

Sonderdruck aus:

# Luthers Erben

Studien zur Rezeptionsgeschichte der  
reformatorischen Theologie Luthers

Festschrift für Jörg Baur  
zum 75. Geburtstag

herausgegeben von  
Notger Slenczka  
und Walter Sparr

Mohr Siebeck

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
MARTIN BRECHT	
Die Entwicklung der Theologie Luthers aus der Exegese vorgeführt an der <i>Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt (1522/1523)</i>	1
THOMAS KAUFMANN	
Joachim Mörlins Anweisung zum Lutherstudium von 1565 und ihr historischer Kontext	25
THEODOR MAHLMANN	
Die Interpretation von Luthers <i>De servo arbitrio</i> bei orthodoxen lutherischen Theologen, vor allem Sebastian Schmidt (1617–1696)	73
MARTIN OHST	
Von Tyndale zu Laud. Ein problemgeschichtlicher Durchgang durch die Frühgeschichte des englischen Protestantismus	137
WALTER SPARN	
Die öffentliche Aufgabe der Theologie – im Sinne Immanuel Kants. Ein Hinweis auf die Rückseite der Wirkungsgeschichte Luthers	169
TOM KLEFFMANN	
Die Notwendigkeit menschlicher Selbstvergötterung – bei Luther und bei Nietzsche	193
NOTGER SLENCZKA	
Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung	205
DIETZ LANGE	
Eine andere Luther-Renaissance	245

## Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung

NOTGER SLENCZKA

Die Speyerer Protestation als Manifestation reformatorischer Identität

Lutherjubiläen oder Centennarfeiern der reformatorischen Schlüsselereignisse sind gute Indikatoren für die Art und Weise, wie eine bestimmte gesellschaftliche Situation sich selbst im Medium einer Deutung der reformatorischen Ereignisse zu begreifen sucht<sup>1</sup>; die Jubiläen fassen, zuweilen unbewußt oder gar gegen die Absicht der Veranstalter, die eigene Zeit in ein Bild der Geschichte. Das liegt nicht zuletzt daran, daß die Veranstalter der Jubiläen der Reformationszeit in besonderer Weise das Ziel verfolgen, die bleibende Bedeutung des jeweiligen Ereignisses und der reformatorischen Theologie und Kirche für die Gegenwart herauszustellen – und diese Absicht wirkt als hermeneutischer Schlüssel für deren Profilierung und Deutung.

1. *Die liberale Deutung: Die Autonomie des religiösen Subjektes (H. Mulert)*

Die Protestation von Speyer und ihre Deutung ist während des Jubiläums von 1929 zwischen den großen theologischen Lagern strittig – wobei aber unstrittig ist, daß das Ereignis selbst ambivalent war und eine Wirkungsgeschichte aus sich herausgesetzt hat, die die ursprünglichen Intentionen der Verfasser weit überstieg. So erscheint in der liberalen kirchlichen Zeitschrift „Die christliche Welt“ von 1929 ein ‚Nachwort zu Speyer‘ aus der Feder des späteren Herausgebers dieses zentralen Organs des theologischen Liberalismus, Hermann Mulert, der eben darauf aufmerksam macht, daß auf dem Reichstag von 1529 ein Grundsatz

<sup>1</sup> Dazu: STEFAN LAUBE u. a. (Hgg.), *Lutherszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig 2002; MICHAEL BASSE, *Luthers Geschichtsverständnis und dessen Rezeption im Kontext der Reformationsjubiläen von 1817 und 1917*, in: *LjB* 69 (2002) 47–70; JOHANNES BURKHARDT, *Reformations- und Lutherfeiern*, in: DIETER DÜDING, *Öffentliche Festkultur*, Reinbek 1988, 212–236; MARTIN GRESCHAR, *Reformationsjubiläum 1917*, in: *WUPKG* 61 (1972) 419–429.

formuliert wird, der weit über das hinausgeht, was die Evangelisten zum Reichsstände zu sagen intendierten – ein Prinzip nämlich, der Wahrheit des jeden materialen Normanspruch des christlichen Glaubens unter den Vorzeichen der Zustimmung des individuellen Gewissens stellt.

„Der Grundsatz, den die protestierenden Reformierten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts formulierten, war, stand **insgesamt** in der Verantwortung des **Wort** von ihnen als heilsnotwendig festgehaltenen kirchlichen Dogmen. Die Reformation ist ein Grundgesetz Ernst, der zur Protestation von Speyer führte. Die Reformation ist ein Grundgesetz Ernst, eben diesen, daß **jeder** sich selbst in der Verantwortung hat. [...] Neben diesen formalen Satz können **aber** auch andere Grundsätze formuliert werden. Neben diesen formalen Satz können **aber** auch andere Grundsätze formuliert werden. Neben diesen formalen Satz können **aber** auch andere Grundsätze formuliert werden.“

Diese Deutung des Speyerer Protestes ist **typisch** für die Reformation, von der Reformationsdeutung der Aufklärung bzw. Hegels bestimmt. Die Perspektive des theologischen Liberalismus, nach der die **Berufung** zur Reformation in Speyer ebenso wie die Reformation insgesamt **nur den Einzelnen** ist, immer Entwicklung darstellt, den Grundimpuls, der **dann erst** in der Aufklärung und im Deutschen Idealismus zu sich selbst kommt, und der **eben** auf die Reformation des religiösen Individuums von allen Instanzen der **Fremdbestimmung** in seinem Gottesverhältnis führt<sup>4</sup>; der Spruch des Gewissens **steht hier** eben nicht mehr unter materialen Vorbehalten – etwa der **Anerkennung** der **Schritt** als **Wort** Gottes oder der Wahrheit der altkirchlichen Dogmen und reformationsrechtlichen Bekenntnisse; sondern das Gewissen – als die **Forderung**, **nur** als **gültig** anzuerkennen, was sich dem Individuum als **gültig** erweist – **ist** die **Prämisse**, unter der jeder der **materiale Geltungsanspruch** sich **anzuwenden hat**.

<sup>2</sup> HEINRICH MULERT, Die Freiheit der Gewissen und die Geltung der Wahrheit, in: Die Christliche Welt 43 (1929) 556–578 und 610–611, hier 610f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu: GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, Eine Parabel, in: Werke VIII, 117–127, hier 125f.; DERS., Anti-Goeze I, ebd. 160ff., hier 161f. Zu Hegel vgl. NOTKER SLENCZKA, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik, in: JÖRG DIETKEN u. a. (Hg.), Freiheit als Signatur des Protestantismus (im Erscheinen). HINZ-HERRMANN BRANDHORST, Luthertreue und bürgerliche Emanzipation, GThA 20, Göttingen 1981.

<sup>4</sup> Das wirkungsreichste derartige Modell stammt von Ferdinand Christian Baur; dazu vgl.: NOTKER SLENCZKA, Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation, in: KuD 48 (2003) 172–196, hier 184–193.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [Zweite Periode], nach: WALTER JALSCHEK u. a. [Hgg.], Hegel, Vorlesungen Bd. 9, Hamburg 1986, 63.

## 2. Die konfessionelle Deutung: Die Freiheit des Christen als Bindung (H. Preuß)

Ich stelle daneben einen Artikel des Erlanger Kirchenhistorikers Hans Preuß, also eines Vertreters eines eher konfessionalistischen Standpunktes, der in einem Artikel der Allgemeinen Evangelisch Lutherischen Kirchenzeitung 1929 ebenfalls des Ereignisses von Speyer gedenkt. Auch für ihn liegt das Zentrum des Protestes darin, dass hier von den Vertretern der evangelischen Reichsstände das Gewissen als unhintergehbare Instanz geltend gemacht wird; allerdings stellt Preuß neben das Gewissen die weitere Instanz des ‚Wortes Gottes‘:

„Sie taten das Große, weil sie der Gedanke an Gottes Wort dazu nötigte und stärkte und ihr Gewissen sie dazu zwang.“<sup>6</sup>

Dabei parallelisiert Preuß die Speyerer Protestation ganz offensichtlich dem Bekenntnis Luthers in Worms und setzt den eben zitierten Satz mit den Worten fort:

„Sie konnten nicht anders. [...] Wie acht Jahre zuvor ein anderer auch nicht anders konnte, von Speyer rheinabwärts, in Worms.“<sup>7</sup>

Mit der emphatischen Betonung des ‚ich kann nicht anders‘ und der Verbindung des Begriffes ‚Gewissen‘ mit dem Phänomen des ‚Zwanges‘ im vorangehenden Zitat und nicht zuletzt durch die ebenfalls dort vorgenommene Zuordnung des ‚Gewissens‘ zum ‚nötigenden Wort Gottes‘ erhält nun allerdings die Bezugnahme auf Speyer einen gegenüber Mulert leicht variierten Sinn: Die Instanz des Gewissens steht nicht ohne weiteres unter dem Zeichen der Freiheit, sondern gerade unter dem Zeichen der Unfreiheit – und daß dies nicht zufällig ist, wird deutlich, wenn man sich der Fortsetzung der Deutung des Ereignisses vergewissert, die Preuß bietet: Er setzt sich nämlich kritisch mit der von ihm prognostizierten liberalen Inanspruchnahme des Protestationsjubiläums auseinander. Wie Mulert geht auch er im folgenden Zitat von einer inneren Ambivalenz der Protestation aus; diese innere Ambivalenz des Ereignisses und der in der Protestation selbst gewählten Formulierungen setzt, so die Diagnose Preuß‘, die Möglichkeit einer Deutung des Ereignisses gegen die ursprüngliche Intention der Verfasser aus sich heraus:

„Die Väter der Protestation wollten nichts anderes als die Freiheit des Evangeliums Luthers, an das sie ihr Gewissen band. Ihnen war diese erstrebte Freiheit kein leerer [...] Begriff, sondern sie verbanden damit einen gewichtigen Inhalt: Das Evangelium. [...] Was hat man nun aus der Speyerer Forderung gemacht [...]? Sie war in einem Satze von allgemeiner Geltung formuliert worden (‚ein jeglicher‘, ‚keiner‘). Damit aber war die Möglichkeit einer Anwendung auch auf andere Glaubensgestaltungen gegeben, für jede beliebige

<sup>6</sup> HANS PREUSS, Speyer, in: AELKZ 62 (1929) 460–461, hier 460  
<sup>7</sup> PREUSS, Speyer (wie Anm. 6) 460.

ge. Es wurde also damit eine Kugel ins Rollen gebracht [...] die nun weiterlief und seit dem 18. Jahrhundert lawinengleich Europa überdeckte mit der Freiheitsforderung des Individuums – nicht bloß der Länder, wie es in Speyer alle meinten – als die leidige Toleranz im Stil der Aufklärung, [...] gleiche Geltung aller religiösen Meinungen [nicht nur vor dem Staat, sondern; N.S.] im Urteil der Gesellschaft, Gleichheit nicht nur der drei Ringe, sondern aller Ringe, die irgendeiner geschmiedet, das heißt: Relativität aller Religion, und in der Konsequenz Irrtum aller.<sup>8</sup>

Man sieht, daß auch dieser Vertreter eines traditionellen Lutheriums gar nicht bestreitet, daß die aufklärerische Forderung individueller Freiheit und umfassender Toleranz sich als Wirkung des Protestes von Speyer verstehen konnte und dort als Möglichkeit angelegt war; er betrachtet aber die Aufklärung und den Anspruch des individuellen Subjektes auf die Ausbildung oder Wahl seiner eigenen Religion als eine Art illegitimen Sproß und nicht – wie Mulert – als legitimes Säkularisat und Konsequenz des Speyerer Ereignisses; er widerspricht gleichsam prophylaktisch – der Text ist vor der Jubiläumsfeier geschrieben – der Inanspruchnahme der Gedenkfeier durch den liberalen Protestantismus:

„Die Speyerer Protestierenden verlangen Freiheit, um ihres evangelischen Glaubens leben zu können, diese illegitimen Nachgeborenen aber mißbrauchten [...] diese von den Vätern [...] erstrittene Freiheit, um des Gegenteils leben zu können. Wozu damals evangelisch-lutherische Frömmigkeit nötigte und was sie erkämpfte, das nehmen sie hin, entleert seines Inhaltes, um deswillen sie allein errungen wurde, als bloße Schale, um ihr Knochenloses Christentum mit einer edlen Etikette zusammenhalten zu können. [...] Ist das recht? Ist das überhaupt noch anständig?“<sup>9</sup>

### 3. Die unterschiedliche Bewertung der Wirkungsgeschichte der Reformation

Man sieht an diesen Beispielen, die man in beiden Richtungen beliebig vermehren könnte, wie ein entscheidendes Ereignis der Reformationsgeschichte als Manifestation des Wesens der Reformation gedeutet wird, daß dabei diese Protestation in Speyer von beiden großen Lagern der evangelischen Theologie als grundlegendes Identitätsdatum rezipiert wird, wobei beide anerkennen, daß das Ereignis die Möglichkeit einer säkularen Wirkungsgeschichte eröffnet: Die neuzeitliche Bewertung des Rechtes des Individuums und seines Freiheitsanspruchs, der neuzeitliche Anspruch auf Toleranz für das individuelle Gewissen sowie die neuzeitliche Verortung von Religion in der individuellen Subjektivität sind, so die übereinstimmende Diagnose, dort in Speyer vorgezeichnet; aber dies wird eben extrem unterschiedlich bewertet: Bei Mulert und im theologischen Liberalismus wird diese Wirkungsgeschichte als eine konsequente Fort-

<sup>8</sup> PREUSS, Speyer (wie Anm. 6) 461 (kursiv von N.S.).

<sup>9</sup> PREUSS, Speyer (wie Anm. 6) 461f.

schreibung des ursprünglichen religiösen Impulses betrachtet; bei Preuß und in der konfessionalistischen Rezeption wird sie als eine Verkehrung der in Speyer intendierten Freiheit gedeutet, die eigentlich ausschließlich als Freiheit zur Bindung an das Evangelium und damit an die Schrift und das Bekenntnis gedacht gewesen sei. Für beide ergibt sich eine jeweils andere Bestimmung dessen, was der auf dieses Ereignis sich zurückführende ‚Protestantismus‘ eigentlich ist.

### 4. Weiterführende These

Für den eher konfessionell konservativen Erlanger Lutheraner Preuß tritt der Impetus der Reformation, der sich im Bekenntnis Luthers in Worms und in der Protestation in Speyer im Begriff des Gewissens niederschlägt und von den liberalen Interpreten unter das Vorzeichen der Freiheit gestellt wird, unter das Vorzeichen der Bindung: In Speyer manifestiert sich nach Preuß nicht einfach der Anspruch auf Freiheit des Gewissens, sondern es manifestiert sich der Anspruch, seiner Bindung zu leben; es geht um den Freiheitsanspruch des in Gottes Wort, also in eine fremde Instanz gebundene Gewissen, das steht und nicht anders kann.<sup>10</sup>

Diese Beobachtung wiederum ist weiterführend. Denn die Differenz einer Deutung der Reformation unter dem Vorzeichen der Freiheit einerseits und unter dem der Bindung andererseits sind nicht nur die jeweils für eines der großen theologischen Lager des 19. und 20. Jhs. typischen identity marker, die folglich am Gegensatz liberaler und konfessioneller Theologien haften würde und die von diesem Gegensatz geprägte Theologiegeschichte durch das 19. und 20. Jh. hindurch begleitet würde. Vielmehr gibt es Indizien für einen Zeitpunkt, in dem sich ein Umschwung im Verständnis der Reformation vollzieht: Wenn man sich von der Deutung der Reformation im allgemeinen auf die Rezeption der Theologie Luthers im besonderen verweisen läßt, dann gibt es Hinweise darauf, daß sich in der deutschen Theologie insgesamt eine Art von Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung der Theologie Luthers und der Reformation vollzieht, der in die Zeit des 1. Weltkrieges fällt. Er besteht darin, daß die Theologie Luthers nicht mehr unter dem hermeneutischen Schlüssel des Freiheitsthemas, der Autonomie des individuellen Gewissens und des Wertes der individuellen Subjektivität, sondern unter der Perspektive der Erfahrung von Unfreiheit und der neuzeitkritischen Bestreitung des Wertes der Selbständigkeit des Subjektes wahrgenommen wird. Entsprechend ergibt sich ein Umschwung in der Gewichtung der Theologie Luthers und in der Wahl der

<sup>10</sup> S. o. Zitat auf S. 207.

Schlüsselergebnisse und -texte: Während zunächst der Freiheitsimpuls, der Thesenanschlag, das Bekenntnis in Worms und die Freiheitsschrift im Zentrum des Interesses steht und lagerübergreifend die von Luther in *De servo arbitrio* eingenommene Position eine marginale Rolle spielt, wird seit dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die Anfechtungserfahrung einerseits und *De servo arbitrio* andererseits zum hermeneutischen Schlüssel zur Theologie Luthers bzw. zur Deutung der Reformation. Dieser Vorgang soll im folgenden anhand exemplarischer Positionen ausgewiesen werden; diese Modifikation in der Luther- und Reformationsdeutung läßt sich, so scheint mir, für weitere Positionen verifizieren.<sup>11</sup>

## II. Typische Deutungen der Theologie Luthers und des protestantischen proprium vor 1917

1. *Protestantismus und die Freiheit der individuellen Subjektivität* – Daniel Schenkel

a) *Die Speyrer Protestation und das Wesen des Protestantismus*

Ich setze ein mit einer zentralen Gestalt des theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts, nämlich Daniel Schenkel; er war seit 1851 Professor in Heidelberg und Rektor des dortigen Predigerseminars, Mitbegründer und langjähriger Mentor des Protestantenvereins, eine eigentümlich schillernde, positionell trotz seiner Selbstverortung im Lager des theologischen Liberalismus schwer faßbare Gestalt. Schenkel hat 1860 den Artikel ‚Protestantismus‘ in der Herzogischen Realencyklopädie verfaßt und unternimmt dort eine Wesensbestimmung des Protestantismus im Ausgang von der Speyrer Protestation; an diesem Ur-

<sup>11</sup> Ich unternehme damit einen ersten Anlauf einer zunächst großflächigen Verifikation einer These, die ich unter Ankündigung einer noch zu erbringenden Begründung aufgestellt habe in: SLENCZKA, *Freiheitsgehalt* (wie Anm. 3) 47–52. Eine Untersuchung in dieser Richtung liegt aus der Feder WALTER VON LOEWENICHS vor: *Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhundert*, in: KARL FORSTER U.A. (Hgg.), *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966; DERS., *Luther und der Neuprotestantismus*, Witten 1963, 15–143; vgl. bes. ebd. 319ff. Ich verweise auf einige ausgewählte Texte zum weiteren Hintergrund des hier skizzierten ‚Paradigmenwechsels‘: CHRISTIAN GRAF KROCKOW, *Die Entscheidung*, GAS 3, Stuttgart 1958; KURT SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1962 (Studienausg. 1968), bes. 42ff.; KLAUS SCHOLDER, *Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie*, in: DERS., *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft*, Berlin 1988, 75–97; FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Die antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: GUNTER WENZ U.A. (Hgg.), *Vernunft des Glaubens*, Göttingen 1988, 377–404.

sprungsort des Begriffes, so Schenkel, zeigt sich auch in aller Reinheit das Grundprinzip, das den Protestantismus prägt.

Schenkel identifiziert zunächst als den entscheidenden Punkt der Protestation die Durchbrechung eines vorreformatorischen Grundprinzips:

„Nun war [...] die Religion nach hergebrachter [...] Anschauung lediglich eine Angelegenheit der Repräsentativkirche. Das Recht des Subjektes, sey es eines kollektiven, sey es eines individuellen, gegenüber dem Rechte der öffentlich anerkannten kirchlichen Autorität war in keiner Weise bis jetzt zugestanden.“<sup>12</sup>

Nach Schenkel verfolgten die Altgläubigen das Ziel, das Recht der kirchlichen Autorität gegen die reformatorische Sezession wiederherzustellen – und Schenkel läßt keinen Zweifel daran, daß in der Situation des Zweiten Speyrer Reichstages das Recht vollständig und eindeutig auf der Seite der altgläubigen Reichsstände lag; er stellt aber heraus, daß sich im Widerspruch der reformatorischen Reichsstände „ursprüngliche, der Rechtskontinuität sich entziehende Kräfte und Mächte zum Vorschein kommen, welche den regelmäßigen Verlauf der Dinge unterbrechen, von den gebahnten Wegen der Überlieferung abführen, dem Herkommen hin und wieder geradezu den Krieg erklären mußten.“<sup>13</sup> – und schon hier hat man den Eindruck, daß Daniel Schenkel diese durchbrechende und dem Herkommen widersprechende Wirksamkeit der ‚Kräfte und Mächte‘ nicht ganz eindeutig nur als Vergangenheitsphänomen verbucht. Diesem Versuch, den ‚Prinzipat der äußeren Institutionen über die inneren und ewigen Bedürfnisse der Gewissen‘ wiederherzustellen, setzen die evangelischen Reichsstände ihren Protest entgegen:

„Daher blieb ihnen nichts Anderes übrig, als gegen das Recht der Mehrheit, in Religionsangelegenheiten einer Minderheit das Gesetz zu machen, zu protestiren. An diesem Punkt hat der Protestantismus seinen geschichtlichen Anfang genommen [...] Die Protestation [...] und [...] das instrumentum appellationis [...] bilden einen entscheidungsvollen Wendepunkt in der christlichen Kirchenpolitik für alle Zeiten. Von dem legitimen, allgemein gültigen Staatskirchenrechte legen sie Berufung an das ewige Gewissensrecht ein; sie protestiren gegen allen Gewissenszwang in Sachen der Religion und des religiösen Glaubens.“<sup>14</sup>

Es kommt Schenkel ganz entscheidend darauf an, daß mit diesem Protest<sup>15</sup> das Recht, also die *für alle* gültige und verbindliche Ordnung, durchbrochen wird: der Protest erhebt den Anspruch einer Ausnahme vom Allgemeingültigen, be-

<sup>12</sup> DANIEL SCHENKEL, *Art. Protestantismus*, RE 12, 251–264, 252.

<sup>13</sup> SCHENKEL, *Protestantismus* (wie Anm. 12) 253.

<sup>14</sup> SCHENKEL, *Protestantismus* (wie Anm. 12) 253.

<sup>15</sup> Schenkel versteht den Begriff nicht als öffentliches Bekenntnis (protestatio), sondern im modernen Sinne als Widerspruch.

rufft sich darin aber – so Schenkel im letzten Satz des eben gebotenen Zitates – gerade auf das „ewige“ Recht, nämlich das „Gewissensrecht“:

„Sie [die Protestierenden] berufen sich nicht auf eine bloß menschliche Kraft, denn mit ihren menschlichen Kräften waren sie auch den menschlichen Rechten untertan. Ihre Berufung hat nur dann [...] Bedeutung, wenn es einen innersten Punkt im menschlichen Personleben gibt, der von allen menschlichen Autoritäten schlechthin unabhängig ist. Einen solchen Punkt gibt es im Menschen nur dann, wenn derselbe unmittelbar auf Gott bezogen ist, wenn es in seinem Geiste ein ursprüngliches Bewußtseyn von Gott gibt. Das Gewissen [...] ist das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott.“<sup>16</sup>

Der Anspruch, daß das für alle geltende Recht unter Berufung auf das Gewissen durchbrochen werden muß, ist, so Schenkel, nur dann nachvollziehbar, wenn dieser Anspruch gegen das menschliche, positive Recht eine göttliche Instanz in Anschlag bringt und die Differenz von Recht und Gewissen sich als Differenz von menschlichem und göttlichem Recht entpuppt. Genau das sei beim Gewissen der Fall: Es ist die Instanz, durch die der Mensch ohne jede Vermittlung auf Gott bezogen ist.<sup>17</sup>

Deutlich ist, daß Schenkel davon ausgeht, daß nicht umsonst das konfessionelle Phänomen nach dem Ereignis in Speyer 1529 benannt ist: Dort manifestierte sich der Anspruch des partikularen Gewissens, gegen das für alle Geltende und gegen die menschliche Autorität sein Recht zu behaupten; und diese Überzeugung vom unverbrüchlichen Recht und von der unverbrüchlichen Freiheit des Gewissens ist nach Schenkel das Prinzip des Protestantismus.

#### b) *Die Protestation und das Bekenntnis Luthers in Worms: Die religiöse Freiheit des Individuums*

Der Liberale Schenkel identifiziert als den eigentlichen religiösen Impuls von 1529 die Berufung auf das *individuelle* Gewissen, die der Text der Protestation ja auch ausdrücklich vollzieht; dabei gilt aber natürlich, daß die Protestation zwar in der entscheidenden Wendung auf die Gottumittelbarkeit jedes Menschen Bezug nimmt, von denen gilt, daß „ein jeglicher in Dingen, die Gottes Ehre, das Heil unserer Seele und die Seligkeit betreffen, für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß“<sup>18</sup>. An ein Recht jedes Individuums, sein Gottesverhältnis und seine religiösen Vorstellungen gänzlich orientiert an seinem Gewissen zu ordnen, ist hier aber selbstverständlich nur in dem Sinne gemeint, daß die Repräsentanten der Reichsstände – genauer die Reichsfürsten – dieses

<sup>16</sup> SCHENKEL, Protestantismus (wie Anm. 12) 255.

<sup>17</sup> Dazu vgl.: DANIEL SCHENKEL, Die Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, 2 Bde., Wiesbaden 1858/9, Bd. 1, 135–155, bes. 137–140.

<sup>18</sup> DRITA, JR. VII.2, (1273) 1274–1288, hier 1277, 29–31; sprachlich modernisiert.

(im Falle der Reichsfürsten auch individuelle) Recht innehaben, nicht aber ohne weiteres jedes einzelne Individuum. In der Protestation geht es ungeachtet der individualisierenden Wendung des Textes um ein Recht der Reichsstände, die religiösen Angelegenheiten der jeweiligen Städte und Territorien als innere Angelegenheiten zu behandeln und zu regeln. Es wird genau genommen eine der Reichsumittelbarkeit entsprechende Gottumittelbarkeit dieser Stände in Anspruch genommen und unter dem Begriff des Gewissens eingeklagt.

Schenkels Deutung der Protestation als erste Manifestation des individuellen Gewissens als Grundprinzip der Religion lebt davon, daß Schenkel von der Darstellung des Protestes der Reichsstände sofort überleitet zum Referat eines Gutachtens, das Luther für seinen Fürsten über die Speyrer Protestation erstellt hat, in dem er, Luther, den Kurfürsten auf sein individuelles Gewissen und dessen Recht anspricht – und erst nach dem Referat dieses Textes identifiziert Schenkel als den Kernpunkt der Speyrer Protestation die Manifestation des Rechtes des individuellen Gewissens eines individuellen Subjektes:

„Der innerste Quellpunkt derselben [der Protestation] ist das neu erwachte Bewußtseyn von dem ewigen Rechte des Gewissens. Freunde und Feinde haben den Subjektivismus als den hervorstreichenden Charakterzug [...] des Protestantismus bezeichnet. Und es ist wirklich das Recht des glaubigen [...] Subjektes, welches der den Glauben in Gesetzesform bestimmenden und regelnden kirchlichen und staatlichen objektiven Anstalt entgegentritt und sich ihrer Zumutungen erwehrt.“<sup>19</sup>

Diese Bedeutung des Speyrer Protestes ergibt sich wie bei Preuß so auch bei Schenkel nur, weil er ihn zusammenschaut mit dem Auftritt Luthers auf dem Reichstag in Worms 1521. Und das ist ein durchgängiges Deutungsmuster für die Protestation; so werden auch 1929 bei den Feierlichkeiten zur 4. Centenariofer der Protestation in Speyer unter dem Motto ‚Das Deutsch-evangelische Gewissen‘ drei entscheidende reformatorische Ereignisse in lebenden Bildern dargestellt – neben der Speyrer Protestation das Bekenntnis Luthers vor Kaiser und Reich, und der Thesenanschlag an der Schloßkirche<sup>20</sup>. Der Protest der Reichsstände erscheint in dieser Nachbarschaft als Manifestation des Anspruchs des individuellen Gewissens auf Freiheit; dieser Anspruch und die selbständige Gewißheit des Individuums gegen alle Widerstände steht im Zentrum dieser Deutung der Reformation bzw. der Theologie Luthers.

<sup>19</sup> SCHENKEL, Protestantismus (wie Anm. 12) 254.

<sup>20</sup> Vgl. die Beschreibung der Feier in: AELKZ 62 (1929) 562–564, hier bes. 562 unten die Beschreibung der drei ‚lebenden Bilder‘ auf dem ‚Massenfestakt‘.

## 2. Verifikation: Die Lutherbiographie Adolf Hausraths

## a) Die Überwindung der Heteronomie als Grundthema der Entwicklung Luthers

Dies Verständnis der Theologie Luthers vom Grundthema der Freiheit her läßt sich durch zeitgenössische Lutherbiographien verifizieren, exemplarisch an der im 19. Jh. vielgelesenen, auf ein allgemeineres Publikum zielenden Lutherdarstellung des Heidelberger Professors und Mitbegründers des Protestantentums Adolf Hausrath, die 1904 erstmals erschien<sup>21</sup>. Wer sie liest, stößt bald auf die Beschreibung der Klosteranfichtungen, die ein Muster spätrationalistischer Rekonstruktion sind: Den Anfichtungen, so gibt Hausrath in seiner Beschreibung zu erkennen, liegen körperliche Krankheitszustände zugrunde, die Luther sich hauptsächlich aufgrund der strengen Mönchsdisziplin zugezogen habe;<sup>22</sup> diese körperliche Disposition schlägt sich in vielfach wechselnden seelischen Angstzuständen nieder, die Luther dann theologisch als Indiz seines Verworfenseins durch Gott deutet.<sup>23</sup> Die Anfichtungsferahrungen werden von vornherein deutlich als Folge der körperlichen und psychischen Disposition Luthers depotenziert<sup>24</sup>. Den Charakter einer Gottesferahrung haben sie nur in der Deutung Luthers. Das heißt aber auch, daß die Bedeutung der reformatorischen Entdeckung Luthers sich auch nicht in der Bewältigung dieser individuellen Probleme erschöpfen kann, sondern über diese hinausweisen muß.

Die Lösung dieser Anfichtungsferahrung<sup>25</sup> sieht Hausrath einerseits in der seelsorgeföhrlichen Betreuung Luthers in der Erfurter Klosterzeit religiös vorbereitet; sie stabilisiert sich in der durch Staupitz vermittelten Beschäftigung mit der Mystik, und den Schlüssel zu ihrer Bewältigung bietet dann die Vorlesungstätigkeit, in der Luther die Lösung der eigenen Anfichtungsferahrung durch die religiöse Begegnung mit dem Römerbrief theologisch-begrifflich ausarbeitet.<sup>26</sup>

Der Zielrichtung des Ganzen aber wird man ansichtig, wenn man eine scheinbar nebensächliche Formulierung genau liest; Hausrath stellt fest:

<sup>21</sup> ADOLF HAUSRATH, Luthers Leben [1904], 2 Bde. in einem, 3. Ausg. Berlin 1924; zur Berechnung auf ein allgemeines Publikum vgl. das Vorwort in Bd. I, XII.

<sup>22</sup> Vgl. HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 31, vgl. I, 32 Mitte, I, 33 unten und I, 34 oben – dort (I, 31; I, 32) ist auch erkennbar, daß diese Rückführung der Anfichtungsferahrung auf körperliche Dispositionen darauf abzielt, Luther gegen den Vorwurf, die Anfichtungsferahrung sei Indiz und Folge besonders schwerer begangener Sünden, in Schutz zu nehmen, die etwa HEINRICH DENIFLE (Luther und Lutherrum, 2 Bde. in 3, Mainz 1904–1909, hier I, 2 442 und Kontext) erhoben hatte.

<sup>23</sup> Vgl. HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 34f.

<sup>24</sup> Vgl. HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 109f. die Deutung als „zirkuläre Psychose“.

<sup>25</sup> Zum folgenden vgl. HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 37ff.; 131ff.

<sup>26</sup> HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 135.

„Von diesem Standpunkte des göttlichen Monergismus, nach dem Gott beides wirkt, das Wollen und das Vollbringen, war es ihm unbegreiflich, wie die Scholastiker so unzutreffende Bemerkungen zu diesem wichtigsten Buche der Christenheit machen konnten. Ich mußte sie alle aus den Augen stellen“, sagt er, „und weghun, dieweil ich in meinem Gewissen [!; N.S.] damit nicht konnte zufrieden sein und mußte mich also wieder mit der Bibel würgen, denn es ist viel besser mit eigenen Augen sehen denn mit fremden“. Eben das war's. Er hatte den Römerbrief erlebt, die anderen redeten von dem Heilsprozeß, den Paulus beschreibe, wie die Blinden von der Farbe. [...] Es kam eine unerwartete Bewegung in die Begriffe, die für die meisten toter Schall gewesen waren. Persönliche Erfahrung schien alles zu sein, was zuvor unverständliche Runenschrift war.“<sup>27</sup>

Hausrath hebt in der Beschreibung der Römerbriefvorlesung und der reformatorischen Entdeckung Luthers hervor, daß dessen Auslegung geleitet ist von der eigenen, subjektiven Erfahrung, daß Luther diese im Text wiedererkennt und sich dabei von den Vorgaben der scholastischen Exegese abgrenzt.<sup>28</sup> Das entscheidende Element an der reformatorischen Theologie Luthers ist für Hausrath nicht nur die materiale Entdeckung, die es Luther erlaubt, mit seinen Anfichtungsferahrungen umzugehen, sondern das eigentlich weiterführende Moment ist das damit einhergehende Faktum, daß Luther zu dieser seine Anfichtungsferahrung lösenden Paulusdeutung dadurch kommt, daß er der kirchlichen Autorität den Abschied gibt und die Schrift als individuelles Subjekt auf seine individuelle Erfahrung hin liest.

## b) Die Schrift, „die sich jeder selbst auslegt“

Dem entspricht es, daß Hausrath von einer langen Entwicklung ausgeht, in der Luther seine ursprüngliche Entdeckung ausarbeitet und entfaltet; diese Entwicklung kommt aber, so Hausrath, erst mit der Absage an die Autorität nicht nur des Papstes, sondern auch des Konzils in der Leipziger Disputation zu ihrem Abschluß:

„Als Endergebnis der Leipziger Disputation hat man von Anfang an das Eine angesehen, daß Luther die Autoritäten nicht mehr anerkannte, mit denen man ihn widerlegen wollte. Noch eben hatte er an ein Konzil appelliert, nun verweigerte er auch dem Konzil die entscheidende Stimme. [...] Nun erst stand er am Ziele seiner Entwicklung. Er hatte von dem Ablassprediger an die Bischöfe, von Cardinal Cajetan an den besser zu unterrichtenden Papst appelliert und schließlich von dem Papste an ein allgemeines Konzil. Jetzt war er im Begriff auch diese letzte Instanz, das Konzil, zu verleugnen. Ist auch das

<sup>27</sup> HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 135f.

<sup>28</sup> HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 138, wo Hausrath Luthers Lektüre der Schrift gegen die der Scholastiker unter dem Gegensatzpaar von Herz und Vernunft abgrenzt; vgl. insgesamt 136–144 und bereits vorher 55f.

chen<sup>33</sup>; die Schrift ‚De captivitate babilonica ecclesiae‘ als der endgültige Bruch mit der Papstkirche und als Zerstörung der als Heilsvermittlungsanstalt zwischen Gott und dem Menschen verstandenen sakramentalen Kirche<sup>34</sup>.

„Der Sinn dieses tempelstürmerischen Buchs ist, daß es keinen bestimmten Komplex heiliger Werke gebe, sondern daß das ganze Leben des Menschen ein Gottesdienst sein müsse und daß nicht die Kirche mit ihren Gnadenmitteln uns in den Himmel bringt, sondern daß jeder sein Heil selbst zu schaffen hat durch gläubigen Anschluß an Christus. Nichts ist heilig und Gott wohlgefällig als ein gläubiges Herz.“<sup>35</sup>

Der Höhepunkt der Trias der reformatorischen Hauptschriften ist die Freiheitsschrift, zu der Luther nach Hausrath durch die ihn individuell bedrängende Frage kommt, wie er denn gegen seine (von Hausrath diagnostizierte) Einsicht die Sakramente im Rahmen der Papstkirche und nach den Vorgaben der Papstkirche weiterhin spenden könne – und Luthers Antwort sei hier der Verweis auf die Pflicht des Glaubenden gegenüber den Schwachen, die zu der Wahrheit noch nicht vorgedrungen sind<sup>36</sup>.

„In der Tat ist von allen seinen Schriften diese der treueste Ausdruck seines Gemütslebens, so nahe stand keine andere seinem Herzen wie diese. Der Grundakkord und das Leitmotiv seines Lebens, sein sola fide, tönt uns hier [...] klar und mächtig entgegen [...] Was die Überzeugung seines ganzen Lebens war, spricht er hier aus [...]“<sup>37</sup>

Die drei Schriften stehen nach Hausrath in dem Verhältnis zueinander, daß zunächst die Adelsschrift die Grundlagen einer von der weltlichen Macht betriebenen Reichs- und Kirchenreform entwirft; daß dann die Schrift von der Gefangenschaft der Kirche das Modell einer anstaltlichen Heilsvermittlung zerstört; und daß schließlich die Freiheitsschrift das Modell einer Heilsaneignung im individuellen und freien Glaubensvollzug entfaltet, ein Glaube allerdings, der unbeschadet seiner Freiheit um der Liebe und um der Schwachen willen in den grundsätzlich überwundenen Formen der Religiosität sich ausdrückt und darstellt. Es ist ganz deutlich, daß Hausrath in den Gegensatz von Autonomie des Glaubens und Heteronomieanspruch der Institution bzw. des formalen Schriftprinzips die Auseinandersetzungen seiner Zeit um das kirchliche Amt<sup>38</sup>, das Apostolikum bzw. den Geltungsanspruch der reformatorischen Bekennt-

<sup>33</sup> HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 343 im Kontext.

<sup>34</sup> Endgültigkeit des Bruches: HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 347; vgl. die zusammenfassende Charakteristik I, 357.

<sup>35</sup> HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 357f.

<sup>36</sup> HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 376; 377; 379f.

<sup>37</sup> HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 380.

<sup>38</sup> Vgl. dazu NOTGER SLENCZKA, Die Diskussion um das kirchliche Amt in der lutherischen Theologie des 19. Jhs., in: REINHARD RITTNER (Hg.), *In Christus berufen, Bekenntnis*. SThKAB 36, Hannover 2001, 114–152.

nisse oder um die Schrift einzeichnet; und es ist ebenso deutlich, daß Hausrath in der Situation, der er die Freiheitsschrift zuordnet – dem Konflikt des religiös fortgeschrittenen Amtsträgers mit den Formen der allgemeinen Kirchlichkeit – natürlich die Frage wiedererkennt, die sich für liberale Amtsträger in den verfaßten Kirchen seiner Gegenwart stellte und die beispielsweise Franz Overbeck, aber auch bereits David Friedrich Strauß in seinem ‚Leben Jesu‘ formuliert.<sup>39</sup>

Damit ist aber eben auch deutlich, daß Hausrath auch in dieser Interpretation der Freiheitsschrift das ‚sola fide‘ nicht in die Situation der Bewältigung der Sündenkenntnis einzeichnet, sondern er hebt als das eigentliche Moment die Unmittelbarkeit und Gewißheit des Gottesverhältnisses hervor, dessen der Glaube sich erfreut. Nicht die beständig neue Bewältigung der Anfechtung, sondern die durch menschliche Instanzen weder verbürgte noch gefährdete Gewißheit, die der Überwindung der Anfechtung folgt, ist für Hausrath das bestimmende Moment des Glaubensverständnisses bei Luther.

#### e) *Der Auftritt in Worms*

Der nächste entscheidende und bei Hausrath ausführlich dargestellte Schritt in der Biographie Luthers ist der Wormser Reichstag; hier macht Luther nach Hausrath die Erfahrung, daß der von ihm ins Auge gefaßte Bundesgenosse – der Kaiser – die in ihm gesetzten Erwartungen nicht erfüllt und Luther als Individuum nun nicht nur im Angesicht der kirchlichen Institution, sondern auch vor Kaiser und Reich ein Bekenntnis ablegt – das ist sozusagen der Höhepunkt der Selbständigkeit und Freiheit des Individuums gegenüber allen externen Institutionen. Dabei kommt es Hausrath bezeichnenderweise in beständiger Auseinandersetzung mit altgläubigen Zeitgenossen und der Aufnahme von deren Berichten in der Lutherdarstellung Denifles<sup>40</sup> darauf an, den Auftritt in Worms als den Höhepunkt der gewonnenen Gewißheit des persönlichen Glaubens auszuweisen; er versucht, die von Denifle als Ausdruck von Luthers Unsicherheit und Timidität gedeutete Bitte um Bedenkzeit über das Ansinnen, seine Bücher zu widerrufen, als geschicktes Taktieren der protestantischen Partei darzustellen<sup>41</sup> und allen Elemente zeitgenössischer Berichte, die auf eine Unsicherheit Luthers schließen lassen, ihre Beweiskraft zu nehmen.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Leben Jesu* II, 743; FRANZ OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873; 1902), Nachdruck der Ausgabe 1902 Darmstadt 1974, hier Kap. 5 (120ff.).

<sup>40</sup> DENIFLE, *Luther* (wie Anm. 22).

<sup>41</sup> Vgl. HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 429f. und ff.

<sup>42</sup> Erwa HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 431 u.ö.



f) *Gegenprobe: Die Einordnung von De servo arbitrio*

Die Schrift *De servo arbitrio*, die Luther selbst als eine seiner bleibend gültigen Schriften betrachtet hatte<sup>43</sup>, spielt demgegenüber eine Nebenrolle<sup>44</sup>; Hausrath unterscheidet – das ist ein damals verbreitetes Deutungsmuster<sup>45</sup> – einerseits zwischen einem philosophischen Gedanken Luthers – der im Begriff Gottes liegenden Absolutheit seiner Weltregierung; und dem „religiösen Interesse“ an dieser Frage, die eben nicht in der Einsicht in Gottes verborgenen Willen, sondern in der Wahrung der alleinigen Genügsamkeit des Werkes Christi und in deren Korrelat, der völligen Sündhaftigkeit und Verlorenheit des auf sich gestellten Menschen, liegt:

„Endlich aber beruft er sich auf die Absolutheit Gottes und seiner Weltregierung, neben der keine Freiheit der Kreatur Raum habe. [...] So spricht er als Philosoph; das religiöse Interesse an der Frage aber liegt für Luther darin, daß dem Verdienste Christi auch nicht das mindeste entzogen werden darf.“<sup>46</sup>

Unter diesem Aspekt gewinnt der Gedanke einer unwiderstehlichen Durchsetzungsmacht des göttlichen Willens den Charakter, daß genau daran das Vertrauen auf die Durchsetzung seines Heilswillens hängt; die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens und der Irresistibilität des göttlichen hat so die Funktion der Stabilisierung des Vertrauens auf den Heilswillen Gottes.<sup>47</sup>

Auf der anderen Seite versucht Hausrath, die ‚philosophische‘ Seite der Debatte zwischen Erasmus und Luther nachvollziehbar zu machen, indem er sie ins Verhältnis setzt zu den ein Leben und die Ausrichtung eines Lebens determinierenden physischen und sozialen Rahmenbedingungen, in deren Kontext auch die Offenbarung Gottes den Charakter einer den menschlichen Willen auf ein höheres Ziel hin determinierenden Ursache habe:

„Also auch der Wille des Menschen ist ein Produkt zweier Faktoren, die nicht in des Menschen, sondern in Gottes Hand sind. Anlage und Erziehung bilden das Parallelprogramm der Kräfte, die unsere Lebenslinie vorzeichnet, so daß wir mit unserem sogenannten freien Willen nur dem Steine gleichen, der geworfen wird und meint, er fliege. Also ganz abgesehen von den Schriftstellen, die Luther anführt, läßt sich füglich mit Luther behaupten, daß der freie Wille nichts sei. Aber eben dazu, die erlösenden Kräfte zu verstärken, eben dazu, daß etliche ohne ihr Verdienste gerettet werden, sind die Rufe der

<sup>43</sup> WA JB 8, 99, 5ff. Vgl. dazu die Einschätzung Hausraths, der die Freiheitsschrift – gestützt auf Luthers Sendschreiben an Leo X. – als die von Luther am höchsten geschätzte Schrift bezeichnet: HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) I, 380.

<sup>44</sup> HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) II, 82–88; bes. 87.

<sup>45</sup> S. unten zu Kattenbusch; vgl. etwa (für mich überraschend) auch: THEODOSTIUS HARNACK, *Luthers Theologie I*, Neuausgabe München 1926, 147ff.

<sup>46</sup> HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) II, 83.

<sup>47</sup> Vgl. HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) II, 84.

Männer Gottes an die Welt ergangen, besseren Zielen und einer höheren Welt nachzutrachten. Auch sie sind eine bestimmende Kraft; die Offenbarung ist ein Faktor geworden, der das Handeln bestimmt und von niederen Einflüssen frei macht.“<sup>48</sup>

Die von Luther vorgenommene Unterscheidung des geoffenbarten und des verborgenen Willens Gottes gewinne vor diesem Hintergrund die Gestalt einer Anweisung an Prediger:

„Bei der massa perditionis sind die sinnlichen Triebe stärker als der Ruf von oben, und auch das war Gottes Wille, sein geheimer Wille, sonst hätte er die Welt nicht so gemacht. [...] Aufgabe des Predigers, meint nun Luther, sei es nicht, auf dieses dunkle Geheimnis hinzuweisen, daß die Mehrzahl dem Verderben bestimmt ist, sondern der Prediger soll den geoffenbarten Willen verkündigen und je nachdrücklicher er ihn verkündigt, um so mehr wird das Wort laufen, wachsen und zunehmen und damit die Gnade sich mehren.“<sup>49</sup>

g) *Reflexion der Gegenwart im Medium der Biographie und Theologie Luthers*

Mit diesem Zielpunkt rechtfertigt sich der ausführliche Blick auf die Darstellung des Lebens und der Theologie Luthers, denn spätestens in diesem Versuch einer Plausibilisierung der Aussagen Luthers zur Unfreiheit des Willens wird deutlich, daß Hausrath im Medium der Biographie Luthers Problemstellungen ventiliert, die ihn bzw. seine theologischen Zeitgenosse bewegen. Hausrath stellt Luthers Position unter das Vorzeichen der Erziehung des Menschen, in der positive Einflüsse und negative Anlagen, natürliche und soziale Faktoren miteinander im Streit liegen; die Offenbarung bzw. die Verkündigung der Kirche faßt Hausrath als einen unter mehreren Faktoren, durch die der Mensch ‚von niederen Einflüssen‘ und von der Kraft der ‚sinnlichen Triebe‘, die die ‚massa perditionis‘ bestimmen, befreit wird.<sup>50</sup> Der verborgene Wille Gottes zeigt sich in der relativen Wirkungslosigkeit dieses Erziehungsprogramms – darin eben, daß „ein Kind aufwächst umgeben von Sünde und Schande und sein Auge nichts sieht als schlechte Handlungen und sein Ohr nichts hört als schändliche Worte“, während ein anderes eben das unverdiente Glück hat, daß es „heranreif in christlicher Umgebung, in der fromme Elternaugen seine Entwicklung behüten und über jeden Schritt wachen, den die unerprobte Jugend unternimmt.“<sup>51</sup> Die in *De servo arbitrio* vorgetragene Aufforderung Luthers, sich nicht mit diesem verborgenen Willen Gottes, sondern mit dem offenbaren Heilswillen zu befassen, interpretiert Hausrath als Aufforderung an die Kir-

<sup>48</sup> Erwa HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) II, 85.

<sup>49</sup> Erwa HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) II, 85.

<sup>50</sup> Dazu HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) II, 85 (Zitat s.o.).

<sup>51</sup> HAUSRATH, *Leben* (wie Anm. 21) II, 85.

che ihre Verkündigung unverdrossen und unbekümmert über deren Wirkung auszurichten.

Es ist ganz deutlich, daß im Hintergrund der zitierten Beschreibung von Milieu, die dafür verantwortlich sind, daß die Angehörigen derselben in unterschiedlichem Maße durch die christliche Verkündigung ansprechbar sind, eine soziologische Differenzierung und damit das in der damaligen Theologie häufige Problem der Entkirchlichung gerade der sozial Schlechtgestellten – der Arbeiterschaft – steht, deren Lebensbedingungen in den eben zitierten Beschreibungen sozialer Umfelder ebenso beschrieben werden wie die Lebensbedingungen des Bürgertums in der Beschreibung der Bedingungen, die einem Erfolg der Verkündigung förderlich sind.<sup>52</sup>

Insgesamt wird bei Hausrath eine Lutherinterpretation erkennbar, die im Grunde genommen das ‚sola fide‘ in einem doppelten Sinn versteht: Zum einen interpretiert er es als die Zusammenfassung der Art und Weise, wie Luther zur Lösung seiner Klosteranfechtung gelangt und sich durch den Glauben an Christus, nicht durch das eigene Werk gerecht weiß.<sup>53</sup> Auf der anderen Seite ist die fides die Bezeichnung für das von keiner externen Instanz abhängige, unmittelbare Gottesverhältnis, der Index der individuellen und subjektiven Freiheit gegen jede Heteronomie durch Instanzen, die vermittelnd zwischen dem Subjekt und seinem Gott zu stehen beanspruchen.<sup>54</sup> De servo arbitrio wird dabei nicht als Infragestellung dieser Interpretation wahrgenommen, sondern als Ausdruck der unverbrüchlichen Gottesgewißheit des Subjekts gedeutet und somit in dieses Verhältnis der Unmittelbarkeit des individuellen Subjekts Gott gegenüber eingezeichnet.

### 3. Die Deutung von De servo arbitrio bei Ferdinand Kattenbusch

Es ist aber – schon durch die vergleichsweise knappen Behandlung der Schrift und des Streitens – deutlich, daß Hausrath De servo arbitrio eher als ein Nebenthema der Lutherschen Theologie betrachtet, das sich als Folgerung seiner zentralen theologischen Einsicht ergibt, aber gegen sie verselbständigt.<sup>55</sup>

Diese Unterscheidung eines ursprünglichen religiösen Anliegens Luthers in De servo arbitrio von dessen Verallgemeinerung zu einer weltanschaulich-philosophischen Position, in der das ursprüngliche Anliegen untergeht, ist ein beliebtes Modell des Umgangs mit der von Luther in De servo arbitrio bezogenen

<sup>52</sup> Vgl. nur: GÜNTER BRAKELMANN, Kirche, soziale Frage, Sozialismus I, Gütersloh 1977, die Dokumente 51–240.

<sup>53</sup> Vgl. oben S. 214f.; als einen der Belege: HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 136.

<sup>54</sup> Vgl. oben S. 216; als einen der Belege: HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) I, 310f.

<sup>55</sup> HAUSRATH, Leben (wie Anm. 21) II, 83f.

Position im 19. Jh.<sup>56</sup> Eines der Beispiele dafür ist die Dissertation des Ritschschülers Ferdinand Kattenbusch, in der er der Genese der Position Luthers in De servo arbitrio nachging: das Ziel seiner Arbeit besteht erkennbar darin, zu zeigen, daß die von Luther in De servo arbitrio vertretene These einer jede Mitwirkung des Menschen ausschließenden Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil wie zum Unheil ein von der ursprünglichen reformatorischen Einsicht nicht geforderter, sondern ihr widersprechender, letztlich auf vorreformatorische Einflüsse und eine ‚ungesunde‘ religiöse Stimmung zurückgehender Abweg des Reformators ist.<sup>57</sup>

#### a) Die These Kattenbuschs: Die Behauptung einer gemina praedestinatio als Manifestation einer ‚ungesunden‘ religiösen Stimmung

Kattenbusch konzentriert die von Luther eingenommene Position auf zwei Grundelemente, nämlich auf die Lehre von der Unfreiheit des Willens einerseits und die Lehre von der doppelten Prädestination andererseits; er untersucht im ersten Teil seiner Schrift den argumentativen Zusammenhang beider Gedankenreihen in De servo arbitrio, geht dann der Entwicklung dieser Gedankenreihen in der Entwicklung der Lutherschen Theologie von der ersten Palmenvorlesung bis 1525 nach und fragt schließlich nach den zugrundeliegenden theologischen Großtraditionen.<sup>58</sup>

Kattenbusch kommt es dabei auf zwei Thesen an: Zum einen darauf, die auch von Hausrath behauptete Unterscheidbarkeit eines religiösen Interesses an der Lehre von der Unfreiheit des Willens und einer philosophischen Verallgemeinerung zu einer Lehre von der absoluten und zweifachen Prädestination zu bestreiten. Nach Kattenbusch ist die Lehre von der willkürlichen Prädestination einerseits nicht eine bloße Abfolgerung aus einem vorausgesetzten Gottesbegriff,<sup>59</sup> andererseits aber auch gerade nicht bloß eine Folgelehre der religiös bzw. soteriologisch begründeten Lehre vom unfreien Willen<sup>60</sup>; vielmehr sucht Kattenbusch zu zeigen, daß die ausgeführte Lehre von der doppelten Prädestination ein Implikat der religiösen Erfahrung Luthers ist, nun aber nicht der reformatorischen Heilserfahrung, sondern einer von Kattenbusch als ‚ungesund‘

<sup>56</sup> Vgl. dazu auch: KLAUS SCHWARZWÄLLER, Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack, TEH 153, München 1969.

<sup>57</sup> FERDINAND KATTENBUSCH, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht, Göttingen 1975; vgl. bes. 55ff.; 76f.; 92f.

<sup>58</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57), zur Unterscheidung zweier Motive: 4; zur Gliederung: Analyse von De servo arbitrio: 6–38; Rückgang bis 1513: 38–77; Traditionsintergründe: 77–95.

<sup>59</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 14–24.

<sup>60</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 32f.

charakterisierten religiösen Stimmung, die sich neben die Heilserfahrung ein-drängt und neben ihr hält, und die sich mittels des Begriffes bzw. der These ei-ner *gemina praedestinatio* ausformuliert. Diese ‚ungesunde‘ oder ‚krankhafte‘<sup>61</sup> Stimmung, deren Manifestation in den Jahren zwischen 1513 und 1525 Katten-busch nachzeichnet, stellt gerade einen Rückfall hinter die reformatorische Gewißheit der Liebe und des Heilswillens Gottes dar. Sie besteht darin, daß Lu-ther in Ausformulierung seiner reformatorischen Gewißheit nicht mehr bloß sein Heil in Gott begründet weiß,<sup>62</sup> sondern Gott auch als Urheber des Unheils der nicht Glaubenden betrachtet. Darin manifestiert sich ein Umschlag von der Gewißheit unverdienter Begnadigung zur Einsicht in die Unberechenbarkeit des göttlichen Handelns:

„[...] so ist ferner auch dies zu behaupten, daß die Lehre von einer zweifachen entge-gengesetzten Prädestination, die Behauptung der willkürlichen Verdammung einer ge-wissen Zahl von Individuen, sich auch in ihrer Entstehung begreifen läßt als ein religiö-ses Postulat L. s. [!] Freilich müssen wir dabei constatuieren, daß die religiöse Stimmung, von der aus L. diese Verdammung einer Reihe von Menschen postuliert, keine normale ist. Nämlich L. hat die Empfindung, selbst durch einen Willküract Gottes errettet wor-den zu sein. Es ist bei ihm nicht bloße Theorie geblieben, daß Gott willkürlich begna-digt, sondern das hat ihm auch im Gefühle gelegen.“<sup>63</sup>

Diese Theorie einer *gemina praedestinatio* setzt also ein religiöses Gefühl der Ungewißheit voraus, das die Einsicht einschließt, daß das Heil des Menschen auf eine völlig willkürliche, unberechenbare Begnadigung durch Gott zurück-geht; der kein stabiler, im Wesen Gottes begründeter Heilswille entspricht und die zur notwendigen Kehrseite die Behauptung einer ebenso willkürlichen Verwerfung anderer Menschen hat; und Kattenbusch schließt auf den Mangel an Gestundheit in diesem Gefühl Luthers mit folgender schöner Formulierung:

„Bei ungebildetem Sinne nun wird die Probe der gesunden religiösen Stimmung in der Scheu bestehen, der sich vielleicht als notwendig empfahlenden Schluß: weil das Heil unverdient ist, so muß es auch die Verdammniß sein, zu acceptieren. Fehlt gar bei wissen-schaftlicher Uebung die Scheu vor diesem (unrichtigen) Schlusse, so ist das ein um so si-chereres Zeichen, daß die religiöse Stimmung ungesund ist [...] – Indem also L. sicht-barlich ohne Befremdung die Behauptung wagt, es könne kein Heil geben, wenn nicht diejenigen, die verloren gehen, durch einen Willküract Gottes dazu prädestinirt wür-den, so ist dadurch für seine eigene Stimmung der Rückschluß indicirt, daß er sein Heil als ein willkürlich beschafftes empfindet.“<sup>64</sup>

Diese religiöse Stimmung setzt nun ein Erwählungshandelns Gottes voraus, das keinen Grund im erwählten Subjekt hat und insofern willkürlich und wandel-

<sup>61</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Ann. 57) 76.

<sup>62</sup> Ewa: KATTENBUSCH, Lehre (wie Ann. 57) 40–42; 46; 61.

<sup>63</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Ann. 57) 34, vgl. 35 u. ö.

<sup>64</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Ann. 57) 35.

bar in dem Sinne ist, daß Gott auch anders hätte wählen können, weil er nicht durch sein Wesen auf ein Handeln festgelegt ist. Dies sei eine Verkehrung des Gottesbegriffes, der eigentlich dazu nötige, Gott als sittlich vollkommen, unbeschränkt und selig zu denken und ihn damit wesentlich als Heilswille zu fas-sen<sup>65</sup>. Er – Kattenbusch – selbst läßt durchblicken, daß er Gott als Heilswille fas-sen will, der gnadenhaft dem Menschen die Bedingungen seines Heils zur Ver-fügung stellt und sie dem gibt, der sich ihrer bedient.<sup>66</sup>

b) *Der eigentliche religiöse Impuls und die davon abweichende Seitenlinie*

Dies ist das Gegenprogramm, das Kattenbusch entwirft. Als das eigentliche Zentrum der Theologie Luthers identifiziert er eine eindeutig positive Bestim-mung des göttlichen Willens als Heilswille gegenüber dem Sünder, dem gegen-über kein menschliches Werk seinen Rang behaupten kann, ein Heilswille, der sich in der Verkündigung bzw. in den Sakramenten manifestiert und den Sün-der, sofern dieser sich ihnen aussetzt, erfäßt. Die Lehre von der Unfreiheit des Willens hat entsprechend ihr Recht im Bewußtsein des erlösten Subjektes, daß es durch Gottes Gnade befreit ist – und an dieser Gewissheit auch ihre Grenze: Eigentlich steht im religiösen Zentrum der lutherischen Theologie nach Kat-tenbusch somit das ungebrochene Bewußtsein der göttlichen Gnade, das das Bewußtsein, die Heilsteilhabe allein Gott zu verdanken, einschließt, nicht aber die jede Gewissheit ruinierende Unberechenbarkeit eines Gottes, der allen Maßstäben regelmäßigen Verhaltens entzogen ist. Glaube reimt sich nicht mit Ungewißheit – und darin ist die religiöse Stimmung, die Kattenbusch als Grundlage der Prädestinationslehre Luthers diagnostiziert, ‚krankhaft‘.

c) *Das Fundament der Lehre von der gemina praedestinatio: Der Einfluß der Mystik und die Identifikation der Selbstständigkeit des Menschen als Sünde*

Diese krankhaft-religiöse Stimmung führt Kattenbusch auf Einflüsse der My-stik einerseits und die religiöse Prägung durch den Bielschen Gottesbegriff an-dererseits zurück. Er beschreibt die Ausbildung einer Sündenlehre bei Luther, nach der nicht nur alles im Menschen, was Gott nicht zum Gegenstand hat, sondern nach der jeder Akt, der Gott gegenüber selbstständig ist, Sünde ist; die krankhaft-religiöse Stimmung findet ihren Ausdruck in der Behauptung, daß bereits die Selbstständigkeit gegenüber Gott Sünde ist<sup>67</sup>:

<sup>65</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Ann. 57) 36.

<sup>66</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Ann. 57) 34f.

<sup>67</sup> Zum folgenden vgl. KATTENBUSCH, Lehre (wie Ann. 57) 52–55.

„In allen diesen [zuvor zitierten, N.S.] Sätzen [...] liegt doch deutlich die Anschauung zu Grunde, daß alle Selbstthätigkeit des Menschen schon als solche gottwirdig ist, daß der Mensch auch nicht einmal im physischen (substantiellen) Sinne seine Handlungen aus sich verrichten darf, wenn dieselben gut sein sollen.“<sup>68</sup>

Kattenbusch verbindet diese Beobachtung mit Luthers Rede von der Norwendigkeit der *reductio ad nihilum* gerade in der Römerbriefvorlesung und identifiziert damit als Grundlage dieses Verständnisses der Sünde und der Deutung des Gottesverhältnisses einen mystischen Pantheismus:

„Daß Luther entschieden vorschwebt das pantheistische Aufgehen der Kreatur in Gott als höchstes Ziel, daß er gelegentlich schon allein die formale Existenz als Creatur als einen Widerspruch gegen Gott und als Sünde betrachtet, das scheint wenigstens klar zu sein, wenn wir beachten, daß das nihil, zu dem der Mensch werden soll, öfter bezeichnet wird als das, welches er *war vor seiner Erschaffung*.“<sup>69</sup>

Luthers These speise sich aus einer Übernahme mystisch-pantheistischer Grundelemente, die jede positive Wertung einer Selbstständigkeit des Menschen verbieten und auf das Untergehen des Subjektes in der Alleinwirksamkeit Gottes abzielen und die durch Grundfiguren der nominalistischen Theologie, von der Luther herkam, verstärkt wurden<sup>70</sup>; diese Abwertung der menschlichen Persönlichkeit ist nach Kattenbusch eben eine mögliche Konsequenz der nominalistischen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, so daß es zuletzt in den beiden von Kattenbusch identifizierten religiösen Stimmungen darum geht, ob die göttliche Gnade als Bestätigung des Wertes des Menschen oder als pure Negation des Wertes der menschlichen Person gefaßt wird<sup>71</sup>.

#### d) Zusammenfassung

Kattenbusch diagnostiziert aber damit bei Luther eine Ambivalenz der religiösen Stimmung und der entsprechenden theologischen Theoriebildungen, die schwankt zwischen dem ‚kindlichen‘ Bewußtsein der Heilsteilhaber und der entsprechend positiv gefaßten Abhängigkeit vom Liebeswillen Gottes einerseits und dem vom Occamismus gespeisten ‚knechtischen‘ Gefühl der Abhängigkeit von einem Willkürgott andererseits, demgegenüber es eine positive Bewertung der selbständigen menschlichen Person vor Gott nicht geben kann<sup>72</sup>; Kattenbusch unterscheidet beide Linien bei Luther und hält wie sein Lehrer Ritschl die Bestätigung des Wertes des Menschen bei Gott für das eigentliche und wei-

<sup>68</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 54.

<sup>69</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 55.

<sup>70</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 52–56; vgl. bes. auch 90ff.

<sup>71</sup> Vgl. bes. KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 90ff!

<sup>72</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 92.

terführende Element der Lutherschen Theologie; als den auch für die sich nach Luther nennende Kirche verbindlichen und weiterführenden ‚Hauptstrom‘ des Denkens Luthers faßt er die in der Rechtfertigungsbotschaft liegende Bestätigung des Wertes der menschlichen Person vor Gott.<sup>73</sup>

### III. Indizien der Umgewichtung – die Anfechtungserfahrung als Erschließung Gottes als Gegenmacht bei Karl Holl

Die Differenz in der Lutherdeutung, die einer nach meinem Eindruck beobachtbaren allgemeinen Verdüsterung der Weltwahrnehmung in Deutschland entspricht, ist zunächst am einfachsten mit dem im Jubiläumsjahr 1917 erstmals erschienenen Text Holls zur Frage ‚Was verstand Luther unter Religion?‘ zu fassen. Bereits die Grundthese Holls, daß im Zentrum der Theologie Luthers nicht der Mensch, sondern der Gottesbegriff steht, markiert einen Umbruch; vollends aber die Verortung dieses Gottesbegriffs in dem, was Holl ‚Gewissensreligion‘ nennt und deren Zentrum er eben in der Anfechtungssituation lociert.<sup>74</sup> Des Sinnes des Umbruchs wird man ansichtig, wenn man sich vor Augen führt, daß der Begriff des Gewissens auch in der Lutherdeutung bzw. in der Deutung des Wesens des Protestantismus vor Holl eine zentrale, aber völlig anders als bei Holl gewichtete Rolle spielte, so beispielsweise in den einschlägigen Texten des oben bereits angezogenen Daniel Schenkel.<sup>75</sup>

#### 1. Das Gewissen als Ort der Autonomie bei Daniel Schenkel

Bei Schenkel herrscht ein sehr helles, von einer im weitesten Sinne idealistischen Anthropologie geprägtes Bild der Reformation vor. Das Gewissen, das von Luther entdeckt und in Speyer als die letzte Instanz in Sachen des Gottesverhältnisses promulgiert wurde, stellt eine positive Auszeichnung dar und ver-

<sup>73</sup> KATTENBUSCH, Lehre (wie Anm. 57) 94f.

<sup>74</sup> Im Hintergrund der Lutherdeutung Holls steht ein hermeneutisches Programm – der Rückgang von der Lehre auf das sie begründende ‚Erlebnis‘, und eine Analyse und Diagnose des neuzeitlichen Verständnisses der Konstitutionsprobleme des Subjektes, durch deren Berücksichtigung die Hintergründe des hier beobachteten Umschwungs erst recht deutlich würden; das würde allerdings den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen vgl. dazu: ULRICH BARTH, Die Christologie Emanuel Hirschs, Berlin / New York 1994, 19–40, hier bes. 20f. und 25f. Vgl. weiter die Darstellung bei HEINRICH ASSEI, Der andere Aufbruch, Göttingen 1994, 59–163, hier bes. 118ff. und 140ff.

<sup>75</sup> Zum folgenden vgl. unter den vielen Texten Schenkels bes. DANIEL SCHENKEL, Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, 2 Bde., Heidelberg 1858/59.

gewissert den Menschen seiner Stellung über der sonstigen Schöpfung; das Gewissen ist der Ort des Bewußtseins der höheren Bestimmung des Menschen zur Einheit mit Gott und als Selbstbewußtsein der Punkt, in dem die Subjektivität ganz unterschieden von der Welt und eins mit Gott ist. Das Gewissen ist damit auch da, wo es als kritische Instanz den Menschen der Verfehlung seiner Bestimmung zichtigt, Ausdruck der Würde des Menschen und der Ort des Bewußtseins dieser Würde. Und das Bewußtsein der Einheit mit Gott im Gewissen wird zwar von Schenkel als Bewußtsein der Abhängigkeit bezeichnet,<sup>76</sup> wird aber bei ihm wie bei Hausrath – und da dienen ihm eben in der oben zitierten Weise die Situationen von Worms und Speyer und auch der Thesenanschlag von 1517 als Grundmodell – ausschließlich als Instanz der Befreiung des Menschen von allen Rücksichten gegenüber menschlichen oder traditionellen Instanzen profiliert. Die Einheit des Menschen mit Gott und das Bewußtsein des Begründetseins des Menschen in Gott, für das der Begriff Gewissen steht, bezeichnet zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit des Menschen gegenüber allen Instanzen der Fremdbestimmung und gegenüber allen Bindungen durch die außermenschliche Natur.<sup>77</sup> Wiewohl also in diesem Begriff von menschlicher Freiheit und Selbständigkeit das Moment der Abhängigkeit von Gott mitgedacht ist, handelt es sich eben doch um eine Abhängigkeit, die als Moment und Konstitutionsbedingung der Freiheit gedacht ist, auf der das eigentliche Gewicht des Gewissensbegriffs liegt.<sup>78</sup>

## 2. Karl Holl: Das Gewissen als Ort der Erfahrung von Fremdbestimmung

Bei Karl Holl, wenige Jahrzehnte nach dem Erscheinen des hier kurz angezogenen Textes Schenkels, hat sich der Begriff und die Funktion des Gewissens und die Deutung der Reformation in ganz eigentümlicher Weise verdunkelt. Auch Karl Holl bezeichnet die Religion Luthers als ‚Gewissensreligion‘, und zwar in einem Text, der ursprünglich als Vortrag zum Reformationsjubiläum von 1917 gehalten wurde und der mit seiner im gleichen Jahr erfolgten Veröffentlichung bahnbrechende Bedeutung für die Lutherrenaissance gewann.<sup>79</sup> Wenn man

<sup>76</sup> SCHENKEL, Dogmatik (wie Anm. 17) I, 139 u. ö.

<sup>77</sup> SCHENKEL, Dogmatik (wie Anm. 17) I, 139f.; 143 und ff.

<sup>78</sup> SCHENKEL, Dogmatik (wie Anm. 17) I, 141f.; vgl. dazu etwa auch FERDINAND CHRISTIAN BAUR, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig 3 1867, 274; DERS., Über Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformierten Kirche (etc.), Thjb(I) 6 (1847) 311–389, hier 374–377.

<sup>79</sup> KARL HOLL, Was verstand Luther unter Religion, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen 4/5 1927, 1–110; die kürzere Vortragsfassung erschien Tübingen 1917. Vgl. dazu: ASSEL, Aufbruch (wie Anm. 74) 142ff.

nun die Definition des Begriffes Gewissensreligion bei Holl betrachtet, dann fällt auch sofort ins Auge, welch ein anderer Ton und welch eine andere Grundstimmung den Begriff des Gewissens hier umgibt:

„Luthers Religion ist Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinn des Worts. Mit all der Eindringlichkeit und persönlichen Bedingtheit, die einer solchen zukommt. Wie sie [Luthers Religion] aus einer Gewissenserfahrung bestimmter Art, aus dem von Luther in eigenartiger Schärfe erlebten Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgedankens mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willens hervorging, so ruht sie als Ganzes auf der Überzeugung, daß im Bewußtsein des Sollens, in der Unwiderstehlichkeit, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, das Göttliche sich am bestimmtesten offenbart. Und zwar um so klarer und unzweideutiger, je tiefer das Sollen den Menschen erregt und je schärfer es sich von den ‚natürlichen‘ Lebenswünschen des Menschen abhebt.“<sup>80</sup>

Die Deutung der religiösen Erfahrung Luthers als Gewissensreligion setzt nicht, wie bei Schenkel, bei der Erfahrung der Befreiung, sondern bei der Anfechtungserfahrung an. Das Gewissen ist entsprechend – anders als bei Schenkel – nicht allein Ort des Selbstbewußtseins, sondern Ort der Erfahrung einer unentrinnbaren und vor allem nicht selbstgesetzten, den ‚natürlichen Lebenswünschen‘ des Menschen widersprechenden Forderung: Der Mensch kann sie nicht von sich unterscheiden und als ihn nicht betreffend abweisen einerseits, aber er kann sie andererseits auch nicht als eigene Stimme mit sich identifizieren, weil sie ihm radikal widerspricht. Das Gewissen ist hier interessant nicht als Ort der Einheit des Menschen mit sich selbst und mit Gott, der Ort der Selbstgewißheit, sondern als Instanz der bedingungslosen und darin unentrinnbaren Forderung der Auslöser eines inneren Konfliktes, weil es die Instanz ist, in dem der Mensch den Widerspruch gegen seine natürlichen Lebenswünsche und gegen sein Glücksverlangen erfährt. Und gerade als solcher Ort der unbedingten Forderung und des radikalen Widerspruchs gegen das Glücksverlangen ist das Gewissen Manifestation Gottes.

Es ist deutlich, daß für Holl in dieser Rede zum Jubiläum des Thesenanschlags gerade nicht, wie bei Schenkel, die Situation des Thesenanschlags und der Gestus des heroischen Protestes, die Erfahrung der Freiheit, interessant ist; den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis Luthers und auch zum Verständnis des Freiheitsbegriffes bietet vielmehr das vorausliegende Anfechtungserlebnis, die Erfahrung eines übermächtigen und unentrinnbaren Gefordertseins, das sich gerade darin als Gotteserfahrung ausweist, daß es den natürlichen Wünschen des Menschen widerspricht, ihn gerade nicht bestätigt, sondern ihn negiert; Holl zeichnet in detaillierten Analysen genau dies als den Sinn der An-

fechtungserfahrung Luthers nach<sup>81</sup>: Daß in ihr begriffen ist, daß Gott ein Handeln des Menschen fordert, in dem dieser nicht in beständiger Rücksicht auf sich selbst und im Blick auf sich selbst, sondern ausschließlich um Gottes willen will und handelt.<sup>82</sup>

### 3. Gott als überwältigende Gegenmacht

Der Begriff des Gewissens bringt diese Aspekte zum Ausdruck; im Unterschied zu den Dialektischen Theologen bricht Holl allerdings in seiner Deutung der Reformation gerade in der Aufnahme des Begriffes des Gewissens nicht gänzlich mit der Tradition des 19. Jhs., die etwa Daniel Schenkel repräsentiert. Vielmehr schließt er sich in der Aufnahme dieses Begriffes an Kant an, der unter diesem Begriff eine Grunderfahrung zusammenfaßt, nämlich die Erfahrung des unbedingten Gefordertseins, das in keiner Weise mehr unter der Bedingung des Glückseligkeitsstrebens des Menschen steht. Nach Kant haben wir es mit dem eigentlich ethischen Phänomen bekanntlich erst dann zu tun, wenn und wo wir uns bedingungslos, d. h. ohne Rücksicht auf das, was wir uns durchschnittlicherweise wünschen und worin wir das Ziel unseres Lebens und unserer Wünsche setzen, gefordert wissen – und, so fügt nun Holl an: genau in solchen unbedingten Forderungen einerseits und in einem nicht weniger unbedingten, souveränen Vergabungsurteil über uns haben wir es mit Gott zu tun:

„Es ist für Luther ein grundlegender Satz, daß nicht das vom Menschen selbst ‚Erwählte‘, das frei von ihm Erdachte, sondern das ihm durch eine höhere Ordnung Aufgelegte, das Gemußte, den Stempel des Göttlichen an sich trägt. Denn gerade das Gemußte, das mit dem natürlichen Lebensverlangen in Spannung Tretende und deshalb dem nur nach seinem Glück Trachtenden als ‚unsinnig‘ Erscheinende erweckt im Menschen zugleich die Ahnung, daß es den tieferen Sinn des Lebens in sich birgt.“<sup>83</sup>

Die Erfahrung des Sollens, des Widerspruchs, des Widerspruchs zu Lebensverlangen und zum Glücksstreben des Menschen ist der Ausweis der Erfahrung Gottes. Dieses am Lutherschen Verständnis des Gesetzes erhobene Kriterium göttlichen Handelns bestimmt dann auch Holls Darstellung der Befreiungserfahrung Luthers, die nicht unmittelbare Befreiung und Bestätigung des Menschen in seiner Freiheit und Würde ist, sondern ebenfalls den Charakter des Zwangenseins von Gott hat und sich nur dadurch als Erfahrung Gottes ausweist.<sup>84</sup> Entsprechend zeichnet Holl die theologische Durchdringung dieser Erfahrung so nach, daß er zunächst durchaus den Aspekt der freien, autonomen

<sup>81</sup> HOLL, Religion (wie Anm. 79) 15–31.

<sup>82</sup> HOLL, Religion (wie Anm. 79) 21f.

<sup>83</sup> HOLL, Religion (wie Anm. 79) 35.

<sup>84</sup> HOLL, Religion (wie Anm. 79) 29 u. ö.

(d. h. gegen externe Bestimmungsgründe freien) Überzeugung hervorhebt, in dem sich für Luther Religion verwirkliche, sie dann aber so darstellt, daß im Zentrum der Theologie Luthers die Erfahrung der Bestimmtheit des Menschen durch den in der Ambivalenz von Zorn und Liebe Gottes unwiderstehlich handelnden Gottes steht, den Luther in *De servo arbitrio* beschreibt:

„Das Plarvolle, die Richtung auf ein Willensziel ist somit bei Luther unmittelbar in den Gottesgedanken eingeschlossen. Aber nicht minder das andere, daß Gott auch die unbedingte *Macht* besitzt, um seinen Willen zu verwirklichen. Luther war Gottes so inne geworden, daß er ihn *erhielt*. Nicht er selbst hatte sich die Gewissensqualen bereitet, sondern Gott hatte sie in ihm hervorgerufen. Nicht er hatte sich dann wieder erhoben, sondern Gott hatte ihn aufgerichtet. Auch in seinem Tun und Schaffen empfand er das gleiche. Gerade in den Augenblicken, wo er das Kühnste wagte, stand er am stärksten unter dem Gefühl, daß er nur einer ihm auferlegten Notwendigkeit gehorchte. ‚Wir handeln nicht, sondern wir werden gehandelt.‘ Der Glaube an die göttliche *Alleinwirksamkeit* [...] ruhte bei ihm auf persönlicher Erfahrung.“<sup>85</sup>

Das religiöse Gefühl, das Kattenbusch noch als krankhaft bezeichnet hatte, und die Anfechtungserfahrung, die Hausrath als eine Art Epiphänomen körperlicher und psychischer Störungen diagnostiziert hatte, steht hier im Zentrum der Deutung des Gottesverständnisses Luthers, und im Zentrum steht damit eben die von Holl im folgenden analysierte Prädestinationslehre Luthers. Die mit der Anfechtungserfahrung verbundene Erfahrung der Unselbständigkeit gegenüber Gott rückt in das Zentrum der Lutherdeutung und stellt nicht nur die Negativfolie dar, von der sich die eigentliche reformatorische Erfahrung abhebt, sondern das Grundmuster, von dem geleitet auch in die Beschreibung der Erfahrung der Erlösung die Struktur der Fremdbestimmung eingezeichnet wird.<sup>86</sup>

### 4. Hintergründe der Position Holls

In dieser Deutung Holls fließen viele Elemente zusammen – zunächst ist schon hier, 1917, deutlich, daß damit die später auch die Dialektische Theologie bestimmenden Grundmotive vorgezeichnet sind<sup>87</sup>: Die Grundsituation der Gotteserfahrung ist das Gericht. Man wird dabei kaum fehlgehen in der Annahme, daß sich in dieser Zentralstellung des dunklen Charakters der Anfechtungserfahrung Luthers zumindest auch das ‚Kriegserlebnis‘ niederschlägt, die jede bürgerliche Gewißheit durchbrechende Erfahrung eines Gefordertseins und ei-

<sup>85</sup> HOLL, Religion (wie Anm. 79) 44f.; Hervorhebung im Original gesp. Zu Luthers theologischer Reflexion seiner Erfahrung: 35–52; zur Freiheit als Unverletzbarkeit des Gottesverhältnisses: 37; zu *De servo arbitrio*: 47ff.

<sup>86</sup> HOLL, Religion (wie Anm. 79) 31; 33f.; 35.

<sup>87</sup> Dazu ASSEL, Aufbruch (wie Anm. 74).

nes Geschickes, das auf die persönliche Glückserwartung des Individuums keine Rücksicht nimmt und doch nicht als pure Heteronomie, sondern als unent-rinnbare Stimme aus dem eigenen Innersten begriffen werden muß<sup>88</sup>, und ebenso gilt nach Holls Darstellung vom Evangelium, daß es ein jedem Versuch der Selbstsicherung des Menschen und dann auch dem Selbsturteil des Men-schen *widersprechendes* Urteil Gottes darstellt.

### 5. Parallele Positionen

Unter diesem Begriff des Gewissens und unter der Behauptung, daß darin der Zentralpunkt des reformatorischen Glaubens Luthers liegt, wird nun ganz of-fensichtlich ein ganz anderes Phänomen beschrieben als in den zuvor angezo-genen Positionen. Im Blick ist nicht der Heroismus des Thesenanschlages, das vom Bewußtsein des Gehaltenseins durch Gott getragene Bekenntnis in Worms und die Berufung auf das in Gott gebundene Gewissen im Bewußtsein der Freiheit gegenüber allen externen Instanzen; als eigentliche Gotteserfahrung mani-festiert sich hier die Erfahrung der Unfreiheit. Hausrath beschreibt, wie referiert, die Anfechtungserfahrung als psychische Abnormität, die Luther als Erfahrung des Zornes Gottes *deutete*; von einer Gotteserfahrung Luthers spricht er da, wo es um die Konstitution von Freiheit geht. Hier, bei Holl, ist gerade die Erfah-rung der Unfreiheit das Charakteristikum der Gotteserfahrung, und auch die Erfahrung der Befreiung durch das Evangelium und das Entstehen von Gewiß-heit weist sich als Gotteserfahrung durch ihren Nötigungscharakter aus. Das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott wird mit deutlicher Betonung der be-drängenden Aspekte als unentwirrbares Bestimmte ausgelegt.

Diese Deutung Holls ist kein Einzelfall, sondern paradigmatisch; in eine äh-nliche Richtung geht beispielsweise auch das Lutherverständnis Werner Elerts, für den die Anfechtungs- bzw. Schicksalserfahrung den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis Luthers bietet: An die Stelle der Freiheit tritt die Er-fahrung bedrängenden Bestimmteins durch eine unberechenbare Macht – und entsprechend stellt für ihn wie auch für Friedrich Gogarten die Schrift De servo arbitrio das hermeneutische Zentrum der Lutherinterpretation dar; und inner-halb dieser Schrift findet das Element die besondere Aufmerksamkeit der Inter-preten, das den Theologen vor 1900 – sogar für Theodosius Harnack – ein zu-tiefst fremdes Element in der Theologie Luthers war: Die Rede vom Deo ab-sconditus, gelesen als Ausdruck der Anfechtungserfahrung Luthers.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Zu diesem Hintergrund vgl. ausführlicher ASSEL, *Aufbruch* (wie Anm. 74) 118ff. und Kontext.

<sup>89</sup> Zu Gogarten vgl. unten; zu Elert: WERNER ELERT, *Morphologie des Lutherums*, 2 Bde., München 1931/2, hier bes. I, 15–25; DERS., *Der christliche Glaube*, Berlin 1940,

## IV. Freiheit durch Abhängigkeit – die Verallgemeinerung zur Zeitdiagnose und zum politischen Programm bei Friedrich Gogarten

### 1. Gogartens These: ‚Bindung‘ als Wesen des Protestantismus

In der Tat wird hier eine eigentümliche Verdunkelung der Deutung der Refor-mation und des mit dem Speyrer Protest verbundenen Gewissensbegriffes sichtbar, eine eigentümliche Verdunkelung auch des Zusammenhanges und der Situation, in der von Gott zu reden ist, eine Verdunkelung des Verständnisses des religiösen Zentrums der Reformation insgesamt, deren Wirkungsgeschich-te man nun bei Elert, bei Gogarten oder auch bei Emanuel Hirsch<sup>90</sup> und ande-ren nachzeichnen könnte. Ich wende mich exemplarisch nur einem der Ge-nannten zu, nämlich Friedrich Gogarten<sup>91</sup>, und hier wie auch bei Hirsch und Elert ist der ‚Paradignenwechsel‘ gut erkennbar: Das Thema der Bindung wird zur Leitmetapher und regiert nun auch das Verständnis der Freiheit:

[...] Der Protestantismus ist in seinem tiefsten Wesen nicht Freiheit um der Freiheit willen. Sondern man hat den tiefsten Grund seines Wesens erst dann ergriffen, wenn man begreift, daß er wie nichts Bindung ist. Bindung aber nicht, wie der Moderne von seinem Freiheits- und Persönlichkeitsgedanken sagen wird, an den in dieser Freiheit zu ihm sprechenden und sich ihm offenbarenden Gott. [...] Der Protestantismus ist Bin-dung durch den offenbaren, in die Endlichkeit eingegangenen Gott. Allein *diese* Bin-dung ist wirkliche Bindung. Denn sie ist Bindung durch die endliche Wirklichkeit. Diese Bindung ist der Protestantismus der Welt schuldig geblieben, und er hat die Welt darum, als er sie in der Gebundenheit durch die kirchliche Kultur des Altprotestantis-mus nicht mehr halten konnte, ihrer unfehlbar ins Chaos drängenden Schrankenlosig-keit überlassen müssen.<sup>92</sup>

§§ 6–16; dazu: NOTGER SLENCZKA, *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung*, Göttingen 1999, hier bes. 32–73 und 129–153.

<sup>90</sup> Vgl. zu Hirsch: MARTIN OHST, *Der I. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs*, in: THOMAS KAUFMANN u. A. (Hgg.), *Evangelische Kirchenhistoriker im ‚Dritten Reich‘*; VWGTh 21, Gütersloh 2002, 64–121; NOTGER SLENCZKA, *Das ‚Ende der Neuzeit‘ als volkmissionarische Chance? Bemerkungen zum volkmissionarischen Anliegen der Glau-bensbewegung ‚Deutsche Christen‘ in der Hannoverschen Landeskirche in den Jahren 1933/34*, in: KZG 11 (1998) 255–317, dort bes. 284f. und DERS., *Auf der Suche nach der Rolle der christlichen Kirchen im weltanschauungsfreien Verwaltungsstaat. Zwei Fallstudien*, in: GEORG FLEIDERER u. A. (Hgg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft*, Zürich 2003, 241–255, hier 248–253.

<sup>91</sup> Vgl. die Biographie von MATTHIAS KRÖGER, *Friedrich Gogarten* Bd. I, Stuttgart u. a. 1997; FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Friedrich Gogartens Deutung der Moderne*, ZKG 100 (1989) 169–200.

<sup>92</sup> FRIEDRICH GOGARTEN, *Nachwort*, in: DERS. (Hg.), *Martin Luther. Vom unfreien Willen*, München 1924, 344–371, hier 351f.; vgl. 369f.

## 2. Die Neuzeitkritik und deren Grundlagen

Die Deutung und die Kritik des neuzeitlichen Denkens, das bestimmt sei von einer Freisetzung des individuellen Subjektes von allen vorgängigen und konstitutiven Bindungen, ist eine Konstante, die Gogartens Denken über alle Brüche<sup>93</sup> hinweg seit ungefähr 1918 bestimmt. Im Blick auf die Quellen ist diese Neuzeitkritik alles andere als einheitlich – ich nenne von den vielen Einflüssen nur die wichtigsten: Zum einen ist es nicht umsonst, daß Gogarten als den Einsatzpunkt des am Konzept des autonomen Subjektes orientierten Denkens des öfteren den Humanismus namhaft macht und daß die eben zitierten Sätze aus der von ihm besorgten Neuherausgabe der Jonasschen Übersetzung von *De servo arbitrio* entstammen: Die Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus ist für ihn die erste Auseinandersetzung der Theologie mit dem Selbstverständnis der Neuzeit.<sup>94</sup> Erasmus steht für ein Denken, das den Menschen als Gott gegenüber selbständiges, auch in der Frage seines Heils auf Gott im Grunde nicht angewiesenes Wesen sieht; als ein Wesen zugleich, das – als Geist – Gott nahesteht und das sich als Geist gegen seine Naturbindungen – im Zentrum seinen Leib – durchsetzen soll und kann. Als Zentrum dieser Position identifiziert Gogarten den Anspruch des Menschen, nicht Gott als dem Schöpfer und Herrn gegenüber überstehen zu wollen, sondern im Innersten seiner Persönlichkeit auf der Seite Gottes zu stehen. Die Realität der schlechthinigen Abhängigkeit von einem anderen und der mit der Sünde gesetzten Trennung von Gott werde dabei übersprungen.

Gogarten sieht nun diese Behauptung einer Einheit von Gott und menschlicher Subjektivität im Religionsbegriff des 19. Jhs. fortgeführt, der eine ursprüngliche Einheit Gottes mit dem Zentrum der menschlichen Subjektivität impliziert; insbesondere Troeltschs Deutung der Religionsgeschichte als Geschichte der fortschreitenden Selbstmanifestation Gottes in der religiösen Subjektivität großer Stifterpersönlichkeiten und dessen Deutung des Persönlichkeitsbegriffes als Zentrum der Neuzeit sind für die Neuzeitkritik Gogartens – selbst Troeltschs Schüler<sup>95</sup> – Deutungshilfe und Gegenpol zugleich.<sup>96</sup> Gegenpol ist für Gogarten insbesondere die Troeltschsche Deutung des ‚Altprotestantis-

<sup>93</sup> ‚Brüche‘ ergeben sich jeweils mit einer unterschiedlichen Bewertung dieses Vorgangs, die m.E. aber eben auch nur Elemente, die in früheren Schriften präsent, aber untergewichtet waren, stärker herausstreicht.

<sup>94</sup> Vgl. zum folgenden GOGARTEN, Nachwort (wie Anm. 92) 366–369.

<sup>95</sup> Vgl. zur theologischen Biographie Gogartens nur: KROBGER, Gogarten (wie Anm. 91) I, hier bes. 48–61 und 290–297.

<sup>96</sup> Dazu F. GOGARTEN, *Glaube und Wirklichkeit*, Jena 1928, 15–43 (teilweise identisch mit dem Nachwort zur Ausgabe von *De servo arbitrio*).

mus‘ als Realisation des reformatorischen Freiheits- und Autonomieimpulses unter den Bedingungen einer mittelalterlichen Struktur.<sup>97</sup>

Eine weitere wichtige Quelle Gogartens ist der Dialogische Personalismus – hier besonders Eberhard Grisebach und Ferdinand Ebner; an deren Kritik am Begriff eines angeblich<sup>98</sup> solipsistischen Subjektkonzeptes der Neuzeit orientiert sich Gogarten.<sup>99</sup> Wie Grisebach, Ebner und andere wendet auch Gogarten gegen das angeblich neuzeitliche Konzept eines solipsistischen, alle Wirklichkeit als sein Produkt setzenden Subjektes ein, daß es dieses Subjekt in concreto nicht gebe.<sup>100</sup> So, wie wir alle uns als Subjekte vorfinden, stehen wir von vornherein in Gemeinschaft, sind Moment einer Beziehung, sind ein Ich nur im Gegenüber zu einem Du, das wir nicht schaffen, sondern von dem her wir sind. Das neuzeitliche Konzept einer isolierten, zunächst bindungslosen Subjektivität, die einer unbeseelten Welt seinen Willen aufzwingt, überspringt nach den Dialogischen Personalisten die Wirklichkeit des Menschen, der immer nur ist, indem er von einem anderen – dem Du – angesprochen ist. Nicht das Setzen eines anderen und das Verfügen über ihn, sondern das ‚Vom anderen her-Sein‘ ist die Realität des Menschen.

Schließlich ist als nicht zu unterschätzender Faktor die Kritik der sog. ‚Konservativen Revolution‘ – Edgar Jung, Arthur Möller van den Bruck, Julius Langbehn u.a. – an den Leitideen der bürgerlichen Demokratie zu notieren, eine vielschichtige Kulturkritik, die sich insbesondere gegen die Auffassung aller Gemeinschaft als sekundären Zusammenschluß zunächst und bleibend freier und gleicher Individuen richtet.<sup>101</sup> Die Kritik richtet sich dabei dagegen, daß die Individuen Persönlichkeitsrechte geltend machen, die unterschiedslos für alle gelten und an denen die Ansprüche der Gemeinschaft ihre Grenze finden.

Also: Ein *theologisches Motiv*: Luthers Kritik an der Behauptung der Freiheit des Menschen vor Gott. Ein *theologipolitisches Motiv*: Die Kritik an der Troeltschschen Vermittlung von Christentum und Gegenwartskultur durch die Behauptung eines ursprünglichen Impulses der Reformation, der die Kultur der Moderne trage und im ‚Altprotestantismus‘ von letztlich mittelalterlichen

<sup>97</sup> Vgl. nur die Auseinandersetzung mit Troeltsch in dem genannten Nachwort: GOGARTEN, Nachwort (wie Anm. 92) 344–355; 363–366.

<sup>98</sup> Es ist wenig sinnvoll, die Schwächen der Gogartenschen Wahrnehmung des neuzeitlichen Subjektivitätskonzeptes eigens herauszustellen; ich habe das im Falle Elerts durchgeführt (SLENCZKA, *Selbstkonstitution* [wie Anm. 89] bes. 128–253), notiere hier aber nur einen Generalvorbehalt und referiere im übrigen gestreulich.

<sup>99</sup> Zum folgenden vgl. nur: GOGARTEN, Nachwort (wie Anm. 92) 355–363.

<sup>100</sup> Vgl. etwa zu dem entsprechenden Argument bei Gabriel Marcel: NOTGER SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, 503–534, hier bes. 517ff.

<sup>101</sup> Dazu: FRIEDRICH GOGARTEN, *Wider die Ächtung der Autorität*, Jena o.J. [1930]; *Die Schuld der Kirche gegen die Welt*, Jena 1930.



Residuen verdeckt worden sei. Ein *subjektivitätstheoretisches Motiv*: Die Kritik des Dialogischen Personalismus an der Behauptung eines isolierten Subjektes als Grund aller Wirklichkeit. Ein *politisches oder kulturkritisches Motiv*: Die Kritik am Staatsverständnis der liberalen westlichen Demokratie, wie sie im Kontext der sog. 'Konservativen Revolution' vorgetragen wird.

### 3. Das theologisch-politische Programm einer Abkehr von der Neuzeit

Diese Motive werden von Gogarten unter zwei Aspekten oder besser Thesen miteinander verbunden: Zum einen unter der Behauptung, daß die jeweils beschriebenen Phänomene miteinander zusammenhängen, nämlich so, daß die Verselbständigung des Menschen gegenüber Gott die neuzeitliche Selbstdeutung des Menschen als bindingsloses Subjekt einerseits und andererseits das Projekt der politischen Emanzipation bzw. das liberale Staatsverständnis aus sich heraussetzen. Der Mensch verstehe sich nicht mehr als Geschöpf in vertrauensvoller Abhängigkeit von dem Du Gottes als dem Geber alles Lebens; er widerspreche daher auch seiner Bindung an das konkrete menschliche Du, durch das ihm der schenkende Gott begegnet, und versuche, gegen den Mitmenschen seine Freiheit zu realisieren – darauf bezieht sich im oben zitierten Passus der Hinweis Gogartens, daß die Bindung an Gott die Bindung an den *in der Schöpfung* begegnenden Gott sei. Dieser so gezeichnete neuzeitliche Mensch betrachtet schließlich politisch jede gemeinschaftliche Ordnung als Garant seiner als Bindungslosigkeit verstandenen Freiheit. Zuletzt handle es sich bei dieser Selbstdeutung des Menschen um den Versuch, sich als frei, unabhängig, nicht angewiesen und so als Gott zu verstehen. Das Selbstverständnis des Menschen als autonomes Subjekt ist nach Gogarten die neuzeitliche Gestalt der Sünde.

### 4. Die Durchführung 1932

#### a) Unfreiheit vor Gott und Freiheit gegenüber der Welt – das ‚Man‘ bei Gogarten

Dies will ich nun etwas genauer skizzieren anhand eines zentralen Textes Gogartens aus dieser Phase seines Denkens, nämlich der 1932 erschienenen Schrift ‚Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube‘, in der Gogarten einleitend eine Phänomenologie der Bedingungen theologisch-ethischer Orientierungen bietet<sup>102</sup>: Die Frage nach Gott sei wesentlich, wenn sie

<sup>102</sup> Zum folgenden vgl.: FRIEDRICH GOGARTEN, Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube, Berlin 1932, 7–23; ich verzichte für das folgende Referat auf Einzelbelege.

ernsthaft sei, Frage nach Gottes Willen, die allerdings gebunden sei an die Bedingungen eines geschichtlichen Augenblicks. Dieser Augenblick sei geprägt von Voraussetzungen, Selbstverständlichkeiten, einem Verständnis der Geschichte, weltanschaulichen Elementen, Lebensauffassungen. Gogarten wählt dafür den Begriff der ‚Selbstverständlichkeiten‘, womit er einerseits zum Ausdruck bringt, daß es sich nicht bloß um ein Weltbild im Sinne bestimmter gegenständlicher Überzeugungen handelt, sondern – all' dem zugrundeliegend – um ein Selbstverständnis, eine selbstreferentielle Ausgelegtheit der Existenz, die nun aber – das ist der zweite Aspekt des Begriffes – nicht im Modus ausdrücklicher Wahl vollzogen, sondern übernommen ist. Die faktische, zunächst und zumeist unbefragte öffentliche Ausgelegtheit der Existenz eröffnet und begrenzt einen Raum kollektiven und individuellen Handelns, indem sie die Voraussetzung für handlungsorientierende Wertprädikate beistellt – was gut und böse, recht und unrecht ist, bestimmt sich nach Maßgabe der leitenden Ausgelegtheit der Existenz, die sich in Sitte, Konvention, vorrechtlichen wechselseitigen Verhältnissen realisiert.

Nun ist aber diese Ausgelegtheit der Existenz in ihrer Faktizität ihrerseits fragwürdig. Das zeigt sich nach Gogarten dann, wenn sich inmitten des durch diese Ausgelegtheit eröffneten Raumes die Frage nicht nach dem menschlichen Tun und seinem Recht im Rahmen dieser Ausgelegtheit stellt, sondern eine ethische Situation aufbricht, die das übernommene Selbstverständnis in Frage stellt. Solche Situationen seien Erfahrungen der existentiellen Bedrohung, der Einsicht in eine tiefgreifende Gefährdung der Existenz, die die durchschnittliche Ausgelegtheit durchbricht und deren Nicht-Selbstverständlichkeit und Fraglichkeit manifestiert:

„Es ist [...] für das Selbstverständnis, das die Menschen einer Zeit haben, von ausschlaggebender Bedeutung, ob ihm der Blick in das unergründliche Dunkel der Welt offenbleibt oder nicht, ob der Horizont dieses Selbstverständnisses der einer unendlichen und unbegreiflichen Welt ist, über die der Mensch schlechterdings nicht verfügen kann, aus der heraus vielmehr im Gegenteil über ihn verfügt ist, oder ob es der Horizont der verfügbaren und begreiflichen Dinge ist, die der Mensch, zumindest grundsätzlich, in seiner Gewalt hat.“<sup>103</sup>

Die durchschnittliche Ausgelegtheit, das ‚Man‘, ist selbst nicht eindeutig negativ, sondern ein ambivalentes Phänomen, so zeigt dies Zitat: Zum einen eröffnet es offensichtlich gerade als selbstverständliches den Umgang mit einer Welt, in der sich der Mensch als verfügender bewegt, in der sein Tun gefordert und orientiert ist und in der er handelt. Auf der anderen Seite ist dieses Selbstverständnis und die in ihm eröffnete Welt von einem Horizont umgeben, von dem

<sup>103</sup> GOGARTEN, Selbstverständlichkeiten (wie Anm. 102) 12.

her es selbst in Frage steht. Diese Fraglichkeit der Ausgelegtheit kann sich der Mensch möglicherweise erfolgreich verdecken, sie kann sich aber eben auch melden – wobei noch nicht klar ist, wie. Dieses Modell des Verhältnisses von öffentlicher Ausgelegtheit des Selbst und der entsprechenden Erschlossenheit von Welt einerseits und dem damit aber verdeckten Horizont von Möglichkeiten, dessen sich das Dasein immer schon begeben hat, andererseits, ist von Heidegger zumindest beeinflusst; und es deutet sich an, daß Gogarten dieses Modell identifizieren will mit dem von Luther beschriebenen Verhältnis der Freiheit des Menschen im Gegenüber zur Welt (vgl. im Zitat: „der Horizont der verfügbaren und begreiflichen Dinge ist, die der Mensch, zumindest grundsätzlich, in seiner Gewalt hat“) und der Unfreiheit des Menschen im Gegenüber zu dem verfügbaren Gott („der Horizont [...] einer unendlichen und unbegreiflichen Welt ist, über die der Mensch schlechterdings nicht verfügen kann, aus der heraus vielmehr im Gegenteil über ihn verfügt ist“).

b) *Das Autonomiepostulat als illusionäre und heteronome Verdeckung der conditio humana*

Allerdings hat die öffentliche Ausgelegtheit des Man einen weiteren Aspekt, der bereits angedeutet ist, aber eigens hervorgehoben werden muß, weil er auf einen weiteren Hintergrund der Position führt: Gogarten weist darauf hin, daß die öffentliche Ausgelegtheit des Selbstverständnisses geradezu die *Funktion* hat, den Menschen die Fraglichkeit und Unselbstverständlichkeit seiner Existenz zu verbergen: Der Mensch geht, entlastet von sich selbst, auf in der ihm erschlossenen Welt, zu der er grundsätzlich im Verhältnis eines frei handelnden Subjektes steht, und verschließt sich so der Frage nach sich selbst:

„Die Menschen müssen bei diesem ‚Man‘, bei dem, was sie im Namen dieses ‚Man‘ tun oder denken, mit ihrer Selbstheit, so wie sie sie verstehen, engagiert sein. Sie müssen der Überzeugung sein, daß sie selbst es sind, die handeln und denken, wenn sie so handeln und denken, wie es diesem ‚Man‘ entspricht. Wenn sie das aber tun, so handeln und denken gerade nicht sie selbst, sondern es handelt in Wahrheit in ihnen das ‚Man‘, sie haben sich selbst an das ‚Man‘ verloren. Sie sind zur Masse geworden.“<sup>104</sup>

Wenn Gogarten gleich im folgenden Satz diagnostiziert, daß sich der Mensch der Gegenwart in der Weise versteht, daß er seiner selbst und seiner Welt mächtig und frei ist, dann impliziert diese Diagnose in Verbindung mit dem zitierten Satz, daß genau dieses Selbstverständnis als geschichtlich überkommenes anonym ist, daß der Mensch dieser Zeit somit genau darin unfrei ist, daß er sich als frei versteht und sich die Fraglichkeit dieser seiner Ausgelegtheit verbirgt: Er ist

unfrei gerade darin, daß er sich als frei weiß, oder: Der Anspruch auf Freiheit ist selbst eine Gestalt der Unfreiheit, die sich ihren Charakter als Unfreiheit verbirgt.

c) *Dialektik der Aufklärung‘ vor Adorno: Der Umschlag des Freiheitsprojektes in Unfreiheit*

Gogarten beschreibt also den neuzeitlichen Menschen, der sich als – in der oben skizzierten Weise – frei verfügendes und keiner ursprünglichen Bindung unterliegendes Subjekt einer Welt versteht, als in dieser Selbstdeutung fremdbestimmt; diese Diagnose zielt nun weiterführend darauf ab, zu zeigen, daß in den sozialen Krisen der Gegenwart – im Blick ist die wirtschaftliche und politische Krise der Weimarer Republik – genau diese Selbstdeutung sich als Schein entlarvt und so ihre Unselbstverständlichkeit sichtbar wird. Der entscheidende weiterführende Punkt Gogartens liegt nämlich darin, daß er in Zeitdiagnosen von großem Schwung auszuweisen sucht, daß die Vernachlässigung der grundlegenden dialogischen Konstitution des Menschen und der geschickhafte Versuch seiner Selbstkonstitution gegen jede Abhängigkeit die Etablierung einer Heteronomie im strengen Sinne erst nach sich zieht.

An einem zentralen Text Gogartens wird das erkennbar: In seiner ‚Politischen Ethik‘ legt Gogarten eine Analyse der ‚sozialen Frage‘ vor.<sup>105</sup> Gogarten unterzieht das System des wirtschaftlichen Liberalismus einer fulminanten Kritik mit dem Ziel, zum einen zu zeigen, daß dieses ‚Grundproblem der Gegenwart‘ zurückgehe auf das Ideal des über sich selbst und seine Welt verfügenden Menschen; zweitens zu zeigen, daß dieses Ideal seinerseits ein System des Despotismus aus sich heraussetze, das – als System der Marktgesetze, der wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, des Kapitals – seinerseits zum Herrn des Menschen wird und ihn, insbesondere eben den ‚vierten Stand‘, seiner natürlichen Bindungen beraube. Der so entwurzelte Mensch werde damit entpersönlicht und zum verfügbaren Material degradiert. Er versucht drittens zu zeigen, daß weder bürgerliche Emanzipationsbewegungen noch der Marxismus eine Lösung dieser ‚sozialen Frage‘ bereitstellen könne, weil alle diese Versuche der grundsätzlichen Signatur des Zeitalters, dem Ideal der Freiheit als bindungslose Selbstbestimmung, verhaftet bleiben – theologisch gesprochen: Die Versuche der Selbsterlösung des Menschen aus diesem Dilemma bleiben der Struktur der Sünde verhaftet. Das System des liberalen Kapitalismus ist für Gogarten das Paradebeispiel dafür, daß die Sünde sich als anonyme, überindividuelle Macht entfaltet, die gerade kein Gegenstand ethischer Betätigung ist, sondern

<sup>105</sup> Zum folgenden vgl. FRIEDRICH GOGARTEN, Politische Ethik, Jena 1931, S. 101–102, zu GRAF, Deutung (wie Anm. 9).

Mächtigkeit, die ihrerseits nur Ausdruck und Folge einer überindividuellen Bindung des Menschen ist, der gerade darin unfrei ist, daß er sich als freies Wesen und Herr der Natur verstehen muß.

#### d) Zeitdiagnose als Predigt des Gesetzes

Die soziale Frage, als geschichtlich gestellte Aufgabe, stellt nach Gogarten somit eine Infragestellung des die Neuzeit leitenden Selbstverständnisses dar. Es ist für ein Verständnis wichtig, diese Analyse ins Verhältnis zu setzen sowohl zur skizzierten Phänomenologie des Man einerseits wie zu den Grundfiguren der traditionellen Sündenlehre andererseits: Die Leitidee der Freiheit des Subjektes als Bindungslosigkeit identifiziert Gogarten einerseits als Grundfigur der Sünde, in der der Mensch zu sein sucht wie Gott und seine schlechthinige Abhängigkeit als Bewußtseinsbestimmung leugnet. Diese Leitidee der Neuzeit ist das geschichtliche Selbstverständnis, die ‚Selbstverständlichkeit‘, die die Ausgelegt-heit der Gegenwart vor jeder individuellen Wahl leitet und bestimmt. Es handelt sich daher um eine Gestalt der Sünde, die entfremdende Folgen aus sich heraussetzt, ohne daß eine Selbstbefreiung möglich ist, da jede Selbstbefreiung ihrerseits von dieser Struktur bestimmt ist. Die mit der sozialen Frage gestellte ethische Aufgabe ist, so Gogarten, ein existenzbedrohendes Phänomen und eine Aufgabe, die zur Erkenntnis der Sünde im Sinne ihrer Unentrinnbarkeit und ihres Machtcharakters führt, zugleich aber deren Schuldhafteit darin bewahrt, daß sie als vorindividuelles Selbstverhältnis gefaßt ist.

Die Faszination dieser und ähnlicher zeitdiagnostischer Passagen liegt eben darin, daß hier die traditionellen hamartologischen Theologumena als Instrumente einer Zeitdiagnose Verwendung finden, in der die Erfahrung des Gesetzes im *usus elenchticus* als kollektives Phänomen identifizierbar wird.

„Antwort gibt es auf diese Fragen [i.e. die drängenden kollektiven Probleme der Gegenwart, N.S.] nur von einem grundsätzlich anderen Denken aus, von einem Denken, dem nicht wie dem bürgerlichen idealistischen Denken das Ich, die freie Persönlichkeit das Erste und alles andere Begründende ist, sondern das Du; und das darum die Innerlichkeit und Freiheit der auf sich selbst bezogenen Persönlichkeit als die ewige Flucht des Menschen vor der Wirklichkeit erkannt hat.“<sup>106</sup>

Der neuzeitliche Mensch, der sich als autonomes Individuum, als keiner Bindung ursprünglich unterliegendes Subjekt versteht, der versucht, selbst Gott zu sein, flieht nach Gogarten vor der eigenen Wirklichkeit. Die Behauptung der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Individuums, die Verselbständigung und Selbstdurchsetzung gegen das Du des Nächsten und gegen die Ordnungen

<sup>106</sup> GOGARTEN, Glaube (wie Anm. 96) 9.

des kollektiven Zusammenlebens scheitert an der Realität – und genau dies läßt sich nach Gogarten im Versagen vor den kollektiven Problemen der Gegenwart ausweisen. Der ‚Glaube‘, so Gogarten im folgenden Textabschnitt, hat die Aufgabe, diesen Wahn zu entlarven – ohne daß der Begriff fällt, ist damit die Kategorie des Gesetzes thematisiert, das eben im *usus elenchticus* das Selbstverständnis in Frage stellt, in dem sich der Mensch seine Unfreiheit und seine Trennung von Gott verbirgt:

„Hier sollte, wenn irgendetwas noch helfen kann, der Glaube helfen. Er sollte die Lüge, den Wahn, das Schmarotzerhafte der modernen autonomen Persönlichkeitsidee aufdecken und uns damit wieder die Wirklichkeit sehen lehren und unmittelbar vor sie hinstellen.“<sup>107</sup>

Das faktische Scheitern des Menschen, der sich selbst aus seinem Verhältnis zur Welt in jeder Hinsicht als freies Subjekt versteht, weist also nach Gogarten hin auf die – dem Glauben als positives Phänomen erschlossene – fundamentale Unfreiheit des Menschen, die aber nicht kausale Heteronomie, sondern ein Bestimmtsein vom anderen her sei: Der Mensch ist am Grunde seiner Freiheit so und dadurch, daß er angesprochen ist von einem anderen, wesentlich auf die Entsprechung hin angelegt und in genau diesem Sinne: hörig. Dem anderen verantwortlich. Selbstreferentiell nur im Verhältnis zum anderen. Dieses Angesprochensein und die damit gesetzte Hörigkeit sei eben gerade nicht die kausale Abhängigkeit von der Natur, sondern bedeute, daß der Mensch – einen aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen – aus der Gemeinschaft und zur Gemeinschaft bestimmt sei. Es ist demgegenüber das Projekt der Neuzeit, diese wesentliche und ursprüngliche Hinordnung des Menschen zum Nächsten zu negieren bzw. unter dem Vorzeichen der Autonomie des Subjektes als Herrschaftsverhältnis zu reformulieren.

#### 5. Die Zuordnung von *De servo arbitrio* als Gegenprogramm

Vor diesem Hintergrund profilieren sich für Gogarten die Theologie Luthers und eben insbesondere die in *De servo arbitrio* vertretene Lehre von der Unfreiheit des Menschen vor Gott, Gogarten versteht diese Lehre – und es ist jetzt nicht der Ort, über die Angemessenheit dieser Deutung zu beackern – als den ursprünglichen Widerspruch gegen das Freiheitsprojekt der in Erasmus personifizierten Neuzeit, und zwar präzise als den Hinweis auf das Gebundensein des Menschen durch den Gott, die ihm in allem Endlichen begegnet; die Bindung, die Luther als Situation des Menschen beschreibt und in der die ur-

<sup>107</sup> GOGARTEN, Glaube (wie Anm. 96) 9.

sprüngliche Entdeckung des Protestantismus besteht, sei Bindung an die Endlichkeit:

„Wir sagten [...], das Wesen des Protestantismus sei Bindung. Und zwar Bindung durch die endliche Wirklichkeit.“<sup>108</sup>

Darunter versteht Gogarten nun eine Bindung an das konkrete ‚Du‘ in dem Sinne, daß dieses in einer bestimmten Situation begegnende Du als Gegenüber verstanden wird, von dem her das Ich ist, dem dies Ich in ganz konkreter Weise verpflichtet und dem es Rechenschaft schuldig ist. Gogarten reformuliert einerseits mit dieser Aufnahme personalistischer Denkfiguren Luthers Einweisung des Christen in die lebensweltliche Situation – den weltlichen ‚Beruf‘ – als Ort des Gottesdienstes und Luthers Beschreibung dieser Situation als Ort der göttlichen Forderung; er faßt andererseits Luthers These der Unfreiheit des Menschen im Gegenüber zu Gott als Beschreibung der damit gesetzten Einbindung und Verpflichtung des Menschen, der in genau dieser jeweiligen Situation mit Gott zu tun hat.<sup>109</sup> Der christliche Glaube ist genau in dem Sinn die Instanz und das Vehikel der Bindung, daß er den Menschen in der Verkündigung des Gesetzes der unheilvollen Gebundenheit in seinem Freiheitsprojekt ansichtig werden läßt – eine *conco legis*, die Gogarten in seiner Gegenwart in den sozialen Umbruch- und Krisenerfahrungen am Werk sieht; er stellt ihn dann – das ist der Sinn der Rechtfertigung des Sünders – in die Bindung und Verantwortung gegenüber dem Du Gottes; und genau darin wird der Mensch eingewiesen in die ursprüngliche und schöpfungsgemäße Einbindung in die konkrete Situation des Umganges mit den Verpflichtungen, die ihm als Stimme Gottes vom endlichen Du her begegnen.

## V. Schluß

Die Probleme dieser Position Gogartens gerade im Vorfeld des Dritten Reiches sind bekannt<sup>110</sup>; hier ist die Position interessant als ein prominentes und wirkungsreiches Beispiel für den Umschwung in der Rezeptionsgewohnheit bezüglich der Reformation und der Theologie Luthers, die darin besteht, daß die zentrale und erschließende Situation der Biographie Luthers nicht mehr die ge-

<sup>108</sup> GOGARTEN, Nachwort (wie Anm. 92); 369.

<sup>109</sup> GOGARTEN, Nachwort (wie Anm. 92) 351f. und 360–363; vgl. von Gogarten neben den bisher genannten Texten auch: Schöpfung und Volkstum [1932], jetzt in: DBRS., Gehören und Verantworten, Hg. v. HERMANN GÖTZ GÖCKERITZ, Tübingen 1988, 97–116.

<sup>110</sup> GRAF, Deutung (wie Anm. 91); HERMANN GÖTZ GÖCKERITZ, Friedrich Gogarten, in: WOLF DIETER HAUSCHILD (Hg.), Profile des Luthertums, Gütersloh 1998, 215–258, hier bes. 244ff.

wonnene Glaubensgewißheit als Selbst- und Gottesgewißheit gilt – der Theosenanschlag und das Bekenntnis in Worms; vielmehr wird die Anfechtungserfahrung und die erfahrene Krise im Gegenüber zu Gott zum Schlüssel des Lutherverständnisses; entsprechend wird die Reformation bzw. der Protestantismus insgesamt nicht mehr als Religion der Freiheit in ein positives Verhältnis zum Freiheitsprojekt der Moderne gestellt, sondern als Religion der Bindung mit der zeitgenössischen Kultur- und Neuzeitkritik verbunden; und drittens steht damit eben im Zentrum eines Verständnisses der Theologie Luthers nicht mehr die Freiheitsschrift, sondern *De servo arbitrio* und damit eben eine Schrift, die im 19. Jahrhundert selbst Theodosius Harnack fremd blieb, demjenigen Theologen im 19. Jahrhundert, der gerade an den der neuzeitlichen Theologie fremden Zügen der Theologie Luthers das deutlichste Interesse bekundete.

Daß dieser Umbruch natürlich in den weiteren Zusammenhang einer nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie und im politischen Selbstverständnis Deutschlands sich vollziehenden Abkehr von den ‚Ideen des 19. Jahrhunderts‘ gehört, wurde bei Gogarten erkennbar: der Umbruch gehört in den weiteren Zusammenhang einer Kritik am (angeblichen) Kult der Persönlichkeit, an der angeblich bindingslosen Subjektivität, am transzendental-philosophischen Ansatz beim Subjekt ohne Bindung an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit durch einen bestimmten Leib, theologisch an der Orientierung der Theologie am Menschen statt an Gott und seiner den Menschen souverän bestimmenden und über ihn verfügenden Vollmacht. Dieser vielfältigen Wurzeln, nicht nur dem 1. Weltkrieg entspringenden, aber nach meinem Eindruck durch der Weltkrieg zu Selbstbewußtsein gebrachten Kritik an der ‚westlichen‘ Zivilisation und an der bürgerlich-liberalen Kultur verdankt sich auch der hier nachgezeichnete Umschwung in der Wahrnehmung und Deutung der Theologie Luthers.

Und es wird eben gerade in diesen im Falle Gogartens skizzierten und auch bei Holl erkennbaren zeitgeschichtlichen Prägungen, aber auch in den andersartigen Prägungen im Hintergrund der Hausrathschen und Schenkelschen Re-formations- und Lutherdeutung sichtbar, daß die Deutung Luthers zumeist mehr über den Interpreten und seine Zeit verrät als über Luther selbst. Man kann das natürlich in den Vorwurf einer Verfälschung der ‚eigenen und eigentlichen‘ Intentionen Luthers ummünzen – steht aber dann vor der Frage, ob diese Identifikation ‚eigener und eigentlicher Intentionen Luthers‘ sich nicht wenigstens von späteren rückblickenden Positionen dieselben Anfragen wird gefallen lassen müssen wie die jetzt kritisierte Position.

Aber vielleicht müßte man den skizzierten Sachverhalt – daß sich die Wahrnehmung der Theologie Luthers auf dem Hintergrund eines radikalen Bruches

in der Selbstwahrnehmung eines Zeitalters innerhalb weniger Jahrzehnte ebenso radikal ändern kann – anders interpretieren: indem man die Darstellung der Theologie und des Lebens Luthers gerade nicht unter den in jeder Hinsicht illustorischen Anspruch stellt, ein Bild des eigenen Selbstverständnisses Luthers zu bieten. Denn vielleicht ist es ja auch das Signet und der eigentliche Ausweis einer großen Position, daß das Bemühen um sie einer späteren Zeit die Möglichkeit eröffnet, in dieser Position sich selbst zu finden, zu verstehen und zur Sprache zu bringen.

STEPHAN WEYER-MENKHOFF Gerhard Bohne und Martin Rang: religionspädagogische Luther- Rezeption zwischen den Weltkriegen . . . . .	275
OSWALD BAYER Mit Luther in der Gegenwart. Die diagnostische Kraft reformatorischer Theologie . . . . .	297
Verzeichnis der Veröffentlichungen von Jörg Baur . . . . .	311