

2 73/5307

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1973 Heft 1*

Gd 843 8°

44

801
15. OKT. 1973
458.708
5 MAY 1973

HERAUSGEBER

Professor D. Walther von Loewenich, Erlangen; Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Professor Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe unter Mitwirkung von Professor Dr. Ragnar Bring, Lund; Professor Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor D. Regin Prenter, Aarhus; Professor D. Theodore Tappert, Philadelphia

SCHRIFTLEITUNG

Kirchenrat Hans-Volker Hertrich
3 Hannover 1, Ferdinand-Wallbrecht-Straße 32

Verlag: Friedrich Wittig Verlag, 2 Hamburg 76, Papenhuder Straße 2
Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 5,20 DM
Anschritt der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
2 Hamburg 13, Grindelallee 7, Telefon: 45 87 42
Druck: Ph. C. W. Schmidt, Neustadt/Aisch

IN MEMORIAM KURT IHLENFELD

Gedenkrede, gehalten am 29. Oktober 1972 in der Akademie der Künste zu Berlin

Von Joachim Günther

Als Kurt Ihlenfeld vor jetzt gut zwei Monaten von seinem letzten Herzinfarkt — es war wohl der dritte oder vierte seines Lebens — nicht mehr aufstand, befand ich mich sehr weit weg. Es ist keine Ahnung über das Schicksal des Freundes in mein Bewußtsein oder meine Träume gedrungen. Ich weiß nicht, wie es mit dem Sterben ist: ob man besser allein ist oder ob es Trost bereitet, wenn hilflose Angehörige und Freunde dabei sind. Heute sind meistens nur Ärzte und Schwestern die leiblichen Helfer bei einem Sterbenden. Wir sterben zur Mehrzahl in Krankenhäusern. Das hat mit der Zeit und ihren sozialen Verhältnissen zu tun. Es hat aber auch etwas mit uns selbst zu tun. Mit der Panik der vorausgehenden Stunden oder Tage. Sie ist ein körperlich bedingter Vorgang, über den kaum ein Geist Gewalt behält. Die inzwischen wieder befestigte Moral der Ärzte, Leben unbedingt zu erhalten und, wenn auch nur ein Zipfel von ihm noch vorhanden ist, vor dem Tode zurückzureißen, ist auch in uns selbst und unser Verhältnis zum eigenen Leben eingedrungen. So hat sie oft genug die ironischen Wirkungen, daß wir in einem fremden Krankenbett statt an der Stelle, wo wir immer gelebt und geschlafen haben, die Augen zumachen.

Bevor ich mir die Gedanken für diese kleine Gedenkrede auf Kurt Ihlenfeld zurechtlegte, bin ich noch einmal in das Haus und die Räume gegangen, in denen er die letzten zwanzig Jahre gelebt hat. Ich habe auch vor dem Bett gestanden, in dem er schlief. Das Haus kennen ziemlich viele, die heute hierher gekommen sind; einige sicher auch das eine seiner Arbeitszimmer, an dessen innerer Wandseite das Bett steht. Es ist nur selbstverständlich, daß einem Haus und Zimmer bei einem solchen Besuch auf eine schwer bestimmbare Weise leer und lebensvermindernd vorkommen, sehr anders, als wenn der Hausherr verreist wäre, auch wenn sich kaum etwas von seinem täglichen Milieu geändert hat. Die vielen Bücher scheinen ihren Glanz verloren zu haben, stehen nur noch da, sprechen aber nicht mehr. Die beträchtliche Sammlung neuerer Kunst, mit der Kurt Ihlenfeld in später Sammelfreude das Treppenhaus und die Zimmer über das sonst in guten Bürgerhäusern übliche ausgeschmückt hatte, teilen nicht ganz so die Verschlossenheit der Bücherreihen, was wohl mit dem von Natur aus weniger diskreten Medium

Bildende Kunst zusammenhängt. Vielleicht aber auch damit, in diesem besonderen Fall, weil es sich nur um eine Projektion und Protektion, nicht um die Existenz- und Arbeits- und Lebensmitte des Dahingegangenen handelte. Der Freund der Künstler und der Vater eines bedeutenden Künstlers brachte sich an den Wänden, auf den Tischen und Konsolen der externeren Gesellschafts- und Geselligkeitsräume des Hauses zum Ausdruck. Es gibt viele gute Photographien von Kurt Ihlenfeld, so daß niemand Not haben wird, das innere Bild durch einen Blick auf den Mann, wie er ausgesehen hat, aufzufrischen. Dennoch spürt man den Mangel eines befriedigenden gemalten Bildes auch im Hause, was nun ein allgemeiner Mangel in einer Zeit ohne ernsthafte Porträtmalerei ist. Auch Kurt Ihlenfeld war noch zu jung, als daß er in dieser Hinsicht noch in bessere Zeiten hätte zurückreichen können, als nicht nur Menschen von einiger Prominenz, sondern alle guten Bürgerleute in ihren Räumlichkeiten für diese zähe Gestalt eines sinnlicheren Weiterlebens zu sorgen wußten.

Der große Garten mit dem alten Apfelbaum, die breite Terrasse, für sie hatte der späte Herbst selber Sack und Asche angelegt. Also denn weg vom Umkreis des Todes! Eine solche, nicht allzu jähe, aber doch von Wille und Geist bestimmte Wegwendung führt zugleich näher an den Menschen heran, dessen wir hier und heute gedenken wollen. Was war das eigentlich für ein Mensch? Ich habe im Lauf unserer rund zwanzigjährigen Bekanntschaft erst, dann Freundschaft ziemlich viel über ihn nachgedacht. Unsere Beziehung begann damit, daß er mich, als er die Zeitschrift »Eckart« Anfang der fünfziger Jahre wieder ins Leben rufen wollte, besuchte und zur Mitarbeit aufforderte. Die erste Begegnung steht noch deutlich vor meinem inneren Auge. Ich hatte mir unter Kurt Ihlenfeld, dessen Name mir seit den dreißiger Jahren geläufig war, etwas Anderes vorgestellt, irgend etwas Kühles und Vornehmes, in der Richtung etwa, wie sein Vorläufer im »Eckart«, Harald Braun, dem die gute Familie bis in die Fingerspitzen hineinreichte, und auch eine Intellektualität, wie sie in den kulturellen und literarischen Randbezirken der evangelischen Kirche selten genug aufblüht. Eine Respektsperson. Davon war nichts bei jenem ersten Besuch zu spüren. Eher physiognomisch etwas von einem älteren Schauspieler, der vielen und vielfältigen Geist in seinen Gesichtszügen zu versammeln weiß. Was er sprach, weiß ich natürlich nicht mehr, aber die Art und Weise seines kolloquialen Gesprächs ist mir lebendig geblieben und hat sich in den vielen späteren Begegnungen immer wieder aufgefrischt. Ich glaube, ich habe niemals mit Kurt Ihlenfeld streng diskutiert, wofür sonst bei mir selbst eine schwer bezähmbare Neigung besteht. Der wechselseitige Kontakt, dessen unzerstörbare Keime auf die erste Begegnung zurückgehen, nahm andere



als die dialektisch-intellektuellen Wege. Zu diesem Mann, das merkte ich sofort, konnte man Vertrauen haben, ein sehr vielfältig gestuftes, vom einfach Menschlichen über das Seelische, das Moralische, schließlich auch in die intellektuellen Höhen reichende Vertrauen. Ungefähr um dieselbe Zeit, als wir uns kennenlernten, setzte bei ihm das ein, was man die Etablierung des Schriftstellers Kurt Ihlenfeld nennen kann. Sein erstes eigenes großes Buch, der Kriegerroman »Wintergewitter«, kam in die literarische Szene der ersten Nachkriegszeit und einfach deshalb, weil ich Bücher besprach, nicht, weil zum Autor schon engere Beziehungen geknüpft gewesen wären, auch auf meinen Tisch. Ich habe das Buch damals verschlungen. Seitdem habe ich es nicht wieder gelesen, auch jetzt nicht, um irgendwelche Worte aus abgeklärter Sicht darüber zu machen. Das Eine weiß man aber, wenn man selber nicht mehr jung war und ist, daß starke literarische Eindrücke sich später niemals in Nichts auflösen. Meine Besprechung wurde trotzdem kein Panegyrikus, sie brachte mir aber öffentlichen Streit ein, nachdem das Buch mit dem damaligen Fontane-Preis ausgezeichnet worden war. Gewisse Weichen der Literatur und Literaturkritik wurden damals schon gestellt, und Ihlenfeld konnte unter solchen Aspekten nicht in die moderne und progressive Literatur hineingehören. Es hat andere, auch seiner und meiner Jahrgänge, gegeben, die sich solchen Tendenzen besser einzupassen verstanden, von ihren allgemeinen, wie von den spezifisch-literarischen Voraussetzungen her leichtere Affinität und Adaption herstellen konnten. Das alles soll hier nicht weiter untersucht und beurteilt werden. Daß jener erste große Roman ein »Kompendium dessen, was wir alle in den davor liegenden Jahren erlebt«, ist, gewesen ist, wird aber auch heute noch gültig sein. Die Literatur einer Zeit läuft auf vielen Wegen, und für die Teilnahme des Individuums an ihr sind nicht so sehr Stilkriterien wie die Dauerhaftigkeit des jeweiligen Impulses entscheidend. Progressiv oder konservativ sind da nur vordergründige Schlagworte. Wer ein Leben lang bei der Sache bleibt, gehört auch dazu, auch wenn ihn die Cliques, Strömungen, Stile, Moden noch so gern eliminieren möchten. Kurt Ihlenfeld, das konnte man sehr früh schon wissen, sogar schon, ehe er sein erstes eigenes Buch geschrieben hatte, war ein Literat von Schicksal und Geblüt, einer, der gar nichts anderes konnte als schreiben und eine schreibende Existenz verwirklichen. In seinem Fall will gleichwohl noch eine andere, sehr wesentliche Voraussetzung bedacht sein. Schließlich ist dieser Mann auch Theologe und zeitweise in seinem Leben sogar Pfarrer und also denn doch nicht einfacher, sogenannter freier Schriftsteller gewesen. Diese Hypothek hat sehr viel nicht nur mit den geistigen Voraussetzungen seines Schreibens, sondern auch mit dessen Wirkungen, schließlich sogar mit dessen allgemeinem, literarischem Kredit zu tun gehabt, einfach

schon deswegen, weil er die damit verbundenen Bedingungen ernst genommen hat. Das Wort des Matthias Claudius in seinem Brief an seinen Sohn, daß er nicht aus dem Leben scheiden möge, ohne dem Stifter des Christentums irgendwann seine Ehrfurcht bezeugt zu haben, kann in abgewandelter Form auch für Kurt Ihlenfeld gelten. Ich habe es nicht vergessen können, wie er seinen Söhnen einmal sagte, daß sie nie vergessen sollten, daß das Christentum eine große Sache sei.

Also denn ein christlicher Schriftsteller, dessen wir hier zu gedenken haben? Die vereinfachende und vergrößernde Literaturgeschichte dieser Jahrzehnte wird Kurt Ihlenfeld sicherlich unter den Dachbegriff »Protestantische Literatur der dreißiger bis sechziger Jahre« bringen und in eine Sequenz aufnehmen, die von Rudolf Alexander Schröder, Jochen Klepper, Siegbert Stehmann zu Albrecht Goes, Manfred Hausmann, Willy Kramp reicht. Warum auch nicht, wo er doch selbst in langen Jahrzehnten sowohl im »Eckart« wie in vielen eigenen Publikationen diese Linie unterstrichen und ihr Gedächtnis gefördert hat. Dennoch ist mir selbst nicht ganz wohl, wenn ich hier einfach einstimmen und die Frage des Erzählers oder Gedichteschreibers nicht nur, sondern die allgemeinere des Schriftstellers und Literaten Kurt Ihlenfeld in solchen Vorstellungen und Begriffen ganz zu Hause sein ließe. Das soll nun nicht auf Kosten und zu Lasten der Namen gehen, die hier eben heraufgerufen wurden. Es sind in jedem Sinn bedeutende Namen darunter und auch Menschen und Schicksale, die nicht vergessen werden können. Dennoch will es mir scheinen, daß der Schriftsteller Kurt Ihlenfeld den meisten von ihnen vielleicht nicht an ursprünglicher Begabung, aber an Volumen und Breite des Geistes, an Vielfalt literarischer Intentionen, an literarischer Sensibilität und Streuung voraus ist. Das alles ist der Grund, weshalb es mir unzugänglich erschiene, Ihlenfeld mehr oder weniger einfach in den Kontext der protestantischen Literatur dieser Jahre einzugliedern. Dabei würde, wenschon nicht die beste, so doch die fruchtbarste, facettenreichste, vielleicht sogar die am meisten fortwirkende Hälfte seiner Existenz unter den Tisch fallen. Das hat etwas mit allgemeinen Tendenzen der Zeit zu tun. Romane und Erzählungen, wie bedeutend sie auch immer sein mögen und wie sehr man sich auch um ihre Erneuerung bemühen mag, liegen nicht mehr in der Drift der Literatur, die an der andern Seite der Dinge mehr und mehr vom Sachbuch oder vom sachlichen, gegenständlichen Buch auch über Gegenstände des Geistes bestimmt wird. Da entfällt dann auch selbsttätig die Frage, was es mit christlicher Literatur als Erzählung oder Gedicht heute noch auf sich haben könnte, und mit ihr treten alle die Namen, die wir vorhin für ihre deutsch-protestantische Repräsentation aufgezählt haben, in den geschichtlichen Hintergrund. Wenn Kurt Ihlenfeld so sehr jenen gleich

nur christlicher Schriftsteller gewesen wäre, wie es ihm zuweilen unterstellt wurde, es hätte ihn schon recht lange kaum mehr als den gegeben, den wir immer wieder lasen: im Tagesspiegel, im Sonntagsblatt, in der Neuen Rundschau, in den Neuen Deutschen Heften, und jedes Jahr in einem neuen Buch. Das Erstaunliche war es aber gerade, daß es ihn gegeben hat, daß er in vieler Hinsicht völlig unentbehrlich gewesen ist.

Es hat den Autor von Büchern über Berlin (Stadtmitte, Loses Blatt Berlin etc.) gegeben, es hat den im Raum reisenden Schriftsteller Ihlenfeld gegeben (Das glückliche Ufer: Blankenese) und noch weit fruchtbarer und effizienter den Zeit und Geschichte aufarbeitenden Autor, sei es nun das köstliche Werk der »Berliner Miniaturen«, »Das Fest der Frauen«, seien es Einzelarbeiten, weitausschwingende kulturgeschichtliche Essays über Luther, Paul Gerhardt, Schleiermacher, über Fontane und Menzel. Es hat darüber hinaus einen permanent regen und tätigen, universell aufgeschlossenen Literatur-Kritiker und Journalisten Kurt Ihlenfeld gegeben, dessen gesammeltes Werk allein schon ein Menschenleben zu füllen vermochte. Damit sind wir noch einmal dort, von wo wir ausgingen, beim Geheimnis des Menschen Kurt Ihlenfeld. Jeder Mensch hat vor Gott sein Geheimnis. Vor den Menschen, und nur davon ist hier die Rede, hat es bei weitem nicht jeder. Es liegt nicht in Begabung und Bedeutung beschlossen, auch wenn es mit diesen Accidentien öfter zu tun hat. Es liegt auch nicht allein in dem, was wir Charakter nennen. Es fängt erst da an, wo man alles dies einigermaßen übersieht und zugleich doch sieht, daß da ein undurchdringlicher Rest bleibt. Ich will nun nicht den so indiskreten wie aussichtslosen Versuch machen, das Geheimnis Kurt Ihlenfelds zu lüften. Ich will zum Abschluß dieser kleinen Rede nur sagen, was mir selbst, auch in langer Freundschaft, unbegriffen am Menschen Kurt Ihlenfeld geblieben ist, und was ich, wie es sich nahe legt, deshalb bewundert habe.

Da war als Erstes eine Leichtigkeit, Raschheit und Urbanität des Umgangs mit dem Wort, die nicht wie Kunst oder gar Künstlichkeit, sondern wie Natur wirkte. Ich weiß es nicht, wie schwer er sich nichtsdestoweniger um die Verfertigung seiner jeweiligen Texte bemüht haben mag. Dennoch ist eine schwere Zunge kaum das gewesen, unter dem dieser Autor gelitten hat, schon allein deshalb nicht, weil ihn sichere Instinkte kaum je in Gegenden des Geistes oder der Sprache abgetrieben haben, wo diese zwangsläufig ins Stottern gerät. Selbst die reizenden Aphorismen des Bandes »Eseleien auf Elba«, mit dem Ihlenfeld auf der Insel unvergessen ist, atmen trotz ihres unbeschädigten Aphorismencharakters etwas von solcher Leichtigkeit. Sie zeigt sich in anderer Gestalt in seinen Gedichten und gerade darin, daß diese die schweren alten Rüstungen von Reim und Metrum *nicht* abgelegt haben.

Dieser Leichtigkeit korrespondierte aber nun etwas ganz und gar nicht Leichtes, etwas nahezu Einzigartiges. Kurt Ihlenfeld ist bestimmt der größte Leser gewesen, der mir in meinem Leben begegnet ist. Ein Leser mit faszinierendem Gedächtnis und sicherem Sinn für das, was sich wiederum für eigene Produktivität aus dem Gelesenen verwenden läßt. Diese Lesekapazität umfaßte nicht nur die neuere und neueste Literatur, darunter sehr vieles, das ihm dem Klischee seiner Beurteilung nach gar nicht konform sein konnte. Sie griff hinüber in die Geschichte, die Kulturgeschichte, die Kunstgeschichte, und sie verordnete sich nicht zuletzt auch immer wieder alles das, was in den älteren und neuen Entwicklungen der Theologie und Kirchengeschichte vor sich ging. Die Kirchliche Hochschule hat sich bis zum 70. Geburtstag Zeit gelassen, solche allemal produktiv weitergegebenen Lese-Aktivitäten mit dem Ehrendoktor zu honorieren. Aber Ehren hin wie her! — Ihlenfeld war ja auch noch von älterer Zeit her Berliner Akademie-Mitglied, ohne daß daraus viel Folgen für sein Leben und Arbeiten hervorgegangen wären. Man soll diese Dinge nicht überschätzen, und er selbst hat es am wenigsten getan, auch wenn die kleinen Menschlichkeiten und Eitelkeiten niemandem von uns fehlen.

Kurt Ihlenfeld aber wird uns fehlen! Er wird im besonderen Berlin fehlen und seinen vielen Freunden dort, wie einem der Mensch unter vielen Menschen fehlen kann. Kurt Ihlenfeld kann von uns nicht vergessen werden. Sein Grab gehört zu denen in Berlin, an denen die Stadt künftig einmal eine Aufgabe haben wird.

DER EIGENTLICHE LUTHER

Von Kurt Ihlenfeld

Eigentlich ist es seltsam, daß es bei uns in Deutschland, in den skandinavischen Ländern und in Amerika außer dem Christentum auch noch Luthertum gibt — also neben den Urheber des Glaubens, Jesus Christus, sich auch dessen Wiederentdecker, Martin Luther, gesellen konnte, von dem doch bekannt ist, daß er es leidenschaftlich ablehnte, sozusagen als zweite Hauptfigur oder als Haupt einer neuen Kirche genannt und verehrt zu werden. Auch in dieser Hinsicht seinem großen Lehrer, dem Apostel Paulus, gleichgesinnt, der im ersten Kapitel seines ersten Briefes an die Korinther ein für allemal jegliche Art von religiöser Heldenverehrung mit den Worten abwies: »Ist denn Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf des Paulus Namen getauft?«

So kann und darf es dann auch keinerlei Art von »Luthertum« in dem Sinne geben, daß der Reformator des 16. Jahrhunderts in unserm 20. Jahrhundert sozusagen »Urheberschutz« genießt, unantastbar für inner- und außerkirchliche Kritik. Auch der Apostel Paulus war seinerzeit eine umstrittene Persönlichkeit. Ja, Jesus Christus selber ist es bis auf den heutigen Tag — und nach seinem Wort darf der Schüler nicht über dem Meister stehen wollen. Umstrittensein bedeutet Lebendigkeit, wer keinerlei Widerspruch erweckt, der hat auch keinerlei Anspruch auf Anerkennung.

Insofern wäre gegen das am Berliner Schiller-Theater uraufgeführte Theaterstück von Dieter Forte — »Martin Luther & Thomas Müntzer oder Die Einführung der Buchhaltung« — überhaupt nichts einzuwenden. Als Figur unserer deutschen Geschichte wie der europäischen, ja der Weltgeschichte, die er durch sein Wort und Werk aufs tiefste beeinflusst hat, ist und bleibt er, gerade wegen des von ihm ausgehenden Anspruches, jeglichem Widerspruch ausgesetzt: religiösem wie politischem, künstlerischem wie wissenschaftlichem. Auch daß dieser von der Bühne her laut wird, ist weder erstaunlich noch neu. Wir haben gerade als Berliner Veranlassung, angesichts der von Dieter Forte verursachten Auseinandersetzung daran zu erinnern, daß vor genau 165 Jahren ein Literat namens Zacharias Werner mit seinem Luther-Schauspiel »Die Weihe der Kraft« Aufsehen erregte, worüber sich Goethe von seinem Berliner Freund Zelter brieflich unterrichten ließ und was noch Theodor Fontane als nicht unwichtiges Intermezzo in seinen 1883 erschienenen Roman »Schach von Wuthenow« einflocht.

Ich habe nicht die Absicht, mich mit Fortes Luther-Parodie auseinanderzusetzen; ich möchte den Reformator mit seinem eigentlichen Anspruch in Erinnerung bringen. Der aber war, was niemand bestreiten kann, zu-

erst und hauptsächlich ein religiöser, geistlicher, theologischer, was die Sache betrifft, und ein prophetischer, was die Form betrifft. Von beidem, von dieser Sache und von dieser Form, zeigt sich Dieter Forte unangerührt, beides dürfte auch einem großen, dem größeren Teil des Publikums ganz fremd sein.

Man kann es ihnen auch kaum übelnehmen: Der Anblick des mit der Erneuerung des Glaubens zugleich in die Geschichte eingreifenden, zu geschichtlicher Wirkung beauftragten Wahrheitszeugen ist immer selten gewesen und wird es bleiben. Einen gab es im 19. Jahrhundert, von welchem man sagen könnte, daß er als Dichter, Literat, Schriftsteller aus dieser Bahn heraustrat und sich als Werkzeug religiöser Erneuerung gebrauchen ließ: der Däne Sören Kierkegaard, ein ebenso leidenschaftlicher Christuszeuge wie Kirchenkritiker. Von ihm stammt denn auch eine der verständnisvollsten Beschreibungen von Luthers eigentlicher Sendung und Beauftragung. Eine seiner letzten Schriften mit dem Titel »Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen« (1851) enthält folgende Charakteristik:

Ja, der Glaube ist ein unruhig Ding. Laß mich, um doch in dieser Hinsicht ein wenig aufmerksam zu machen, des Glaubens Unruhe in einem solchen Glaubenshelden oder Wahrheitszeugen darstellen. Nimm die Wirklichkeit vor Augen, wie sie ja da ist in jedem Augenblick. Diese Tausende und aber Tausende und Millionen Menschen, sie gehen jeder seinen Geschäften nach: der Beamte den seinigen, der Gelehrte den seinigen, der Verleumder den seinigen, der Müßiggänger usw. . . . jeder geht seinen Geschäften nach in diesem bunten Spiel der Mannigfaltigkeit, aus dem die Wirklichkeit besteht. Inzwischen sitzt, wie Luther in einer Klosterzelle oder auf seinem abgelegenen Zimmer, kurz: für sich allein ein einsamer Mensch in Furcht und Zittern und vieler Anfechtung. Ein einsamer Mensch. Es ist unwahr, was diese Zeiten erfunden haben, daß die Majorität, die Menge, oder das geehrte gebildete Publikum es sei, von dem Reformationen ausgehen — nämlich religiöse Reformationen, denn in der Straßenbeleuchtung und im Fuhrwesen gehen sie doch vielleicht am besten vom Publikum aus, aber daß eine religiöse Reformation vom Publikum ausgeht, ist Unwahrheit, und christlich geredet, eine aufrührerische Unwahrheit. Also da sitzt ein einsamer Mensch in Anfechtung. . . . Er sitzt oder wenn du willst, er geht vielleicht die Diele auf und ab, wie der gefangene Löwe im Käfig; und doch, es ist zu verwundern, worin er gefangen ist: er ist von Gott und durch Gott in sich selber gefangen.

Derselbe Kierkegaard hatte an Luther mancherlei auszusetzen. Besonders hat er ihm eins zum Vorwurf gemacht — nämlich, daß er nicht auch Märtyrer geworden sei. Aber nahe daran ist es in Luthers Leben wohl immer gewesen, und daß ers nicht scheute, hat er oft genug bewiesen. Muß denn Martyrium immer gewaltsamen Tod bedeuten? Kann für einen Menschen, wie Luther es nach der eben zitierten Beschreibung

Kierkegaards war, kann für diesen Gefangenen Gottes nicht auch das Leben und am Leben bleiben ein Martyrium gewesen sein? Eingeschlossen diese ganze Wittenberger Philisterei, von welcher er nun einmal umgeben war, die aber doch auch nicht bloß Philisterei gewesen sein kann, mit wem aber konnte er sich — als der Gefangene Gottes, der er war — wirklich verständigen? Melanchthon wollte ihm die ganze reformatorische Sache vor die Füße schmeißen, als er hörte, daß Luther mitten im Bauernkrieg zu heiraten entschlossen sei. Karlstadt machte aus seiner Lehre von der christlichen Freiheit ein neues Gesetz. Die beiden Kurfürsten ebenso wie die Hofjuristen waren zwar bestimmt nicht so gemein geartet, wie Dieter Forte sie zeichnet, aber besonders zutraulich mutet ihr Verkehr mit dem einsamen Mann im Augustinerkloster nicht gerade an — wie auch seine vielen Tischgäste, denen gegenüber er sich so freimütig gab, von dem Blitzen der »Innerlichkeit«, um diesen Ausdruck Kierkegaards zu brauchen, wenig bemerkt zu haben scheinen. Dazu die politischen Scherereien, die kirchlichen Kalamitäten mit entlaufenen Priestern oder kläffenden Theologen, mit Rom und mit Zürich, mit Zwickau und mit Halle — es nannte sich Reformation und war doch beileibe keine chemisch reine Religionssache sondern, wie alle Religion, durchsetzt mit sehr viel Menschlichem-Allzumenschlichem, wozu auch das *eigene* Menschlich-Allzumenschliche gehört, nicht bloß die vielen Krankheiten, sondern auch dieses ererbte oder erworbene jähe, leidenschaftliche Wesen, diese Härte im Abtun von Gegnern, diese maßlosen Wutanfälle inmitten von Entscheidungen, bei welchen alles auf des Messers Schneide stand — und immer er, der Doktor Martin Luther, der es angerührt hatte und weiterreiben mußte und oft nicht mehr weitertreiben konnte und wollte. Noch im Kloster, Oktober 1516, gab Luther eine ganz spontane Darstellung dieser seiner Beanspruchung durch Geschäfte:

Ich brauche fast zwei Schreiber oder Kanzler. Ich tue den ganzen Tag beinahe weiter nichts als Briefe schreiben. Deshalb weiß ich nicht, ob ich nicht immer wieder dasselbe schreibe. Du wirst es ja sehen. Ich bin Klosterprediger, Prediger bei Tisch, täglich werde ich als Pfarrprediger verlangt, ich bin Studien-Rektor, ich bin Vikar, das heißt, ich bin elfmal Prior, Fischempfänger in Leitzkau, Anwalt der Herzberger in Torgau, halte Vorlesungen über Paulus, sammle Material für den Psalter, und das, was ich schon gesagt habe: die Arbeit des Briefschreibens nimmt den größten Teil meiner Zeit in Anspruch. Selten habe ich Zeit, das Stundengebet ohne Unterbrechung zu vollenden. Dazu kommen die eigenen Anfechtungen des Fleisches, der Welt und des Teufels. Siehe, welch ein müßiger Mensch ich bin.

Er war, als er das schrieb, knapp 33 Jahre alt. Der Brief atmet durchaus jugendliche Kraft und Tätigkeitsfreude, er beklagt sich nicht über den Andrang von Arbeiten und Pflichten, er nimmt es, wie man so sagt, auf

die Hörner, die *vita activa* ist bei diesem ungewöhnlichen Priester von Anfang an im Wettstreit mit der *vita contemplativa*. Von Dürers drei Meisterstichen — Ritter Tod und Teufel / Melancholie / Hieronymus im Gehäus — dürften die ersten beiden mit mehr Recht auf den Reformator angewandt werden als der dritte.

Und nun ist eben dieser Brief schon geeignet, auf eine Eigenschaft aufmerksam zu machen, die sein ganzes Leben bestimmte: jene bisweilen tollkühne Unerschrockenheit bis zum letzten schweren Auftrag, bei grimiger Februarkälte nach Eisleben aufzubrechen, um die beiden Mansfelder Grafen zu versöhnen, ein ebenso geistliches wie weltliches Werk, wobei er sich den Tod holte. Auch hier im Brief ist es der Tod, dessen Nähe seinen Bericht überschattet:

Du schreibst, daß du gestern über das zweite Buch der Sentenzen zu lesen angefangen hast. Ich werde morgen den Brief an die Galater beginnen, obwohl ich zweifle, die Pest werde die Fortsetzung des Begonnenen erlauben. Sie rafft bei uns höchstens — doch noch nicht an jedem Tage — drei oder zwei hinweg. Aber der Schmied, unser Nachbar gegenüber, hat heute einen Sohn begraben, der gestern noch gesund war, der andere liegt angesteckt darnieder. Was soll ich sagen? Sie ist da, die Pest, und beginnt gar rau und plötzlich, besonders bei jüngeren Leuten. Und du rätst mir, und mit dir Magister Bartholomäus, zur Flucht! Wohin soll ich fliehen? Ich hoffe, daß die Welt nicht zusammenstürzen wird, wenn Bruder Martin stürzt. Die Brüder freilich — es waren deren, wie er vorher bemerkt, im ganzen 34 — werde ich bei Ausweitung der Pest in alle Lande zerstreuen. Ich bin hierher gesetzt; aus Gehorsam steht es mir nicht frei zu fliehen, bis der Gehorsam, der da geboten hat, erneut gebietet. Nicht, daß ich den Tod nicht fürchte (denn ich bin nicht der Apostel Paulus, sondern nur jemand, der Vorlesungen über den Apostel Paulus hält), aber ich hoffe, der Herr wird mich aus meiner Furcht herausreißen.

Ein großartiger Brief! In dieser urlutherischen Mischung von Daseinskraft, Tatendrang, Menschenfreundlichkeit, Humor und vollkommener Aufrichtigkeit. Ein Jahr vor seinem Heraustreten an die Öffentlichkeit mit dem Thesenanschlag. Es gibt von ihm noch andere Pestbriefe, z. B. aus dem Jahr 1527; damals flüchtete fast die ganze Universität aus dem schwer betroffenen Wittenberg, Luther schrieb an Spalatin: »Ich bleibe, das ist wegen dieser ungeheuren Furcht unter dem Volke nötig.«

Eben dies Jahr 1516 aber war das Jahr seines endgültigen Durchbruchs zur reformatorischen Erkenntnis beim Studium des Neuen Testaments! Ein Jahr lang hatte er an der tiefsinnigen Vorlesung über den Römerbrief des Apostels Paulus gearbeitet, hatte die dafür nötige Muße seinen vorhin beschriebenen Verpflichtungen abgetrotzt. Das gewaltige Werk ist nach jahrhundertelanger Verschollenheit erst zu Anfang unsers Jahrhunderts wieder entdeckt worden, und zwar in einem Schaukasten der

Berliner Universität: es trug auf seinem reichen goldgepreßten Einband die Jahreszahl 1582 und das kurfürstlich-sächsische Wappen und enthielt den Römerbrief – gedruckt – in lateinischer Sprache und zwischen den Druckzeilen und am Rande Glossen von Luthers Hand, ferner als Anhang 123 Blätter mit der Auslegung des Römerbriefes ebenfalls von Luther eigenhändig in seiner feinen, schwer lesbaren Schrift geschrieben. Fast vierhundert Jahre, nachdem Luther im Kolleg den Römerbrief ausgelegt hatte, im September 1908, erschien die erste Neuauflage dieses seines Grund- und Hauptwerkes. Die Handschrift aber stammte aus der großen Sammlung eines Mitgliedes jener von Dieter Forte so heftig angeprangerten Kaufmannsfamilie, nämlich des Ulrich Fugger, der sich auf Schriften der Reformatoren sozusagen spezialisiert hatte. Bis in dieses Jahr 1516 müssen wir zurückgehen, um Luthers Weg, Wesen und Werk in dem sich anschließenden Jahrzehnt bis zu den Bauernkriegen, 1525, zu verstehen: auf den *eigentlichen* Luther, dessen Eigentümlichkeit die war, daß er beim Anbruch der modernen Welt einschließlich Kapitalismus und Buchführung den Menschen als Gottes gefährdetes, aber geliebtes Eigentum entdeckte und verkündete.

Bevor Luther an die Bearbeitung des Römerbriefes ging, hatte er gründliche Psalmenstudien getrieben, die er auch weiterhin im Auge behielt. Der Psalter war und blieb sein eigentliches Gebetbuch. Auch während der Arbeit am Römerbrief hat er ihn immer wieder aus dem Gedächtnis zitiert, während umgekehrt der Römerbrief in der Psaltermvorlesung häufig in Erscheinung tritt. Das hat seinen guten Sinn, insofern Luther am Psalter und mit dem Psalter die theologische Gedankenarbeit, die im Verlaufe des späten Mittelalters sich mehr und mehr intellektualisiert hatte, worauf schon der Name Scholastik hinweist, der Herzensbewegung des Gebetes unterzuordnen gelernt hatte. Er war tiefsinnig genug, um auch am Scharfsinn seine Freude zu haben – aber der Grund seiner Erkenntnisarbeit war die im Psalter sich auf einzigartige Weise manifestierende Zwiesprache des menschlichen Herzens mit seinem Schöpfer und Erlöser. In der Vorrede zum Psalter von 1534 schrieb er:

Es ist ja ein stummer Mensch gegen einen redenden schier als ein halber Mensch zu achten. Und kein kräftiger noch edler Werk am Menschen ist denn Reden, zumal der Mensch durch Reden von andern Tiern am meisten geschieden wird, mehr als durch die Gestalt oder ander Werk.

Luther war in extremer Weise ein Mensch des Wortes und der Rede. Auch Gott, der ja nur symbolisch mit Hilfe menschlicher (geistiger wie leiblicher) Vorgänge und Vorstellungen beschrieben werden kann, erschloß sich ihm durchs Wort. Luther muß damals im Kloster, zwischen 1509 und 1517, eine kaum vorstellbare Schule des Wortes durchgemacht haben, unersättlich folgte er den in den alten Sprachen sich auftuenden

Wegen, unersättlich lauschte er den in den Sprachen — der lateinischen wie der griechischen und hebräischen — aufbewahrten Gesängen und Gesichtern von Gott und übertrug sie in sein eben erst zu solchem Lauschen und Wiedergeben sich anschickendes Deutsch.

Wo findet man feiner Wort von Freuden, denn die Lob- und Dankpsalmen haben? Da siehst du allen Heiligen ins Herz wie in einen schönen lustigen Garten, ja wie in den Himmel, wie feine, herzliche, lustige Blumen darinnen aufgehen von allerlei schönen fröhlichen Gedanken gegen Gott und seine Wohltat. Wiederum wo findest du tiefer, kläglicher, jämmerlicher Worte von Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehst du abermal allen Heiligen ins Herze wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster ists da und dunkel von allerlei betrübtem Ausblick desZorns Gottes? Also auch, wo sie von Furcht oder Hoffnung reden, brauchen sie solche Worte, daß dir kein Maler also könnte Furcht oder Hoffnung abmalen und kein Cicero oder Redekundiger also vorbilden.

Wo Sprache und Rede und Wort ist, da ist auch Gespräch, Zwiesprache, Dialog. Luther drängte auf dialogische Existenz: er war selber tief in eine solche versenkt. Die Bibel war ihm nichts anderes als deren immer neues Beispiel sowohl als auch Vollzug. Im Kommentar zum Römerbrief von 1516 heißt es zu Kapitel 9, 28:

Bevor dieses Wort des Glaubens, das Wort des Geistes, geoffenbart wurde, da war alles in Gleichnis und Schatten gehüllt . . . da war das Wort unvollendet und unvollkommen und darum für alle leicht verständlich, denn es redete in Bildern von dem, was sinnfällig ist. Aber sobald Gott anhub, das Sinnfällige und Bildliche auszuschließen und das Wort des Geistes, ein verborgenes Wort, zu sprechen, eben das Wort des Glaubens und also ein zusammengefaßtes und vollkommenes Wort kundzumachen, da ist es notwendigerweise zugleich auch abgeschnitten worden von allem Gleichnishaften, Sinnfälligen und Bildlichen. Denn das, was man sehen kann, das wies er zurück, und das Zukünftige, das man nicht sehen kann, das reichte er noch nicht dar, sondern er gab nur sein Wort mitten dazwischen hinein. Darum, wer nicht glaubt, geht zugrunde: denn solch einer begnügt sich nicht mit dem Wort und ist empört darüber, daß ihm die Sache versagt wird . . . Gerecht aber sind alle, die diesem Worte glauben, sie glauben aber nur dann, wenn sie ihre Vernunft in die Fesseln des Unsichtbaren legen und sich vom Anschauen aller sichtbaren Dinge losmachen.

Auf dieses verborgene Wort war Luther im Kloster gestoßen, und ihm galt fortan sein ganzes Dichten und Trachten. Es war ein zugleich äußeres wie inneres Wort — in dieser wie in jener Gestalt an den Menschen und auf den Menschen gerichtet, den es zurückführte in seinen Ursprung aus Gott. Luther tat während der elf Monate Haft auf der Wartburg den ganz konsequenten Schritt, daß er — um doch jedermann daran teil-

nehmen zu lassen — das äußere Wort, den Text des Neuen Testaments ins Deutsch übertrug: durchaus ein Werk dialogischer Existenz, darum so lebendig und bewegt und ergreifend, so unnachahmlich und durch keine neue Übersetzung einholbar oder ersetzbar. Ein Hörwerk und ein Sprachwerk ohnegleichen. Was nun das andere, innere Wort angeht, so hatte es für Luther den Charakter sowohl von Geist wie Erfahrung. Hier hat zweifellos die deutsche Mystik, vor allem der Straßburger Johannes Tauler, mit eingewirkt. Luther veröffentlichte im Jahr des Römerbriefkommentars, 1516, einen von ihm Tauler zugeschriebenen Traktat eines unbekanntem mittelalterlichen Verfassers unter dem Titel »Ein deutsch Theologia« und erneuerte die Ausgabe noch einmal 1518, jetzt mit einer längeren Vorrede, in welcher er sagt:

Dies Büchlein, so arm und ungeschminkt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vielmehr ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Nächste der Bibel und Augustin ist mir kein Buch vorgekommen, daraus ich mehr erlernt habe und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind. Ich danke Gott, daß ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich anher nicht gefunden habe.

Also hat das Büchlein ihn auch in seinem schon im Kloster mächtig sich regenden Aneignungswillen mittels der Muttersprache bestärkt. Verdeutschung bedeutete ihm, der als Mönch und Priester und Gelehrter durchaus im Lateinischen zu denken, reden und schreiben gewohnt war, Verwirklichung und Weitergabe jenes existentiellen Dialoges, in welchen er eingetreten war.

Es ist nun wichtig zu sehen, daß Luther seine Bibelverdeutschung erst dann in Angriff nahm, als er mit seiner neuen Glaubenserkenntnis den heftigsten Widerspruch seitens der bisherigen Kirche und Theologie hatte erleben müssen: vom Anschlag der 95 Thesen bis zum Bekenntnis in Worms, von 1517 bis 1521. Erst in der darauf folgenden Atempause auf der Wartburg zog er die Summe seiner Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis, nicht mittels einer neuen theoretischen Schrift, sondern im »Durchlaufen«, wie ers gerne nannte, des ganzen Neuen Testaments bei gleichzeitiger Übertragung ins Deutsche. Einige theologische Schriften kamen gleichwohl zustande, darunter das herrliche »Magnificat verdeutschet«. Dieses gibt uns — abgesehen von einigen Briefen der Wartburgzeit — den deutlichsten Begriff von Luthers inzwischen zu völliger Klarheit, Gewißheit, Gelöstheit, ja Heiterkeit ausgereiften Glauben, was alles auch in seine Bibelübersetzung miteingegangen ist, die also abgesehen von ihrer sprachlichen Schönheit und philologischen Sauberkeit ganz und gar eingetaucht und eingefärbt in Luthers Glauben ist. Man kann sagen: dieses von Luther verdeutschte Neue Testament ist auch ein von Luther gedeutetes Neues Testament. Inzwischen hat man allerlei

daran auszusetzen gehabt, hat es im Interesse des sogenannten modernen Lesers verschiedenen Revisionen unterworfen. Selbst noch nach derartigen Eingriffen hat es sich im Grunde unversehrt erhalten. Nicht eine der inzwischen, auch in den letzten zwanzig Jahren, erschienenen Verdeutschungen ist so aus einem Guß, so aus einem Geist, so aus einem Grund wie diejenige Luthers. Wie aber dieser Grund beschaffen war, erfahren wir aus seiner Auslegung des Lobgesanges der Maria Lukas 2:

Diesen heiligen Lobgesang zu verstehen, ist zu merken, daß die hochgelobte Jungfrau Maria aus eigener Erfahrung redet, darinnen sie durch den Heiligen Geist ist erleuchtet und gelehret worden. Denn es kann niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er habs denn unmittelbar von dem Heiligen Geist. Niemand aber kanns von dem Heiligen Geist haben, er erfahrs, versuch es und empfinde es denn. Und in derselben Erfahrung lehrt der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule, außer welcher wird nichts gelernt denn nur bloße Worte und Geschwätz.

Man könnte es eine Vermählung von äußerem und innerem Wort nennen. Auf der einen Seite, von Gott her, die große, ständige Anrede in der von Schöpfung und Erlösung zeugenden Schrift — auf der andern Seite, beim Menschen, die Annahme und Aufnahme dieses an ihn ergehenden Wortes in Erfahrung und Empfindung, wobei aber von Luther die Entsprechung zwischen beiden Seiten streng eingehalten wird. Als ihn im Jahr 1522 die Abgesandten der Zwickauer Schwärmer besuchten, als er mit Thomas Münzer verhandelte, da erschrak er vor deren Pochen *allein* auf Erfahrung und Empfindung und zog den Trennungsstrich zwischen seinem und ihrem Evangelium. Denn ohne ständige Orientierung an Gottes eigenem Wort in der von Schöpfung und Erlösung handelnden Schrift mußte sich nach seiner Überzeugung der Mensch in sich selber und seine Träume verlieren. Diese Gefahr hatte er unmittelbar vor Augen, als er nach seiner Rückkehr von der Wartburg die Wittenberger Gemeinde in hellem Aufruhr fand, als wäre nun eine Freiheit angebrochen, kraft deren der Christ als Erleuchteter und Erlöster sich selber Gesetz sein dürfe. Wir verstehen das heute kaum noch in seiner für Luther vermutlich furchtbaren Gefährlichkeit, verstehen daher auch nicht seine Unerbittlichkeit in der Abwehr solchen Mißverständnisses. Es wiederholte sich vier Jahre später, als die Bauern sich für ihre soziale Revolution aufs Evangelium beriefen, das doch, wie Luther unter Qualen erkannt hatte, keinerlei Anweisungen enthielt für soziale oder politische Veränderungen, sondern allein solche für die eine, unumgänglich notwendige Veränderung des Menschen in seiner Beziehung zu Gott. Auch das wird heute nicht mehr verstanden, wie nicht nur das Stück von Dieter Forte zeigt, sondern auch alle möglichen Vorschläge und Forderungen zur Veränderung der gegenwärtigen Gesellschaft aufgrund bibli-

scher Anweisungen, wobei dann immer wieder besonders die Bergpredigt die Hauptbeweislaster tragen muß.

Luthers Erkenntnisweg im Kloster wird, wie schon erwähnt, bezeichnet durch die Auslegungsarbeit an den Psalmen und am Römerbrief. Wir haben aber von ihm einige Rückblicke darauf, die man kennen muß, wenn man sich ernsthaft auf den eigentlichen Luther einlassen möchte, was heute leider auch unter Theologen nur selten geschieht. Es handelt sich um die folgenden Selbstaussagen. Erstens in der Schrift »Von der Kraft der Ablässe«, lateinisch 1518. Da heißt es in der Erläuterung der das Fegefeuer betreffenden Thesen von 1517:

Ich kenne einen Menschen, der versichert, solche Qualen oft durchlitten zu haben, zwar nur in ganz kurzer Zeitspanne, doch so gewaltig, so infernalisch, daß keine Zunge es aussprechen, keine Feder es niederschreiben kann, keiner es zu glauben vermag, der es nicht selber durchgemacht. Eine halbe, ja nur eine Zehntelsekunde länger – und wer das aushalten müßte, ginge darüber zugrunde, seine Gebeine würden in Asche verwandelt. Da erscheint Gott in fürchterlichem Zorn und zugleich mit ihm die ganze Schöpfung. Nirgends ein Entrinnen, nirgends ein Trost, weder innen noch außen, alles klagt uns an. Da heult er: »Ich bin vor deinen Augen verstoßen« (Ps. 31, 23). Da wagt er nicht mehr zu sagen: »Ach, Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn« (Ps. 6, 2). In solchen Augenblicken vermag die Seele – wie schrecklich – nicht mehr zu glauben, daß sie jemals erlöst würde, sie fühlt nur eins: noch ist die Qual nicht vollendet. Denn sie ist ewig, und die Seele vermag sie nicht für eine bloß zeitliche Qual zu halten. Da bleibt nichts anderes übrig als der nackte Schrei nach Hilfe, ein schreckliches Seufzen, das nicht weiß, wo Hilfe zu finden ist. Da ist die Seele mit dem gekreuzigten Christus weit gespannt, daß man alle ihre Gebeine zählen kann; kein Winkel in ihr, der nicht angefüllt wäre mit tödlicher Bitternis, mit Entsetzen, Angst und Traurigkeit – und dies alles scheint ewig zu währen.

Zweifellos beschreibt Luther mit diesen Worten seinen eigenen Zustand zu Beginn seines Erkenntnisweges. Wir haben also davon Kenntnis zu nehmen, daß dieser auch Finsternisse und Abgründe einschloß, wofür Luther im Alten wie im Neuen Testament höchst eindrucksvolle Beispiele vorfand, aus welchen er darauf schloß, daß Gott nicht einfacher, nicht billiger, nicht humaner oder humanistischer zu haben sei. Er war auf die Nachtseite des christlichen Gottesglaubens gestoßen und nannte sie den verborgenen Gott, deus absconditus, mit dem umzugehen nur dann möglich ist, wenn man, anstatt sich ihm gegenüber zu behaupten, sich ihm ausliefert; mit Worten aus der gegen Erasmus gerichteten Schrift »Vom unfreien Willen«, 1525.

Das andere Selbstzeugnis steht in der Vorrede zu Band I der Lateinischen Werke von 1545, ein Jahr vor seinem Tode – erstaunlich mit

welcher Unmittelbarkeit der Erinnerung der Reformator hier noch einmal auf seinen Anfang zu sprechen kommt:

Ich war von einer gewiß wunderbaren Glut ergriffen gewesen, Paulus im Römerbrief zu verstehen; allein dem war bisher im Wege gestanden nicht das kalte Blut in der Brust, sondern ein einziges Wort in Kap. I, 17: »Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbar.« Ich haßte nämlich dieses Wort »Gerechtigkeit Gottes«, weil ich nach Brauch und Gewohnheit aller Kirchenlehrer unterwiesen worden war, es philosophisch zu verstehen von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit, wonach Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft.

Ich aber liebte den gerechten und die Sünder strafenden Gott nicht, ja, ich haßte ihn; denn ich fühlte mich, so sehr ich auch immer als untadeliger Mönch lebte, vor Gott als Sünder mit einem ganz und gar ruhelosen Gewissen und konnte das Vertrauen nicht aufbringen, er sei durch meine Genugtuung versöhnt. So zürnte ich Gott, wenn nicht in geheimer Lästerung, so doch mindestens mit gewaltigem Murren, indem ich sagte: Nicht genug damit, daß die elenden und ewig verlorenen Sünder infolge der Erbsünde mit Unheil aller Art durch das Gesetz der Zehn Gebote bedrückt werden – nein, Gott will auch noch durch das Evangelium auf den alten Schmerz neuen Schmerz häufen und auch durch das Evangelium uns seine Gerechtigkeit und seinen Zorn drohend entgegenhalten! So raste ich mit wütendem und verstörtem Gewissen, und doch schlug ich mich an jener Stelle rücksichtslos mit Paulus herum, da ich glühend danach lechzte, zu wissen, was St. Paulus wollte. Solange bis ich endlich unter Gottes Erbarmen, Tage und Nächte lang nachdenkend, meine Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang der Worte richtete, nämlich: »Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbar, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben« – da begann ich die Gerechtigkeit Gottes verstehenzulernen als die Gerechtigkeit, in der der Gerechte durch Gottes Geschenk lebt, und zwar aus dem Glauben, und ich fing an zu verstehen, daß dies die Meinung ist, es werde durchs Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben steht: »Der Gerechte lebt aus dem Glauben.«

Hier fühlte ich mich völlig neugeboren und als wäre ich durch die geöffneten Pforten ins Paradies selbst eingetreten. Da zeigte mir sogleich die ganze Heilige Schrift ein anderes Gesicht. Darauf durchlief ich die Heilige Schrift, wie es das Gedächtnis mit sich brachte, und sammelte auch in anderen Ausdrücken die entsprechende Übereinstimmung, wie zum Beispiel »Werk Gottes«, das heißt, das Werk, das Gott in uns schafft, »Kraft Gottes«, durch welche er uns kräftig macht, »Weisheit Gottes«, durch welche er uns weise macht, »Stärke Gottes«, »Heil Gottes«, »Ehre Gottes«. So groß vorher mein Haß war, womit ich das Wort »Gerechtigkeit Gottes« gehaßt hatte, so groß war jetzt die

Liebe, mit der ich es als aller süßestes Wort rühmte. So ist mir diese Stelle des Paulus wahrhaftig zu einer Pforte des Paradieses geworden.

Die Ausführlichkeit der Darstellung läßt darauf schließen, welche Bedeutung Luther diesem Erlebnis noch nach dreißig Jahren beimaß. Es ist — anders als das vorhin beschriebene — ein an und mit der Schrift, also dem äußeren Wort, gemachtes Erlebnis. Bekanntlich hatte sich Luther eine Bibelkenntnis erworben, die ihn in die Lage versetzte, in seinen Schriften, Predigten, Verhören jederzeit aus dem Gedächtnis zu zitieren. Dieses fabelhafte Gedächtnis verdankte er wiederum der schon auf der Universität, dann im Kloster empfangenen Schulung. Für Luther galt in seinem Umgang mit biblischen wie theologischen Texten Goethes Vers aus dem West-östlichen Divan: »Wie das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochenes Wort war.« Aber auch die humanistische Bildung beruhte weithin auf solchem gesprochenen Wort — man kann sich leicht vorstellen, daß es für Luther wie auch für andere Theologen keine Mühe kostete, es wörtlich zu nehmen, wenn im Alten Testament die Formel vorkam: Und Gott sprach. Das Wort war Gottes Mitteilungsart im Umgang mit den Menschen: er war kein stummer Gott, sondern ein im Wort und durch das Wort sich mitteilender. Demgemäß ist auch die Bibel kein literarisches Objekt zu literarischem Umgang, keine Textsammlung für philologische oder andere wissenschaftliche Studien, sondern zuerst und zuletzt lebendiges Wort, konkrete Anrede, mit den Augen lesbar, den Ohren vernehmbar. Auch dann, wenn ihm dieses Wort durch irgend einen Bruder zugesprochen wurde. So sagt er einmal, daß ein Wort von Staupitz wie ein scharfer Pfeil in ihm haften geblieben sei.

Nun hatte er sich also an einem einzigen Wort festgelesen, festgefragt, festgeklammert — Gerechtigkeit, lateinisch *justitia*. Im Römerbrief kam es an vielen Stellen vor — ein Hauptwort in der Theologie des Apostels Paulus. Was hatte es damit auf sich? Luther vermochte es zunächst nur — wie es ihm auch von seiner Kirche her nahegelegt wurde — im juristischen Sinne zu verstehen. Da erschien ihm Gottes Gerechtigkeit wie ein Felsen, gegen den der Mensch vergeblich anstürmte, er mußte daran zerbrechen, denn niemals war er imstande, dieser göttlichen Gerechtigkeit Genüge zu tun: weder indem er sich moralisch anstrengte, noch indem er diesen gerechten Gott, wie es doch auch verlangt wurde, zu lieben imstande war. Darum haßte Luther dieses Wort. Es stürzte ihn statt in die Befreiung in die Verzweiflung, und er haßte zugleich den in solcher aktiven Gerechtigkeit auf ihn eindringenden Gott. Wenn es sich noch um Gottes Erscheinung im Alten Testament gehandelt hätte, wo Gerechtigkeit und Gesetz durchaus das Gottesverhältnis bestimmten — aber nun auch im Evangelium, wie er bei Paulus lesen mußte? Dazu kam, daß Christus nach bisheriger Kirchenlehre ebenfalls vorwiegend als Ge-

setzgeber und Richter erschien, so daß tatsächlich »Schmerz auf Schmerz gehäuft« wurde. Da war es nun Luthers eigentliche Entdeckung, seine Kolumbustat, daß er genau an dem Punkte, an dem er auf den härtesten Widerstand stieß, beharrte, gleichsam störrisch und mit zusammengebissenen Zähnen, bis er, Tag und Nacht nachdenkend, das vereinzelte Wort in dem Zusammenhang erblickte, in welchem es Paulus gebrauchte — und da stellte sich heraus, daß Gottes Gerechtigkeit hier einen ganz anderen, dem von ihm bisher vermuteten ganz entgegengesetzten Sinn hatte, nicht die *justitia activa*, die den Menschen immer nur von seiner Unwürdigkeit und Unmöglichkeit vor Gott überführt, sondern die *justitia passiva*, durch welche Gott diesen so unwürdigen und unmöglichen Menschen kraft seiner Barmherzigkeit gerecht macht, ihn mit seiner eigenen Gerechtigkeit beschenkt, ihn damit überkleidet: er darf nun aufatmen und abwerfen, was ihn bekümmert, darf sich der Nähe und Güte Gottes freuen und rühmen, kraft der ihm von Christus erworbenen fremden Gerechtigkeit, also kein juristisch-moralischer Prozeß mehr, sondern ein durch und durch religiöser: aus dem Gott, der den Sünder von sich stößt, ist der Gott, der sich des Sünders erbarmt, geworden — ein einziges Wort hatte in diesem Prozeß die Hauptrolle gespielt, indem es zugleich einen elementaren Verständniswandel erfuhr, Luther hat es in einer Tischrede 1542 noch einmal so beschrieben:

Es fehlte mir vorher nichts, als daß ich keinen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium machte, ich hielt alles für dasselbe und behauptete, zwischen Christus und Mose sei außer der Zeit und dem Grad der Vollkommenheit kein Unterschied. Als ich aber den rechten Unterschied fand, daß nämlich Gesetz und Evangelium zweierlei sei, da riß ich hindurch.

Hier haben wir den Ursprung des heute meist gedankenlos gebrauchten Unterscheidungswortes »evangelisch«. Heute eine fast nichtssagende religions- und konfessionsstatistische Formel, kommt es doch her aus dem tiefsten Zentrum von Luthers Glaubenserkenntnis. Man kann das Gewicht des von ihm beschriebenen Erlebnisses gut und gerne sich klar machen an jenem Augenblick in Worms, als er nach beendetem Verhör vor Kaiser und Reich den Saal verläßt und durch die Menge sich drängend mit nach Landsknechtsart erhobenen Fäusten ausruft: »Ich bin hindurch, ich bin hindurch.« Geistige Entscheidungen verlaufen anders als materielle, religiöse anders als wissenschaftliche. Gewiß, es hatte auch mit Wissenschaft zu tun, insofern sich das Ganze in engstem Zusammenhang mit dem lateinischen — damals noch nicht griechischen — Text des Neuen Testaments abspielte, aber wie aus Luthers Erinnerung klar hervorgeht, hat er sich nicht am philologischen Verständnis des Textes abgearbeitet, sondern seinen religiösen Sinn erfragt. In der abstrakten Vokabel »Gerechtigkeit« suchte und fand er den konkreten, sich erbar-

menden Gott. Luther ging so weit, daß er bei seiner Übersetzung des paulinischen Textes, um es allen Lesern so deutlich wie möglich zu machen, jenes Adverb »allein« hinzufügte — *allein* aus Glauben, *allein* aus Gnade — wegen dessen man ihn getadelt hat, doch hat er sich dazu nach einmal ausdrücklich bekannt im Sendbrief vom Dolmetschen 1530.

Allen diesen Texten ist eine gewisse — wenn man so will — Überschwenglichkeit eigentümlich. Sie umschreiben die gemeinte Erkenntnis und Erfahrung auf eine sehr persönliche Weise, wobei aber noch etwas anderes mitschwingt. Wie soll man es nennen? Der bekannte, vor wenigen Jahren verstorbene Theologe Paul Tillich hat gemeint, es handle sich hierbei um Erfahrungen und Aufzeichnungen von ekstatischer Beschaffenheit. Ich zitiere:

Ekstase weist auf einen Bewußtseinszustand hin, der außergewöhnlich in dem Sinne ist, daß das Bewußtsein seine gewohnte Situation transzendiert, überschreitet . . . Ekstase ereignet sich nur dann, wenn der Geist vom Geheimnis, nämlich vom Grunde des Seins und Sinns ergriffen ist. Und umgekehrt: es gibt keine Offenbarung ohne Ekstase.

Soweit die philosophische Beschreibung — die ich hier sehr verkürzt wiedergebe. Gemeint ist also eine besondere seelische Qualität solcher Erlebnisse und demgemäß auch der von ihnen handelnden Aufzeichnungen. Statt Ekstase könnte man vielleicht besser »Ergriffenheit« sagen, wie ja auch der Apostel Paulus einmal schreibt: »Nicht daß ich ergriffen habe, sondern daß ich ergriffen worden bin.« Eben dies hat sich in der von Luther beschriebenen Situation ereignet. Ähnliche Beschreibungen, Erinnerungen ekstatischer Art haben wir von Augustin, Jakob Böhme, Blaise Pascal, Sören Kierkegaard.

Es ist ergreifend zu sehen, wie sich noch der alte Luther ein knappes Jahr vor seinem Tode an diese große Stunde des Durchbruchs erinnert. Indem er sich noch einmal dazu bekannte, hat er zweifellos auch zum Ausdruck bringen wollen, daß sich damals etwas für sein ganzes Leben und sein ganzes Werk Entscheidendes begab, das heißt aber, daß die Sache, für die er sich sein Leben lang eingesetzt hatte, auf einem nicht bloß intellektuellen, lehrhaften Grunde beruhte, sondern ihre Legitimation durch eine wesensmäßig davon verschiedene Gewalt hatte: in jenem für Luther nun einmal maßgeblichen ekstatischen Zusammenwirken von äußerem und innerem Wort. Auch die neutestamentlichen Schriften sind randvoll von derartigen Bekundungen, in den Evangelien ebenso wie in den Schriften des Paulus und Johannes. Ja, Jesus selbst, der doch die Mitte des ganzen Prozesses war, tritt uns in den vier Evangelien immer wieder als ekstatisch Redender und Handelnder entgegen — so in der Verklärungsgeschichte, so am Grabe des Lazarus, so mit der Einladung an die Mühseligen und Beladenen, so in manchen Einzelworten — »Ich sah den

Satan fallen wie einen Blitz« — so in den Auferstehungsgeschichten. Und Paulus weiß von Entzückungen bis in den siebten Himmel zu berichten, von der bei Damaskus erfolgten Bekehrung und gründet sein ganzes Aposteltum ausdrücklich auf göttlichen Zugriff — nicht daß ichs ergriffen habe, sondern daß ich ergriffen bin! Gefangener Gottes auch er!

Was nun Luthers Beurteilung dieser seiner Durchbruchserlebnisse betrifft, so machte er es nicht zum absoluten Orientierungspunkt seiner Lehre und seines Lebens, sondern — und das unterschied ihn von den Schwärmern, besonders von Thomas Müntzer — er hielt sich immer streng ans äußere Wort gebunden. Je mehr er um sich herum den Enthusiasmus sich ausbreiten sah, der das Christsein allein auf innere Erfahrung der Erleuchtung oder Wiedergeburt stellen wollte, um so entschiedener verwies er die Leute auf das äußere Wort der Bibel. Das, meinte er, sollten sie stehen lassen, das war unentbehrlich zur Kontrolle des sonst gar zu leicht in reinen Subjektivismus umschlagenden Gemütes. Auf der andern Seite aber blieb von jener Urerfahrung her seinen theologischen Äußerungen jenes eigentümliche ekstatische Element immer erhalten: Des Christen Herz auf Rosen geht, wenns mitten unterm Kreuze steht. Ein gehöriger Einschlag mystischen Erbes hat sich darin ebenfalls bei ihm erhalten.

Ich denke doch, daß die von mir in diese Betrachtung eingeflochtenen Luthertexte auch beim Hörer den Eindruck hervorrufen, daß sie alle auf einen einzigen spezifischen Ton gestimmt sind. Tatsächlich ist in jenen Jahren zwischen 1516 und 1521 ein neuer Ton ins Christentum gekommen — eben dieser lutherische, den man nun freilich nicht mißverstehen und nicht mißdeuten darf etwa im Sinne jener von den Lutherdenkmälern des vorigen Jahrhunderts sattsam bekannten auftrumpfenden Dennoch Haltung. Es verhält sich anders damit. War es doch Luther nicht beschieden, seine neu gewonnene Glaubenserkenntnis still hinter Klostermauern zu verbergen und in theologischen Betrachtungen aufzubewahren. Wir erleben, wenn wir jene fünf Jahre — wie es ja möglich ist — mittels der Briefe und Schriften des Reformators, aber auch im Zusammenhang mit den kirchlichen und politischen Ereignissen verfolgen, wie Luther in die Öffentlichkeit gezogen und gedrängt wird, wie er statt bloß zu schreiben und zu reden auch zu handeln genötigt wird — vom Thesenanschlag bis zur Rechtfertigung vor Kaiser und Reich auf dem Wormser Reichstag, dann, ein Jahr später, bei der eigenmächtigen Rückkehr von der Wartburg — und so bis zu seinem Tode. In welche neuen Anfechtungen und Versuchungen er damit geriet, nun also auch auf politischem und sozialem Gebiet, ist bekannt. Ein Dieter Forte hat daraus sein Stück geschmiedet. Nicht ebenso bekannt ist aber — und auch Dieter Forte hat offenbar keine Ahnung davon — von welcher Grund-

erfahrung dieser erstaunliche Lebensweg seinen Ausgang nimmt und in welchem Maße sich diese Grunderfahrung bis zuletzt erhalten hat. Ich sagte vorhin, daß die große Schilderung jenes Durchbruchs von 1516 vom alten Luther gegeben wurde, ein Jahr vor seinem Tode. Wir haben es also — trotz aller inneren und äußeren Zerreißproben, in welche dieser Mann sich immer wieder gestellt sah, mit einer völlig einheitlichen Lebensleistung, Lebensrichtung zu tun. Was in jenem Grunderlebnis, jenem Durchbruch im Kloster über Luther kam, war, wenn man es kurz zusammenfassen will, die Erkenntnis und Erfahrung von der Bejahung des Menschen durch Gott: Luthers Glaube ist durch und durch ein Ja-Glaube. Hat Gott sein Ja zum Menschen gesprochen, so darf und kann und muß der Mensch auch Ja sagen einerseits zu Gott, andererseits zur Welt, zu allen Kreaturen, zum Schicksal, aber auch zu den Unbegreiflichkeiten Gottes, der Welt, der Kreatur, des Schicksals. Wie ja auch Gottes Ja zum Menschen den vom Menschen ausgehenden Widerstand gegen Gott einschließt, den Luther nach neutestamentlichem Brauch Sünde nannte. Durch Gottes Ja zum Menschen wird auch dieser Widerstand gebrochen, wird auch die Sünde zunichte gemacht. Gott gibt nichts Halbes — er gibt sich selber ganz mit seinem Leben und mit seiner Gnade. Um es noch einmal mit Worten aus der Römerbrief-Vorlesung zu sagen:

Woher nehmen wir dann die Gedanken die uns entschuldigen? Nur von Christus und in Christus. Denn wenn das Herz dessen, der an Christus glaubt, ihn tadelt und verklagt und wider ihn zeugt, er habe Übles getan, so wendet er sich alsbald davon ab, nimmt seine Zuflucht zu Christus und spricht: Der hat genug getan, der ist gerecht, der ist meine Verteidigung, der ist für mich gestorben, der hat seine Gerechtigkeit zu der meinen gemacht und meine Sünde zu der seinigen. Hat er meine Sünde zu der seinigen gemacht, so habe ich sie nicht mehr und bin frei. Hat er seine Gerechtigkeit zu der meinigen gemacht, so bin ich nunmehr gerecht in derselben Gerechtigkeit wie er. Meine Sünde aber kann ihn nicht verschlingen, nein, sie wird verschlungen vom unendlichen Abgrund seiner Gerechtigkeit, denn selber ist Gott, hochgelobt in Ewigkeit. Und so ist Gott größer als unser Herz. Größer ist der Verteidiger als der Verkläger, ja unendlich viel größer.

Gott ist der Verteidiger, das Menschenherz der Ankläger — lateinisch: *Deus defensor, cor accusator*, eine der vielen von Luther geschaffenen Formeln zur Beschreibung des Unbeschreiblichen. Tatsächlich lassen sich hieraus Goethes Schlußverse im »Faust« anwenden: »Das Unbeschreibliche, hier ists getan.«

Gottes Ja erging also mit und in der Drangabe seines Sohnes an die Sünde und an den Tod. »Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?« heißt es im Römerbrief 8, 31. Dieses Ja Gottes hat Luther nach schwerem Ringen um eben diese befreiende Wahrheit in jenen Jahren ein für alle-

mal vernommen und daraus die Konsequenzen gezogen, für sich, für die Kirche, für die Welt. Nicht daß er mit einem fertigen Programm vor die Öffentlichkeit getreten wäre, wohl aber mit einer prophetischen Erfahrung, prophetisch heißt: in jener unmittelbaren, ekstatischen Weise, wie sie auch den biblischen Propheten und Aposteln zuteil wurde. Wir haben eine genaue Beschreibung dieser seiner daraus herrührenden Haltung in seiner im März 1521, also kurz vor dem Aufbruch nach Worms erschienenen Schrift »Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers so durch die römische Bulle unrechtmäßig verdammt sind«:

Sie werfen mir vor, daß ich einzelner Mann mich hervortue, jedermann zu lehren, darauf erwidre ich, daß ich mich selber noch nie hervorgetan habe, sondern allzeit in den Winkel zu kriechen geneigt war, sie haben mich aber mit List und Gewalt hervorgezogen, um Preis und Ehre an mir zu erlangen. Nun ihnen das Spiel mißlingt, bezichtigen sie mich des Ehrgeizes. Und wenn es gleich wahr wäre, daß ich mich selber zu etwas aufgeworfen hätte, so wären sie damit dennoch nicht entschuldigt, denn wer weiß, ob mich nicht Gott dazu berufen hat und erweckt hat, und sie sich vorsehen müssen, daß sie nicht Gott in meiner Person verachten. Lesen wir nicht, daß Gott gewöhnlich nur einen Propheten für eine Zeitlang aufweckt im Alten Testament? Ich sage nicht, daß ich ein Prophet bin, ich sage aber, daß sie um so mehr damit rechnen müssen, daß ich einer sei, je mehr sie mich verachten. Gott ist wunderbar in seinen Werken und Gerichten. Bin ich auch kein Prophet, so bin ich doch dessen für mich gewiß, daß das Wort Gottes bei mir ist und nicht bei ihnen – und das gibt mir den Mut, mich vor ihnen so gar nicht zu fürchten, mögen sie mich so viel immer verachten und verfolgen. Ich predige keine neuen Dinge, ich sage aber, daß alle christlichen Dinge seien bei denen untergegangen, die es hätten bewahren sollen, nämlich die Bischöfe und Gelehrten, daneben ist mir kein Zweifel, daß die Wahrheit bisher in einigen wenigen Herzen geblieben ist und seins die Kinder in der Wiege.

Alles was er fortan schrieb und sprach, floß aus jener Grunderfahrung von Gottes Ja, wie es ja auch schon im Neuen Testament heißt, daß in Christus alle Dinge Ja und Amen sind. Der Ton seiner Schriften ist infolgedessen Dur-Ton einer absoluten Gewißheit, ein uns heute, geben wirs nur zu, recht fremder Ton. Denn wir stecken heute in Kirche und Gemeinde weithin in lauter Nein. Unser Ton ist der Moll-Ton der Ungewißheit. Das ist einmal so und kann nicht ohne weiteres abgeändert werden. Insofern heißt von Luther reden, auch in einer evangelischen Gemeinde, von einem Fremden reden. Ich hoffe aber doch, daß, wenn nicht durch meine Worte, so durch Luthers Texte ein Hauch von da, eine Ahnung von Gewißheit in unserem Kreis spürbar wurde.

KURT IHLENFELD

Von Oskar Söhngen

Es ist eine platte und unfromme Rede, daß jeder Mensch ersetzt werden könne. Sie entspricht einer rein ökonomischen Betrachtungsweise, und für diesen Bereich mag sie eine gewisse Berechtigung haben. Aber sie versagt vor allen jenen Erscheinungen, deren Lebens- und Wirkungselement das Geistige ist. Wer Geist sagt, rührt an das Schöpfungsgeheimnis Gottes, der uns Menschen als Individuen erschaffen und uns bei unserem Namen gerufen hat.

Das gilt erst recht für eine Erscheinung, die eine so vielseitige und facettenreiche Ausstrahlungskraft hatte wie Kurt Ihlenfeld. Sie ist unersetzlich. Die Verlegenheit beginnt schon bei dem Versuch zu beschreiben, was wir an und mit ihm verloren haben. Als Dichter, Theologe und Gelehrter, der christliche Tradition in Verbindung mit dem Erbe des Humanismus der Gegenwart übermittelt habe, wird er in dem Diplom der Kirchlichen Hochschule gefeiert, die ihm zu seinem 70. Geburtstag den theologischen Ehrendoktor verliehen hatte; ein Literatur-Lexikon zählt ihn zu den wenigen profilierten Gestalten der protestantischen Literatur um die Mitte des 20. Jahrhunderts; in den Nachrufen war von seiner hohen publizistischen Fähigkeit die Rede und davon, daß er der letzte Journalist unter den Dichtern gewesen sei. Ja, das alles war Kurt Ihlenfeld und noch viel mehr: ein leidenschaftlicher Kämpfer gegen den Ungeist, ein protestantischer Kulturpolitiker von hohem Rang, ein unbestechlicher Anwalt der Reinheit und Schönheit der deutschen Sprache gerade auch in *partibus fidelium*, ein Literaturkritiker von Lessingscher Luzidität, ein Mann, der nicht nur in der Theologie und in der Literatur, sondern auch in der Musik und in der bildenden Kunst zu Hause war — den philosophischen Doktor hatte er schon als 22jähriger mit einer kunstwissenschaftlichen Dissertation erworben, und noch in den letzten Jahren hat er ein Buch über den Maler Friedrich Ahlers-Hestermann veröffentlicht — eine überzeugende Verkörperung der wurzelhaften Synthese von evangelischem Glauben und weltlicher Bildung. Dazu ein Mann, der mit unglaublicher Leichtigkeit produzierte und dem der Charme der spannenden Erzählung ebenso zu Gebote stand wie die an Fontane geschulte Erfindungskraft und der funkelnde Geistreichtum des geschichtlichen Essays — das schönste Beispiel dafür ist sein letztes Werk, die sieben Berliner Miniaturen »Das Fest der Frauen«. Wo liegt der Einheitspunkt dieses überquellenden Reichtums, die geistige Mitte von Kurt Ihlenfelds nach allen Seiten ausstrahlenden Gaben und Interessen? Ich weiß sie nicht zu nennen. Wohl aber gibt es in der Geistes- und Literatur-

geschichte einen Mann, der ähnlich verwirrend reich begabt war und sich auch nicht auf einen einheitlichen Nenner bringen läßt, einen Mann überdies, zu dem sich Kurt Ihlenfeld zeitlebens besonders hingezogen fühlte: Matthias Claudius, den Wandsbecker Boten. Darum möchte ich meinen, daß sich Kurt Ihlenfelds unkonventionelle Erscheinung vielleicht am angemessensten erfassen läßt, wenn man ihn als einen Matthias Claudius unserer Zeit zu deuten versucht.

Dabei ist freilich sogleich der Zusatz »unserer Zeit« zu betonen. Denn es macht schon einen Unterschied, ob man das Weltgeschehen, das kirchliche und das literarische Treiben von dem ländlichen, vor den Toren Hamburgs gelegenen Wandsbek aus betrachtet oder aus der Steinwüste der Großstadt Berlin. Und wenn in die Idyllik des Wandsbeker Boten hinein auch die Französische Revolution und der Kaiser Napoleon wetterleuchteten, so ist es in der Welt inzwischen doch noch sehr viel kälter geworden, seitdem diese in das eiserne Zeitalter der industriellen und technischen Revolution eingetreten ist und die Gegensätze der Nationen und Generationen, der Klassen und Rassen überall hart aufeinanderprallen. Der Gedanke, daß mitten durch das friderizianische Berlin einmal die Scheidelinie zweier großer Weltlager hindurchgehen könnte, wäre für Matthias Claudius unvollziehbar gewesen. Das aber war die Wirklichkeit, mit der es Kurt Ihlenfeld zu tun hatte.

Um so frappanter ist die Ähnlichkeit beider in ihrer geistigen Struktur, wobei es nicht so sehr auf die Übereinstimmung in allen Einzelheiten ihrer Gaben und Interessen ankommt als auf die Gleichartigkeit ihrer Persönlichkeitsschichtung. Es kann nicht der Sinn dieses Gedenkblattes sein, einen ausführlichen Vergleich zwischen Matthias Claudius und Kurt Ihlenfeld zu ziehen. Claudius soll uns lediglich die Stichworte liefern, anhand deren wir das vielseitige Wirken Ihlenfelds entfalten und zur Einheit integrieren möchten.

Beide waren *Dichter*. Freilich steht bei dem Jüngeren eindeutig das schriftstellerische Werk im Vordergrund, während Claudius nie einen Roman geschrieben hat. Kurt Ihlenfeld war 51 Jahre alt, als ihm mit dem großartigen Roman-Erstling »Wintergewitter«, der ihm den Fontane-Preis der Stadt Berlin einbrachte, der eruptive Durchbruch zum Romancier gelang. Ihm folgten binnen eines Jahrzehnts Schlag auf Schlag eine Reihe weiterer großer Romane, deren letzter »Gregors vergebliche Reise« (1962) war. Sie alle griffen mutig hinein in die brennenden Nöte der Zeit: den Weltkrieg, den deutschen Zusammenbruch, den Verlust der Heimat im Osten, die Versöhnung mit den Polen; und im Mittelpunkt des Romans »Kommt wieder, Menschenkinder« steht eine Kindertragödie im Nachkriegs-Berlin. Dabei sind es die uralten Menschheitsfragen, um die es letztlich immer geht: nach Schuld und Sühne, nach dem Leid und der

Gerechtigkeit Gottes, nach dem ewigen Rätsel Mensch. Aber diese Probleme werden nicht an den Roman herangetragen, sondern wachsen – Prüfstein des Schriftstellers – zwingend aus der Erzählung selbst heraus. Und wie konnte Kurt Ihlenfeld erzählen! Man versenke sich nur einmal mit wachen Sinnen in das köstliche Kabinettstück seiner »Eseleien auf Elba«, um seines erzählerischen Ranges inne zu werden. Aber darüber hinaus: Es würde sich lohnen, das Problem des christlichen Romans, das Jochen Klepper und Elisabeth Langgässer umgetrieben hat, am schriftstellerischen Werk Kurt Ihlenfelds erneut aufzuwerfen. Dabei wäre insbesondere der Umstand zu würdigen, daß Ihlenfeld nicht eine neue imaginäre Welt der Dichtung zu schaffen suchte, sondern nach dem Vorbild des bewunderten Theodor Fontane die vorfindliche Welt interpretierte.

Das lyrische Schaffen Kurt Ihlenfelds, das wird man offen zugeben müssen, steht nicht auf der Höhe des epischen, trotz heißen Bemühens und immer erneuter Anläufe. Dafür war er vielleicht zu sehr reflektiert, vielleicht auch mit zuviel Kenntnis der unterschiedlichen Dichtersprachen belastet, um zu einer unverkennbaren Eigensprache hinfinden zu können. Die »höhere Naivität« eines Matthias Claudius, der so viele vollkommene dichterische Gebilde entsprangen, blieb ihm versagt. Seine besten Gedichte sind die, die den Fontaneschen oder den Claudius-Ton nachempfinden.

Die zweite charakteristische Eigenart, die Matthias Claudius und Kurt Ihlenfeld gemeinsam ist und die zugleich einen weiteren Schwerpunkt ihres Wesens und Wirkens bildet, ist die Verbindung ihres dichterischen Amtes mit dem eines *kritischen Merkers* ihrer Zeit. Das bunte Durcheinander des »Wandsbeker Boten« dokumentiert das ebenso wie die verwirrende Fülle der literarischen, theologischen und zeitkritischen Betrachtungen in der Zeitschrift »Eckart« und später in der »Eckart-Umschau«, die Ihlenfeld nach dem Kriegsende viele Jahre hindurch für die vierzehntäglich erscheinende Zeitschrift »Evangelische Welt« schrieb. Ja, beide waren, wenn man waches, aufgeschlossenes Verantwortungsbewußtsein für das Geschehen in Welt und Kirche darunter versteht, im besten Sinne des Wortes »Journalisten« unter den Dichtern, weil sie immer à jour waren. Aber auch, was durchdringenden Blick, Festigkeit des Standpunktes, Klarheit des Urteils und Prägnanz der Formulierung betrifft, tat Ihlenfeld es Claudius gleich. Es gab viele Leser, denen die zweiseitige »Eckart-Umschau« das Wichtigste an der ganzen Zeitschrift war und die sich von ihrem Autor bereitwillig in die Mitverantwortung für das geistige Geschehen unserer Tage ziehen ließen.

Die Gabe der *Scheidung der Geister* ist oft gerade dem Dichter zu eigen, den die Alten nicht ohne tiefere Wahrheit als vates, als Seher, bezeichneten. Kurt Ihlenfeld hat diese Gabe oft bewähren müssen und

ist darüber zweimal zum prophetischen Warner geworden: zunächst in der Zeit des Dritten Reiches, wo er nicht bereit war, dem Ungeist des Nationalsozialismus irgendwelche Konzession zu machen, und für diese Haltung seine Zeitschrift »Eckart« opfern mußte, und dann in den sechziger Jahren in der leidenschaftlichen und unbeirrbar Opposition gegen die Theologien der Revolution und des Todes Gottes. Ähnlich war Matthias Claudius zu seiner Zeit gegen die theologische Neologie ins Feld gezogen. Aber über Claudius hinaus hat Ihlenfeld in den dreißiger Jahren nicht nur mit der Feder gefochten, sondern auch eine geistige Widerstandsfront aufgebaut, indem er führende Dichter wie Rudolf Alexander Schröder, Werner Bergengruen, Ricarda Huch, Reinhold Schneider und Jochen Klepper im Eckart-Kreis sammelte und überall in Deutschland zu Lesungen und Vorträgen einsetzte. Nicht nur, daß er so Brücken zwischen diesen Dichtern und der Kirche geschlagen hat; die Bücher, die er damals mit ihnen zusammen herausgab, »Die Stunde des Christentums« und »Das Buch der Christenheit«, sind zu zeitüberdauernden Dokumenten des geistigen und christlichen Widerstandes geworden.

Wer sich zum Amt eines kritischen Merkers berufen weiß, bedarf der festen Maßstäbe, an denen er die Flucht der Erscheinungen mißt, und wer zur Einkehr mahnt und in Vollmacht vor drohenden Gefahren warnt, muß auch um die Heilmittel für die gefährdete Welt wissen. Matthias Claudius und Kurt Ihlenfeld haben sich zur gleichen Therapie bekannt: der *Beschwörung der guten Geister*, die Herz und Gemüt unseres Volkes gebildet haben, als Nothelfer.

Die Wahrheit war schon längst gefunden,
hat edle Geisterschar verbunden.

Das alte Wahre faß es an! (Goethe)

Die geistige und geistliche Ahnenreihe, die Ihlenfeld immer wieder vors Auge und Gewissen seiner Leser treten läßt, beginnt bei Martin Luther, in dessen Schriften er wie nicht viele andere zu Hause war, und Paul Gerhardt, dem er im Jahr 1954 eine literarisch und menschlich ergreifende »Huldigung« widmete; sie führt über den geliebten Matthias Claudius, den tiefsinnigen Magus des Nordens, Johann Georg Hamann, bis zu Johann Wolfgang Goethe und Theodor Fontane. Sie gelten ihm als die Mächte der Bewahrung und des sicheren Geleits durch die Zeiten des Umbruchs, die wir durchleben. Daß damit kein statisches Denken, keine Abkehr von der Gegenwart verbunden war, beweist Ihlenfelds »Te Deum«, ein modernes Brevier, unter dessen 365 Texten »zur Krisis des Christentums« auch zahlreiche kritische Theologen unserer Tage vertreten sind. Das A und O der Weisheit Ihlenfelds wie auch des Claudius ist dasselbe wie beim Propheten Jesaja: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (7, 9).

Die zentrale Orientierungsgestalt für den Dichter, den Kulturkritiker und Theologen Ihlenfeld aber war Martin Luther, der Reformator in der ganzen Vielfalt seiner Ausstrahlungen auf die deutsche Sprache, auf das geistige Leben und auf Theologie und Kirche — als das Zeichen, an dem sich auch heute noch die Geister scheiden müssen. Um diesen *ganzen* Luther ging es ihm, und schon in einem seiner frühen Essays hat er sich gegen Versuche gewandt, den jungen Luther als den »wirklichen« Luther auszugeben, — das sei gerade so, als wenn man alles ignorieren wolle, was Goethe nach seiner ersten Italienreise geschaffen hat.

Die Sorge um das sprachliche Erbe Luthers hat Ihlenfeld zunächst auf den Plan gerufen. Das »Buch der Christenheit«, das er mit den Freunden des Eckart-Kreises herausgab, war ein Bekenntnis der Dichter in der Stunde der Anfechtung nicht nur zum Buch der Bücher, sondern zugleich auch zur deutschen Bibel in der Gestalt, die ihr Luther mit seiner Übersetzung gegeben hatte; es sollte eine unüberhörbare Warnung vor einer zu weit gehenden Revision dieses Dokumentes sein. In derselben Richtung bewegte sich Ihlenfelds Mitarbeit an der Schaffung des Evangelischen Kirchengesangbuches. Wenn er sich auch keinen Illusionen darüber hingab, daß das neue Gesangbuch infolge des Ausbleibens eines neuen Liederfrühlings ein Epigonenwerk im besten Sinne des Wortes bleiben mußte, trug er doch sein Teil dazu bei, daß die Stimme der Reformation, insbesondere Martin Luthers, in ihm stärker als bisher erklang. Es ist auch nicht uninteressant zu erwähnen, daß die Kennzeichnung der Lieder nicht nur mit anonymen Nummern, sondern auch mit der Überschrift ihrer Anfangszeile in den Ausgaben der Evangelischen Kirche der Union auf seine Anregung zurückgeht.

Der nächste konzentrische Kreis in der Bemühung des Dichters Ihlenfeld um die Erfassung Martin Luthers war die Auseinandersetzung mit dem Lutherbild der Dichter, ausgehend von Thomas Manns Vergleich Luthers mit einem Oger, dann Schritt für Schritt zurückgreifend bis auf Claudius, Kleist und Goethe, und vorstoßend bis zu Jochen Klepper und Gottfried Benn. Es sind Kabinettstücke von souveränem Plädoyer und beglückten Zeugenvernehmungen für seinen »Helden«. Auf diesem Wege ist er dann immer tiefer in das Lutherstudium eingedrungen, dessen reife Früchte sein 1967 erschienenes, 325 Seiten starkes Buch »Angst vor Luther?« in die Scheuern brachte. Es gibt kaum eine Frage aus der geistigen und geistlichen Welt des Reformators, die hier nicht zur Sprache käme. Wie umfassend Ihlenfeld dabei zu Werk gegangen ist, wird nicht zuletzt dadurch bezeugt, daß er sich selbst mit so entlegenen Werken wie der Schrift »Wider Latomus« und der für Meister Peter, den Balbier, bestimmten »Einfältigen Weise zu beten« beschäftigt hat. Er besaß wie wenige andere die Wünschelrute, mit der sich die Goldadern in Luthers

Persönlichkeit und Werk aufspüren lassen. Dabei lag ihm nichts ferner, als den Reformator zu kanonisieren. Aber er war zutiefst davon durchdrungen, daß unsere geistige Kultur, aber auch Kirche und Theologie nicht ohne Schaden auf die befruchtenden Einflüsse verzichten können, die von der Originalität der Sprachkraft Luthers, der kindlichen Einfachheit und Tiefe seines Gemütes und von dem bohrenden Ernst seines christozentrischen Denkens in einzigartiger Weise ausgehen.

Daß Ihlenfelds Stimme über den Raum der Kirche hinaus auch in die Öffentlichkeit gedrungen ist, beweisen die Ehrungen, die ihm in den letzten beiden Jahrzehnten in steigendem Maß zuteil wurden. Von der Verleihung des Literaturpreises der Stadt Berlin war schon die Rede. Er wurde zum Mitglied der Berliner Akademie der Künste und des Pen-Zentrums der Bundesrepublik Deutschland berufen, und die Verleihung des theologischen Ehrendoktors im Jahre 1971 hat ihn tief beglückt.

Wieviel ärmer wir alle durch seinen Tod geworden sind, werden wir schon bald zu spüren bekommen. Sein Sterbelied hat er sich selbst mit der letzten Strophe des Friedrich Gogarten gewidmeten Karfreitagsgedichtes »In dir geschieht die Wende« gesungen:

Drum, leg auch ich mich nieder / hilf, daß ich aufersteh.
Berühre mir die Lider / daß ich dich richtig seh,
o Sonne, und erkenne / wie ich von dir erkannt,
und ewig in dir brenne / wie du mich rein gebrannt.

DIE BETROGENE FORELLE

oder: Die getrübtte Reformationsgeschichte

Von Erwin Mülhaupt

Die marxistische und neomarxistische Luther-, Müntzer- und Reformationsdeutung kann ich leider nicht so wohlwollend ansehen und beschreiben, wie dies unser geschätzter Mitherausgeber Prof. Bernhard Lohse im vorletzten Heft dieser Zeitschrift getan hat. Sie gemahnt mich vielmehr seit langer Zeit an ein Gedicht des Schwaben Christian Friedrich Daniel Schubart, das durch die schöne Vertonung von Franz Schubert weithin bekannt geworden ist, nämlich an das Gedicht von der Forelle:

In einem Bächlein helle
da schoß in froher Eil
die launische Forelle
vorüber wie ein Pfeil.

Solang dem Wasser Helle,
so dacht ich, nicht gebricht,
so fängt er die Forelle
mit seiner Angel nicht.

Ich stand an dem Gestade
und sah in süßer Ruh
des muntern Fischleins Bade
im klaren Bächlein zu.

Doch endlich ward dem Diebe
die Zeit zu lang. Er macht
das Bächlein tückisch trübe.
Und eh ich es gedacht,

Ein Fischer mit der Rute
wohl an dem Ufer stand
und sahs mit kaltem Blute,
wie sich das Fischlein wand.

da zuckte seine Rute:
das Fischlein zappelt dran.
Und ich mit regem Blute
sah die Betrogne an.

Allzulange, wie ich finde, haben wir nur »in süßer Ruh« und Zufriedenheit dem »muntern Fischlein« Luther im scheinbar »klaren Bächlein« der Reformationsgeschichte zugeschaut und uns seiner Gedanken und Taten gefreut. Jetzt wird seit rund zwanzig Jahren das Bächlein der Reformationsgeschichte so getrübt, daß man das muntre Fischlein kaum mehr sehen kann und daß es selbst zur Beute von Fischern wird, die es »mit kaltem Blute« am Angelhaken ihrer Ideologie herausziehen und totschlagen. Meine Frage ist, ob wir das auch unsrerseits mit kaltem wissenschaftlichem Blute mitansehen wollen oder ob wir »mit regem Blute« dagegen protestieren und das »muntre Fischlein« von diesen Angelhaken wieder los machen und klarem Wasser zurückgeben wollen.

Doch vom Gleichnis zur Sache. Die marxistische Trübung der Reformationsgeschichte geht in der Hauptsache nicht auf Karl Marx sondern auf Friedrich Engels und seine beiden Aufsätze in Heft 5 und 6 der Neuen Rheinischen Zeitung 1850 zurück, die vom Bauernkrieg 1525 han-

deln. Diese Aufsätze werden nicht nur in wahrhaft doktrinärer Einseitigkeit als »die einzig wissenschaftliche Analyse« des Bauernkrieges (Smirin: Die Volksreformation Th. Müntzers, 1956 S. 26 u. ö.), sondern der ganzen Reformation angesehen. Engels stand, als er sie verfaßte, schon entschlossen auf dem Boden des Kommunistischen Manifests — der Titel Kommunistisches Manifest stammt nicht von Marx sondern von ihm — und der materialistischen Geschichtsauffassung, nach der die wirtschaftlichen Verhältnisse und die damit zusammenhängenden Klassenkämpfe der einzig maßgebende Inhalt der Weltgeschichte sind, die schließlich auf die Alleinherrschaft des Proletariats hinführt. Die Thesen von Friedrich Engels haben in der russischen und in der parteitreuen Literatur der DDR von Smirin über Meusel, Kleinschmidt, Götting, Steinmetz, Stern bis zu Zschäbitz maßgebende Bedeutung und kehren daher immer wieder. Ich führe daher im Folgenden eine Reihe dieser Thesen und Begriffe an. Sie in erster Linie sind es, die noch heute, 120 Jahre nach Erscheinen (1850), sowohl im Einzelnen wie zusammengenommen das Bächlein der Reformationsgeschichte »tückisch trübe« machen. So kurz wie möglich füge ich jeweils Berichtigungen hinzu, die in der freien Geschichtsschreibung entweder seit langem Selbstverständlichkeit sind oder sich doch in der Forschung weithin durchgesetzt haben.

1. Die 95 Thesen Luthers sind nach F. Engels' bekanntem Ausdruck »der Blitz ins Pulverfaß« der damaligen revolutionären antifeudalistischen Gärung. Nein, denn sie wollten nicht Revolution, sondern Diskussion, und sie wurden auch nicht revolutionär verstanden, sondern als frommer Protest. Schon der Beginn der Reformationsgeschichte wird also von Engels gleichsam durch revolutionären Pulverdampf in Dunkel gehüllt.
2. Die Reformation war nach und seit Engels ein Teil der »frühbürgerlichen Revolution«. Nein, denn die Reformation fand von Anfang an in allen Gesellschaftsschichten der damaligen Bevölkerung Widerhall und Verständnis, nicht nur im Bürgertum. Auch mit dieser pseudogeschichtlichen Einordnung der Reformation wird von vornherein ein weites Feld der Reformationsgeschichte abgedunkelt.
3. Der Kampf Luthers und Müntzers gegen den Feudalismus »mußte religiöse Verkleidung annehmen«, wenn er Eindruck machen wollte. Mittels dieses marxistischen Tricks, daß die religiöse und theologische Sprache nur »religiöse Verkleidung« nicht-religiöser materieller Interessen ist, gelingt es, die gesamte religiöse und theologische Literatur des Reformationszeitalters als unmaßgeblich zu behandeln und rein materialistisch zu interpretieren. Denn nach der marxistischen Philosophie ist nicht das Bewußtsein der geschichtlichen Akteure maßgebend und wichtig, sondern nur das Sein der wirtschaftlichen Ver-

- hältnisse. Das Selbstverständnis der Reformatoren kann daher grundsätzlich als zweitrangig behandelt werden und im Hintergrund des Bildes verschwimmen. Das muntre Fischlein wird gewissermaßen betäubt und kann dann leicht an Land gezogen werden.
4. Thomas Müntzer hatte im Bauernkrieg »die Fäden der ganzen Bewegung in seiner Hand«. Nein, sondern es gab neben ihm auch ganz anders gerichtete Bauernführer und Bauerngruppen, die Männer der »12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben« und die Vertreter des Heilbronner Programms (»Ordnung und Reformation zu Nutz, Frommen und Wohlfahrt aller Christenbrüder«). Nicht einmal in Thüringen hörten alle auf Müntzer. Wieder verschwindet ein Stück der reformationsgeschichtlichen Wirklichkeit aus dem Blickfeld.
 5. Thomas Müntzers »politisches Programm streifte an den Kommunismus« und unter dem Reich Gottes »verstand er nichts anderes als einen Gesellschaftszustand, in dem keine Klassenunterschiede, kein Privateigentum und keine . . . selbständige Staatsgewalt mehr bestehen«. Damit erscheinen die »Volksreformation« Müntzers oder der Bauernkrieg als ein Vorläufer der sozialen Revolution des 19. Jahrhunderts. Daß diese Interpretation des Bauernkriegs eine Trübung der wirklichen Geschichte ist, hat schon kein Geringerer als Ferdinand Lassalle bemerkt, indem er darauf aufmerksam machte, daß »nicht der Sozialismus, sondern das Privateigentum, seine Festigung und Sicherung sein Ziel gewesen sei« (Lutherjahrbuch 1924 S. 49).
 6. Das einzige Lutherzitat, das bei Engels aus Luthers zahlreichen Schriften vor 1525 vorkommt und daher auch pünktlich bei allen Gefolgsleuten heutiger Zeit wiederkehrt, ist ein mißverständlicher und mißverstandener Wenn-Satz aus einer Schrift Luthers von 1520 (W 6, 347, 17 ff bzw. 7, 645, 28 ff), wo Luther sagt, wenn man Ketzer verbrennen dürfe, warum dürfe man dann nicht viel mehr den Papst und seine Sekten mit dem Schwert angreifen und die Hände in ihrem Blut waschen, wie Psalm 58, 11 geschrieben steht. Dieses Lutherwort wird aber bei Engels nicht etwa kritisiert, sondern als Zeugnis seiner »kräftigen Bauernnatur« und eines achtenswerten Müntzer ähnlichen »revolutionären Feuereifers« gewertet, der nur leider »nicht lange dauerte«, sondern von Luther aufgegeben wurde zugunsten »friedlicher Entwicklung und passiven Widerstandes«. Alles aber, was Luther gleichzeitig, vorher und nachher gegen dieses Mißverständnis schrieb und tat, erfährt keine Beachtung und Würdigung, sondern wird in Dunkel getaucht. Er »macht das Bächlein tückisch trübe«.
 7. Die Reformationsgeschichte nach 1525 steht unter dem Pauschalurteil, daß von da an »die lutherische Reformation versumpfte und Deutschland zugrunde richtete«. Die reformationsgeschichtlichen Arbeiten der

genannten Literatur erstrecken sich daher nie über das Jahr 1525 hinaus, sondern verbreiten das Vorurteil, daß die Reformation als Volksbewegung, als »Volksreformation« mit dem Tode Müntzers aufgehört habe. Auch diese These trübt und verdunkelt die geschichtliche Wirklichkeit nach Kräften, denn jeder Kenner der Geschichte und Kirchengeschichte weiß, daß eine gewisse Stagnation des Luthertums erst nach 1575 einsetzte, wie z. B. der schöne Aufsatz von Franz Lau im Lutherjahrbuch 1959 sowie auch einfach ein Blick auf die höchst instruktive Karte in Robert Stupperichs Buch »Die Reformation in Deutschland« 1972 zeigen.

Soviel zu den unmittelbar auf Friedrich Engels zurückgehenden Thesen, die in der marxistisch gebundenen Reformationsliteratur Rußlands und der DDR propagiert werden. Sie finden sich alle miteinander in der von Zschäbitz erarbeiteten Reformationsjubiläumsschrift von 1967 »Die Reformation in Deutschland«, erschienen in der Lutherstadt Wittenberg. Die darin abgedruckten Auszüge aus Engels auf den Seiten 45–62 bilden den integrierenden Bestandteil der Schrift.

Ich mache weiterhin auf einige allgemeine Folgen der Reformationsdeutung aufmerksam, die sich zwangsläufig aus dieser marxistischen Ideologie ergeben.

8. Die gesamte Reformationsgeschichte schrumpft auf die acht Jahre von 1517 bis 1525 zusammen, also auf die Jahre, in denen Thomas Müntzer auf der Bildfläche der Reformation erscheint. Das positive Interesse an Luther beschränkt sich dabei auf den »Blitz ins Pulverfaß« 1517 und den »revolutionären Feuereifer« jenes mißverstandenen und mißdeuteten Wenssatzes von 1520. Von 1521 an besteht nurmehr ein negatives Interesse an Luther, gipfelnd in den bekannten Äußerungen Luthers in »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« 1525. Die gesamte religiöse und theologische Schriftstellerei Luthers gerade auch von 1520–1525, mit der es Luther in diesen verworrenen erregten Anfangsjahren gelang, das Schiff der evangelischen Bewegung auf Tiefgang und besonnenem Kurs zu halten, bleibt unbeleuchtet oder steht unter dem Verdikt von Friedrich Engels, Luther habe in dieser Zeit, ähnlich wie die bürgerlichen Parteien vor und nach 1848, den sinnlosen Versuch gemacht, »vermittels des gesetzlichen Fortschritts zwischen der Skylla der Revolution und der Charybdis der Restauration durchzulavieren«. Ist damit die geschichtliche Wahrheit schon der Jahre 1517–1525 aufs stärkste getrübt, so bleibt vollends die entscheidende Wissensgeschichte Luthers vor 1517 sowie die bewegte Geschichte des damaligen Kirchenkampfes mit den kirchlichen und staatlichen Instanzen auf den deutschen Reichstagen von Speyer 1526 bis Regensburg 1546 unbeachtet,

- ungewürdigt im Dunkel. In den so getrübbten Wassern kann das »muntre Fischlein« Luther, nachdem von ihm weiter nichts mehr bekannt ist als »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«, leicht gefangen und erschlagen werden.
9. Die am meisten in die Augen fallende Folge der konsequenten Verkürzung und Verdunkelung der gesamten Reformationsgeschichte ist ein Müntzer-Mythus, wie es ihn bisher in deutsch geschriebener Literatur noch nicht gegeben hat. Ich zähle nur einige dieser Veröffentlichungen auf. Smirin: Die Volksreformation Thomas Müntzers, russisch 1947, deutsch seit 1952; Ernst Sommer: Thomas Müntzers Sendung 1948; Alfred Meusel: Th. Müntzer und seine Zeit 1952; Karl Kleinschmidt: Th. Müntzer, die Seele des deutschen Bauernkriegs 1952; Ernst Werner: Messianische Prophetie für eine zukünftige Klasse 1962; Manfred Bensing: Thomas Müntzer 1965. Unglücklicherweise bemühen sich aber auch westdeutsche Theologen in m. E. allzuentgegenkommender Weise um Verständnis für diesen Propheten der Gewalt, indem sie eine Verbindung von »Luthers Einsicht und Müntzers Ahnungen« vorschlagen oder dafür plädieren, daß Müntzer »als Reformator ernst genommen werden« müsse und daß er nicht etwa ein Opfer seines blinden Fanatismus, sondern ein Opfer der Reformation geworden sei. In vollends marktschreierischer Weise erlebte der östliche Müntzermythus dann bekanntlich in Dieter Fortes Schandstück »Martin Luther & Thomas Müntzer *oder* Die Einführung der Buchhaltung« eine Zeitlang auf westdeutschen Bühnen seine Urständ.
10. Der Müntzer-Mythus bringt sodann eine erhebliche Trübung der geschichtlichen Wahrheit über Thomas Müntzer selbst mit sich, wie ich sie in meinem Heft »Falschmüntzerei« 1971 beschrieben habe. Denn in diesem marxistisch interpretierten Müntzer-Bild wird der religiöse theokratische und apokalyptische Tenor des ganzen Müntzerischen Schrifttums zugunsten eines säkular-revolutionären Impetus ungebührlich wegretouchiert. Denn der aus seinen Schriften erkennbare Müntzer ist nicht in erster Linie Revolutionär, sondern gibt sich als religiöser Prophet, der sich bald auf Elias, bald auf Daniel, bald auf Johannes den Täufer und zuletzt auf Gideon beruft. An dieser krampfhaft revolutionären Interpretation Müntzers leidet selbst ein so gründliches und solides Buch wie das von Carl Hinrichs über »Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht« 1952. Dem wirklichen Müntzer ist es ferner nicht um eine neue Gesellschaftsordnung zu tun, sondern um das Reich Christi. »Das Reich dieser Welt soll Christo zuständig sein« (Krit. Gesamtausgabe 1968 S. 463, 13). Der wirkliche Müntzer kämpft nicht allgemein für

die Herrschaft des Volkes, sondern wenn er sagt, daß alle Gewalt der Gemeinde gegeben werden soll, so beruft er sich dabei immer auf Daniel, meint also die Gemeinde der Heiligen, natürlich die Gemeinde der Heiligen im Sinne Müntzers (KGA S. 328, 27; 463, 11; 471, 21). Der wirkliche Müntzer kämpfte nicht so sehr gegen Feudalismus und Klassenfeinde, sondern gegen die Gottlosen als ein »Knecht Gottes wider die Gottlosen« (KGA S. 456, 7 u. ö.). Seine Symbole sind daher, wie der höchst bemerkenswerte Aufsatz von Gottfried Maron in der ZKG 1972, 2 betont, nicht das Bauernsymbol des Bundschuhs, sondern ein rotes Kreuz und ein blankes Schwert und der Regenbogen, auf dem nach damals bekannter Vorstellung der richtende Christus sitzt. Der wirkliche Müntzer ist keineswegs von Anfang an auf Bauern oder gar Arbeiter eingestellt, sondern erwartet die Aufrichtung der »neuen Kirche« erst 1521 von den Böhmen, noch in der Schloßpredigt 1524 von den sächsischen Fürsten und erst zuletzt nach seinem Aufenthalt im süddeutschen Aufstandsgebiet von der Bauernerhebung. Der wirkliche Müntzer ist nicht weniger, sondern viel mehr als Luther von spätmittelalterlich mystischen und taboritischen Gedanken beeinflußt. Selbst mein hochverehrter Lehrer Karl Holl hat ihn nach allem, was wir inzwischen von Müntzer wissen, noch zu sehr von Luther her interpretiert. Gottfried Maron hat Recht, wenn er schreibt: »Lutherisches Gedankengut bei Müntzer ist nicht viel mehr als die Füllung für bereits bestehendes Fachwerk«.

11. Eine weitere Trübung der Reformationsgeschichte durch den Müntzer-Mythus besteht darin, daß die Gestalt Müntzers in einer geschichtlich völlig unproportionalen und daher unwahren Weise aus dem gesamten sogenannten linken Flügel der Reformation herausgezogen und auf ein hohes Postament gestellt wird. Der linke Flügel der Reformation enthält, wie man aus dem gleichnamigen Quellenbuch von Heindol Fast 1962 ersehen kann, eine Fülle von Persönlichkeiten, die unendlich weit mehr als Thomas Müntzer eine gewisse Rehabilitation wegen des ihnen von den Hauptreformatoren widerfahrenen Leides verdienen, ich denke an Balthasar Hubmaier, an Hans Denk, an Michael Sattler, an Leupolt Scharnschlager, an Menno Simons, an Caspar von Schwenkfeld. Es ist ein wahres Unglück für die Bewußtseinsbildung über die Reformation heutzutage, daß ausgerechnet dem Intolerantesten, Fanatischsten unter ihnen, der Luthers Sündenlehre »beschissene Demut« und Luthers Rechtfertigungslehre eine »unbescheidene Lehre« nannte (KGA S. 339, 16 und 235, 30), die meiste Aufmerksamkeit, Rücksicht, ja Ehre erwiesen wird. Muß uns erst ein nüchterner Engländer wie der Historiker Geoffrey R. Elton in seinem Buch »Europa im Zeitalter der Reformation« 1971 den Star stechen,

indem er schlicht von Thomas Müntzer schreibt: »Er war nicht so sehr ein konstruktiver Revolutionär als vielmehr ein ruheloser Fanatiker und in seinen Predigten von der Gewalt ein gefährlicher Wahnsinniger«?

12. Schließlich sei noch eine besonders groteske Trübung des Bildes Luthers erwähnt, die vor lauter Begeisterung für Thomas Müntzer sogar noch über die marxistische Trübung der Reformationsgeschichte hinausgeht. Sie stammt von Dieter Forte und zeigt nur, was man sich in unserm geschichtsgetrübten Zeitalter alles mit Luther leisten kann. Ich meine die Fortesche Darstellung Luthers als eines Knechts und Anbeters des allmächtigen Kapitals in dem lästerlich-liturgischen Schluß seines Schandstücks. Daß Luther kein Anbeter des Kapitals, sondern ein Kritiker desselben, ein Feind der »Monopolia«, ein Gegner maßlosen Zinsnehmens, überhaupt ein Prediger gegen den Wucher war, das hat sogar Karl Marx noch sehr gut gewußt und darum von »Luthers Überlegenheit über Proudhon im Kampf gegen den Zins« geschrieben. Aber gegen das »muntre Fischlein« Luther kann man sich heutzutage in weiten Kreisen alles erlauben, denn es ist eine Zeit des Fischens im Trüben!

Der geneigte Leser möge mir glauben: ich will mit alledem natürlich nicht bestreiten, daß man auch aus der marxistischen und neomarxistischen und marxismusfreundlichen Literatur zur Reformationsgeschichte im Einzelnen manches lernen kann, auch nicht, daß von manchen dieser Geschichtsschreiber bescheidene, aber wirklich nur bescheidene Modifikationen an dem beschriebenen verdunkelten Bild der Reformation angebracht werden. Aber mein historisch-evangelisches Gewissen erlaubt mir nicht, hiervon im Stil eines nivellierenden, beschwichtigenden, sondern nur im Stil eines entschiedenen Zwar-Aber zu berichten, also nicht so: Zwar ist diese marxistische Luther- und Müntzerliteratur stark von parteiischer Ideologie bestimmt, aber sie bietet uns trotzdem wertvolle Bereicherung und trägt zum Wandel des Luther- und Müntzerbildes bei, sondern nur so: Zwar stellt uns auch das marxistische Lutherbild manche Frage, der wir nicht ausweichen sollen, und bietet uns auch wie alle fleißigen Bücher im Einzelnen manche Bereicherung, aber das Gesamtbild und die Gesamttendenz und die maßgebenden Thesen laufen auf eine einzige Trübung und sozusagen Umweltverschmutzung der Reformation hinaus. Sie macht das Bächlein der Reformationsgeschichte »tückisch trübe«. Es kann einen auch in diesem Zusammenhang die Sorge Karl Steinbuchs erfüllen, daß heutzutage trotz allem lauten Reden von Bewußtseinsbildung und notwendigen Lernprozessen eine »fortschreitende Bewußtseinsverengerung« im Gange ist.

MUT ZUR FRÖMMIGKEIT

Von Martin Kruse

Seit Jahren schon wird das Ende der Frömmigkeit eingeläutet, teils mit Sturmglocken, teils mit Trauergeläut. »Das Wort 'Frömmigkeit' gehört einem veralteten Vokabular an. Es bringt etwas zum Ausdruck, das zwar bisweilen noch gepflegt wird, das jedoch keine bestimmende Realität in der Mitte unseres Lebens mehr darstellt. Die bisherigen Erscheinungsformen sind weithin gegenstandslos, Fassade geworden, antiquarisches Kostüm, dem keine Wirklichkeit mehr entspricht und von dem daher keine Wirkung ausgeht. Die Gewohnheiten der Frömmigkeit halten den Herausforderungen nicht stand, die — ohne daß wir sie in ihren Ausmaßen auch nur annähernd wahrgenommen hätten — die Technik, die Physik, die Psychologie, die Kunst, die Politik, ja auch die Theologie usw. an sie richten.« (H. J. Schultz in: Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, Stuttgart 1959, S. 5 f).

In jüngster Zeit erklingen ganz andere Töne. Manche sehen die Kirche schon von einer frommen Welle emporgehoben und zu neuen Ufern davongetragen. Religiosität, Meditation, Frömmigkeit, sicher nicht unbedingt an eine der etablierten Religionen oder gar Konfessionen gebunden, gewinnen an Anziehungskraft. Unsere Zeit ist anfällig gegen Oberflächentrends. Die geistige Szenerie im Vordergrund wechselt überraschend schnell. Was geht in der Tiefe vor? Es ist in gleicher Weise gefährlich, dunklen Schreckbildern oder kurzlebigen Hoffnungsbildern zu verfallen.

Das Thema »Mut zur Frömmigkeit« ist beiden Gefahren abhold. Es gibt zu erkennen, Frömmigkeit ist *nötig*. Da steht kein Fragezeichen »ob überhaupt«, auch kein gewalttätiges, im Grunde dann doch verkrampftes Ausrufungszeichen. Frömmigkeit ist *möglich*, aber nicht mehr selbstverständlich, nicht mühelos. Ihr steht soviel entgegen, daß sie nicht mehr ohne Mut zu gewinnen ist. Sie stellt sich nicht von selbst ein. »Ist es vielleicht so, daß eine von Grund auf gewandelte Welt eine so gewandelte Form von Frömmigkeit fordert und meint, daß es langer Zeiträume und vieler Mühen bedarf, bis an die Stelle der alten Vorbilder neue gültige Bilder gestellt werden können?« (Dietrich von Oppen). Die Frömmigkeitstradition schmilzt. Und zwar nicht nur die kirchliche, sondern ebenso auch die unkirchliche. Gewohnheit bindet nicht mehr. Die Menschen sind ungebundener, hin und her gerissen, nicht so festgelegt. Dadurch bricht die Frage der Frömmigkeit in neuer Weise auf. Frömmigkeit deckt sich nicht mit Kirchlichkeit.

Mut zur Frömmigkeit ist etwas anderes als Angst um die Frömmigkeit. Angst um den Bestand kann nur entmutigen. Mut wagt Schritte nach vorn.

Warum Frömmigkeit heute nötig ist

Bei Sonnenaufgang liefen dreißig Jugendliche auf die Wiese, stellten sich in Abständen auf, das Gesicht der Sonne zugewendet, und begannen sich zu bücken, hinzuhocken, zu verbeugen, auszustrecken, die Arme auszubreiten, die Arme zu heben, kniend den Körper hintenüber zu werfen. Dies dauerte eine Viertelstunde lang. Von weitem hätte man meinen können, sie beten.

In unseren Tagen wundert es niemand, daß der Mensch Tag für Tag geduldig und aufmerksam seinem Körper dient. Wir wären aber gekränkt, wenn er so seinem Geist diene. Nein, dies ist kein Gebet. Es ist die Morgengymnastik.

Man empfindet die untergründige Ironie Alexander Solschenizyns in diesem »Tagesanbruch« überschriebenen Prosastück. Die Aufmerksamkeit gegenüber dem Körperlichen, dem Äußeren ist an die Stelle der Aufmerksamkeit gegenüber dem Geist getreten. Solschenizyn meint offenbar, solche Art Hingabe, als Ersatz von Frömmigkeit, entleere das Leben, bedrohe auf Dauer die Menschlichkeit, auch wenn es der Mensch selbst gar nicht wahrnimmt. In einem anderen Prosastück »Am Oka-Fluß entlang« sagt er ähnliches, noch pointierter:

Wer die Dörfer Zentralrußlands durchwandert, findet den Schlüssel zur Friedsamkeit der russischen Landschaft. Es sind die Kirchen . . . Immer waren die Menschen selbststüchtig und oft wenig gut. Aber das Abendläuten erklang, schwebte über dem Dorf, über den Feldern, über dem Wald . . . Dieses Läuten, das nur noch in einem alten Lied erhalten ist, bewahrte die Menschen davor, zu vierbeinigen Kreaturen zu werden.

Eine ziemlich massive Behauptung: die Menschlichkeit des Lebens hängt zutiefst mit der Frömmigkeit zusammen. Ich möchte vorsichtiger formulieren: Die Menschlichkeit in der Kirche hängt davon ab, ob die Frömmigkeit in ihr eine neue Lebenschance erhält. Es mag verwundern, Frömmigkeit und Menschlichkeit so eng miteinander zu verknüpfen; denn besonders Fromme sind doch oft genug besonders hart, unmenschlich in ihrem Urteil, erstaunlich schnell bereit zu Grenzziehungen. Frömmigkeit neigt offenbar zur Vermessenheit. »Er sagte zu etlichen, die sich selbst vermaßen, daß sie fromm wären und verachteten die andern«, so wird das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner beim Evangelisten Lukas eingeleitet (Lukas 18, 9). Aber waren sie wirklich fromm? Waren sie es nach dem Urteil Jesu? Es gehört zu den bösen Klischees zu behaupten: Jesus, der Feind *der* Frommen. Welcher denn? Derer, die

meinten, daß sie fromm wären, es aber nicht waren. Es ist nicht alles Gold was glänzt.

Frömmigkeit ist nötig, wenn die Kirche menschlich bleiben (werden) soll. Andersherum: Eine Kirche, in der Kopf (Verstand, reine Lehre, Sachlichkeit) und Füße (nämlich: Betriebsamkeit, soziales Engagement, das Einbringen ihrer materiellen Existenzmittel) in Ordnung sind, das Herz aber degeneriert, wird ihr Leben verlieren.

Frömmigkeit heute

Wenn Frömmigkeit heute gelingen soll, müssen einige Voraussetzungen akzeptiert sein.

a) Niemand kann davon ausgehen, daß er schon endgültig ein Christ ist, als hätte man nur noch Konsequenzen aus einem vorhandenen Glauben oder dem Traditionsgut zu ziehen. Die sogenannten »frommen Kreise« und die sogenannten »Modernen« stehen in gleicher Gefahr. Wir sind erst dabei, Christen zu werden. Mit bewußtem Sinn unterwegs zu sein zur Gestaltwerdung des Glaubens, das meint Frömmigkeit.

b) »Frömmigkeit verachtet das Leben und die Welt nicht, sondern sie macht sie erst zu dem, was sie sind« (H. J. Schultz). Frömmigkeit ist also nicht das von allen weltlichen Bezügen abgehobene Leben der Seele mit Gott, sondern gelebter Glaube und geglaubtes Leben. Distanz und Nähe zur Welt sind in gleicher Weise notwendig, wenn Frömmigkeit gelingen soll.

Im Jahre 1959 ist ein Gebetbuch eines französischen Jugendpfarrers erschienen, das der Frömmigkeit kräftige neue Impulse gegeben hat: »Herr, da bin ich« von Michel Quoist.

Wenn wir verstünden, das Leben zu betrachten mit den Augen Gottes, würden wir sehen, daß in der Welt nichts »Profanes« ist... So heißt glauben nicht nur, die Augen zu Gott zu erheben, es heißt auch, die Erde anzuschauen – aber mit den Augen Christi. Wenn Christus unser ganzes Wesen durchdrungen hätte, wenn unser Blick klar genug wäre, wäre die Welt für uns kein Hindernis mehr, sondern eine ständige Einladung für den Vater zu arbeiten, damit sich in Christus sein Reich verwirkliche, auf Erden wie im Himmel (S. 23).

c) Unsere Glaubenserkenntnis ist Stückwerk (1. Korinther 13, 12), unser Frommsein aber nicht weniger. Darunter leiden viele. In den dreißiger Jahren formulierte der damalige Pastor Hanns Lilje: »Wer nicht mehr regelmäßig betet, der betet bald gar nicht mehr.« Das ist für viele eine hilfreiche geistliche Regel geworden. Das Schicksal der meisten ist heute, daß Regelmäßigkeit nicht gelingt. Es gehört Mut dazu, wieder anzufangen, Neues zu wagen, das Bruchstückhafte zu bejahren. Vollkommen-

heit war nie das Wesen wahrer Frömmigkeit. Die begrenzte Brache kann sogar von Segen sein, die Dauerbrache nicht.

d) Frömmigkeit ist kein Demonstrationsmittel, sondern ein notwendiges Lebens-Mittel zum Glauben. Man kann sie nicht zur Schau stellen, ohne sie zu korrumpieren.

e) Frömmigkeit ist etwas Persönliches, darum auch Wandelbares. Weil es heute unterschiedliche, vielleicht sogar gegensätzliche Lebensstile gibt, kann nicht alles über einen Leisten geschlagen werden, nicht alles aus einem Guß sein. Das bereitet allerdings in hohem Maße Schwierigkeiten, wo sich in einer Gemeinschaft (etwa in der Familie oder in der Kirchengemeinde) mehrere Lebensstile begegnen. Aber die Frömmigkeit lebt heute nicht von fragloser Gewohnheit, von weitergereicher Tradition, sondern von neu gewecktem Mut, gemeinsam und als einzelne zur Gestaltwerdung des Glaubens zu finden.

Kurzfassung eines Referates vor der Landesarbeitskonferenz des Frauenwerkes der evang.-luth. Landeskirche Hannovers am 11. Oktober 1972

LESER BRIEF

Von Eduard Ulreich

In dem Heft 3/1972 der Zeitschrift »Luther« ist ein Aufsatz über »Die Stellung Luthers zum Krieg« erschienen, der mir Anlaß zu einigen Bemerkungen gibt.

Die einzige sichere Grundlage für eine solche Arbeit bieten die Quellen, im vorliegenden Falle Luthers Schriften. Sie liegen bekanntlich in verschiedenen Ausgaben vor. Mir steht jetzt während der Ferien nur die 8-bändige Clemensche (abgekürzt Cl) zur Verfügung. Der Autor verwendet, von einigen verständlichen Ausnahmen abgesehen, mit Recht die WA, wobei er sich um eine Übersetzung in das heutige Deutsch bemüht. Leider befriedigt die Art der Stellenwiedergabe nicht.

So bringt Seite 139 angeblich aus WA 18, 390 zwei unmittelbar aufeinander folgende Sätze, deren erster (»Wer nun diese...«) aus dem Sendbrief von dem harten Büchlein (1525, III 81 Cl) stammt, der zweite dagegen, »Denn weltlich reich...« (vielmehr »Reich«), aus der »Ermahnung zum Frieden...« (1525, III 65 Cl); hinter »frei« fehlt »sind«; schreibt man »gefangen« klein, so müßte man folgerichtig bei dem ursprünglichen »untertan« bleiben. Die ungenaue Zeitangabe 1521/22 auf S. 140 meint die Anfang 1522 erschienene Schrift »Eine treue Vermah-

nung ...«. Aber warum wird die Stelle dem Steinlein, nicht Luthers Werk unmittelbar entnommen? (Das letzte Wort lautet in der Urschrift »habe«, nicht »hat«; »wydder seyn« ist nicht nhd. »zuwider sein«, sondern »widerstehen«!). Ungenau wiedergegeben ist auf S. 140 WA 19, 645 (= III 336 Cl); richtig ist: ». . . und Kriege anfangen solle, sondern dazu, daß sie . . . den Kriegern (nicht Kriegen!) wehre«. Ähnliches gilt von WA 18, 392 auf S. 141, wo am Schluß »solche« statt »Seuche« steht! Ist ebda. »... aber ich weiß« statt »weise« aus WA Tr. 3 usw. ein Druckfehler? Nicht recht einleuchten will mir, warum die gleich darauf folgenden Bezeichnungen für Fürsten, »Bluthunde« und »Bestien«, aus WA Br 3 usw. geholt werden, wo sie doch im »Sendbrief von dem harten Büchlein. . .«, III 92 und 93 Cl, bequem zur Hand sind.

Es ist bedauerlich, daß der Beitrag, wie schon der spöttische Ton zeigt, den Vorzug von H. Steinleins Urteil vor demjenigen J. Richters nicht wahrgenommen hat. Steinlein sieht nämlich gut lutherisch im Krieg »einen natürlichen Bestandteil der Weltordnung«, während Richter, von der Atomwaffenpropaganda geängstigt (die pausenlos eingesetzte und nicht minder, nur in anderem Sinne tödliche Waffe der Massenmedien übersehend; vgl. Mthh. 10, 28), einfach unfähig ist, seis tatsächlich, seis im Nachvollzug des Verstehens, mit Luther den getrosten Schritt aus dem Zweifeln und Grübeln in jene Freiheit eines Christenmenschen zu tun, der auch die Atomwaffen nichts anhaben können.

Doch kehren wir zum Beitrag zurück! Leider entgeht auch er nicht der Gefahr, Luther »nach den herrschenden Zeitumständen zu interpretieren«. Obschon nämlich Luther keinen Zweifel daran läßt, daß Gott allein die Gewalt der Obrigkeit gibt und ihre Anwendung befiehlt, was auch aus dem Gewährsmann G. Kawerau zu entnehmen ist (S. 139), spricht der Beitrag, die Tatsachen auf den Kopf stellend und modern demokratisierend, lediglich von einem Recht der Obrigkeit und leitet es obendrein – von Luther ab: »Er (!) gibt der Obrigkeit das Recht« (S. 140); »Wenn Luther der Obrigkeit das Recht gibt . . . dann . . . weil er (!) weiß, daß es Böse und Gute gibt« (S. 139). So meint wohl diese »Deutung« Luthers, ihr Auskommen ohne Gott finden zu können, und begibt sich damit recht eigentlich in die Niederungen des Zeitgeschmacks, für den (jedenfalls auf dem geduldigen Papier) »Gott tot ist«. Da kann man natürlich auch kein Verständnis erwarten für den Glauben mit seinem Ringen. Als verwässerter Abklatsch davon erscheinen »Ansichten und Prinzipien«, von denen Luther nichts (so!) abläßt, mit einem Zusatz von »Unbehagen« (S. 141), oder »seine eigene starre intellektuelle Haltung« (S. 143). Geschichtswidrig wird auf Luther das vielmehr unsere Zeit begleitende Gefühl der Sinnlosigkeit (S. 141) übertragen, wo doch Luther, wie der Zusammenhang III 84 f. Cl unmißverständlich zeigt, hier eine

Schuld sieht. Durchaus zeitgemäß und zeitgebunden klingt die Behauptung: »Die sozialen Probleme der Bauern sah er nicht« (S. 140). Indessen jeder Leser von Luthers Werken kann sich leicht davon überzeugen, wie sehr ihm das Wohl der Bauern am Herzen lag. Nur suchte er das Ziel auf einem anderen Wege zu erreichen, darin mit der Bibel einig, denn »Jesus kennt keine grundsätzlich soziale Fragestellung« (v. Loewenich im Pfarramtskalender 1973, S. 13). Wer weiß schließlich, ob es je zu der weltweiten Bedrohung der Menschheit und damit auch der Bauern gekommen wäre, wenn man an die sogenannten sozialen Probleme nicht nur der Bauern im Sinne Jesu und Luthers herangegangen wäre.

Zuletzt noch zwei Dinge, die Mißverständnis erregen könnten. Auf S. 143 heißt es: »Luther sagt, daß es auch schlechte Regierungen gab.« Die Vergangenheitsform »gab« hätte Luther bestimmt als Leisetreterei abgelehnt, denn er kannte die Welt genug, um zu wissen, daß es schlechte Regierungen gibt, und hatte auch den Mut, ihnen ihre Schlechtigkeit stracks an den Kopf zu werfen. Im letzten Absatz erfährt der Leser, daß Luther auch das Recht der »Kriegsdienstverweigerung« gibt; allerdings nur dann, wenn man gewiß weiß, daß es sich um einen ungerechten Krieg handelt. Schön, aber für das Zeitalter der Manipulation des Menschen und der Gehirnwäsche leider eine kaum erschöpfende Auskunft.

Trotz diesen Bemerkungen bleibt es ein Verdienst des Beitrages, auf die Wichtigkeit des Verfahrens *sine ira et studio* in der Lutherforschung hingewiesen zu haben. Nur sollten noch die Hindernisse und Schwierigkeiten in Betracht gezogen werden, die der Ungeist der Zeit einem solchen Verfahren trotz guter Vorsätze in den Weg legt. Dies zu tun, war, obschon in gebotener Kürze, zumindest das Anliegen meiner Zeilen.

Martin Luther und Lucas Cranach

Von Kurt Ihlenfeld

Auf der Rückfahrt von Worms machte Martin Luther Station in Frankfurt und schrieb von da, noch ganz unter dem Eindruck seiner dramatischen Begegnung mit dem Kaiser und den Reichsständen, an Lucas Cranach einen sprachlich wie inhaltlich bedeutsamen Brief. Ostern lag noch nicht drei Wochen zurück – Ostern 1521 – und ihm war sehr österlich zumute: »Der Ostertag wird uns auch kommen, dann wollen wir singen Halleluja!« Denn in Worms war ja ein »Durchbruch« geschehen: »Ich bin hindurch, ich bin hindurch«, hatte er nach Beendigung des Verhörs vor dem Kaiser gerufen, nach alter Landsknechtsweise. Jetzt galt es freilich noch einmal, sich gleichsam begraben zu lassen: »Ich lasse mich eintun und verbergen, weiß noch nicht wo«, schreibt er zu Anfang dieses Briefes. Lucas Cranach also war der erste daheim, den er kurz in Kenntnis setzte von Worms, das hinter ihm lag, und von der Wartburg, die vor ihm lag.

So ergab sich in den Jahren 1971/72 ein Doppelgedenken: aus Anlaß von Lucas Cranachs 500. Geburtstag und von Luthers sogenanntem Septembertestament, seiner auf der Wartburg binnen zehn Monaten geleisteten Verdeutschung des Neuen Testaments, zu welchem Cranach Illustrationen in Holz schnitt. Diese fesseln uns heute längst nicht in dem Maße wie die beiden Lutherbildnisse, die Cranach um dieselbe Zeit, 1520 und 1521, in der Technik des Kupferstiches ausführte. Auf der Höhe des Kampfes, im Zenit der Entscheidung erscheint auf diesen beiden Blättern der noch nicht vierzigjährige Reformator. Auf dem ersten im Habit des Augustinermonchs, auf dem zweiten in der des Theologieprofessors. Auf dem ersten den Betrachter aus eigentümlich schräggestellten Augen voll anblickend, auf dem zweiten im scharf umrissenen Profil.

Dieses scharfgeschnittene Profil vor dem in weiser Hebung und Senkung des Tones in Dunkelheit gelegten Hintergrund ist in seinen eigenwilligen Umrißlinien von geradezu gewalttätiger Kühnheit. In zwei Höckern wölbt sich die tiefgefurchte Stirn, scharf nach aufwärts gerichtet springt die Nase drohend heraus, und in schneidender Vertikale setzt das Untergesicht an die vielfach gebuckelte Schräge, die oben in der Mütze bis zum Bildrand sich fortsetzt, unten in der Brustlinie der Kutte nochmals aufgenommen wird. Diesem wuchtigen Profil die Waage zu halten, wird rückwärts die Mütze in schwerer Rundung tief hinabgezogen, daß sie fast mit dem Aufschlag der Kutte zusammentrifft und mit ihm ein spitzes Dreieck aus dem tiefen

Schwarz des Hintergrundes schneidet. Cranach hat kein großartigeres Porträt geschaffen als dieses, und es gibt kein eindrucksvolleres Bildnis des Reformators als das ausdrucksstarke Profil, das hell beleuchtet vor dem tiefdunklen Grunde steht. Noch im gleichen Jahr 1521 hat Cranach ihn als Junker Jörg gemalt. Angesichts dieses Bildnisses sollte einem die Lust vergehen, sich auf moderne literarische »Bildnisse« Luthers einzulassen.

Die Freundschaft zwischen den beiden Wittenbergern hat ungefähr um 1519 begonnen und bis zu Luthers Tode unvermindert angehalten. Natürlich auf dem Grunde gemeinsamer »Konfession« – Cranach war Taufpate von Luthers erster Tochter und erstem Sohn, er trat 1525 für Luther als Brautwerber und Trauzeuge auf. Er gehörte dem Wittenberger Rat an und war eine Zeitlang Bürgermeister der Stadt. Seine Werkstatt blühte mächtig auf, er verschmähte keineswegs von weltlichen Herren kommende Aufträge, er entwickelte eine besondere Spezialität in der Darstellung weiblicher Akte – 31 mal Eva, 32 mal Venus, 35 mal Lucretia – ein Maler von hohem Rang, der doch auch in Holzschnitt und Kupferstich und in der Zeichnung Meisterliches leistete. Bevor Cranach um 1508 nach Wittenberg gelangte, hatte er mehrere Jahre in Wien zugebracht, und die in diesen Jahren entstandenen Bilder genießen heute fast größeren Ruhm als die seiner langen fünfzigjährigen Wittenberger Epoche.

Freundschaft des großen Theologen mit dem großen Maler. Ein zum Nachdenken reizendes Thema. Man muß sich die Enge der kursächsischen Kleinstadt dazu denken, die vorwiegend dem Ackerbau und dem Handwerk sich widmende Bevölkerung, dazu freilich auch die Anwesenheit von einigen tausend Studenten und der 20 bis 30 Cranach'schen »Malerbuben«. Das alles bewegt, aufgewühlt durch die auf Wittenberg gefallene Rolle des reformatorischen Zentrums. So von 1519 bis 1546, ein rundes Vierteljahrhundert – wie wir es von 1945 bis heute auch hinter uns gebracht haben. Dann der Schmalkaldische Krieg, Einzug Kaiser Karls in Wittenberg. Der Kurfürst Johann Friedrich geriet in Gefangenschaft, in welche ihm der alte Cranach 1550 folgte. So kam es noch zu einer dritten Epoche seiner Lebens- und Werkgeschichte. Im Jahre 1508 hatte er im Hoflager Kaiser Maximilians zu Mecheln den damals achtjährigen Thronfolger Karl gemalt, 13 Jahre vor Luthers Wormser Begegnung mit dem zwanzigjährigen Kaiser. Jetzt schuf er – ein Mann um die achtzig – in Augsburg im Gefolge seines gefangenen Kurfürsten sein Spätwerk, traf aber auch mit dem berühmten Tizian zusammen, der dort in Augsburg den Kaiser malte: den Sieger in der Schlacht von Mühlberg, hoch zu Roß, in goldener Rüstung, doch auch den gefangenen Kurfürsten. Was mögen die beiden Meister sich zu sagen gehabt haben? Der Kaiser soll sich in einer dem Wittenberger gewährten Audienz des von Cranach gemalten Kinderbildnisses erinnern haben. Ob auch seiner Begegnung mit Luther?

Heute noch erinnert in der Wittenberger Stadtkirche der große mehrteilige Cranach-Altar mit den Bildnissen Melanchthons und Bugenhagens an die hohe Zeit der Reformation, wie in vielen anderen mitteldeutschen Kirchen – Schneeberg, Weimar, Dessau, Kemberg – sich Altar-Werke des Meisters erhalten haben, die von seinem Bemühen, die mittelalterliche Heiligen-
gruppen durch die Hauptgestalten der Reformation zu ersetzen: ein im Grunde gegen Luthers Meinung und Willen gerichtetes Bemühen, das denn auch nur noch kurze Zeit nach Cranachs Tod Nachfolge fand. Immerhin kamen damit einige bemerkenswerte Porträts auf uns (fatal aber ist der Gedanke, die Sache hätte wirklich Schule gemacht und es hätten sich derartige »Huldigungen« von Zinzendorf bis Dibelius, von Schleiermacher bis Karl Barth in unseren Kirchen erhalten . . .).

Cranach half seinem Freund Luther bei Drucklegung und Verbreitung des Neuen und Alten Testaments mit Rat und Tat – er nahm den ihm im Rahmen dieser Freundschaft zugefallenen Auftrag eifrig und aufmerksam wahr. Weder Zwang noch Fanatismus waren dabei im Spiele. Cranach lebte den neuen Glauben auch im unbefangenen Anschauen und Darstellen der weltlichen Dinge. Und in den Jahren der Kampfeshöhe gelang ihm – aus unmittelbarem Umgang mit Luther – jene »Verewigung« von Luthers Person, die für uns heute zugleich deren einzigartige Vergegenwärtigung bedeutet.

Luther schrieb ihm 1536, als Cranachs Sohn Johannes in Italien gestorben war, ein Trostwort, das für beide, Luther wie Cranach, und ihre Freundschaft aufschlußreich ist: »Macht des Härmens und Trauerns ein Ende; befehlt Gottes Willen, der besser ist als der unsere! Eurem Sohn ist wohl geschehen. Eßt und trinkt, labt Euch, kränkt Euch nicht also ab, denn Ihr sollt noch mehr Leuten dienen! Traurigkeit und Kümmernis aber vertrocknen das Gebein!«

MARTIN LUTHER UND DIE KIRCHE »Von der Kirche, was, wer und wo sie sei und woran man sie erkennen soll.« Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Hermann Kunst*. Evang. Verlagswerk Stuttgart 1971. 197 Seiten.

Von einer Identitätskrise der Kirche ist heute überall die Rede. Daß die Kirche ihr proprium, ihre Eigentlichkeit, ihr spezifisches Wesen verloren hat, wird zur Zeit beinahe als selbstverständlich vorausgesetzt, wenn man sich Gedanken über ihre Aufgabe in Gegenwart und Zukunft macht. Von ihrer Verkündigung erwartet man nicht viel; ihr Schwergewicht soll sich auf die Mitarbeit an der Veränderung der Gesellschaft, an der Verbesserung der Strukturen, an der Schaffung wahrhaft menschlicher Verhältnisse verlagern. Der Aufruf zur Aktivität, verbunden mit einer »Hinwendung zur Welt«, ist an sich ein erfreuliches Zeichen und muß gehört werden. Nur besteht leider gleichzeitig die Gefahr, daß die Kirche darüber ihre eigentliche Aufgabe, die ihr von keiner anderen Institution abgenommen werden kann, nicht ernst genug nimmt. Die Kirche kann ihre »verlorene Identität« nur dann wiedergewinnen, wenn sie sich zu ihrem proprium bekennt. Das ist es auch, was letztlich die »Welt« von der Kirche erwartet. Aber worin besteht dieses proprium? Um das zu erkennen, ist es heilsam, bei Dr. Martin Luther, dem großen Lehrer der Kirche, in die Schule zu gehen. Luther war ja nicht der religiöse Individualist, als der er zeitweilig vom Protestantismus gefeiert oder auch von seinen Gegnern bekämpft wurde.

Luther wußte zwar, daß der Glaube das Allerpersönlichste im Menschen ist; aber eben in diesem Glauben sah er sich hineingestellt in die »Gemeinde der Heiligen«, in das Volk Gottes. Das Evangelium, das sich an jeden Einzelnen wendet, hat die Stätte seiner Verkündigung in der Kirche. Darum war Luther, der Anheber eines »mündigen Christentums«, zugleich ein Mann der Kirche.

Es war ein guter Gedanke von Bischof Hermann Kunst, eine Sammlung von Äußerungen Luthers über die Kirche für den Leser der Gegenwart, für Theologen und Nichttheologen, herauszugeben. Es war dabei die Absicht, »Luthers Stimme in der gegenwärtigen Debatte über Stellung, Aufgabe und Dienst der Kirche stärker zur Geltung zu bringen, als das trotz aller Berufung auf ihn tatsächlich der Fall ist« (S. 7). Die hier vorliegende Zusammenstellung stützt sich vorwiegend auf Schriften, die in keiner modernen Auswahlgabe zu finden sind. Hermann Kunst ist dabei mit großer Sorgfalt vorgegangen. Bei der ungeheueren Fülle von Äußerungen Luthers war die Auswahl für den Herausgeber sicher nicht leicht; aber sie ist m. E. so getroffen, daß nichts entscheidend Wichtiges fehlt. Völlig richtig stellt Hermann Kunst fest: »Luthers Lehre von der Kirche ist nicht systematische Kathedertheologie, sondern hineingebunden in die praktische Gestaltung« (S. 149). Darum überwiegen in der Auswahl Texte aus der späteren Zeit Luthers, in der er genötigt war, ein evangelisches Kirchenwesen aufzubauen. Sie bietet zu-

nächst Schriften, in denen Luther sich grundsätzlich über das Wesen der Kirche äußert, wie in dem gewichtigen Werk »Von den Konziliis und Kirchen« oder im »Großen Katechismus«. Es folgen Abschnitte aus Vorlesungen und Predigten und »Einzelne Lutherworte«; den Beschluß machen Gebete und Lieder. Die zeitgenössische Polemik Luthers wird nicht unterdrückt, sofern sie zur Sache gehört; aber sie wird auf ein für den heutigen Leser sinnvolles Maß reduziert. Sehr dankenswert sind die »Anmerkungen« (S. 149–197), die eine wohlgelungene Einführung in die Texte und das nötige Rüstzeug zu ihrem Verständnis darbieten. Im übrigen hofft der Herausgeber, daß Luthers Worte für sich selber sprechen. Wer sie aufmerksam liest, wird merken, wie aktuell Luthers Gedanken über die Kirche auch heute noch oder heute gerade wieder sind. Unüberhörbar ist Luthers zentrales Anliegen: Kirche ist da, wo Gottes Wort recht verkündigt wird. Wo aber das Wort ernst genommen wird, stellen sich die praktischen Aufgaben ganz von selbst ein. In dieser Hinsicht breitet Luther eine Fülle von Aspekten vor uns aus. Die Kirche des Wortes lebt nicht in einem geistlichen Getto; sie steht mitten in der Welt. Aber der Dienst an der Welt ist nur fruchtbar, wenn er dem Gehorsam gegen das Wort entspringt. Luthers Kritik an der Wirklichkeit der Kirche – gerade auch an der Kirche der Reformation – konnte unerbittlich scharf sein; aber sie stammte aus der Liebe, die in der Hingabe an den Herrn der Kirche und sein Wort gegründet ist.

Bischof Kunst hat mit seinem Buch einen wertvollen Dienst getan; es kann nicht nur aufklärend und belehrend, sondern auch im besten Sinn

des Wortes »erbaulich« wirken. Wir möchten es insbesondere (auch im Blick auf den niedrig gehaltenen Preis) allen Freunden der Luther-Gesellschaft nachdrücklich empfehlen.

W. v. Loewenich

ULRICH NEMBACH: Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor. Neukirchener Verlag 1972, 218 Seiten.

In seiner Münsteraner Habilitationsschrift für das Fach der Praktischen Theologie sucht Nembach einen Gesamtüberblick über Luthers Predigtlehre unter Einbeziehung der pädagogischen und rhetorischen Aspekte zu geben. Trotz der Fülle einschlägiger Untersuchungen fehlte es bislang an einer solchen Darstellung. Nach einer kritischen Durchsicht der bei Luther in Betracht kommenden Quellen – wegen schlechter Überlieferung muß ein Großteil der Predigten unberücksichtigt bleiben – schildert Nembach die Aufgabe der Predigt, den Hörer der Predigt, den Prediger sowie die Predigt als Rede, um schließlich anhand einiger Predigtbeispiele die praktische Verwirklichung von Luthers Predigtgrundsätzen aufzuzeigen.

Sicher wird es für viele Leser überraschend sein, daß Luther der Predigt die Doppelaufgabe von »doctrina et exhortatio« zuschreibt, wobei doctrina freilich mehr meint als nur »Lehre« und exhortatio auch noch den Sinn von »Aufrichtung« haben kann. Aber der pädagogische Sinn der Predigt steht für Luther ohne Zweifel fest. Insofern lehnt Nembach auch zu Recht für Luther die Auffassung ab, als komme das Wort »senkrecht von oben«: Luther kennt und berücksichtigt in der Predigt durchaus den anthropologischen Aspekt. Einen be-

sonderen Schwerpunkt hat Nembachs Untersuchung in der ausführlichen Würdigung der rhetorischen Gesichtspunkte. Daß Melancthon an Quintilians Rhetorik angeknüpft hat, war bekannt. Nembach kann aber zeigen, daß auch Luther Quintilian hochgeschätzt und dessen rhetorische Richtlinien angewandt hat. Bernhard Lohse

GERHARD EBELING: Lutherstudien Bd. I. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. 1971, XII, 341 Seiten.

Gerhard Ebeling hatte 1964 in seinem Buch »Luther, Einführung in sein Denken«, das auf Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten beruhte, eine Reihe zentraler Themen aus Luthers Theologie behandelt und dabei insbesondere die Spannung aufgezeigt, die Luthers theologisches Denken auszeichnet und die jede vorschnelle Systematisierung verbietet. Der jetzt veröffentlichte erste Band Lutherstudien enthält neun Aufsätze bzw. Vorträge, von denen sieben bereits im Druck erschienen waren. Sie stammen aus der Zeit seit 1951 und geben Einblick in Ebelings intensive Untersuchung der Theologie des jungen Luther. Von besonderer Bedeutung ist der Aufsatz über »Die Anfänge von Luthers Hermeneutik«, weil Ebeling hier das Neue in Luthers Schriftauslegung gegenüber der exegetischen Tradition herausarbeitet. Die Untersuchungen über Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513 sowie über einzelne Psalmenauslegungen Luthers in der Zeit von 1513–1515 zeigen diese neue Hermeneutik im Detail auf.

Ebeling hat die Aufsätze durchgehend überarbeitet und dabei auch das Gespräch mit anderen Deutungen

intensiv aufgenommen. Besonders aufschlußreich ist die Abgrenzung gegenüber dem katholischen Theologen A. Brandenburg, der Ebelings Feststellung einer existentialen Interpretation beim jungen Luther in vergrößernder Weise aufgenommen hatte. Was Ebeling an sich schon bei den ersten Veröffentlichungen gesagt hatte, wird jetzt noch deutlicher hervorgehoben: die existentielle Deutung beim jungen Luther kann nur im Zusammenhang mit der christologischen Interpretation gesehen werden; auf keinen Fall darf diese nur als eine Funktion von jener hingestellt werden (S. 66 f.).

Der Aufsatz »Cognitio Dei et hominis« gibt eine tiefeschürfende Darstellung dieses Themas bei Zwingli, Calvin und Luther, wobei für Luther die enge Verflechtung dieser Thematik mit dem Problem von Gesetz und Evangelium deutlich wird.

Erstmals veröffentlicht werden die beiden Vorträge »Luther und die Bibel« sowie »Luthers Glaubensverständnis – Vergangenheit oder Zukunft?« Hier, wie auch in der wieder abgedruckten Studie »Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation«, stellt Ebeling die zentralen Themen Luthers wie der Reformation in weite theologie- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge: die Freiheit ist das Vermächtnis der Reformation; zugleich sind die Christen heute aufgerufen, die Freiheit aus Glauben als Frömmigkeit zu leben (S. 326).

Die Verbindung von minutiöser Textinterpretation und systematischer Auswertung ist meisterhaft. Mit Spannung wartet man auf den zweiten Band, der eine Untersuchung über Luthers Thesen De homine von 1536 bringen wird. Bernhard Lohse

ZUM 3. MÄRZ 1973!

Hochverehrter Herr Präsident, lieber Herr von Loewenich!

Obwohl Sie selbst Ihren 70. Geburtstag am 3. März 1973 am liebsten »in der Stille im engsten Familienkreise« zu begehen wünschen, kann und will doch die Luther-Gesellschaft, deren Erster Präsident Sie seit 1964 sind, an diesem Tage nicht verschweigen, wie sehr sie sich freut, daß Sie diesen Tag in körperlicher und geistiger Frische und Gesundheit erleben dürfen. Gebe Gott, daß Ihnen Gesundheit und Schaffenskraft noch manches weitere Jahr erhalten bleiben und Sie den Dienst und die hohe Verantwortung als Präsident der Luther-Gesellschaft in gleicher Treue und ruhiger Entschlossenheit wie bisher weiterhin wahrnehmen können.

In einer Zeit der Luthervergessenheit, der Lutherkritik, ja der Luther-
verachtung wie der unsern steht ein deutscher Universitätsprofessor, der Präsident der Luther-Gesellschaft ist, nicht im wärmenden Licht der öffentlichen Gunst, selbst wenn, wie bei Ihnen, ein imponierendes wissenschaftliches Lebenswerk seinem Namen Weltachtung verschafft hat. Man braucht dazu nur an Ihr Buch »Der moderne Katholizismus« zu denken, das nicht nur zu einem unentbehrlichen Handbuch für das Gespräch mit den katholischen Christen geworden ist, sondern auch einen erheblichen Anteil an der redlichen Versachlichung des ökumenischen Denkens hat, oder an Ihr Werk über »Luther und der Neuprotestantismus«, in dem Sie aus umfassender Kenntnis der Geschichte das tiefe und entschlossene Ja zu Luther und das notwendige Nein zu dem, was uns an ihm nicht mehr überzeugend ist, miteinander verbunden haben. Sie bedurften der Präsidentschaft der Luther-Gesellschaft nicht, um etwas in der Welt des Geistes und der Wissenschaft zu sein, und Sie bedürfen ihrer auch heute nicht. Aber gerade deswegen sagen wir Ihnen von ganzem Herzen tiefen Dank dafür, daß Sie in unsrer namentlich religiös rat- und ziel- und sprachlos gewordenen Zeit dem tiefen, entschlossenen Ja zum unverwieslichen Erbe Luthers in Wort und Schrift offen und ehrlich Ausdruck gegeben und dadurch vieler Christen Überzeugung, Mut und Zuversicht gestärkt haben. Es ist heute nicht zeitgemäß, gut und dankbar von Luther zu sprechen. Aber »das Unzeitgemäße zu sagen ist Noblesse«, so äußerte einmal Wellhausen zu Adolf von Harnack. Gott erhalte Ihnen, Herr von Loewenich, diese Noblesse und uns Ihre Präsidentschaft! Wie sagt Luther: Gott will frei sein, wie billig, und dich doch nicht lassen, wie göttlich! Was willst du mehr? (W 10 I 1, 619, 7)

Namens des Vorstands und aller Freunde der Luther-Gesellschaft:

Erwin Mülhaupt, Zweiter Präsident

DAS AMT NACH LUTHERISCHEM VERSTÄNDNIS

Von Hans Heinrich Harms

Dem Folgenden liegt die Nachschrift eines Vortrages zugrunde, den ich am 21. Januar 1972 im Rahmen des Katholischen Bildungswerkes Bonn gehalten habe. Für den Druck ist die Nachschrift gekürzt und an einigen Stellen überarbeitet worden.

Die Einheit der Kirche vollendet sich in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn, in der Abendmahlsgemeinschaft. Bei allen Gesprächen, die uns dahin zusammenführen wollen, ist die Frage des Amtes fast das dornigste Problem.

Ich will zunächst einiges aus Dokumenten vortragen, zur Einleitung einen Abschnitt aus einem Aufsatz, den Karl Lehmann, früherer Assistent bei Karl Rahner, dann Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Mainz und jetzt Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät in Freiburg im Breisgau, »Zur Frage der ökumenischen Anerkennung der kirchlichen Ämter« geschrieben hat. Danach zwei Fragen und Antworten des für die Bonner katholische Gemeinde zuständigen Ordinarius, des Kölner Erzbischofs Kardinal Höffner. Dann möchte ich aus den lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts vortragen zu der Frage des Amtes im allgemeinen, des Amtes des Pfarrers, des Amtes des Bischofs, des Petrusamtes; und schließlich will ich einiges mitteilen aus den Ergebnissen der Gespräche, die zwischen dem Einheitssekretariat in Rom und dem Lutherischen Weltbund, und zwischen offiziellen Vertretern der katholischen Kirchen in den USA und offiziellen Vertretern der lutherischen Kirchen in den USA zu derselben Frage geführt worden sind.

I.

Ich beginne mit der Einleitung zu Karl Lehmanns Aufsatz: »Vielen Christen und darunter auch nicht wenigen Theologen mag die ständige Behandlung von Problemen der Amtstheologie, nun sogar einer ökumenischen Anerkennung der kirchlichen Ämter nicht bloß allmählich langweilig, sondern — mit dem Blick durch die Kirchenfenster auf die Aufgaben der Kirche in der Welt — auch als ein besonders hartnäckiger Rest unaustreiblicher innerkirchlicher Nabelschau vorkommen. Die auf diesem Gebiet besonders ausgeprägte Fachterminologie verstärkt den Eindruck, als ob letztlich doch alles weitgehend nur Theologengezänk wäre. Betrachtet man überdies den heute in den Kirchen schon erfolgten faktischen Um-

bruch im Amtsverständnis, die praktischen Umorientierungen der Amtsausübung und die künftig noch notwendigen Strukturveränderungen, gewinnt diese Meinung noch mehr an Boden. Und dennoch – so sattsam die Ämterdiskussion erscheinen mag – erweist sich die Frage nach einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter als ein ständiges und offenbar unvermeidliches Hauptproblem im faktischen ökumenischen Gespräch. Auch wenn man dem Phänomen in dieser überragenden Bedeutung nicht soviel Platz einräumen möchte, so muß man es in seiner unnachgiebigen Härte zur Kenntnis nehmen und sich damit auseinandersetzen. Nur so kann auf den uns geschichtlich ein Stück weit vorgegebenen Wegen das schwere Kreuz der Trennung überwunden werden.¹

Der Erzbischof von Köln, Joseph Kardinal Höffner, hat unter den zwölf Fragen und Antworten zum Thema der Interkommunion zwei Fragen unserem Problem gewidmet, das sind die Fragen 8 und 9.² Frage 8 heißt: »Was müßten wir von einem katholischen Christen sagen, der sich von einem evangelischen Geistlichen das Abendmahl reichen ließe?« Seine Antwort: »Ein katholischer Christ, der sich von einem evangelischen Geistlichen das Abendmahl reichen ließe, würde nach unserem Glauben den Leib und das Blut unseres Herrn nicht wirklich empfangen. – Nur die Priesterweihe verleiht die Gewalt, Brot und Wein in Christi Leib und Blut zu verwandeln und in der Heiligen Messe das Leiden und Sterben Christi unter uns gegenwärtig zu machen. – Das Vierte Lateranensische Konzil (im Jahre 1215) führt aus: ›Dieses Sakrament (der Eucharistie) kann nur der Priester vollziehen, der ordnungsgemäß geweiht ist, und sonst niemand: entsprechend der Schlüsselgewalt der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und deren Nachfolgern übertragen hat.‹ – Wohl sagt uns der katholische Glaube, daß der Empfang des reformatorischen Abendmahles für die gläubigen Teilnehmer ›die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet.‹ Und dann die Frage 9: »Ist denn die Weitergabe der apostolischen Schlüsselgewalt unbedingt an die Handauflegung von Apostel zu Bischof, von Bischof zu Priester und so fort, gebunden? Oder ist nicht apostolische Nachfolgeschaft schon im Fortbestand christlicher Gemeinden und durch diesen Fortbestand gegeben? Ist nicht das Amt in einer solchen christlichen Gemeinschaft auch eucha-

- 1 Karl Lehmann, Zur Frage der ökumenischen Anerkennung der kirchlichen Ämter. Versuch zur Ortsbestimmung des gegenwärtigen Problemstandes, in: Ordination heute, herausgegeben von Alexander Völker, Karl Lehmann, Hans Dombois, Kassel 1972 (Heft 5 der Reihe »Kirche zwischen Pläne und Hoffen«), S. 54 f.
- 2 Kardinal Joseph Höffner, Erzbischof von Köln, Eucharistie – Zeichen der Einheit der Gläubigen. Zwölf Fragen und zwölf Antworten zur Interkommunion, Köln 1971.

ristisch bedeutsam?« Antwort: »Jesus Christus, der selber ›der Eckstein‹ ist, hat seine Kirche ›auf dem Fundament der Apostel und Propheten‹ (Eph. 2, 20) aufgebaut und ihr den Auftrag erteilt, das Wort Gottes unverfälscht zu verkündigen, die ›Wahrheit und Gnade‹ Christi auf alle auszugießen und die apostolische Vollmacht weiterzugeben. Er hat aus den Jüngern, die ihm nachfolgten, die Apostel berufen und unter Petrus das Apostelkollegium begründet. Damit hat er für alle späteren Jahrhunderte und Jahrtausende die Ordnung der Kirche festgelegt. Im Volke Gottes gibt es die Träger des apostolischen Amtes (Bischöfe) und das Kollegium dieser Amtsträger (Bischofskollegium) und die Priester, die ›kraft des Weihesakramentes‹ mit den Bischöfen ›in der priesterlichen Würde verbunden‹ sind. Nur in der so geordneten Kirche gibt es die Verwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut und die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi. — In diesem Glauben war sich die gesamte Christenheit bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts — von einigen Häresien, z. B. der der Waldenser, abgesehen — einig. Auch nach der Reformationszeit verblieben in diesem Glauben die Katholiken, die Orthodoxen, die Anglikaner, die Altkatholiken (wenn sie auch darüber uneins waren, wer die wahre Kirche Christi sei). — Das Zweite Vatikanische Konzil bekennt sich erneut zu diesem Glauben: Nachfolgeschafft des Apostelkollegiums ist das Bischofskollegium. Der Eintritt in das Bischofskollegium ist die Bischofsweihe.«

Damit ist das Problem in aller Deutlichkeit bezeichnet. Einheit der Kirche heißt Anerkennung der Ämter, Einheit des Amtes.

II.

Ich gebe nun einen Einblick in die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, also in offizielle Dokumente der lutherischen Kirche. Die Bekenntnisschriften³ verstehen sich als rechte Auslegung der Heiligen Schrift, als von der Heiligen Schrift normierte Norm der Lehre, der Verkündigung.

- 3 Die lutherischen Bekenntnisschriften werden zitiert nach: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 2. verbesserte Auflage, Göttingen 1952. Dabei werden folgende Abkürzungen verwandt:

C. A. = Die Augsburgerische Konfession (1530);

Apol. = Die Apologie der Augsburgerischen Konfession (1530, gedruckt 1531);

Schm. Art. = Schmalkaldische Artikel (1537);

Tract. = De potestate et primatu papae tractatus (1537);

F. C. = Konkordienformel (1580).

Die Stellen sind grundsätzlich nach dem deutschen Text zitiert. Dabei ist zum leichteren Verständnis gelegentlich die Sprache des 16. Jahrhunderts unserem Sprachgebrauch angepaßt.

Warum muß es überhaupt ein Amt in der Kirche geben? Der Kirche ist die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente aufgetragen. Die Apologie der Augsburgischen Konfession aus dem Jahre 1530 sagt dazu im Artikel XV: »Der allergrößte, heiligste, nötigste, höchste Gottesdienst, welchen Gott im ersten und andern Gebot als das Größte hat gefordert, ist Gottes Wort predigen; denn das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche. Wo nun der Gottesdienst ausgelassen wird, wie kann da Erkenntnis Gottes, die Lehre Christi oder das Evangelium sein?«⁴ Oder Artikel VII der Apologie: »Darum spricht Christus, sie (die Kirche) sei gleich diesem Gleichnis, das ist, wie im Haufen Fische die guten und bösen durcheinander liegen, also ist die Kirche hie verborgen unter dem großen Haufen und Menge der Gottlosen, und will, daß sich die Frommen nicht ärgern sollen. Item, daß wir wissen sollen, daß das Wort und die Sakrament darum nicht ohne Kraft sein, obgleich Gottlose predigen oder die Sakrament reichen . . . Wir reden nicht von einer erdichteten Kirche« – also nicht von einer unsichtbaren Kirche, wie es gelegentlich in der evangelischen Theologie auch geschehen ist – »die nirgend zu finden sei, sondern wir sagen und wissen fürwahr, daß diese Kirche, darinnen Heilige leben, wahrhaftig auf Erden ist und bleibt, nämlich daß etliche Gottes Kinder sind hin und wider in aller Welt, in allerlei Königreichen, Inseln, Ländern, Städten vom Aufgang der Sonnen bis zum Niedergang, die Christum und das Evangelium recht erkennt haben, und sagen, dieselbige Kirche habe diese äußerliche Zeichen: das Predigtamt oder Evangelium und die Sakrament. Und dieselbe Kirche ist eigentlich, wie Paulus sagt, eine Säule der Wahrheit, denn sie behält das reine Evangelium, den rechten Grund.«⁵ Noch einmal die Apologie im Artikel XXVIII: »Und der Herr Christus will in den Worten ›Wer euch höret, der höret mich‹ alle Welt stärken, wie auch vonnöten war, daß wir sollten ganz gewiß sein, daß das leibliche Wort Gottes Kraft wäre und daß niemand vom Himmel ein ander Wort dürft suchen oder gewarten. Darum kann dies Wort: Wer euch höret, der höret mich, von Satzungen nicht verstanden werden. Denn Christus will da, daß sie also lehren sollen, daß man durch ihren Mund Christus selbst höre. So müssen sie ja nicht ihr eigen Wort predigen, sondern sein Wort, seine Stimme und Evangelium, soll man Christum hören.«⁶ Schließlich noch aus der letzten Bekenntnisschrift der lutherischen Reformation, aus der Konkordienformel. Es heißt da, »daß das gepredigte, gehörte Wort Gottes sei ein Amt und Werk des Heiligen Geists.«⁷

4 Apol. XV, S. 305, Zeile 41 ff.

5 Apol. VII, S. 238, Zeile 26 ff.

6 Apol. XXVIII, S. 401, Zeile 36 ff.

7 F. C., Solida Declaratio, Art. II, S. 894, Zeile 5 ff.

Es hängt alles in der Kirche und für die Kirche daran, daß sie das Evangelium bezeugt und die Sakramente verwaltet; daß Menschen Christus erkennen, seine Stimme hören und ihm allein glauben. Das ist ein Auftrag, der allen Gläubigen gegeben ist. Das Neue Testament redet von dem Priestertum aller Gläubigen. Jeder Getaufte ist nach lutherischem Verständnis ein Priester. Das allgemeine Priestertum und das Amt in der Kirche sind also in ihrem Wesen gleich. Ich zitiere aus einem Aufsatz Regin Prenters, eines lutherischen Theologieprofessors in Aarhus/Dänemark: »Die Worte ›Priester‹ und ›Priestertum‹ kommen bekanntlich im Neuen Testament als Bezeichnung des apostolischen Dienstes und seiner Träger nicht vor. Es werden ›Haushalter‹ (oikonomoi) erwähnt, 1. Kor. 4,1, die einen ›Haushalt‹ (oikonomia) leiten, 1. Kor. 9,17; Eph. 3,2. Am häufigsten kommt jedoch das Wort ›Diener‹ (diakonos), bzw. ›Dienst‹ (diakonia) zur Bezeichnung des Amtes in der Kirche vor, z. B. 1. Kor. 3,5; 2. Kor. 3,6; Kol. 1, 23; Röm. 11,13 usw. — Dieser Sprachgebrauch hat einen theologischen Grund. Wenn wir von den Stellen, wo das levitische Priestertum« — also das Priestertum des Alten Testaments — »erwähnt wird, absehen, werden Ausdrücke wie ›Priester‹ (hiereus) und ›Priestertum‹ (hierateuma, hierateia) nur dort erwähnt, wo von Jesus Christus, dem Hohenpriester, oder von dem ganzen Gottesvolke als von einem priesterlichen Volke die Rede ist. Der Hebräerbrief erklärt (Hebr. 7, 15–19), warum es sich so verhält. Durch sein vollkommenes Sühnopfer am Kreuz hat Jesus Christus ein für allemal die unvollkommenen Sühnopfer des Alten Bundes abgeschafft. In ihm sind wir alle Priester mit Ihm (Hebr. 10, 19–22). — Weil Christus der vollkommene Priester ist und alle Gläubigen mit Ihm und in Ihm Priester sind, kann das levitische Priestertum im Neuen Bund keine Fortsetzung finden. Deshalb sind diejenigen, welche einen besonderen Dienst in der Kirche üben, insbesondere die Hirten-Lehrer, nur Priester in Jesus Christus mit allen Gläubigen zusammen. Sie haben keinen höheren priesterlichen Rang als die anderen Getauften. Sie haben nur, kraft ihrer Ordination, spezielle priesterliche Pflichten und Aufgaben. Es würde somit irreführend sein, ihnen den Namen Priester vorzubehalten. — Es wäre aber ebenso irreführend, ihnen die priesterliche Würde, die sie mit allen Gläubigen gemein haben, abzusprechen. Falls das alltägliche Leben eines jeden Gläubigen als ein priesterlicher Dienst in Jesus Christus qualifiziert ist, muß dies auch dem alltäglichen Leben des Hirten, des Pfarrers oder Bischofs gelten. Es ist dann nicht nur möglich, sondern auch notwendig, die besonderen Aufgaben und Pflichten des Pfarrers und des Bischofs in bezug auf ihre priesterlichen Qualitäten hin zu befragen.« Soweit Regin Prenter.⁸

8 Regin Prenter, Haushalter über Gottes Geheimnisse. Kirchliches Amt und Ordination aus lutherischer Sicht (bisher unveröffentlicht).

Wenn alle Gläubigen Priester sind, warum gibt es dennoch ein Amt in der Kirche, das Amt der Kirche? Die Augsburgische Konfession, die bekannteste Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche, sagt im Artikel XIV »Vom Kirchenregiment«: »Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf.«⁹ Es gehört also Ordnung dazu, eine Ordnung, die dem Evangelium untertan ist, die aber auch dafür sorgt, daß das Evangelium gesagt und gehört werden kann. In diesem Zusammenhang ist dann auch in den alten Bekenntnisschriften die Rede von der Weihe und Ordination oder Vokation der Pfarrer. Ich zitiere jetzt aus dem III. Teil der Schmalkaldischen Artikel Martin Luthers aus dem Jahre 1537 — auch das ist eine Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche —, was dort von der Weihe und Vokation gesagt ist: »Wenn die Bischöfe wollten rechte Bischöfe sein und der Kirchen und des Evangelions sich annehmen, so möchte man das um der Liebe und Einigkeit willen, doch nicht aus Not lassen gegeben sein, daß sie uns und unsere Prediger ordinierten und konfirmierten, doch hindangesetzt alle Larven und Gespenste unchristlichs Wesens und Gepränges. Nu sie aber nicht rechte Bischöfe sind oder auch nicht sein wollen, sondern weltliche Herrn und Fürsten, die weder predigen noch lehren noch taufen noch kommunizieren noch einiges Werk oder Amt der Kirchen treiben wollen, dazu diejenigen, die solch Amt berufen treiben, verfolgen und verdammen, so muß dennoch um ihretwillen die Kirche nicht ohne Diener bleiben. — Darum wie die alten Exempel der Kirchen und der Väter uns lehren, wollen und sollen wir selbst ordinieren tüchtige Personen zu solchem Amt. Und das haben sie uns nicht zu verbieten noch zu wehren, auch nach ihrem eigenen Recht; denn ihre Rechte sagen, daß diejenigen, so auch von Ketzern ordiniert sind, sollen geordiniert heißen und bleiben. Gleichwie St. Hieronymus schreibt von der Kirchen zu Alexandria, daß sie erstlich ohn Bischöfe durch die Priester und Prediger insgemein regiert sind worden.«¹⁰

In der Apologie der Augsburgischen Konfession heißt es im XIV. Artikel: »Im vierzehnten Artikel, da wir sagen, daß man niemand gestatte zu predigen oder die Sakrament zu reichen in der Kirchen, ›denn allein denjenigen, die recht gebühlich berufen sein‹, das nehmen sie (die Gegenseite) an, wenn wir den Beruf also verstehen, von Priestern, welche nach Inhalt der Canonum geordiniert oder geweiht sein. Von der Sache haben wir uns etlichemal auf diesem Reichstag hören lassen, daß wir zum höchsten geneigt sind, alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment . . . helfen zu erhalten, so die Bischöfe unser Lehre dulden und unsere Priester annehmen wollten. Nu haben die Bischöfe bis anher die

9 C. A. XIV, S. 69, Zeile 1 ff.

10 Schm. Art., III. Teil, S. 457, Zeile 6, bis 458, Zeile 15.

Unsern verfolgt und wider ihre eigene Rechte gemordet. So können wir auch noch nicht erlangen, daß sie von solcher Tyrannei ablassen. Derhalben ist die Schuld unseres Gegenteils, daß den Bischöfen der Gehorsam entzogen wird, und sind wir vor Gott und allen frommen Leuten entschuldigt. Denn dieweil die Bischöfe die Unsern nicht dulden wollen, sie verlassen denn diese Lehre, so wir bekannt haben und wir doch vor Gott schuldig sind, diese Lehre zu bekennen und zu erhalten, müssen wir die Bischöfe fahren lassen und Gott mehr gehorsam sein und wissen, daß die christliche Kirche da ist, da Gottes Wort recht gelehrt wird. Die Bischöfe mögen zusehen, wie sie es verantworten wollen, daß sie durch solche Tyrannei die Kirche zerreißen und wüst machen.«¹¹

Edmund Schlink hat in einem Aufsatz zum Problem der Abendmahlsgemeinschaft diesen besonderen Gedanken der Apostolizität zum Ausdruck gebracht. Apostolische Sukzession wird in der evangelisch-lutherischen Kirche »vor allem als Bleiben bei der apostolischen Botschaft und somit in der Tradition der biblischen Lehre verstanden und nicht auf das Amt beschränkt. Die apostolische Sukzession ist primär die Apostolizität der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch. Innerhalb dieser apostolischen Sukzession der Kirche ist die Sukzession des Amtes und seine Bedeutung für die Überlieferung der apostolischen Lehre ernst zu nehmen.«¹² Den lutherischen Vätern lag daran, an dieser so verstandenen apostolischen Sukzession festzuhalten. Die Väter der lutherischen Reformation haben sich nur so verstehen können, daß sie in dieser Tradition bleiben wollten. Melancthon oder Luther oder auch die Verfasser der Konkordienformel haben viel Mühe darauf verwandt, zu bezeugen und zu beweisen, daß sie in der Lehre der alten Kirche der Apostel stehen. Die Augsburgische Konfession sagt in dem Artikel XXVIII »Von der Bischöfen Gewalt«: »Derhalben ist das bischöflich Amt nach göttlichen Rechten das Evangelium predigen, Sünde vergeben, Lehre urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohn menschlichen Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort. Und desfalls seind die Pfarrleut und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein, lauts des Spruchs Christi, Lukas am 10.: ›Wer euch höret, der höret mich.‹ Wo sie aber etwas dem Evangelio entgegen lehren, setzen oder aufrichten, haben wir Gottes Befehl in solchem Falle, daß wir nicht sollen gehorsam sein.« Und dann werden zitiert Matth. 7; Gal. 1; 2. Kor. 13 und der hei-

11 Apol. XIV, S. 296, Zeile 10, bis S. 297, Zeile 22.

12 Edmund Schlink, Das Problem der Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Evangelisch-lutherischen und der Römisch-katholischen Kirche, in: Wolfhart Pannenberg, Josef Höfer, Karl Lehmann, Edmund Schlink, Evangelisch-Katholische Abendmahlsgemeinschaft, Regensburg und Göttingen, S. 161 f.

lige Augustin. Dieser »schreibt in der Epistel wider Petilianum, man soll auch den Bischöfen, so ordentlich gewählt, nicht folgen, wo sie irren oder etwas wider die heilige göttliche Schrift lehren oder ordnen.«¹³ In solchen Sätzen spürt man etwas von der Not dieser Männer, daß sie nicht einfach willkürlich und nach menschlicher Weise brechen wollen mit einer Tradition, mit der Tradition der Kirche, in der sie ja leben. Sie mühen sich in dieser Zeit immer noch, deutlich zu machen, daß sie die Kirche eigentlich besser verstanden haben als die Bischöfe und die Päpste ihrer Zeit. »Was aber die Bischöfe« – schreibt Melanchthon im XXVIII. Artikel der Apologie – »vor ein Amt oder Gewalt haben in der Kirchen, haben wir in der Confession gesagt. Die Bischöfe, so itzund den Bischofsnamen tragen in der Kirchen, tun gar nicht ihr bischöflich Amt nach dem Evangelio. Aber laß sie gleich Bischöfe sein der canonica politia nach, welche wir in ihrem Wert lassen. Wir reden aber von rechten christlichen Bischöfen, und es gefällt mir die alte Division oder Teilung nicht übel, daß sie gesagt haben, bischöfliche Gewalt stehe in diesen zweien, potestate ordinis und potestate jurisdictionis, das ist in Reichung der Sacrament und geistlichem Gerichtszwang.«¹⁴

Und in seinem Tractatus de potestate et primatu papae sagt Melanchthon: »In unserer Konfession und Apologie haben wir insgemein erzählt, was von Kirchengewalt zu sagen gewesen ist; denn das Evangelium gebietet denen, so den Kirchen sollen vorstehen, daß sie das Evangelium predigen, Sünde vergeben und Sakramente reichen sollen, und über das gibt es ihnen die Jurisdictio, daß man die, so in öffentlichen Lastern liegen, bannen und, die sich bessern wollen, entbinden und absolvieren soll. Nun muß es jedermann, auch unsere Widersacher, bekennen, daß diesen Befehl zugleich alle haben, die den Kirchen vorstehen, sie heißen gleich Pastores oder Presbyteri oder Bischöfe. Darum spricht auch Hieronymus mit hellen Worten, daß Episcopi und Presbyteri nicht unterschieden sind, sondern daß alle Pfarrherrn zugleich Bischöfe und Priester sind und allegiert den Text Pauli ad Titum 1., da er zu Tito schreibt: ›Ich ließe Dich derhalb zu Kreta, daß Du bestelltest die Städte hin und her mit Priestern, und nennet solche hernach ›Bischöfe‹.‹ ›Es soll ein Bischof eins Weibs Mann sein‹, so nennen sich selbst Petrus und Johannes ›Presbyteros‹ oder ›Priester‹. Darnach sagt Hieronymus weiter: ›Daß aber einer allein erwählet wurd, der ander unter ihm habe, ist geschehen, daß man damit der Zertrennung wehret, daß nicht einer hie, der andere dort ein Kirchen an sich zöge und die Gemeinde also zerrissen würde; denn zu Alexandria (sagt er) von Marco, dem Evangelisten, an bis auf Esdram und Dionysium haben allezeit die Presbyteri einen aus ihnen erwählt und

13 C. A. XXVIII, S. 123, Zeile 22, bis S. 125, Zeile 2.

14 Apol. XXVIII, S. 399, Zeile 39, bis S. 400, Zeile 13.

höher gehalten und Episcopum (einen Bischof) genannt, gleich wie ein Kriegsvolk einen zum Hauptmann erwählt, wie auch die Diakon einen aus ihnen, der geschickt dazu ist, wählen und Archidiakon nennen; dann sage mir, was tut ein Bischof mehr denn ein jeglicher Presbyter, ohne daß er andere zum Kirchenamt ordnet? etc. — Hier lehrt Hieronymus, daß solche Unterschied der Bischöfe und Pfarrherren allein aus menschlicher Ordnung kommen sei, wie man denn auch im Werk siehet; denn das Amt und Befehl ist gar einerlei, und hat hernach allein die Ordinatio den Unterschied zwischen Bischöfen und Pfarrherren gemacht, denn so hat man's darnach geordnet, daß ein Bischof auch in andern Kirchen Leut zum Predigtamt ordnet. Weil aber nach göttlichem Recht kein Unterschied ist zwischen Bischöfen und Pastoren oder Pfarrherren, ist ja ohn Zweifel, wenn ein Pfarrherr in seiner Kirche etliche tüchtige Personen zu Kirchenämtern ordnet, daß solche Ordinatio nach göttlichen Rechten kräftig und recht ist. — Darum weil doch die verordneten Bischöfe das Evangelium verfolgen und tüchtige Personen zu ordinieren sich weigern, hat eine jegliche Kirche in diesem Fall gut Fug und Recht, ihr selbst Kirchendiener zu ordinieren; denn wo die Kirche ist, da ist ja der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren . . . Darum folget, wo eine rechte Kirche ist, daß da auch die Macht sei, Kirchendiener zu wählen und ordinieren, wie dann in der Not auch ein schlichter Lai einen anderen absolvieren und sein Pfarrherr werden kann, wie St. Augustin ein Historien beschreibt, daß zween Christen in einem Schiff beisammen gewesen, der einer den andern getauft und darnach von ihm absolviert sei. Hierher gehören die Sprüche Christi, welche zeugen, daß die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sondern Personen gegeben sind, wie der Text sagt: ›Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen‹. — Zum letzten wurd solchs auch durch den Spruch Petri bekräftigt, da er spricht: ›Ihr seid das königliche Priestertum‹. Diese Worte betreffen eigentlich die rechte Kirche, welche, weil sie allein das Priestertum hat, muß sie auch die Macht haben, Kirchendiener zu wählen und ordinieren. Solches zeuget auch der gemeine Brauch der Kirchen; denn vorzeiten wählet das Volk Pfarrherrn und Bischöfe. Dazu kam der Bischof, am selben Ort oder in der Nähe gesessen, und bestätigt den gewählten Bischof durch Auflegen der Hände, und ist dazumal die Ordinatio nichts anders gewest denn solche Bestätigung. Darnach sind andere Zeremonien mehr dazu gekommen, wie Dionysius deren etliche erzählt . . . Darnach ist auf die Letzt auch dies hinangehängt worden, daß der Bischof gesagt hat zu denen, die er weiht: ›Ich gebe Dir Macht, zu opfern für die Lebendigen und die Toten‹ . . . Hieraus sieht man, daß die Kirche Macht hat, Kirchendiener zu wählen und ordinieren. Darum wenn

die Bischöfe entweder Ketzer sind oder tüchtige Personen nicht wollen ordinieren, sind die Kirchen für Gott nach göttlichem Recht schuldig, ihnen selbst Pfarrherren und Kirchendiener zu ordinieren. Ob man nun dies wollte eine Unordnung oder Zertrennung heißen, soll man wissen, daß die gottlose Lehr und Tyrannei der Bischöfe daran schuldig ist; denn so gebietet Paulus, daß alle Bischöfe, so entweder selbst unrecht lehren oder unrechte Lehre und falschen Gottesdienst verteidigen, für verfluchte Leute sollen gehalten werden.«¹⁵

Ein Wort zu dem, was Kardinal Höffner in seinen beiden Fragen anspricht und was auch Professor Prenter angedeutet hat zur Frage »Priester – Opfer«: In der Apologie der Augsbургischen Konfession (Artikel XIII »Von den Sakramenten«) heißt es: »Durch das Sakrament des Ordens (des Ordinierens) oder Priesterschaft verstehen die Widersacher nicht das Predigtamt und das Amt, die Sakrament zu reichen und auszuteilen, sondern verstehen von Priestern, die zu opfern geordnet sind. Gleich als muß im Neuen Testament ein Priestertum sein, wie das levitische Priestertum gewesen, da die Priester für das Volk opfern und den andern Vergebung der Sünde erlangen. Wir aber lehren, daß das einige Opfer Christi am Kreuz genug getan hat für aller Welt Sünde, und daß wir nicht eins andern Opfers für die Sünde bedürfen . . . Wo man aber das Sakrament des Ordens (Ordinierens) wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es kein Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten, und hat herrliche Zusage Gottes . . . Die Kirche hat Gottes Befehl, daß sie soll Prediger und Diakonos bestellen. Dieweil nun solchs sehr tröstlich ist, so wir wissen, daß Gott durch Menschen und diejenigen, so von Menschen gewählt sind, predigen und wirken will, so ist gut, daß man solche Wahl hoch rühme und ehre, sonderlich wider die teuflische Anabaptisten (Wiedertäufer).«¹⁶

Ich möchte hier einen kleinen Exkurs einschalten zu der Frage des Opfers. Diese ganze Frage des Amtes steht im Zusammenhang mit der Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Es wird in ökumenischen Gesprächen gelegentlich davon geredet, daß in der Frage des Opfers bei der Messe unter uns kein Streit mehr sei. Es tut mir leid, daß ich dem widersprechen muß. In allen vier eucharistischen Hochgebeten, die heute für die Meßfeiern in der katholischen Kirche gültig sind, ist noch der Gedanke von dem Opfer, das die Kirche darbringt, zu finden. Und es handelt sich dabei nicht um das Dankopfer, das wir schuldig sind, sondern um das Opfer Christi, um das Kreuzesopfer. Man sollte nicht leichtfertig darüber hin-

15 Tract., Abschnitt: Von der Bischof Gewalt und Jurisdiktion, S. 489, Zeile 30, bis S. 493, Zeile 8.

16 Apol. XIII, S. 293, Zeile 19, bis S. 294, Zeile 7.

weggehen. Ich will nur die Formulierung des dritten Hochgebetes zitieren. »Darum feiern wir, gütiger Vater, das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft.« So weit gibt es für uns keine Schwierigkeit. Aber dann heißt es weiter (und das Ganze wird nach der Wandlung gebetet): »So bringen wir mit Lob und Dank dieses lebendige Opfer dar. Wir bitten dich, schau gütig auf die Gabe deiner Kirche, das geopfert Lamm, das uns mit dir versöhnt hat.« Hier sitzt für uns die Schwierigkeit: das geopfert Lamm ist nicht die Gabe der Kirche, sondern die Gabe Gottes an die Kirche und an die Welt. Und deshalb also ist diese Frage des Opfers leider immer noch nicht ausgeräumt, wie wir es gern möchten und wie auch manche Theologen in der katholischen Kirche gelegentlich schreiben. Wir nützen uns und unseren Kirchen nicht, wenn wir so tun, als wären die Dornen nicht mehr da. Hier sitzt noch ein ganzes Bündel, und ich habe deshalb auf diese eucharistischen Hochgebete hingewiesen, weil sie ja doch Tag für Tag in unzähligen Meßfeiern gebetet werden, und diese Gebete bedeuten mehr für eine Kirche als dicke Dogmatiken, in denen vielleicht das Gegenteil steht. Hiervon lebt eine Kirche und hiermit lebt eine Kirche, nicht mit den dogmatischen Gedanken der Theologen oder auch der Bischöfe.

Wenn in den Hochgebeten von den Gaben die Rede ist, könnte man natürlich auch Brot und Wein darunter verstehen. Aber ich bin mit Nachdruck darauf hingewiesen worden, daß es sich hierbei um die durch die Vollmacht des geweihten Priesters gewandelten Elemente handelt. Dem muß eine lutherische Kirche auch heute leider noch mit derselben Schärfe widersprechen, mit der es unsere Väter getan haben.

Den Bekenntnisschriften entnehmen wir, daß das Predigtamt und das Bischofsamt oft ineinander übergehen, daß die Bischöfe eigentlich nur eine ordnende Funktion haben, damit es nicht allzu viel Unordnung in dieser Kirche gibt, damit nicht jeder mit seiner eigenen Gemeinde davonrennt und die Einheit der Kirche zertrennt. So ist schon von den Vätern der Reformation das Amt des Bischofs als ein einigendes Amt, als ein Amt der Einheit verstanden worden.

Nun noch ein Wort zum Petrusamt. Es ist völlig klar, daß sich die Väter der Reformation damit besonders beschäftigt haben. Ich gehe jetzt absichtlich nicht auf Luther ein und auf das, was in seinen frühen Schriften oder auch in den Schriften seiner späteren Jahre über den Papst gesagt ist, sondern ich zitiere jetzt aus einer der kleineren Bekenntnisschriften, die bis heute hin Gültigkeit in den lutherischen Kirchen haben, aus Melancthons Tractatus de potestate et primatu papae. Melancthon ist gelegentlich als Leisetreter bezeichnet worden. Luther war der Meinung, er könnte so sanft nicht reden wie sein Freund Philipp Melancthon.

thon. An einer Stelle des Traktats Melanchthons heißt es: »Johannes 20 sendet Christus seine Jünger zugleich zum Predigtamt ohne alle Unterschied, daß einer weder mehr noch weniger Gewalt soll haben denn der andere; denn, so sagt er, ›gleichwie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich Euch.‹ Die Worte sind hell und klar, daß er einen jeden also sende, wie er ist gesendet worden. Da kann ja keiner keine besondere Oberkeit oder Gewalt vor und über die andern rühmen. — Gal. 2 zeigt der heilige Paulus klar an, daß er von Petrus weder ordiniert noch konfirmiert und bestätigt sei, und erkennt Petrus in keiner Weise dafür, als hätte er von ihm müssen bestätigt werden, und in Sonderheit streitet er dieses, daß sein Beruf auf St. Peters Gewalt garnicht stehe noch gegründet sei. Nun sollt er ja Petrum als ein Obersten erkannt haben, wo Petrus anderst solch Obrigkeit von Christus hätt' empfangen, wie der Papst ohn allen Grund rühmt. Darum spricht auch Paulus, er hab' das Evangelium eine lange Zeit frei gepredigt, ehe er mit Petrus darüber gesprochen habe. Item er spricht, ›es liege ihm nichts an denen, die das Ansehen haben, welcherlei sie gewesen sind; denn Gott achtet das Ansehen der Person und Menschen nicht.‹ ›Mir aber haben die, so das Ansehen hatten, keinen Befehl getan.‹ Weil nun Paulus klar zeugt, er habe bei Petrus nicht wollen ansuchen, daß er ihm zu predigen erlaubte, auch dazumal, da er am letzten sei zu ihm gekommen, haben wir eine gewisse Lehre, daß das Predigtamt vom allgemeinen Beruf der Apostel herkommt, und ist nicht not, daß alle dieser einigen Person Petri Berufung oder Bestätigung haben. — 1. Kor. 3 macht Paulus alle Kirchendiener gleich und lehret, daß die Kirchen mehr sei denn die Diener. Darum kann man mit keiner Wahrheit sagen, daß Petrus einige Oberkeit oder Gewalt vor andern Aposteln über die Kirchen und alle andere Kirchendiener gehabt habe; denn, so spricht er, ›es ist alles Euer, es sei Paulus oder Apollos oder Cephas, das ist, es darf weder Petrus noch ein anderer Diener des Worts sich zumessen einige Gewalt oder Oberkeit über die Kirchen. Niemand soll die Kirche beschweren mit eigenen Satzungen, sondern hie soll es so heißen, daß keines Gewalt noch Ansehen mehr gelte denn das Wort Gottes.«¹⁷

An anderer Stelle des Traktats heißt es: »In allen diesen Sprüchen ist Petrus eine gemeine [d. h. eine ganz gewöhnliche, keine besondere] Person und redet nicht für sich allein, sondern für alle Apostel. Dieses beweisen die Texte klar; denn Christus fragt ja Petrus allein nicht, sondern spricht: ›Wer sagt Ihr, daß ich sei?‹ Und daß Christus hier zu Petrus allein redet als: ›Dir will ich die Schlüssel geben,‹ item: ›Was Du binden wirst‹ usw., dasselbe redet er an andern Orten zu dem ganzen Haufen, als: ›Was Ihr binden werdet auf Erden,‹ item in Johannes: ›Welchen Ihr die Sünden

17 Tract., S. 473, Zeile 24, bis S. 474, Zeile 29.

vergebt« etc. Diese Worte zeugen, daß die Schlüssel [zu binden und zu lösen] allen insgemein gegeben und sie alle zugleich zu predigen gesandt worden sind. Über das muß man ja bekennen, daß die Schlüssel nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirchen gehören und gegeben sind, wie denn solchs mit hellen und gewissen Ursachen genugsam kann erwiesen werden . . . Daraus folgt nun, daß in solchen Sprüchen nicht allein Petrus, sondern der ganze Haufe der Aposteln gemeint wurde. Darum kann man in keinem Weg aus solchen Sprüchen ein sonder Gewalt der Oberkeit gründen, die Petrus vor andern Aposteln gehabt habe oder haben hat sollen.«¹⁸

III.

Ich komme zum letzten Teil. Es hat theologische Gespräche gegeben zwischen dem Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit und dem Lutherischen Weltbund. Diese Gespräche haben zu einer gemeinsamen Erklärung der katholischen und lutherischen Teilnehmer geführt unter dem Thema: »Das Evangelium und die Kirche«. In dieser gemeinsamen Erklärung ist auch etwas über das Amt gesagt worden. Die Frage nach dem kirchlichen Amt, seiner Stiftung, seiner Stellung in der Kirche und seinem rechten Verständnis stellt eine der wichtigsten offenen Fragen zwischen Lutheranern und Katholiken dar. Hier konkretisiert sich die Frage nach der Stellung des Evangeliums in und über der Kirche. Es geht also um die Konsequenzen, die sich aus der Lehre von der Rechtfertigung für das Verständnis des Amtes ergeben. Es lohnt sich, dieses Dokument sorgfältig zu lesen. Man findet es z. B. in der Herder Korrespondenz¹⁹ oder auch im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim.²⁰ In dem Dokument heißt es u. a.: »Die Kirche ist apostolisch, insofern sie auf diesem Fundament steht und im apostolischen Glauben bleibt. Kirchliches Amt, kirchliche Lehre und kirchliche Ordnungen sind apostolisch, insofern sie das apostolische Zeugnis weitergeben und aktualisieren.«²¹ Das Folgende wird zum Verständnis der apostolischen Sukzession gesagt: »Die Grundintention der Lehre von der apostolischen Sukzession ist es, daß die Kirche in allem geschichtlichen Wandel ihrer Verkündigung und ihrer Strukturen zu jeder Zeit an ihren apostolischen Ursprung verwiesen ist. Im einzelnen stellt sich uns heute diese Lehre jedoch verwickelter dar als früher.«²² »Von ökumenischer Bedeutung kann auch der Hinweis sein,

18 Tract., S. 478, Zeile 9, bis S. 479, Zeile 12.

19 Herder-Korrespondenz, 25. Jahrgang, Heft 11 (November 1971), S. 536–544.

20 Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 22. Jahrgang, Nr. 6 (November/Dezember 1971), S. 104–111 (abgekürzt: MD).

21 Abs. 52, MD, S. 108.

22 Abs. 57, MD, S. 109.

daß die katholische Tradition einzelne Fälle der Ordination von Priestern durch Priester kennt, welche als gültig anerkannt werden. Es ist zu klären, inwiefern damit die Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession offen bleibt.«²³

Darf ich an dieser Stelle darauf hinweisen, daß kein lutherischer Pfarrer einfach, weil er Lust hat, das Pfarramt an sich gerissen hat und auf die Kanzel steigt, sondern daß wir alle in dieser presbyteralen Sukzession stehen. Auf diese Weise ist dieses apostolische Amt auf uns gekommen. Wir haben es nicht usurpiert. Und ich finde es geradezu tröstlich, daß in mehreren zeitgenössischen Dokumenten und in theoretischen Forschungsergebnissen darauf hingewiesen wird, man könne nicht mehr so quadratisch von der apostolischen Sukzession reden, wie das weithin geschehen ist; man müsse auch mit gewissen Dingen in der katholischen Kirchengeschichte fertig werden, und es gebe da gewisse Dinge, die es uns einfach verwehren, so zu tun, als seien in diesem Zusammenhang keine Probleme mehr vorhanden. Ich zitiere weiter aus dem Dokument »Das Evangelium und die Kirche«: »Auf Grund dieser Feststellungen erscheint es notwendig, zu prüfen, ob die noch bestehenden Unterschiede in diesen und anderen Fragen notwendig als kirchentrennende Glaubensunterschiede beurteilt werden müssen, oder ob sie nicht auch als Ausdruck einer unterschiedlichen Denkweise verstanden werden können.«²⁴ »Die katholischen Teilnehmer sind überzeugt, daß sie im Licht der neueren biblischen und historischen Erkenntnisse wie auf Grund der ökumenischen Erfahrung vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen die traditionelle Verwerfung der Gültigkeit des lutherischen Amtes neu überdenken müssen. Die Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer kirchlicher Gemeinschaften, wie sie im Vatikanum II ausgesprochen wurde, kann theologisch als erster Schritt zur Anerkennung des Amtes dieser Kirchen interpretiert werden.«²⁵ »Die Frage der Anerkennung des Amtes stellt sich für die Lutheraner anders, weil sie das Vorhandensein des kirchlichen Amtes in der römisch-katholischen Kirche niemals geleugnet haben. Nach lutherischem Bekenntnis existiert Kirche überall dort, wo das Evangelium rein verkündet und die Sakramente recht gespendet werden. Die lutherischen Bekenntnisschriften lassen keinen Zweifel daran, daß die eine Kirche niemals aufgehört hat zu existieren, und sie betonen auch den kirchlichen Charakter der römisch-katholischen Gemeinschaft. Ferner ist durch die Veränderung im Verständnis und in der Praxis des römisch-katholischen Amtes, besonders durch die stärkere Betonung des ministerium verbi die Kritik der Reformatoren weithin gegenstandslos geworden.«²⁶

23 Abs. 58, MD, S. 109.

24 Abs. 62, MD, S. 109.

25 Abs. 63, MD, S. 109.

In den USA haben sich etwa zur selben Zeit offizielle Vertreter der katholische Kirche und offizielle Vertreter lutherischer Kirchen denselben Fragen zugewandt. Die Ergebnisse auch dieser Gespräche liegen jetzt vor. In dem Dokument erklären die Lutheraner: »Als Lutheraner bezeugen wir freudig, daß wir im theologischen Dialog mit unseren römisch-katholischen Partnern erneut eine Treue zur Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente klar erkannt haben, die unsere historische Überzeugung bekräftigt, daß die Römisch-katholische Kirche eine wahre Kirche unseres Herrn Jesus Christus ist. Aus diesem Grunde empfehlen wir denen, die uns beauftragt haben, in angemessener Weise bei den beteiligten Lutherischen Kirchen darauf zu drängen, daß sie formell ihre Überzeugung erklären, daß die ordinierten Amtsträger der Römisch-katholischen Kirche ein gültiges Amt des Evangeliums ausüben, indem sie als ihre Hauptaufgaben das Evangelium Christi verkündigen und die Sakramente des Glaubens verwalten, und daß der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus in ihren Feiern des Altarsakramentes wahrhaft gegenwärtig sind.«²⁷

Nun, das kann vielleicht nicht so erstaunen. Ich hoffe, daß die Erklärung der offiziellen katholischen Vertreter in diesen Gesprächen mehr erstaunt: »Als römisch-katholische Theologen bejahen wir im Geiste des zweiten Vatikanischen Konzils, daß die lutherischen Gemeinschaften, mit denen wir Gespräche geführt haben, wahrhaft christliche Kirchen sind und die Elemente der Heiligkeit und Wahrheit besitzen, die sie als Werkzeuge der Gnade und Erlösung kennzeichnen. Außerdem haben wir bei unseren Untersuchungen ernsthafte Mängel bei den herkömmlicherweise gegen die Gültigkeit des eucharistischen Amtes der lutherischen Kirchen vorgebrachten Argumenten festgestellt. Wir sehen in der Tat keinen überzeugenden Grund, der gegen die Möglichkeit spräche, daß die Römisch-katholische Kirche die Gültigkeit dieses Amtes anerkennt. Deshalb fragen wir die Autoritäten der Römisch-katholischen Kirche, ob die sich aus dem Einheitsgebot Christi ergebende ökumenische Dringlichkeit nicht fordert, daß die Römisch-katholische Kirche die Gültigkeit des lutherischen Amtes und entsprechend die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den eucharistischen Feiern der lutherischen Kirchen anerkennt.«²⁸

IV.

Ich möchte mit einem Zitat Karl Barths schließen. Es sind die letzten Zeilen, die Barth in seinem Leben geschrieben hat für das Manuskript

26 Abs. 64, MD, S. 109 f.

27 Nunmehr in deutscher Fassung bei Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ökumenische Perspektiven Nr. 3, Frankfurt/Main 1973, S. 128, Abs. 35.

eines Vortrags, den er am 18. Januar 1969 halten sollte und an dem er am 9. Dezember 1968, am Abend vor seinem Tode, noch gearbeitet hat. Unter dem Thema: »Aufbrechen – Umkehren – Bekennen« steht folgendes: »Die Bewegung der Kirche ist . . . ein kräftiges Aufbrechen . . . Aufbrechen als solches findet da statt, wo ein Bisheriges veraltet ist und zurückbleiben muß, in dem es vergangene Nacht geworden ist, und wo an seiner Stelle ein Neues sich ankündigt, ein neuer Tag im Kommen ist. . . Das nicht genug zu beleuchtende und zu bedenkende Modell: der Auszug Israels aus Ägypten in das ihm verheißene Land.

Aufbrechen vollzieht sich also in einer Krisis. Entschlossener Abschied wird da genommen von einem Bekannten, jetzt noch sehr Nahen, das vielleicht (etwa in Gestalt der berühmten Fleischtöpfe Ägyptens) auch seine Vorteile hatte. Und entschlossene Zuwendung findet da statt zu einem noch Fernen, in Hoffnung Bejahten, das immerhin den Nachteil hat, in seiner herrlichen Gestalt noch reichlich unbekannt zu sein. Indem die Kirche aufbricht, hat sie gewählt, sich entschieden. Sie hat sich das Heimweh nach dem, was sie hinter sich läßt, im voraus verboten. Sie begrüßt und liebt schon, was vor ihr liegt. Sie ist noch hier und doch nicht mehr hier, noch nicht dort und doch schon dort. Sie hat eine weite Wanderschaft vor sich – auch Kämpfe, auch Leiden, auch Hunger und Durst. Nicht zu verkennen: sie seufzt. Aber noch weniger zu verkennen: sie freut sich. Dementsprechend denkt, redet, handelt sie. In dieser Krisis besteht das Aufbrechen der Kirche: das noch gefangene, schon befreite Volk Gottes.

»Aber sehen wir etwas genauer zu: Das echte, rechte Aufbrechen der Kirche ist zuerst und vor allem ein Ja sagen zur Zukunft: erst dann und darum ein Nein sagen zur Vergangenheit. Bloße Müdigkeit, bloße Kritik, bloße Abneigung, bloße Verachtung und Proteste gegen das Bisherige – man sagt heute gern: gegen das Establishment – hat mit der großen Aufbruchbewegung der Kirche noch nichts zu tun. . . Wir hören heute in beiden Konfessionen noch zu viel berechtigtes, aber hohles Nein: hohl, weil es nicht gefüllt ist mit dem Ja zum künftigen Besseren. Ein hohles Nein wird aber immer mehr oder weniger hässig und traurig klingen. Wenn die Kirche ihr wichtiges Nein sagt zum Bisherigen, dann ist es ein klares, aber freundliches und fröhliches Nein.

Daraus folgt nun aber: das echte und rechte Aufbrechen der Kirche geschieht da und nur da: wo sie *das Neue* als Verheißung und also als Zukunft, aber als klare, bestimmte Verheißung und Zukunft vor sich sieht. . . Der Auszug aus Ägypten hat damals damit angefangen, daß Mose vom Gottesberg und vom feurigen Busch herkam, wo er Gottes Wort gehört hatte, und dann dem Volk und auch dem Pharao etwas zu

28 ebda, S. 139 f, Abs. 54.

sagen wußte darüber, wohin die Reise gehen sollte. Es gibt heute auch in der Kirche sehr viele sympathische junge Menschen — auch junge Pfarrer und Priester, die uns laut genug sagen, daß ungefähr Alles anders werden müsse. Wenn Gott ihnen sagen wird, wenn sie es sich von Gott werden sagen lassen und wenn sie es dann auch anderen werden sagen können, was an die Stelle des Bisherigen treten soll, dann, dann erst wird die Sache mit dem Aufbrechen der Kirche ernst und glaubwürdig werden.

Noch etwas . . . : Der echte und rechte Aufbruch der Kirche wird sich in *Ordnung* vollziehen. Selbstverständlich: bis die Karawane sich jeweils neu aufgestellt und in Marsch gesetzt hat, kann jeweils auch ein gewisses Durcheinander entstehen. Die mehr Konservativen und die mehr Fortschrittlichen in der Kirche werden sich ja nicht ohne Weiteres darüber einig sein, wie nun Alles werden soll. Wehmütig verlangen dann die Einen danach, möglichst viel vom Alten mitzunehmen. Und in stürmischer Freudigkeit verkünden dann die Anderen: ›Nun muß sich Alles, Alles wenden‹. Und an christlichen Hippies, ja Gammlern wird es dann nicht fehlen. Und denen wird dann keine kirchliche Polizei allzu ernst das Maul verbinden — von Scheiterhaufen und dergleichen schon gar nicht zu reden. Aber das sind Übergangerscheinungen, die nicht zu einem dauernden Tumult entarten können. Das Aufbrechen der Kirche wird vielmehr zu einem mehr oder weniger disziplinierten Geschehen werden, in welchem keine Sieger und keine Besiegte zurückbleiben. . . . Die ›Gnadengabe der Leitung‹ macht sich dann geltend. . . .

Die Kirche kommt von dem Gebot Jesu Christi her, sie zieht und sieht seinem neuen hellen Kommen entgegen. Darum ist ihr Aufbrechen, ist ihre ganze Bewegung ein so positives, ein so zielbewußtes, ein so ordentliches Geschehen.«²⁹

Es wäre schön, wenn wir davon ausgehen könnten, daß in dem Denken, in dem Streben nach Einheit auch im Amt der Kirche dieses alles uns trägt und bewegt; daß wir wirklich angestoßen sind von dem Heiligen Geist; daß, auch wenn wir den zehnten Schritt noch nicht tun können, wir doch den ersten tun sollten, und daß, auch wenn wir die Konturen der Kirche, der *einen* Kirche noch nicht sehen, wir doch wissen sollen, daß trotz all unserer Gegensätze und Streitigkeiten wir von dem Herrn geführt werden, der seiner Kirche gesagt hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Und zu den Pforten der Hölle können manchmal auch Theologen, Bischöfe, Dogmatikbände, Traditionen und dergleichen Dinge gehören, können auch die Fleischtöpfe Ägyptens gehören. Die brauchen wir nicht, denn das Brot des Lebens ist immer da.

29 Karl Barth, *Letzte Zeugnisse*, Zürich 1969, S. 63–67.

DIE WAHRHEIT GOTTES UND DIE WIRKLICHKEIT DES MENSCHEN

Aspekte reformatorischer Theologie angesichts der Herausforderung
der Kirche durch die Welt*

Von Hans-Walter Krumwiede

Reinhard Wittram

9. August 1902 – 16. April 1973

Die Reformation als Epoche unserer Geschichte hat heute keine gute Presse. Die Erweckung von reformationsfeindlichen Emotionen setzt dabei eine Mentalität voraus, die sich weithin in einer Antithese zu den Normen des konfessionellen Jahrhunderts versteht: Zwang zur Rechtgläubigkeit, die Wahrheit fixiert in einem heiligen Buch, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Kirchenzucht — wer wollte bestreiten, daß reformatorische Wirklichkeit mit solchen Begriffen getroffen wird. Der Hinweis auf Glaubensinnigkeit, Gottvertrauen, gewissenhaftes Befolgen der Gebote der Kirche und des Staates trägt heute in der Öffentlichkeit nicht allzuviel mehr aus, ja gerade dieses Verhalten ist weithin einer leidenschaftlichen Kritik ausgesetzt. Es ist verständlich, daß sich die Blicke der deutschen Protestanten dann eher auf die Schweiz und England richten, wo Freiheit und Demokratie den Beginn einer besseren Neuzeit anzeigen. Eine solche Sicht beruht jedoch auf einer optischen Täuschung. Angelsächsische und eidgenössische Freiheit ist vorreformatorisch und wurde gefährdet durch die Reformation. Auch der humanistische Reformkatholizismus erlag auf der ganzen Linie dem evangelischen Bekenntnis: Thomas Morus gegen das anglikanische Staatskirchentum, Erasmus von Rotterdam gegen die Wittenberger Theologie. Dem modernen Lebensgefühl stehen Morus und Erasmus nahe, man denke nur an Huizingas Erasmusbuch. Fremd werden, wenn die Schichten verehrender Umhüllung beseitigt werden, Luther und Calvin. Zwingli ist zutiefst auch von Erasmus bestimmt, also unter diesem Blickwinkel keine fortschrittliche reformatorische Variante, sondern in der Tradition des Reformkatholizismus zu sehen. Das macht z. B. Diltheys Sympathie für Erasmus und Zwingli verständlich, wogegen Luther und Calvin mehr die Störung einer ungebrochenen humanistisch-aufgeklärten Tradition bedeuten, ein Urteil, das dann von Ernst Troeltsch übernommen und entfaltet worden ist.

* Vortrag auf der Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft am 13. 10. 1972 in Göttingen.

Es kann uns heute nun nicht um protestantisch-reformatorisches Prestige gehen. Wir können auch nicht in einer immer wieder renovierten Kirche, deren Fundament geborsten erscheint, unseren Gottesdienst halten, so als wäre nichts geschehen. Man hat oft den Eindruck, als säßen wir in einer monumentalen Ruine, in einem windgeschützten Winkel, um über Sozialismus zu diskutieren, während draußen das Leben seinen Gang nimmt. In einer solchen Situation, die durch einige Reizvorstellungen angedeutet werden sollte, hilft kein Dementi und auch keine Apologie. Man muß den Weg der fremden Reformation bis zum Kern zu verfolgen suchen, um ein Urteil abgeben zu können.

In der liberalen theologischen Tradition wird der Respekt vor dem Reformwillen der Reformatoren häufig verbunden mit dem Vorwurf, sie, besonders aber Luther, hätten an dem paulinisch-augustinischen Sündenbegriff festgehalten und damit ihrem Plädoyer für die Freiheit des Christenmenschen die Glaubwürdigkeit genommen. Eben an diesem Punkte wird anzusetzen sein, wenn es um die Bedeutung reformatorischer Theologie für die Gegenwart gehen soll.

Die reformatorische Grunderkenntnis des *sola fide*, allein aus Glauben wird der Mensch gerechtfertigt, die Luther erstmalig in seiner Römerbriefvorlesung 1515/16 entfaltet hat, ist unablöslich mit einer anthropologischen Aussage verbunden, deren Fehlen die idealistische Interpretation der Reformation erlaubte, deren Ernstnahme uns jedoch die fremde, die wirkliche Reformation vor Augen führt. Es ist die Formulierung *totus homo peccator*, der ganze Mensch ist Sünder. Die Radikalität des reformatorischen gegenüber dem scholastischen Sündenbegriff der katholischen Tradition beruht nicht auf der Annahme eines totalen moralischen Unvermögens des Menschen, sondern auf eben dieser Aussage, daß *totus homo*, daß Leib und Seele und Vernunft und alle Sinne des Menschen der Sünde verhaftet sind.¹ Abgesehen von der Bestimmung des so verstandenen Menschen durch die Sünde, also abgesehen von diesem negativen Vorzeichen, begegnet hier die von der modernen Anthropologie her postulierte somatische Einheit des Menschen, in dem eine unsterbliche Seele keinen Platz hat. Auch zu den atheistischen Positionen von Marx und Freud ergibt sich eine unmittelbare Beziehung: die Einheit von Bewußtsein und sozialer Existenz, die Einheit von Leib und Seele im personalen Bereich.

Es ist kein Kokettieren mit der »nachtheistischen Theologie«, wenn nun festgestellt wird, daß der Satz *totus homo peccator* im Sinne von Marx und Freud übersetzt werden kann: Der Mensch ist geborener Atheist. Genau das meint die reformatorische Anthropologie mit dem

1 WA Deutsche Bibel 7, S. 12.

Begriff peccator – keine moralische Gebrechlichkeit, keine substantielle Verdorbenheit der Gattung Mensch. Die Verbindung zwischen Sünde und Tod, wie wir sie im Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie finden, ist von einem aufgeklärten Bewußtsein in ihrer moralischen Fassung, nämlich daß die moralische Gebrechlichkeit des Menschen durch ein göttliches Urteil zum Tode des Sünders führt, nur noch durch ein sacrificium intellectus zu vollziehen. Von solchen Perspektiven aus gerät das Verhältnis der Reformatoren zum humanistischen Reformkatholizismus in ein anderes Licht.

Erasmus vertritt die origenistische antike Anthropologie mit der Dreigliederung Körper, Seele, Geist. Nur im Blick auf die Anthropologie kann die theologische Kontroverse Luther – Erasmus über den freien Willen verstanden werden. Der Freiheit im Bereich der höheren Schichten des Menschen, wie sie Erasmus postuliert, setzt Luther die Unfreiheit coram Deo (vor Gott) des totus homo (des ganzen Menschen) entgegen. Der ganze Mensch ist unfrei, ist Sünder, muß sterben. Hier gewinnt der Streit seine Schärfe: Der beste Teil des Menschen ist gottentfremdet mit dem ganzen Menschen, eine These, die der christliche Humanist niemals zugestehen konnte. Auch Zwingli und später Calvin folgen trotz stärkerer humanistischer Einfärbung ihrer Theologie hier Luther und nicht Erasmus und verbürgen so die Einheit der reformatorischen Theologie.²

Reformatorische Theologie kann und muß eine atheistisch gefaßte Anthropologie in sich aufnehmen, aber sie kann nur vom Gesetz, nicht vom Evangelium her rezipiert werden. Die heute angemeldete Forderung nach einer nachtheistischen Theologie gewinnt einen anderen Stellenwert, wenn das Gegenüber in der Dialektik von Atheismus und Theismus besteht, wenn der Atheismus dem Theismus der Sache nach vorausgeht, wenn der Theismus die Antwort auf den Atheismus ist, d. h. im theologischen Vokabular: Die Wirklichkeit des totus homo peccator führt zur Wirklichkeit der iustificatio peccatoris, der Rechtfertigung des Sünders, der Aufhebung der Entfremdung des Menschen coram Deo, Gott gegenüber, durch die fides Christi, durch den Glauben an den, der diese Entfremdung durch seinen den Willen Gottes erfüllenden Gehorsam, durch seine Liebe aufgehoben hat, das ist das Evangelium.

In einer Theologie, die das Gesetz nicht kennt und nur vom Evangelium des heiligen Gottes spricht, ist die Entfremdung des Menschen ein Mißverständnis und das totus homo peccator der paulinischen und reformatorischen Theologie eine Gotteslästerung. Man muß sich klar machen, daß Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung des Menschen un-

² Zwingli Hauptschriften ed. Blanke, Farnet, Pfister: Der Theologe I. Teil, 1941, S. 51; Calvin: Institutio deutsch ed. Otto Weber II, 1, 8: S. 139 u. II, 3, 1: S. 164.

austauschbare theologische Existenzialien sind, sie machen die christliche Existenz aus. Niemandem ist es dabei verwehrt, von den Existenzialien der Entfremdung und des Todes aus eine doxologische Theologie zu entwerfen als einen Hymnus, der die Aufhebung der Entfremdung in der Versöhnung Gottes mit dem Menschen preist, wie es Karl Barth in unseren Tagen in eindrucksvoller Weise getan hat. Niemandem aber darf es auch verwehrt sein, die theologische Reflexion beim Menschen, der wir sind, einsetzen zu lassen.

Man findet in der modernen soziologischen und psychologischen Literatur unschwer Analysen der menschlichen Existenz, die unmittelbar an das Denken lassen, was der Theologe unter »Gesetz« versteht. Für den Menschen besteht im Gegensatz zum animalischen Leben der Zwang, sich zu entwerfen und das Realisierte vom Maßstab seines Entwurfes her wieder zu zerbrechen – wie Nietzsche es formuliert hat, daß der Mensch sich das Gesetz selbst geben und Rächer seines Gesetzes sein soll. Dabei verliert es an Gewicht, welche Perfektion der bestehende Zustand erreicht hat, wie weit der Weg zum Ziel noch ist, den die Hoffnung dem Fuß des Menschen voraus gebahnt hat. Kann damit nicht auch der Protest einer Jugend seine Wahrheit gewinnen, für die es unzumutbar erscheint, das Gegebene als heile Welt angeboten zu erhalten.² In dieser Dialektik des Bauens und Zerstörens seiner Welt kann die Entfremdung des Menschen von seinem wahren Wesen jedoch nicht aufgehoben werden, wie immer man die Wahrheit und den dialektischen Prozeß der Wirklichkeit zusammenbringt; denn die Wahrheit kann der Mensch nicht zerstören.

Der Begriff »Entfremdung« läßt heute an Hegel, besonders aber an Marx denken. Es darf hier jedoch nicht der Eindruck entstehen, als ob der Theologe ökonomischer Wirklichkeitskategorien zur Restaurierung seiner verwohnten Welt bedürfe. Längst vor der Faszination der Theologie durch die Wirklichkeitsnähe des Neomarxismus ist der Begriff »Entfremdung« in substantieller Weise von der Theologie verwandt worden, so z. B. von Gerhard von Rad, der den im Alten Testament berichteten Sündenfall als Entfremdung des Menschen von Gott bezeichnet hat. »Woher die erbitterte Feindschaft zwischen Mensch und Natur? Woher das Mißverhältnis zwischen Aufwand und Ertrag in der Arbeit des Mannes; der Riß der Entfremdung, der die Verbundenheit von Mensch und Erde zerstört? Aus diesem Sediment lebensgeschichtlicher Erfahrung stieg die Frage empor, »wie aus der Schöpfung das Chaos des gestörten Lebens geworden ist, das uns heute umgibt.« – so das Verständnis der Perikope vom Sündenfall.³ Damit ist die Frage nach dem unzerstörbaren, nach dem heilen Leben gestellt. Es ist das Thema der Christologie, das gleich mit einer elementaren, nicht zu umgehenden Alternative angezeigt sein soll.

Der Entwurf zum Heile des Menschen, den die Christologie leistet, soll das Sich-entwerfen des Menschen aufheben. Die Christologie als Entwurf des wahren Menschen überwindet den Zwang, sich selbst das Gesetz zu geben und Rächer dieses Gesetzes zu sein. Ganz gleich, wie man hier einen Offenbarungsbegriff ins Spiel bringt: verbal oder spiritual, das Entscheidende ist die Verankerung des Modells in einer den Menschen transzendierenden göttlichen Wirklichkeit. Es gibt solch ein unabhängig vom Menschen dieser Erde seine Geltung beanspruchendes Modell nicht, wenn es keinen Gott gibt.

Dem gegenüber stellt sich die Frage nach der *Wirklichkeit* der Aufhebung der Entfremdung in unserer Welt. In dieser Blickrichtung verliert das Modell der Christologie seinen Wahrheitsanspruch, wenn nicht Christus als *verus homo*, als wahrer Mensch, die Entfremdung wirklich aufgehoben hat. Es ist das alte theologische Thema der Sündlosigkeit Jesu. Einmal ganz direkt formuliert: Wenn der historische Jesus die Entfremdung nicht überwunden hätte und in diesem Sinn sündlos wäre, was könnte es dann für einen Sinn haben, in welcher Form immer, von Inkarnation, Auferstehung, Erlösung zu sprechen – denn der Jünger wäre dann ja mehr als der Meister, oder strebte zumindest danach, es zu sein. Die Verfehlung dieses Begriffes von Sünde als Entfremdung von Gott hat in der Gegenwart dazu geführt, den Jesus des Glaubens als Zauberer, Wundertäter, als ethisch unverwundbaren Götzen zu verwerfen und den leidenden Menschen zum Gott zu erheben. Nicht das Mirakel eines heiligen Seins, etikettiert durch liturgische Formeln, sondern die Wirklichkeit der Liebe in einem nicht zerstörten und darum von den Entfremdeten wirklich getöteten Menschen ist die unaustauschbare und unveränderbare Wahrheit über den Menschen – wo immer man sonst nach Weltformeln suchen mag. Die Liebe Jesu Christi ist die Aufhebung der Entfremdung menschlicher Existenz und darum ist sein Tod die Überwindung des Todes der Entfremdeten. Diese Liebe und dieser Tod sind kein Modell für den Menschen in einer zerstörten Welt, denn wer wollte sich im Sinne dieses Modells als Mittler für den anderen anbieten! Wer kann – um es in der Sprache des Psalmisten zu sagen – seinem Leben so viel hinzufügen, daß ein anderer davon leben kann? Durch den Glauben aber, durch das Öffnen der Selbstverklammerung des Menschen an sein Gesetz ist der Glaubende aufgehoben in diese Liebe und in diese Überwindung des Todes.

- 3 Christian Link (Theologische Perspektiven nach Marx und Freud, 1971, S. 93) nach G. v. Rad: Das erste Buch Mose, Genesis ATD 2, 4, 1958⁵, S. 82; vgl. auch v. Rad: Theologie des Alten Testaments, I, 1957, S. 164: »Aber dieser Höherentwicklung und diesem langsamen Sichaufrichten zu kultureller Größe entspricht eine immer tiefere Entfremdung des Menschen von Gott, die zu einer Katastrophe führen mußte«.

Mit diesen Überlegungen stehen wir schon mitten in unserem zweiten Problemkreis. Historisch-kontingente, unaustauschbare Wirklichkeit auf der einen Seite, d. h. hier die wirkliche Liebe und der wirkliche Tod des Menschen Jesus, und auf der anderen Seite: der heilige Begriff des Christus, der Entwurf einer Liebe, deren Wahrheit im Geist dem Geist des Menschen übermittelt wird, oder enger gefaßt: die kultivierte Christologie im abstrakten Glanz der Spekulation, die zurückscheut vor der gequälten Kreatur des Gekreuzigten, wie sie Pascal wohl unübertroffen beschrieben hat.⁴ Und von Pascal wollen wir uns auch unser Problem formulieren lassen:⁵ Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten: Namen nicht Ideen; Wahrheit, die gesucht und gefunden, nicht analysiert und formuliert wird. Findet sich die Wahrheit in universalen, allgemeingültigen Begriffen: Gott, Sohn Gottes, Geist Gottes oder in einem geschichtlich-kontingenten Sichereignen? Schon im Mittelalter, ja schon in der antiken Philosophie, hat man die Frage gestellt, ob die Wahrheit in der »Wirklichkeit« oder in den Ideen, in den Begriffen von der Wirklichkeit zu finden ist. Ich muß hier in unserem Zusammenhang auf jede philosophische Präzision in dieser komplizierten Thematik verzichten. Es geht mir nur darum, auf einen bestimmten Punkt zuzusteuern, der uns einen weiteren Schritt in unseren Überlegungen erlauben soll.

Im Universalienstreit der scholastischen Theologie des Mittelalters standen Realisten und Nominalisten gegenüber, Begriffsrealisten, die die Wahrheit in den Ideen, Begriffen fanden, und Nominalisten, für die es sich dabei nur um Namen, Bezeichnungen für eine vorgegebene und zu erfassende Wirklichkeit ging. Die Frage des Nominalismus ist in jüngster Zeit durch zwei Bücher aktuell geworden. Hans Blumenberg hat in seinem Werk »Die Legitimität der Neuzeit«, besonders in dem 2. Teil »Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung« den Nominalismus in seiner Funktion für die Entstehung der Neuzeit behandelt. Der Nominalismus, der die Nachträglichkeit des Begriffes gegenüber der Wirklichkeit behauptet, »war ein System höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt (weil es ja keine in der Welt sich manifestierende für den Menschen erkennbare Wahrheit gibt), — freilich mit der Absicht, ihn (den Menschen) sein Heil gerade nicht in der Welt suchen zu lassen, ihn zur Verzweiflung an seinen diesseitigen Möglichkeiten und damit zur bedingungslosen Kapitulation des Glaubensaktes zu treiben, den er doch wiederum aus eigener Kraft nicht vollziehen können durfte.«⁶ Der Nomi-

4 Fragment über das Grab Jesu Christi und das Mysterium Jesu.

5 *Mémorial* 1654.

6 Blumenberg, S. 107.

nalismus bedeutet nach Blumenberg das Auseinanderbrechen des Heilsvertrauens. Verlässlich und vertrauenswürdig ist nur noch der Heilsgott, der sich auf seine *potentia ordinata* — auf den dem Menschen offenbarten Heilsweg — beschränkt hat, nicht der Schöpfer dieser Welt, so wie sie dem Menschen in ihrer bedrohlichen Rätselhaftigkeit begegnet.⁷

Nominalismus bedeutet auch, daß das *menschliche* Daseinsinteresse in der gesamten Natur nicht berücksichtigt ist.⁸ Unter dem Postulat einer Pluralität der Welten muß die Welt des Menschen als veränderungsfähig und veränderungswürdig demonstriert werden,⁹ der Mensch muß sich seine Welt selbst schaffen. Aus der Not der Selbstbehauptung des Menschen erwächst in der Neuzeit dann die Souveränität der Selbstbegründung des Menschen in seiner Welt.¹⁰ Die Nähe zum Marxismus bei Blumenberg ist unübersehbar, wenn er auch nicht in diesem Sinn klassifiziert werden kann, sondern eine unorthodoxe Begründung der Selbstermächtigung des Menschen gibt.

Anders verhält es sich bei Hans Heinz Holz, der sein Leibniz-Buch als erklärter Marxist geschrieben hat. Er selbst hat die sachliche Auseinandersetzung mit seinen Thesen dadurch erschwert, daß er in provozierender Weise die Linien von Leibniz bis zu Stalins Schrift »Über dialektischen und historischen Materialismus« ausziehen zu müssen glaubte.¹¹ Für Blumenberg gehört Leibniz mehr in das Lager der Realisten. Ihm ginge es um die Rationalität der Schöpfung.¹² Holz dagegen will auch die Leibniz-Interpretation Nicolai Hartmanns nicht gelten lassen, nach der sich die realistische Linie mit der rationalistischen Lehre von den Ideen, die nominalistische mit dem individualistischen Prinzip der Monade deckt.¹³ Für Holz ist Leibniz Nominalist, wie auch Feuerbach und Marx es gewesen sind.

Holz kann für sich geltend machen, daß Feuerbach 1837 seine Leibniz-Interpretation veröffentlicht hat, aber sie erschien zwei Jahre vor seiner Kritik der Hegelschen Philosophie. Wir brauchen diesen Problemen für unseren Zusammenhang nicht weiter nachzugehen. Nach dem Gesagten wird es nicht verwundern, daß Holz Leibniz unterstellt, er fiele immer in den Gebrauch theologischer Denkmittel zurück, »wenn er ein mit seinem wissenschaftlichen Denkinstrumentarium noch nicht eindeutig

7 ebd. S. 111 ff.

8 ebd. S. 125.

9 ebd. S. 113.

10 ebd. S. 149.

11 Hans Heinz Holz: Leibniz, Urban-Bücher 34, 1958, S. 149, Anm. 17.

12 a. a. O. S. 104 f.

13 Holz, S. 148, Anm. 14.

darstellbares Problem in den Blick bekommt.«¹⁴ Holz will diese theologischen Rückstände unbesorgt übergehen und den rein weltlichen sachlichen Gehalt der Leibnizschen Philosophie herausheben, die im Grunde diesseitig weltlich a-theistisch ist. Welt und Gott seien nominalistisch zu verrechnen, zwei Namen für die gleiche Wirklichkeit.¹⁵ Damit ist der Theologe zur Stellungnahme aufgerufen. Weder bei Blumenberg noch bei Holz ist die Reformation in die Überlegungen einbezogen. Nun aber war auch Luther von Haus aus Nominalist, er hat sich vielfach dazu bekannt.¹⁶ Luther – Leibniz, ein altes Thema, aber noch nicht in die gegenwärtige Kontroverse einbezogen, Luther – Feuerbach, eine unbestrittene Beziehung, die in neuester Zeit sowohl von marxistischer als auch von theologischer Seite behandelt worden ist. Feuerbach nannte Luther eine Autorität, die alle protestantischen Dogmatiken samt und sonders unendlich überwiegt,¹⁷ und sich selbst einen Luther II.¹⁸ Luther und Marx, ein neues Thema, das hier nicht im Vordergrund stehen soll.¹⁹ Immerhin sei erwähnt, daß Marx im Anschluß an die enthusiastischen Äußerungen Feuerbachs über Luther den Theologen und Philosophen riet: »Macht euch frei von den Begriffen und Vorurteilen der bisherigen spekulativen Philosophie, wenn ihr anders zu den Dingen, wie sie sind, d. h. zur Wahrheit kommen wollt.«²⁰

Wie über den Zusammenhang seiner Revolutionstheorie mit der Reformation – davon wird noch die Rede sein – war Marx sich auch über die Bedeutung des Nominalismus für den modernen Materialismus im klaren. In seiner Schrift »Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik«, die mit einem Bekenntnis zum »realen Humanismus« beginnt, schreibt Marx: »Der Materialismus ist der eingeborene Sohn Großbritanniens. Schon sein Scholastiker Duns Scotus fragte sich, ob die Materie nicht denken könne. Um dieses Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu

14 ebd. S. 47.

15 ebd.

16 Die Belege bei B. Hägglund: *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, 1955.

17 Karl-Marx-Ausgabe, Werke, Schriften, Briefe (zitiert in der Folge als Marx) I, 1962, S. 107. Die Schrift »Luther als Schiedsrichter zwischen Marx und Feuerbach« stammt m. E. von Marx auf Grund eines Exposé von Feuerbach. Die Antithesen zu Beginn und die Luther-Zitate gehen wohl auf Feuerbach zurück, der Schlußabschnitt stammt von Marx.

18 O. Bayer: *Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption*, ZThK 1972, S. 38.

19 Vgl. dazu H. W. Krumwiede: *Zum politischen Weg der Deutschen*, 1969, S. 63 ff. u. 72 ff.; G. Rohrmoser: *Reformation und Revolution bei Marx und seinen Jüngern*, Ev. Kommentare 8, 1971, S. 448 ff.

20 Marx I, S. 109.

Gottes Allmacht seine Zuflucht, d. h., er zwang die Theologie selbst, den Materialismus zu predigen. Er war überdem Nominalist. Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der erste Ausdruck des Materialismus ist.«²¹ Immerhin ordnet Marx sich hier selbst in eine theologische Tradition ein, die für die Ausbildung der reformatorischen Theologie von entscheidender Bedeutung war.

Ob es sich lohnt, Leibniz als Theologen ernst zu nehmen, muß der Versuch erweisen. Durch die erste Fassung der Theodizee, Leibniz' bekannter Schrift über die Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen und des Übels in der Welt, ist bekannt geworden, daß er für die gesamte Problematik des Dialogs Luthers Kampfschrift gegen den Humanismus des Erasmus de servo arbitrio studierte.²² Am Ende seiner Schrift, die Luther für eine seiner wichtigsten hielt, unterscheidet er zwischen drei Lichtern: 1) dem *lumen evangelii*, dem Licht des Evangeliums, das allein im Wort und im Glauben kräftig ist, für den Menschen also identisch ist mit dem *lumen gratiae*, dem Licht der Gnade; 2) dem *lumen naturae*, also dem Licht der Erkenntnis, der menschlichen ratio und 3) dem *lumen gloriae*, dem Licht der Herrlichkeit Gottes. Das Licht der Natur, die menschliche ratio ist ein Instrument der Welterkenntnis und Weltbemächtigung durch den Menschen. Im Licht der Gnade geschieht die Aufhebung der Entfremdung des Menschen in Christus, das Licht der Herrlichkeit aber eröffnet eine eschatologische Dimension, in dem der Glaube zum Schauen wird. Luther schließt seine Schrift dann mit einigen methodischen Bemerkungen. Wenn wir glauben, diese Praemisse wiederholt sich – wenn wir glauben, dann muß auch die Vernunft, die sich aus dem Glaubenssatz ergebenden Konsequenzen zugeben, dann wird die Rationalität der Glaubensaussage auch der Vernunft einsichtig. Die Wissenschaft bedarf derartiger Praemissen des Glaubens nicht, sie kann sich der Welt auf ihre Weise bemächtigen. Der Glaubenserfahrung gegenüber aber hat die Vernunft eine dienende Funktion, sie reflektiert unter Voraussetzungen, die nicht durch sie legitimiert sind, unter der Voraussetzung der Glaubenswahrheit.

Diese Argumente Luthers aus de servo arbitrio verwendet Leibniz an grundlegender Stelle in seiner Theodizee. Er nimmt die Metapher von den drei Lichtern auf: »Bis hierher sind wir vom *Licht der Natur* und vom *Licht der Gnade* erleuchtet, aber noch nicht vom *Lichte der Verklärung*. Hier auf Erden sehen wir die scheinbare Ungerechtigkeit und

21 ebd. S. 823.

22 G. W. Leibniz: *Confessio philosophi* hrsg. Otto Saame, 1967, S. 185, Anm. 183.

glauben und wissen sogar die Wahrheit von der verborgenen Gerechtigkeit Gottes, schauen aber werden wir diese Gerechtigkeit erst, wenn die Sonne der Gerechtigkeit sich zeigen wird, ganz wie sie ist.«²³ Diese Sätze Leibniz' entsprechen genau dem Gedankengang in *de servo arbitrio*. Auch die erwähnten methodischen Schlußbemerkungen Luthers lassen sich aufweisen: wir *glauben* und *wissen* – es geht hier um die Reihenfolge: wir glauben und wissen die Wahrheit von der verborgenen Gerechtigkeit Gottes, die Praemissen für das *lumen gratiae* werden vom Glauben gestellt. Das wird an einer anderen Stelle noch deutlicher: »Deshalb gilt es auch bei den Theologen, die ihr Fach verstehen, für ausgemacht, daß die Gründe für die Glaubwürdigkeit ein für alle Mal das Ansehen der heiligen Schrift vor dem Richterstuhle der Vernunft rechtfertigen, damit die Vernunft ihr (der Offenbarung), als einem neuen Lichte, in der Folge weiche und ihr alle ihre Wahrscheinlichkeiten opfere. Es ist damit ungefähr so, wie wenn ein neuer, vom Fürsten gesandter Vorsteher erst der Versammlung, in der er nachher den Vorsitz haben soll (das Licht der Offenbarung im Reich der Gnade), seine Bestallungsurkunde (nämlich die Vernunft) vorlegen muß.«²⁴

Es gibt nun aber auch einen Unterschied zwischen Luther und Leibniz. Leibniz entwickelt eine *theologia naturalis*, eine natürliche Theologie, für die es *vérités de raison*, Vernunftwahrheiten, gibt, z. B. Gott, Seele, Unsterblichkeit. Sie werden nicht vom Licht der Gnade, sondern vom Licht der Vernunft erkannt. Diesen Vernunftwahrheiten stehen die *vérités de fait*, die Tatsachenwahrheiten, steht die empirische Wirklichkeit gegenüber, die durch Erfahrung erkannt wird, legitimiert vor dem Richterstuhl der Vernunft. *Vérités de raison* sind z. B. die Sätze der Mathematik und Logik, *vérités de faits* sind Tatsachen, z. B. Fakten der chinesischen Geschichte. Es sind empirische Wahrheiten, die sich vor der Vernunft legitimieren müssen; überlieferte pseudohistorische Ammenmärchen sind keine *Erfahrungswahrheiten*, weil sie sich vor der Vernunft nicht ausweisen können. Nach unserer Terminologie übt Leibniz hier Sachkritik, indem er überlieferte Texte auf Grund der Selbstverständlichkeiten moderner Wirklichkeitserkenntnis hin befragt. Der Schritt zur theologischen Sachkritik eines Voltaire, der eben auch die Wunder- und Geistergeschichten der christlichen Überlieferung als Ammenmärchen entlarven will, liegt unmittelbar auf der Hand. Aber diesen Schritt geht Leibniz eben nicht. Und das ist kein theologischer Bodensatz.

So sehr die Vernunftwahrheit die Erfahrungswahrheit bestimmt, hier liegt wohl doch – mit Nicolai Hartmann geurteilt – eine begriffsrealistische

23 Übersetzung von Robert Habs I, Nr. 82, S. 155.

24 ebd. S. 109 f.

Tendenz bei Leibniz vor, so sehr verschieben sich die Herrschaftsverhältnisse im Reich der Gnade.

Welche Stelle nimmt nun der Glaube im System Leibniz' ein? »Man kann den Glauben mit der Erfahrung vergleichen. Denn der Glaube hängt in Ansehung der Beweggründe, die ihn gewiß machen, von der Erfahrung derjenigen ab, welche die Wunder gesehen, auf die die Offenbarung gegründet ist, und weiter von der glaubwürdigen Überlieferung, welche sie (die Wunder), sei es durch die Schrift, sei es durch den Bericht derer, die sie aufbewahrt, bis zu uns hat kommen lassen.«²⁵ Genau von dieser Stelle aus entwickelt später der Leibniz-Schüler Lessing seine kritische Theologie:²⁶ Wie kann ich meinen Glauben auf die Erfahrung anderer gründen? Wie kann ich mein Denken gefangennehmen lassen durch das, was nach schriftlichen Berichten andere Menschen vor mehr als 1¹/₂ Jahrtausenden wollen erfahren haben, für das es aber in der Gegenwart kein Äquivalent gibt. Der Beweis des Geistes und der Kraft steckt in heiligen Schriften, für die gegenwärtige Wirklichkeit bleibt man ihn jedoch schuldig.

Dieses Problem wird von Leibniz noch nicht gesehen. Er spricht von der Einsicht in ein Mysterium, das über den Verstand geht und sich des Willens und des Herzens bemächtigt. Als Beispiel dient ihm u. a. die christologische These von der Inkarnation. In der Analogie zur Erfahrung versucht die theologische Einsicht sich eines solchen Mysteriums zu vergewissern. »Aber es ist nicht notwendig«, so meint Leibniz, »daß die Erklärung so weit gehe, wie es wohl zu wünschen wäre, d. h. daß sie bis zum Begriff und zum Wie ginge.«²⁷ Man sieht, daß es Leibniz nicht leicht fällt, die Herrschaft über die Glaubenserfahrung dem Licht der Vernunft zu bestreiten. Unter Berufung auf Luther wird die Grenze zwischen den Reichen aber dann doch respektiert: »Die Reformatoren und vor allem Luther . . . haben bisweilen geredet, wie wenn sie die Philosophie verwürfen und wie wenn sie sie für eine Feindin des Glaubens hielten. Aber, wenn man genau achtgibt, so sieht man, daß Luther unter der Philosophie nur das verstand, was dem gewöhnlichen Laufe der Natur gemäß ist . . . So, wenn er sagt, es sei unmöglich in der Philosophie d. i. in der Ordnung der Natur, daß das Wort Fleisch werde«²⁸ — das eben ist nur im Lichte der Offenbarung zu begreifen.

Wenn man die Theologie Leibniz' nicht aus seinem System beseitigt, wird man sich in ganz neuer Weise mit den Thesen von Holz auseinandersetzen können. Für diesen ist die *theologia naturalis*, die Vernunft-

25 E. Hirsch: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938, S. 1.

26 Vor allem in »Über den Beweis des Geistes und der Kraft« (1777).

27 Theodizee I, Nr. 54, S. 129.

28 Hirsch, S. 3.

theologie Leibniz', realiter Atheismus. Dieses Urteil wird von der reformatorischen Theologie bestätigt. Die begriffsrealistischen Universalien Gott, Seele, Unsterblichkeit sind für Luther Pfündlein einer ihre Grenzen mißachtenden Vernunft, sie sind einem Deus vagus zugeordnet, einer allgemeinen Gottesvorstellung, die menschliche Erfindung und Einbildung ist. Hier stehen Luther und Holz also gegen Leibniz und postulieren den realen Atheismus der natürlichen Theologie. Aber Luther und Leibniz stehen gegen Holz, wenn sie den Glauben im Reich der Gnade in der Analogie zur empirischen Erfahrung der Herrschaft der Vernunft entziehen.

Der Glaube in der Analogie zur Erfahrung, das konnte natürlich nur eine vorläufige Antwort sein. Die Religion ist damit einerseits auf die Vernunftwahrheit und andererseits auf die Erfahrungswahrheit künstlich verteilt und es kann nicht verwundern, daß Lessing dieses schematische Gegenüber in seiner kritischen Theologie aufzuheben bemüht ist. Lessing vermag, wie schon gesagt, Glaubenserfahrung als Augenzeugenschaft von Wundern nicht über Jahrhunderte hinweg zu transponieren. Er versucht, die religiösen Begriffe als Vernunftwahrheiten zu rationalisieren, so z. B. die Trinität, Erbsünde, Genugtuung etc.²⁹ und ist damit wichtig für die spekulative Theologie bis zu Hegel geworden. Diese natürliche Theologie ist verbunden mit der Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung von Vernunft und Glauben. Das nun ist die unreformatorische Linie, auf die es uns hier nicht ankommt. Lessing hat aber auch bei der Erfahrungswahrheit angesetzt und wenig beachtete, aber umso faszinierendere Bemerkungen über den Erfahrungsbereich gemacht. Es handelt sich um seine kleine Schrift: »Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können«. Er stellt hier fest: Das Licht korrespondiert dem Sinn des Gesichts. Wieviel andere Materie als die des Lichts kann es nicht noch in der Schöpfung geben, für die es dann auch wieder andere Sinne als die fünf im allgemeinen genannten gibt.³⁰ Man könnte von hier die Position Schleiermachers angehen, der den religiösen Virtuosen, den Charismatiker mit dem sechsten Sinn der Religion, entstehen ließ, der dann Max Weber zu der nüchternen Feststellung veranlaßte, daß es auch »religiös unmusikalische Menschen« gäbe. Aber diese Position Schleiermachers ist doch eine arge Verkürzung des Lessingschen Ansatzes, der dem sechsten Sinn eine andere Materie vorgegeben sein läßt, die mit den fünf Sinnen des Menschen nicht zu erfahren ist. Das der neuen Erfahrung Vorgegebene wird von Lessing nicht definiert. Kann man nicht diese erkenntnistheoretische Analyse auch auf die theologischen Reflexionen Lessings übertragen, in denen er von dem garstig breiten Graben spricht, den er nicht überspringen kann. Der verdiene einen Gotteslohn an ihm, der ihm hinüber

29 z. B. in »Die Erziehung des Menschengeschlechts« §§ 72 ff.

30 Lessings sämmtl. Schriften ed. Lachmann, 11. Bd. 2. Abt. 1857, S. 64 ff.

hülfe.³¹ Lessing postuliert im Anschluß an Leibniz' Bestimmung des Glaubens als eines Analogons zur empirischen Erfahrung eine Kategorie, die ihre eigene Wahrheit hat und mit der Vernunft nicht kollidiert.

Die Beziehungen Feuerbachs zu Luther und Leibniz wurden schon kurz angedeutet. In der Regel sieht man Feuerbachs Werk als Schaltstelle zwischen Hegel und Marx an. Die Hegelkritik Marx' ist wesentlich von Feuerbach beeinflusst worden. Die auf dem Kopf, auf dem Begriff stehende Philosophie Hegels wurde von Feuerbach und Marx auf die Füße gestellt, d. h. der wirkliche Mensch, nicht der abstrakte Begriff vom Menschen bestimmt die philosophische Reflexion. Feuerbach bedeutet die Wende vom Idealismus zum Materialismus. Dabei hatte Feuerbach die Gattung Mensch, den Menschen als Naturwesen, Marx jedoch den wirklichen Menschen in der politisch-sozialen Existenz im Blickfeld. Sowohl vom Idealismus als auch vom Marxismus her ist Feuerbach Übergang jeweils unter negativen oder unter positiven Vorzeichen. In der Linie Luther – Feuerbach gewinnt Feuerbach jedoch seinen eigenen Rang und kann seine kritische Funktion sowohl gegenüber dem Idealismus als auch gegenüber dem Marxismus ausüben.

In einem instruktiven Aufsatz über die Lutherrezeption Feuerbachs, der vor einigen Monaten erschienen ist, hat Oswald Bayer Feuerbachs Schrift »Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers« interpretiert und dabei besonders die antimetaphysische Position Luthers und Feuerbachs herausgearbeitet. Die Aseität Gottes (»Gott an sich«) wird von beiden scharf abgelehnt, es geht um den Gott für uns, der uns in Christus gegeben ist.³² Die Frage, welche Kompetenz die Vernunft einer Glaubensaussage wie die der Inkarnation gegenüber beanspruchen kann, hat uns schon im Abschnitt über Leibniz beschäftigt. Feuerbach aber lehnt mit dem Atheismus der natürlichen Theologie, der durchaus mit Luthers reformatorischer Theologie in Einklang zu bringen ist, den Theismus schlechthin ab. Theologie ist Anthropologie, Atheismus ist Anthropotheismus. Über die Verbindungslinien zwischen der radikalen Ablehnung der natürlichen Theologie und dem modernen Atheismus ist schon gesprochen worden. Nun geht es darum, den Punkt aufzuzeigen, in dem die Luther-Rezeption Feuerbachs in die Aporie gerät.

Reformatorische Theologie soll für uns dabei nicht Maßstab sein, an dem Feuerbach gemessen wird, sondern das Denken Feuerbachs selbst wird durch die Rezeption der Theologie Luthers von innen gesprengt. Es geht genau um den Punkt, der uns schon eingehend beschäftigt hat: um den totus homo peccator, der ganze Mensch ist ein Sünder. »Um den Sünder zu begnadigen«, so schreibt Feuerbach, »muß ich den Menschen

31 in »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«.

32 Bayer a. a. O. S. 51 ff. u. 56 ff.

ansehen, den Menschen als Fürsprecher, als Mittler zwischen dem Richter und dem Sünder aufstellen, muß ich im Blute des Menschen meinen kalten, absprechenden Verstand erwärmen . . . Nur das Blut Christi, als das sichtbare Zeichen der Blutsverwandtschaft des göttlichen Wesens mit dem menschlichen (Christus als wahrer Mensch), nur dieses Blut der Liebe, wie es Luther an mehreren Orten nennt, ist ja die Vergebung der Sünde und zugleich die Bürgschaft derselben, denn wie sollte Gleiches Gleiches, Blut Blut verdammen?³³ Man sieht, wie nahe Feuerbach hier der reformatorischen Theologie steht.

Aber trotz der Nachbarschaft der Begriffe, religiöser Begriffe, erfolgt dann die radikale Trennung. Auch Feuerbach spricht vom *totus homo* im Zusammenhang mit der Sünde. »Ich muß also vor allen Dingen selbst wirklicher, voller, ganzer Mensch sein, um im Sünder noch den Menschen erkennen und durch den Menschen den Sünder reinigen und begnadigen zu können.«³⁴ Christus ist also der *totus homo*, der ganze Mensch, seine Menschheit umgreift die Menschheit des Sünders mit, seine Liebe vergibt die Sünde, der Mensch wird zum Bruder Christi. Feuerbach formuliert es noch einmal ganz eindeutig: »wie sollte *Gleiches Gleiches, Blut Blut verdammen*«³⁵ d. h. wie sollte der ganze Mensch Christus den sündigen Menschen verdammen. Die Solidarität des Menschseins hebt also die Sünde in der Liebe auf, das ist für Feuerbach Vergebung.

Die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu und der Aufhebung der Entfremdung durch seine Liebe aber ist hier abgewiesen, erst damit ist der Atheismus der natürlichen Theologie zur Gottlosigkeit geworden. Feuerbach zieht klar und eindeutig die Konsequenzen: Gott ist ein unmenschlicher Gesetzgeber, der den Menschen nicht als Menschen, sondern nur als Übertreter ansieht. »Er verurteilt daher unbarmherzig, d. h. ohne Unterscheidung *mit dem Sünder auch den Menschen* zum Tode.«³⁶ Damit ist die reformatorische Gesetzeslehre abgelehnt. Und die andere Formulierung: Die »rohen und widerlichen theologischen Vorstellungen der Vertretung, Rechtfertigung, Genugtuung, selbst auch der Vermittlung und Versöhnung kommen also nur daher, daß hinter dem menschlichen, sinnlichen Gott zugleich noch der alte zornige Gott, vor dem die Menschen als Sünder nichts sind, weil ihm die Sünder nicht als Menschen Gegenstand sind, der »abgesonderte«, »blosse« Gott, d. h. der unmenschliche, unsinnliche Gott als ein Wesen bestehen« bleibt.³⁷ Damit hat Feuerbach

33 Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's, 1884, in: Sämtl. Werke ed. Bolin u. Jodl VII, S. 349.

34 ebd.

35 ebd.

36 ebd.

37 ebd. S. 351.

mit der Gesetzeslehre auch die reformatorische Lehre vom Evangelium abgelehnt.

Diese Verwerfung der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium steht in elementaren kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen. Der zornige Gesetzesgott des Alten Testaments als Ausgeburt jüdischen Priesterwahns findet sich schon in der westeuropäischen Aufklärung. In Deutschland aber bleibt bei der Verwerfung des alttestamentlichen, paulinisch-reformatorischen Gesetzes die Lehre vom Evangelium weithin erhalten: bei Herder, Schleiermacher und auch bei Feuerbach.

Es war ausdrücklich betont worden, daß reformatorische Theologie nicht zum Maßstab für die Beurteilung Feuerbachs gemacht werden sollte. Aber die Positionen sollen auch nicht einfach gegenüber gestellt bleiben, gewissermaßen als Angebot des Atheismus oder als Angebot einer Theologie von Gesetz und Evangelium. Ein zweiter Berührungspunkt soll die Möglichkeit geben, die Praxis der verschiedenen Positionen ins Auge zu fassen. In seiner Jesaja-Vorlesung 1527–30 hat Luther, durchaus im Sinne der nominalistischen Tradition, die Realität der Geschichte gegen jede metaphysische Spekulation gestellt: *manere in simplice historia* = in der realen Geschichte bleiben, das war seine Forderung. Der Spekulation über einen Gott jenseits der Geschichte des Menschen stellt Luther das paulinische: ich weiß nichts von Gott, als daß er gekreuzigt ist, gegenüber.³⁸ Eine solche Interpretation der paulinischen Theologie mußte Feuerbach natürlich faszinieren. Die Stelle aus der Jesaja-Vorlesung, an der Feuerbach ansetzt, macht seine *theologia crucis* deutlich. »Die Gedanken von seiner (Gottes) Majestät (d. h. wie sich Luther einige Zeilen vorher ausdrückt: von ›Gott, insofern er ein *absolutes Wesen*‹) sind sehr gefährlich.«³⁹

Wir erinnern uns an die Erkenntnis im Lichte der Herrlichkeit der Majestät Gottes, die von Luther und Leibniz abgewiesen wurde. Feuerbach zitiert Luther dann weiter: »Denn es kann sich ein böser Geist in die Gestalt der Majestät verstellen; in die Gestalt aber des Kreuzes kann er sich nicht verstellen«⁴⁰, d. h. der Mensch kann sich das Absolute als Gott oder als Teufel vorstellen, aber der gekreuzigte Christus als wirklicher Mensch in der wirklichen Geschichte kann durch Spekulation nicht in die Gestalt des Unmenschlichen transportiert werden. Feuerbach argumentiert streng theologisch und verbindet die Ablehnung der Un- und

38 Vgl. H. W. Krumwiede: *Usus legis und usus Historiarum*. Die Hermeneutik der *Theologia crucis* nach Luthers Auslegung von Jesaja 13, in: *Kerygma u. Dogma* 1962, S. 238 ff.

39 Feuerbach VII, S. 357.

40 ebd. S. 357 f.

Überrauschlichkeit mit dem Gedanken der Auferstehung. Christi »Wesen ist unser göttliches Wesen, seine Geburt als Mensch unsere Heilsgewurt, sein Sieg unser Sieg, kurz alles, was sein, ist unser. Was ist denn die Auferstehung Christi wohl für sich selbst? Nichts; denn sie bedeutet nur unsere Auferstehung, ist nur die sinnliche Gewißheit unserer Auferstehung«⁴¹ — also Auferstehung des Fleisches, nicht Unsterblichkeit der Seele!

Die Identität des Menschseins, die Christus mit seinen Brüdern zusammenschließt, also realer Humanismus: so Feuerbach; Christus, der die Entfremdung aufgehoben hat und in dem der Glaubende die Befreiung gewinnt: so Luther. Nun aber ist die Dimension der Geschichte, des Kreuzes, hinzugewonnen, und hier kommt es zum Treffen. Wir gehen dabei von Feuerbach aus. Feuerbach hat die auf dem Kopf, auf dem Begriff stehende Geschichte unter die Füße des wirklichen, des ganzen Menschen gestellt. Das ist sein Materialismus, der nichts anderes ist als ein realer Humanismus. Aber das ist nur die eine Seite seiner Hegelkritik, er weist auch die Dialektik ab.⁴² Das ist ja der eigentliche Vorwurf der Marxisten gegen Feuerbach: Sensualismus, Naturphilosophie, Liebesideologie, aber nicht der harte Kern des historischen und dialektischen Materialismus. Worum es hier geht, wird deutlich, wenn Materialismus durchaus im Sinne von Marx selbst als Humanismus verstanden wird.

Hegel versteht die Weltgeschichte als Gang des Weltgeistes, als einen dialektischen Prozeß, in dem der Geist der besonderen geschichtlichen Individualitäten im Weltgeist aufgeht, der dem göttlichen Geist »gemäß« ist.⁴³ Durch das Bewußtwerden wird das »vorhergehende Allgemeine . . . als ein Besonderes aufgehoben.«⁴⁴ Als Beispiel: Wenn das besondere Prinzip des griechischen Volkes (»Jünglingsalter des Geistes«) als nicht mehr wesentlich gedacht wird, kann auch das griechische Volk nicht mehr bestehen, weil ein anderes Prinzip entstanden ist,⁴⁵ das römische, als »Mannesalters des Geistes«.⁴⁶ Die Vollzugsbeamten des Weltgeistes sind die »weltgeschichtlichen Individuen«, welche die negative Funktion ausüben, das Bestehende zu zerstören, und die positive, dem Neuen den

41 ebd. S. 358.

42 Zur Ablehnung der Hegelschen Dialektik durch Feuerbach vgl. Erich Schneider: Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik, 1972, S. 23.

43 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I Die Vernunft in der Geschichte (Philosoph. Bibliothek, ed. G. Lasson) S. 37. Dem Verf. sind die Bedenken gegen die Ausgabe von Lasson bekannt. Seine Absicht beschränkt sich jedoch darauf, einige allgemeinere Gesichtspunkte des Hegelschen Geschichtsdenkens für seinen Zusammenhang geltend zu machen.

44 ebd. S. 74.

45 ebd. S. 162.

46 ebd. S. 137.

Weg zu bahnen.⁴⁷ Hegel spricht hier von der »List der Vernunft . . . daß sie die Leidenschaften (der welthistorischen Individuen) für sich wirken läßt.«⁴⁸ Diese Individuen werden jedoch aufgeopfert und preisgegeben. »Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich.«⁴⁹ Das ist Hegels Antwort auf das Problem der Theodizee, »das Übel gegenüber der absoluten Macht der Vernunft begreiflich zu machen.«⁵⁰

»Die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen, ist das sittliche Ganze und in seiner konkreten Gestalt der *Staat*.«⁵¹ Wenn das Allgemeine im Staat »vorhanden« ist, kann der Satz Hegels verstanden werden: »Der Staat ist nicht um der Bürger willen da; man könnte sagen, er ist der Zweck und sie sind seine Werkzeuge.«⁵² Rückblickend formuliert Hegel, daß der Geist alle Stufen der Vergangenheit noch in sich hat.⁵³ Die »Wahrheit« der Individualitäten wird aufgehoben in dem sich weiter vollziehenden Prozeß des Weltgeistes. Dieser ist im Christentum an sein Ziel gekommen durch die Versöhnung des subjektiven Geistes mit dem objektiven.⁵⁴ Feuerbach ist sich durchaus im klaren darüber gewesen, daß sein Humanismus im Gegensatz zur »dialektischen Spiegelfechterei« des »Hegelianismus« steht.⁵⁵ Wird die Konkretion des Geistes im realen Menschen nicht als Phase des Überganges gesehen, dann geht es nicht mehr um den Prozeß des Weltgeistes, an dem ich mit meinem Bewußtsein Anteil habe, sondern um die externe Existenz des anderen, der ich nicht bin.

Eben in seiner Schrift über Luthers Theologie hat Feuerbach diese Position gewonnen. Von Luthers These über die Externität Christi kommt Feuerbach zur These von der Externität des Nächsten: »Ein sinnliches Wesen kommt nicht aus meinem Kopf; es kommt von Aussen an mich; es wird mir gegeben, die Sinne haben es mir offenbart. Es ist kein Produkt der menschlichen Vernunft, wie der Gott der Philosophen (Pascal!), aber auch kein Produkt der menschlichen Hände, wie der Jupiter des Phidias; es ist ein selbständiges Wesen, das folglich nicht durch mich, sondern durch sich selbst mir gegeben wird.«⁵⁶ Kommunikationsmittel für diese

47 ebd. S. 56 ff., besonders S. 68 ff.

48 ebd. S. 83.

49 ebd.

50 ebd. S. 25.

51 ebd. S. 89.

52 ebd. S. 91.

53 ebd. S. 166.

54 ebd. S. 137.

55 Feuerbach, Eine theologische Rezension, VII, S. 247.

56 VII, S. 338.

unterschiedenen Menschen aber ist für Feuerbach die Liebe. Feuerbach kommt so zu einer Humanisierung des kategorischen Imperativs des Idealismus. Wieder unter Berufung auf Luther stellt er dem theologischen Imperativ: Tue das Gute um Gottes willen, und dem philosophischen Imperativ: Tue das Gute um des Guten willen den obersten Grundsatz der auf den Menschen gegründeten Moral gegenüber: »Tue das Gute um des Menschen willen.«⁵⁷ »Böse und unmenschlich, Gut und Menschlich ist einerlei – darum eben auch der Mensch das höchste Gut des Menschen, denn kein Wesen ist dem Menschen so gut, wie der Mensch. Für den Menschen gibt es nun einmal kein anderes Maß des Guten als den Menschen.«⁵⁸ Fast wörtlich begegnet dieser humanistische Imperativ Feuerbachs an entscheidender Stelle beim jungen Marx in der Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie: Die Kritik der Religion – in der Religionskritik ist Marx immer Schüler von Feuerbach geblieben – »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...«⁵⁹ In der Tat, das ist gegenüber dem blassen, naturhaften, etwas emotionalen Humanismus Feuerbachs ein Imperativ, der hineingetrieben ist in die soziale Wirklichkeit des Menschen. Auch bei Marx steht die Formulierung dieses kategorischen Imperativs des Sozialismus in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner positiven Anknüpfung an die Reformation. Die Revolution, die der Mönch im 16. Jahrhundert begann, will er, Marx, im 19. Jahrhundert zuendeführen.⁶⁰

Die Rezeption der Hegelschen Dialektik scheidet nun Marx von Feuerbach. Die Kritik ist kein dialektischer Prozeß in der Entwicklung des Geistes, sondern eine »Kritik im Handgemenge, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner, ein edler, ebenbürtiger, ein interessanter Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu treffen«⁶¹ – ihn zu vernichten.⁶² Im gleichen Atemzuge mit der Formulierung des kategorischen Imperativs des humanistischen Sozialismus entwickelt Marx – wohl erstmalig – seine Theorie vom Klassenkampf. »Wo also liegt die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation? Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten* ... welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes*

57 VII, S. 334. Anm.

58 VII, S. 334.

59 Marx I, S. 497.

60 ebd. S. 497 f.

61 ebd. S. 491 f.

62 ebd. S. 491.

Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird . . .⁶³ Die Klasse der Proletarier in den Ketten eines radikalen Unrechts, damit hat Marx schon in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie die Parole des kommunistischen Manifestes von 1848 vorweggenommen. Der logische Zwang der Hegelschen Dialektik nötigt Marx zur Forderung der Vernichtung des Menschen um des Menschen willen, denn der Mensch kann im Menschen nicht aufgehoben werden.

Auch Hegel hatte den wirklichen Menschen, den er nur als das Besondere, dem Allgemeinen zu Opfernde, verstehen konnte, theoretisch preisgegeben. Aber es war eine Preisgabe an die Vergänglichkeit und den Tod; darum war diese Preisgabe mit der Trauer verbunden. Im Blick auf die Geschichte stellte sich die Vergänglichkeit als Untergang von Staaten und Völkern dar. Hier nun hat sich Marx selbst in radikalem Gegensatz zu Hegel gesehen. Nach diesem »hat der *absolute Geist* der Geschichte an der Masse (= Menschheit) sein Material«. Dem Philosophen kommt die so verstandene Geschichte »nach Ablauf *nachträglich* zum Bewußtsein.«⁶⁴ »Der Philosoph kommt also *post festum*.«⁶⁵ Marx aber will die Welt nicht interpretieren, sondern verändern.⁶⁶ Da diese Veränderung, die Revolution, den Anspruch erhebt, die Geschichte an ihr Ziel zu führen, realisiert sie durch den Menschen (die Klasse der Proletarier), was Hegel nur als ihre durch den Geist bestimmte Wirklichkeit feststellte: »Es kann sein, daß dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel zu ihrem Fortschreiten dienen.«⁶⁷ »Eine große Gestalt, die da einherschreitet, zertritt manche unschuldige Blume, muß auf ihrem Wege manches zertrümmern.«⁶⁸ Hier handelt es sich um eine totale Ethik auf Grund einer totalen Einsicht in den Prozeß der Geschichte, den der Mensch selbst als Schöpfer bestimmt. Weil Marx den Menschen vollbringen lassen will, was Hegel als Werk des göttlichen Geistes ansieht, fehlen bei ihm die Trauer, die Liebe und die Ehrfurcht vor dem Tode.

Nicht Feuerbach, sondern Marx hat seinen Siegeszug über die Welt angetreten. Die letzten Wurzeln des marxistischen Systems aber sind theologische: Hegel und Feuerbach haben sich selbst in die lutherische Tradition eingeordnet. Aber nun drängt sich uns die Frage auf, warum der Humanismus Feuerbachs ohne Wirkung blieb. Man kann wohl sagen,

63 ebd. S. 503.

64 Hegel a. a. O. S. 11.

65 Die Heilige Familie, I, S. 767.

66 11. Feuerbach-These, Marx II, S. 4.

67 Hegel a. a. O. S. 53.

68 ebd. S. 83.

weil er an die Liebe des Menschen glaubte, weil er darauf setzte, daß der Mensch mit Christus identisch sei. Marx aber sah den Menschen als den an, der den Menschen knechtet und forderte den geknechteten Menschen auf, den Herrschenden zu vernichten, ohne zu begreifen, daß der befreite Knecht mit dialektischem Zwang wieder zum knechtenden Herrn wird; der befreite Proletarier wird zum Funktionär der totalitären Klassenpartei, die in dem Wahn lebt, sie sei die Inkarnation der Humanität.

Auch der Marxismus kann den dialektischen Prozeß nicht an einer bestimmten Stelle anhalten, sondern steht unter dem Gesetz der Geister, die er selbst beschworen hat.

Was aber ist vom Standpunkt reformatorischer Theologie nun abschließend über die Wahrheit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen zu sagen? Es gibt hier sicher verschiedene Antworten und das hier Vorgetragene will nur als ein Angebot verstanden sein. Dem kritischen Dialog mit anderen Positionen braucht und soll nirgends ausgewichen werden. Dabei kann es sich selbstredend nur um einige Bemerkungen im Zusammenhang mit dem bisher Vorgetragenen handeln.

Wir hatten Sünde als Entfremdung des ganzen Menschen von seiner wahren Existenz verstanden. Diese Entfremdung muß in einer doppelten Relation gesehen werden: Der Mensch lebt nicht mehr in der Fraglosigkeit animalischen Lebens, er ist jedoch auch des Göttlichen nicht teilhaftig, das ihm Sicherheit für sein Verhalten geben könnte. Der Mensch, wie es z. B. von Herder und Ranke gesagt wurde, ist ein Wesen zwischen Tier und Gott. Die nominalistische Position bedeutet, daß es keine Welt heiler oder auch heiliger Begriffe gibt, die den Sinn und die Ordnung des Lebens verbürgen. Es handelt sich dabei nur um Namen für eine Wirklichkeit, die dem Denken und der Erfahrung vorgegeben sind und die der Mensch durch seine ratio nicht einfach verändern kann. Durch seine Gedanken wird die Oberfläche der Wirklichkeit nur leicht gekräuselt. Das haben Feuerbach und Marx mit ihrem realen Humanismus wie niemand vor ihnen erkannt. Feuerbach betonte dabei die Liebe, ohne aber den wirklichen Menschen zu erreichen, Marx erkannte den wirklichen Menschen, drängte die Liebe aber hinaus an das Ende des dialektischen Prozesses der Geschichte. Vorerst galt es das Zeichen der Gewalt aufzurichten.

Die Wahrheit Gottes liegt in der Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus als verus homo und verus Deus, als wahrer Mensch und wahrer Gott. Über das Menschsein Jesu ist immer wieder gesprochen worden. Wie aber steht es mit dem Gottsein? Kann der Mensch auch nur an einer Stelle den Horizont menschlichen Denkens und Erfahrens überschreiten? Kann man hier auf den sechsten Sinn für Religion setzen? Wer wollte bezweifeln, daß Meditation, Kontemplation, Mystik Verhaltensweisen sind, die dem Menschen in Europa weithin verloren gegangen waren und

gerade in unseren Tagen besonders in der Jugend eruptionsartig wieder hervorbrechen. Aber Rationalität oder Irrationalität bedeuten hier keine Alternative. Der Mensch kann das Menschsein nicht transzendieren, aber er kann seiner Entfremdung inne werden. Damit begegnet ihm kein Gott als übermenschliches Wesen, sondern das Postulat des heilen, des wahren Menschen. Wer die Erfüllung dieses Postulates erzwingen will durch eine Veränderung des Menschen, zerstört ihn. Wenn die Christen im Glauben an den wahren Menschen Jesus Christus in der Solidarität der Verlassenen und Angenommenen sich des wirklichen Nächsten anzunehmen bereit sind, so werden sie eine Herausforderung für alle sein, die dem Menschen das Heil in Aussicht stellen, wenn sie ihnen nachfolgen.

LUTHER UND NIETZSCHE

Zur Krise des Glaubens in der Gegenwart

Von Rudolf Homann †

I.

Bei der Darstellung der Geisteswelt Friedrich Nietzsches müssen wir der unleugbaren Tatsache ins Angesicht sehen, daß Nietzsche keineswegs in der Geschichte des abendländischen Geistes eine vergangene Größe ist, ganz im Gegenteil: Nietzsche ist bis heute mit der Gestaltungskraft seiner Philosophie in breitester Ausstrahlungskraft bewußt oder unbewußt mit seiner Gedankenwelt unmittelbar gegenwärtig. Auf ihn läßt sich durchaus das Wort anwenden, das eine bedeutende Frau unserer Zeit, Simone de Beauvoir, die Gattin Jean Paul Sartres, geprägt hat, die man in Frankreich wegen ihrer großen Klugheit »la grande Sartreuse« nennt. Sie hat im zweiten Band ihrer sehr interessanten Memoiren geschrieben: »Wenn ein Mensch ehrlich und redlich seine Existenz zur Diskussion stellt, so gewinnt eine solche Existenz exemplarischen Charakter.«

Auf Nietzsche angewandt bedeutet diese Feststellung: Auch dieser Philosoph, der nach Sören Kierkegaard vielleicht als der erste Existentialist anzusprechen ist, hat mit der Deutung von seiner eigensten Existenz seinen entscheidenden, beispielhaften Diskussionsbeitrag zur Geschichte der modernen Philosophie geleistet. Dabei ist es allem vorweg bei Nietzsche geradezu erregend zu sehen, bis zu welcher Unmöglichkeit des Ausmaßes sich dieser Mann ohne Schonung seiner selbst bis zur Aufgabe der eigenen

Existenz dem tatsächlichen Nichts auszuliefern im Stände gewesen ist. Denn das allerfurchtbarste an dem Rätsel Nietzsche ist doch die beinahe selbsterstörerische Verbissenheit, mit der er die letzten Verhüllungen des Menschlichen aufdeckt und bloßlegt, bis er tatsächlich dem völligen Nichts als einem gähnenden Abgrund gegenübersteht.

Nehmen wir darum erst einmal unmittelbaren Einblick in den gigantischen Kampf, den Nietzsche um den Menschen und darum gegen Gott zu kämpfen gewagt hat.

Im dritten Buch der 1882 erschienenen »Fröhlichen Wissenschaft« gewinnen wir den besten Einstieg: »Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne entzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott! Ich suche Gott! —« Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! . . .«

Das also ist der letzte Sinn des furchtbaren Wortes, in dem Nietzsche Grund und Ziel seines ganzen Kampfes zusammengefaßt hat: »Gott ist tot.« Natürlich könnte man jetzt versucht sein, in großer Vereinfachung festzustellen, diese Aussage »Gott ist tot« kennzeichne Nietzsche eindeutig als einen bloßen und krassen Atheisten! Das ist aber ganz und gar nicht der Fall — wenigstens nicht in der Weise einer Abwertung, die den Atheismus von heute von vornherein mit einer verächtlichen Geste abzutun beliebt. Vielmehr verrät der gesamte Gedankengang im dritten Buch der »Fröhlichen Wissenschaft« vor allem anderen die Grundeinstellung der Nietzscheschen Philosophie, die er später in seinem Hauptwerk mit dem Titel »Der Wille zur Macht« ausgebaut und mit dem prophetischen Hinweis auf die Herkunft des Nihilismus, »Unheimlichsten aller Gäste«, abgeschlossen hat!

Dieser Nihilismus im Sinne Nietzsches tritt nicht erst dort zu Tage, wo der christliche Gott einfach geleugnet und das Christentum im Stil einer gottlosen Bewegung bekämpft wird! Die Rede vom tollen Menschen hebt doch ausdrücklich hervor, daß das Wort »Gott ist tot« gar nicht für die bestimmt ist, die nur herumstehen und durcheinanderreden, um schließlich nur in ein verlorenes Gelächter auszubrechen und spottend zu rufen: Wo ist Gott denn hin? Durchaus nicht hat die Aussage »Gott ist tot« nur solche im Auge, die blind an Gott glauben und darüber selber noch gar nicht bemerkt haben, daß gerade auch sie in all ihrer Aufgeblasenheit von dem-

selben Nihilismus mitbedroht sind! Man bewegt sich, wie Heidegger mit Recht in seinem Band »Holzwege« sagt, mit solcher Art von Bekämpfung des Christlichen nur in den Niederungen der Weltanschauungskämpfe und hat dabei den eigentlichen und wesentlichen Nihilismus in seiner wahren und todbringenden Gestalt bei Nietzsche überhaupt nicht in den Blick bekommen.

Es muß daher zu der Erläuterung des Nihilismus nach dem Verständnis Nietzsches so vernehmlich wie möglich betont werden, daß in der Aussage »Gott ist tot« nicht nur ein geglaubter und gelehrter Gott im Sinne der christlichen Theologie oder kirchlichen Tradition gemeint ist, sondern, daß es tatsächlich um Gott selbst wesentlich und wirklich gegangen ist. Das Unglaubliche ist nach den Worten des tollen Menschen wahr geworden: »Wir haben Gott getötet.« Mit dieser absoluten Verneinung der Existenz Gottes ist für Nietzsche der Nihilismus alles andere als eine bloße Verfallserscheinung, sondern im Gegenteil: ein Grundvorgang in zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte, dessen Schicksal sich in der Zukunft nach der Voraussage Nietzsches mit der inneren Logik einer Gesetzlichkeit erst noch in seiner ganzen Furchtbarkeit erfüllen wird. Daraus aber ergibt sich zugleich mit der Aussage vom absoluten Tode Gottes auch die Todesbedrohung der Existenz des Menschen, der mit einer solchen Verneinung Gottes allerdings der erbarmungslosen Eiskälte des »reinen Nichts« rettungslos ausgeliefert ist. An dieser Stelle verstehen wir vielleicht von ferne den in aller seiner Tragik erschütternden Einschlag, den das »Ereignis vom Tode Gottes« in Nietzsches Geistesbewußtsein und Seelenverfassung hinterlassen hat! Nietzsche selbst hat ohne Zweifel etwas davon gespürt, wie mit dem Dahinschwinden der göttlichen Wirklichkeit das Leben und Denken des Menschen einer geistigen Entleerung und Verödung ohnegleichen anheimzufallen droht. Am Anfang seines Hauptwerkes, dem »Willen zur Macht«, stellt er angesichts der Bedrohung des Zeitalters und der Existenz des Menschen durch den in seiner letzten Tiefe erfaßten und durchschauten Nihilismus die ebenso bestürzte wie bestürzende Frage: »Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? . . . Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?«

Es hat den Anschein, als sei Nietzsche hier mit seiner Philosophie selber an einem toten Punkt angelangt, der ihn noch einmal in großer Ernüchterung innehalten und zur Besinnung kommen läßt, um auf dem Wege, der dem völligen Nichts entgegenführt, doch lieber nicht weiterzugehen. Um so erstaunlicher ist es, wie der in seiner Existenz so tödlich bedrohte Mensch in Nietzsche sich aber trotzdem mit einem Male von neuem zu einem Weiterschreiten des Geistes aufmacht. So kommt es im

5. Buch der »Fröhlichen Wissenschaft« geradezu zu einem Wahnsinnsrausch grenzenloser Freiheit, der in die Worte ausbricht: »In der Tat — wir Philosophen und freien Geister fühlen uns bei der Nachricht, daß der alte Gott tot ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt. Endlich erscheint uns der Horizont frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist. Endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen! Jedes Wagnis der Erkennenden ist wieder erlaubt.«

Wer diese merkwürdige beinahe abrupte Wendung bei Nietzsche verstehen will, der muß wissen, was er am Ende seines entscheidenden Denkvorganges unter dem Willen des Menschen verstanden hat. Der Wille des Menschen ist eben kein bloßer Daseinswille, sondern ist der ausgesprochene »Wille zur Macht«: »Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß!« Es ist der Wille des Menschen, der über sich selbst hinauskommen und als »Übermensch« nach dem Höchsten und Letzten greifen und so denn »Gott« selber als den allerletzten Konkurrenten aus dem Wege räumen und ermorden will. Wer diese geradezu traumwandlerische Veränderung im Denken bei Nietzsche richtig einschätzen will, der muß wissen, daß dieser unerbittlich weiterschreitende Denker zwischen der ersten Aussage über den Nihilismus in der »Fröhlichen Wissenschaft« und dem Erscheinen seines abschließenden Hauptwerkes, dem »Willen zur Macht«, das philosophische Epos »Also sprach Zarathustra« verfaßt hat. Dieses philosophische Epos nimmt den Grundsatz des »Willens zur Macht« voraus: »Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß.« Diese letzte Grenzüberschreitung entspricht nicht nur geistig, wie es die Untersuchung über Nietzsches fortschreitende Geisteskrankheit überzeugend dartut, sondern auch physisch genau dem Zustand einer sogenannten Euphorie, wie sie in der Regel dort aufzutreten pflegt, wo ein Mensch körperlich und geistig sich zum Sterben neigt und nun alles in um so leuchtenderen Farben zu sehen bekommt. Aus dieser geistigen und physischen Euphorie heraus erklärt sich trotz aller vorherigen Resignation die Geburt eines geradezu gigantischen Lebenswillens, der in der Zusammenfassung seiner ganzen Philosophie im »Willen zur Macht« sich als Wille zum Übermenschen kundgetan hat und nach Höchstem und Letztem zu greifen und so denn auch über Gott selbst Herr zu werden versucht hat. Was sich hier kundtut, ist die letzte Konsequenz aus der Geschichte vom Sündenfall. Dort hieß es in der Versuchung: »Ihr werdet sein wie Gott!« Hier aber geht es noch weiter! Hier lautet die dämonische Verkehrung: Ihr werdet Herr sein über Gott. Ja — ihr habt sogar das Recht, ihn als den letzten Konkurrenten des Menschen zu töten und zu morden!

Tritt hier aber nicht ins grellste Licht, was Luther immer wieder die superbia, den Übermut des Menschen, genannt und wovor er gerade auch

uns Christen ernstlich genug auf Grund seiner eigenen Erfahrung gewarnt hat? Mit Recht urteilt Carl Heinz Ratschow in seiner tiefgründigen Schrift »Der angefochtene Glaube« von einem derartigen Widerstreben gegen Gott: Der» (sc. ein solcher) Widerspruch gegen Gott läßt sich nicht christlich, sondern nur antichristlich interpretieren.« Trotzdem hat aber hier jedoch kein Christ das Recht oder die Möglichkeit, einen Denker wie Nietzsche, der bis an die Todesgrenze nicht nur mit Gott, sondern auch gegen Gott gerungen hat, kurzerhand richtend abzutun. Das um so weniger, als Nietzsche aus letzter Wahrhaftigkeit heraus und in leidenschaftlicher Unbedingtheit der Selbsterstörung seine Aussage mit all ihren Folgen des totalen Nihilismus und Atheismus gewagt hat: »Gott ist tot.«

II.

Wenden wir uns nun nach der Darstellung des Nihilismus und Atheismus Nietzsches dem Manne zu, von dem Hanns Lilje in seinem 1946 erschienenen Buch über Luther mit dem Untertitel »Anbruch und Krise der Neuzeit« gesagt hat: »Wohl hat ihn nicht die blasse, modern-intellektualistische Frage bewegt, ob es einen Gott gebe, aber die im Grunde viel furchtbarere Frage, ob Gott ihn verlassen habe, ob diesem Gott an dem Menschen Martin Luther gelegen sei — er hat mit einer großen, alles umspannenden Bewegung seines Glaubens das tragische Thema der abendländischen Geistesgeschichte schon vor Nietzsche vorweggenommen.«

Ähnlich und wiederum noch ganz anders läßt es sich nämlich an Luther und an Nietzsche nachweisen, wie die Erfahrung eines Einzelnen beispielhaft und formgebend für die Entscheidung eines ganzen Zeitalters zu werden vermag und das zumal dort, wo es sowohl bei Luther wie bei Nietzsche um die Existenz des Menschen, um Sein oder Nichtsein, Tod oder Leben gegangen ist. Denn die größte Bedeutung, die die reformatorische Erkenntnis gerade auch für die Krise des Glaubens in der Gegenwart besitzt, beruht doch darin, daß die eigentliche Existenz des Menschen im Glauben begründet und durch den Glauben verwirklicht gesehen wird! Dabei ist für diesen Glauben wesentlich, daß er kein gesicherter, sondern ein immer angefochtener Glaube ist, der sich gerade in der Anfechtung bis zum Letzten und Tiefsten zu bewähren hat, aber auch zu bewähren imstande ist!

Für Luther gründet diese Bewährung des Glaubens zunächst in einer ganz eindeutigen geschichtlichen Todeserfahrung äußerer wie innerer Art! So hat er äußerlich nicht nur in den Anfängen seiner reformatorischen Wirksamkeit, sondern eigentlich bis an sein Ende ständig mit der Möglichkeit des Martyriums, also mit dem Scheiterhaufen gerechnet. Aber nicht viel weniger hat er in seinem Innersten zu kämpfen und zu leiden gehabt!

So schreibt er in seiner berühmten Schrift an Erasmus »Vom unfreien Willen«: »Du kannst dir wohl denken, daß ich nicht gar eisern und stählen bin, und, wenn ich gleich härter als Stahl oder Eisen wäre, so sollten mich die harten und heftigen Anfechtungen weichgemacht haben, da ich nicht geringe Hitze und Kampf durch Gottes Gnade ausgestanden habe.«

In der Tat, der Reformator hat mit dem Zweifel an Gott nicht weniger als Friedrich Nietzsche bis an den Rand des Todes gerungen! Dabei hat ihn nicht die blasse, bloße Frage verstandesmäßigen Zweifels gequält, ob es überhaupt einen Gott gebe! Nein, ihm ging es um die viel furchtbarere Frage, ob ihn Gott etwa verlassen habe! So bezeugt Luther selbst in seiner Römerbrief-Vorlesung Kapitel 9,17 etwa von dieser tiefsten und letzten Anfechtung und Verlassenheit durch Gott, wenn er sagt: »So verfährt Gott auch jetzt mit seinen Auserwählten! Um sie zu demütigen und zu lehren, ihr Vertrauen auf seine nackte Barmherzigkeit zu setzen und alle vermessene Zuversicht auf ihr Wollen und ihre Werke fahren zu lassen, läßt er sie in verzweifelte Anfechtungen fallen, läßt sie vom Teufel oder von der Welt oder vom Fleisch, die er erweckt, verfolgt werden.«

Diese furchtbarste Anfechtung von Gott her hat der Reformator wahrhaftig nicht geträumt, darüber ist er vielmehr zu Tode erschrocken, aber auch zugleich hellwach, ja für Gottes Wort hellhörig geworden! Von dieser tödlichen Bedrohung des Menschen durch Gott schreibt er in der Schrift »Vom unfreien Willen«: »Also tut nun Gott in allen seinen Werken: Wenn er uns lebendig machen will, so tötet er uns; wenn er uns fromm machen will, trifft er uns das Gewissen und macht uns erst zu Sündern; wenn er uns in den Himmel aufrücken will, so stößt er uns zuvor in die Hölle, wie die Schrift sagt: ›Der Herr tötet und macht lebendig; er führt in die Hölle und wieder heraus‹ 1. Sam. 2,6. Also verbirgt nun Gott seine ewige unaussprechliche Güte und Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit.«

Was uns hier in Luthers reformatorischer Sicht entgegentritt, ist der von ihm bis an die Wurzel der Existenz gekämpfte Kampf um den »verborgenen Gott«, dem »deus absconditus«, der von dem »offenbaren Gott«, dem »deus relevatus«, zu unterscheiden ist. In dieser seine ganze Existenz ergreifenden Begegnung mit dem verborgenen Gott hat Luther erfahren, was reformatorischer Glaube vermag. Das ist eben der Glaube, der in der Tiefe der Anfechtung Gottes Kraft in der Schwachheit, Gottes Majestät und Herrlichkeit in der Niedrigkeit, Gottes Weisheit in der Torheit des Kreuzes zu erkennen vermag! Dieser Glaube kennt darum auch die Tiefe der Anfechtung, in der Gottes Heiligkeit sogar in der Maske eines schlimmen Teufels zu erscheinen imstande ist. Ja sogar so tief kann nach Luthers eigenen Worten Gott verborgen sein, daß er selber als das reine Nichts erscheint! Soweit reicht die Anfechtung, wie sie Luther am eigenen Leibe

durchgestanden hat, daß Gott geradezu gegen Gott steht und dem Angefochtenen kein anderer Ausweg bleibt, als zu Gott gegen Gott zu fliehen.

Diese Tiefe einer die gesamte Existenz des Menschen bedrohenden Anfechtung ist bei Luther nun alles andere als das Ergebnis irgendwelcher theologischen Gedankenakrobatik! Es ist vielmehr immer ein äußerlich und innerlich umkämpftes Stück wirklicher Lebenserfahrung! In der Auslegung des 8. Psalms von 1537: »Denn, von Gott verlassen sein, das ist viel ärger als der Tod. Die ein wenig davon versucht und erfahren haben, die mögen etwas nachdenken. Aber sichere, rohe, unversuchte und unerfahrene Leute wissen und verstehen Nichts davon.«

So tritt denn bei Luther mit der ständig erlittenen Theologie der Anfechtung der Glaube immer wieder in seine entscheidende Bewährung. Ohne solche immer neue Anfechtung kann der Glaube kein lebendiger Glaube sein! Ja, es ist das sogar nach Luther die allerschlimmste Anfechtung, wenn jemand gänzlich ohne Anfechtung bleibt! Denn erst in, mit und unter solcher Anfechtung tritt der Glaube in die eigentliche Entscheidung vor Gott! In diesem Sinn sagt Luther einmal ganz unumwunden in seinen Tischreden: »Niemand kann von Gottes Gnade recht und eigentlich weder reden noch schreiben, er sei denn in geistlichen Anfechtungen wohl geübt und versucht.«

III.

Mit diesem Verständnis der Afnechtung des Glaubens bei Luther beschließen wir die vergleichende Betrachtung der verschiedenartigen letzten und tiefsten Anfechtungen Luthers und Nietzsches und wenden uns nun noch für eine Weile der »Krise des Glaubens in der Gegenwart« zu. Dabei stellen wir nach allem, was wir über Luthers und Nietzsches Kampf um und gegen Gott gehört haben, als ersten Eindruck auf unserer Seite eine regelrechte Beschämung fest. Wir nehmen nämlich mit großer Betretenheit wahr: daß wir Menschen des atomaren Zeitalters gemessen an dem todesmutigen Ringen eines Luther wie eines Nietzsche allem Anschein nach in der Mehrzahl kaum noch wissen, geschweige denn ahnen, was in der eigentlichen Tiefe unserer Existenz überhaupt eine Glaubensentscheidung auf Leben und Tod bedeutet! In dieser Beziehung ist leider auch sehr viel Wahres an einer Kritik, wie sie Gerhard Szczesny in seinem Buch »Die Zukunft des Unglaubens« mit folgenden Sätzen geübt hat: »Das Gros der westlichen Völker, einschließlich des Denkens und Verhaltens der Mehrzahl derer, die sich selbst für Christen halten, nimmt von der Gottes- und Jenseitsvorstellung oder auch vom Sünden- und Gnadenbegriff des Christentums längst keine Notiz mehr. An die Stelle eines die Existenz des Menschen wirklich durchdringenden Glaubens ist die gleichgültige Duldung der allsonntäglich aus den Lautsprechern und

von den Kanzeln tönenden theologischen Phraseologie und ein mit viel publizistischem Aufwand betriebenes Ritual von humanitären Beteuerungen, Appellen und Aktionen getreten.«

Nun, so sehr viel Wahres an dieser ätzenden Kritik, wie sie am landläufigen Kirchentum von einem Manne wie Szczesny schonungslos geübt wird, auch von christlicher Seite in ehrlicher Selbstkritik beachtet werden muß, sein abschließendes Urteil kann nur als globale und mehr als oberflächliche Verzerrung der Tatsachen bezeichnet werden, wenn er behauptet: »Solange die öffentliche Meinung des Westens darauf besteht, daß nur das Fürwahrhalten der christlichen Glaubenspostulate die Welt retten kann, wird sie die glaubenslose Zeit gewaltsam verlängern und immer neue Generationen dem Zynismus, der Oberflächlichkeit und dem Stumpfsinn in die Arme treiben.«

Ein allerdings von Zynismus, Oberflächlichkeit und Stumpfsinn geradezu strotzendes Dokument traurigster Art stellt nun das Buch von Otto Flake mit dem anspruchsvollen Titel »Der letzte Gott« dar! Dieser »letzte Gott« ist wieder einmal in Aufwärmung des Rosenbergschen Mythos des 20. Jahrhunderts der alte Juden- und Christengott, der despotische, rachsüchtige und zornige Gott und Vater des Alten Testaments, der das asiatische und altorientalische in die Religionsgeschichte des Abendlandes eingeführt hat. Es heißt da zum Beispiel: »Welch seltsame Vorstellungen ein Christ von diesem Gott hat: der Gott sieht alles, allgegenwärtig, er erfährt nicht nur die Taten, erkennt auch die Gedanken und Gefühle. Milliarden mal Millionen, die inzwischen gestorben sind, und Milliarden, die heute leben, registriert er auf einen Blick, ein Robotermechanismus von unvorstellbarer Fähigkeit, ein Ungeheuer, aber er hat Menschen-gestalt, und bei den Malern schaut er freundlich aus den Ecken des Gewölbes oder aus den Wolken. . . .

Von den Protestanten wird behauptet: »Die Protestanten zerfallen in zwei Gruppen — die eine gibt dem Jahve des Alten Testamentes den Vorzug, so noch Luther, der schwer vaterhörig war, der Schlagsietot-Luther, der die Ritter ermächtigte, die aufrührerischen Bauern wie tolle Hunde auszurotten, der Judenheter Luther, der Luther, der den Untertanen dem absoluten Fürsten und den Beamten der Obrigkeit auslieferte. Die zweite Gruppe hängt Christus an, dem milden Sohn an Stelle des zornigen Vaters; es ist die pietistische Richtung, die dem Luthertum der orthodoxen und stramm fürstentreuen Superintendenten mit Sekten antwortete und am ersten das hegte, was im Christentum dem Begriff des Menschlichen entspricht.«

Kein Wunder, daß dem Christentum schließlich schon wieder einmal mit 100prozentiger Sicherheit der Totenschein ausgestellt und, ohne den Beweis dafür antreten zu können, behauptet wird: »Das Christentum

wird seine Ausläufer noch in die nächsten Jahrhunderte senden, aber im dritten Jahrtausend unserer Zeitrechnung dürfte es so historisch werden wie für uns die Lehren Zoroaster oder des Mani.«

Ich glaube, diese Blütenlese des neuen Atheismus kann uns zur Genüge bestätigen, daß wir uns hier nicht in der Kampfbahn eines Friedrich Nietzsche bewegen! Solche Art von Beweisführung stellt keine ernsthafte, geschweige denn ernstzunehmende Bekämpfung des Christlichen dar.

Was letzten Endes dieser ganzen Kritik des Unglaubens gegenüber dem christlichen Glauben zugrunde liegt, ist die Fehldeutung des Menschen als einer nur biologisch begriffenen und gedeuteten Existenz! Es geht dabei um nichts weiter als um den Versuch einer humanistischen Überhöhung einer im Grunde materialistischen Weltanschauung, die nach Szczeny's eigenen Worten sich um eine positivistische Optik bemüht: »Die Wirklichkeit aus den Urelementen aufzubauen und auf diese Weise das Selbstsein der Dinge zur Sprache zu bringen.«

Von daher verzichtet begrifflicherweise ein Mann wie Flake auf jede tiefere Sinngebung des Lebens mit der höchst banalen Feststellung: »Der Sinn des Lebens ist in dem Umstand zu finden, daß es gelebt werden muß!« Leute dagegen, die behaupten, daß das Leben sinnlos werde, wenn der Glaube an die Gottheit schwinde, sind nach Flakes Urteil »gedankenlos«. Außerdem meint er, »ist es ein wenig unwürdig zu glauben, das Leben erhalte nur dann einen Sinn, wenn ein beaufsichtigender und strafender Vormund da sei«. Nun, dem entgegnet ganz anders ein Denker wie Martin Heidegger mit um so größerem Gewicht letzter geistiger Verantwortlichkeit, es werde an dem »Grundgefüge des ganzen Seins gerüttelt, wenn mit Gott die übersinnliche Welt, das Sittengesetz und die Vernunftautorität in Frage gezogen werden«. Ja, es müßten Kultur und Zivilisation geradezu ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. »Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung.«

An dieser Stelle kann und muß es sich zeigen, daß und warum es mit der bloßen biologischen Sicht des Menschen allein niemals getan ist! Vielmehr gewinnt in dieser Sicht das seine wahre Bedeutung, was als »Theologische Existenz heute« mit dem Erscheinen von Barths »Römerbrief« 1919 in Erscheinung getreten ist! Was sich damals als eine »Theologie der Krise« ganz bewußt vorstellte, hat eine Neubesinnung in der evangelischen Theologie und Kirche herbeigeführt! Sie hat zugleich mit dem Aufkommen der »Bekennenden Kirche« den wüsten Sturm des Dritten Reiches überdauert und damit denn auch einen wesentlichen Beitrag zur Rettung aus dem deutschen Chaos beigetragen. Theologische Existenz in diesem Sinne geht aber in der Wurzel auf Luthers erwähnte »Theologie des Kreuzes« und damit den eigentlichen reformatorischen Ansatz zurück! Es ist die Art von Existenz, die unter dem Hören auf den gnädigen An-

spruch und Zuspruch Gottes die Welt und den Menschen begreift als ein Stehen unter Gott.

Angesichts dieses Wesenszerfalles und seiner verheerenden Folgen hat Hanns Lilje in seinem Lutherbuch im Blick auf den Anbruch und die Krise der Neuzeit gesagt: »Ein Mensch ohne Glauben hat vielleicht eine biologische Existenz oder wohlmöglich noch mehr; aber erst wenn er die Anrede Gottes erfahren hat, ist er zum wirklichen vollen Menschsein gelangt.«

Ich schließe ab: In den Holzschnitten zur Lutherbibel der Reformationszeit hat der alte Meister Georg Lemberger eine Darstellung gegeben von dem Kampf zwischen dem Erzvater Jakob und dem starken Gottesengel. Auf dem besagten Bilde spürt man es mit unerhörter dramatischer Wucht: in diesem Kampf auf Leben und Tod wird zugegriffen mit letzter Kraft auf beiden Seiten, von Gott und Mensch! Luther hat dieses Bild besonders geliebt und des öfteren zur Deutung der Existenz des Menschen vor Gott herangezogen! »Aufs Allerhöchste sind sie aufeinander losgegangen!« hat er dazu gesagt und mit Recht auch hinzugefügt: »Das könne freilich nur verstehen, wer so etwas selber erfahren habe! Denn das heißt, mit Gott gegen Gott kämpfen, wie Christus kämpfte im Ölgarten.«

So hat der Reformator D. Martin Luther im Kampf um den in Kreuz und Leiden Christi »offenbarten Gott« gegen den »verborgenen Gott« aus großer Gnade den Sieg behalten dürfen. Er hat wie Jakob als ein »Israel rechter Art« (= Gottesstreiter) mit Gott und Menschen gekämpft und ist obgelegen.

Wie tragisch nimmt sich dagegen Nietzsches Kampf aus, der freilich auch bis zur Todesgrenze um Gott — den wirklichen Gott — gerungen hat! Freilich hat er wohl gegen Gott aber ohne Christus diesen verzweifelten Kampf geführt! In einer Unterredung mit der Frau seines Freundes Franz Overbeck in Basel hat er gesagt: »Geben Sie nur Christus nicht auf!«

Nietzsche ist dem fressenden Feuer des — um noch einmal mit Luther zu reden — »deus nudus« zu nahe gekommen und in des Wortes eigener Bedeutung »hirnverbrannt« und als der »tolle Mensch« aus diesem Kampf um Sein oder Nichtsein hervorgegangen! Welch ein todernstes Warnzeichen der Geschichte des menschlichen wie des abendländischen Geistes!! Zeigt sich doch in einmaliger Gestalt am Schicksal Nietzsches das tragische Ende eines hohen und edlen Geistes, von dem freilich seine heutigen Geistesverwandten, sofern sie nichts weiter als Verächter des theologischen Denkens wie der christlichen Existenz sind und lediglich im Stil des Feuilletons zu reden und zu schreiben vermögen, kaum einen Hauch verspürt haben. Um so mehr mag ihnen der Zuruf des Bedauerns gelten: »Wehe dir, daß du ein Enkel bist!«

ZUM BESCHLUSS

In der Frage nach der rechten Bestimmung des kirchlichen Amtes konzentrieren sich viele Probleme der Theologie heute, nicht nur im lutherischen, sondern ebensowohl im römisch-katholischen Bereich, wobei die Diskussion um den Zölibat nur die Spitze des Eisberges bildet. Das ist nicht erst durch das Ämtermemorandum der sechs deutschen ökumenischen Universitätsinstitute deutlich geworden, auf das wir in Heft 3 ausführlicher zurückkommen werden. Freilich: wer sich auf die Suche macht, Sinn und Zweck der vielfach leidenschaftlichen Debatten und scharfen Kontroversen zu durchschauen, verliert sich rasch in einem undurchdringlichen Gestrüpp verschiedenster Ansichten und Erklärungen. Der Beitrag des Oldenburger Bischofs Harms, der selbst aus der Ökumene hervorgegangen und seit langem engagierter und maßgebender evangelischer Gesprächspartner im Dialog mit Rom ist, bemüht sich, dieses Dickicht ein wenig zu lichten. Bewußt blickt Harms über die eigene Konfession hinaus, sucht aber gleichwohl bei Luther theologische Orientierung. Dabei zeigt sich erneut, daß der Reformator kaum ausschließlich von einer Seite in Anspruch genommen werden kann, daß er vielmehr über den Bereich des Luthertums hinaus etwas zu sagen hat.

Auch Professor Krumwiede greift auf religiöse Erkenntnisse des 16. Jahrhunderts zurück. Die Bedeutung reformatorischer Theologie für die Gegenwart – so hat der Autor die Absicht seines Vortrags umschrieben, den er aus Anlaß der Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft 1972 in Göttingen hielt und uns in überarbeiteter Gestalt für den Druck zur Verfügung stellte.

Eine späte Dankesschuld erfüllen wir mit der Veröffentlichung des Beitrages »Luther und Nietzsche«. Sein Verfasser, Rudolf Homann, war früher Gemeindepfarrer in Münster und Jahre hindurch Leiter der dortigen Ortsgruppe der Luther-Gesellschaft, der er in unermüdlichem Einsatz viele Freunde gewann. Eben aus jener Zeit – 1962 – stammt das in diesem Heft abgedruckte (von uns gekürzte) Vortragsmanuskript. Homann lebte in seinem Ruhestand in Tübingen und ist 1972 nach langer Krankheit verstorben. Ht.

Von Walther von Loewenich

Das »Thema Luther« ist heute nicht stark gefragt. Nicht ohne Grund spricht man von einer Lutherermüdigkeit in unserer Zeit. Zu den aktuellen Problemen der Gegenwart, so meinen viele, hat uns Luther nichts zu sagen. Hämische Kritik an seiner Person kann auf Publikumsbeifall rechnen. Wenn die Luther-Gesellschaft das »Thema Luther« immer noch für wichtig und nützlich hält, so muß sie das begründen. Die folgenden Ausführungen wollen es versuchen. Sie verzichten auf fachinterne Gelehrsamkeit. Es geht um das Ausziehen von Grundlinien.

Das Leben Luthers kann hier nicht nacherzählt werden. Es ist so einzigartig, daß sich schon bald Legendenbildung herumrankte. Sie wurde von der protestantischen Forschung unseres Jahrhunderts mit Recht zerstört. Luthers Kindheit und Jugend bewegte sich in normalen Bahnen. Die Eltern waren weder furchtbar arm noch grausam streng. Der amerikanische Psychologe Erikson will Luthers inneres und äußeres Erleben aus einem schrecklichen »Vaterkomplex« erklären. Aber dafür fehlt jede solide Begründung aus den Quellen. Ein dänischer Psychiater schrieb ein dickes Buch über die Krankheiten Luthers. In der Tat litt Luther seit 1521 viel unter gesundheitlichen Störungen und war auch immer wieder einmal von seelischen Depressionen heimgesucht. Es wäre trotzdem verfehlt, Luther summarisch als »kranken Mann« zu bezeichnen. Dem Normalmaß des »gesunden« Durchschnittsmenschen entzieht er sich freilich ebenso wie etwa ein Goethe oder ein Beethoven. Heroische Lebensleistungen stehen fast immer in einem inkommensurablen Verhältnis zur Naturgrundlage.

Luther war kein Heiliger; er hat auch nicht den Anspruch erhoben, ein solcher zu sein. Wir finden in ihm Züge von Maßlosigkeit, Heftigkeit, Intoleranz und ungeschlachtetem Grobianismus. Aber dem stehen gegenüber eine ungewöhnliche seelische Zartheit, eine aufopferungsvolle Hilfsbereitschaft, eine staunenswerte Selbstlosigkeit, eine geradezu rührende Bescheidenheit (etwa gegenüber Melanchthon), eine fast kindliche Freude an Gottes Gaben und nicht zuletzt ein köstlicher Humor. Bekannt ist seine herzliche Liebe zur Musik, die nach seiner Meinung sogar die religiösen Gegensätze überbrücken kann. Luther war kein Heiliger, sondern ein Mensch mit seinem Widerspruch. Die Vereinigung von scheinbar Unvereinbarem macht den unerhörten Reichtum seines Gemütes aus. Er war ein echter Mensch mit seinen Höhen und Tiefen und er be-

mühte sich aus ganzem Herzen, ein frommer Christenmensch zu sein. Er schauderte vor den Abgründen der Gottheit und lebte in fröhlicher Zuversicht unter der Gnade Gottes. Er hätte wohl mit dem Apostel bekennen können: »Ich habe mehr gearbeitet als sie alle«; aber seine letzte schriftliche Aufzeichnung lautet: »Wir sind Bettler, das ist wahr.«

Auf den Höhepunkten seines Lebens war Luther der Held seiner Nation. Als solcher stand er in Worms vor Kaiser und Reich, das Schicksal des Hus vor seinem geistigen Auge. Man hat seinen Ruhm verkleinern wollen; bereits Thomas Müntzer wies höhnisch daraufhin, Luther habe ja den kaiserlichen Geleitsbrief bei sich gehabt, und Dieter Forte ist ihm darin gefolgt. Haß kann scharfsichtig machen; in diesem Fall macht er blind. Die geschichtliche Erinnerung an Luthers unerhörten Glaubensmut behält recht gegenüber den böswilligen Kritikern. Dem Kurfürsten war Luther in Worms »viel zu kühn«. Denselben Mut hat er vor Cajetan, bei der Verbrennung der Bannandrohungsbulle und bei seiner Rückkehr von der Wartburg bewiesen. Der »Held Luther« hat unauslöschliche Spuren im Gedächtnis der deutschen Nation hinterlassen. Wir sagen nichts gegen den Abbau einer falschen Heldenvergötterung; auch die Heroen sind Menschen. Luther selbst hat jede Verherrlichung seiner Person energisch abgelehnt; das Wort Gottes hat alles geschafft, er selbst war nur das Werkzeug. Aber es ist traurig bestellt um eine Generation, die von den Großen ihrer Vergangenheit nichts mehr wissen will. Ohne Leitbild verkümmert das Leben. Dann meldet sich wohl die Sehnsucht nach anderen Göttern; aber sie halten nicht, was man sich von ihnen verspricht.

Nach 1522 war Luther nicht mehr der umjubelte Held seiner Nation. Gewisse Züge von Enttäuschung und Resignation sind bei ihm nicht zu verkennen. Aber diese Beobachtung darf nicht übertrieben werden. Luther war bis zuletzt davon überzeugt, daß Gott das Werk der Reformation der Kirche gewollt hat. Er hat sich noch auf seinem Sterbebett dazu bekannt. Aber auf den sieghaften Durchbruch der Anfangszeit folgen die Jahre mühevollen Aufbaus und Neubaus im Kampf mit alten und neuen Gegnern und im Ringen mit menschlicher Trägheit und Eigensucht, die ihm überall begegnet. Die Bewährung ist geschichtlich nicht weniger wichtig als der Durchbruch. Ohne den Mut zu geschichtlicher und persönlicher Verantwortung ging es auch jetzt nicht; aber dazu kam nun das Erfordernis der Geduld und des Nicht-müde-werdens. Schwere Entscheidungen mußten getroffen werden ohne Rücksicht auf Publikumserfolg und Popularität. Es ist eine allzu simple Betrachtungsweise, wenn man den »jungen Luther« gegen den »alten Luther« ausspielt. An Höhepunkten fehlt es auch im Leben des alten Luthers, des Luthers nach 1522, nicht. Die Briefe und Schriften des Coburger Luthers

von 1530 gehören zu seinen großartigsten literarischen Erzeugnissen, und die Bibel von 1545 ist das gewaltigste Dokument deutscher Sprache.

Die Bedeutung von Luthers Werk soll in vier Abschnitten veranschaulicht werden, von denen freilich jeder einen eigenen Vortrag verdiente.

I.

Luthers Werk kann nur verstehen, wer von seiner Klosterfrage ausgeht: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Die *Heilsfrage* ist die zentrale Frage. Luther war kein Philosoph und kein spekulativer Theologe, sondern ein durch und durch religiöser Denker. Die Antwort der zeitgenössischen Theologie lautete: Das fromme Werk verbunden mit der Gnade Gottes macht den Menschen gerecht. Sie konnte Luther nicht genügen. »Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben.« Dieser Satz gilt natürlich nur, wenn dabei an einen absoluten Maßstab, an den Maßstab Gottes sozusagen, gedacht wird. Im innermenschlichen und zwischenmenschlichen Bereich gibt es ein Tun, das positive Beurteilung verdient. Aber vor Gott, vor dem letztgültigen Maßstab, kann keine, auch noch so fromme Leistung des Menschen bestehen. Ehrliche Selbsterkenntnis kann dem nicht widersprechen; sie führt zu Gotteserkenntnis. Gotteserkenntnis verschärft und vertieft Selbsterkenntnis. Das war nicht völlig neu; man wußte auch vor Luther davon. Vor allem Augustin war dieser Einsicht ganz nahe gekommen. Aber sie war durch die Praxis und Theorie der damaligen Kirche verdunkelt worden. Die Antwort auf die Heilsfrage, die Luther in angestrengtem Studium der hl. Schrift, vor allem des Römerbriefes, zuteil wurde, lautet radikal genug: Wir können unser Heil in keiner Weise selbst schaffen, auch nicht durch unser Mitwirken mit der Gnade; es wird nur dem zuteil, der es sich unbedingt und bedingungslos von Gott schenken läßt. Vor Gott kann nur bestehen, was Gottes, nicht was des Menschen ist. Die Gnade ist alles und alles ist Gnade. Das Ernstmachen mit dieser Erkenntnis nennt Luther den Glauben. Der Glaube ist kein frommes Werk, erst recht nicht ein bloßes Fürwahrhalten religiöser oder theologischer Sätze, ein »Opfer des Verstandes«; er ist vielmehr der schlechthinnige Verzicht auf jede Selbstrechtfertigung vor Gott und die schlechthinnige Annahme von Gottes Geschenk. Dieses Geschenk Gottes wird dem Glauben gewiß im Blick auf Christus, mit dessen Sendung sich Gott zur Menschheit bekannt hat. Die Gewißheit des Heils ruht für Luther auf dem »allein aus Gnade, allein im Glauben, allein durch Christus«. Diese dreifache ausschließliche »Allein« ist der Sinn von Luthers »Rechtfertigungslehre«. Dieser Begriff ist vielen völlig unverständlich geworden. In der Rechtfertigung geht es um die Frage: Wie werden wir Gott recht? Die Antwort lautet: Wir werden Gott recht, wenn wir ihm recht geben. Die absolute Gna-

denreligion ist der schroffe Gegensatz zu jeder Form von Selbstgerechtigkeit. Wir leben nicht von unserer Leistung, sondern von dem Geschenk Gottes. Dieses Botschaft, der Christenheit von Luther erneut und mit großer Vollmacht verkündigt, ist die Mitte des Evangeliums. Ist sie wirklich so schwer verständlich? Hat sie unserer Generation, die unter den Zwängen aller Art seufzt, nichts mehr zu sagen? Sie allein ist geeignet, den Menschen froh und frei zu machen. Die schlimmste Sklaverei des Menschen ist die Gebundenheit an sein eigenes Ich, die Ichsucht und Eigensucht. Sie führt zu jämmerlicher Selbstgerechtigkeit, zu moralischer Verkrampftheit, zu seelischer Gespaltenheit, zu Neurosen und Komplexen, zum Kampf aller gegen alle. Wie soll Friede werden unter den Friedlosen, wie soll Freiheit gedeihen unter lauter Unfreien? Wie sollen die Konflikte unter Menschen und Völkern überwunden werden, wenn jeder nur das Seine sucht, an eigene Macht und Größe denkt? Und wie soll er das nicht, solange er das Heil in sich selber sucht? Freiheit und Friede wachsen nur unter dem Schatten der Vergebung. Vergeben kann nur, wer selbst Vergebung erfahren hat. Man kann Vergebung erfahren. Man kann erfahren, daß Gott — oder wie man diese höhere Macht nennen mag — unser Leben in all seiner Gebrechlichkeit und Bruchstückhaftigkeit annimmt. Ohne Vergebung wird das Leben zur Hölle. »Wo aber Vergebung der Sünden ist«, so heißt es in Luthers Kleinem Katechismus, »da ist auch Leben und Seligkeit«.

Man kann oft hören: Der moderne Mensch fragt nicht nach dem Heil, sondern nach dem Sinn. Mag sein — aber dann fragt er nicht tief genug. Sicher ist: Das Leben bleibt sinnlos, solange es heillos ist. Das Evangelium löst nicht alle Rätsel unseres Daseins, aber es kann uns aus der quälendsten Problematik unseres Lebens erlösen, aus der Not der Schuld. »Der Übel größtes ist die Schuld.« Es ist einfach wahr, was die Bibel sagt: »Die Sünde ist der Leute Verderben« (Sprüche 14,34). Wir haben es im Dritten Reich im großen Stil erlebt. Wir erleben es täglich im Kleinen; wir erleben es auch wieder im Großen. »Weh, weh, du hast sie zerstört, die schöne Welt!« Die Welt ist zwar nicht »vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual«, aber wieviel Gutes in ihr richten wir selbst zugrunde durch unsere sinnlose Bosheit. Weil wir nicht Frieden halten *wollen*, darum ist kein Friede. Weil wir den andern beherrschen *wollen*, darum fehlt es an Freiheit. Weil wir unser eigenes Leben absolut setzen, darum verlieren wir es. Weil wir uns selbst für Götter halten, entschwindet uns Gott. Weil Bosheit nur zerstören kann, führt sie ins Nichts der Sinnlosigkeit. Die sündige Verkehrtheit des Menschen ist die größte sinnzerstörende Macht auf Erden. Die Verkündigung des Heils ist der wichtigste Beitrag zur Linderung der Qual, die für uns alle die Sinnfrage bedeutet.

II.

Die Antwort auf die Frage nach dem Heil fand Luther nicht in der Theorie seiner Zeit, sondern in der hl. Schrift. Darum tritt zu dem dreifachen »Allein« seine Rechtfertigungslehre das »allein die hl. Schrift«, das »sola scriptura« hinzu. Genauer gesagt: Es ist die Voraussetzung für das dreifache »Allein«, oder noch besser: Es ist in dem »Christus allein« bereits enthalten; denn Christus ist die Mitte der Schrift. Darum hat sich Luther in Worms, als er in einer Stunde von weltgeschichtlicher Bedeutung sein Glaubensbekenntnis vor Kaiser und Reich ablegte, auf die hl. Schrift als die alleinige Autorität für die christliche Wahrheit berufen. In der christlichen Kirche war die hl. Schrift zu allen Zeiten oberste Autorität; aber sie war nicht die alleinige Autorität. Neben ihr standen die kirchliche Tradition, päpstliche Lehrentscheidungen und Konzilsbeschlüsse. Es ist das Neue und Entscheidende an Luthers Schriftprinzip, daß es ein *traditionskritisches* Prinzip ist. Was mit der hl. Schrift nicht übereinstimmt, kann nicht als christliche Wahrheit gelten, auch wenn es jahrhundertlang in der Kirche gelehrt und von einer obersten Instanz bekräftigt sein sollte. Alle kirchliche Autorität ist sozusagen nur geliehene Autorität. Damit hat Luther die größte Autorität des christlichen Abendlandes der Kritik unterstellt. Die revolutionäre Tragweite von Luthers Schriftprinzip kann kaum überschätzt werden. An der entscheidendsten Stelle hat Luther den Damm durchbrochen, der einer kritischen Wahrheitsfindung im Wege stand, sicherlich ohne die Konsequenzen auf allen Gebieten schon ganz überschauen zu können. In der Geschichte der Entwicklung menschlicher Freiheit hat Luther eine epochale Wendung herbeigeführt. Das rechte Verständnis der hl. Schrift wird ja nicht durch einen Mehrheitsbeschluß oder durch eine kirchliche Autorität festgesetzt, sondern ist Aufgabe einer fortgesetzten sachgemäßen *Bemühung* um ihre richtige Auslegung. Das meint Luther unter anderem, wenn er sich neben der hl. Schrift auf die *klaren Vernunftgründe* beruft. Sie haben in der theologischen Argumentation ihren legitimen Platz. Theologische Sätze haben zwar das Paradox des Glaubens zu respektieren, aber sie dürfen nicht zum Anwalt der Unvernunft degradiert werden. Ehrfurcht vor dem Geheimnis ist nicht Beugung unter den Widersinn. Das Leben geht nicht auf in der Logik; aber das Unlogische hat kein Lebensrecht. Die hl. Schrift muß »vernünftig«, d. h. sachgemäß ausgelegt werden. Exegese, also Schriftauslegung, muß sich freihalten von Willkür und Sophistik, auch wenn sie scheinbar in frommer Absicht betätigt wird. Luther hat es gewagt, sein in strenger Arbeit und anhaltendem Gebet errungenes Schriftverständnis gegen das der offiziellen Kirche zu stellen. Auch das birgt Konsequenzen in sich, die Luther damals noch nicht völlig überschauen konnte. Denn was Luther

erlaubt ist, kann späteren Generationen nicht grundsätzlich verwehrt werden. Luthers Schriftprinzip ist nicht nur gegen die Tradition der Vergangenheit, sondern gegen jede Tradition überhaupt kritisch. Die Bibelwissenschaft hat seit den Tagen der Reformation enorme Fortschritte gemacht. Seit ca 200 Jahren gibt es eine historisch-kritische Forschung. Sie konnte vor der Bibel nicht Halt machen. Sie durfte es nicht, wenn es ihr um die Wahrheit ging. Sie mußte dabei zu Erkenntnissen gelangen, die der Reformation noch fremd waren. Wer Luthers Schriftprinzip ernst nimmt, wird konsequenterweise diese Entwicklung bejahen. Wo neue begründete Einsichten ein neues Schriftverständnis gebieterisch fordern, da kann man dem nicht mit der Berufung auf die lutherische Tradition dekretorisch entgentreten. Die Stunde ist längst gekommen, in der die Kirche damit Ernst machen muß. Das neue Schriftverständnis zwingt den Glauben zu einem kritischen Überdenken seiner bisherigen Positionen. Das geht nicht ab ohne Verluste. Aber nur der Kleinglaube verlangt nach falscher Sicherheit. Echte Frömmigkeit scheut nicht die Anfechtung. Sie trägt in sich die Verheißung: »Den Aufrichtigen läßt es der Herr gelingen« (Sprüche 2,7).

Neben der hl. Schrift und den klaren Vernunftgründen hat sich Luther in Worms auf sein *Gewissen* berufen. »Wider das Gewissen zu handeln ist weder gefahrlos noch lauter.« Die Gewissensfreiheit gilt seit langem im Protestantismus als unaufgebbarer Grundsatz und kostbarstes Erbe. Sie ist freilich vielfach mißdeutet worden. »Mein Gewissen ist gebunden an Gottes Wort«, so heißt es bei Luther. Wider dieses an Gottes Wort gebundene Gewissen zu handeln, ist nach Luther gefährlich. Gewissensfreiheit im Sinne Luthers ist nicht subjektive Willkür, sondern Bindung an die erkannte Wahrheit. Die Freiheit von menschlichen Satzungen folgt aus der Bindung an Gott. Sie ist die Freiheit der Gebundenen. So verstanden sollte sie allerdings oberstes Prinzip für jeden Einzelnen und für die menschliche Gemeinschaft überhaupt sein und werden. Es braucht nicht dargestellt zu werden, wie weit wir von seiner Verwirklichung allerorts entfernt sind. Sie ist auch in der lutherischen Kirche bei weitem nicht immer praktiziert worden. Engstirnige Dogmatisten und fanatische Ideologen in Kirche und Welt standen und stehen dieser Freiheit im Wege. Und doch hat Luther mit der Berufung auf sein Gewissen die Bahn frei gemacht für die Entwicklung des modernen Geisteslebens. Kein Lessing ohne Luther! Unsere klassische Dichtung, die deutsche idealistische Philosophie und die moderne Wissenschaft sind ungeachtet aller inhaltlichen Distanz von Luther ohne seine befreiende Tat nicht denkbar. Heute macht sich bei uns die falsche Freiheit breit, die von keiner Bindung etwas wissen will. Geschichtliche Erfahrung lehrt, daß ihr die Unfreiheit auf dem Fuße zu folgen pflegt. Echte Freiheit wieder-

zugewinnen wäre die Aufgabe. Es würde sich lohnen, bei Luther in die Schule zu gehen.

III.

Die Fachliteratur redet von Luthers *Neubau der Sittlichkeit*. In der Tat vollzieht sich bei ihm trotz mancher bleibenden Bindungen eine Abkehr von dem ethischen und gesellschaftspolitischen System des Mittelalters. Luthers Ethik folgt konsequent aus seiner Rechtfertigungslehre; man hat sie darum auch als Rechtfertigungsethik bezeichnet. Kein Werk des Menschen trägt in sich selbst seine Rechtfertigung vor Gott; es muß getan werden im Glauben an Gottes Vergebung. »Gut« ist das Werk, das unter der Vergebung geschieht. Gut vor Gott ist es nicht in sich selbst, sondern weil Gott in seiner Güte es annimmt. Das selbstgerechte Werk kann nicht vor Gott bestehen. »Vor dir niemand sich rühmen kann, des muß dich fürchten jedermann und deiner Gnade leben.« Damit entfällt die besondere Verdienstlichkeit der »frommen Werke«, wie Fasten, Beten, Almosen, und ihr sittlicher und religiöser Vorzug vor dem profanen Tun. Daraus ergibt sich die Hinwendung des Glaubens zur Welt und die Freigabe der Welt für seine sittliche Betätigung. Nicht selbsterwählte fromme Werke, sondern die Pflichten des Berufes und Standes sind das von Gott dem Schöpfer selbst angewiesene Feld für die praktische Auswirkung des Glaubens. »Da siehe deinen Stand an nach den zehn Geboten, ob du Vater, Mutter Sohn, Tochter, Herr, Frau, Knecht, Magd seiest«, man könnte beliebig fortfahren. In seiner drastischen Art meint Luther, eine junge Mutter, die fröhlichen Herzens die Windeln wäscht, ist Gott angenehmer als eine Nonne, die ihre Horen singt. Er lobt den Ehestand, der täglich Gelegenheit gibt, den Glauben praktisch zu bewähren. Der Fürst soll sein schweres Amt als Gottesdienst tun. Der Kaufmann sei ehrlich, der Richter gerecht. »Ein jeder lern sein Lektion, so wird es wohl im Hause stohn.« Der Glaube hat genug zu tun in dem, was uns alltäglich vor die Hand kommt. Es ist nicht lutherisch, wenn eine Pfarrfrau die Pflichten gegen ihren Mann vernachlässigt, um sich ganz der »Reichsgottesarbeit« zu widmen. Manch einer macht gerne durch auffallende Leistungen von sich reden und versäumt darüber die nächstliegenden Pflichten. Das ist nach Luther nicht des Glaubens Art. Gewiß kann Gott einen Menschen aus seinen natürlichen Bindungen herausrufen und ihn zu einem besonderen Dienst verwenden, wie er es mit den Propheten und Aposteln tat; aber das ist die Ausnahme, nicht die Regel. Luthers Berufsethos verrät eine ungeheuer gesunde Lebensauffassung, die sich geschichtlich fruchtbar ausgewirkt hat. Freilich trägt auch das profane Tun so wenig wie das »fromme« Werk seine Rechtfertigung in sich selbst. Der Satz »Arbeit ist Gottesdienst« kann nicht ohne

weiteres als lutherisch gelten. Arbeit kann sehr verschiedenen Zwecken dienen; aber auch wenn ich mit meiner Arbeit Gott dienen will, bedeutet das keine Selbstrechtfertigung meines Tuns. Und sicherlich macht die Arbeit den Gottesdienst im üblichen Sinn des Wortes nicht überflüssig. Das lutherische Arbeitsethos mit seiner Gewissenhaftigkeit und seinem Fleiß ist auch nicht verantwortlich zu machen für gewisse Mißstände in der modernen Leistungsgesellschaft mit ihrer Hektik. Es ist beides zu fordern: die selbstlose Hingabe an die Pflichten des Alltags und eine letzte kritische Distanz gegenüber aller Geschäftigkeit. Luther hat eine der größten Arbeitsleistungen in unserer Geschichte vollbracht; aber als Melanchthon sogar während des Essens Briefe schrieb, da nahm er ihm die Feder aus der Hand mit den herrlichen Worten: »Man kann Gott auch mit Feiern und Ruhen dienen.«

Die Stellung des Christen zur Welt führt Luther aus in seiner berühmten und heute viel angefochtenen *Lehre von den zwei Reichen* oder besser zwei Regimenten Gottes. Der Christ lebt in zwei Reichen, im Reich Christi und im Reich der Welt. Beide müssen scharf von einander unterschieden werden, dürfen aber nicht von einander getrennt werden. Denn auch das Reich der Welt ist Gottes Regiment, wenn auch nur das »Reich Gottes mit der linken Hand«, das Gott sozusagen nur nebenher betreibt, weil sein eigentliches Ziel das Reich Christi, das Reich der Erlösung und Vergebung ist. Beide Reiche stehen in gemeinsamer Abwehr gegen das Reich des Bösen, gegen das Reich des Teufels. Man muß bei Luther sehr wohl unterscheiden zwischen dem Reich des Teufels und dem Reich der Welt; letzteres ist auch Gottes Reich, wenn auch »mit der linken Hand«. Man darf den Sprachgebrauch bei Augustin nicht auf Luther übertragen. Im Reich Christi herrscht das Evangelium von der Vergebung und von der Gewaltlosigkeit. Im Reich der Welt soll das Gesetz Gottes herrschen, muß Gerechtigkeit geübt werden, kann zur Durchsetzung der Gerechtigkeit auf Macht und Gewalt, auf das »Schwert« nicht verzichtet werden. In diesem Reich ist die Vernunft zuständig, die politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, wissenschaftliche Vernunft. Man kann nicht alle zwischenmenschlichen Probleme unmittelbar mit dem Evangelium bewältigen; das würde zur Schwärmerei führen mit all ihren schlimmen Folgen für das Zusammenleben der Menschen. Freilich soll auch im Reich der Welt die Liebe das oberste Gebot sein; aber die Liebe muß sich hier vielfach unter der Form des Rechtes, der Strafe, ja sogar der Macht und Gewaltausübung verwirklichen. Aus Liebe müssen Eltern ihre Kinder strafen; aus Fürsorge für seine Bürger muß der Staat den Gewaltverbrechern in aller Schärfe entgegentreten. Träger der Macht ist für Luther nach Römer 13 die Obrigkeit. Als Ordnungsmacht ist sie von Gott selbst eingesetzt. Von daher datiert Luthers Miß-

trauen gegen jede Revolution. An diesem Punkt bleiben für uns Fragen an Luther; denn die Welt hat sich seither gründlich geändert. Wir können das jetzt nicht näher ausführen. Aber folgendes muß wenigstens gesagt werden.

1. Luther war kein »Fürstenknecht«. Er hat wie selten einer an der bestehenden Obrigkeit auch freimütige Kritik geübt. Die »Thron- und Altar-Frömmigkeit« kann sich nicht auf ihn berufen.

2. Luther hatte durchaus ein starkes soziales Empfinden. Er hat die Fürsten ermahnt, die wirtschaftlichen Forderungen der Bauern ernstzunehmen. Er war nicht darauf aus, das Bestehende um jeden Preis zu erhalten. Er wußte um die politische Verantwortung der Christenheit.

3. Die Zwei-Reiche-Lehre ist ausgezeichnet durch ihre Nüchternheit und Klarheit. Sie könnte ein guter Schutz sein gegen jede politische Ideologie, die eine Ersatzreligion zu werden droht und damit zwangsläufig gerade nicht der Menschlichkeit, sondern der Unmenschlichkeit dient. Sie ist eine Kampfansage gegen Absolutismus und Totalitarismus von links und rechts, von seiten der Kirche, des Staates oder einer Partei.

4. Die Zwei-Reiche-Lehre löst nicht alle Probleme und sie ist oft mißbraucht worden; aber sie ist trotzdem der ehrlichste und am besten durchdachte Beitrag zu der Frage nach der spannungsvollen Existenz des Christen mitten in der Welt. Wo man sich heute von ihr abkehrt, lassen sich die unheilvollen Folgen bereits erkennen.

IV.

Das Werk Luthers hat in der Gegenwart *ökumenische* Bedeutung gewonnen. Der Luther-Müdigkeit in vielen protestantischen Kreisen steht seit etwa drei Jahrzehnten ein bemerkenswerter Aufbruch zu Luther in der katholischen Theologie und Kirche gegenüber. An die Stelle der Polemik gegen Luther, die 400 Jahre lang fast durchweg geherrscht hat, ist das Gespräch mit Luther getreten. Man will von Luther lernen. Der katholische Theologe Albert Brandenburg spricht von Luther als dem »Luther praesentissimus«, dem Luther, der ganz Gegenwart ist.

Wir sehen darin eine Hoffnung, der wir volle Erfüllung wünschen. Wir sind davon überzeugt, daß Luthers Botschaft bei sinngemäßer Anwendung auf die Gegenwart der Christenheit beider Konfessionen noch viel zu sagen hat. In dem Bemühen darum wollen wir nicht müde werden.

DIE THEOLOGIE KARL HEIMS HEUTE

Zum 100. Geburtstag von Karl Heim am 20. Januar 1974

Von Gerhard Gilch

Das theologische Werk Karl Heims (20. 1. 1874 — 30. 8. 1958) ist nicht nur ein Stück Theologiegeschichte, die aus ihren zeitlichen Gegebenheiten heraus zu verstehen ist. Es ist nicht nur eng verknüpft mit einem Abschnitt der Tübinger Theologischen Fakultät, »der für immer zu ihren größten und glücklichsten zählen wird« (Adolf Köberle).¹ Heims theologisches Lebenswerk ist vielmehr ein bleibendes und unaufgebbares Programm, dessen Verwirklichung angesichts neuer wissenschaftlicher Fragestellungen und Ergebnisse freilich auch immer wieder neue Möglichkeiten, Wege und Methoden erfordert.

Es läßt sich in seiner Zielsetzung vielleicht am besten charakterisieren durch den Titel seines ersten, aufsehenerregenden Buches (1904) »Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie« und durch das Thema von Band 4 und 5 des Heimschen Hauptwerkes »Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart«, nämlich »Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft. Grundlegung des Gespräches zwischen Christentum und Naturwissenschaft« (1953²) und »Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild. Die moderne Naturwissenschaft vor der Gottesfrage« (1951).

Heims Denken kreiste jahrzehntelang um das Phänomen, das wir heute gemeinhin als das »naturwissenschaftliche Weltbild« bezeichnen. Fragen wir nach der Motivation dieser in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts einzig dastehenden Konfrontation, stoßen wir, so meine ich, auf verschiedene Wurzeln: Die Wahrheitsfrage schlechthin bedrängte schon den jungen Heim in besonderer Weise. Die »Schizophrenie der doppelten Wahrheit« (P. Tillich) erschien ihm angesichts des naturwissenschaftlichen Weltbildes unerträglich.

Auch ging es ihm um Schicksal und Glaubwürdigkeit der Kirche in der modernen Welt: »Die Zukunft der Kirche entscheidet sich heute mehr als je daran, ob sie sich ins Ghetto zurückzieht, um die Welt ihrem Schicksal zu überlassen, oder ob sie die Vollmacht hat, mit der Welt, die außer ihr steht, im Gespräch zu bleiben und auf ihre Fragen zu antwor-

1 Heim lehrte (als Systematiker) in Tübingen von 1920-1948. Auf dem Höhepunkt seines Wirkens hatte er die vollsten Hörsäle der Universität. Sein Einfluß auf das geistliche Leben seiner württembergischen Heimatkirche war vielfältig und nachhaltig.

ten.«² Dabei übersah Heim keineswegs, daß eine schroffe Gegenüberstellung von »Kirche und Welt« nicht über den anderen Tatbestand hinwegtäuschen darf: Kirche ist immer Kirche mitten in der Welt! Der Dialog zwischen Kirche und Welt ist deshalb immer in irgendeiner Weise auch ein Monolog, der im Raum der Kirche, im je eigenen, angefochtenen Herzen stattfindet. Es ist gleichsam ein Dialog des Glaubens mit dem Denken der Naturwissenschaft als einer geistesgeschichtlichen Erscheinung, die unserem Zeitalter seinen einzigartigen inneren Rang gibt, wie Heim einmal sagen kann.

Er kann freimütig davon sprechen, daß der ganze, damit verbundene Gedankenkomplex – theologisch gesehen – den Charakter einer »Vorfrage« des Glaubens hat. Aber sie erscheint ihm fundamental, weil der »ganze Bau« in Gefahr ist, zusammenzustürzen, wenn sie unbeantwortet geblieben ist. An der Erledigung dieser Vorfrage entscheidet sich, so kann es K. Heim einmal formulieren, »ob der ganze Streit über religiöse Fragen und die Denkarbeit der Theologie aller Richtungen noch einen ernsthaften Sinn hat«.³ Die intensive Beschäftigung Heims mit diesen theologischen Vorfragen ließen ihn zeitlebens, wenngleich in unterschiedlicher Weise, als theologischen Außenseiter erscheinen.

Karl Heims Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild hatte aus verschiedenen Gründen nichts mit der Apologetik älteren Stils zu tun. Einmal ging es ihm nicht um naturwissenschaftliche Einzelfragen oder entsprechend um einzelne dogmatische loci, die von der naturwissenschaftlichen Problematik tangiert werden könnten, sondern um das Naturganze: »Wir haben es mit einem Gesamtbild der Wirklichkeit zu tun, das uns in imponierender Geschlossenheit gegenübertritt. Die Auseinandersetzung mit diesem Gesamtbild kann nur darin bestehen, daß wir ihm ein anderes Gesamtbild entgegensetzen, das genauso wie das Weltbild des Säkularismus die ganze Wirklichkeit der Welt, wie wir sie heute sehen, von den Spiralnebeln an bis zu den Elektronen, in sich schließt.«⁴ Diese Orientierung am Totum teilt Heim übrigens mit Teilhard de Chardin.⁵

Damit hängt das andere eng zusammen: Wenn er gleichsam Daten des christlichen Glaubens in das »Weltbild« einträgt, das bei Heim den

2 Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft (Bd. 4), 2. A., 1953, S. 29 (zit.: IV).

3 Jesus der Herr (Bd. 2, 4. A.) 1955, S. 11, (zit.: II).

4 IV, S. 26.

5 Unter dem Thema »Eine religiöse, Weltanschauung in der Sprache der Naturwissenschaft« zog Sigurd M. Daecke einen kurzen, prägnanten Vergleich »Karl Heim – Teilhard de Chardin«. Vgl. Sigurd M. Daecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, 1967, S. 222-235.

naturwissenschaftlichen Rahmen weit übersteigt, dann niemals so, daß im Sinne »guter Konjunktur« (Heim) in quasi naturwissenschaftlichen Lücken theologische Inhalte angesiedelt werden und Gott irgendwie zum Lückenbüßer werden könnte. Eine Konsequenz dessen wäre die theologische Abhängigkeit vom jeweiligen Stand der Wissenschaft. Um dies zu vermeiden, will Heim einen festen Ausgangspunkt, eine Stelle, die außerhalb des ganzen Bereiches der Naturwissenschaft liegt, die aber doch nach Logik und Konsequenz zum gegebenen naturwissenschaftlichen Weltbild im Sinne der »Denkmöglichkeit« gehören könnte. Deshalb ist für ihn die Konfrontation mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild ohne philosophische Reflexion⁶, ohne »philosophische Grundlegung«⁷ undenkbar: »Wenn dieses philosophische Fundament fehlt, entsteht für einen mathematisch und naturwissenschaftlich geschulten Menschen, der die Kausalzusammenhänge des Naturgeschehens durchschaut, eine gebrochene Haltung, sobald er sich im praktischen Leben auf den Boden des Glaubens stellen will.«⁸ Das heißt etwa (und damit ist ein Hauptproblem Heims angeschnitten): Transzendenz im theologischen Sinn kann man nur ernstnehmen, wenn durch ein »Denken in Räumen«, das zweifellos von physikalischen Gegebenheiten auszugehen hat, ein Modell der Transzendenz demonstriert wird, an dem zu sehen ist, daß Transzendenz mehr ist als ein »Jenseits der Immanenz«!

Dimensionen und Perspektiven

Sein Werk »Glaube und Denken« bezeichnete Heim selbst als »Philosophie der Räume«. Er führt hier ein Weltbild im weitesten Sinne vor, das durch die Komplexität des Raumes gekennzeichnet ist. Komplexität wiederum heißt: Leben, Sein und Glauben vollziehen sich in verschiedenen unmittelbar gegebenen Dimensionen, die eine je eigene Qualität und einen je eigenen Zugang haben. In diese Welt dimensionierter Räume trägt Karl Heim die Daten des Christusglaubens ein, um so ihren wahren »Stellenwert« sichtbar und denkmöglich zu machen. Wer sich,

6 Auf Heims Zuordnung von »Glaube und Denken« fällt neues Licht von der modernen Informationstheorie. Vgl. hierzu Hans-Dieter Bastian, *Theologie der Frage*, 1969, S. 195 ff.

7 Es darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß es im Vitalismusstreit (Hans Driesch) vor allem der philosophischen Reflexion, wobei zuerst Nicolai Hartmann zu erwähnen ist (vgl. seine »Philosophie der Natur«, 1950) zu verdanken war, daß die Frage des »nichträumlichen Werdebestimmers« (Entelechie) mehr oder weniger geklärt werden konnte.

8 IV, S. 179.

etwa im Konfirmandenunterricht, die Mühe gemacht hat, die von Karl Heim zur Illustration seiner Dimensionenlehre herangezogene Erzählung von Edwin A. Abbot, »Flatland, a Romance of many dimensions« entsprechend katechetisch zu verwerten, wird immer wieder auf's höchste erstaunt sein, in welcher fruchtbarer Weise über die Auferstehungsgeschichten, über die Frage der Ewigkeit und Jenseitigkeit und so weiter geredet werden kann. Für Heims Bedeutung für die missionarische Arbeit mag ein Wort Friso Melzers stehen: »Daß ich in Indien nicht wie einst Hauer dem Zauber der hinduistischen Religionswelt erlegen bin, das verdanke ich, soweit die menschliche Seite in Frage kommt, der gründlichen Zurüstung, die mir Karl Heim mit auf den Weg gegeben hat. Sein Lebenswerk wie sein persönliches Wirken haben mir geholfen, von der Angst frei zu werden, irgendeine geistige Gewalt dieser Welt könne die Christus-Offenbarung eines Tages überbieten oder zerschmettern. Heim hat mich für die Welt geöffnet, so daß ich ihr unbefangen und furchtlos begegnen kann, und er hat mir die Herrlichkeit der Christus-Offenbarung erschlossen, diese Welt der Wunder und Geheimnisse, wo wir von einer Gnade zur andern geführt werden.«⁹

Albert Einstein soll einmal gesagt haben, Karl Heim gehöre zu den wenigen, die wirklich verstanden haben, was er mit seiner Relativitätstheorie gewollt habe.¹⁰ Das war wohl der Grund dafür, daß Karl Heims »Philosophie der Räume«, sein Verständnis der Dimensionen, die sich gegenseitig transzendieren, die für uns völlig »jenseitig« sein können und die uns als völlig unanschauliche Gedankengebilde zu bedeutungsvollen Symbolen werden, uns den unermeßlichen Reichtum der Wirklichkeit ahnen lassen, in der wir stehen, denn »sie zeigen uns, daß sich diese Wirklichkeit in verschiedenen Räumen widerspiegelt.«¹¹ Diese Tatsache beschreibt Heim immer wieder von neuen Seiten ebenso bildhaft wie verständlich: »Angenommen, es gäbe ein Wesen, dessen Weltbild eine zweidimensionale Fläche wäre und dessen ganzes Erleben sich auf dieser Ebene abspielte. Für ein solches Flächenwesen könnten nur zwei Gerade im Raum aufeinander senkrecht stehen. Dieses Flächenwesen würde sagen müssen: Die Behauptung, es gäbe eine dritte Dimension, also eine dritte Gerade, die auf den beiden bisher bekannten senkrecht stünde, ist ein logischer Widerspruch. Der Raum hat nur zwei Richtun-

9 Friso Melzer, Karl Heims Lebenswerk, in: Neubau, H. 1, 1948, S. 27.

10 Diesen Hinweis verdanke ich der gründlichen Untersuchung von Hermann Timm, Glaube und Naturwissenschaft in der Theologie Karl Heims, 1968, S. 41. Sie geht auf eine Anregung der evang. Landeskirche in Württemberg, Heims Heimatkirche, zurück.

11 Karl Heim, Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild (5. Bd.) 3. A., 1954, S. 109, (zit.: V).

gen. Eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen. Angenommen nun, diesem Flächenwesen ginge plötzlich auf, daß der Raum eine dritte Dimension hat, daß also auf der einen unendlichen Ebene, die ihm bisher bekannt war, eine zweite Ebene senkrecht stehen kann, die ebenfalls unendlich ist, so könnte das Flächenwesen diese gewaltige Entdeckung, durch die die Welt mit einem Male plastisch und körperhaft wird, nur so ausdrücken: Es gibt nicht nur *eine* Unendlichkeit, sondern noch eine zweite Unendlichkeit, die das Entweder-Oder sprengt. . . . Es ist eine dritte Richtung aufgeschlossen. . . .¹² Inmitten dieser Welt der Dimensionen zeigt Heim die theologisch relevanten »Räume« auf!

Ich meine, die Entwicklung der Dinge hat Karl Heim vollkommen recht gegeben, wenn er schon in »Glaube und Denken« (1. Aufl. 1931) sagen kann: »Das Problem der Dimension ist das letzte Problem, bei dem die Philosophie jetzt angekommen ist.«¹³ In der Tat ist das Problem nicht nur geblieben. Es hat sich sogar immer deutlicher dargestellt — vor allem durch die Entdeckung und die immer größer werdende Bedeutung der Kybernetik im physikalischen und im biologischen Geschehen. Auf einen ganz einfachen Nenner gebracht, könnte man wohl sagen: Charakteristisches Kennzeichen eines kybernetischen Vorgangs ist das Vorhandensein eines »Regelkreises«. Ein ausgesandter Steuerungsimpuls energetischer oder informatorischer Art bewirkt nicht nur — einmalig — etwas, wie das beim üblichen Kausal-Schema der Fall ist. Nein, nachdem das Ziel erreicht ist, erfolgt eine Rückmeldung an das Steuerzentrum, das dann im gegebenen Fall wieder in Aktion treten kann und so weiter. Geläufiges Beispiel ist bekanntlich der Thermostat, etwa bei der Heizung: Er wird auf eine bestimmte Temperatur eingestellt. Wird sie unterschritten, gelangt eine dementsprechende Meldung an die Heizungsanlage, die sich daraufhin einschaltet. Beim Erreichen beziehungsweise Überschreiten des Sollwertes wird die Heizung nach erfolgter Rückmeldung (Rückkopplung) »automatisch« ausgeschaltet. Ähnliches spielt sich im Körper bei der Temperaturregelung und anderen Vorgängen ab.

Geht man vom klassischen Verständnis der Kausalität (Ursache-Wirkung) als eines linearen Prozesses aus, erweist sich der kybernetische Prozeß als eine ganz neue Dimension, die sich auf dem klassischen Kausal-Schema aufbaut beziehungsweise dieses einschließt! Mit der Kreis-Schaltung, bei der sich der Endpunkt mit dem Anfangspunkt wieder verbindet und diesen steuert, ist als »Ring-Kausalität« eine völlig neue Dimension des Prozesses im biologischen und physikalischen Geschehen »angeschnitten«. Sie ist eine völlig neue, unabhängige Größe, jenseits von Kraft und Stoff, die als solche in ihr integriert sind!

12 Glaube und Denken, 1938, S. 54.

13 a a O S. 38.

Von zahlreichen, weitergehenden Folgerungen seien nur einige wenige angedeutet: Mit dem Begriff »Kybernetik« ist eine neue Dimension der Zeit verbunden. In den entsprechenden Maschinen können Rechenprozesse in Zeiteinheiten ablaufen, die so unanschaulich klein sind, daß man für sie einen ganz neuen Begriff — man spricht von Nanosekunden — gewählt hat. Man spricht wohl mit Recht davon, daß dadurch die Kombinationskapazität des Menschen »ins Unermeßliche« gesteigert wurde. Oder: Es werden täglich mittels Teleskop-Computer über tausend neue Sterne entdeckt und wissenschaftlich klassifiziert.¹⁴ Daran wird deutlich, daß die Wissenskurve nicht mehr einfach meßbar und linear ansteigt. Eine ganz neue, bisher nicht gekannte Dimension kommt in Sicht: Die Wissenskurve strebt sehr rasch dem Grenzenlosen — dem Unendlichen — zu! Sie verläßt damit gleichzeitig immer mehr den Bereich der Anschaulichkeit und des Vorstellbaren. Im übrigen besteht begründeter Anlaß, anzunehmen, daß nicht nur das Verhältnis Kausalität: Teleologie durch die Kybernetik im Sinne der Dimension verstanden werden muß, sondern auch das Problem Leib: Seele oder Stoff: Geist.¹⁵

Das biologische Äquivalent einer neo-physikalischen Dimensionenlehre schlechthin erscheint mir die Bedeutungslehre von Jakob von Uexküll zu sein.¹⁶ Sie ist als solche im biologischen Denken seit geraumer Zeit ziemlich im Hintergrund geblieben. Das heißt aber keinesfalls, daß sie in ihren Grundzügen an Bedeutung eingebüßt hätte. J. v. Uexküll hatte sehr eindrücklich gezeigt, in welcher Weise jedes Lebewesen in seine Umwelt eingepaßt ist. Entscheidend ist dabei, daß die Welt des Tieres gleichsam nach außen hin hermetisch abgeschlossen ist. Es hat seine, ganz spezifische Welt, mit spezifischen Merkzeichen, Signalen und Bedeutungen. Die unzähligen Welten anderer Lebewesen existieren für das betreffende Lebewesen, grob gesagt, nicht. Sie transzendieren es völlig! Die jeweilige »Welt« kann akustisch oder optisch geprägt sein: Der Knall eines Pistolenschusses transzendiert die akustisch geprägte Welt einer Eidechse völlig — sie hört ihn nicht, reagiert jedoch sofort auf das leiseste Rascheln, ein spezifisches Signal aus der natürlichen Welt des Tieres. Oder: Das hilfeschende Piepen eines Küken aus dem Laut-

14 Diesen Hinweis verdanke ich dem Aufsatz von Horst W. Beck, Der Mensch und die Denkmaschine. Die Kybernetik fordert uns! In: Information Nr. 43 (hrsg. EZW), S. 3.

15 Es ist leider bei der Diskussion dieser Fragen viel zu wenig beachtet worden, was Paul Tillich zur »violdimensionalen Einheit des Lebens« (Tillich) gesagt hat. Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. III, 1966, besonders S. 21-39.

16 Vgl. Jakob von Uexkuell, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, 1956.

sprecher veranlaßt die Glucke sofort, die Suche aufzunehmen und mit gesträubten Federn den Ton zu finden beziehungsweise ihm zu folgen. Setzt man aber das schreiende Küken unter eine schalldichte Glasglocke vor die Augen der Glucke, nimmt diese keine Notiz davon: Sie sieht es offensichtlich gar nicht! Das Küken und seine Welt transzendiert die optische Welt der Glucke vollkommen.

Im übrigen ist es, nach meinem Dafürhalten, in der neueren Biologie vor allem Adolf Portmann gewesen, der bei zahlreichen biologischen Problemen gezeigt (oder oft auch nur angedeutet) hat, daß das Lebensgeschehen gleichsam in völlig verschiedenen Dimensionen abläuft. Ja sogar: Heims »überpolarem Raum« (Gottes) — rein formal — ähnlich, kann Portmann vom »Dimensionslosen« sprechen: »Unser Vormarsch geschieht im Bereich des Dimensionslosen. Diese Eigenheit der Innerlichkeit ist so entscheidend, daß sie oft genug dazu geführt hat, die Erforschung dieser Sphäre aus dem Bezirk der Naturwissenschaft auszuschließen.«¹⁷ Grundsätzlich gilt im übrigen, so meint Portmann: »Wir müssen ... hervorheben, daß das Objekt der Naturforschung mit steigender Komplexität eine zunehmende Zahl von Aspekten zeigt, von denen jeder an den Naturforscher bestimmte Forderungen stellt — die Ergründung der stofflichen Lebensstruktur eine andere als die der Innerlichkeit!«¹⁸

Die Ähnlichkeit mit Heims Begriffswelt ist oft frappierend: Wie Heim kann Portmann von »Bezugssystemen« reden. Im Zusammenhang mit der tierischen Gestalt, der sich Portmann besonders gewidmet hat, fallen die Bezugssysteme besonders ins Auge: Tierische Gestalten stehen in einem doppelten Bezugssystem: Sie sind optimal zum Zwecke der Erhaltung (etwa im darwinistischen Sinne), aber gleichzeitig sind sie, völlig zweckfrei, nichts anderes als reine Selbstdarstellung. Es gibt »unadressierte« Erscheinungen, die um ihrer selbst willen da sind — im Gegensatz zu den »adressierten«, die ihre Bedeutung allein vom Kommunikationsobjekt empfangen und die für ein anderes Tier in irgendeiner Weise ein Signal darstellen: »Der Umgang mit den technisch unverstandenen Formen zeigt nicht nur Gestalten, deren technische Form wir noch nicht »funktional« erfaßt haben — das gibt es natürlich — er zeigt auch eine Unzahl von Erscheinungen, die sich diesem Verstehen entziehen. Wir stehen vor der Aufgabe, Bezugssysteme zu erkennen, die über die reine Erhaltung hinaus gelten, die einen umfassenderen Sinnbereich aufschließen, in dem wir die Gestaltmerkmale im einzelnen wie auch das Ganze des Organismus erfassen können.«¹⁹

17 Adolf Portmann, *Neue Wege der Biologie*, 1960, S. 48.

18 a a O S. 115/116.

19 A. Portmann a a O S. 84/85.

Da für Karl Heim Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie in ihrem jeweiligen geschichtlichen Weg und damit zugleich von der Wurzel her »konvergierende Strahlen« waren, die einem Ziel zustreben, nach welchem sie bereits von allen Seiten her unterwegs sind, wurde es zur unausweichlichen Konsequenz: Eine Weltanschauung, die versucht, das Ganze zu erfassen, sich dem Brennpunkt der konvergierenden Strahlen erkenntnistätig anzunähern, bedarf Begriffe und Aussageformen, die ein Höchstmaß an Gemeinsamkeit aufweisen. Rein theoretisch könnte das heißen, daß die Schaffung einer ganz neuen Begriffswelt die Integration des naturwissenschaftlichen und des theologischen Denkens noch am ehesten bewerkstelligen könnte. In der Tat ist ein solcher Vorgang bei einer überraschenden Korrelation zweier Wissensgebiete im Werdeprouzess der Wissenschaften immer wieder akut geworden und wäre an nicht wenigen Beispielen nachzuweisen. Aber Heims Mühen gilt ja nicht einfach einem innerwissenschaftlichen Problem. Ziel seines Werkes ist vielmehr, wie er einmal sagen kann, der mathematisch und naturwissenschaftlich geschulte Mensch, der die Kausalzusammenhänge des Naturgeschehens durchschaut, aber eine »gebrochene Haltung« zeigt, sobald er sich im praktischen Leben auf den Boden des Glaubens stellen will. In solch »doppelter Buchführung« sieht Karl Heim eine innere Unehrlichkeit, die sich sofort rächt, wenn der Glaube auf eine schwere Belastungsprobe gestellt wird.²⁰

Da dieser Mensch in einer Welt lebt und denkt, die zuallererst und umfassend in Theorie und Praxis, in Wissenschaft und Technik, bis weit in unsere Lebensgewohnheiten und unseren Lebensablauf herein naturwissenschaftlich bestimmt ist, muß die integrierende Begriffswelt der Naturwissenschaft entstammen. Unsere Sprache ist, so sagt Heim, »unabänderlich eine naturwissenschaftliche Sprache.«²¹ Es gilt deshalb, in ihren Ausdrucksformen die »Fakten« des christlichen Glaubens zur Sprache zu bringen! Karl Heim grenzte sich jedoch bei dieser Zielsetzung mit Entschiedenheit von der Apologetik alten Stils ab: »Wir haben eine viel bescheidenere Aufgabe, nämlich die einer deutlichen Begriffsbestimmung. Wir müssen Auskunft darüber geben, was wir mit den Worten meinen, die wir hier fortwährend gebrauchen. Wir müssen verständlich machen, inwiefern ein heutiger Mensch noch von Jenseitigkeit sprechen kann, ohne daß er damit in die vorkopernikanische Weltanschauung zurückfällt.«²²

²⁰ Vgl. IV, S. 179.

²¹ IV, S. 157.

Mit dem Ausbruch aus der klassisch-theologischen Begriffswelt, die natürlich auch in engem Zusammenhang mit seiner »Philosophischen Grundlegung« steht,²³ lud er sich, zumal anfangs, das Schicksal der großen Einzelgänger der Geistesgeschichte auf: Isolation und Einsamkeit oder ein »freundliches Kopfschütteln«, wie es Karl Heim einmal nach einer Begegnung mit Martin Kähler in Halle 1906 nennt. Ganz abgesehen davon, daß Heims Theologie selbstredend eine Antipode zur »dialektischen Theologie« war, verfolgte die in besonderer Weise an ihre Begrifflichkeit gebundene theologische Fachwelt das Vorgehen Heims mit Skepsis und Distanz, mit »kritischer Zurückhaltung« (Heim). In seinen Lebenserinnerungen berichtet Heim von entsprechenden Reaktionen nach der Veröffentlichung seiner ersten, grundlegenden Schrift »Das Weltbild der Zukunft« (1904): »Die Ordinarien der Philosophie und Theologie, mit denen ich über meine erste jugendliche Veröffentlichung ins Gespräch kam, gaben mir wohlmeinend und herablassend zu verstehen: wenn ich überhaupt vorwärtskommen wolle, so hätte ich das nicht dümmer anfangen können als dadurch, daß ich mich auf das hohe Roß setzte und in einer himmelstürmenden Expektion allem, was die Menschen bisher gedacht haben, den Krieg angesagt hätte.«²⁴ Der Skepsis seitens der Theologie entsprach freilich auch eine ähnliche Reaktion auf naturwissenschaftlicher Seite: Was sollen theologische Inhalte bei naturwissenschaftlichen Ausdrucksformen? Es darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß auch Wissenschaftler, die dem naturwissenschaftlichen Forschungsbereich entstammten und die das Wagnis unternahmen, von ihrem Standort aus das »Ganze« in den Blick zu bekommen und begrifflich zu fassen, in den eigenen Reihen oft wenig Verständnis fanden. Es sei nur erinnert an Edgar Dacqué; in gewisser Weise wären aber auch Hans Driesch, Adolf Portmann und Max Hartmann (als Naturphilosoph) und etliche andere zu nennen.

Die Sprache des Theologen Karl Heim steht in engem Zusammenhang mit dem physikalischen Weltbild beziehungsweise mit der daraus abgeleiteten Dimensionenlehre. Alle seine Hauptbegriffe lassen sich letzten Endes von seiner These ableiten: »Zwischen Glaube und Naturwissenschaft kann heute nur dann eine Brücke des gegenseitigen Verständnisses

22 Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung (Bd. I, 1. A., 1931), S. 44, (zit.: I).

23 Es erscheint mir charakteristisch, daß Teilhard de Chardin gerade auch in diesem Punkt besonderer Kritik ausgesetzt war. Vgl. z. B. P. B. Medawar, Über Teilhard de Chardin, in: Club Voltaire, Jahrb. f. krit. Aufklärung, 1963, S. 31 ff. oder Hans Urs von Balthasar, Die Spiritualität Teilhard de Chardins, in: Wort und Wahrheit, 1963, S. 339 ff.

24 Ich gedenke der vorigen Zeiten, 3. A., 1960, S. 103.

geschlagen werden, wenn es möglich ist, den Begriff des Raumes, der in der heutigen Physik eine zentrale Bedeutung erlangt hat, in einem höheren Sinn auf das Weltbild des Glaubens zu übertragen.«²⁵ Da ist dann nicht mehr die Rede von Gottes Allgegenwart, sondern vom »überpolaren Ursein« Gottes, von Gott als dem wahren Ziel menschlicher Erkenntnis, weil in ihm die »unendliche Reihe der Weltaspekte« zusammengefaßt ist. Oder der Raum der Gegenwart gilt als Spezifikum der Ich-Du-Beziehung: »Das Oder-Verhältnis und das Und-Verhältnis zwischen Ich und Du lassen sich auf der gegenständlichen Ebene nicht widerspruchslos zusammenschauen. Wir können immer nur abwechselnd zwischen den beiden einander ausschließenden Gesamtbildern hin- und hergehen. Nur kraft des nichtgegenständlichen Raums der Ich-Du-Begegnungen kann beides zusammen dasein. Die Lage ist daher hier ähnlich, wie . . . bei der physikalischen Erforschung der Elementarteilchen.«²⁶

Was hier hinsichtlich der »neuen Sprache« nur ganz punktuell angedeutet werden konnte, wird nach meinem Dafürhalten am besten durch Sätze charakterisiert, die auf der ersten Seite der Lebenserinnerungen Karl Heims zu lesen sind: »Es geht auch beim Menschen nach den Mendelschen Gesetzen, nach denen jedes Lebewesen, schon bei der Geburt bestimmte Erbanlagen in sich trägt, die später zur Entfaltung kommen. So trug auch ich, als ich im Augenblick meiner Geburt in den Boden dieser Erde hineingesetzt wurde, schon bestimmte Erbmale in mir, die meine Lebensentscheidungen mitbestimmten. Woher kamen diese Erbmale, die meine Entscheidungen, wenn auch nicht ganz, so doch in weitgehendem Maße determinierten? Sie kamen, ähnlich wie bei den Bohnen, Erbsen und Weinbergschnecken, mit denen Mendel experimentierte, von dem Verhältnis, in dem in den Keimzellen die sogenannten Chromosome zueinander standen. Wenn es sich auch bei uns Menschen um viel höhere Dinge handelt als bei Erbsen oder Schnecken, so geht es doch auf dem geistigen Gebiet im wesentlichen um dieselben Grundgesetze der Vererbung. Auch auf dem höchsten Gebiet unseres Daseins, bei unserem Verhältnis zu Gott, gibt es nach der Bibel Erbzusammenhänge.«²⁷ So konnte nur Karl Heim schreiben und formulieren – bei den einfachsten Dingen bis hin zu den schwierigen Zusammenhängen der Relativitätstheorie Albert Einsteins!

Wenn man mit namhaften Interpreten davon ausgehen darf, daß Dietrich Bonhoeffers »nichtreligiöse Interpretation« oder »weltliche Interpretation« biblischer Begriffe im Rahmen einer »neuen, unreligiösen Sprache« nur den einen Sinn hatte, die Christuswirklichkeit in weltlich sicht-

25 IV, S. 130.

26 IV, S. 154.

27 a a O S. 9/10.

baren Kategorien zu entfalten und zu beschreiben, weil in der Christuswirklichkeit Glaubens- und Weltwirklichkeit vereint sind, so muß mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß es Karl Heim gewesen ist, der in seinen theologisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten seit der Jahrhundertwende, freilich auf seine Weise, diese neue Sprache zu sprechen versucht hat!²⁸ Die spezielle theologische Sprach-Lehre erwies sich in dieser Frage eigentümlich steril. Die Formulierung etwa, daß »die Naturwissenschaft im wesentlichen zählend berechnet«, die Theologie als Wissenschaft jedoch »erzählend Rechenschaft zu geben« hat,²⁹ konnte zur Frage der theologischen Kommunikation in einer naturwissenschaftlich und technisch orientierten Welt wenig beitragen. Es darf wohl in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß schon der junge Heim in seinem »Weltbild der Zukunft« (1904) die Frage der Entmythologisierung, die ja in engstem Zusammenhang mit dem »Weltbild« steht, in großer Deutlichkeit angesprochen hat.³⁰

Die Feststellung Karl Heims, daß unsere Sprache unabänderlich die Sprache der Naturwissenschaft (von der einfachsten Ausdrucksweise bis zur komplizierten Fachsprache) ist, gilt in ganz besonderer Weise von unserer heutigen Zeit. Allerdings: Die naturwissenschaftliche Begriffswelt,³¹ die für das allgemeine Bewußtsein maßgebend ist, kommt aus den Ergebnissen einer Wissenschaft und Technik, die mit dem Begriff »Kybernetik« verbunden ist. Computer, Datenverarbeitungsmaschine, Automatik sind für uns gängige Begriffe geworden, die in engstem sachlichem und ideellem Zusammenhang mit der Kybernetik stehen. Das oft zu hörende und zum Schlagwort gewordene »das ist nicht drin« oder »das ist drin« entstammt der Kybernetik: Der Computer wird mit einer

28 Karl Heim versuchte die Probleme der »Grundlagenkrise« der Naturwissenschaften zu Ende zu denken. Das Ende aller »Absoluta«, das Ende der »Alleinherrschaft des gegenständlichen Weltbildes« (Heim) nötigten zu ganz eindeutigen Konsequenzen im Sinne des Entweder – Oder.

Von daher gesehen ist die Kritik Bonhoeffers, Karl Heim mache den pietistisch-methodistischen Versuch, den einzelnen Menschen davon zu überzeugen, daß er vor der Alternative »Verzweiflung oder Jesus« stehe, zumindest sehr einseitig. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 1966, S. 218.

29 So Gerhard Ebeling, in: Theologie und Verkündigung. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie I, 1962, S. 105.

30 Vgl. a a O S. 269 ff.

31 Natürlich darf man nicht übersehen, daß diese Begriffswelt nicht einfach »gegeben« ist. Auch sie hat gewissermaßen ihre internen Probleme: »... schon die Sprache, mit der wir unsere Experimente beschreiben, enthält Begriffe, deren Anwendungsbereich wir nicht genau angeben können.« So Werner Heisenberg, in: Der Teil und das Ganze, 1969, S. 188.

großen Anzahl Daten verschiedenster Art gespeist. Aber auch der Roboter kommt zu keinem Ergebnis, wenn das »input« unvollständig oder mangelhaft ist, die erforderlichen Unterlagen (Daten) nicht »drin« sind.

Ein großes geistiges und zugleich geistliches Unternehmen, welches im Sinne Heims das »Ganze« in den Griff bekommen möchte, müßte heute zweifellos ganz wesentlich von der Kybernetik und ihrer Begrifflichkeit, die auch in der modernen Biologie eine immer größere Rolle spielt, ausgehen. In der Tat ist seit etlichen Jahren in der Theologie (in einer nicht geringen Anzahl von Einzeluntersuchungen) der Einfluß des kybernetischen Denkens sichtbar geworden.³²

Ganz charakteristisches Kennzeichen der kybernetischen »nachklassischen Maschine« (W. Wieser) ist die Transformation: In ihr findet irgendeine wesentliche Umwandlung statt, in der Art unterschiedlich, je nachdem, ob es sich um stoffliche oder energetische Komplexe oder um einen Informationskomplex handelt. Dieser genuin kybernetische Begriff »Transformation« spielt in der neueren Theologie eine immer größer werdende Rolle.³³ Ähnliches gilt von der »Information«, die im Zusammenhang mit der wachsenden Bedeutung der Denkautomaten (Computer) als »Objektivierungen des Geistes«, eine besondere Rolle spielt.³⁴ Schließlich sei andeutungsweise noch auf das Beieinander verschiedener Regelkreise im kybernetischen System hingewiesen: Führt das Abtasten aller möglichen Werte im System Impuls-Rückkopplung-Impuls zu keinem Ergebnis, tritt eine ganz neue Schaltung in Funktion und das System macht einen Sprung, um entlang einer neuen »Variablen« (Regelkreis) einen stabilen Zustand zu erreichen, wiederum durch Abtasten der gegebenen Möglichkeiten beziehungsweise durch die »Versuch-Irrtum-Methode« (invariabler Zustand). Von solcher Begrifflichkeit ausgehend kann J. Moltmann formulieren: »Variabel, weil zeitbezogen, sind die Vorstellungen, Bilder und Worte. Die Invariante aber ist ihre Ausrichtung auf die Zukunft Christi.«³⁵ Und in konsequenter Anwendung

32 Besonders bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang das unlängst erschienene Buch von Horst W. Beck, *Weltformel contra Schöpfungsglaube. Theologie und empirische Wissenschaft vor einer neuen Wirklichkeitsdeutung*, 1972. Becks Arbeit ist übrigens stark an Karl Heim orientiert.

33 Vgl. Klaus Meyer zu Uptrup, *Die Bedeutung des Alten Testaments für eine Transformation der Kirche heute. Versuch zu einer kirchlichen Kybernetik*, in: *Theologische Existenz heute*, Nr. 135, 1966.

34 Vgl. Hans-Dieter Bastian, *Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?* in: *Theologische Existenz heute*, Nr. 127, 1967.

35 in: *Evang. Kommentare*, 1968, S. 19.

auf die kirchliche Praxis kann K. Meyer zu Uptrup sagen: »Ohne eine Phase solchen Experimentierens (Frageverhaltens) kann auch eine Transformation der Kirche nicht beginnen. Nur so können Erfahrungen gesammelt werden. Der Vorgang der Evolution enthält zwar eine Einstellung des Systems ›Kirche‹ auf die Dynamisierung der gesellschaftlichen Umwelt, jedoch auch die Fehlerquelle des unreflektierten Gewährenlassens nach der Versuch-Irrtum-Methode.«³⁶

Neue Fragestellungen

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Fragestellungen in der Theologie Karl Heims, so umfassend sie durch ihre Orientierung am naturwissenschaftlichen Weltbild waren, heute weitergeführt, ergänzt oder korrigiert werden müssen. Und zwar aus verschiedenen Gründen: Heims Weltbild war, vorwiegend wenigstens, von der Physik und ihrem Denken geprägt. Genauer: Er wollte die «Grundlagenkrise» der Naturwissenschaften, also das Zusammenstürzen ihrer Absoluta (Raum, Zeit, Determination) aufzeigen, um dann theologisch davon auszugehen.

Eine solche Welt, in der zwangsweise die Perspektive zur Grundform der gesamten Erfahrungswelt wird, kann man durchaus als »dynamisch« bezeichnen. Die Dimension des Werdens, des Historischen, braucht aber damit keinesfalls verbunden zu werden, wie dies auch bei Karl Heim nicht zu geschehen scheint. Besonders deutlich wird dies an seinem Gottesbegriff, der eng an die Dimensionslehre gebunden ist: Als »überpolares Ursein« ist Gott nicht eine Ultra-Dimension, ein »Gegenpol« (Heim) der Welt, analog dem polaren Verhältnis der Dimensionen. Vielmehr umfaßt er sie und »so trägt er alles, was ist, in sich und ist in allen Dingen gegenwärtig«.³⁷ Von hier aus versteht Heim das Wesen des göttlichen Handels im allgemeinen und des Wunders im speziellen. Beide haben aber auch noch eine historische Dimension, die bei Karl Heim, wenn ich recht sehe, nicht in Erscheinung tritt – im Gegensatz zu Teilhard de Chardin und anderen: Die immens rasche, technisch-wissenschaftliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte prägte fast schockartig das religiöse Bewußtsein in dem Sinne: Immer mehr Dinge, die man früher dem (besonderen) Wirken Gottes zuschrieb, übt nun, gelinde gesagt, der Mensch aus! Der »Ausverkauf« Gottes scheint unaufhaltsam fortzuschreiten

Die theologische Reflexion ist indes in verschiedener Hinsicht so weit fortgeschritten, daß wir das Problem als solches klar ansprechen können:

36 in: *Evang Kommentare*, 1969, S. 582.

37 I, S. 209.

Gott und Welt, der Mensch und Gott, beide stehen gleichsam in einem reziproken Verhältnis zueinander. Dem Weltwerden und dem Werden des Menschen in verschiedenen Ausprägungen steht ein »Werden« Gottes gegenüber! Das hieße in dem angedeuteten, konkreten Fall: Je mehr die Welt im evolutionären Lauf dem Ziel der Evolution zueilt, desto mehr wird der Mensch »Mitarbeiter Gottes«, desto mehr wird er Mandatsträger Gottes. Er übernimmt vieles – Jahr um Jahr mehr – was früher »Gott selbst« getan hat: »Gott ist nicht der Ewige, Unvergängliche und immer Gleiche, sondern der, der den Weg mit seiner Schöpfung geht«,³⁸ kann Gerhard Koch einmal treffend sagen. Und an anderer Stelle: »Der Glaube führt nicht mehr zu einem Gott an sich; er führt in das Werk des Weg-Gottes.«³⁹ Dieser »Gott im Werden«, wie Koch auch sagen kann, zeichnet sich natürlich besonders deutlich im modernen biologischen (von der Evolution geprägten) Weltbild ab.

Heims Denken jedoch war seit dem »Weltbild der Zukunft« (1904) primär (gewiß nicht ausschließlich) am Physikalisch-Gegebenen, seinen Sach- und Erkenntnisproblemen orientiert. Zweifellos gibt es auch hier eine Genese. Aber Karl Heim stand aus naheliegenden Gründen ganz im Bann der »Grundlagenkrise« der Naturwissenschaften und ihrer weltanschaulichen Bedeutung. Dadurch trat die Frage der Genese ganz in den Hintergrund. Trotzdem liegt hier jedoch eine sehr große Fülle naturwissenschaftlicher und theologischer Probleme verborgen, vielleicht auch im Sinne Teilhards. Heim konnte sagen: »Gott zeigt sich uns begrenzten Wesen nicht als eine ganz fertige Sache, die wir nur anzunehmen hätten. Vielmehr ist Er für uns die ewige Entdeckung und das ewige Wachstum. Je mehr wir ihn zu begreifen glauben, um so mehr enthüllt er sich als anderer; je mehr wir ihn zu halten glauben, um so mehr weicht Er zurück und zieht uns in die Tiefen Seiner selbst zurück.«⁴⁰

Zu den Entdeckungen des letzten Jahrzehnts gehört auch der enge Zusammenhang zwischen biologischer Struktur und Ethos, zwischen verhaltensbiologischen Gesetzlichkeiten und theologischen oder ethischen Fakten. Wiederum ist es Teilhard de Chardin gewesen, der formal-theologisch sehr exakt auf diesen Tatbestand hingewiesen hat: »Wenn es eine Unterscheidung zwischen Natur und Gnade gibt, so gibt es doch keinen Widerspruch zwischen ihnen, die beiden ergänzen einander vielmehr . . . Das Werk Gottes ist eins.«⁴¹

Die Biologen sind auf Verhaltensstrukturen gestoßen, die deshalb so überraschten, weil sie in ihrer Art und Wirkungsweise der menschlichen

38 Gerhard Koch, *Die Zukunft des toten Gottes*, 1968, S. 298.

39 a a O S. 358.

40 *Der göttliche Bereich*, 1962, S. 168.

41 zitiert nach N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin*, 1962, S. 98.

Moral – um es einmal allgemein auszudrücken – analog schienen. Diese »der Moral analogen Verhaltensweisen« (K. Lorenz) ermöglichen es dem Theologen, gleichsam den biologischen Strukturanteil des Ethischen – vielleicht im Sinne der Komplementarität⁴² – darzustellen. Aus zahlreichen, zur Verfügung stehenden Beispielen, sei nur auf eines hingewiesen: Es hat sich gezeigt, daß der Kampf innerhalb der Art im Tierreich kein eigentlicher Kampf ist, kein Kampf auf Leben oder Tod. Wenn festgestellt ist, wer der Stärkere und Überlegenere ist, wird der Kampf abgebrochen: Psychische Hemmungsmechanismen treten in Tätigkeit und hindern das Tier am Töten. Derartige, verschiedenen ethischen Bereichen zugehörige »Mechanismen« sind ganz offensichtlich auch im menschlichen Bereich am Werk und kommen dem Menschen ethisch zu Hilfe! Ähnliches gilt von den »angeborenen Schemata« und den »Auslösern«: Bestimmte Gestaltmomente etwa lösen den Bruttrieb aus. Auch hier bestehen wieder sehr enge Beziehungen zur menschlichen Mutterliebe, deren ethische Komponenten im Biotischen wurzeln und dadurch den Menschen in gnadenvoller Weise, wie ich meine, tragen.⁴³

Karl Heim hat diese biologischen Dimensionen des Ethischen, die in ihrer Komplexheit bis jetzt nur teilweise ausgelotet sind,⁴⁴ kaum noch berücksichtigen können. Diese Probleme sind aber gewiß ganz und gar typische »Heim-Probleme«, stand doch für Heim unverrückbar fest: »Ich stamme nicht aus einer anderen Sphäre als die Gegenstandswelt, die mir gegenüber steht. Ich bin Welt. Ich gehöre mit dem Kosmos zu einer Schicksalseinheit zusammen.«⁴⁵

Rückblick und Ausschau

Das theologische Programm Karl Heims wurde nach dem 2. Weltkrieg mehr und mehr zurückgedrängt durch die langanhaltende Debatte über einzelne, wenngleich wichtige theologische Probleme, zum Beispiel hermeneutischer Art. Mit welcher Intensität wurde die Auseinandersetzung um die Entmythologisierung geführt! Von Heims theologischem Werk aus gesehen, ergab sich eine paradoxe Situation: Hatte Karl Heim alle Kräfte aufgeboten, um dem modernen, in seinem Denken und Verhalten

42 Vom Physikalischen ausgehend hatte Heim besonders im 5. Band »Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild« die allgemeinen Konsequenzen des Komplementaritätsbegriffs aufgezeigt.

43 Vgl. G. Gilch, Gebrochenes Weltbild, 1966, S. 62 ff.

44 Einen guten Einblick in die Problematik gibt Wolfgang Wickler, Die Biologie der zehn Gebote, 1971.

45 I, S. 130.

vom naturwissenschaftlichen Weltbild geprägten Menschen, den Christusglauben gleichsam mitten in diesem Weltbild lebens- und denk-möglich zu machen (ohne den Transzendenz- und Gottesbegriff zu objektivieren!), forderte Rudolf Bultmann ein Schrift- und Glaubensverständnis, »das frei von jedem Weltbild ist, wie es das objektivierende Denken entwirft.«⁴⁶ Ohne auf die wichtigen theologischen Zusammenhänge, die in der Tat mit dem Problem der «Objektivierung» gegeben sind, hier einzugehen, muß klar gesagt werden: Eine »Objektivierung«, wie sie Bultmann dem naturwissenschaftlichen Weltbild zuschreibt, ist weit überholt. Treffend sagt Heim: »Nur solange uns noch das Phantom eines neutralen, der Perspektive entrückten Gegenstandes irreführt, erscheint uns ein von der Subjektivität mitbedingtes Weltbild wissenschaftlich minderwertig.«⁴⁷

Aber die Neuentdeckung der »Zukunft«⁴⁸ im theologischen Denken der Nachkriegszeit brachte es mit sich, daß das naturwissenschaftliche Weltbild in der theologischen Reflexion sehr stark zurücktrat. Die »Zukunft« ist in der futuristischen Theologie die neue Seinsweise Gottes. Jürgen Moltmann formuliert: »Gott ist als der Gott des Exodus und der Auferstehung nicht »über uns« im Himmel oder »in uns« in der Tiefe des Seins, wie die alte Metaphysik sagt, sondern ein »Gott vor uns« und »uns voraus.«⁴⁹ Als solcher ist er nicht der Ganz-Andere, sondern wie Moltmann einmal sagen kann, der »Ganz-Ändernde«. Als Macht der Zukunft ist Gott die Ankunft von etwas grundsätzlich Neuem. Diese Zukunft hat jedoch auch ihre »Verbindungsstränge« in die Gegenwart herein und zwar im weitesten Sinne: Ihr geht eine Geschichte der Verheißung und Antezipationen voraus (Israel). Aber auch die Schöpfung steht in der Theologie der Zukunft in einem »strukturmäßigen« Zusammenhang mit dieser »Zukunft«: Sie ist »offene Schöpfung«⁵⁰ Über diese »Offenheit« könnte naturwissenschaftlich in der Tat sehr viel gesagt werden, so daß die Seinsweise Gottes als Zukunft für den modernen Menschen gedanklich greifbar würde! Es bleibt in der futuristischen Theologie jedoch in diesem entscheidenden Punkt bei reichlich abstrakten Aussagen, die im Grunde genommen die Welt des heutigen Menschen wenig berühren.

46 Rudolf Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung, Kerygma und Mythos*, Bd. II, I. A., 1952, S. 187.

47 *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, 1926, S. 135.

48 Eine theologische Rückschau dürfte nicht übersehen, daß Karl Heim schon in seinem Erstlingswerk *Wesentliches über die theologische Bedeutung der »Zukunft«* und über die Formen der »Antezipation der Zukunft« gesagt hat.

49 *Umkehr zur Zukunft*, 1970, S. 10.

50 Jürgen Moltmann a a O S. 126.

Im Zusammenhang mit den in der Nachkriegszeit immer stärker werdenden sozialetischen Impulsen muß man wohl jene theologische Richtung sehen, für welche die Transzendenzerfahrung ganz auf den menschlichen Bereich beschränkt ist, bei der die Frage nach Gott zugleich und ausschließlich die Frage nach dem Menschen ist. Bekannt ist das Wort von Herbert Braun: »Der Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott«⁵¹ Oder noch drastischer Manfred Mezger: »Gott ist kein Sein, sondern ein Geschehen; kein Begriff, sondern ein Vorgang. Wer ohne ein Geschehen, ohne einen Vorgang zwischen Mensch und Mensch, in dieser unsrer Welt von Gott spricht, sagt nichts; höchstens eine Vokabel.«⁵² Wo vollzieht sich aber, so muß man fragen, dieser »Vorgang zwischen Mensch und Mensch«? Doch in einer unermeßlich vielfältigen und komplexen Welt, mit welcher der Mensch aufs engste verflochten ist! Von dieser Verflochtenheit konnte Karl Heim geradezu bekenntnishaft sagen: »Ich bin Welt. Ich gehöre mit dem Kosmos zu einer Schicksalseinheit zusammen.«⁵³ Diese Schau führt weit weg von der so modern gewordenen Monopolisierung des Menschlichen!

Die Gott-ist-tot-Theologie schließlich spiegelt nicht einfach die Situation des modernen Menschen wider, der mit seiner Gotteserfahrung zu Ende gekommen ist. Sie ist, wie ich meine, eine letzte und äußerste Konsequenz einer theologischen Entwicklung, die allzulange vernachlässigte, was Karl Heim unter ganz besonderer Berücksichtigung des kritisch analysierten naturwissenschaftlichen Weltbildes die »Zusammenchau der ganzen Wirklichkeit« nannte!

Bei der Ausschau nach einem Weg, der aus der »Gott-ist-tot«-Krankheit unserer Zeit herausführt, sieht Harvey Cox einen doppelten Licht-

51 Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1967, S. 340.

52 Redliche Predigt, in: Zeit und Geschichte (Bultmann-Festschrift) 1964, S. 425.

53 I, S. 130.

54 Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, 1. A. 1968, S. 26.

55 Vgl. das Berufungsschreiben des Präsidenten der Theologischen Fakultät in Princeton an Karl Heim, abgedruckt in: Karl Heim, Ich gedenke der vorigen Zeiten, 3. A. 1960, S. 292.

56 Karl Heim a a O S. 295.

57 Ich stimme mit Sigurd Martin Daecke a a O S. 234 überein, wenn er urteilt: »Wenn die heutige protestantische Theologie Heims Unternehmen für überholt erklärt, so gilt dasselbe weithin auch für Teilhards Denken.« Und: »Falls diese Fragen (es geht um die Kategorien des naturwissenschaftlichen Denkens in ihrer Bedeutung für die religiöse Ausdrucksweise d. Vf.) im Blick auf Teilhard bejaht werden können, wird dadurch auch Heims Unternehmen grundsätzlich gerechtfertigt.«

blick: Pierre Teilhard de Chardin, Jesuit und Paläontologe, und Ernst Bloch, vom Marxismus herkommender Philosoph: »Beide Männer sind intellektuelle Vagabunden. Keiner gehört dem Theologenklub an. Wenn uns jedoch unsere gegenwärtige Schwäche etwas lehrt, dann dies, daß der Klub einer massiven Blutübertragung bedarf, wenn er überhaupt am Leben bleiben will. Ich glaube, daß die theologische Auseinandersetzung nur am Hören auf Außenseiter wie diese genesen kann.«⁵⁴ Es scheint mir eine Verstrickung ganz besonderer Art zu sein, daß der Amerikaner Cox den Mann nicht nennen kann, der 1937 einen Ruf an die amerikanische Universität Princeton, wo auch Albert Einstein lehrte, erhielt, damit dort »ein Weltzentrum evangelischer Wissenschaft«,⁵⁵ eine Zentrale würde, »wo der gewaltige Kampf zwischen dem Christusglauben und dem Materialismus . . . mit allen Mitteln des exakten Denkens und der Erfahrungswissenschaft zum Austrag gebracht werden sollte«⁵⁶: Karl Heim, im Grunde genommen der einzige evangelische Theologe, der sich Jahrzehnte mit einer Intensität ohnegleichen in einer ebenso originalen wie genialen Weise — bewußt als Theologe — mit dem sich wandelnden Weltbild der Naturwissenschaften befaßte.⁵⁷ Ich meine, das Werk Heims kann auch heute in einer veränderten wissenschaftlichen Situation mit neuen Ergebnissen, Problemen und Fragestellungen entscheidende Hilfen für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens und für seine Bezeugung in der modernen Welt geben.

LUTHER UND SEINE MUTTER

Von Roland H. Bainton

Dieser Aufsatz ist das ergänzende Gegenstück zu meinem Aufsatz »Luther und sein Vater«.¹ Beide Arbeiten setzen sich mit der psychiatrischen Interpretation von Luthers Jugendjahren in Erik H. Eriksons Buch »Der junge Mann Luther«² auseinander. Psychiatrie ist als Hilfsmittel für die Geschichtsforschung nicht schlechthin abzulehnen, aber sie muß mit großer Vorsicht angewendet werden. Analysen sind schwierig, wenn der Patient dem Psychiater nicht persönlich gegenübergestellt werden kann. Alle verfügbaren Aussagen sind Dokumente aus einer Zeit, deren Wortschatz und Begriffe von der heutigen verschieden sind. Jede Analyse sollte von zuverlässigen Grundlagen ausgehen, aber Luthers Aussagen

1 in »Zeitwende« Heft 6/1973, S. 393-404

2 Erik H. Erikson, Der junge Mann Luther, Hamburg 1970 (Rowohlt Sachbuch), zitiert als E.

über seine Kindheit sind spärlich und stammen aus seinen späteren Jahren. Es sind Äußerungen des Fünfzigjährigen in Tischgesprächen, im ganzen nicht mehr als drei, und von Studenten in verschiedenen Fassungen aufgezeichnet. Luther hat die Niederschriften nie gesehen.

Von diesen Zeugnissen ausgehend, sieht Erikson in den Beziehungen Luthers zu seinen Eltern eine Liebe-Haß-Ambivalenz. Die Liebe zur Mutter wird durch einen Rückschluß erwiesen: »Niemand hätte so reden und singen können, wie Luther es später tat, wenn die Stimme der Mutter ihm nicht vom Himmel gesungen hätte.«³ Die Liebe-Komponente in der Ambivalenz ist also ein Rückschluß aus der Art und Weise, wie Luther später redete und sang. Ein solcher Rückschluß ist möglich. Aber ist er zwingend? Könnte es nicht sein, daß er die Musik liebte, weil er eben Musik liebte? Sang er vielleicht gern, weil er eine schöne Stimme hatte? Wenn die Liebe zum Singen notwendigerweise durch das Hören von Musik und Liedern im frühen Kindesalter erzeugt wird, muß es dann seine Mutter gewesen sein, die er singen hörte? Warum nicht eine Kindsmagd?

Bei der Haß-Komponente zieht Erikson einen weiteren Rückschluß. »Niemand hätte aber auch so wie Luther über Frauen und Heirat sprechen können, wenn er nicht zutiefst von seiner Mutter enttäuscht worden wäre.«⁴ Luthers Äußerungen über Frauen und Heirat müssen erst geprüft werden. Was hat er tatsächlich gesagt? Doch auch seine Aussagen können nicht beweisen, daß er von seiner Mutter enttäuscht worden sein muß. Es ist zu untersuchen, ob seine Aussagen so sehr von den üblichen Anschauungen abweichen, daß sie eine auf ihn persönlich bezogene Erklärung verlangen.

Seit Jahrhunderten war eine Kontroverse über den Wert der Frau und die Beurteilung der Ehe im Gange. Eine Krise der sittlichen Anschauungen kennzeichnete das 12. Jahrhundert. Die Kirche machte dem Klerus den Zölibat zur Pflicht, die Katharer verwarfen alle sexuellen Beziehungen als sündhaft, während zugleich die Liebeshöfe die Frauen idealisierten und den Ehestand geringschätzten. Die literarische Fehde zwischen Verteidigern und Verächtern sowohl der Frauen als auch der Ehe setzte sich bis in Luthers Zeit fort.⁵

In dieser Kontroverse stand Luther bei den Verteidigern der Ehe und der Frauen. Er sagte: »Der Ehestand ist nach der Religion der fürnehmste Stand auf Erden«,⁶ er ist von Gott eingesetzt und von Christus be-

3 E. S. 77

4 E. S. 77

5 Émile V. Telle, *L'oeuvre de Marguerite d'Angoulême Reine de Navarre et La Querelle des Femmes* (Toulouse, 1937)

6 Luther, TR IV, Nr. 4138 und 4814

stätigt. Apostel und Patriarchen waren verheiratet.⁷ »Mein Vater hat bei meiner Mutter geschlafen und mit ihr gescherzt und sind fromme Leute gewesen; wie auch alle Patriarchen, Erzväter und Propheten getan und gewesen sind.«⁸ »Mein Vater und meine Mutter haben nicht gedacht, daß sie einen Doktor Martin Luther hervorbringen würden.«⁹ »Niemand kann den Ehestand genug preisen.«¹⁰ Erikson selbst erkennt es an: Luther »fand auch tiefe, humorvolle und gütige Worte für die Ehe«.¹¹

In Luthers Befürwortung der Ehe gab es drei verschiedene Stufen. Zuerst griff er das Zölibatsgebot für Kleriker heftig an. Es sei für den ganz allgemeinen Brauch des Konkubinats verantwortlich. Gott habe den Zölibat nicht befohlen, und die Natur verbiete ihn. Nur die wenigen, denen die Gabe der Keuschheit verliehen sei, könnten ohne Ehe leben, wie Jesus, Maria und Johannes der Täufer. Geschlechtliche Beziehungen seien so natürlich wie Essen und Trinken. Das Außergewöhnliche vom gewöhnlichen Menschen zu verlangen, heiße Unzucht herausfordern. Doch dachte Luther in dieser frühen Zeit mit keinem Gedanken an eine eigene Heirat. Wenn ihm jemand auf dem Reichstag zu Worms gesagt hätte, in sieben Jahren sei er Ehemann und Vater, würde er ihn ausgelacht haben. Als er in seinem Versteck auf der Wartburg erfuhr, daß in Wittenberg nicht nur Priester, sondern auch Mönche heirateten, rief er aus: »Auch Mönche! Mir werden sie keine Frau geben.«

Aber als er 1525 selbst heiratete, änderte sich der Ton. Heim und Familie werden nun, anstelle des Klosters, die Sphäre, in der man im Dienste des Herrn Mühsal auf sich nimmt. Das Gebären und Aufziehen der Kinder durch die Frau und die Plage des Mannes um das tägliche Brot gelten ihm als viel beschwerlicher als alle asketischen Übungen im Kloster. Die vielfachen Anforderungen des Ehestandes machten ihn für Luther zu einer hervorragenden Charakterschule. In einer späteren, dritten Periode sah Luther Haus und Familie in anderem Sinn als Ersatz für das Kloster, nämlich als den Ort, an dem mehr als irgendwo sonst die sanften christlichen Tugenden der Aufopferung, Selbstbescheidung, des Nachgebens, Teilens, Verzeihens und Versöhnens geübt werden sollten. Die Liebe zwischen Mann und Frau entspricht der Liebe zwischen Christus und der Kirche, und das Verhältnis der Eltern zu den Kindern spiegelt Gottes Liebe zu den Menschen.¹²

7 TR IV, Nr. 3983

8 TR II, Nr. 1658

9 TR IV, Nr. 4773

10 TR IV, Nr. 4873

11 E. S. 262

12 Lilly Zarncke, Der Begriff der Liebe in Luthers Äußerungen über die Ehe,

Hier einige Auszüge aus Luthers Lobreden auf die Ehe: »Nichts ist süßer als die Harmonie in der Ehe, nichts ist bitterer als die Trennung. Dem am nächsten kommt der Tod eines Kindes. Ich weiß, wie weh das tut.«¹³ »Die Ehe bietet die größte Möglichkeit für gute Werke, weil sie auf Liebe beruht, auf der Liebe zwischen Mann und Frau, auf der Liebe der Eltern zu ihrem Kind, das sie nähren, kleiden, aufziehen und pflegen. Wenn ein Kind krank ist, sind die Eltern vor Sorgen krank. Wenn der Mann krank ist, leidet die Frau so, als ob sie selbst es wäre. Wenn gesagt wird, daß der Ehestand Beunruhigung, Sorgen und Ärger bringt, so ist das alles wahr, aber all dies soll der Christ nicht scheuen.«¹⁴

»Jugendliche Verliebtheit hält nicht lange vor, genau wie bei der Hochzeit zu Kana der Wein bald ausging. Es gab kein Bier, und der Bräutigam stand da wie ein Bettler. Maria legte sich ins Mittel und sagte dem Herrn, der Wein sei ausgegangen. Seine Antwort sollte bedeuten: »Müßt ihr denn Wasser trinken?« das heißt: muß der äußere Mensch in Trübsal und Bitternis sein? Siehe nun, ich will es süß machen und das Wasser in Wein verwandeln. Ich werde das Wasser nicht ausschütten. Es muß bleiben. Aber ich will es verbessern. Ich will nicht Mühsal und Ärger vom Ehestand wegnehmen. Vielleicht vermehre ich sie sogar. Du wirst dich trösten und friedlich leben und zufrieden sein und Dank sagen . . . wie die wissen, die es geschmeckt haben.«¹⁵

Als einem Freund seine Frau plötzlich starb, nachdem sie sieben Stunden in den Wehen gelegen hatte, schrieb Luther ihm, daß niemand so viele Ehen bricht wie Gott. Er führt zusammen und er reißt auseinander. Am Morgen schläft die Frau neben ihrem Mann. Am Abend ruht sie bei Gott. »Oh, wie weh es tut, wenn Ehepaare, die einander lieben, getrennt werden.«¹⁶

Über Frauen und ihren Platz in der Gesellschaft sagte Luther, ein Priester, der die Frauen schmätzt, werde zu einem bösen Ende kommen. Man solle das weibliche Geschlecht ehren, da es für das Gebären und Aufziehen der Kinder verantwortlich ist. Wer es verachtet, verachtet Gott.¹⁷ Obwohl die Frau zum schwächeren Geschlecht gehört, ist sie

Theol. Blätter X, 2 (1931), S. 45-49; Der geistliche Sinn der Ehe bei Luther, Theolog. Studien und Kritiken CVI (1934), S. 20-39; Luthers Stellung zur Ehescheidung und Mehrehe, Zeitschrift für systematische Theologie XII (1934), S. 98-117; Die naturhafte Eheanschauung des jungen Luther, Archiv für Kulturgeschichte XXV (1934/35), S. 281-305.

13 TR I, Nr. 250

14 Martin Luthers Werke, Erlanger Ausgabe III, 513 f.

15 Dr. Martin Luthers Evangelienauslegung, hersg. von Mülhaupt (Göttingen 1954), Predigten über Joh. 2, 1-11, S. 14.

16 TR IV, Nr. 4209

17 TR VI, Nr. 6797

durch die Ehre der Mutterschaft ausgezeichnet.¹⁸ Frauen beten inbrünstiger als Männer.¹⁹ Sie neigen zu Barmherzigkeit. Die Frau ist ein fröhlicher Lebensgefährte. »Wenn du niedergeschlagen bist, fliehe die Einsamkeit. Eva fiel in Sünde, als sie allein im Paradiesgarten spazieren ging. Suche Gesellschaft, fröhliche Gesellschaft, weibliche Gesellschaft.« Zu den Heilmitteln gegen Kleinmut gehören der Glaube an Christus, ein heftiger und starker Zorn und die Liebe zu einer Frau.²⁰ Die Gesellschaft einer anziehenden jungen Dame ist nicht zu verachten (*»elegantis puellae, das ist auch gut«*).²¹

Der Wirkungsbereich der Frauen, so meinte Luther im Einklang mit der allgemeinen Ansicht seiner Generation, solle sich auf das Hauswesen beschränken. Er bewies das mit Bibelstellen. Gen. 3,16: wegen des Sündenfalls solle Eva Adam untertan sein; 1. Kor. 14,34: Frauen sollen in der Kirche schweigen; 1. Tim. 2,12: keine Frau soll lehren oder sich über den Mann erheben.²² Die Weissagung Joel 3,1, daß »eure Söhne und Töchter weissagen sollen«, übersah Luther ganz. Aber außergewöhnliche Fälle ließ er gelten. Als eine Herzogin in ihrem Territorium die Reformation einführte und der Bischof ihr sagte, Frauen hätten in der Kirche zu schweigen, erwiderte sie, wenn die Männer ihre Pflicht in der Kirche nicht erfüllten, dürften andere an ihrer Stelle handeln. Das sei richtig, sagte Luther dazu, dann könnten Frauen und Kinder einspringen.²³ Er wollte den Frauen jegliches Auftreten in Politik, Krieg und Rechtswesen versagen.²⁴ Gott gab den Frauen breite Hüften, damit sie zu Hause bleiben und sich um den Haushalt kümmern.²⁵

Aber im häuslichen Bereich nannte er seine eigene Frau scherzhaft nicht »meine Herrin«, sondern »mein Herr«. Er begann, sich darüber Gedanken zu machen, daß er sich auf sie mehr verliebte als auf Christus.²⁶ »In häuslichen Dingen«, sagte er, »füge ich mich Käthe. Im übrigen regiert mich der Heilige Geist.«²⁷ »Die Augen der Hausfrau kochen besser als Magd, Mann, Feuer und Kohlen.«²⁸ Über Haushaltsangelegenheiten sprechen die Frauen mit Weisheit. Ihre Beredsamkeit übertrifft Cicero,

18 TR IV, Nr. 4138

19 TR II, Nr. 1858

20 TR I, Nr. 833

21 TR I, Nr. 141

22 TR VI, Nr. 6567

23 TR III, Nr. 3813

24 TR I, Nr. 104; V, Nr. 5210; VI, Nr. 6567

25 TR I, Nr. 55; II, Nr. 1975

26 TR I, Nr. 980; II, Nr. 1352 und 2458

27 Albrecht Thoma, Katharina von Bora (Berlin, 1900), S. 71

28 Ernst Kroker, Katharina von Bora (Leipzig, 1906), S. 194

und was sie mit Worten nicht fertigbringen, erreichen sie mit Tränen.²⁹ Er war bereit, sich Käthe zu unterwerfen, vorausgesetzt, daß sie es nicht zu schlimm mit ihm machte.³⁰ Er neckte sie gern, und wegen ihrer Gesprächigkeit schlug er vor, sie solle jedesmal erst ein Vaterunser sagen, ehe sie anfang zu predigen; andererseits erkannte er an, daß sie es viel besser verstehe, einem Engländer Deutsch beizubringen, als er.³¹ Wenn man ein gehorsames Weib haben wolle, sagte er halb im Ärger, halb im Scherz, müsse man es sich aus Stein hauen.³² Manchmal bekamen in seinen Predigten die Frauen einen Seitenhieb. Bei der Auslegung der Geschichte vom Besuch der Jungfrau Maria bei Elisabeth wies er darauf hin, daß »Maria schnell ging, nicht wie unsere Frauen, die alle fünf Schritte stehen bleiben, um ein Geschwätz anzufangen«. ³³ Aber diese kleinen Stiche waren vielleicht nur ein Kunstgriff, wie ihn die Prediger des Mittelalters anwandten, wenn die Aufmerksamkeit nachließ. Die Zuhörer lachten dann über eine Gruppe in der Gemeinde — die einzelnen Gruppen waren ja an den verschiedenen Berufstrachten leicht zu erkennen, wie man auch damals Frauen ohne die geringste Schwierigkeit an ihren Kleidern von den Männern unterscheiden konnte. Luthers Huldigung an die Mütter und Hausfrauen ist am schönsten in seiner Paraphrase zu den Sprüchen Salomo, 31, 10—31, ausgesprochen.³⁴

Wenn all dies die Annahme widerlegt, daß Luther ohne jeden Zweifel von seiner Mutter enttäuscht worden sein müsse, ist jetzt zu untersuchen, ob es vielleicht doch einen Beweis gibt, daß sie ihn enttäuschte. Was wissen wir von dieser Frau und von dem Verhältnis zwischen Mutter und Sohn? Wir müssen zugeben, daß unsere Kenntnisse sehr dürftig sind. Sie teilte den verbreiteten Aberglauben, daß die Teufel einen Sturm erregen würden, wenn man in einen bestimmten See einen Stein warf.³⁵ Sie sang das Liedchen:

Mir und dir ist niemand hold,
das ist unser beider Schuld.³⁶

Erikson schloß daraus, wie auch andere es taten, daß sie nicht sehr beliebt war, aber das Liedchen besagt nichts weiter, als daß man es sich selber zuzuschreiben hat, wenn man nicht beliebt ist.

29 TR I, Nr. 1054

30 TR II, Nr. 2789 b.

31 TR II, Nr. 1975

32 TR II, Nr. 2034

33 WA XXVII, S. 230

34 TR IV, Nr. 4783

35 TR III, Nr. 3841

36 WA XXXVIII, S. 338

Dann haben wir den Bericht, auf den sich die Annahme einer Haß-Liebe-Ambivalenz stützt, hier für die Haß-Komponente. »Meine Mutter stäupte mich einmal um einer geringen Nuß willen, bis Blut kam. Solch strenge Zucht trieb mich endlich ins Kloster, obwohl sie es herzlich gut meinte.«³⁷ Erikson besteht darauf, daß die Strenge der Mutter ihn nicht ins Kloster, sondern in die Möncherei trieb, das heißt in extreme Askese. Aber bei der hier zitierten Stelle ist allein vom Kloster die Rede. Und in jedem Falle paßt diese Auslegung nicht zu Luthers authentischen Aussagen über die Gründe seines Eintritts ins Kloster. Man könnte sich auch fragen, ob die Angabe über den Klostereintritt in diesem Tischreden-Wort nicht vielleicht eine Zufügung des Berichterstatters ist.

Das Entscheidende ist, daß seine Mutter ihn mit Strenge behandelte. Sie schlug, bis das Blut kam. Es gibt keinen Hinweis, daß das ihre Absicht war. Sie verfuhr *einmal* so mit ihm. Ihre Absicht war gut. Luther beklagte sich nicht über die Schläge, sondern über das Mißverhältnis zwischen Vergehen und Strafe. Ihn wegen des Diebstahls von Geld oder etwa einer Jacke oder einer Truhe zu schlagen, wäre ganz in Ordnung gewesen, aber nicht wegen einem Apfel, einer Birne oder einer Pflaume.

Was wissen wir sonst noch über die Mutter? Sie war gegen seinen Eintritt ins Kloster.³⁸ Luther lud sie nicht zu seiner ersten Messe ein, aber dazu wurden im allgemeinen damals keine Frauen eingeladen. Er suchte die Zustimmung seiner Eltern zu seiner Heirat, obwohl er bereits 42 Jahre alt war. Einem Freund teilte er mit, daß er seinen »lieben Vater und Mutter« zum Hochzeitsmahl einlade.³⁹ Eine seiner Töchter nannte er nach der Mutter, und während ihrer letzten Krankheit schrieb er ihr einen langen, tröstlichen Brief. Er endet mit dem Absatz: »Der Vater und Gott allen Trostes verleihe Euch durch sein heiliges Wort und Geist einen festen, fröhlichen und dankbaren Glauben, damit Ihr erfahrt, daß es die Wahrheit ist, wenn er spricht: ›Seid getrost, ich habe die Welt überwunden.‹ Es beten für Euch alle meine Kinder und meine Käthe. Etliche weinen, etliche essen und sagen: die Großmutter ist sehr krank. Gottes Gnade sei mit uns allen, Amen. Euer lieber Sohn Mart. Luther.«⁴⁰

Was macht nun Erikson aus seinen Vermutungen über Luthers Verhältnis zu seiner Mutter? Wir hören, daß er, weil er von seiner Mutter enttäuscht wurde, die Jungfrau Maria entthronte. In den lutherischen Gebieten verschwand ihr Kult, wobei Erikson allerdings hinzufügt, daß Luther mehr den Marienkult angriff als Maria selbst.⁴¹ Lag der Grund

37 TR III, Nr. 3566a, b

38 Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung (Tübingen, 1929) Dok. Nr. 417

39 Luthers Briefwechsel in WA, III, Nr. 890, 897 und 900

40 Luthers Briefwechsel in WA, VI, Nr. 1820, letzter Absatz

41 E., S. 76

in der Enttäuschung über seine Mutter, welchen Sinn hatte es dann, nur den Kult anzugreifen und nicht die Jungfrau selbst? Und auf welche Weise wurde sie entthront? Nur so, daß ihr jeder Titel genommen wurde, der ihr nicht im Neuen Testament gegeben war. Bei Luther ist sie nicht die Himmelskönigin, die Königin der Meere, die große Fürsprecherin bei ihrem Sohn. Aber jede Ehre, die ihr in der Heiligen Schrift erwiesen wird, erweist auch er ihr in tiefer Frömmigkeit. Er läßt den Engel Gabriel zu ihr sagen, keine Frau habe je auf Erden gelebt, der Gott so viel Gnade verliehen habe. »Du bist die Krone unter ihnen allen.«⁴² Er preist die Demut, mit der sie ihrer Base Elisabeth zu dienen bereit war, und mit der sie, der doch ein Geleit von Legionen von Engeln zustand, sich zu Fuß durch den Schnee zur Geburt ihres Kindes nach Bethlehem schleppte. Die Maler, sagt Luther, stellen sie auf einem Esel reitend dar. Die Evangelien erwähnen keinen Esel. »Ich glaube, sie ging zu Fuß.«⁴³ Gönnte ihr Luther den Esel nicht, weil ihn seine Mutter so tief enttäuscht hatte?

Berechtigte Übersetzung aus dem Amerikanischen von Elisabeth Langerbeck

42 WA LII, S. 626

43 WA X, I, S. 62 f.

REFORM UND ANERKENNUNG KIRCHLICHER ÄMTER

Zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer
Universitätsinstitute

Von Hans-Volker Hertrich

Diese Arbeit hat bei ihrem Erscheinen erhebliches Aufsehen erregt. Das ist kein Wunder. Geht es doch hier um die entscheidende Frage, die ungeklärt zwischen den beiden großen Konfessionen steht: die Frage des kirchlichen Amtes. Inzwischen ist die Erregung etwas abgeklingen und damit der Weg zu einem nüchternen Sehen der Probleme freigeworden. Was hat sich ereignet?

Entsprechend dem offiziellen Auftrag ihrer Kirchen, ökumenische Forschung zu betreiben, haben die sechs ökumenischen Universitätsinstitute in der Bundesrepublik (auf katholischer Seite: München, Münster, Tübingen; auf evangelischer Seite: Bochum, Heidelberg, München) ihre nach jahrelanger Arbeit gewonnenen Untersuchungsergebnisse zum geistlichen Amt des Pfarrers und Bischofs vorgelegt. Das Resultat besteht aus 23 Thesen (S. 13–25) mit anschließender ausführlicher Begründung (S. 29–206). Während die Thesen die Unterschrift sämtlicher Mitarbeiter tragen (insgesamt 24), werden die verschiedenen Teile der Begründung, die nicht aufeinander abgestimmt sind, von den Universitätsinstituten einzeln verantwortet. Unter den Autoren befinden sich namhafte Professoren wie die Lutheraner Wolfhart Pannenberg und Edmund Schlink oder die Katholiken Heinrich Fries, Hans Küng und Peter Lengersfeld.

Man kann zugespitzt sagen: in der Frage nach dem Stand des Priesters kristallisieren sich alle Probleme, Ressentiments und Animositäten, die das Verhältnis zwischen den beiden Kirchen heute belasten und den gemeinsamen Weg erschweren. Es mag daneben manche anderen Fragen geben, die unterschiedlich beurteilt werden; sie sind indes, wie es scheint, nicht kirchentrennend. An der Amtsfrage aber entzünden sich die Gemüter. Zwei Gründe wollen dafür besonders bedacht sein. Einmal stecken viele Pfarrer in einer Identitätskrise; sie sind verunsichert im Blick auf das Eigentliche ihres Auftrags in der heutigen Gesellschaft. Dies schlägt sich, in der katholischen Kirche übrigens stärker als in der evangelischen, bereits in akuten Nachwuchssorgen nieder. Zum anderen hat nicht erst die Auseinandersetzung zwischen Professor Brandenburg und Bischof Wölber im »Rheinischen Merkur« gezeigt, daß sich die katholische Kirche hauptsächlich auf Grund ihrer Amtsauffassung nach wie vor nicht in der Lage sieht, die evangelische Kirche als Kirche im Vollsinn des Wortes an-

zuerkennen. Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Einstellung für die Bemühungen um eine gegenseitige Zulassung zum Abendmahl ergeben, sind bekannt (vgl. meinen Aufsatz: Werden die Abendmahlsschranken fallen?, Heft 1/1972, S. 38–41).

Wir richten unser Augenmerk in Sonderheit auf die Thesen. Sie setzen ein mit einer Aufzählung von Problemen, denen Pfarrer heute gegenüberstehen, und verbinden damit die Anfrage an die Kirchenleitungen, ob im Hinblick auf die Ausbildung des theologischen Nachwuchses den Erkenntnissen der Forschung und den Ansprüchen seitens der Gemeinden in ausreichendem Maße Rechnung getragen wird. Unumgänglich sei, ein zeitgemäßes Berufsbild des Amtsträgers zu entwickeln. Dabei müsse man insoweit auf die Praxis des Urchristentums zurückgreifen, als es damals sehr verschiedene Formen der Beauftragung und Verkündigung gegeben habe, nicht nur an »Funktionäre«, sondern an die ganze Gemeinde. Weder sei die Gemeindeleitung dem Bischofsamt vorbehalten noch sei bischöfliche Handauflegung konstitutiv gewesen für die Einheit der Kirche. Es sei also nicht zulässig, aus dem »Gemeindeleiter« des Neuen Testaments den abgesonderten, herausgehobenen Stand des Priesters abzuleiten (Thesen 1–12).

Von daher, so wird gefolgert, sei es möglich, für die Ausprägung des kirchlichen Amtes durchaus verschiedenartige Modelle zu entwickeln und es somit offen zu gestalten für die jeweiligen Fragestellungen einer neuen Generation. Ob man die Ordination ein Sakrament nennen wolle, sei »eine Frage der Sprachregelung« (These 22), die nicht zum kirchentrennenden Streitpunkt hochgespielt werden dürfe. Es kommt dann zu handfesten Forderungen: Aufhebung der Verpflichtung zum Zölibat, generelle Freigabe der Frauenordination, Einrichtung von Spezialfunktionen, um den Pfarrer zu entlasten, Abbau hierarchischer, autoritärer und bürokratischer Leitungsformen, die dem Evangelium widersprechen. Die Thesen schließen mit dem Vorschlag, die ökumenische Zusammenarbeit verstärkt fortzusetzen unter der Voraussetzung der gegenseitigen Anerkennung des Amtes. Dieser Anerkennung, so wird gesagt, stehe theologisch nichts Wesentliches entgegen, da die vorhandenen Differenzen in der Bibel keinen Grund hätten, sondern historisch zu erklären seien (Thesen 13–23).

Vom Himmel gefallen sind die Argumente nicht. In ihnen konzentriert sich, was auf Tagungen und Konferenzen, in Synoden und Gesprächskreisen, in Büchern und Aufsätzen Jahre hindurch mindestens angedeutet worden ist. Besonders bemerkenswert erscheint, daß es in dem Buch gelang, sehr unterschiedliche, teilweise gegenläufige theologische Positionen anzunähern und damit oft beklagte Polarisierungen zu überwinden.

Der Widerspruch gegen eine solche Veröffentlichung konnte nicht ausbleiben und ist nicht ausgeblieben. War die Reaktion im evangelischen Raum verhalten-neutral, gekennzeichnet von dem Bemühen, die ökumenischen Universitätsinstitute zwar nicht zu entmutigen, andererseits aber die Beziehungen zum Katholizismus nicht unnötig zu belasten, so wurden von offiziell katholischer Seite sofort laute Bedenken angemeldet: das Memorandum habe ein »Zerrbild des Priesteramtes« (Kardinal Jaeger) entworfen, in welchem das Amt nicht nach neutestamentlichem, sondern modern-soziologischem Verständnis konstruiert sei, in einer Weise, die zudem der geschichtlichen Entwicklung in der christlichen Kirche widerspreche. Nun, der Beweis dafür steht noch aus. Ebenso für die kühne Unterstellung, die Arbeit werfe den ökumenischen Fortschritt zurück. Wahrscheinlich trifft das Gegenteil zu. Mag man Einzelaussagen beanstanden – mit einer Kritik, die sich auf Details beschränkt, am Ende aber mit den Details den ganzen Versuch verwirft und damit das Kind mit dem Bade ausschüttet, ist nichts geholfen. Es kommt nicht darauf an, zu triumphieren, wenn man auf ein exegetisches oder historisches Fehlurteil zu stoßen meint, sondern darauf, die Absicht, welche die Verfasser des Memorandums verfolgen, anzuerkennen, den Weg, den sie gehen, zu begleiten und das Ziel, das sie vor Augen haben, zu unterstützen.

Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. Christian Kaiser Verlag München und Matthias Grünewald-Verlag Mainz 1973. 207 S. 19.80 DM

BUCHBESPRECHUNGEN

HANNS LILJE: Memorabilia. Schwerpunkte eines Lebens. Laetare-Verlag, Nürnberg 1973. 255 Seiten.

Dieses Buch, das man von der ersten bis zur letzten Seite mit Spannung liest, bestätigt: Hanns Lilje war ein Kirchenmann von seltener Universalität. Schon im Blickwinkel seiner Hannoverschen Landeskirche gibt es wenig, das nicht mit seiner Initiative und Tatkraft verbunden wäre. Als Mitglied der Kirchenleitung kreisten seine Gedanken zunächst um Fragen der Diakonie. Von 1947 bis 1971 hatte er das Bischofsamt inne.

Die Jahre des kirchlichen Wiederaufbaues nach dem Kriege nehmen den breitesten Raum seiner Erinnerungen ein. Auf Liljes Einsatz geht ebenso die Gründung der Evangelischen Akademie Loccum wie der unabhängigen Wochenzeitung »Sonntagsblatt« zurück. Er entwickelte eine zukunftsweisende Konzeption zur Überschaubarkeit der Kirchenkreise, die den bisherigen Bestand nachhaltig verbesserte, und es mangelte ihm dabei nicht an Inspirationen, wie ein solches Programm finanziell zu bewältigen sei. Aber wenn er beispielsweise auf dem Deutschen Evangeli-

schen Kirchentag oder den von ihm eingeführten »Kirchlichen Wochen« seiner Landeskirche das Wort ergriff, war er alles andere als ein Mensch der Verfassung und Gesetze. Beeindruckt von den Medien der Öffentlichkeitswirkung hat er in einer seltenen Verbindung von gedanklicher Präzision und durchsichtiger Klarheit des Stils (von der auch dieses Buch Zeugnis gibt) zu vielen Problemen unserer Zeit Stellung genommen, nicht als Experte oder Vertreter einer Interessenrichtung, schon gar nicht als Anhänger einer bloßen Aktualitätsmeinung, sondern als Mann der ganzen Kirche, verantwortlich dem theologischen Auftrag, der Welt das Wort Gottes zu sagen.

Es ist unmöglich, die Weite seines Aktionsradius, wie sie in dem Buch zum Ausdruck kommt, im Rahmen dieser Anzeige annähernd aususchöpfen. Der Autor war entscheidend engagiert in der Ökumene, 1952 bis 1957 als Präsident des Lutherischen Weltbundes. Noch heute ist er einer der Präsidenten des Weltkirchenrates. An der Entwicklung der EKD nahm er, zeitweise als Stellvertretender Ratsvorsitzender, ebenso Anteil wie an der Entstehung der VELKD, deren langjähriger Leitender Bischof er war. Seine weitausgreifenden Verbindungen und Kontakte, nicht zuletzt zu politischen Stellen und verschiedenen Berufsgruppen, brachten der Kirche zum Teil ganz neue Arbeitsfelder.

Lilje war aber nicht nur Prediger und Evangelist von Gottes Gnaden, er ist auch ein Literat von Rang. Er kann Menschen beobachten und sie treffend charakterisieren, in ihrer Güte und Grenze, in ihrer Not und Unzulänglichkeit und doch auch wie-

der in ihrem Hoffen und Glauben. Er schildert sie mit Humor und Liebe, nicht kühler Überlegenheit, sondern als einer, der aufrichtigen Anteil nimmt an allem, was Mensch und Menschenschicksal heißt. Unter den führenden Politikern der Nachkriegszeit erfahren Konrad Adenauer und Hinrich-Wilhelm Kopf eine höchst anschauliche Würdigung (die Erwartung Adenauers, die leitenden Männer der evangelischen Kirche müßten die Politik der CDU-Regierung ebenso selbstverständlich öffentlich unterstützen wie die katholischen Bischöfe dies taten, wurde von Lilje nicht geteilt, was er dem Kanzler auch deutlich gesagt hat); eine Gestalt wie Hermann Ehlers – dessen Todestag sich 1974 zum zwanzigsten Male jährt – gewinnt am Rande einige Konturen. Der Autor verschweigt nicht, daß unter den protestantischen Kirchenführern Otto Dibelius ihm nahezu als Leitbild nahestand. Ein kritischer Rezensent könnte fragen, ob Hans Meiser nicht zu gut und Martin Niemöller nicht zu schlecht weggekommen ist, bei aller Fairneß der Darstellung. Hier sind, insbesondere aus jüngster Sicht, auch andere Beurteilungsmaßstäbe denkbar (was Lilje nicht bestreiten würde).

Alles in allem haben wir mit diesem Buch nicht nur ein interessantes persönliches Vermächtnis erhalten, eine Dokumentation der Zeit, sondern uns ist mit dem Rückblick eines bedeutenden lutherischen Bischofs zugleich die Frage erneut gestellt, wie Kirche sachgemäß zu verwirklichen und ihr Auftrag unserer Generation glaubwürdig auszurichten sei.

Hans-Volker Hertrich

ERNST-WILHELM KOHLS: Luther oder Erasmus. I. Teil: Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1972. 369 Seiten.

Man muß dem Verfasser der Theologie des Erasmus dafür dankbar sein, daß er das Thema: Luther oder Erasmus, Erasmus oder Luther energisch zur Diskussion stellt. Im abgekürzten Sprachgebrauch, dem ein simplifiziertes Denkschema zugrunde liegt, lautet der Gegensatz: Gottesglaube oder Humanität, und daran ist, wenn man *De servo arbitrio* mit seinem strengen bis einseitigen theozentrischen Denken dem anthropozentrischen in *De libero arbitrio* gegenüberstellt, etwas Richtiges, wenngleich Hermann Weinstock, gegen den sich der Verfasser scharf wendet, ihn übertrieben hat. Es ist ein ewiges Thema, das der Menschheit auf ihrem Wege gestellt ist. Abweichend von den bisherigen reichlichen Bearbeitungen baut der Verfasser seine Darstellung und Darlegung auf einer – wie er überzeugt ist – von Vorurteilen freien Analyse der theologischen Entwicklung beider Denker auf. Er zeigt den gemeinsamen Ausgangspunkt im Biblizismus, mindestens im energischen Willen zum Biblizismus. Immerhin kann man fragen, ob er die hermeneutischen Unterschiede klar und entschieden genug herausbringt. Darüber müßte man mit ihm im einzelnen rechten. Daß für Luther von Anfang an die paulinische Orientierung herrscht, macht er geltend – wie aber steht es für Erasmus? Sind die für Luther entscheidenden Daten von Sünde, Gesetz, Rechtfertigung überhaupt so sicher geworden. Weiterhin fehlt die hohe Bedeutung auch des Alten Testaments für den Reformator, die offenbar für den Humanisten kei-

neswegs gegeben ist. Vielleicht erst durch Kohls ist deutlich geworden, welch starkes, bestimmendes Herzensanliegen für Erasmus der richtige Urtext des Neuen Testaments war.

Gegenüber der biblischen Verwurzelung beider treten die anderen Faktoren, welche den Gang der Reformationsgeschichte bestimmten, weit zurück, vor allem der Kampf gegen die Institutionen. Ist das berechtigt? Wäre ein Erasmus als Kritiker der Praxis des Bußsakraments, speziell des Ablasses, denkbar? Besaß das Papsttum und die Hierarchie überhaupt soviel Gewicht, Aktualität und Dringlichkeit, daß er sich ihnen gewidmet hätte. Die Universalität von Luthers Frühgeschichte, die in eindrucksvollem Gegensatz zu seiner provinziellen Existenz steht, kommt nicht zur Sprache. Aber darf man auf derartige Fragen verzichten, wenn man die Entscheidung zwischen Luther und Erasmus zum Thema macht?

Das Ganze ist ein erster Teil, der sich vorwiegend mit der exegetischen Tätigkeit der beiden Großen beschäftigt. Das eigentliche Kreuzen der Klängen ist noch nicht zur Sprache gekommen, wie es 1524/25 vor sich ging. Aber die Linien, die dahin führen, lassen sich erkennen. Auch für Kohls, der Erasmus mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen will als bei evangelischen Theologen üblich, war die Scheidung der beiden sachlich notwendig und darum legitim. Gespannt darf man darauf sein, wie er seine Angriffe gegen die gegenwärtige Theologie, vor allem gegen Gerhard Ebeling, im einzelnen formuliert und genauer begründet. So wird der zweite Teil vermutlich alles klären, was jetzt noch nur vermutet werden kann. Vielleicht ist es möglich, dort die Gedanken-

führung etwas zu straffen, so daß alles ohne Umwege auf die ins Auge gefaßte Entscheidung zustrebt.

Martin Schmidt

HORST KASTEN: Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Bd. XLI. Chr. Kaiser-Verlag München 1970, 299 Seiten.

In dieser Studie sucht Kasten einen worthaft personalistischen Denkansatz kritisch sowohl auf Thomas als auch auf Luther anzuwenden. In einem ausführlichen ersten Teil (S. 19-146) wird die Gnaden- und Sakramentslehre des Thomas von Aquin als Prototyp einer systematisch durchreflektierten theologischen Ontologie vorgeführt. Kasten blendet die innere Entwicklung des Aquinaten sowie dessen Ort innerhalb der mittelalterlichen Theologie- und Philosophiegeschichte weithin aus und konzentriert sich auf die »Theologische Summe«, wobei er durchgehend die deutsch-lateinische Thomasausgabe zu Rate zieht. Zutreffend beobachtet er, daß Thomas mit Aristoteles ungescheut für die personalen Glaubensrelationen Analogien aus der außermenschlichen Kreatur oder aus unserem Umgang mit der Dingwelt heranzieht. Er wertet dies freilich aus der reflexen Innenspannung menschlicher Existenz heraus negativ und qualifiziert es ab, als entwürfe Thomas bewußt ein seinshaft-quantitierendes Gnadenverständnis und bediene sich habitualisierender Vorstellungen, um semipelagianisierend eine freie Selbstverfügung des Menschen gegenüber der göttlichen Alleinwirksamkeit durch-

zuhalten. Dieser schwerwiegende Vorwurf kann sinnvoll jedoch erst dort gestellt werden, wo die Spannung unseres Selbst zwischen der Hingabe an Gott und der Selbstbehauptung bewußt wird. Denn diese Spannung kann innerhalb der dinglich-vorpersonalen Analogien nur indirekt zur Sprache kommen. Daß Thomas den Willen zur personalen Selbstpreisgabe auch in jenen inadäquaten Denkhorizonten zum Ausdruck bringen wollte, suchen moderne, sowohl römisch-katholische als auch evangelische Thomas-Interpreten zu erhärten. Von seiner Position aus muß Kasten dieses jedoch leidenschaftlich bekämpfen.

In einem dritten, äußerst knappen Abschnitt (S. 239-293) möchte Kasten in umgekehrter Stoßrichtung auch in Luthers Theologie zwei Gedankengänge voneinander abheben. In seiner Rechtfertigungslehre denke der Reformator pneumatozentrisch und damit auch worthaft-personal, in seiner Sakramentslehre bleibe er noch der vorreformatorischen Vorstellungswelt des Opus operatum verhaftet. So lasse er unser Christsein einmal im Glauben eingründen, ein andermal in der Taufe. Dieser Widerspruch kulminiere in der These vom Säuglingsglauben. Kasten weist zum Abschluß darauf hin, daß jene beiden Linien in Gottes hoheitlicher Selbstbindung kraft seines Gnadenbundes zusammenkommen. Leider macht er sich nicht die weitergreifenden Analysen jenes Mit-einanders zunutze, wie sie etwa in der Arbeit von Lorenz Grönvik (Die Taufe in der Theologie M. Luthers, Göttingen 1968) zusammengefaßt sind. Auch hier verharrt er bei einer einseitigen Konzentration auf das Verheißungswort als einer spiritualisierenden Mitteilung; die göttliche Dy-

namik und leibhafte Beschlagnahme durch das Wort wird nicht durchreflektiert. Auch hier bleibt also eine Engführung, wie sie seit Adolf von Harnack die Lutherforschung geprägt hat und sowohl von Karl Barth als auch von Friedrich Gogarten aufgegriffen wurde. Leider sind auch die Forschungen des letzten Jahrzehnts kaum beachtet worden. So zeigt diese Studie einmal mehr, wie schwer es ist, geistige Einsichten zu vermitteln, wie sehr wir immer wieder auf die Anfänge zurückgeworfen werden.

Albrecht Peters

RICHARD FRIEDENTHAL: *Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege*. R. Piper-Verlag München 1972. 448 Seiten.

Richard Friedenthal ist den Lesern der Zeitschrift durch seinen Aufsatz über das protestantische Pfarrhaus bekannt (vgl. Heft 1/1971, S. 1-15). Seine größeren Abhandlungen meist biographischen Inhalts, unter denen die Arbeit über Goethe besonders genannt sein mag, haben ihr Publikum längst gefunden und den heute in London lebenden Gelehrten über den Raum der Kirche hinaus berühmt gemacht. Sein Lutherbuch hat Erwin Mülhaupt seinerzeit an dieser Stelle ausführlich gewürdigt (vgl. Heft 2/1968). Hatte der Autor sich bereits in diesem Werk als einer der feinsinnigsten Kenner jener ereignisreichen Übergangsphase vom 15. zum 16. Jahrhundert ausgewiesen, so gilt das nicht weniger von der Darstellung der Vorgeschichte der Reformation, die in seinem neuen Buch vorliegt. Dabei bildet die Person des Vorreformators Jan Hus, der 1415 auf dem

Konzil zu Konstanz den Feuertod als Ketzer fand, gleichsam nur den Ausgangspunkt für eine umfassende Zeichnung des Gesamtbildes der Epoche; die herkömmlicherweise meist negativ besetzte Charakterisierung »Ketzer und Rebell« trifft ja allenfalls aus der Sicht des (damaligen!) Establishments zu. Der Anteil des böhmischen Märtyrers an der Ausprägung eines nicht unproblematischen, damals überall emporschießenden fanatischen Nationalbewußtseins, auf das die verschiedenen kriegerischen Auseinandersetzungen jener Zeit ganz wesentlich zurückgehen, wird freilich nicht verschwiegen. Sichtbarer Ausdruck solcher Wirren waren die über zwei Jahrzehnte sich hinziehenden Hussitenkämpfe, die ausführlich geschildert werden.

Friedenthal ist kein Theologe vom Fach, sondern Kultur- und Literaturhistoriker. Dementsprechend ist seine Untersuchung über Luther auch außerhalb der theologischen Welt stark beachtet worden. Ähnliches darf man von seinem jüngsten Buch erwarten. Bei aller Wissenschaftlichkeit der daran gewendeten Arbeit ist es mehr als ein akademisches Kompendium zusammengetragener Geschichtsfakten; über weite Strecken trägt es romanhafte Züge, was ihm gut bekommt. Die Streitigkeiten zwischen den drei gleichzeitig regierenden Päpsten, die Rivalitäten unter den einflußreichen Fürstengestalten, die beginnenden Unruhen an den Universitäten, der Ruf nach sozialer Verbesserung und gerechter Ordnung – das alles ist vom Autor in anziehender Diktion, ohne gewollte Aktualisierung, flüssig und lesbar niedergeschrieben. Mit Erstaunen nimmt man zur Kenntnis, wie die Zeiten sich glei-

chen können, und vieles von dem, was uns heute neu und modern anmutet, in ähnlicher Weise bereits dagewesen ist. So haben wir ein Werk vor uns, aus dem gerade unsere Generation manches lernen könnte.

Hans-Volker Hertrich

JAN AARTS: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Reihe A, Band 15. Helsinki 1972. 320 Seiten.

Viele Probleme der Theologie konzentrieren sich heute in der Frage nach dem Amt. Diese Beobachtung macht nicht nur die lutherische Kirche. Seitdem Hans Küng öffentlich gefragt hat: wozu Priester? ist auch im Katholizismus eine lebhaftere Debatte um das Amtsverständnis entbrannt. Dabei geht es keineswegs nur um den Zölibat. Wer indes bemüht ist, den Sinn dieser Auseinandersetzungen zu begreifen und einen klaren Standort zu finden, verirrt sich leicht in einem undurchdringlichen Dickicht verschiedenster Ansichten und Definitionen. Versuche, durch diesen Urwald eine Schneise zu schlagen, sind deshalb dringend erwünscht. Dabei kann ein Blick über die eigene Konfession hinaus nicht schaden. Fortschrittliche, ökumenisch gesinnte katholische Theologen haben das längst erkannt, wenn sie bei Martin Luther Hilfe und Orientierung suchen. Wie denn der deutsche Reformator sich in der katholischen wissenschaftlichen Theologie zunehmender Beachtung erfreut – die Arbeiten von Otto-Hermann Pesch und Daniel Olivier sind dafür die jüngsten Beispiele.

Auch Jan Aarts ist Katholik und Holländer dazu – letzteres ist heute fast schon ein Synonym für unkonventionelles Denken. Er untersucht die Amtslehre seiner Kirche auf ihre biblische Rechtmäßigkeit. Sein Ergebnis: die Abstufung, wonach das Sakrament der Priesterweihe den gottgewollten Unterschied zwischen Klerus und Laien begründet, ist nicht haltbar. Es gibt keinen »charakter indelebilis«, kein durch Amtsübertragung hervorgerufenen »Mehr« an persönlicher Qualität, das den ausgesonderten, herausgehobenen Stand des Amtsträgers vor der Gemeinde rechtfertigt. Luther, so meint Aarts, sei da klarer, wenn er betone, »daß alle Christen gleichermaßen Priester sind, und daß neben diesem Priestertum kein Platz ist für ein besonderes Priestertum« (S. 177). Oder: »Was das Priestertum betrifft, sind alle gleich. Erst die kirchlichen Funktionen schaffen Unterschiede: einige dürfen die Funktionen der Predigt öffentlich ausüben, andere nicht« (S. 182). Und schließlich: »Die Weihe verleiht nicht ein Priestertum, sondern macht einen Gläubigen zum Amtmann in der Kirche, so daß dieser Diener und Knecht des priesterlichen Volkes wird. Die Güter der christlichen Gemeinschaft sind vor allem das Evangelium und die Sakramente. Diese sind der Besitz der ganzen Gemeinschaft, welche die geeignetsten Personen dazu bestellt, um diese Güter in ihrem Namen zu betreuen und zu verwalten« (S. 185).

Ich jedenfalls werde in diesem Buch gewiß noch häufig blättern. Hoffentlich kommt mir dabei nicht eines Tages der Gedanke, daß auch die heutige lutherische Amtspraxis mit Luther nicht allzuviel gemeinsam hat.

Hans-Volker Hertrich

GÜNTER HEGELE: Argumente zum Glauben. Ein Arbeitsbuch über Funktionswert und Praxis des christlichen Glaubens. Burckhardthaus - Verlag Gelnhausen/Berlin 1973. 386 Seiten.

Der Burckhardthaus-Verlag ist dafür bekannt, praxisnah zu arbeiten. Mit Günter Hegele: Argumente zum Glauben ist dort jetzt eine umfangreiche Veröffentlichung erschienen, die für die kirchliche Basisarbeit auf Gemeindeebene von erheblicher Bedeutung sein und bei vielen auf Beachtung stoßen wird. Worum es geht, beschreiben die programmatischen Eingangsfragen: »Was habe ich davon, wenn ich im Sinne des christlichen Glaubens an Gott und Jesus glaube, Mitglied der Kirche bin, die Bibel lese, Gottesdienste besuche und mein Handeln an Zielen und Kriterien christlicher Ethik orientiere. Welche Wirkung hat es auf mein Denken, Erkennen und Handeln, wenn ich versuche, Christ zu sein?« (S. 9). Diese Fragen werden auf die vorhandenen Ausdrucksformen des Glaubens, auf Bibellesen, Gebet, Gottesdienst und christliches Handeln angewendet und innerhalb dieser Bereiche ausführlich durchreflektiert. Die genannten Ausdrucksformen bleiben nach Hegele gültig und zukunfts-trächtig. Trotz breiter Zitation und souveräner Materialverarbeitung ist er weniger an theologisch-wissenschaftlichen, als an pragmatischen (»rationalen«) Antworten auf die anstehenden Probleme interessiert, an Orientierungshilfen und Verhaltensnormen. Manche Kriterien sind neu und traditionellem Denken ungewohnt; sie werden sich noch zu bewähren haben – wie denn der Verfasser bewußt von einseitiger Partei-

nahme im theologischen Streit Abstand nimmt, jeweils eine Mehrzahl denkbarer Lösungen anbietet und dem Leser die Entscheidung überläßt, nicht ohne ihn zuvor zum selbständigen Nachdenken und zu »weiterer Aktivität« (Vorwort) anzuregen. Man könnte das Buch als den großangelegten Versuch einer evangelischen Laiendogmatik betrachten, obwohl ihm das betont »Lehrhafte« fehlt. Insofern gehört es, bei aller subjektiven Färbung, in die Reihe der aktuellen Glaubensunterweisungen wie den Holländischen Katechismus, das neue ökumenische Glaubensbuch oder den in Vorbereitung befindlichen Erwachsenen Katechismus der VELKD.

Hans-Volker Hertrich

HERBERT GUTSCHERA, Reformation und Gegenreformation innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung von Johann Matthias Schröckh. Göppinger Akademische Beiträge, hrs. von Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und K. Werner Jauss. Nr. 70. Verlag Alfred Kümmerle, Göppingen 1973. XIV, 178 Seiten.

Der Verfasser dieser philosophischen Tübinger Dissertation ist katholischer Theologe, seit 1970 Assistent an der Pädagogischen Hochschule in Eßlingen. Er hat sich für seine Untersuchung ein Thema vorgenommen, das nicht gerade am Wege liegt. Sie wird darum vorwiegend bei den Fachleuten stärkere Beachtung finden. Trotzdem kann ihr Inhalt auch das Interesse weiterer Kreise beanspruchen. Hinter der Spezialuntersuchung wird nämlich das umfassendere Thema »Reformation und Aufklärung« ständig sichtbar. Joh. Matthias

Schröckh ist 1733 in Wien als Sohn protestantischer Eltern geboren. Er studierte in Göttingen und wurde dort vor allem ein dankbarer Schüler des berühmten Kirchenhistorikers Johann Lorenz von Mosheim. Anschließend ging er nach Leipzig; 1767 folgte er einem Ruf nach Wittenberg, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1808 als Professor der Geschichte wirkte. Er starb infolge eines Sturzes von der Bücherleiter. Seine zahlreichen Veröffentlichungen tragen trotz der ausgedehnten Gelehrsamkeit des Verfassers weithin einen populär-wissenschaftlichen Charakter. Seine Arbeitsleistung war immens; u. a. schrieb er eine Kirchengeschichte in 35 (!) Bänden.

Die Reformation ist für Schröckh die Wiederherstellung des ursprünglichen Christentums, zugleich aber der Wegbereiter der Aufklärung. Luther erscheint als »Frühaufklärer«. Er hat sich freilich von dem »Zeitgeist« nicht völlig lösen können, wie seine dogmatische Haltung zeigt. Trotzdem ist in der Reformation die Tendenz von der Orthodoxie zur »Orthopraxie« bereits wirksam, die sich im Pietismus erfreulich verstärkte. In dieser Richtung muß die Reformation weitergeführt werden. Selbst die Aufklärung ist noch nicht der Schlußpunkt der Entwicklung; über die absolute Wahrheit verfügt auch der (damals) moderne Protestantismus nicht. Die Gegenreformation wird in düsteren Farben geschildert. Sie war ein Feind des Fortschritts. Das Papsttum, das sich leider »noch eine Zeitlang« halten wird, ist das »allergrößte Unglück für die christliche Welt«. Aber auch im Katholizismus regt sich ein neuer Geist. In diesem Zusammenhang erhält der

»aufgeklärte« Papst Benedikt XIV. (1740–58) ein besonderes Lob.

Schröckh bemüht sich um »Unparteilichkeit«; aber er kann seinen Standort nicht verleugnen. Er ist der typische Vulgäraufklärer. Besondere Originalität darf man von ihm nicht erwarten. Trotzdem hat sich die fleißige Untersuchung von Gutschera gelohnt. Sie stellt uns vor Fragen, mit denen auch die Gegenwart ringt: Wie verhalten sich Reformation und Aufklärung zueinander? Was ist der Sinn der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin? Was ist Kirche? Was ist Christentum? Kann man eine stärkere Annäherung der Konfessionen erhoffen? Schröckh ist heute eine vergangene Größe. Die Fragen, die sich an sein Werk anschließen, werden uns noch lange beschäftigen.

Walther von Loewenich

INGRID ENGEL: Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Bd. 4). Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1972, 114 Seiten.

Ursprünglich sollte in dieser Dissertation »die Bedeutung der Bergpredigt in den sozialen Spannungen des 19. Jahrhunderts« behandelt werden. Aber dieses Thema erwies sich als zu breit, so daß sich die Verfasserin auf Naumann beschränkte, der zwar kein typischer, aber ein wichtiger Vertreter des deutschen Protestantismus um die letzte Jahrhundertwende gewesen ist.

Auf dem Hintergrund einer kurzen Skizze der evangelischen Einstellung gegenüber den sozialen Fragen wird der Weg Naumanns von

der Theologie zur Politik aufgezeigt. Naumann ging davon aus, daß die Kirche »der Welt Gott zu verkünden« habe. Sozialpolitik fällt nicht in ihren Aufgabenbereich. Aber schon bald erkennt der junge Pfarrer, daß die gewünschten »barmherzigen Staatsgesetze« nicht von allein kommen. Deswegen fordert er »das Reich Gottes als Überwindung der Welt«. Er ist der Meinung, daß mit Hilfe von sozialpolitischer Arbeit »die Erde zur Vorhalle des Himmels werden kann«.

Aber auch dieser christlich-soziale Ansatz hält nicht lange stand. Deswegen wird er durch einen national-sozialen ersetzt. Dabei tritt das Chri-

stentum stark zurück. Eine Palästina-reise läßt ihn schließlich erkennen, daß Jesus »kein Sozialreformer« war. Naumann scheidet deswegen jetzt wieder streng zwischen Christentum und Politik, wobei er seine Aufgabe im letzten Bereich sieht.

Es wird klar gezeigt, daß dieser Weg theologisch begründet war, und nicht verschwiegen, daß sein Scheitern auf die unbewältigten Probleme zurückzuführen ist, denen sich der Praktiker Naumann gegenüber sah. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, daß wir noch heute von »Lösungen« häufig weit genug entfernt sind.

Gerhard Müller

ZUM BESCHLUSS

Die Luther-Gesellschaft hat in ihrer mehr als fünfzigjährigen Geschichte mehrere Verlage zu Partnern gehabt (Breitkopf & Härtel, Chr. Kaiser Verlag, Hermann Böhlhaus Nachf., Bertelsmann, Lutherisches Verlagshaus, seit 1962 den Friedrich Wittig Verlag). Im gegenseitigen Einvernehmen tritt nun erneut ein Wechsel ein. Wenn dieses Heft erscheint, ist ein aufrichtiger Dank an den bisherigen Verleger Friedrich Wittig in Hamburg für seine Arbeit an unserer Zeitschrift auszusprechen. Zwölf Jahre hat er das Schrifttum der Luther-Gesellschaft betreut. Er selbst hat einmal sinngemäß geschrieben, das Rezept des Verlegens erscheine einfach, und doch setze es Sachkunde, Spürsinn, missionarischen Willen, Freude zum Experiment und eine nicht geringe Bereitschaft zum Risiko voraus. Friedrich Wittig war immer mehr als der engagierte Verleger, der er ist. Das hat die Schriftleitung jedesmal gespürt, wenn sie von seinem fachmännischen Rat und seiner Autorenkenntnis profitierte. Die Luther-Gesellschaft dankt ihm seine Liebe zur Sache, seine in der Stille geleistete Arbeit und seine vielfachen Anregungen. Die verlegerische Betreuung übernehmen mit Heft 1/1974 Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Die diesjährige Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft fand in Verbindung mit verschiedenen öffentlichen Vorträgen am 9. Oktober in Bad Kreuznach statt. Es referierten u. a. Walther von Loewenich, Erlangen, über »Das ›Thema Luther‹ – der Mann und sein Werk«, Martin Schmidt, Heidelberg, über »Luther als Autorität« sowie Gerhard Müller, Erlangen, über »Die Bedeutung der Reformation für das Christentum heute«. Den erstgenannten Vortrag haben wir in diesem Heft abgedruckt; die Veröffentlichung der übrigen Beiträge ist in Heft 1/1974 vorgesehen. Ht.

Aufsätze

- 1 Joachim Günther
In memoriam Kurt Ihlenfeld
- 7 Kurt Ihlenfeld
Der eigentliche Luther
- 23 Oskar Söhngen
Kurt Ihlenfeld
- 29 Erwin Mülhaupt
Die betrogene Forelle
- 37 Martin Kruse
Mut zur Frömmigkeit
- 39 Eduard Ulreich
Leserbrief
- 42 Kurt Ihlenfeld
Martin Luther und Lucas Cranach
- 48 Grußwort an Walther von Loewenich
zum 3. März 1973
- 49 Hans Heinrich Harms
Das Amt nach lutherischem Verständnis
- 66 Hans Walter Krumwiede
Die Wahrheit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen
- 87 Rudolf Homann †
Luther und Nietzsche
- 97 Walther von Loewenich
Das »Thema Luther« — der Mann und sein Werk
- 106 Gerhard Gilch
Die Theologie Karl Heims heute
- 123 Roland H. Bainton
Luther und seine Mutter
- 131 Hans-Volker Hertrich
Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter

Buchbesprechungen

- Jan Aarts: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche 138
Gerhard Ebeling: Lutherstudien Bd. 1 47
Ingrid Engel: Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann 140
Richard Friedenthal: Ketzler und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege 137
Herbert Gutschera: Reformation und Gegenreformation innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung von Johann Matthias Schröckh 139
Günther Hegele: Argumente zum Glauben. Ein Arbeitsbuch über Funktionswert und Praxis des christlichen Glaubens 139
Horst Kasten: Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther 136
Ernst-Wilhelm Kohls: Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus 135
Hermann Kunst (Hg.): Martin Luther und die Kirche 45
Hanns Lilje: Memorabilia. Schwerpunkte eines Lebens 133
Ulrich Nembach: Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor 46

Mitteilungen des Schriftleiters

96 142

Z 73 15307

5. FEB. 1974

5. FEB. 1975

8. AUG. 1977

28. FEB. 1978

15. FEB. 1979

2. 09. 81

24. SEP. 1981

22. OKT. 1981

28. 7. 82

9. SEP. 1982

74. OKT. 1982

15,07