

Die Aufklärung in Nordamerika auf dem Hintergrund der lutherischen Reformation*

Von Karl-Heinz zur Mühlen

I

Als zum Lutherjubiläum 1983 der Kieler Historiker H. Lehmann sich über „Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts“ äußerte,¹ begann er mit der für unsere Fragestellung ernüchternden Beobachtung, daß in Amerika Luther nicht 1783, sondern erst 1883 entdeckt wurde und daß die nordamerikanische Aufklärung im 18. Jahrhundert sich ohne Rückgriff auf M. Luther vollzogen hat. In einer Festrede vor der Massachusetts Historical Society stellte dann aber der Harvard-Professor Frederic Henry Hedge am 10. 11. 1883 fest, daß die Anwesenden „die teuersten Güter ... (ihres) Gemeinwesens – die Unabhängigkeit des Bürgers, geistige Freiheit, persönlichen Spielraum, die Weite des Raums, die Ungebundenheit der Gedanken, die Freiheit der Feder, kurzum alles, was für die Tradition von Neuengland besonders charakteristisch ist“, dem Reformator aus Sachsen, in dessen Namen sie sich versammelt hätten, verdankten.² In einem Sammelband zum Jubiläumsjahr 1883 brachte schließlich ein Lutheraner aus Pennsylvania die Überlegungen von Hedge auf die kurze Formel, „ohne einen Luther in Deutschland, hätte es in Amerika keinen Washington gegeben“.³ Dieser emphatischen Überschätzung der Bedeutung Luthers für die Amerikanische Unabhängigkeitsbewegung und die Aufklärung in Nordamerika steht jedoch der historische Tatbestand gegenüber, daß 1783 Luthers Geburtstag in Ame-

* Vortrag, gehalten an der Duke University (Durham, North Carolina, USA) im Rahmen der „Research Consultation on ‚The Significance of North American Theological Anthropology for the Present Global Challenge‘“ im März 1985.

¹ H. Lehmann, Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts. In: B. Moeller (Hg.), Luther in der Neuzeit. (SVRG 192) Gütersloh 1983, 151–159. Vgl. auch Lewis W. Spitz, Luther in America. Reformation History Since Philip Schaff. AaO 160–177.

² Massachusetts Historical Society. Commemoration of the Four Hundredth Anniversary of the Birth of Martin Luther, November 10, 1883, Boston 1883, S. 17. 19. Zit. nach der Übersetzung bei H. Lehmann, aaO 151.

³ C. P. Croll (Hg.), Tributes to the Memory of Martin Luther. Philadelphia 1884, 253. Zit. nach der Übersetzung bei H. Lehmann, aaO 151.

rika nahezu völlig ignoriert wurde. „Im Jahre des Pariser Friedens, in dem Großbritannien die Unabhängigkeit ihrer dreizehn rebellischen Kolonien in Nordamerika völkerrechtlich anerkannte, veranstalteten nicht einmal die kleinen lutherischen Gemeinden Pennsylvanias besondere Lutherfeiern. In den Werken der Gründungsväter der Vereinigten Staaten, auch in den Schriften Washingtons, sucht man vergeblich nach Hinweisen auf Martin Luther.“⁴ Wenn diese „das Recht auf religiöse Freiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat als geistige Prinzipien konzipierten und politisch durchsetzten, dann taten sie dies ohne Rekurs auf Luther, dann verstanden sie ihr Werk nicht als Fortsetzung und Vollendung eines Prozesses, den Luther begonnen hatte.“⁵

Wenn sich so die Gründungsväter der Vereinigten Staaten auch nicht auf Luther berufen, so ist doch nicht zu bestreiten, daß Luthers reformatorische Tat für die Entstehung des neuzeitlichen Bewußtseins und namentlich für die Frage der Freiheit des Gewissens in den Fragen der Religion eine wichtige Initialfunktion hatte. Doch verändert und vermittelt sich dieser Impuls durch das Ringen der verschiedenen religiösen Gruppen namentlich in England in der Auseinandersetzung mit der Anglikanischen Kirche und dem Staat um Gewissensfreiheit und Toleranz und wird in dieser Gestalt auch in der Aufklärung in Nordamerika wirksam. Gleichzeitig wirkt auf die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 die Europäische Aufklärung,⁶ für die mindestens in Deutschland Luther eine wichtige Komponente⁷ darstellt.

So feiert man in der deutschen Aufklärung Luther als Vorkämpfer für Gewissensfreiheit und Befreiung von heterodoxen Traditionen. In seiner 1774 entstandenen Schrift „Über Toleranz und Geistesfreiheit“ nennt der Aufklärungstheologe Friedrich Germanus Lüdke Luther „ein(en) wahre(n) Schutzengel für die Rechte der Vernunft, der Menschheit und christlichen Gewissensfreiheit“.⁸ Dabei fällt auf, daß man auch in der Deutschen Aufklärung mehr auf Luthers Person und reformatorische Tat als auf seine Schriften zurückgreift. Luther wird zu einer Leitfigur für das aufklärerische Denken in Deutschland. Er befreite den menschlichen Geist vom mittelalterlichen Aberglauben und von klerikaler Bevormundung. Er legte die Hl. Schrift mit freiem und kritischem Geist neu aus und entdeckte deren eigenen Sinn neu. Darüber hinaus fühlte er sich in der Weise durch die Wahrheit gebunden, daß diese sein Gewissen, seine eigene Subjektivität überzeugte. Daran erinnern seine bekannten Worte vor Kaiser und Reich in Worms 1521: „Weil denn Ew. Majestät und ihre Herrschaften eine einfache Antwort begehrt, so will ich eine geben ohne Hörner und Zähne. Wenn ich nicht durch Schriftzeug-

⁴ H. Lehmann, aaO 151.

⁵ AaO 152.

⁶ Vgl. P. Gay, *The Enlightenment*. Bd. 2 New York 1969, 558–563.

⁷ Vgl. H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*. Göttingen 1970, 13 ff.

⁸ Zit. nach H. Bornkamm aaO 17 Anm. 10.

nisse oder helle Gründe der Vernunft überwunden werde (denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, da feststeht, daß sie oft geirrt und sich selbst widersprochen haben), so bin ich überwunden durch die von mir angeführten Schriftzeugnisse, und mein Gewissen ist gebunden in Gottes Wort. Widerrufern kann und will ich nichts, weil wider das Gewissen zu handeln nicht sicher und nicht lauter ist. Ich kann nicht anders, hier stehe ich, Gott helfe mir. Amen“ (WA 7,838,2–9). Nicht mehr die christliche Tradition in Gestalt des päpstlichen Lehramtes und der Konzilien entscheiden über die Wahrheitsfindung, sondern das in Gottes Wort gebundene Gewissen und die Argumentation kritischer Vernunft. Diese Position Luthers wirkte wie ein Signal der Freiheit an der Epochenschwelle zur Neuzeit, und es ist verständlich, daß die Aufklärung in diesem Signal einen wesentlichen Schritt aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Menschen sah bzw. daß Hegel die Reformation als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit preisen konnte.⁹ So bekennt auch der Augustinermönch Martin Luther in seiner Schrift über die Mönchsgelübde 1521: „Was hat es zu bedeuten, ob ich Kutte oder Platte (d. h. die Tonsur) trage oder ablege? Es machen doch nicht die Kutte und die Platte den Mönch? ‚Alles ist euer‘, sagt Paulus, ‚Ihr aber seid Christi‘ (1. Kor 3,22.23); und ich sollte der Kappe gehören, und nicht vielmehr die Kappe mir? Mein Gewissen ist frei geworden; und das heißt im vollsten Sinn frei geworden sein. Darum bin ich schon ein Mönch und bin doch kein Mönch, eine neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi“ (WA 8,575,24–29).

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß der Aufklärungstheologe Johann Salomo Semler 200 Jahre später es zu den Verdiensten Luthers rechnet, daß er „jedem Christen die Freiheit zugestund, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen“.¹⁰ Auch Lessing beruft sich in seinem Streit mit dem orthodoxen Hamburger Pastor Goeze über die von ihm 1774 veröffentlichten „Fragmente eines Ungeannten“, durch die er die zeitgenössische Theologie zur Auseinandersetzung über die deistischen Anschauungen und die Schriftauslegung des Hamburger Orientalisten Reimarus herausfordern wollte, auf Luther: „O daß er es könnte, er, den ich am liebsten zu meinem Richter haben möchte! – Luther, du! – Großer, verkannter Mann! Und von niemand mehr verkannt, als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg, schreiend aber gleichgültig daher schlendern! – Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst: wer erlöst uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest: wie es Christus selbst lehren würde!“¹¹ Damit

⁹ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Hg. v. G. Lasson (PhB 171a) 40.

¹⁰ Zit. nach G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. (FSTHR 8) Göttingen 1961, 173.

¹¹ Zit. nach W. von Loewenich, *Luther und Lessing*. (SGV 232) Tübingen 1960, 22.

sah Lessing in Luther eine Hilfe für die ihn umtreibende Frage, wie sich die überlieferte Wahrheit als Wahrheit in seiner aufklärerischen Gegenwart erkennen und anerkennen ließ, wie sich die Herausforderung der positiven Offenbarungsreligion durch die natürliche Vernunftreligion der Deisten bestehen ließ.

So sehr sich Luther so durchaus als Vorkämpfer der aufklärerischen Gewissensfreiheit herausstellen läßt, so ist es doch gar keine Frage, daß er die Spannung von Wort Gottes und Gewissensfreiheit nicht in Richtung der letzteren ermäßigt, sondern von einer sich dem Wort Gottes verdankenden Gewissensfreiheit spricht. Dennoch ist das Wort Gottes für ihn nicht mehr autoritär gegen das Gewissen zur Geltung zu bringen. Ja, er widersteht der kirchlichen Inquisition im Namen des Gewissens. „Man sollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden“ (WA 6,455,21), heißt es in seiner Adelschrift von 1520. Und 1524 stellt er fest: Es müssen Secten (Spaltungen) sein und das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen . . . Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen . . . Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden“ (WA 15,218f.). Damit „löste Luther sich von der für das mittelalterliche Ketzerstrafrecht grundlegenden Auffassung der Häresie als Mord an den Seelen. Er konnte anerkennen, daß auch die anderen aus ihrem Gewissen handelten; man müsse sie deshalb dabei lassen (WATR 2, Nr. 2325)“.¹² Die Wahrheit des Glaubens ist durch die Predigt des Wortes Gottes und nicht durch die Inquisition zu erweisen. So sehr wir damit einen wichtigen und wesentlichen Beitrag Luthers zur Geschichte der Toleranz feststellen können, der Weg bis zur Proklamation der Religionsfreiheit in der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 blieb weit.

Nach den Erfahrungen des Bauernkrieges und der sich in ihnen zeigenden politischen Gefährlichkeit der Ketzerei blieb Luther den Einschränkungen der Toleranz im 16. Jahrhundert verhaftet. So stimmte er 1531 nach spürbarem Zögern auch einem Gutachten Melanchthons über die reichsrechtliche Verfolgung von Täufern für den Fall zu, daß diese trotz Ermahnung hartnäckig bei ihrer Position blieben und diese nicht nur privat, sondern öffentlich vertreten und damit den religiösen Frieden stören würden. „Die politische Gefahr der Täufer erhellt für ihn aus der Ablehnung der obrigkeitlichen Ämter, des Eides, des Kriegsdienstes, z. T. des Eigentums, aber auch des geordneten Predigtamtes, in dem er eine Hilfe für den inneren Frieden sah.“¹³ Auch jetzt hält er noch grundsätzlich an seiner Position von 1525 fest:

¹² H. Bornkamm, Art. Toleranz. II. In der Geschichte des Christentums. ³RGG VI, 937. Vgl. auch H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. (WF 246) Darmstadt 1977 und T. Rendtorff (Hg.), Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung. Gütersloh 1982.

¹³ H. Bornkamm, aaO 938. Vgl. dazu auch K.-H. zur Mühlen, Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern. In: H. Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Göttingen 1983 I, 119–138; II, 768–770, bes. I, 134 ff.

„Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und gläuben will, es sei Euangelion oder Lügen. Ist genug, daß sie Aufruhr und Unfriede zu lehren wehret“ (WA 18,298,18). Damit ergibt sich das Problem, daß sich bei der Gewährung von Toleranz immer zugleich die Frage nach den Grenzen der Toleranz stellt, eine Frage, die auch die weitere Geschichte der Toleranz bestimmen sollte. So schloß z. B. 1689 in England the Act of Toleration die protestantischen Dissenters, wenn auch mit verminderten bürgerlichen Rechten, nicht aber die Katholiken und Sozinianer ein.¹⁴ Ähnlich verhielten sich auch die nordamerikanischen Puritaner gegenüber den Baptisten, und selbst Roger Williams' Forderung, daß das Wirken des Hl. Geistes in Erwählung und Wiedergeburt völlige Glaubensfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat erfordere (The Bloody Tenent of Persecution for Cause and Conscience 1644), schloß, wenn nötig, die Intoleranz einer auf persönlicher Heiligkeit gegründeten Gemeinde nicht aus.¹⁵ Weiter führte schließlich die Proklamation der Religionsfreiheit in der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, die das Erbe der auf religiöse Gewissensfreiheit drängenden nordamerikanischen Dissenters aufnimmt und sich zum anderen auf die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte durch die Europäische Aufklärung beruft. Kommt Luther so in der neuzeitlichen Geschichte der Toleranz eine wichtige Initialfunktion zu, so liegen zwischen ihm und 1776 doch noch erhebliche Emanzipationsstufen, und es ist nicht verwunderlich, daß die Gründungsväter der Vereinigten Staaten das Recht auf religiöse Freiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat ohne Rekurs auf Luther konzipierten.

Neben der Bezugnahme auf die verschiedenen religiösen Gruppen, die in der Neuen Welt auf religiöse Freiheit zielten, bezieht sich die hinter der Unabhängigkeitserklärung von 1776 stehende Nordamerikanische Aufklärung auf die Europäische Aufklärung, wobei sie allerdings ein eigenes Gepräge gewinnt. „Not all colonial thought was a mere copy of Europe; like all others, the American philosophes“, so P. Gay, „developed their particular intellectual style by responding to domestic developments in Boston or Philadelphia or Richmond or the frontier that lay just beyond. But the substance of their ideas came from a handful of European thinkers.“¹⁶ So bezieht sich nach P. Gay Benjamin Franklin u. a. auf Voltaire, John Adams auf Rousseau und Thomas Jefferson bewunderte Bacon, Newton und Locke. So hatte schon John Locke (1632–1704) als achtundzwanzigjähriger den Auftrag erhalten, eine Verfassung für Carolina aufzustellen. Die von ihm erarbeitete Konstitution wurde dort 1669 rechtskräftig. In ihr verlangte Locke von jedem Bürger, einer Kirche als praktizierendes Mitglied anzugehören. Als

¹⁴ AaO 942. Vgl. zur Spannung von Toleranz und Intoleranz vgl. R. Koselleck, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz. In: T. Rendtorff (Hg.), Glaube und Toleranz (vgl. Anm. 12), 256–271.

¹⁵ H. Bornkamm, Art. Toleranz, 943.

¹⁶ P. Gay, The Enlightenment. New York Bd. 2, 1969, 558f.

kirchliche Gemeinschaft könne dabei eine solche anerkannt werden, die davon ausgeht, „1. daß ein Gott ist, 2. daß Gott öffentlich verehrt werden soll, 3. daß es Gesetzespflicht ist, der Wahrheit Zeugnis zu geben, wenn ein Bürger von Regierenden dazu aufgefordert wird. – Lockes Konstitution fordert auch: Niemand soll religiöse Versammlungen anderer stören oder jemanden wegen dessen religiöser Meinung oder Art der Gottesverehrung herabsetzen.“¹⁷ Nach dieser Konstitution gibt der Staat nur noch die Rahmenbedingungen für den sich im übrigen frei entfaltenden Kult seiner Bürger ab. Ähnliche Gedanken werden 100 Jahre später in der 1776 in Virginia verabschiedeten Erklärung der Rechte laut, die allen Bürgern als Basis und Fundament der Regierung zustehen, weil alle Menschen von Natur gleich frei und unabhängig sind und bestimmte ihnen von Natur inhärierende Rechte haben. Diese Erklärung schlägt sich in der von Th. Jefferson verfaßten Unabhängigkeitserklärung vom 4. 7. 1776 nieder, nach deren Artikel 16 alle Menschen gleichen Anspruch auf freie Ausübung der Religion gemäß den Geboten des Gewissens haben. Die hier artikulierten unveräußerlichen Rechte stehen in direkter Beziehung zur naturrechtlichen Begründung derselben in der Europäischen Aufklärung. Dennoch geht die Nordamerikanische Aufklärung mit ihrer Proklamation eigene Wege und gewinnt ein eigenständiges Profil.

Henry S. Commager¹⁸ beschreibt dieses eigenständige Profil der Aufklärung in Nordamerika u. a. durch acht Gesichtspunkte. Erstens beginnt diese erst mit der Gründung der American Philosophical Society 1741 und dauert bis zum Tode von Th. Jefferson und J. Adams 1826. Während zweitens die europäischen Philosophen eine besondere Klasse der Gesellschaft bilden, wirken die amerikanischen Aufklärer mit und für das Volk. Drittens zeigt sich ein Unterschied im Umgang mit Religion und Moral. Abgesehen von Tom Paine geraten die amerikanischen Aufklärer nicht oder kaum in Konflikt mit dem traditionellen Christentum. „Deists like Franklin and Jefferson had no trouble in reconciling their private skepticism with public orthodoxy, and a good many of them – Benjamin Rush and David Rittenhouse come to mind – were devout. Nor did the American Philosopher think himself exempted from the standards of conventional morality ... The connection between Enlightenment and *libertinage*, so familiar in France was, if not wholly unknown, then unacknowledged in America.“¹⁹ Viertens waren die amerikanischen Aufklärer mehr der englischen als der französischen Aufklärung verpflichtet. Fünftens vollzog sich in Europa die Aufklärung in den Hauptstädten wie Paris, London, Edinburgh, Genf, Amsterdam, Berlin, Hamburg, Neapel und Mailand, in Amerika dagegen in den neu entstehenden kleinen Landstädten. Sechstens spielten ökonomische Fragen in Amerika

¹⁷ Chr. Gestrich, Art. Deismus. TRE 8,398.

¹⁸ Henry Steele Commager, *The Empire of Reason. How Europe imagined and America realized the Enlightenment*. New York 1978.

¹⁹ AaO 242f.

eine geringere Rolle als in Europa, siebten mußten die amerikanischen Aufklärer ihre Energie nicht gegen etablierte Herrschaften und Rechte verbrauchen. Sie konnten sich selbst folgen und hatten die Chance, ihre Programme zu realisieren. Achtsens they „were not required to struggle against the Establishment: They were the Establishment.“²⁰ Generell zeigt sich der Unterschied zwischen der Europäischen und der Amerikanischen Aufklärung im Selbstverständnis der Philosophen selbst, wie er u. a. in den Begriffen „philosopher“ und „philosophe“ terminologisch zur Sprache kommt. „The philosopher“ der Europäischen Aufklärung „was preoccupied with the mind and the soul of the individual, and with great questions of theology and morality; the Philosophe“ der Amerikanischen Aufklärung „was more concerned with society than with the individual, and with institutions than with ideas. Where the philosopher constructed systems, the Philosophe formulated programs.“²¹ Die Amerikanische Aufklärung ist so primär praktisch und erfahrungsbezogen, ihre Sache ist nicht die metaphysische Durchdringung individuellen und kollektiven Lebens. Sie brauchte nicht weltabgeschiedene Theoretiker, sondern gebildete Praktiker: Theologen, Juristen, Mediziner und Wirtschaftsfachleute. Diese Erfahrungsbezogenheit und Entfaltungsmöglichkeit in einem neuen, scheinbar unendlichen Raum gibt der Amerikanischen Aufklärung ihre Vitalität und ihre Zukunftsbezogenheit, so daß Commager seine Untersuchung der Amerikanischen Aufklärung unter die These stellen kann: „The Old World imagined, invented, and formulated the Enlightenment, the New World – certainly the Anglo-American part of it – realized it and fulfilled it.“²² Dabei teilte sie mit der Europäischen Aufklärung den Glauben an die Vernunft, an die Dominanz des Moralischen in der Religion und an den unaufhörlichen Fortschritt der menschlichen Gesellschaft. Die Weite des Amerikanischen Raumes beflügelte diesen Glauben, so daß das Pathos der Realisation der Aufklärung in Amerika – sieht man einmal von der umstrittenen Sklavenfrage ab – nicht übertrieben erscheint.

Dennoch stellt sich die Frage, ob bei aller Unterschiedenheit der Amerikanischen Aufklärung von der Europäischen jene nicht auch mitbestimmt ist von den Defiziten dieser, die bereits im 19. Jahrhundert, vor allem in unserem Jahrhundert zur Dialektik der Aufklärung²³ bzw. zu einer Metakritik derselben geführt haben. In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, ob nicht auch die reformatorische Theologie Einsichten erschlossen hat, die in der Aufklärung verdrängt wurden und die einer Metakritik derselben dienlich sein könnten. Wir wollen deshalb im Folgenden einige Aspekte der Lutherischen Anthropologie herausarbeiten und fragen, wie in ihrer Per-

²⁰ AaO 245.

²¹ AaO 236.

²² AaO IX.

²³ M. Horkheimer / Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944). Frankf. a. M. 1969. – M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Teil I = *Eclipse of Reason* 1947). Frankf. a. M. (1967) 1974.

spektive bestimmte Defizite der Aufklärung auch in Amerika sichtbar werden. Konkretisieren wollen wir diese Frage an einigen Überlegungen R. Niebuhrs, der seinerseits einen kritischen Dialog zwischen Reformation und Aufklärung aufgenommen und diesen durchaus in beiden Richtungen geführt hat. Doch zunächst sollen einige Aspekte der Lutherischen Anthropologie dargestellt werden, die namentlich eine besondere Affinität zur Neuzeit haben.

II

Wenn man sich mit Luthers Anthropologie beschäftigt, fällt von vornherein auf, daß bei Luther die Wahrnehmung des Menschen in allen anthropologischen Überlegungen unter die Dominanz der für ihn eigentümlichen soteriologischen Fragestellung rückt. So stellt der schwedische Lutherforscher B. Hägglund in seiner neuesten Untersuchung zu Luthers Anthropologie fest: „Die theologische Anthropologie (Luthers) besteht nicht aus isolierten Bemerkungen über Beschaffenheit und Eigenschaften des Menschen, die dann als Bausteine in der Theologie benutzt werden, sondern sie ist in die gesamte Lehre über Schöpfung und Erlösung integriert. Von dieser Seite her ist die Theologie im Ganzen auf den Menschen bezogen. Deshalb muß die Anthropologie Luthers im Kontext seiner theologischen Lehrweise überhaupt gesehen und von deren Grundanliegen her gedeutet werden.“²⁴ Dennoch zieht sich Luther nicht auf eine immanente, theologische Wahrnehmung des Menschen zurück, sondern bringt seine theologische Anthropologie in kritischer Auseinandersetzung mit dem zum Ausdruck, was sonst über den Menschen gelehrt wird.

Ein klassisches Beispiel für diese Entwicklung seiner theologischen Anthropologie stellt die Disputation „De homine“ von 1536 dar.²⁵ In ihr konfrontiert Luther die Aussagemöglichkeiten der aristotelisch-scholastischen Philosophie (Th 1–19) mit den Grundbestimmungen der Wahrnehmung des Menschen in der Theologie (Th 20–40). Er setzt ein mit der traditionell-philosophischen Definition des Menschen als *animal rationale* (Th 1) und bestimmt als ihren Geltungsbereich den sterblichen Menschen bzw. den Menschen *huius vitae* (Th 3), d. h. den Menschen in seiner Endlichkeit und Verflochtenheit in Geschichte und Gesellschaft. Daß man aus der rationalen Verfaßtheit des Menschen nicht seine Unsterblichkeit und seine ewige

²⁴ B. Hägglund, Luthers Anthropologie. In: H. Junghans (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Bd. 1 Berlin/Ost 1983, 63.

²⁵ WA 39I, 175–177, 177–280. Zu dieser Disputation vgl. den Kommentar von G. Ebeling, *Disputatio De homine*. 1. Teil: Text und Traditionshintergrund. (= Lutherstudien Bd. II) Tübingen 1977 u. 2. Teil: Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19 (= Lutherstudien Bd. II) Tübingen 1982.

Erlösung extrapolieren kann und daß beides auch nicht aus der aristotelischen Definition des Menschen als *animal rationale* ableitbar ist, hat Luther an anderen Stellen seines Werkes erörtert und setzt es hier voraus.²⁶ Aristoteles kennt keine Unsterblichkeit der individuellen Seele. Ist man sich dieser Grenzen der philosophischen Definition des Menschen bewußt, dann kann man ihr auch theologisch ein begrenztes Recht einräumen. Ja es ist „in der Tat wahr, daß die Vernunft die Hauptsache (*omnium rerum res*) von allem ist, das Beste im Vergleich mit den übrigen Dingen dieses Lebens und (geradezu) etwas Göttliches“ (Th 4).²⁷ „Sie ist Erfinderin und Lenkerin (*inventrix et gubernatrix*) aller (freien) Künste, der medizinischen Wissenschaft, der Jurisprudenz und all dessen, was in diesem Leben an Weisheit, Macht, Tüchtigkeit und Herrlichkeit von Menschen besessen wird“ (Th 5).²⁸ Luther spielt hier an auf die Organisation der spätmittelalterlichen Universität und sieht in der *ratio* das organisierende Prinzip ihrer Disziplinen, abgesehen von der Theologie. Diese bedient sich zwar auch der *ratio*, aber die *ratio* ist nicht das Prinzip der theologischen Erkenntnis. Kommt der *ratio* in *hac vita* solche Würde zu, dann wird sie in der Definition des Menschen als *animal rationale* mit Recht als *differentia specifica* eingeführt, die aussagt, was den Menschen gegenüber den übrigen Lebewesen auszeichnet (Th 6). Die Funktion der *ratio* in *hac vita* wird auch durch den biblischen Schöpfungsbericht in Gen. 1,28 legitimiert (Th 7), und nach biblischer Anschauung soll die *ratio* „eine Sonne und eine Art göttlicher Macht sein, in diesem Leben dazu eingesetzt, (all) diese Dinge zu verwalten“ (Th 8).²⁹ „Und selbst nach Adams Fall hat Gott der Vernunft diese Hoheit nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt“ (Th 9).³⁰ „Gleichwohl, daß sie solche Majestät sei, weiß eben die Vernunft nicht *a priore*, sed *tantum a posteriore*“ (Th 10).³¹ Nach G. Ebelings Kommentar zu dieser These besagt solche Selbsterkenntnis der Vernunft *a posteriore*, daß die Vernunft auf ihre Würde nur aus ihren Wirkungen schließen kann. „Die *ratio* weiß nicht um ihre Hoheit . . . von deren *causa*“ bzw. *a priore* her. „Diese *causa* ist das göttliche Einsetzungswort.“³² Wenn Luther also der *ratio* über die beschriebenen Wirkungen hinaus göttliche Legitimität zuspricht, so ist das eine theologische Aussage über die *ratio* und nicht eine faktische Anerkennung ihrer Autonomie.

Weiß so die *ratio* nicht von sich aus um ihren Schöpfungsauftrag, so ver sagt ihre Erkenntnismöglichkeit auch, wenn der wirkliche und ganze Mensch

²⁶ So z. B. in der 3. philosophischen These der Heidelberger Disputation von 1518. Vgl. WA 59,410,13–420,3. Vgl. dazu G. Ebeling, *Disputatio De homine* 2. Teil, 69–145.

²⁷ Wir folgen der Übersetzung der Thesen von *De homine* bei G. Ebeling, *Disputatio De homine* 1. Teil, 16.

²⁸ AaO.

²⁹ AaO 16 f.

³⁰ AaO 17.

³¹ AaO.

³² G. Ebeling, *Disputatio De homine*, 2. Teil, 319.

vor Gott in den Blick kommt. Hier zeigt ein Vergleich der Philosophie mit der Theologie, daß die ratio über den wirklichen und ganzen Menschen nahezu nichts weiß (Th 11). Entsprechend verschärft Luther in den folgenden Thesen (Th 10–19) seine Frage nach der Leistungsfähigkeit der philosophischen Definition des Menschen und zeigt deren Grenze im Blick auf die Selbsterkenntnis und Selbstkritik des Menschen vor Gott auf. Denn, so G. Ebeling, „was für das Menschsein des Menschen konstitutiv ist, fällt nicht in die Zuständigkeit der ratio als inventrix und gubernatrix. Denn die *cognitio hominis* ist von der *cognitio Dei* unabtrennbar wie auch diese von jener. Sofern sich darum *cognitio Dei* wirklich ereignet . . ., muß es als Wahrheit an den Tag kommen, daß wir vom Menschen nahezu nichts wissen.“³³ Diesen Sachverhalt erläutert Luther näher unter Zuhilfenahme des aristotelischen Kausaschemas. Danach weiß die ratio möglicherweise etwas von der *causa materialis* und *formalis* des Menschen, d. h. von dessen Leib und Seele, nicht aber von der *causa efficiens* und *finalis*, d. h. von dessen Herkunft und Ziel bzw. von dessen Schöpfung und Erlösung. Insgesamt gilt im Blick auf die Leistungsfähigkeit der Definition des Menschen als *animal rationale*, daß der Mensch zwar partikular Macht über die Welt hat, nicht aber über sich selbst. Angesichts der Wahrheit seines endlichen, sterblichen Lebens ist die philosophische Definition des Menschen wie jenes selbst dürftig und allzu materiell.

Will der Mensch „mehr als sich erfahren und insofern erst sich selbst als ganzen Menschen erfahren“,³⁴ so wird das nur möglich, wenn er seine Selbsterkenntnis in das Licht der Gotteserkenntnis, seine Selbstausslegung in das Licht der Theologie rückt, die „den ganzen und vollkommenen Menschen“ „aus der Fülle ihrer“ die bloße *scientia* der ratio überschreitenden *sapientia* definiert (Th 20).³⁵ Das geschieht nach Luther, wenn die Selbstausslegung des Menschen durch seine Rationalität in das Licht der Heilsgeschichte von der Schöpfung über die Versöhnung in Christus bis zur ewigen Vollendung rückt. Die Heilsgeschichte holt narrativ die Selbstausslegung des Menschen ein und entdeckt ihm, daß er seine durch den Sündenfall verlorene Gottebenbildlichkeit nur durch die Versöhnung in Christus wiedergewinnen kann bzw. daß das gefallene Gottgeschöpf „nur durch den Sohn Gottes Christus Jesus zu befreien (sofern es an ihn glaubt) und mit der Ewigkeit des Lebens zu beschenken“ ist (Th 23).³⁶ Die in Jesus Christus ereignete Gottesgeschichte mit dem Menschen deckt im Blick auf die ratio auf, daß sich „jene allerschönste und allerherrlichste Sache (*excellentissima res rerum*) welche (in

³³ AaO 332.

³⁴ E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. In: Ders., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch, Theologische Erörterungen, München 1980 (BEvTH 88), S. 293.

³⁵ G. Ebeling, *Disputatio De homine*, 1. Teil, 19.

³⁶ AaO 20.

voller Größe) die Vernunft (auch) nach dem Sündenfall geblieben ist, dennoch ... unter der Macht des Teufels“ sich befindet (Th 24).³⁷ Anstatt dem Menschen als wertvolles Instrument zur Ordnung dieses Lebens zu dienen, verführt die ratio den Menschen, sich mit Hilfe ihrer Theorien selbst zu begründen bzw. zu rechtfertigen. Dabei gerät sie notwendig in Konflikt mit der Erkenntnis des Glaubens, der das Sein des wirklichen und ganzen Menschen vor Gott zum Verstehen bringt und so den Menschen theologisch definiert als einen in Christus zu befreienden und sola fide zu rechtfertigenden. Entsprechend stellt Luther in Th 32 fest: „Paulus faßt in Rm 3: ‚Wir erachten, daß der Mensch durch den Glauben unter Absehen von den Werken gerechtfertigt wird‘ in Kürze die Definition des Menschen dahin zusammen, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde.“³⁸ So gelangt der Mensch zu seiner Selbsterkenntnis und Selbstkritik vor Gott nicht aufgrund seiner eigenen Rationalität, sondern durch den rechtfertigenden Glauben.

Entsprechend wehrt sich Luther (in Th 26–31) gegen die scholastische Anthropologie, die ihre theologische Wahrnehmung des Menschen unter Einbeziehung der philosophischen Definition des Menschen als animal rationale entwickelt. Vor allem trifft er in Th 27 die Anthropologie der nominalistischen Theologie, wenn er feststellt: „Wer ... sagt, der Mensch könne sich dadurch, daß er tut, was in seinen Kräften ist (faciendo quod in se est), Gottes Gnade und das Leben verdienen“, der philosophiert gottlos gegen die Theologie.³⁹ Eine Theologie, die behauptet, daß der Mensch im Zusammenspiel von voluntas und recta ratio eine moralische Würde erwirken kann, die Gott durch das Geschenk seiner heiligmachenden Gnade und mit der Gabe des ewigen Lebens belohnt, hat nicht verstanden, was Rechtfertigung allein aus Glauben an Christus bedeutet.⁴⁰ Ist der Mensch mit der aristotelisch-scholastischen Definition als animal rationale zu definieren, so geht diese Definition davon aus, daß der Mensch durch das im Spruch der recta ratio präsenste Gesetz Gottes eine von Gott gewollte Entelechie erkennt und daß er mit Hilfe der Gnade durch tugendhafte Akte diese als eine des ewigen Lebens würdige verwirklichen kann. Die Rechtfertigung des Menschen wird damit abhängig von einer dem Menschen inhärierenden Gerechtigkeit. Mit dieser Kritik ist zugleich die Lehre von der cooperatio von liberum arbitrium und gratia in der Rechtfertigung (Th 29 u. 30) wie die aristotelische Anschauung getroffen, „quod ratio deprecetur ad optima“ (Th 28), d. h., daß die ratio trotz der Sünde ständig transzendental auf die prima principia operabilia bezogen ist und in ihrer portio superior bzw. als syntheresis ständig auf eine

³⁷ AaO.

³⁸ AaO 22.

³⁹ AaO 21.

⁴⁰ Vgl. dazu K.-H. zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens. (BHTh 59) Tübingen 1980, 137 ff.

Aktualisierung des Gottesverhältnisses des Menschen aus ist.⁴¹ Demgegenüber ist es für Luther der dem Wort Gottes entspringende Glaube, der allein das Gottverhältnis des Menschen neu aktualisiert und dem Glaubenden seine Gerechtigkeit vor Gott extra se in Christo schenkt. Wie die Rechtfertigung, so ist auch die eschatologische Vollendung des Menschen allein Tat Gottes in Jesus Christus. Vom Menschen gilt deshalb im Blick auf sein eschatologisches Geschick, daß er eine „pura materia Dei ad futurae formae suae vitam“ sei (Th 35).

So ist es die Christologie und die diese soteriologisch explizierende Rechtfertigungslehre, die Luthers theologische Wahrnehmung des Menschen bestimmt. Die philosophische Definition des Menschen als animal rationale wird in ihrem Geltungsbereich auf ihre Funktion für die Dinge dieses sterblichen Lebens eingeschränkt und als unzureichend bzw. irreführend aufgewiesen, wenn es darum geht, den Menschen als ganzen zur Selbsterkenntnis und Selbstkritik vor Gott zu führen. Zu dieser gelangt der Mensch erst, wenn seine Selbstausslegung unter das Urteil des rechtfertigenden Gottes, bzw. wenn seine Selbsterkenntnis in das Licht der in Christus ereigneten Gotteserkenntnis rückt. Geht es in dieser wesentlich um die Rechtfertigung des Menschen allein aus Glauben, so entdeckt sie dem Menschen in der komplexen Fülle seines Lebens zugleich den Unterschied zwischen seinen eigenen, rational verfügbaren und den ihm vorgegebenen, unverfügbaren Möglichkeiten eines Lebens aus der rechtfertigenden Schöpfermacht Gottes. Dabei schätzt Luther die dem Menschen selbst verfügbaren rationalen Möglichkeiten des Lebens nicht gering ein, sondern sieht in ihnen eine „excellentissima res rerum“ in diesem Leben. Luthers Würdigung der Rationalität des Menschen steht so durchaus nicht im Widerspruch mit der Entdeckung der autonomen Möglichkeiten der Vernunft in der Neuzeit und speziell der Aufklärung. Der theologischen Legitimierung der Vernunft korrespondiert aber die soteriologische Kritik derselben, die sie dabei behaftet, daß das sündige Subjekt des Menschen die theoretischen und praktischen Möglichkeiten der Vernunft mißbraucht zur Selbstbegründung in der Geschichte. Diese theologische Anthropologie bestreitet nicht die Entdeckung der autonomen Vernunft in der Aufklärung, gerät aber mit dieser in Konflikt, wenn diese Vernunft das Sein des Menschen im ganzen als Ergebnis eines unaufhaltbaren Fortschritts in der Geschichte bzw. als Resultat eines ethischen Aktionismus versteht. Hier deckt sie der Vernunft ihre verborgene Theomorphie auf, in der diese Möglichkeiten an sich reißt, die sich Gott als Schöpfer und Vollender menschlichen Lebens vorbehalten hat. So nimmt Luther den Menschen theologisch wahr in der Spannung zwischen Glaube und Rationalität, wobei der Glaube eine permanente soteriologische Kritik der Rationalität ausübt, zugleich aber die Rationalität zu ihren legitimen Möglichkeiten in hac vita befreit.

⁴¹ Vgl. aaO 93ff., 101ff. u. 133ff.

Wo der Glaube in dieser Form zur Selbsterkenntnis und Selbstkritik coram Deo verhilft und davor bewahrt, die dem Menschen eignende Selbsttranszendenz auf partikuläre Objekte der Rationalität allein auszurichten und zu fixieren anstatt auf Gott als den wahren Ursprung seines Seins, führt er ihn zu nüchterner Einschätzung seiner Möglichkeiten in hac vita. Luther beschreibt diese durch den Glauben eröffnete Selbsterkenntnis des Menschen u. a. mit der bekannten Wendung *simul iustus et peccator*. Diese Wendung besagt, daß der Mensch als ganzer außerhalb seiner selbst in Christus gerecht ist vor Gott und daß er zugleich als ganzer im Blick auf sich selbst Sünder ist und bleibt vor Gott. Gerechtfertigt wird er vor Gott nicht durch eine ihm inhärierende Gerechtigkeit, sondern durch die fremde Gerechtigkeit Christi. Diese Gerechtigkeit, die im Glauben für und in ihm (*pro nobis et in nobis*) wirksam ist, wird nie sein Besitz, so sehr sie die gerechtfertigte Person des Menschen zu neuem, gerechten Handeln motiviert. Sofern die dem Glaubenden in diesem Leben gelingenden Taten die den ganzen Menschen in Christus rechtfertigende Gerechtigkeit bezeugen, und er in seinen Taten immer mehr in sie hineinwächst, kann Luther auch von einem *partim iustus et partim iniustus* reden. Doch diese Taten werden in keiner Weise mehr Grund oder Bedingung der Rechtfertigung vor Gott. Die Dialektik des Lutherischen *simul iustus et peccator* wehrt so jeder Verwechslung der Gerechtigkeit Christi mit einer persönlichen Heiligkeit des Menschen, bzw. sie bewahrt davor, die Heiligung von der Rechtfertigung zu lösen und sie als deren Erweis von dieser zu unterscheiden. „Das ist jhe ein Wunderliche Gerechtigkeit, das wir sollen gerecht heißen oder Gerechtigkeit haben, welche doch kein werck, kein gedancken und kurtz gar nichts in uns, sondern gar außer uns in Christo ist und doch warhafftig Unser wird durch sein gnade und geschenck, Und so gar unser eigen, als were sie durch uns selbs erlangt und erworben“ (WA 46,44,34–38). „Nu ists ein wunderlich ding, das, der fur Gott frum ist und den heiligen geist hat, sagen sol, er sey ein sunder. Er ist aber recht, er bekent, was er gewesen ist und das er auch noch ist“ (WA 19,515,19–21). „So ist der Christ gerecht und Sünder zugleich, heilig und unheilig, Feind Gottes und Kind Gottes. Diesen Gegensatz geben die Sophisten nicht zu, weil sie den wahren Grund der Rechtfertigung nicht verstehen. Darum zwingen sie die Menschen, solange gute Werke zu tun, bis sie überhaupt keine Sünde mehr spüren . . .“ (WA 40I,386,26–29). Entsprechend ist Luther kritisch gegenüber jedem *ordo salutis*, in dem sich das soteriologische Interesse vom Glauben auf die Früchte des Glaubens, von der mit der Rechtfertigung identischen Heiligung auf eine von dieser unterschiedene Heiligung verlagert.

Schon zu Luthers Zeit fand eine solche Interessenverlagerung z. B. bei Karlstadt, Müntzer und auch bei bestimmten Täufergruppen statt, die den Grund ihrer Heiligkeit mehr in der Geisttaufe als in der die Wassertaufe konstituierenden Verheißung Gottes sahen. In der Neuzeit ist es dann vor allem der Pietismus, der die Rechtfertigung zu einem Teilaspekt der Wiedergeburt ermäßigt. Im einzelnen muß man sich hier vor Pauschalurteilen hüten und

anerkennen, daß sowohl Spener, Zinzendorf als auch John Wesley an der christliche Existenz begründenden Rechtfertigung aus Glauben festhalten. Und doch ist eine Akzentverlagerung des Interesses vom Glauben auf die Früchte des Glaubens nicht zu verkennen. In seinem interessanten Beitrag über „Recht und Unrecht in Luthers Beurteilung der ‚Heiligungsbewegungen‘“⁴² zum Lutherjahr 1983 hat Carter Lindberg jüngst auch auf bestimmte amerikanische charismatische Erneuerungsbewegungen hingewiesen, die „das Heil als die Form einer bestimmten geistlichen Praxis“ verstehen und „diese Praxis ... nicht hinreichend“ unterscheiden von „dem Heil, das von Gott herkommt“. Der eschatologische Vorbehalt, daß wir im Glauben und nicht im Schauen leben, werde dabei vergessen. Die charismatische Bewegung stehe in der Gefahr, „das Letzte dadurch zu verlieren, daß sie es schon im Vorletzten verwirklichen möchte“.⁴³ Hier bietet das Lutherische *simul iustus et peccator* ein theologisch-anthropologisches Kriterium dafür, die Beweislast für die Gewißheit der Rechtfertigung nicht wieder dem Menschen aufzulasten, sondern sie im Glauben an das Evangelium Gott selbst zu überlassen. Wie sind nun in der Perspektive des Lutherischen Unterscheidung von Glaube und Vernunft und des *simul iustus et peccator* die oben beschriebenen Grundintentionen der Aufklärung in Nordamerika zu beurteilen?

III

Für die Frage, wie ein Dialog zwischen Reformation und Aufklärung in Nordamerika aussehen und vorangetrieben werden kann, scheint mir die Theologie R. Niebuhrs ein gutes Beispiel zu sein. Nach R. Niebuhr hat sich im mittelalterlichen „Katholizismus ... eine Synthese von christlichem und säkularem Gedankengut vollzogen“. Der Katholizismus „ist dabei aber so verfahren, daß er diese Synthese als ganze unter die kirchliche Lehrautorität stellte und damit relativen Erkenntnissen absolute Geltung zusprach. Zugleich preßte er die Wahrheit des Glaubens in ein geschlossenes rationales System und beraubte sie damit ihres Geheimnischarakters. Die katholische Synthese zerbrach in Renaissance und Reformation.“⁴⁴ In beiden Bewegungen vollzieht sich eine in die Neuzeit weisende Kritik des mittelalterlichen Denkens. „The Renaissance opposes the ecclesiastical control of all cultural life in the name of the autonomy of human reason and thereby lays the foundation for the whole modern cultural development. The Reformation

⁴² G. Lindberg, Recht und Unrecht in Luthers Beurteilung der „Heiligungsbewegung“. In: P. Manns / H. Meyer, Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Frankfurt a. M. 1983, 193–219.

⁴³ AaO.

⁴⁴ D. Lange, Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs. Gütersloh 1964, 125.

opposes the dogmatic control of religious thought by the church in the name of the authority of Scripture, insisting that no human authority (not even that of the church) can claim the right of possessing and interpreting the truth of the gospel, which stands beyond all human wisdom and which is invariably corrupted (at least in detail) by these interpretations.⁴⁵ Die Renaissance protestiert gegen die mittelalterliche Klerikalisierung der Welt im Namen der Autonomie der Vernunft. Dabei hat sie mehr praktische Fragen als fundamentale Probleme menschlicher Existenz im Blick. Sie weiß um die Begrenztheit und Partikularität menschlicher Perspektiven, doch ist sie getragen von der Hoffnung, daß der Fortschritt der Vernunft diese Grenzen entschränken wird. Doch dabei übersieht sie das Sündersein des Menschen. „It does not understand how invariably the paradox of finiteness and freedom leads to the more serious problem of sin.“⁴⁶ „The Reformation protest against ecclesiastical authority is conscious only of the ultimate human problem which transcends all the particular and subordinate realms of meaning in human life. It knows that human life cannot complete itself; that ‚the world by its wisdom knew not God‘; and that the world involves itself in evil by finding some inadequate centre of meaning for its whole realm of coherence.“⁴⁷ Sofern die Reformation sich aber partikularen, innerweltlichen Gegenständen zuwendet, steht sie in der Gefahr, deren Behandlung direkt aus der Bibel abzuleiten und somit einem Biblizismus bzw. einer neuen Idolatrie zu verfallen. Was die Freiheit angeht, so ist die Renaissance „interested primarily in freeing human life, and more particularly the human quest for knowledge, from inordinate social, political and religious restraints and controls . . . The Reformation means by freedom primarily the right and the ability of each soul to appropriate the grace of God by faith without the interposition of any restrictive institution of grace.“⁴⁸ Während die Reformation darum weiß, daß die Geschichte nicht ihre Erfüllung in sich selbst hat, sondern daß das kommende Reich Gottes die Geschichte transzendiert, setzt die Renaissance und mit ihr die Aufklärung auf den innergeschichtlichen Prozeß der Menschen. „The ‚idea of progress‘, the most characteristic and firmly held article in the *credo* of modern man, is the inevitable philosophy of history emerging from the Renaissance.“⁴⁹ „Human history is indeed filled with *endless possibilities*; and the Renaissance saw this more clearly than either classicism, Catholicism or the Reformation. But it did not recognize that history is filled with endless possibilities of *good and evil*.“⁵⁰ Weiß die Reformation demgegenüber um die Begrenztheit geschichtlicher Möglichkeiten durch das Böse, so steht sie andererseits doch in der Gefahr, durch

⁴⁵ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. Vol. II: *Human Destiny*. New York (1943) 1964, 150.

⁴⁶ AaO 151.

⁴⁷ AaO.

⁴⁸ AaO 152.

⁴⁹ AaO 154.

⁵⁰ AaO 155.

ihre einseitige Inanspruchnahme durch die letzten Dinge einem „moral pessimism and cultural indifferentism“ zu verfallen.⁵¹ So habe Luther die einseitige Herausstellung der Gerechtigkeit allein aus Glauben gehindert, sich auf die komplexe Problematik der politischen und sozialen Gerechtigkeit einzulassen. Die Renaissance und mit ihr die Aufklärung sei zwar in ihrem Glauben an die Suffizienz der Vernunft und in ihrem Fortschrittsoptimismus zu kritisieren, übertreffe aber andererseits die Reformation durch ihre empirische und rationale Aufgeschlossenheit für die vorletzten Fragen des individuellen und kollektiven Lebens. Niebuhr möchte sich deshalb auch nicht einseitig für die Reformation aussprechen, sondern eine Synthese von Reformation und Renaissance, von Reformation und Aufklärung in ihren berechtigten und zukunftsweisenden Anliegen versuchen. Die Reformation bewahrt danach die Aufklärung vor Ideologie und Vergötzung des Menschen, die Aufklärung wiederum die Reformation vor ethischer Folgelosigkeit und Kritiklosigkeit im Vorletzten.

Im Blick auf diese Sicht des Verhältnisses von Reformation und Aufklärung wird man jedoch fragen müssen, ob denn die Gerechtigkeit aus Glauben und die Dominanz der soteriologischen Fragestellung in der Reformation und speziell bei Luther tatsächlich zu einem ethischen Quietismus geführt hat oder ob nicht die Reformation historisch im Unterschied zu der starken Typisierung, wie sie Niebuhr vornimmt, zu wesentlichen Anstößen auch im politisch-sozialen und kulturellen Leben der Neuzeit geführt hat. Luther stand hier – was Niebuhr auch sieht – viel weniger in der Gefahr, einem Biblizismus zu verfallen als etwa Calvin oder bestimmte Erneuerungsbewegungen der Reformation. Auch setzt die Lutherische Entklerikalisierung der Welt diese als Ort der Bewährung des Glaubens frei. Dieser wurde dabei als Gottesdienst im Alltag verstanden, und das dem Glauben entspringende Werk durfte seiner eigenen Sachlogik folgen und diente nicht mehr primär als Aufweis der Verdienstlichkeit des Menschen vor Gott. Dennoch ist es nicht zu bestreiten, daß die Aufklärung die Reformation an Erfahrungsbezogenheit und Innovationskraft im Bereich des Vorletzten übertraf. Doch dürfte das im Einklang stehen mit der Hochschätzung der Vernunft durch Luther in den Dingen dieses Lebens. Dabei dürfte gerade die Aufklärung in Amerika positiv einzuschätzen sein, weil sie nicht auf ein dem Glauben konkurrierendes neues metaphysisches Konzept individuellen und kollektiven Lebens zielte, sondern zusammen mit dem Glauben und durch diesen motiviert nach einer rationalen und pragmatischen Bewältigung der Dinge dieses Lebens suchte.

Was nun andererseits die Metakritik des Vernunft- und Fortschrittsglaubens der Aufklärung angeht, so greift Niebuhr das Lutherische *simul iustus et peccator* als eine kritische Sonde für die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Anthropologie auf. Niebuhr hält mit Luther daran fest, daß die den Menschen von außen rechtfertigende Gerechtigkeit Christi nicht zu einer

⁵¹ AaO 156.

diesem inhärierenden Qualität wird. Der Mensch setzt sich vielmehr weiterhin in Widerspruch zu Gott und bedarf weiterhin ständig der Gnade. Um diesen Sachverhalt zu durchdenken, nimmt Niebuhr „das lutherische ‚simul iustus et peccator‘ auf, wobei er freilich besonders stark die zweite Hälfte herausstreicht“.⁵² „It happens to be true to the facts of experience that in one sense the converted man is righteous and that in another sense he is not.“⁵³ Theologien, die dem Tatbestand Rechnung tragen, daß die Heiligen nichtsdestoweniger Sünder bleiben, stehen aber in der Gefahr, die noch unbestimmten Möglichkeiten der Realisation des Guten sowohl im individuellen wie im kollektiven Leben zu verdunkeln. „Theologies which have sought to do justice to the positive aspects of regeneration have usually obscured the realities of sin which appear on every new level of virtue. This has been true particularly of modern versions of Christian perfectionism; because in them evolutionary and progressive interpretations of history have been compounded with illusions which have a more purely Christian source.“⁵⁴

Aber nicht nur die Existenz des einzelnen Christen ist durch das simul iustus et peccator zu beschreiben, sondern auch die Kirche. „Sie ‚hat‘ die Gnade und hat sie doch nicht. Denn die Gnade bindet sich nicht an die Kirche als Institution – die Kirche ist nicht das Reich Gottes ... Der Wert der Institution Kirche besteht (aber) darin, daß sie derjenige Ort in der Öffentlichkeit ist, an dem das Reich Gottes als Gericht und Gnade in die Welt hereinbricht.“⁵⁵

Schließlich bestimmt das simul iustus et peccator auch Niebuhrs Geschichtsbild. So stellt Niebuhr die menschliche Erfahrung und Geschichte unter die Dialektik des reformatorischen simul. „... Reformation insights must be related to the whole range of human experience more ‚dialectically‘ than the Reformation succeeded in doing. The ‚yes‘ and ‚no‘ of its dialectical affirmations: that Christian is ‚iustus et peccator‘, ‚both sinner and righteous‘; that history fulfills and negates the Kingdom of God; that grace is continuous with, and in contradiction to, nature; that Christ is what we ought to be and also what we cannot be; that the power of God is in us and that the power of God is against us in judgment and mercy; that all these affirmations which are but varied forms of the one central paradox of the relation of the Gospel to history must be applied to the experience of life from top to bottom. There is no area of life where ‚grace‘ does not impinge.“⁵⁶ Entsprechend steht für Niebuhr auch die Aufklärung und die ihr folgende progressive Geschichtsauffassung unter der Dialektik gelingenden Lebens und bleibender Radikalität der Sünde, die den überschwenglichen Optimismus der Neuzeit als

⁵² D. Lange, Christlicher Glaube und soziale Probleme (vgl. Anm. 44), 130f.

⁵³ R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, II 125.

⁵⁴ AaO.

⁵⁵ D. Lange, Christlicher Glaube und soziale Probleme (vgl. Anm. 44), 134.

⁵⁶ R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, II 204.

Illusion entlarvt. All diese Beispiele zeigen, daß und wie auch in Nordamerika ein produktiver Dialog zwischen Reformation und Aufklärung möglich ist, wobei es nicht nur um eine theologische Metakritik der letzteren, sondern auch um eine positive Weiterführung der ersten geht. Denn in hac vita ist die ratio durchaus eine excellentissima res rerum und ein divinum quiddam.