

wahren Sinn des Evangeliums aufbaut, daß nämlich Gott der sich selbst Gebende ist“ (62). Diese zentrale Ausrichtung auf die für Luthers Theologie insgesamt konstitutive Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen allein durch den Glauben (*sola fide*) prägt auch die Ausarbeitung der nachfolgenden Fundamentalunterscheidungen Luthers.

Eine zentrale Rolle spielt dabei die unter dem Titel „Gott und Mensch“ entfaltete Christologie. Gerade hier sind Korsch bemerkenswerte Reformulierungen der Theologie Luthers gelungen. In ihnen hat sich seine These, daß das sachliche Herzstück der Christologie, die Zwei-Naturen-Lehre, bei Luther nicht als eine „statisch-metaphysische, theoretisch ausgerichtete Sachverhaltsspekulation“, sondern als eine „relational-dynamische, am praktischen Sichverständigen interessierte Sprachreflexion“ (71) traktiert wird, gewissermaßen selbst verifiziert.

Indem „Der offenbare und der verborgene Gott“ erst nach dem christologischen Kapitel zur Darstellung kommt, vermag Korsch plausibel zu machen, daß darüber nur in der Perspektive des Christusglaubens angemessen zu reden ist: Die Verborgenheit Gottes komme nicht als ein Gegenstand abstrakter Gottesspekulation in Betracht, sondern finde, wie Korsch im Anschluß an Eberhard Jüngel formuliert, im Tode Jesu ihren konkreten theologischen Ort (87).

Während sich die Darstellung der Anthropologie („Personsein und Handeln“) von der geschichtlichen Gestalt des Denkens Luthers weit entfernt – was sich beispielsweise an der Definition der Sünde als der „Nichtintegrierbarkeit der menschlichen Existenzanteile in einen zusammenstimmenden Existenzvollzug“ (104) exemplifiziert –, ist unter den Überschriften „Sichtbare und verborgene Kirche“ und „Geistliches und weltliches Regiment“ eine in ihrer Sachnähe vorzügliche Reformulierung von Luthers Ekklesiologie sowie seiner politischen Ethik gelungen. Anhand der letzten Distinktion von „Jetzt und dann“ arbeitet Korsch die „evangelische Apokalyptik“ Luthers heraus, in deren Horizont ebenso dessen Papstpolemik wie die erklärungsbedürftigen Äußerungen über Bauern, Türken und Juden insofern geschichtlich und sachlogisch nachvollziehbar erscheinen, als darin anschaulich zu werden vermag, daß „für das Bewußtsein des Glaubens ... die Geschichte der Welt das Medium der Anfechtung (bleibt), ob denn der Glaube auch weltgeschichtlich wahr ist“ (161).

Mit dem letzten Kapitel („Martin Luther, Der evangelische Glaube und die Kultur der Unterschiede“) greift Korsch noch einmal ausdrücklich auf die kulturtheoretischen Erwägungen des Anfangs zurück: Indem Luther „als Theologe der Unterscheidung“ kenntlich geworden sei, befähige nun auch „die Übernahme der Unterscheidungsvollzüge in die eigene deutende Verantwortung des Theologen“ zu einer „Wiederholung der bei Luther ausgebildeten Unterscheidungen unter den Bedingungen unserer differenzierten Gegenwartskultur“ (170).

Deutlicher als am Anfang hat Korsch auf diesen letzten Seiten die Intention seines Büchleins betont: Es soll dazu anregen, „mit Luthers Gedanken experimentell umzugehen und nach dem Gewinn für das eigene Leben zu suchen“ (172). Eben davon ist der gesamte Duktus des Buches bestimmt: „Auf Luthers Spur, aber nicht mit Luthers Worten“ (73) will es den Leser in theologisches Denken einüben. Insofern könnte der Titel des Bandes als irreführend erscheinen. Denn wenn Luthers Denken auch den Gegenstand abgibt, so hat ihn Korsch doch durchweg in systemkohärenter Stimmigkeit rekonstruiert, in die hinein die konkreten geschichtlichen Widerständigkeiten und Kontingenzen Luthers, seines Lebens und Denkens, weithin aufgelöst worden sind. Streng genommen, hat er damit weniger eine Einführung in Martin Luther als vielmehr eine Einführung in theologisches Denken unternommen, das lutherische Gedankensegmente zum experimentellen Medium der eigenen theologischen Vergewisserung wählt; es soll, mit Korsch zu reden, der Leser zu „religiöse(r) Selbstaufklärung, die bei Luther Maß nimmt“ (7), in Stand gesetzt werden. Insofern wiederholt sich denn auch bei ihm selbst, was er als ein Problem der theologischen Lutherforschung erkannte: daß sie nicht selten dazu neigt, in der Gestalt historisch-kritischer Luther-Deutung das *eigene* theologische Interesse zu artikulieren.

Münster

Albrecht Beutel

Goertz, Harald: *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther* (= Marburger Theologische Studien 46, hrsg. von W. Härle und D. Lührmann), Marburg (N.G. Elwert Verlag) 1997, 359 S., kt., ISBN 3-7708-1090-2.

Drei Jahre, nachdem die Heidelberger theologische Fakultät die Dissertation von Jan Freiwald, *Das Verhältnis von allge-*

meinem Priestertum und besonderem Amt bei Luther annahm (1993), wurde Goertz an derselben Fakultät mit der vorliegenden Arbeit promoviert. Schon daran wird deutlich, wie schwer es ist, bei diesem für die praktische Ekklesiologie sehr wichtigen Thema zu einem abschließenden Ergebnis zu kommen. Welchen Erkenntnisgewinn bringt Goertz in die Diskussion ein?

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick von Stahl bis zu Freiwald erklärt Goertz als sein Ziel „die systematische Rekonstruktion der Lehre Luthers vom Allgemeinen Priestertum und vom ordinierten Amt einschließlich ihrer gegenseitigen Bezogenheit aufeinander“. Der historische Kontext ist jeweils zu berücksichtigen, aber weder der genetische Aspekt noch die Frage der Entwicklung des Themas bei Luther sind von besonderem Interesse, denn beim „späten Luther“ sind zwar partielle Akzentverschiebungen gegenüber den frühen zwanziger Jahren festzustellen, aber keine wesentliche inhaltliche Wandlung (30).

Neu ist bei Goertz, daß er den metaphorischen und performativen Charakter der Rede vom Allgemeinen Priestertum herausarbeitet und entfaltet. Er unterscheidet den expressiven Sprechakt mit der doxologischen Funktion, den direktiven Sprechakt mit der paränetischen Funktion und den konstativen Sprechakt mit der polemischen Funktion. Diese Funktionen sind logisch zu unterscheiden, nicht aber voneinander zu trennen. Die doxologische Funktion nimmt den geringsten Raum ein, ist aber die ursprünglichste Form für die Verwendung der Priestermetapher. Sie drückt die Würde jedes Christenmenschen aus. Die paränetische Funktion bringt zur Geltung, daß alle Christen Macht und Befehl haben zu predigen, für andere zu beten und sich selbst Gott zu opfern. Zum Priester wird man so wie man Christ wird, weil beides identisch ist. „Tatsächlich ist der Glaube – und nur der Glaube – das, was das Priestersein des Menschen vor Gott ausmacht“ (100). Die Rede vom „Priestertum aller Getauften“ ist insofern mißverständlich.

„Das priesterliche ‚Amt‘ des Glaubens ‚übt‘ ein Christ für niemand anderen als sich selbst“ (125), das heißt das Priestertum ist nicht stellvertretender Glaube, aber es ist Hilfe zum Glauben, Sorge für das Heil des Nächsten. Weltliche Berufstätigkeit ist Gottesdienst, nicht aber Priesterdienst. Interessant ist der Hinweis auf Martin Rades Bemerkung, die „religiöse Verklärung des Berufs und des gesamten

profanen Daseins“ sei für die „Entwöhnung von der Teilnahme am kirchlichen Handeln“ verantwortlich (144 Anm. 218).

Die polemische Funktion der Priestermetapher richtet sich gegen das Weiherpriestertum. Dem Allgemeinen Priestertum kommt die potestas ordinis et iurisdictionis zu, sie schließt also „ganz betont auch die öffentliche Predigt und das Halten des Abendmahls mit ein“ (154). Diese Vollmacht gilt nicht nur der Kirche insgesamt, sondern den einzelnen Christen. Sie ist auch nicht auf den privaten Raum begrenzt. Damit stellt sich die viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt.

Da Luther alle Christen Priester nennt, muß er die Amtsträger neu benennen. Das tut er nicht konsequent, er kann die Pfarrer auch Priester nennen. Die einzigen Bezeichnungen, „die Luther nahezu konsequent nur für die ordinierten Amtsträger und nicht gleichzeitig metaphorisch für die Christen benutzt“ sind „Pfarrer“ und viel seltener „Pastor“ (191). Goertz meint, daß „Luthers inkonsequent äquivoker Gebrauch der Begriffe ‚Priester‘ und ‚Pfaffe‘ der bewußtseinsbildenden Aneignung des Gedankens vom Allgemeinen Priestertum sicherlich im Wege gestanden haben wird“ (191).

Die seit Stahl umstrittene Frage nach der Stiftung des Amtes bei Luther beantwortet Goertz so, daß nicht eine bestimmte Institution wie das Pfarramt von Gott eingesetzt ist, sondern der „Dienst, zu dem alle Christen an Wort und Sakrament berufen sind“ (192). Die zunehmende Schärfe der Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“ führte aber zu einer Verhärtung des Ordnungsgedankens, die aus der geschichtlichen Situation zu verstehen ist. Ordnung ist für Luther theologisch wichtig, aber er kennt keine sakrale Ordnung. Hinsichtlich des notwendigen Dienstes ist das ordinierte Amt von Gott „gestiftet“, nicht aber als Institution. Die für den Stiftungsgedanken in der bisherigen Forschung herangezogenen Aussagen beziehen sich meist auf den geistlichen Stand im Sinne der Dreiständelehre. Dieser Aspekt ist nicht Ergebnis einer Entwicklung in Luthers Denken, sondern die Stiftung des geistlichen Standes ist schon 1519 bezeugt. Zum geistlichen Stand gehören alle, die in der Kirche einen geordneten Dienst tun, also außer den Pfarrern die Küster, Schulmeister u. dgl.

Die Ordination wird im letzten Kap. als „Konkretion des Berufungsgeschehens“

interpretiert. Scharf kritisiert Goertz Liebergs Deutung der Ordination bei Luther. Die Ordination verkörpert den „Akt der gemeinschaftlichen Delegation“. Sie teilt Zuständigkeit zu, nicht Vollmacht. Rolf Schäfers Interpretation des Briefes an Sutel widerlegt die Behauptung einer Notwendigkeit der Ordination. Notwendig ist die ordentliche Berufung, die in der Ordination öffentlich vollzogen wird. Prinzipiell ist dieser Vorgang wiederholbar, aber eine wiederholte Ordination ist bei Luther nicht bekannt. Die Handauflegung ist Sinnbild für die Bestätigung und Segensbitte, nicht aber Mitteilung einer Ordinationsgabe.

Der Verf. spart nicht mit Kritik an der bisherigen Forschung. Die künftige Forschung kommt an seinem die Quellen gründlich erschließenden Werk nicht vorbei. Die Aussichten, daß wesentlich neue Gedanken das Bild grundlegend verändern werden, sind gering. Ebenso unwahrscheinlich ist aber, daß hiermit das

letzte Wort zum Thema gesprochen wäre, denn das Vorverständnis färbt bei jedem Forscher die Interpretation der Befunde. Für sicher halte ich die Grundthese, daß Luther den Gedanken vom Allgemeinen Priestertum durchhielt, daß also nicht eine Entwicklung vom Delegations- zum Stiftungsgedanken führt. Zu fragen ist, ob die unterschiedlichen Fronten, an denen Luther kämpfen mußte, das Bild stärker beeinflussen, als es bei einer systematischen Darstellung erscheint. Gert Haendler schilderte 1979, wie die unterschiedlichen Situationen sich auf Luthers Haltung auswirkten. Das methodologische Problem, ob so praxisrelevante Themen wie die der praktischen Ekklesiologie bei Luther überhaupt systematisch zu klären sind, oder ob eine situationsbezogene Hermeneutik die Interpretation der Quellen bestimmen muß, wird sich nicht definitiv entscheiden lassen.

Halle/Saale

Eberhard Winkler

## Neuzeit

Bernhard Gajek (Hrg.): *Johann Georg Hamann, Autor und Autorschaft*. Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1992 (= Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft; Reihe B/Untersuchungen; Band 61) Frankfurt am Main u.a. (Verlag Peter Lang GmbH) 1996, 374 S., Abb., kt., ISBN 3-631-30592-3.

Die seit 1976 stattfindenden internationalen Kolloquien haben es sich zur Aufgabe gemacht, das Werk des Königsberger Philosophen, Philologen und Theologen Johann Georg Hamann (1730–1788) planvoll zu erschließen. Dem Kolloquium von 1992 ging es um das Thema „Autor und Autorschaft“, einen Bereich, der Hamanns Selbstverständnis als Schriftsteller und Philologe, seine Vorstellung von „Gott als Schriftsteller“ und der Welt als geschriebenem Text, darüber hinaus aber auch die Umsetzung dieser Vorstellungen in eine Fundamentalkritik der zeitgenössischen Literatur und deren philosophischen und theologischen Axiome beinhaltete.

Die auf dem Kolloquium gehaltenen und in dem vorliegenden Sammelband

veröffentlichten Vorträge gruppieren sich um folgende Unterthemen: Hamann als Schriftsteller (1.), der Gegenstand von Hamanns Autorschaft (2.), die Metaphorik „Gott als Schriftsteller“ – Schöpfung als Schrift (3.). Da Hamanns Werk und Wirkung die fachlichen und nationalen Grenzen überschreitet, wurden auf diesem Kolloquium die Hamann-Rezeption und Forschungen im russischen Sprachbereich thematisiert, was die drei abschließenden Aufsätze dokumentieren (4.).

1. Hamanns Autorschaft: In seinem Beitrag „Geschmack an Zeichen“ skizziert Michael Wetzel Hamanns sakramentales Verständnis von Autorschaft. Sie ist austeilende „Gabe der Sprache“ im Sinne einer „generellen, sich dem subjektiven Zugriff entziehenden Sprache, deren Struktur nicht ideal oder funktional, sondern kondensierend ist. Sprache dient nicht einer ihr übergeordneten Idee oder Sache, sondern ist die sich in ihr mitteilende Sache selbst. Im „Verzehr“ ihrer Zeichen durch den Angeredeten ereignet sich eine der religiösen *communio* vergleichbare Gemeinschaft im sozialen Kontext. – Bernd Weiffenborn untersucht in aufschlussreicher Weise die „Auswahl und Verwendung der Bibelstellen in J.G. Ha-