Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 2

Artikel: Müsste Luther nicht "weltlicher" interpretiert werden? : Einige Notizen zum vergangenen Luther-Jahr 1983

Autor: Gerber, Uwe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878167

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Müsste Luther nicht «weltlicher» interpretiert werden?

Einige Notizen zum vergangenen Luther-Jahr 1983

Die folgenden Gedanken versuchen, in Form einer These die durch die Friedensfrage verschärfte Diskussion über die beiden Modelle christlicher Welt-Kompetenz: einerseits die reformierter Tradition verpflichtete und von K. Barth vertretene «Königsherrschaft Christi» und andererseits das von Luther überkommene und z. B. in der EKD-Friedensdenkschrift zugrundegelegte Modell der beiden Reiche/Regimente, von dem speziellen Punkt der Christologie aus in Angriff zu nehmen. Dieses Problem der sachgemässen Zuordnung von Glaube und Weltgestaltung zeigt sich exemplarisch etwa in Diskussionen mit Kollegen aus der DDR: Dort versucht man um der lebenswichtigen Koexistenz willen eine Integration der Anliegen dieser beiden theologischen Modelle der Zwei-Reiche-Lehre (als Möglichkeit der Kooperation im «weltlich-profanen Bereich», freilich mit der Gefahr der entpolitisierenden Verinnerlichung des christlichen Glaubens und eines sog. ethischen Quietismus) und der Königsherrschaft Christi (als Möglichkeit spezifisch christlicher Handlungsanweisung, freilich mit der Gefahr der ideologischen Konfrontation «senkrecht von oben»).[1]

In der Bundesrepublik müsste eine Integration dieser beiden Anliegen umgekehrt den deutlicheren Aufbruch aus der «konstantinisch-imperialen Koexistenz von Kirche und Staat» und eine verstärkte «emanzipatorisch-

[1] J. Wiebering, Luther in der heutigen theologischen Ethik, in: Das lebendige Wort. Festgabe für G. Voigt, Berlin 1982, 112ff.; vgl. J. M. Lochman: Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt. ThSt(B) 86 (1967); Die Herrschaft Christi. Themenheft LR 17 (1967) Heft 1; wesentliche Anregungen bei H.-D. Wendland, Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre und ihrer Bedeutung für die Zukunft, in: ders. (Hg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen 1969, 39–42; H. Gollwitzer, Luthers Ethik, in: ders., Forderungen der Umkehr, München 1976, 75ff; ders., homo politicus, in: H.-J. Schultz (Hg.), Luther kontrovers, Stuttgart 1983, 100–108; zur Auseinandersetzung um die mittels der marxistischen Formations- und Fortschrittstheorie entwikkelten Bedeutung Luthers und der Reformation (neben Müntzer) als «Startbahn für die bürgerliche Revolution» vgl. G. Brendler (DDR-Historiker), Revolutionäre Potenzen und Wirkungen der Theologie Luthers, in: H. Löwe; C.-J. Roepke (Hg.), Luther und die Folgen, München 1983, 160ff. In diesem Sammelband plädiert Chr. Frey dafür, vor die Abgrenzung der beiden Reiche «die Einheit des Handelns Gottes in den Regimenten» zu stellen (233) – ein von uns voll unterstützter Vorschlag. Herr Kollege Vogel aus Berlin-Ost hat bei der Jahrestagung der Societas Ethica vom 5.–9. 9. 83 in Canterbury den bedenkenswerten Vorschlag gemacht, die Zwei-Reiche-Lehre als Meta-Theorie zur Ethik zu verstehen, wodurch das Problem vielleicht aber nur verschoben wird.

humanisierende» Zuwendung zur Welt bringen.[2] Und ich meine nun, dass Luthers Christologie, bezogen auf seine Zwei-Reiche-Lehre, eine solche «weltlich-politische Interpretation» heute herausfordert oder zumindest als Konsequenz zulässt.[3]

Ich möchte diese These nochmals kurz umreissen und dann in drei Schritten zu begründen versuchen. These: Luther hat seine Christologie der gegenseitigen vollständigen Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur in der Erlöserperson Jesus Christus (= *communicatio idiomatum*) mit der Konsequenz der Idiomen-Mitteilung seitens der göttlichen Natur an die menschliche (= *genus maiestaticum*) z. B. in der Abendmahlslehre angewandt mit der Konsequenz der Allgegenwart auch der menschlichen Natur des Erlösers, diese aber aus verschiedenen Gründen nicht konsequent ausgeführt in seiner Ethik und Ekklesiologie. Man kann es auch umgekehrt sagen: Luthers Christologie war konsequentere reformatorische Glaubensdeutung als seine auf ständische Ordnung bedachte, sicherlich von persönlicher Kritik etwa an Landesfürsten durchsetzte Ethik der Zwei-Reiche-Unterscheidung und seine Ekklesiologie der «Landeskirchen». Oder mehr dogmengeschichtlich formuliert: Während Luther in seiner cyrillisch gefärbten Christologie den platonisch- und/oder aristotelisch-metaphysischen wie den klerikalistisch-sakramentalistischen Theismus intentional überwunden hatte auf eine nach-theistische Christologie der Glaubensfreiheit hin, freilich im Medium der (an Descartes' *cogito ergo sum* erinnernden[4]) nach dem gnädigen Gott fragenden Innerlichkeit,[5] hatte er in Ethik und Ekklesiologie trotz der fundamentalen Erkenntnis des Priestertums aller Gläubigen und der «Erfindung der Dekaloge» durch den gerechtfertigt-glau-

[2] Vgl. U. Duchrow, Dem Rad in die Speichen fallen – aber wo und wie?, in: Chr. Gremmels (Hg.), Bonhoeffer und Luther, München 1983, 16ff.; zum Verständnis von Emanzipation vgl. M. Honecker, Neuzeitliches Emanzipationsverständnis und christlicher Freiheitsgedanke, in: ders., Perspektiven christlicher Gesellschaftsdeutung, GTB 1404 (1981) 87ff.; U. Gerber, Emanzipation, in: Evang. Soziallexikon, Stuttgart ^{7}1980, Sp. 328f.

[3] Als Beispiel für die «Relativierung» Luthers vgl. H. Hattenhauer, Luthers Bedeutung für Ehe und Familie, in: H. Löwe; C.-J. Roepke, a. a. O. (A. 1), 86–109.

[4] G. Ebeling, Gewissheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes, in: Wort und Glaube, Bd. II, Tübingen 1969, 138ff. (ZThK 64 [1967] 282–324); W. Schulz, Der «Gott der Philosophen» in der neuzeitlichen Metaphysik Descartes' in den konstruktiven Systemen der Neuzeit, in: ders., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen ^{3}1957, 31ff.

[5] Kritisch bei J. C. Green, Soteriologie und Sozialethik bei Bonhoeffer und Luther; L. L. Rasmussen, Ethik des Kreuzes am gegebenen Ort, in: Chr. Gremmels a. a. O. (A. 2) 93ff. bzw. 129ff.; H. Gollwitzer, homo politicus, a. a. O. (A. 1) 104–106. Man könnte vielleicht auch sagen, dass mit E. Fromm bei Luther humanitäre und autoritäre Religion beieinander sind (in: Psychoanalyse und Religion, Konstanz 1966).

benden Christenmenschen diese Erfahrungen nicht konkret reformerisch bzw. nur in Ansätzen ausgezogen (z. B. in den Wucher-Sermonen oder in der sozialen Einrichtung des gemeinen Kastens), wahrscheinlich auch auf Grund der politischen und ökonomisch-gesellschaftlichen Konstellationen. Dabei beziehe ich mich auch auf die These von H. Oberman: Luther lebte, seiner Zeit und Umwelt gemäss, in der Erwartung des nahenden Jüngsten Gerichtes und erfuhr seine Zeit als intensiven Kampf des Teufels gegen Gottes Wort und heilsames Wirken. Er sehnte sich wie seine Zeitgenossen nach der Auflösung dieses Gegensatzes, die als eine solche Reformation der Kirche bevorstand, die allein Gott selbst bringt – und deswegen war die christologische Deutung dieser persönlichen Kampfeserfahrung zwischen Gott und Teufel (gleichsam exemplarisch in Jesus Christus geschehend) vordringlicher als die Reflexion und Durchführung der Ethik und Ekklesiologie.[6]

Man kann diese These fortführen und sagen, dass die lutherische Zwei-Reiche-Lehre in der Gestalt nach 1546 (und die orthodoxe Dogmatik mit Rückgriff z. B. auf Naturrecht, Satisfaktionschristologie und Verbalinspiration) die «Parusie-Verzögerung» der Reformationsepoche gleichsam lehrmässig und ethisch auffängt[7] (so wie Paulus angesichts der Parusie Christi in I Kor auf die Einhaltung des Bestehenden hinweist). In der Christologie und entsprechend in der Gottes-Frage stiess Luther zweifellos durch die nominalistische Tradition hindurch in Neuland vor, während er in seinem Welt-Verhalten die überkommene Einheit von Gottesglauben und vorgegebenen Ordnungen faktisch nicht überwand.

Diese These von einer Kluft zwischen Christologie und Ethik/Ekklesiologie bei Luther, die über das individualisiert-bürgerliche Gewissen leicht zum «süssen Gift des nur geglaubten Glaubens, einer nur geglaubten Praxis der Nachfolge, einer nur geglaubten Liebe und Umkehr» führen kann,[8]

[6] H. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982; ähnlich bei K. D. Erdmann, Luther und die politischen Gewalten, in: J. Becker (Hg.): Luthers bleibende Bedeutung, Husum 1983, 77ff.

[7] Vgl. aus anderer Perspektive bei D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion, München 1975, 8f.; H. Gollwitzer: Die gesellschaftlichen Implikationen des Evangeliums, in: ders., Forderungen der Umkehr, 156: «Die Reformation hat Missstände... z. T. überwunden, mit der Individualisierung und Dogmatisierung aber trotz einiger Ansätze (auch bei Luther) nicht wirklich zu brechen vermocht und machte die Kirche... zu einer Agentur der Mittelschichten»; J. Moltmann: Theologie heute, in: J. Habermas (Hg.), Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit». Bd. 2, es 1000, Frankfurt 1979, 760f.; zur Theologie der Orthodoxie vgl. C. H. Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Bd. I. Gütersloh 1964; Band II, 1966.

[8] Vgl. neben J. B. Metz bei H. Gollwitzer, Die kapitalistische Revolution, München 1974, bes. 74ff.

möchte ich in drei Schritten zu erläutern versuchen. Dabei teile ich intentional K. Barths Beobachtung, dass bei Luther eine christologische Begründung des menschlichen Rechts und der politischen Gewalt/Macht fehle und deswegen lutherischer Theologie heute eine klare Option für das Überleben der Menschheit, für den Weltfrieden nicht stringent möglich sei.[9] Aber meine Konsequenzen von Luther her liegen anders als bei K. Barth,[10] weil ich Christologie nicht «realistisch», in «sich» abgeschlossen, perfektisch, sondern in dem Sinne symbolisch oder zeichenhaft verstehen möchte, dass Christologie ein inklusives Geschehen ist, dass sie offen und wandelbar, innovatorisch und kritisch bleibt.[11]

1. Erläuterung:

Luthers Christologie des «Dies ist mein Leib...», des zum *genus maiestaticum* führenden *genus idiomaticum,* ist Ausdruck seiner persönlichen Glaubenserfahrung und ist als das Kommen Gottes zu uns Menschen, als das Eingehen Gottes auf uns Menschen und unsere Welt konsequenter inkarnatorisch gedacht als seine stärker dualistische Sozialethik von den beiden Reichen (Regimenten) und seine landeskirchlich vorgestellte Ekklesiologie. Dieses «ist» (*est*) der Identifikation Gottes mit uns und unserer Welt gilt zunächst in der Lehre von der Person und dem zweifachen Amt (Prophet, König) des Erlösers Jesus Christus,[12] für die Erfahrung von der realen Präsenz Jesu Christi im Abendmahl in Gestalt von Brot und Wein (Realpräsenz durch das Wort contra katholische Transsubstantiation durch den Priester), auch für die Lehre vom Amt Jesu Christi im weiteren Sinne der Soteriologie als «Heilswerk Jesu Christi für uns».[13] Gilt dieses «ist» aber auch für Luthers

[9] K. Barth, Rechtfertigung und Recht, ThSt(B) 1 (1938); ders., Christengemeinde und Bürgergemeinde, ThSt(B) 20 (1946); ders., Eine Schweizer Stimme. 1938 bis 1945, Zürich ^{2}1948.

[10] J. M. Robinson, Die ersten heterodoxen Barthianer; P. Hessert, Barthianische Wurzeln der «Radical Theology»; beide in: W. Dantine u. K. Lüthi (Hg.), Theologie zwischen Gestern und Morgen, München 1968, 13ff. bzw. 235ff.

[11] Vgl. D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes», Stuttgart 1982, 98ff., zu K. Barths objektivistischem Missverständnis der Stellvertretung Christi. Feministische Theologie leistet hierzu einen noch nicht genügend zur Kenntnis genommenen Beitrag, etwa bei C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, GTB 371 (^{3}1982) 40ff.; U. Gerber, Feministische Theologie – eine Sammelrezension, ThLZ 109 (1984).

[12] Vgl. U. Gerber, Die drei Ämter Jesu Christi, in: H. Ott; Kl. Otte (Hg.), Die Antwort des Glaubens, Stuttgart 1981, 304ff.

[13] Zur Christologie vgl. neben den entsprechenden Artikeln in RGG, TRE und LThK bei U. Gerber, Christologische Entwürfe, Zürich 1970, 45, Schema der orthodoxen Christologie; ders., Die Menschwerdung Gottes – Die Zweinaturenlehre, in: H. Ott; Kl. Otte (Hg.), a. a. O. (A. 12) 286ff.

Vorstellung von der Weltgestaltung des Christen? Hier liegt m. E. eine Inkonsequenz insofern vor, als die Christologie/Soteriologie zwar in die Pisteologie (Glaubenslehre) gleichsam voll durchschlägt im Sinne imputativ-effektiver, nicht nur forensischer Rechtfertigung, nicht aber ebenso im Handeln des Glaubenden, in der Ethik. (Dies ist zugleich eine Frage an die Pneumatologie bei Luther, inwiefern nämlich diese neben dem ekklesiologischen Aspekt von Heiligung, Bewährung, konkreter Verantwortung im Handeln spricht.) Meiner Meinung nach zeigt sich diese Inkonsequenz – traditions- und rezeptionsgeschichtlich – in der von Luther-Interpreten öfter vorgenommenen Unterscheidung zwischen einer (inneren) Motivation: «Kausalität von innen her gesehen», und einem (äusseren) Kriterium: «die Bestimmung von Sachkriterien und deren rationale Begründung», um nämlich so die beiden «Reiche» sowohl unterschieden als auch stets aufeinander bezogen sehen zu können.[14] C. J. Green meint hierzu, dass das Gewissen oder die Motivation nicht «die innere zwingende Sanktion (ist), die die soziale Ordnung stützt», sondern dualistisch (intrapsychisch) vorgelagert davon abgehoben ist. Akzeptiert man diesen Hinweis, dann ist damit eben gesagt, dass Christologie/Soteriologie/Pisteologie abgehoben sind vom Umgang des Glaubenden mit der Welt; verbunden sind beide «Reiche» natürlich dadurch, dass Gott der Urheber bzw. Schöpfer beider ist, und dass sich beide im Christenmenschen schneiden.

Dies führt zu der anderen Frage: ob nach Luther das genannte christologische «ist» – so lange diese sündige Erde besteht – nur auf das «geistliche Reich» bezogen werden darf? Für Luther selbst vermag ich diese Frage nicht klar zu beantworten; für viele Luther-Interpretationen v. a. des letzten Jahrhunderts wird man sie bejahen müssen – als Beleg dafür, dass hier wohl bei Luther selbst schon eine entsprechende Intention vorlag.

Von hier nochmals zurück zur Christologie: Weil Jesus Christus das Heilswerk weder nur mittels der menschlichen Natur (Anselms Satisfaktionschristologie; aber auch Stancarus und Zwingli) noch nur mittels seiner göttlichen Natur (Osiander), sondern als Gott-Mensch-Mittler vollzogen hat, deswegen werden sowohl die spiritualisierenden und bisweilen apokalyptisch-utopischen Tendenzen der schwärmerischen (wiedertäuferischen) Christologien als auch die substantialisierende Sakramentschristologie römischer Provenienz abgelehnt.[15] Vom Abendmahl Christi (1528):

[14] M. Honecker, Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971, bes. 15f.; ders., Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, ZThK 78 (1981) 128–139.

[15] Vgl. J. Baur, Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch, EvTh 41 (1981) 423ff.

«Wenn ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelidden hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbs eines Heilands... Weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift, um solcher persönlicher Einigkeit willen, auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfähret, und wiederum, und ist auch also in der Wahrheit. Denn das musstu ja sagen: Die Person (zeige Christum) leidet, stirbt. Nu ist die Person wahrhaftiger Gott. Drum ists recht geredt: Gottes Sohn leidet.»[16]

Daraus folgt die gegen die Reformierten um Calvin ins Feld geführte Folgerung, dass das Endliche (Mensch, Welt) das Unendliche (Gott) aufzunehmen fähig sei (*finitum capax infiniti*):

«Und es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Person sei ohn Menschheit. Nein, Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da musstu mir die Menschheit mit hinsetzen» (Vom Abendmahl Christi).

Aussagen wie «Gott ist Mensch und Mensch ist Gott» müssen «ohne Allöosis, Synekdoche oder sonstige Tropen einfach wörtlich verstanden werden» (A. Ritschl). Weitere Belege zeigen, dass Luther die Frage nach dem Wesen Jesu Christi in die Frage nach der soteriologischen Funktion des Erlösers überführt und deswegen für ihn Gott und Mensch in der Person Jesus Christus weder im Verhältnis der Supposition (Ockhamisten) noch der Subsistenz (Thomas) stehen, sondern dass der menschenfreundliche Gott sich des sündigen Menschen annimmt und ihn rechtfertigt (*simul iustus ac peccator*). Das meint Luthers Intention, Christus ganz ins Fleisch zu ziehen, ihn in der Krippe in den Windeln zu suchen und sterbend am Kreuz als Erlöser zu sehen, also keinen vorausentwerfbaren (theistischen) Unterschied zwischen Gott und Mensch zu machen. Dem tendenziellen Nestorianismus der Reformierten, so könnte man sagen, stellt Luther die Bewegung der Kondeszendenz Gottes in Jesus Christus gegenüber, was er m. E. in der Ethik dann nicht auszieht. Und hätte sich Luther gerade in der Christologie noch weiter vorgewagt im Verständnis des christlichen Glaubens bzw. vorwagen müssen in die Erfahrungen der modernen säkularen Ideologien wie Humanismus, Kommunismus, Nihilismus, Positivismus, Nationalismus usw. hinein, dann hätte er auch jene andere christliche Überlieferung mit aufgenommen, die ein gleichnishaftes Handeln des Glaubenden in der Gewissheit des sich Bahn brechenden Gottesreiches kennt; z. B. in der freilich enteschatologisierten Formulierung der «Christengemeinde und Bürgergemeinde» von K. Barth, deren christozentrisch-«offenbarungspositivistischer» Ansatz aus verschiedenen Gründen kritisch zu sehen ist.[17]

[16] Clemen-Ausgabe, Band III, bes. 366, 384, 462, 511.
[17] H. D. Wendland a. a. O. (A. 1) 41.

Diese Problematik wiederholte sich dann im 19. Jahrhundert in der Krise der Religion zwischen individueller Religiosität der bürgerlichen Subjektivität und öffentlicher Politik.[18] Und wo sich heute «klassische Theologie» und Sozialengagement zu verbinden versuchen, da bleiben wie einst bei Luther (und übrigens auch bei Marx) individuelle Befreiungsaktionen, «ausserparlamentarische» Befreiungs- und Widerstandsversuche (und entsprechend Befreiungstheologien, Feministische Theologie) ausgeschlossen zugunsten des allgemein als entfremdet/entfremdend eingesehenen Gesamtzusammenhangs mit seinen sogenannten Sachzwängen. Die tendenziell emanzipatorische Christologie Luthers mit der ihr korrespondierenden historisch erfahrenen Sündigkeit bzw. Rettung/Freiheit im Glauben droht in der Ethik auf die dogmatischen Grenzen des «Wohlverhaltens» zu stossen.[19] Wenn man hingegen die Erfahrungen der Imputation, Effektivität und Inklusivität des Christusgeschehens voll zum Zuge kommen lässt – in der Intention Luthers –, dann wird Jesus Christus ganz, nicht nur auf das «geistliche Reich» halbierter Mensch. Dies ist das Anliegen «weltlicher Interpretation» und politischer Theologie. Deswegen stellt G. Kehrer zu Recht fest: «Das Neue an der politischen Theologie ist..., dass dieses Engagement nicht als Wirkung des Christentums betrachtet wird, sondern dass der christliche Glaube selbst sich in politischen und gesellschaftlichen Dimensionen erfährt und artikuliert».[20]

2. Erläutertung:

Luther hat die christologisch-soteriologische Vorstellung der *imitatio Christi* abgelehnt, um Christologie und Ethik von seinem «innerlichen» Freiheitsverständnis her unterscheidbar zu halten. Das ist im Blick auf seine Situation durchaus verständlich: Er sah in der Nachfolge Christi im Sinne der Imitation der mittelalterlichen Frömmigkeitstradition das Ausweichen vor dem Kreuz hinein in eine Gesetzesethik der Selbstrechtfertigung im Sinne der mittelalterlichen *theologia gloriae.* Dieses einseitige Betonen der «inneren»

[18] Vgl. D. Hoffmann-Axthelm, Die Religionskrise des 19. Jahrhunderts und die Autonomiebewegungen heute, EvTh 38 (1978) 226–235; D. Schellong, Von der bürgerlichen Gefangenschaft des kirchlichen Bewusstseins, in: G. Kehrer (Hg.), Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, München 1980, 132–166. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, SL 25, Neuwied ^{3}1968.

[19] Vgl. am Beispiel der Friedens-Debatte bei D. Schellong, Es gibt nichts Wichtigeres als den Frieden, EvErz 34 (1982) 399ff.

[20] G. Kehrer, Gesellschaftliche Konsequenz einer politischen Theologie, in: Evang. Verantwortung 5 (1974) 2; vgl. U. Gerber, Die Bedeutung der Ethik in der evangelischen Theologie, in: N. Huppertz (Hg.), Die Wertkrise des Menschen. Festschrift für H. Reiner, Meisenheim 1979, 123ff.

Freiheit des Glaubenden sollte heute allein schon insofern erweitert werden, als wir die Bedingtheit dieser inneren («innerpsychischen») Freiheit durch äussere, etwa biographische, humanbiologische, gesellschaftliche, politische usw. Gegebenheiten mit einbeziehen.[21] (So ist z.B. das auch von Luther geteilte anthropologische Leib–Seele-Modell als Aussen–Innen-Unterscheidung weiterzuführen in eine ganzheitliche Anthropologie, was sich u.E. gerade auf die Verhältnisbestimmung von Ethik und Christologie auswirkt.[22]) Ein diskussionswürdiges Beispiel hierfür sehe ich in D. Sölles «Stellvertretung», die den Gedanken der Imitation im Zuge nicht-religiöser Interpretation zurückbindet an die Stellvertretung, ohne diese aber satisfaktionschristologisch zu deuten; sie verweist auf Bonhoeffers Betonung der Verantwortung im Vollzug der Stellvertretung und kritisiert dessen mangelndes Eingehen auf die Struktur der Abhängigkeit; ohne Abhängigkeit wird Verantwortung zur (neuzeitlichen) Autonomie des menschlichen Selbstbewusstseins in seiner Selbstbestimmung.[23] L.L. Rasmussen stellt Bonhoeffer sogar als Gegenbeispiel zu Luther dar:[24] «Auch die Imitatio-Ethik, die wir – von Bonhoeffer her – im Blick haben, ist christliche Nachfolge unter dem Evangelium, nicht unter dem Gesetz. Sie ist eine Ethik der Antwort auf Gnade, nicht des Besorgens von Tugend und Heil.» Hier wäre also ein Ansatz für die eingangs angezeigte Zusammenschau der Anliegen lutherischer Zwei-Reiche-Vorstellung und reformierter Königsherrschaft-Christi-Ethik möglich am Leitfaden einer Neuinterpretation der «imitatio Christi». Dies würde zugleich bedeuten, dass die Christologie nicht der Ethik vorausliegt, sondern stets «ethische Christologie» ist, die unser Dasein-für-Andere begründet und trägt: «... wenn ein Mensch wie Jesus gelebt hat, dann und nur dann hat es für uns Menschen einen Sinn zu leben. Hätte Jesus nicht gelebt, dann wäre unser Leben trotz aller anderen Menschen, die wir kennen, verehren und lieben, sinnlos» (D. Bonhoeffer). «Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, dass hier eine Umkehr alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, dass Jesus nur für andere da ist... Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu... Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken... Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herr-

[21] W. Huber, Das Gewissen ist frei. Überlegungen zur Aktualität der Theologie Luthers, EK 16 (1983) 598–602; Themenheft «Die Wahrnehmung des Menschen bei Luther», EvTh 43 (1983) Heft 6.

[22] E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frau und Religion: Gotteserfahrungen im Patriarchat. Fischer TB 3738 (1983) 183ff.: Auf der Suche nach Ganzheit.

[23] Vgl. W. Huber a.a.O. (A. 21) 598f.

[24] L.L. Rasmussen, Ethik des Kreuzes, a.a.O. (A. 5).

schend, sondern helfend und dienend»[25] – und ebenso sich abhängig wissend von dieser Welt, für die sie stellvertretend helfende Verantwortung trägt.

Als Imitatio-Ethik könnte man dann formulieren: Die Imitations-Ethik der Kreuzestheologie ist Antwort auf Gottes rechtfertigendes Handeln, indem unsere Treue der Treue Jesu zum Menschen gleichgestaltet wird, und zugleich unsere Treue zum Menschen, auch zu Jesus, in unserem Dasein-für-Andere. Dann aber lässt sich nicht mehr zwischen «Gehorsam gegen Gott in Glaubenssachen» und «Gehorsam gegen Menschen in Weltdingen» so einfach unterscheiden.[26] An der Unverfügbarkeit der Person wird festgehalten – heute mehr denn je –, diese aber nicht nur individualistisch und «verinnerlichend» mit «Gehorsam gegen Gottes Wort» umschrieben; der personalistische Ansatz der Anthropologie und der Gottes-Beziehung bei Luther kann weitergeführt werden in ein ansatzweise kommunikatives Modell, wie es H. Peukert zu entwickeln versucht hat.[27] Dann lassen sich die verinnerlichende Individualisierung, die Berührungsängste vor der zur «bösen Welt» herabgewürdigten Schöpfung Gottes,[28] die Unterdrückung von Schuld- und Angstgefühlen, das Insistieren auf internalisiertem, formalem Gehorsam auch wirklich theologisch thematisieren.

Wenn jetzt das Verdikt «Auflösung in Anthropologie» kommt, dann möchte ich nochmals betonen, dass hier nicht die «Unverfügbarkeit» aufgehoben wird, diese m. E. aber neu zu bedenken ist im Blick auf das Miteinander von Eigenverantwortung/Dasein-für-Andere und Gehorsam/Abhängigkeit. Dasselbe muss geschehen im Blick auf die Rede vom gebenden/aktiven und empfangenden/passiven Gehorsam in der Christologie. Die Rede von der Unverfügbarkeit darf nicht dazu führen, dass Sich-Verdanken (sog. Passivität) und Sich-Verwirklichen (sog. Aktivität) im Blick auf den Glaubensvollzug sich ausschliessende Erfahrungen werden nach den Gleichungen Gott = menschliche Passivität im Glauben = Heil(= Dogmatik) und Mensch = Aktivität in der Liebe = Wohl (= Ethik). Setzt man die Christologie als Deutung des mit Jesus als dem Christus verbundenen exklusiven Heilsgeschehens in seiner Gültigkeit «an sich» voraus, dann wird man das Ineinander von passivem und aktivem «Gehorsam» nur auf den Erlöser beziehen und davon abgehoben auf der anthropologischen Ebene nur die «Passivität» gelten las-

[25] Widerstand und Ergebung, München [2]1977, 426 bzw. 414f.; vgl. zur Nachfolge-Ethik auch J. Moltmann, Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott? EvTh 43 (1983), bes. 413.

[26] D. Sölle, Gehorsam – des Christen Schmuck? In: dies.: Phantasie und Gehorsam, Stuttgart 1968, 14.

[27] Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentaltheologie. stw 231 (1978).

[28] H. E. Tödt, R. Bultmanns Ethik der Existenztheologie, GTB 440 (1978), bes. 102ff.

sen; versteht man dieses Heilsereignis aber als inklusives, uns Menschen von vornherein miteinbeziehendes Geschehen, dann wird man sowohl dieses Zueinander von *oboedientia passiva et activa* für jeden Glaubenden geltend machen als auch den damit gegebenen Gehorsamsbegriff und die Vorstellung vom unfreien Willen (den Luther gegen Erasmus verteidigte) kritisch angehen im Blick auf das Zueinander von Gehorsam/Beschenktwerden und Eigenverantwortung/Selbstverwirklichung. M.E. weist die Begriffsverbindung des «aktiven Gehorsams» genau auf diese Problematik hin. Ich muss mich hier mit kurzen problematisierenden Hinweisen begnügen, die das auch bei Luther stiefmütterliche Feld der Pneumatologie mit umfassen. So müsste auch die Diskussion um Synergismus, Pelagianismus, etwa zwischen protestantischer und katholischer und orthodoxer Theologie, in dieser Perspektive neu geführt werden; ebenso sollten der «fröhliche Tausch» auf das Bild der Wechselseitigkeit hin befragt und W. Joests Unterscheidung von *transgressus* und *progressus* des Glaubens für die Frage nach der ethischen Gestalt des Glaubens diskutiert werden.[29]

3. Erläuterung:

Während Luthers Christologie tendenziell mit Bonhoeffers nicht-religiöser Glaubenserfahrung bzw. Interpretation und mit dem nach-theistischen, nachbürgerlichen Glaubens- und Theologieverständnis etwa von J.B. Metz zusammengesehen werden kann,[30] bleibt seine Ethik am Staat (Obrigkeit) orientiert.[31] Luthers emanzipatorisch-christologische Reformation zeitigte auf dem Gebiet der Ethik eine «repressiv-imperiale Reformation» (L.L. Rasmussen) – als Beispiel mag Luthers vieldiskutierte Stellung im Bauernkrieg dienen.[32] Für Luther war es selbstverständlich, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist – eine heute nicht mehr allgemein akzeptierte «theistische» Voraussetzung. Auch seine Ekklesiologie ist in dieser Perspektive zu sehen, wenn man an die Kompetenzzuweisung an die Landesfürsten oder an sein niederschmetterndes Urteil über die Juden denkt. Umgekehrt muss sein

[29] W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen ²1956, bes. 55ff.; D.W. Harrison, Die Macht des Zorns im Werk der Liebe. Eine christliche Ethik für Frauen und andere Fremde, in: B. Brooten; M. Greinacher (Hg.): Frauen in der Männerkirche, München/Mainz 1982, bes. 207f.

[30] Vgl. L.L. Rasmussen a.a.O. (A. 5), 153f.; J.B. Metz, Unterwegs zur Zweiten Reformation. Oder: Die Zukunft des Christentums in einer nachbürgerlichen Welt; ders., Christentum und Politik – jenseits bürgerlicher Religion, beides in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion, München/Mainz 1980, 70ff. bzw. 94ff.; ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977.

[31] Zur Neuformulierung der Zwei-Reiche-Lehre vgl. H.-D. Wendland a.a.O. (A. 1), 42.

[32] Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 74f.

Bruch mit der katholischen Kirche und vielen ihrer Traditionselemente als emanzipatorisch-revolutionärer Schritt gesehen werden; aber Luthers Schritt in die Freiheit, auch noch von der katholischen Kirche und humanistischen Selbstverwirklichung, sollte sich nicht als Freiheit auf Kosten anderer vollziehen, also auch nicht als liberalistische Freiheit des eigenen Herrseins des sich am anderen Menschen begrenzenden «bürgerlichen» Subjektes, sondern als gemeinsame Freiheit, als Freiheit in solidarisch-konkreter, offener Gemeinschaft. Diese im christologischen *pro nobis* Gottes angelegte Kommunität zog Luther nicht konkret aus in Ethik und Ekklesiologie (wie es später Bonhoeffer von Jesu Dasein-für-Andere her vollzog und formulierte). Und wenn Luther Gott christologisch dem Vergänglichen radikal ausgesetzt sah im Prozess der Inkarnation und des Kreuzes (bis hin zum Deipassianismus), dann könnte der Blick sogar auf das Vergängliche insgesamt, auf Mensch und Natur gehen, was heute z.B. im Anliegen einer ökologischen Theologie (Theologie der Natur, Umwelt usw.) formuliert wird.[33] Damit ist der grosse Fragenkomplex der «unbewältigten natürlichen Theologie» mitangesprochen im Blick auf die Reichweite von Christologie und Soteriologie.[34] Auch in dieser Hinsicht kann m.E. Luthers Kluft zwischen emanzipatorischer Christologie und tendenziell repressiver Ethik/Ekklesiologie weitergeführt werden. Freilich wird man H. Gollwitzers Frage ständig mithören müssen, ob der Weltprotestantismus einschliesslich Luthertum «als ein Faktor neben andern in die auch ausserhalb der Christenheit mögliche und vorhandene Bewegung des pazifistischen Internationalismus, Sozialaktivismus und Humanitarismus integriert und mit ihr schliesslich deckungsgleich werden will oder ob er in der Lage ist, eine politische Rolle sui generis zu spielen».[35] Die entscheidende theologische Frage ist m.E., ob man die durch Jesus Christus geschenkte und aufgetragene Lebensfreiheit nur als «persönliches Gottesverhältnis» versteht oder umfassender als durch andere Menschen und Welt so vermittelt, dass solcher Glauben sich schon immer auch als Welt-Gestaltung vollzieht, ohne zur «Motivation» (z.B. Luthertum des 19. Jahrhunderts, R. Bultmann) oder zum Nachvollzug von Gottes perfektischer Versöhnung (z.B. K. Barth) oder zu humanitärem Aktivismus (z.B. P. van Buren) verkürzt zu werden. Dabei können uns Luthers christologische Überlegungen – wie versuchsweise gezeigt – behilflich sein. *Uwe Gerber*

[33] Vgl. den umsichtigen Beitrag von U. Hasler, Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert, Bern/Frankfurt 1982, bes. 297.

[34] Vgl. Chr. Link, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München ²1982; H. Fischer, Natürliche Theologie im Wandel, ZThK 80 (1983) 85–102.

[35] H. Gollwitzer, Die vielfältige politische Rolle, in: Martin Luther heute. Themenheft 3 der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1983, 36.