

Luthers 95 Ablassthesen als kirchliches Bekenntnis

Von Martin Schmidt

Zu den grundlegenden kirchengeschichtlichen Tatsachen des 20. Jh. gehört es, daß die Dialektische Theologie in der Fassung, die ihr Karl Barth gegeben hatte, eine einmalige historische Gelegenheit erhielt, sich praktisch zu bewähren, so daß sie über den Rang einer theologischen Schule weithin hinauswuchs. Diese Gelegenheit war der Kirchenkampf gegen die nationalsozialistische Ideologie und Kirchenpolitik. Das führte zu einer — für viele unerwarteten — Aufwertung und Neugestaltung kirchlicher Bekenntnisse, ja zu einer erstaunlichen Produktivität auf diesem Gebiet.¹ Gerade auch die Reformation, die auf einmal ungemein gegenwärtig wurde, stellte sich neu unter dem Leitwort und Leitwert des »Bekenntnisses« dar — lebendiger, weniger historisch und juristisch als hundert Jahre zuvor in den Kämpfen um das lutherische Bekenntnis auf dem Hintergrund der Union. Vergleichbar war trotzdem vieles. Zunächst wurde unter dem Eindruck des National-

1 Vgl. dazu Kurt Dietrich SCHMIDT: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933. GÖ 1935, 3 (aus dem Vorwort zur 1. Aufl. 1934): »Wenn nicht alle Anzeichen trügen, steht die evangelische Kirche vor der zwingenden Notwendigkeit, in verantwortlichen Sätzen ihr Verständnis des Evangeliums neu auszusprechen. Gegner wie Angehörige nötigen sie dazu. Die Kirche steht also in einer neuen Bekenntnisstunde. Sie hat den Ruf auch schon gehört, der an sie ergeht. Das beweisen die vielen Versuche zu antworten, die das Jahr 1933 gezeigt hat. Aber keines der vielen Bekenntnisse, die im vergangenen Jahr gesprochen sind, hat bisher allgemeine Anerkennung gefunden. Das Ringen um eine evangelische Antwort auf die Fragen der Stunde muß also weitergehen. Bei diesem weitergehenden Ringen dürfen aber die bisherigen Bemühungen nicht achtlos beiseite geschoben werden. Dazu steckt zuviel Arbeit und zuviel Gewissensernst in ihnen. Durch Sammlung des maßlos zerstreuten Materials der Kirche bei der Erfüllung ihres lebenbedingenden Auftrags eine Hilfe zu leisten, ist der erste Zweck dieses Werkes. Dazu aber kommt ein zweiter. Die kirchlichen Kämpfe des letzten Jahres haben — das wird man heute schon sagen können — bestimmende Kraft für die zukünftige Geschichte des deutschen Protestantismus.« Vgl. noch bes. ebd., 7-10.

sozialismus ebenso wie seinerzeit unter dem der Agende für Preußen das im Widerspruch geltend gemachte Bekenntnis als eine Einheit empfunden. Man sprach in beiden Fällen nicht mehr von den einzelnen Bekenntnisschriften und von dem Vorgang der Bekenntnisbildung, sondern von »dem Bekenntnis« der Kirche. Sodann gesellten sich zu der Betonung der theologisch begründeten Sachaussage, die durch das Bekenntnis repräsentiert war, sehr bald juristische Gesichtspunkte, da die Kirchen in ihrem Bestand -- und das hieß in ihrem Bekenntnisstand -- seit dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden geschützt waren. Verletzung des Bekenntnisses war infolgedessen auch eine Rechtsverletzung. Schließlich wiesen beide Bekenntnisse, das gegenwärtige und das vergangene reformatorische, im 19. Jh. wiederbelebte, auf das biblische Urbekenntnis zurück, das, wie immer auch im einzelnen formuliert oder formulierbar, die Kernaussage enthielt: Jesus Christus ist der Herr. Dabei war seit 1933 allerdings der biblische Ton stärker vernehmbar als hundert Jahre zuvor, weil inzwischen die Bibelwissenschaft erhebliche Fortschritte gemacht hatte. Dadurch, daß sich die Beziehung der gegenwärtigen Bekenntnisse zu denen der Vergangenheit gar nicht umgehen ließ, ebenso wie sich die Reformatoren und die Väter der anglikanischen Kirche² ausdrücklich im Einklang mit der Alten Kirche befunden hatten, mußte das Verhältnis zwischen einst und jetzt sorgsam bestimmt werden. Es lag nahe, daß die vom Kirchenkampf nicht ernsthaft gefährdeten Kirchengebiete, die sich in ihren Gemeinden auf eine lebendige traditionell ausgerichtete Frömmigkeit stützen konnten, wie die fränkisch-bayrische Landeskirche, gegenüber dem aktuellen Bekenntnen zu Hütern des ererbten Bekenntnisses machten und im intakten, durch keine Union und keinen Modernismus erschütterten Bekenntnisstand einen besonderen Wert erkannten. Es war für die Wiederentdeckung des Bekenntnisses besonders bezeichnend, daß gerade von hier aus die Schriftenreihe »Bekennende Kirche« ins Leben gerufen wurde, ebenso wie es für die Kraft des Wortes aufschlußreich war, daß Karl Barth im Gegensatz zu seinem

2 Vgl. die eindrucksvolle Zusammenstellung: *ANGLICANISM: the thought and practice of the Church of England; illustrated from the religious literature of the seventeenth century/* zusammengest. und hrsg. von Paul Elmer More und Frank Leslie Cross. NY 1951, insbesondere die Einleitung von Paul Elmer MORE: *The spirit of Anglicanism*, XVII-XL.

ursprünglichen Sprachgebrauch, der von der »Freiheit des Evangeliums«, von der »theologischen Existenz heute« redete, und die fünf Barmer Thesen vom 27. bis 31. Mai 1934 »theologische Erklärung« nannte, sich der selbstverständlich gewordenen Verwendung vom »Bekenntnis« anschloß.³ Als besondere Aufgabe, als eigentümlicher neuer Zug ergab sich aus diesen Auseinandersetzungen, die vornehmlich innerhalb der Bekennenden Kirche zwischen den Theologen der altpreußischen Unionskirche Dahlemer Zuspitzung und den Theologen der fränkisch-bayrischen vom Neuluthertum geprägten evangelisch-lutherischen Kirche geführt wurden, die unbedingte Zusammengehörigkeit von Bekennen und Bekenntnis, von Bekenntnisinhalt und Bekenntnisstunde.⁴ Um diese Frage wurden heftige Kämpfe entfesselt und bestanden. Weder wollten sich die Dahlemer nachsagen lassen, daß sie die Bekenntnistradition verrieten zugunsten einer aktuell-aktualistischen Deklamation, die nur zeitbedingte Bedeutung haben konnte, noch gaben sich die fränkisch-bayrischen Lutheraner mit der Klassifizierung als Traditionalisten einer unzerstörten »intakten«, im Grunde atavistischen, vom modernen Lebensstrom der Entchristlichung nicht berührten Kirche zufrieden.⁵ Ein echter Ausdruck der Lage war es, daß Edmund Schlink, Schüler Karl Barths und bereits in der Führung der Bekennenden Kirche mit tätig als Dozent an der Theologischen Schule in Bethel, eine umfassende Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften schrieb, die seitdem ihren Platz nahezu unbestritten behauptet.⁶

Mit der Zusammenordnung von Bekenntnis und Bekennen, von Bekenntnisinhalt und Bekenntnisstunde stand man wieder bei der Reformation. Denn damals zeigte der Bekenntnisvorgang genau diese beiden fundamentalen Elemente. Der moderne lyrische, aus der Romantik stammende Begriff »Bekenntnis« als Äußerung des inneren Empfindens, des überströmenden

3 KARL BARTH: Eine Schweizer Stimme 1938-1945. ZH 1945, 7. 16 f. 72 f. 81 f. 96. 98 f. 104-106. 260. 262.

4 Vgl. Hanns LILJE: Bekennen und Bekenntnis. M 1935; Helmut GOLLWITZER: Zur Frage der Kirchengemeinschaft I: Hinweise und Bedenken; Dietrich BONHOEFFER: Zur Frage der Kirchengemeinschaft II: Fragen. EvTh 3 (1936), 398-410.

5 Es war aufschlußreich, daß die Schriftenreihe »Bekennende Kirche« durch Thomas Breit und Christian Stoll von der fränkisch-bayrischen evang.-luth. Landeskirche aus in Gang gebracht wurde.

6 Edmund SCHLINK: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. M 1940 u. ö.

Glückes oder der tiefen Traurigkeit, der unbestimmten und bestimmbaren Sehnsucht oder als Eingeständnis der eigenen Vergangenheit — so wie es nahezu klassisch Theodor Storms ergreifende Novelle »Ein Bekenntnis« (1887) gestaltet hat — war hier nicht gemeint. Er erwuchs wahrscheinlich überhaupt erst im 17. Jh., und vermutlich sind die »Lettres Portugaises«, die Geständnisse einer Nonne aus einem von Leidenschaft erfüllten Herzen, in denen man den Anfang des modernen Romans erblickt,⁷ der erste Beleg dafür. Im Kirchenkampf traten das objektive, sachgebundene und das schicksalhaft-existentielle Moment des Bekenkens wieder in den Vordergrund, wie sie sich klassisch in der altchristlichen Benennung des Märtyrergrabs und seiner Funktion als Fundament des Kirchengebäudes ausgesprochen hatten.⁸ Es war folgerichtig, daß Hermann Dörries, der diesen Kampf überzeugt und aktiv auf der Seite der Bekennden Kirche mitgetragen hatte, unmittelbar nach dem Ende des zweiten Weltkrieges in seiner davon inspirierten Schrift »Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche« (1947) Luthers Verweigerung des Widerrufs seiner Schriften auf dem Reichstag zu Worms 1521 als den eigentlichen Höhepunkt der deutschen Geschichte ansprach.⁹

Auch die seit Karl Holl mit höchster Intensität betriebene Lutherforschung leistete ihren Beitrag zum Bekenntnisproblem. Der auf wenigen Seiten überaus reiche Aufsatz Erich Vogelsangs über den confessio-Begriff des jungen Luther legte dar, daß — wie schon für Augustin in seinen Confessiones¹⁰ — der Lobpreis Gottes mit dem Bekenntnis der eigenen Sünde¹¹ zusammengehörte, ja geradezu identisch war, so daß das Bekenntnis nichts Geringeres darstellte als die Aktualisierung des Rechtfertigungsglaubens. Bekennen hieß demzufolge, »alles Eigene, ja, *sich selbst verleugnen*, mutvoll sich selber *sterben*«. ¹² Der Tatcharakter des Bekenkens und des inhalt-

7 Wolfgang von WURZBACH: Geschichte des modernen Romans. Bd. 1. HD 1909.

8 Vgl. Franz WIELAND: Mensa und Confessio. M 1906.

9 Hermann DÖRRIES: Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche. 2. Aufl. GÖ 1947, 5 f.

10 Vgl. Heinrich BOEHMER: Die Lobpreisungen des Augustinus. Neue kirchl. Zeitschrift 26 (1915), 419-438. 487-512; Ernst WOLF: Zur Frage nach der Eigenart von Augustins Confessiones. Christentum und Wissenschaft 4 (1928), 97-120. 158-165.

11 Vgl. Erich VOGELANG: Der confessio-Begriff des jungen Luther (1513-1522). LuJ 12 (1930), 91-108.

12 Ebd., 99, ähnlich 105.

lich gefaßten Sündenbekenntnisses, das die entscheidende Gestalt des Gotteslobes war, wurde überaus deutlich. Der Märtyrergeist, der Opfermut, der sich jedoch nicht vordrängt, sondern auf die verordnete Stunde wartet, trat entschieden heraus. Dieses Verständnis von *confessio* nahm das geforderte Auftreten auf dem Reichstag zu Worms sachlich vorweg.¹³ Die Studie war das Wort der Lutherforschung zur Jubiläumsfeier des Augsburger Bekenntnisses. Die besonders glanzvolle und zugleich weitherzige Feier, auf der die Angehörigen anderer evangelischer Konfessionen, Anglikaner, Presbyterianer, Schweizer Reformierte gebührend zu Worte kamen und übereinstimmend die *Einheit*, die einigende Kraft hervorhoben, die vom Augsburger Bekenntnis ausging,¹⁴ konnte wie ein Auftakt in positiver Hinsicht für den Kirchenkampf verstanden werden, so wie der gleichzeitig Kirche und Gesellschaft erschütternde Streit um den »Fall Dehn« (seit 1929) das negative Vorspiel dazu bedeutete. In der Augsburger Festpredigt gab der damalige Kirchenpräsident der bayrischen evangelisch-lutherischen Landeskirche D. Friedrich Veit, selbst ein Sohn der Stadt, den verschiedenen Bedenken gegenüber dem Wort »Bekenntnis« als Panier der Kirche Ausdruck und bezog es streng auf das Evangelium, als dessen klare Bezeugung er es verstand.¹⁵ Die eigentliche Festrede des Leipziger praktischen Theologen und Präsidenten des Gustav-Adolf-Vereins D. Franz Rendtorff, nahm die »Confessio Augustana« ganz als Ausdruck der reformatorischen Frömmigkeit und damit als überzeugendes Programm für den kirchlichen Weg der Gegenwart.¹⁶ Der Dekan der Erlanger Theologischen Fakultät, der systematische Theologe D. Paul Althaus, fand in seinem Festvortrag »Das leben-

13 Ebd, 102. 105. 108.

14 VIERHUNDERTJAHRFEIER DER AUGSBURGISCHEN KONFESSION AUGSBURG 20.-26. JUNI 1930: Festbericht/ hrsg. von der Luther-Gesellschaft. M 1931, 62 (Wirth). 73-78 (Adolf Keller). 79 (Andrew N. Bogle). 82 (Josef L. Hromádka). 84 (A. S. Duncan-Jones). 88 (T. Albert Moore). 126 f (Henry Martyn Gooch). Interessant ist, daß Pastor Brunnairius-Paris, der Vertreter der Fédération Protestante de France, unter dem Stichwort »Befreiung« (*souffle émancipateur de la Réforme, affranchissement*) eine Linie vom Augsburger Bekenntnis zur Französischen Revolution 1789 zog (119). Eine der wenigen kritischen Stimmen erhob Fritz BLANKE: Zum 400. Geburtstag der Augsburger Konfession. Der Kirchenfreund 64 (ZH 1930), 199-203.

15 Vierhundertjahrfeier der Augsburger Konfession . . . , 44 f.

16 Ebd, 101-104.

dige Bekenntnis« beinahe seherische Worte, die die großen Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes zwei bis drei Jahre später ankündigten. Er verglich das Bekenntnis mit einem Lotsen der Kirche¹⁷ und fragte, ob, nachdem es als Lotse für die anfängliche Strecke der Schifffahrt seinen Dienst getan hatte, nun vielleicht ein neuer Lotse am Platz sei. Er verneinte das entschieden und erwies an den Grundaussagen des Augsburger Bekenntnisses über die Erbsünde, über die Unfähigkeit des Menschen, sich selbst das Heil zu schaffen, über seinen beständigen Versuch der Selbsterlösung und die beständige Versuchung der Kirche zum Schwärmertum, daß die Sätze von 1530 lebendiges Bekenntnis seien, und zwar ebenso Abgrenzung nach innen wie seinerzeit Abgrenzung nach außen. Dies galt, obwohl die rechtliche, staatskirchenrechtliche Grundentscheidung, daß zwei einander fundamental widersprechende und trotzdem daseinsberechtigten Kirchen auf demselben Boden zu leben hatten, erst ein Vierteljahrhundert später — wieder in Augsburg — fiel. Er beschrieb die Situation der Welt, die auf ein überzeugendes Wort der Kirche zur Politik, zur Wirtschaft, zu Krieg und Frieden, zum Recht, zur Sitte und Sittlichkeit wartete, und redete zugleich von der zerfahrenen Lage der Theologie, die immerhin mehr Einheit aufwies als heute, vierzig Jahre danach: »Die evangelische Theologie hat gewiß schon lange zu ihnen [gemeint waren die Fragen der Gegenwart] das Wort genommen. Auch Kongresse, kirchliche Versammlungen, Kirchentage haben Resolutionen zu dieser oder jener der genannten Fragen gefaßt. Indessen theologische Bücher und kirchliche Resolutionen sind noch kein Bekenntnis, höchstens Vorbereitung und Ansatz dazu — oder auch nur Bekenntnis, daß noch kein Bekenntnis da ist. Und doch ruft die Zeit nach einem *Bekenntnis der Kirche*. Es ist nicht genug, daß wir eine neue Dogmatik nach der andern bekommen, auch nicht genug, daß die Theologen als einzelne Ethiken schreiben, vielleicht auch Wirtschaftsethiken, Sexualethiken, politische Ethiken. Es kommt auf mehr an als auf das Wort einzelner Theologen, auf mehr auch als auf die Botschaft eines Kirchentages. Es kommt darauf an, daß die Stimme der bekennenden und entscheidenden Kirche sich wieder hören lasse in klaren Aussagen, in eindeutigen Absagen.«¹⁸ Er fuhr fort: »Ein rechtes Bekenntnis zwingt Gott der Kirche ab; in der Schwere wirk-

17 Ebd, 156 f.

18 Ebd, 161.

lichen Kampfes schenkt er Vollmacht. Gott gibt die Stunde. Wir müssen auf sie warten, aber wir sollen auch für sie bereit sein.«¹⁹

Nimmt man das alles zusammen, so lassen sich — als Erfahrungsergebnis der grundsätzlichen Besinnung, wie sie Reformationszeit und deutscher evangelischer Kirchenkampf bereitstellten — folgende zehn Sätze für ein Bekenntnis aufstellen:

1. Die Kirche kann nicht ohne Bekenntnis leben. Anders gesagt: Das Bekenntnis ist Lebensäußerung der Kirche. Er hat missionarische Bedeutung und Kraft.

2. Das Bekenntnis muß deutlich sein. Es muß eine Abgrenzung aussprechen.

3. Das Bekenntnis muß in sich klar sein. Es muß eine zentrale Aussage enthalten, die im Alten und Neuen Testament ihre Begründung und im Zeugnis der Reformationszeit ihre begründete Wiederholung hat.

4. Das Bekenntnis muß in die Zeit sprechen; es muß ihr verständlich sein. Es muß den Mut dazu finden, die gegenwärtigen Irrlehren, die der biblischen Wahrheit widersprechen, beim Namen zu nennen. Es darf keine bloße Wiederholung vergangener Formulierungen als Repristination sein.

5. Das Bekenntnis muß gefordert sein. Die Bekenntnisstunde gehört als notwendiger Anlaß hinzu. Die Tatsache, daß sich der Bekenner in einer Lage befindet, in der er nicht ausweichen kann, ist wesentlich. Das schließt die Bereitschaft zum Martyrium ein.

6. Das Bekenntnis muß diskutierbar sein. Trotz seiner apodiktischen Ausdrucksweise, die den Charakter der Endgültigkeit zu begründen scheint, muß es eine sachliche (theologische) Aussprache möglich machen. Es war sachgemäß, daß sich über die großen und entscheidenden bekenntnisartigen Äußerungen des Kirchenkampfes, die eigentlich Kundgebungen waren, eine eingehende Diskussion erhob, die der Profilierung ebenso wie der Verständigung diente und zugute kam. Sie machte auf alle Fälle das Bekenntnis lebendig und erhielt es lebendig. Das galt in erster Linie für die Theologische

¹⁹ Ebd, 163.

Erklärung von Barmen 1934 und für die Unionsbeschlüsse der preußischen Bekenntnissynode in Halle 1937.²⁰

7. Das Bekenntnis muß überholbar sein; es muß korrigiert und verbessert werden können. Dieser Charakter ist mit der Bindung an die Bekenntnistunde von vornherein gegeben; er wird durch die offene Diskussion über Inhalt und Ausdrucksweise bestätigt. In der nachreformatorischen Tradition wurde dieser Zug auf evangelisch-reformierter Seite stärker und entschiedener betont als auf evangelisch-lutherischer, wo sich seit dem Neuluthertum die Tendenz einstellte, die Bekenntnisbildung mit der Konkordienformel von 1577 als abgeschlossen zu betrachten.²¹

Die Frage entstand mit der Wiederaufnahme der ökumenischen Verbindungen zwischen den Kirchen nach dem zweiten Weltkrieg. Sie nahm die konkrete Gestalt an, ob die Theologische Erklärung von Barmen verpflichtende Kraft für die Zukunft der ganzen Kirche überhaupt besitze, ob sie also in den gleichen ökumenischen Rang wie die Entscheidungen der altkirchlichen Konzilien erhoben werden könnte oder müßte. Das Problem ist noch nicht zu Ende geführt; es wird erneut auf die Christenheit zukommen. Für eine solche positive Entscheidung ist die beispielhafte Bedeutung

20 Vgl. dazu außer dem Sammelband der Urkunden von Gottfried NIEMÖLLER: Die Synode zu Halle 1937: die zweite Tagung der vierten Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. GÖ 1963, z. B. Friedrich Karl SCHUMANN: Die Bekenntnisse und das Bekenntnis. L 1938, bes. 22-27; auch Joachim BECKMANN: Die theologische Bedeutung des Kirchenkampfes. In: DERS.: Im Kampf für die Kirche des Evangeliums: eine Auswahl von Reden und Aufsätzen aus drei Jahrzehnten. GÜ 1961, 318-329.

21 Es verdiente eine Sonderuntersuchung, seit wann und mit welcher Begründung die Auffassung vertreten wurde, daß die Konkordienformel von 1577 das letzte Wort in der reformatorischen Bekenntnisbildung darstellte. Soviel ich sehe, ist dies nur gewohnheitsrechtlich geschehen. Karl HOLL hat in seinem Aufsatz: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus (ursprünglich 1917), in ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III: Der Westen. Tü 1928, 370 f mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß durch eine eigentümliche Vermählung zwischen dem pietistischen Bekenntnisbegriff und dem aufklärerischen Rechtsbegriff der Kirche der neue Begriff einer »Bekenntniskirche« gebildet wurde, in welcher das Bekenntnis als Rechtsgrundlage für die Kirche verstanden wurde. So wäre wahrscheinlich aufklärerisches Denken in illegitimer Weise an der Einschränkung des Bekenntnisbegriffs und an seiner Herauslösung aus dem Bekenntnisvorgang beteiligt.

des deutschen evangelischen Kirchenkampfes geltend gemacht worden, zumal in verschiedenen Teilen der Welt, insbesondere in der Dritten Welt nach dem Ende des kolonialen Zeitalters neuartige Verbindungen zwischen Christentum und Nationalismus auftauchten und ihre Ansprüche erhoben, ebenso wie der politische Totalitarismus keineswegs auf den faschistisch-nationalsozialistischen Bereich beschränkt blieb. *Gegen* eine solche positive Entscheidung ist vor allem eingewandt worden, daß die eigentümliche christomonistische Offenbarungslehre Karl Barths, die der Barmer Theologischen Erklärung zugrunde lag, nicht der gesamten Christenheit auferlegt werden könne, zumal im angelsächsischen theologischen Denken natürliche Theologie und natürliche Offenbarung seit dem Mittelalter und durch die Renaissance und Aufklärung hindurch ungebrochen einen festen Platz einnehmen.²²

8. Das Bekenntnis muß ökumenisch sein. Es muß trotz seinem partiellen Anlaß im Welthorizont der Christenheit stehen, selbst wenn der Erfahrungshorizont in anderen Teilen der Christenheit dies — noch — nicht erlaubt oder nahelegt.

9. Das Bekenntnis muß ebenso im Kontext der Geschichte, der Kirchengeschichte angesiedelt sein. Es muß sich vor früheren Bekenntnissen ausweisen können; das Verhältnis zu ihnen ist klar zu bestimmen. Das wurde vor allem in der Erörterung über die Theologische Erklärung von Barmen von neulutherischer Seite, namentlich von Werner Elert und Hermann Sasse, geltend gemacht.²³

22 Immerhin war es möglich, wirkte allerdings provozierend, daß Karl Barth 1937 zu den Gifford Lectures nach Edinburgh eingeladen wurde, die ausdrücklich zur Pflege der natürlichen Theologie stiftungsgemäß geschaffen waren. Barth trug über »Gottesdienst und Gotteserkenntnis nach reformatorischer Lehre« aufgrund der Confessio Scotica von 1560 vor, eines ausgesprochen calvinistischen Dokuments, das die natürliche Theologie verwarf.

23 Werner ELERT: Confessio Barmensis. Allg. evang.-luth. Kirchenzeitung 67 (1934), 602-606; Hermann SASSE: Was heißt lutherisch? M 1934, ²1936; Christian STOLL: Die Theologische Erklärung von Barmen im Urteil des lutherischen Bekenntnisses. M 1946; Heinz BRUNOTTE: Die Theologische Erklärung von Barmen und ihr Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis. B 1955; zusammenfassend Gottfried NIEMÖLLER: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche und ihre Theologische Erklärung. MS 1954. — MS, evang.-theol. Diss. 1954; DERS.: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. 2 Bde. GÖ 1959.

10. Das Bekenntnis muß einfach sein — anders gesagt: es muß liturgiefähig sein. Es muß etwas vom Charakter des Gebets an sich tragen, was mit einem lapidaren Stil allein noch nicht gewährleistet ist. In der breiten Diskussion, die das Thema »Bekennen und Bekenntnis« auslöste, kam naturgemäß der liturgische Ursprung des christlichen Bekennens zum Zuge. Diese Erkenntnis wurde begleitet von der auf römisch-katholischer Seite — vielleicht zuerst von Odo Casel — in Umlauf gesetzten Formel: *lex orandi lex credendi*.²⁴ Da unbestritten klar war, daß das urchristliche Bekenntnis »Herr ist Jesus, der Christus!« (Ph 2, 11) die Zugehörigkeit des Bekenntners zum Kyrios erklärte, ergab sich der Zusammenhang zwischen der entchristlichten, politisch bestimmten Gegenwart mit dem Ursprung von selbst. Man wollte und man mußte zu der gleichen lapidaren Aussage zurück. Gleichzeitig war die Erkenntnis Luthers (und Augustins) aufzunehmen, daß das Lob Gottes und das Eingeständnis der eigenen Sündigkeit in eines fielen.²⁵

Es ist angezeigt, diese überraschende Aufwertung des Bekenntnisses mitten in unserem Jahrhundert, die durch einen oder durch mehrere elementare Vorgänge der Kirchengeschichte erfolgt ist, zur Kenntnis zu nehmen und — was bisher nicht geschehen ist — für das Gesamtverständnis von Konfession und Konfessionskunde auszuwerten. Der Kirchenkampf und die theologisch bestimmte Lutherforschung haben das Bekenntnis in seiner Lebendigkeit und Notwendigkeit erwiesen, nachdem die vorausgehende geistige, religiöse und kulturelle Gesamtlage eindeutig zur Bekenntnislosigkeit tendiert hatten. Das Schlagwort des liberalen Theologen Otto Dreyer vom »undogmatischen Christentum« (1888, zahlreiche Neuauflagen) und die Bilanz der christlichen Glaubensaussage, die viele Leser — zu Unrecht — aus Adolf Harnacks »Wesen des Christentums« (1901, zahlreiche Neuauflagen) gezogen hatten: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott, die Preisgabe des Offenbarungsbegriffs und sein Ersatz durch das nach kantischem Muster entworfene »religiöse Apriori« Ernst Troeltschs, seine Proklamation des Ethos anstelle des Dogmas, der »Bremer Radikalismus« Albert

24 Auch bei dieser Formel sollte einmal eine traditionsgeschichtliche Untersuchung den Ursprung bzw. die Vorstufen erforschen, wobei vermutlich Entscheidendes für den Übergang vom liturgischen zum dogmatischen und juristischen Bekenntnisbegriff zu gewinnen wäre.

25 Vgl. oben Anm. 10 und 11.

Kalthoffs und Julius Burggrafs mit seinen Goethe-, Schiller- und Nietzschepredigten, der bei Kalthoff in einen sozialistischen Monismus ausmündete und das Christentum überhaupt verwarf, die Bestrebungen, das orientalisch-antike Christentum durch einen Umbau zu modernisieren und dadurch bei den Massen wieder lebensfähig zu machen²⁶ — die Neubetonung des Gefühls als einer Urgewalt menschlicher Existenz überhaupt durch Rudolf Otto²⁷ —, alles das wies in die Richtung eines sehr allgemein gedachten, auf konkrete Aussagen verzichtenden, von der Empfindung lebenden verschwommenen Synkretismus von Christentum, natürlicher Religion, idealistischer Philosophie, ästhetischer Ergriffenheit, humanitärer Verpflichtung und sozialistischem Weltverbesserungsdrang.

Für die Neugestaltung der Konfessionskunde besteht die ungeheure Aufgabe, historisch und theologisch den Weg aufzuzeigen, der vom substantiellen Bekenntnis zur »Konfession« als eigenständiger Christentumsgruppe, als *ecclesia particularis* führte. Diese »Gruppen« haben sich als geographische, geschichtliche, sprachliche, nationale und übernationale Größen von überaus starker Lebenskraft erwiesen.²⁸ Handelt es sich bei diesem Bildungsprozeß um eine Art Naturvorgang, der sich im einzelnen schwer entschleiern läßt, so daß die nichttheologischen Faktoren, um deren Aufhellung der Weltrat der Kirchen seit 1945 so energisch bemüht war, dabei eine Hauptrolle spielen?²⁹ Müssen wir zu einer religiösen Geopolitik vorstoßen, wie es Heinrich Frick³⁰ und Gabriel Le Bras³¹ bereits unternommen haben? Wie wird es dann möglich sein, einen morphologischen Kirchenbegriff zu überwinden, der immer nur von Kirchentümern spricht, nicht mehr von *der* Kirche? Ist nicht die schlichte Tatsache überaus bedeutungsvoll, daß Kirche

26 Vgl. Julius BURGGRAF: Was nun?: aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen. L 1906, 60-64.

27 Rudolf OTTO: Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917, seitdem zahlreiche Neuauflagen; DERS.: Aufsätze, das Numinose betreffend. S 1923.

28 Friedrich HEYER: Die Kirche Äthiopiens. B, NY 1971.

29 Vgl. Stephen Charles NEILL: Plans of union and reunion 1910-1948: to what does it all lead?; a history of the ecumenical movement 1517-1948. LO 1954, 493; Deutsche Ausg.: Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Bd. 2. GÖ 1958, 118.

30 Heinrich FRICK: Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage. B 1936, ²1941.

31 Gabriel LE BRAS: Géographie religieuse. P 1952.

konkret immer nur in solchen soziologisch zu fassenden Kirchentümern vorkommt?³²

Das gilt für die Neubesinnung der Konfessionskunde im ganzen, die darum, wie Peter Meinhold es bereits formuliert und verwirklicht hat, zur »ökumenischen Kirchenkunde« (1962) wird. Die Einheit der Kirche ist, wie der Weltrat der Kirchen zutreffend betont hat, vorgegeben im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus.³³ »Auf welche Weise und zu welcher Zeit die ganze Einheit unter Jesus Christus, dem einzigen Herrn, sichtbar werden wird – dies sich vorzustellen, übersteigt unser Vermögen, nicht aber unsere Hoffnung«, so Heinz Renkewitz am Ende seiner Darstellung »Die Kirchen auf dem Wege zur Einheit«, nachdem er den echten Dialog als das Kennzeichen erwiesen hat, das die gegenwärtige Situation prägt.³⁴

Die vorstehenden Betrachtungen zeigen die Aktualität, den Aufgabenreichtum und die Zukunftsträchtigkeit der Konfessionskunde. Die Aufwertung des Bekenntnisses, seine Erhebung zu einer kirchlich-kirchengeschichtlichen Kategorie, wirkt sich aber auch auf die Vergangenheit aus. Die ungeheure Dynamisierung des Bekenntnisses, die Wiederentdeckung des »Bekennens« im Sinne des Bezeugens oder Zeugnisgebens als einer Urfunktion der Kirche, wenn nicht der Urfunktion überhaupt, zieht die Frage nach sich, ob der überkommene Kanon der Bekenntnisse und Bekenntnisschriften bleiben kann, ob er vollständig ist, ob es nicht übersehene Stücke gibt, die in ihn hineingehören.

Wie steht es in dieser Hinsicht mit Luthers 95 Thesen über die Kraft der Ablass, die das Gefälle des reformatorischen Geschehens auslösten und – trotz ihrer begrenzten Thematik und trotz ihrem einmaligen Anlaß – nicht

32 Heinrich DITTMAR: Der Kampf der Kathedralen. W, Düsseldorf 1964, hat diesen Gedanken eindrucksvoll, vor allem in der christlichen Kunstgeschichte durchgeführt; vgl. auch seinen Hinweis (11), daß 1960 in Moskau eine mehrbändige Kunstgeographiegeschichte von Europa mit Einschluß Rußlands erschienen ist.

33 Ökumenischer Pressedienst 30 (Genf 30. 8. 1963) Nr. 33, 2.

34 Heinz RENKEWITZ: Die Kirche auf dem Wege zur Einheit. GÜ 1964, 176. Zum Thema des Dialogs und seiner Fruchtbarkeit vgl. vor allem auch Kurt GOLDAMMER: Zur Idee des Dialogs und des dialogischen Denkens in den interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen und Erwägungen. In: Erneuerung der Einen Kirche: Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde; Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet/ hrsg. von Joachim Lell. GÖ 1966, 127-139.

aus ihm wegzudenken sind? Die Frage wird dringlich, wenn man sie im Lichte der folgenden Sätze Friedrich Brunstäds stellt, die er 1938 als überzeugtes Mitglied der Bekenntenden Kirche in einem Theologischen Gutachten schrieb: »Bekenntnis ist kein Lehrgesetz, was schon daraus entnommen werden könnte, daß es nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung der kirchlichen Gesetzgebung ist. Was ist es dann aber um die Verbindlichkeit und Gültigkeit des Bekenntnisses? Das Bekenntnis ist ein entscheidendes Ereignis, das Leben begründet und bestimmt, in dem der Kirche von ihrem Herrn ein neuer Lebensanfang geschenkt wird.«³⁵

Das Bußsakrament³⁶ griff tief in das Alltagsleben des mittelalterlichen Christen ein. Denn es löste die Kernfrage der Wiedergutmachung für begangene Verfehlungen. In einem komplizierten Prozeß, der Jahrhunderte dauerte, hatte es die Gestalt erreicht, die Luther vorfand. Die Beichte war die volkstümliche Darbietung der Gnade durch die Kirche geworden und dadurch das klassische Mittel der Seelenführung. Sie legte harte Strafen auf und erlaubte ihren Umtausch in bequemere, etwa in Geldzahlungen, die zugleich für die Kirche eine höchst erwünschte Einnahmequelle darstellten. »Die Spannweite des katholischen Bußgedankens wird im Ablass« — der Hauptform solches Umtausches — »am deutlichsten. Die Kirche erhebt die eine Hand zum Himmel und schöpft aus dem Schatz der Verdienste Christi. Die andere Hand spendet Gnade auf der Erde und tilgt damit die von Gott — nicht von ihr selbst, sondern von Gott! — auferlegten irdischen Sündenstrafen; ja, sie reicht über diese Welt hinaus bis ins Fegefeuer zu den Toten.«³⁷ Die kirchliche Werbung für den Ablass arbeitete höchst geschickt mit dem Mitleid und mit der Fürsorgepflicht, die die Kinder und Enkel der Verstorbenen bewegten: Sie konnten ja durch eine entsprechende Geldzahlung die Seelen ihrer Lieben von der Qual des Fegefeuers loskaufen. Für den akademischen Lehrer und Seelsorger Martin Luther stand die Sicher-

35 Friedrich BRUNSTÄD: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften/ hrsg. von Eugen Gerstenmaier und Carl Gunther Schweitzer. B 1957.

36 Vgl. dazu vor allem Heinrich BORNKAMM: Der weltgeschichtliche Sinn der 95 Thesen. In: ders.: Luthers geistige Welt. 4. Aufl. GÜ 1960, 41-57, womit meine Sicht weithin übereinstimmt. Die theologischen Hintergründe sind von Reinhard SCHWARZ: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. B 1968, in fesselnder Weise aufgewiesen worden.

37 Bornkamm: AaO, 48.

heit, die religiöse Bequemlichkeit, die der Ablass so begünstigte und durch die marktschreierische Anpreisung des größten und erfolgreichsten Ablasspredigers Johann Tetzel zahllosen Unwissenden und Gutgläubigen zur Gewißheit machte, im diametralen Gegensatz zu seinem Grundverständnis vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Denn dieses lebte von der Anfechtung, von der Verzweiflung über das eigene Versagen. Er hätte es sich selbst bequem machen können und schweigen, um so mehr als sein tieffrommer Landesherr, Kurfürst Friedrich der Weise, den Verkauf des Ablasses, der damals ganz Deutschland bewegte, für das ernestinische Sachsen, sein Herrschaftsgebiet, ausdrücklich verboten hatte, einmal, weil er von dieser Art Frömmigkeit nichts hielt, sodann, weil er damit die Machtposition und finanzielle Grundlage seines Rivalen, des Hauses Hohenzollern, gestärkt hätte. Denn dieser Ablass diente dem Erzbischof Albrecht von Hohenzollern, der die Erzbistümer Magdeburg und Mainz, dazu die Administration für das Bistum Halberstadt in seiner Hand vereinigte und damit eine einzigartige Stellung unter den deutschen Fürsten errungen hatte. Solcher Aufstieg kostete freilich viel Geld in Gestalt der Gebühren, die er für den Dispens bei der Kurie zu entrichten hatte. Um ihn überhaupt zahlungsfähig zu machen, hatte ihm der Papst die Hälfte des Ablassertrags zugebilligt, während die andere Hälfte der Erbauung der Peterskirche in Rom diente. Das Ganze war ein schmählicher Handel, der mit kirchlicher Seelsorge im Grunde überhaupt nichts mehr zu tun hatte, sondern diese nur als Ausgangspunkt für die Werbung benutzte. Luther hätte, wie gesagt, dazu schweigen können. Aber er verschmähte diesen bequemen Weg. Denn zwei entscheidende Verpflichtungen standen dem entgegen. Zuerst und vor allem war es sein theologisches Doktorat, das ihm den öffentlichen Protest gegen auftretende Irrlehren vorschrieb.³⁸ An zweiter Stelle nötigte ihn seine persönliche Seelsorgepraxis dazu. In jenen entscheidenden Oktoberwochen 1517 mußte er es erleben, daß mehrere seiner Beichtkinder, darunter natürlich notorische Sünder, denen er der kirchlichen Ordnung gemäß bestimmte Bußleistungen auferlegt hatte, sie ihm triumphierend verweigerten, weil sie im benachbarten Jüterbog Ablasszettel gekauft hatten, mit denen alles abgegolten war. Angesichts solcher Erfahrungen mußte sich der Mönchsprofessor fragen, ob sein seelsorgerliches Handeln noch einen Sinn hatte.

38 Vgl. dazu Hermann STEINLEIN: Luthers Doktorat. L 1912.

Er schrieb 95 lateinische Sätze nieder, in denen er — teilweise fragend, teilweise zurückhaltend, im ganzen aber deutlich — seine, mit der Bibel und mit Augustin begründete Auffassung von der Ablassfrage aussprach, getrieben von der Liebe zur Wahrheit und von dem ernstesten Bemühen, sie ans Licht zu bringen. Erst in dem Augenblick, in dem der Ablass seine Seelsorge im Beichtstuhl störte, wurde es für ihn unabweisbar, das Wort zu ergreifen. Er tat es in der mildesten Form, die überhaupt möglich war, nämlich in der Aufforderung zu einer Disputation, einer theologischen Auseinandersetzung. Damit blieb er im akademischen Rahmen und machte mit seiner Amtsaufgabe Ernst, für reine Lehre zu sorgen. Reine Lehre konnte nur biblische Lehre sein, und er selbst war Professor für Bibelerklärung. Dieser biblische Grundton verlieh seinen Behauptungen den durchschlagenden Erfolg. Das zeigt bereits die erste These, ebenso wie die beiden letzten, so daß sich von daher das Ganze auch literarisch-architektonisch als ein geschlossenes Kunstwerk darbietet. Die erste These nahm den ursprünglichen Bußruf Jesu selbst auf, die letzten mahnten zum opferwilligen Ertragen der Trübsal, notfalls der Verfolgung bis zum Tode und bis zur Hölle — wobei Luther, der Theologe der Anfechtung, diese nur in der Einzahl möglichen Worte sprachlich eindrucksvoll in die Mehrzahl setzte. Es waren Worte des größten Apostels, die er aufnahm.

Schon diese Bibelworte (Mt 4, 17; Act 14, 22) zeigten, daß er aufs Ganze ging. Erst recht offenbarte das die Behandlung des Themas selbst. Sein Augenmerk richtete er sofort auf die Buße, in deren Rahmen der Ablass seinen Sitz hatte, und auch beim Blick auf sie überschritt er sofort den institutionellen Rahmen des Bußsakraments. Daß der Mensch unablässig an Gott gebunden war, daß er sich beständig seinem Gericht zu stellen hatte, daß er keinen Augenblick die Verantwortung vor ihm abschütteln konnte, das sollte dieses Sakrament einschärfen. Es bestand — der erzieherischen Weisheit der römisch-katholischen Kirche gemäß pädagogisch aufgebaut — aus drei aufeinander folgenden Teilen: aus der Buße oder Zerknirschung des Herzens, aus dem Sündenbekenntnis des Mundes, aus der Ersatzleistung für die Sünde durch ein Werk (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*). Praktisch vollzog sich der Gebrauch des Sakraments in der folgenden Weise: Der Christ ging zu seinem Beichtvater, bekannte seine Sünde und versicherte dabei, daß er sie aufrichtig bereue und daß er in seinem Herzen

bekümmert sei. Daraufhin wurde er bedingt freigesprochen: Gott vergab ihm durch den Mund des Priesters, der aufgrund der Priesterweihe dazu die sakamentale Vollmacht besaß, seine Verfehlung. Die Kirche aber forderte eine Ersatzleistung, die als Genugtuung anerkannt war.

Bleibt man gedanklich — methodisch — im Rahmen des Bußsakraments, so kann man sagen: Luther änderte die Rangordnung in fundamentaler Weise. Für seine Zeitgenossen lag der Nachdruck auf dem dritten Stück, auf der praktischen Genugtuung. Umwandlungsmöglichkeiten dafür bot der Ablass; deshalb war er so begehrt und erfolgreich. Für Luther rückte das Schwergewicht auf das erste Stück, auf die echte Reue, auf den Schmerz, den der Sünder über seine Beleidigung Gottes empfand, die er mit der Sünde begangen hatte. Das eigentliche Geschehen verlagerte sich nach innen. Die Frage, die die Zeitgenossen bewegte: Wie kann ich die auferlegte Bußleistung möglichst billig abgelden? erregte ihn gar nicht, versicherte er doch im Gegenteil in einer wichtigen These, daß die wahre Reue gerade die Strafen suche und liebe, anstatt sie loswerden zu wollen.³⁹ Ihm war es ganz und gar darum zu tun, daß die Reue echt war — während erweichende Formen der spätscholastischen Theologie umgekehrt versichert hatten, daß bereits die oberflächliche Reue, die aus der Furcht vor der göttlichen Strafe stammte, für die Erfüllung des Bußsakraments genüge. Seine ganze Betrachtungsweise richtete sich auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch; dort spielte sich der entscheidende Vorgang ab.

Jedoch ist diese Kennzeichnung von Luthers Auffassung durchaus unvollständig. Schon die zweite These schlug das entscheidende Thema an: die Lebensbuße, die Jesus mit seinem Bußruf gemeint hatte. Völlige Umkehr, Lebenserneuerung lautete die Losung anstatt eines geregelten kirchlich-sakramentalen Bußakts. Was tat also Luther? Er brachte die volle Dynamik der ursprünglichen Verkündigung Jesu revolutionär gegen ein institutionelles Kirchentum und gegen eine — wenn auch noch so ernst gemeinte — zur Institution gewordene Frömmigkeitspraxis zur Sprache. Auf dieser Wiederherstellung des urchristlichen Appells beruht alles, Reformation war Rückkehr zum Ursprung.

39 These 40: »Contritionis veritas penas querit et amat, Veniarum autem largitas relaxat et odisse facit, saltem occasione« (WA 1, 235, 16 f).

Hat man das erfaßt, so wird sofort ein weiteres klar: Im Grunde interessierte Luther nicht der Ablass selbst, so viele Gedanken er auch auf ihn wandte. Was ihn wirklich bewegte, war die christliche Predigt und ihr Inhalt. Er stand vor einer Lage, besser: in einer Lage, die sich immer in der Kirche wiederholt. Um der aktuellen Werbung für den Ablass willen, der Geld bringen und Menschen beruhigen mußte, sollte die Verkündigung der christlichen Grundwahrheiten zeitweilig schweigen. Das hieß: Propaganda war wichtiger als Predigt. Dagegen protestierte er und rettete mit seinem Protest das eigentliche Wort der Kirche. Infolgedessen hob er nicht nur den ungeheuren fordernden Ernst hervor, der im recht verstandenen Bußruf lag, sondern auch alle praktischen Konsequenzen bis hin zur Kreuzesnachfolge, die für den Jünger Jesu geboten war. Darüber hinaus machte er die eigentlichen Betätigungen namhaft, die dem Christen oblagen, die Liebe, die Werke der Barmherzigkeit, das Gebet, das feste Gottvertrauen, und stellte ein für alle Mal klar, daß der wahre Schatz der Kirche das Evangelium von der Gnade und Herrlichkeit Gottes sei, mit dem Inhalt, daß die Sünden von Gott aus freier Gnade vergeben werden und daß der Papst nichts weiter tun könne, als solche Vergebung im Namen Gottes zu erklären, auch wenn er den wahrhaft Bereuenden und Erschütterten an die Ordnung der Kirche band.⁴⁰

Blickt man einen Augenblick von den 95 Thesen auf das, was Luther schon seit fünf Jahren in seinem Hörsaal lehrte und in seiner Klosterzelle beim Studium der Bibel wie der Kirchenväter erarbeitete, so stimmen beide genau zusammen. Die größte und tiefste seiner frühen Vorlesungen, die Erklärung des Römerbriefes 1515/16, begann er mit den erstaunlichen Worten: »Die Absicht dieses Briefes ist es, alle Gerechtigkeit und Weisheit des Fleisches (des selbstherrlichen Menschen) völlig zu vernichten, zu entwurzeln und zu zerstören, dagegen die Größe der Sünde herauszustellen, aufzurichten und einzupflanzen.«⁴¹ Der Mensch vor Gott, wie ihn die 95 Thesen zeichnen, ist der über sich selbst erschrockene Mensch, der demütige, gehorsame Mensch, der sich dem Gerichtsurteil Gottes beugt und überwältigt das Gnadenwort als unerwartete neue Botschaft empfängt. Es ist der Mensch, der weiß, daß er als Jünger Jesu seinem Herrn auf dem Leidens-

40 Vgl. Thesen 42-45 (WA 1, 235, 20-27).

41 WA 56, 1, 6-9. Zur ersten Psalmenvorlesung Luthers vgl. Schwarz: AaO, 200-288.

wege bis in die Hölle nachzufolgen hat. Es war in diesem Sinne die höchste Auszeichnung, die er dem Papste als dem ersten Amtsträger der Kirche zudachte, wenn er in der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« (1520) forderte, er solle Nachfolger des demütigen gekreuzigten Christus sein, nicht des zur Herrlichkeit erhobenen Herrn.⁴²

So läßt sich der Inhalt der 95 Thesen in folgende 10 Sätze fassen:

1. Luther nimmt seinen Amtsauftrag, das Doktorat der Theologie, das ihn verpflichtet, gegen auftretende Irrlehre Einspruch zu erheben, bis zum letzten ernst.

2. Er tut das, als die Irrlehre an seine Tür klopft, indem sie seine seelsorgerische Wirksamkeit gefährdet.

3. Er benutzt das zu seiner grundsätzlichen, tiefdringenden Sacherörterung.

4. Diese Erörterung fragt entscheidend nach der christlichen Predigt, nach ihrem Inhalt und ihrer Aufgabe. Sie stellt von da aus eine deutliche Rangordnung auf.

5. An die Spitze tritt die ursprüngliche Verkündigung Jesu, sein Ruf zur Umkehr.

6. Luther hört und erläutert diesen Ruf ganz im Sinne Jesu selbst: Umkehr ist Lebensvorgang. Damit hebt er die institutionalisierte Buße, das Bußsakrament, noch nicht aus den Angeln, aber er bringt es in die sekundäre Rolle, und — vor allem — er stellt keinen Zusammenhang zwischen der Lebensbuße und der sakramentalen Buße her. So protestiert er — wenn auch noch zurückhaltend — gegen die Institutionalisierung als Ersatz für die Lebensforderung.⁴³

⁴² WA 6, 416, 7 f.

⁴³ Es ist nach dem Gesagten klar, daß der Zusammenhang zwischen institutioneller Buße und Lebensbuße von Luther nicht aufgelöst worden ist, auf alle Fälle noch nicht in diesem Augenblick. Aber die Tatsache, daß er nicht erneut und mit neuer Begründung sichtbar gemacht und unterstrichen wird, sagt bereits genug. Im übrigen ist bekannt, daß Luther lange Zeit hinsichtlich des sakramentalen Charakters beim Sakrament der Buße und Beichte geschwankt hat. Sie war ihm ein zu großes und wichtiges Stück der kirchlichen Praxis, als daß er sie einfach preisgegeben hätte. Er vermißte an ihr das eigentliche »Zeichen«, das für ihn zu einem Sakrament unbedingt gehörte.

7. Luther wendet sich gegen die marktschreierische Ablasspredigt, weil er in ihr zweckgebundene Propaganda erkennt. Christliche Predigt ist nicht Propagandarede für die Kirche und ihre Einrichtungen, sondern immer neue Verkündigung immer derselben Grundwahrheit. So zieht er deutlich die Grenze zwischen Verkündigung und Propaganda.

8. Luther schärft ein, daß echtes Christentum nicht Rede, sondern Tat ist, schweigende selbstverständliche Nachfolge auf dem Leidenswege des Herrn.

9. Luther macht den Ablass fragwürdig, ohne ihn schon völlig abzulehnen, weil er diese Wahrheit verdunkelt. Er erkennt in ihm eine Versuchung zu religiöser Bequemlichkeit. Die »Sache mit Gott« ist sehr unbequem. Wer sie bequemer macht, lästert Gott und betrügt die Menschen.

10. Luther stellt damit den ursprünglichen Charakter des Evangeliums wieder her, das eine frohe Botschaft an die von ihrer Sünde geängsteten und von ihrem Leid zerschlagenen Menschen ist. In ihm erkennt er den wahren Schatz der Kirche.

Wie verhält sich das alles zu den oben festgestellten Kriterien für ein Bekenntnis?

1. Schon die erste Anforderung, daß das Bekenntnis eine Lebensäußerung, und zwar eine notwendige Lebensäußerung der Kirche ist, wird von den 95 Thesen über die Kraft der Ablässe erfüllt. Dazu gehört nicht nur, daß ein nachweislich großer Teil der kirchlichen und weltlichen Öffentlichkeit damals auf ein mutiges Wort zur Frage des Ablassskandals, der hier mit Händen zu greifen war, wartete, sondern auch, daß das Wort missionarische Bedeutung besaß und missionarisch wirkte. Das haben die Ablassthesen getan. Ihre Wirkung läßt sich nicht nur aus der Stunde, sondern ebensosehr aus ihrem Gehalt erklären.

2. Auch das Erfordernis der Deutlichkeit ist erfüllt. Die Abgrenzung gegen das falsche Verständnis der Ablässe und ihre falsche Handhabung kommen unmißverständlich heraus.

3. Ebenso sind die 95 Thesen in sich selbst klar. Ihre zentrale Aussage, der Bußruf Jesu, und die Aufforderung, durch viele Trübsale ins Reich Gottes einzugehen, besitzen eine eindeutige biblische, und zwar neutestamentliche Begründung. Vom Bußruf gilt überdies, daß er die alttestamentliche Verkündigung der Propheten fortsetzt. Somit sind zentrale Daten der

biblischen Botschaft nicht nur ins Spiel, sondern in die beherrschende Rolle gebracht.

4. Die 95 Thesen sprachen vernehmlich in die Zeit und wandten die biblischen Erkenntnisse genau auf die damaligen Fragen und Institutionen an, ja, sie stellten die Frage nach dem Sinn der kirchlichen Institutionen überhaupt.

5. Die 95 Thesen waren von der kirchlichen Zeitlage und von Luthers Situation als Seelsorger wie als Doktor der Heiligen Schrift gefordert. Er hatte sich keineswegs aus Geltungstrieb oder gar Ruhmsucht zum Worte gedrängt, und er hatte keine Nebensache zum Thema gemacht.

6. Die 95 Thesen hatte Luther ausdrücklich mit dem Verlangen nach theologischer Diskussion ausgehen lassen. Er wollte sowohl mündliche als auch schriftliche Stellungnahmen dazu hören. Daß es zu einer eigentlichen Disputation nicht kam, ebensowenig wie später auf dem Reichstag zu Worms, wo er das erwartet hatte,⁴⁴ war nicht seine Schuld.

7. Die 95 Thesen waren schon dadurch, daß sie den Ausgangspunkt für eine allgemeine Erörterung bildeten, überholbar. Das, was man an ihnen als mittelalterliche Reste bemerkt hat, vor allem das Festhalten am Bußsakrament mit seinen drei traditionellen Stücken (Herzensreue — *contritio cordis*, Mundbekenntnis — *confessio oris*, Genugtuungsleistung — *satisfactio operis*), am Ablass als Institution, obwohl er prinzipiell entwurzelt war,⁴⁵ am Papsttum als Institution, obwohl der Heilige Vater bereits auf seine priesterliche Funktion beschränkt wurde und damit sachlich den Primat verloren hatte, weiterhin die Augustinische, aus den Johannesbriefen des Neuen Testaments gewonnene, aber mit ihnen nicht durchweg übereinstimmende Entgegensetzung von Furcht und Liebe, sowie die Wertschätzung für die Werke der Barmherzigkeit, hat die spätere reformatorische Entwicklung ausgeschieden.

8. Die in den 95 Thesen entwickelten positiven Grundüberzeugungen, die kritisch auf den kirchlichen, kirchenrechtlichen wie praktisch-kirchlichen

44 Vgl. Eberhard KESSEL: Luther vor dem Reichstag in Worms 1521. In: Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag. B 1961, 172-190.

45 Vgl. dafür bes. These 39: »Difficillimum est etiam doctissimis Theologis simul extollere veniarum largitatem et contritionis veritatem coram populo« (WA I, 235, 14 f.).

Institutionalismus der abendländischen Christenheit angewandt wurden, tragen ihrer Natur nach ökumenischen Charakter. Sie stehen trotz ihrem partiellen Anlaß im Welthorizont der Christenheit und wären ohne diesen Anlaß in ihrem positiven Gehalt ebenso für die Orthodox-anatolische Kirche jener Zeit möglich gewesen.

9. Eine ausdrückliche Verhältnisbestimmung zu früheren Bekenntnissen der Christenheit enthalten die 95 Thesen nicht. Dafür aber erscheint die Rückbeziehung auf das Neue Testament.

10. Die grundlegenden Feststellungen der 95 Thesen sind einfach und wären, wenn es darauf ankäme, durchaus liturgiefähig. Sie sind ein Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten nach 1 K 2, 2 und zu der in ihm erschienenen und durch ihn verwirklichten Gnade und Herrlichkeit Gottes.

Somit verdienen sie, daß sie in den Rang einer Bekenntnisschrift erhoben werden. Das ist von der Sache her gefordert, und die Gegenwart, die trotz ihrer Andersartigkeit und Selbständigkeit vom 19. Jh., dem Jahrhundert der Geschichte, herkommt und in ihrem eigenen Verlauf Geheimnis und Kraft der Geschichte erfahren, erlitten und schließlich gedanklich durchgepflügt hat, wäre nach dem, was sie im epochalen Kirchenkampf gegen die politische Ideologie und Machtentfaltung erlebte, dazu berufen, diese Einreihung zu vollziehen. Die reformatorische Bekenntnisbildung würde dadurch an Lebendigkeit gewinnen. Sie wäre aus dem statischen Bilde einer Reihe von dogmatischen, dogmenähnlichen Schriften befreit und in den Vorgang der Bekenntnisentstehung und Bekenntnisbewährung durch sachliche und praktische Prüfung, im Miteinander von Bekenntnisstunde und Bekenntnisinhalt, zurückverwandelt. Die Konfessionskunde, die seit Ferdinand Kattenbusch im wesentlichen vergleichende Kirchenkunde geworden ist,⁴⁶ würde etwas von ihrer früheren Qualität, der Erörterung und Beurteilung der Bekenntnisse wieder aufnehmen, das der seit Max Weber herrschend gewordenen Soziologisierung und Morphologisierung entgegenwirken könnte und ihr den dogmatischen Charakter nicht abstrakt, sondern auf dem Boden der Geschichte zurückgeben würde.

46 Ferdinand KATTENBUSCH: Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde. I: Prolegomena und erster Theil: Die Orthodoxe Anatolische Kirche. FR 1892.