

dominating them both. Of the theologians, B. A. Gerrish (*Doctor*), Norman E. Nagel (*Martinus*), and Robert H. Fischer (*Ecclesiastes*) display at some length the worst feature of current Luther scholarship: they see their task as consisting of a tedious description of what is said to be Luther's thought on this or that, supported by selected quotations from the Weimar-Ausgabe. Fischer gives the game away when he speaks of abundant sources being available for the study of Luther's role as churchman and turns out to mean only the Reformer's own works. Nothing of interest emerges from this conventional treatment, except suspicions of deficient scholarship. Gerrish thinks that the Protestants and Roman Catholics no longer disagree about Luther: perhaps he should read more widely. Nagel needs to look to his Latin: he provides a striking accusative formed out of *in flagrante delicto*, namely *in flagrante delictos*. Where was the editor, or indeed the reader of a learned press, when this idiot howler went to the printer? Martin Schwarz Lausten, a church historian leaning towards theology, discusses Luther's relations with the princes without saying anything new; this is chronicle history marred by long exploded errors, such as the opinion that the peasant's war terminated the Reformation's appeal to the people. Among the historians proper, Lewis Spitz, supposedly offering an alternative to the theologians' views on Luther the churchman, rambles around without allowing any visible point to emerge. Brooks himself, on visitations, writes with far too much artifice, but at least he remembers the historical setting, takes Cochlaeus seriously, and notices that Luther possessed a powerful sense of humour. Mark U. Edwards (*Suermerus*) offers a sound and quite interesting account of Luther's relations with men more radical than himself, and Gerald Strauss (*Barrabas*) clinches the historians' victory with a properly organized discussion of Luther's ambivalent attitudes to the problems of freedom and good order.

Cambridge

G. R. Elton

Hans-Walter Krumwiede: Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 222 S.

Der Göttinger Kirchengeschichtler hatte sich eigentlich vorgenommen das Thema zu behandeln: Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Luther und Bonhoeffer. Es kam aber nur zu einem Ausblick auf Bonhoeffer, weil erst die angekündigte, neue Ausgabe der gesamten Schriften Bonhoeffers eine ausreichende Textgrundlage bieten würde. Doch der Verfasser hat seine Darstellung von Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Luther so gestaltet, daß der Ausblick auf Bonhoeffer nicht nur am Ende einen besonderen Abschnitt bekommen hat, sondern mitgestaltend bei der Luther-Darstellung gewesen ist. Bonhoeffers Luther-Interpretation ist schon bei der Themenwahl bis in die Formulierungen hinein bei der Luther-Darstellung fast zu einem Neuansatz der Luther-Interpretation geworden. Krumwiede sieht Bonhoeffer als einen großen Erneuerer des echten Luther in polemischer Abgrenzung gegen das sogenannte Luthertum, sprich: deutsche Luthertum. Die Darstellung verteidigt die Sache Luthers gegen die seit den 30iger Jahren besonders außerhalb Deutschlands verbreitete Behauptung, daß Luther für die neuprotestantische Entwicklung bis hin zu Hitler theologisch verantwortlich sei.

Da sowohl die historische Bedeutung Luthers und der Wittenberger Reformation als die Entstehung und der sachliche Gehalt der reformatorischen Theologie Luthers umstritten ist, geht der Verfasser von dem dreifachen „solus“ (solus Christus, sola fide, sola scriptura) als von einem wissenschaftstheoretischen Axiom der Rechtfertigung bzw. Glaubenszuversicht aus. Reformation heißt für Luther nichts anderes als die Wiederentdeckung des Evangeliums und der Folgen für die Kirche sowie für die Gestaltung der Welt. „Chronologisch geht der Verfasser von der Römerbriefvorlesung 1515/16 aus, weil er zu der Überzeugung gekommen ist, daß sich während dieser Vorlesung der „reformatorische Durchbruch“ ereignet hat. Luther ist zur Glaubensgewißheit gekommen. Dabei wird aber nicht bestritten, daß eine neue Hermeneutik schon in den Psalmenvorlesungen 1513/15 greifbar wird“ (S. 4). Verteidigt wird die These, daß Luthers vorreformatorische „Demutstheologie“ in Kap. 1–6 noch herrscht, und daß ab

Kap. 7 eine neue, paulinische Anthropologie und Heilsgewißheit konstatierbar sei. Die Belegstellen für diese These liefern aber kaum eine ausreichende Überzeugungskraft. Die These scheint den Zugang zu den zitierten Texten zu blockieren.

Krumwiede sieht die Rechtfertigung, und zwar die erfahrene Rechtfertigung als das Kernstück des ganzen Luther. In der Römerbriefvorlesung ist die Bestreitung des freien Willens, das „simul justus et peccator“, die Lehre von „Gesetz und Evangelium“ einschließlich des theologischen Gebrauchs des Gesetzes und die Heilsgewißheit vorhanden.

Rechtfertigung und Ethik stehen bei Luther in unlösbarem Zusammenhang. So haben die Abschnitte auf Grund von Kap. 12–16 die Überschrift: „Die Ethik des Römerbriefkommentars“ mit dem Untertitel: „Rechtfertigung und Liebe“. Über diese „erste evangelische Ethik“ heißt es: „Luthers Ringen um die Gewißheit des Heils hatte von Beginn an eine ethische Dimension“ (S. 30). Luther: „Denn zum rechten Verständnis (der Heil. Schrift) ist es am meisten förderlich, wenn man die Lehre, die man lehrt, auf das gegenwärtige Leben anwendet“ (II, 338 ff., A. 30). Es gehe um das Gute für den Gerechtfertigten, nicht um allgemeine Normen, sondern um eine christologisch begründete Ethik. Christus als Exempel für die aktive Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten, als Korrelat zur *justitia passiva* gegenüber Gott.

Ab 1517 sieht Luther die Konsequenz: das öffentliche Bezeugen der evangelischen Wahrheit. Aber erst etwa 1521 hat Luther die Konsequenzen seiner Neuentdeckung der Glaubensgerechtigkeit klar gesehen. Darum geht es im zweiten Abschnitt S. 52–75. Die erste Hälfte des Freiheitstraktats von 1520: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ behandelt die paradoxe Bestimmung von Freiheit und Knechtschaft als die neue an Paulus anknüpfende Anthropologie (S. 57). Das gepredigte Wort Gottes – die Heilige Schrift ist jetzt Norm. „Die Königsherrschaft Christi bezieht sich auf den ganzen Menschen“ (S. 60). Das dreifache Amt Christi und das Priestertum aller Gläubigen haben ekklesiologische Konsequenzen für die Laien und das geistliche Amt. Der zweite Teil des Traktats behandelt das Liebesgebot als Personal- und Sozialethik, die im Sermon „Von den guten Werken“ im Anschluß an den Dekalog entfaltet wird.

In Verbindung mit Luthers „Adelsschrift“ wird die Frage gestellt, ob hier ein „Germanicismus“ vorhanden ist, wie doch England durch einen Anglikanismus, Frankreich durch einen Gallikanismus und Spanien durch einen Regalismus zu katholischen Nationalkirchen wurden; dies werde von Luther bejaht (S. 90).

Diese Konzeption des Zusammenhangs von Personalität des Glaubens und der Ethik wird auch in der Sakramentenlehre demonstriert (S. 94).

Abschnitt III (S. 96–153) wird unter dem Thema: der Aufbau der evangelischen Gemeinde geschildert. Bürgeraufstände und Bauernkrieg bestimmten viele Themen: Freiheit und Ordnung und die Zwei-Reiche-Lehre. Krumwiede sieht Luthers Konzeption so: Der innerster Kreis seiner Theologie war die Rechtfertigung, der weitere Kreis das Leben in der Gemeinde der Glaubenden. Der dritte Kreis ist der Vollzug der Liebe in der Welt, in Stand und Beruf, wo der Christ mit anderen Menschen ohne das Gemeinsame Band des Glaubens zu tun hat. Auch für diesen Bereich gilt „der Ruf in die Nachfolge, zu einer selbstlosen Liebe“; auch für Christen im Amt der Obrigkeit (S. 129). Das Verbot der katholischen Obrigkeit, im albertinischen Sachsen überhaupt evangelische Bibelübersetzungen zu lesen, veranlaßte Luther zu dieser Lehre, die also eigentlich die Grenze der Kompetenz der Obrigkeit setzen will. Auch hat diese Lehre die Aufgabe des Gewissen zu stärken, weil das positive Recht in den Rechtsbüchern manchmal durch das Vernunftrecht als Maßstab ausgeübt werden müsse, und zwar durch eine vom Eigennutz befreite Vernunft (S. 139). So behandelt Luther im Rahmen dieser Zwei-Reich-Lehre das Verhältnis zwischen göttlichem Recht und Vernunft bzw. Naturrecht (S. 141). Aber der Kern der Darstellung ist, daß hier eine Luther-Interpretation durchgeführt ist, wonach die herkömmliche zwei-Räume-Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre (Vorwurf Bonhoeffers gegen das herkömmliche Luthertum) unter dem Begriff der Königsherrschaft Christi überwunden ist (S. 133).

Das Beispiel zeigt, wie Bonhoeffer überall anwesend ist, obwohl sein Name gar nicht genannt wird. Hier ist der Versuch gemacht, dem Wunsch Bonhoeffers nachzu-

kommen, zum wirklichen Luther zurückzufinden. Der Weg von der Rezeption der Theologie Bonhoeffers zu einer Revision der Luther-Interpretation ist ein fruchtbarer Weg, wenn er nicht in eine Luther-Apologik führt. Es wäre zu hoffen, daß die rezipierte Bonhoeffer-Theologie zu vielen anderen Versuchen der Revision herkömmlicher Interpretationen vieler anderer Theologien der Theologiegeschichte führt; das wäre auch im Sinne Bonhoeffers. Ein Beitrag zu dieser Arbeit ist dieses Buch.

Besonders deutlich ist dieses ungenannte Vorhandensein Bonhoeffers im Abschnitt über die Bauernkriege: Revolution oder Reformation 1521/22 (S. 98 ff.). Ohne Luther zu einem Bonhoeffer zu machen, werden doch Akzente gesetzt, die deutlich Korrekturen zum herkömmlichen Luthertum darbieten: „Im geistlichen Regiment hat die weltliche Obrigkeit ihr Recht verloren, sonst würde man den grotesken Versuch machen, aus Henkern Hirten machen zu wollen“ (S. 135). Greift dennoch die weltliche Obrigkeit über ihr Mandat hinaus ins geistliche Regiment, ist für den Christen gewaltloser Widerstand geboten. „Nicht leidender Gehorsam, wie mit ermüdender falscher Anschuldigung behauptet worden ist, sondern leidender Ungehorsam ist dann das Gebot der Stunde“ (S. 137).

Interessant ist auch zu beobachten, wie fruchtbar es sein wird, die bonhoeffersche, posthume Ethik neuzulesen, nach dem man die Auswahl der Lutherzitate in diesem Buch gelesen hat, so z. B. wo Luther unter einer Bedingung die Revolution der Bauern bejahen könnte: „Soll ihr nun bestehen mit eurem Vornehmen und habt doch beide, göttliches und christliches Recht im neuen und alten Testament, auch das natürliche Recht wider euch, so müsset ihr einen neuen, sonderlichen Befehl von Gott aufbringen, mit Zeichen und Wundern bestätigt solches zu tun Macht gebe und heisse“ (S. 145, aus „Ermahnung zum Frieden . . .“). Den Bauernaufstand einen „revolutionären Präventivkrieg“ nennen (S. 147) trifft wohl kaum das Richtige. Es ging nicht allein um Mord und Raub, sondern um Beseitigung der Obrigkeit als solcher, aber auch um „eine freie, unsträfliche Bosheit“ freien Lauf zu bahnen, und zwar unter Berufung auf dem Evangelium. Luthers Begründung für das Vorgehen mit dem Schwert gegen die Bauernbanden hätte durch einige wenige Zitate zeigen können, daß auch für ein Vorgehen mit dem Schwert gegen einen Tyrannen Argumente bei Luther zu finden sind. Ich erinnere mich noch, wie bei einem Seminar in Basel, Jan./Febr. 1955, Karl Barth in dramatischer Weise den Studenten (nicht wenige waren aus Deutschland!) eine Reihe von Fragen stellte, wozu Ja oder Nein gesagt werden mußte: Luther hat in seiner Schrift: „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ 1525 sich als Christ, als Diener des Wortes, als Doktor der Theologie zu einer konkreten, politischen Frage geäußert und gesagt: „Gleich als wenn ein Feuer angehet, wer am ersten kann löschen, der ist der beste“ (Mü. Bd. 4, 295), also sind Bonhoeffer und seine Freunde des 20. Juli 1944 von Luther gedeckt, denn hier ging es um ein Regime, das auch eine Räuberbande geworden war! Ich erinnere mich auch, wie ein deutscher Theologiestudent wütend ausrief: Ich will das alles vom Ersten bis Letzten verneinen, aber auch die Antwort Karl Barths: „Das hätten Sie vorher sagen sollen!“ Für Luther ging es darum Rechtszustände wiederherzustellen, nicht um Fürstenschmeichelei. Das hätte man wohl den Luther-Texten profilierter abringen können.

Abschnitt IV S. 154–189 behandelt „Die Gründung der Evangelischen Landeskirche und die Nachfolge der Christen zur Gestaltung der Welt“. Krumwiede bemüht sich hier, die Akzente so zu setzen, daß, nachdem die Kontinuität im Kirchenregiment zerbrochen war und der Reichstagsabschied von Speyer (1526) die Beurteilung der evangelischen Lehre in Sachen des Wormser Ediktes den Fürsten freie Hand gegeben hatte, Luther wohl seine Auffassung der Lehre beim Fürsten durchsetzen könnte. Aber es ist auch verständlich, daß die Reformation auf dem kirchlichen Gebiet nur mit Hilfe der Obrigkeit durch Visitationen vorgenommen wurde. Die Zusammenarbeit von Kirche und Staat war unausweichlich, weil „ein Land mit mehreren Bekenntnissen als unregierbar galt“. Luther wurde nicht Visitator oder Bischof, sondern blieb ein Prediger, weil „noch nicht genug gepredigt sei“ (S. 160). Die äußere Organisation der Kirche sollte der Evangeliumspredigt folgen“ (S. 160). Erst eine Generation später hat man den Fürsten auch für das Seelenheil der Untertanen verantwortlich gemacht,

und so die Ära der Staatskirche eingeleitet, die in Deutschland bis 1918 Bestand hatte.

In der ersten Generation ging es für Luther darum, die evangelische Kirchen gegen äußere Gewalt zu verteidigen. Die Rechtsgestalt der Kirche gründet sich in der *lex Dei*, dem Gesetz Gottes und in der *lex naturae* und im positiven Recht. In Luthers Schrift „Warnung an seine lieben Deutschen“ 1530 (WA 30 III 276–320) wird diese Lehre entfaltet. Besonders betont Krumwiede, daß das göttliche Recht das Recht der Obrigkeit bricht. Ein leidender, gewaltloser Ungehorsam kann geboten werden. Eine eigentliche Notwehr ist aber eine Sache des weltlichen Rechtes und der Juristen, nicht aber der Theologen. Das kaiserliche Recht ließe es ja zu, in notorisch ungerechten Dingen der Obrigkeit gewaltsam zu widerstehen. Der Kaiser hat das Mandat, als weltlicher Herrscher die Christenheit gegen äußere Feinde zu schützen, aber ein Angriffskrieg und ein Kreuzzug gegen Nicht-Christen wird von Luther abgelehnt.

Der innere Aufbau der christlichen Erziehung wurde durch die Katechismen gestaltet. Hier ging es besonders darum, gegen den Mißbrauch der Freiheit zu wirken. Das 4. Gebot spielte eine große Rolle. Auch hier sieht man den Verfasser bonhoefferische Grundbegriffe verwenden. Die Mündigkeit der Christen wird gleichgesetzt mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen. „Niemand hat ohne ausdrückliches Mandat das Recht, heimliche Sünden des Nächsten öffentlich zu verurteilen. Im Vater-unser heiße es nicht: „Bete und arbeite“, sondern: „bete und sei gehorsam“ (S. 171).

Luther setzt sich besonders gegen „die Anarchie der blinden Liebe“ im Schwärmertum ein. Besonders versucht Krumwiede Luthers Auslegung der Bergpredigt Jesu als Nachfolge der Christen zu verstehen, aber Nachfolge sei nur im Rahmen der Zweireiche-Lehre möglich (S. 187). Es geht aber nicht um die Seele als Quellenort der christlichen Existenz, sondern um „die Verborgenheit der Glaubenden“, deren Früchte sichtbar sind, so wie die Predigt hörbar ist. „Es ist nicht um Hörens willen gepredigt, sondern, daß man's tue und ins Leben bringe“ (S. 189).

Einen Exkurs „Luther und die Juden“ (S. 199–207) liest man natürlich im Bewußtsein moderner Erfahrungen, so ist er auch verfaßt. Hier wird die Auffassung verfochten, „es gibt keine Genealogie des deutschen Antisemitismus von Luther bis zur Gegenwart“ (S. 206). Das elementare Defizit der Position Luthers erlaube ihm allerdings in dieser Frage keinen „reformatorischen Durchbruch“ (S. 206). Luther entwickelte sich wohl vom Judenfreund zum Judenfeind, aber nicht zum Antisemit. Seine theologische Stellungnahme sei nicht verändert. Er ist fürbittend für die Juden auch in seinen härtesten Judenschriften. Er meinte, die Juden seien gegen das Evangelium verstockt und er sah sie als Zerstörer der politischen Ordnung an. Aber nicht Verfolgung, wie bei den Schwärmern, sondern Ausweisung war die Lösung. Übrigens waren weder Calvin noch Erasmus in der Judenfrage positiver als der alte Luther. Papisten, Schwärmer, Juden und Mohammedaner seien für Luther unter diesselbe „scharfe Barmherzigkeit“ zu stellen (S. 204).

Im Abschnitt „Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer“ (S. 208–215) ist eine komprimierte Darstellung der Theologie Bonhoeffers auf den Nenner gebracht: „die ‚lutherische‘ Linie sei durch eine barthianische gekreuzt“ (S. 213). Bonhoeffer unterscheidet zwischen Luthertum und Luther und will zum ‚wirklichen Luther‘ zurück (S. 208), befürchtet eine „Rechtfertigungsscholastik“, ist aber in der Sache nicht von Luther geschieden. Krumwiede sieht wohl, daß Bonhoeffer manches von Luther übernommen hat, doch z.B. in der Mandaten-Lehre hat er eine kritische Weiterführung der Drei-Stände-Lehre Luthers entwickelt (S. 213). Ganz kurz wird „Bonhoeffer und Luther über die Juden“ verglichen. Aber im ganzen ahnt man, daß der Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer so kurz geworden ist, weil eine eigentliche Identifizierung der vielen Luther-Zitate bei Bonhoeffer noch bei weitem nicht genügend durchgeführt ist. Die angekündigte, neue, kommentierte Gesamt-Ausgabe des gesamten Bonhoeffer-Nachlasses wird hoffentlich hier diese Identifizierung zur Verfügung stellen. Das wird ohne Zweifel viele Aspekte im Verhältnis Bonhoeffers zu Luther ans Licht bringen. Möchte dieses Buch Luther-Forscher und Bonhoeffer-Forscher zum gegenseitigen Austausch inspirieren.

*Sabro*

*Jørgen Glenthøj*