

Kreuz und Wirklichkeit

Zur Aneignung der »Heidelberger Disputation« Luthers

Von Edgar Thaidigsmann

Die folgenden Ausführungen wollen einige Beispiele für die Auslegung und Aneignung der theologia crucis in der neueren Theologie vorstellen, wie sie in Luthers Thesen und Probationen zur »Heidelberger Disputation« von 1518 zur Sprache kommt. Die leitende Absicht dabei ist eine systematische und nicht eine historische, auch nicht primär eine theologiegeschichtliche.

Auf zwei Dinge soll bei der Vorstellung der Beispiele vor allem geachtet werden. Einmal soll darauf hingewiesen werden, wie der Sachgehalt der theologia crucis in der »Heidelberger Disputation« jeweils gesehen wird. Zum andern soll gezeigt werden, daß die Frage nach der theologia crucis in der »Heidelberger Disputation« jeweils einer ganz bestimmten Situation zugehört. Damit soll begreiflich gemacht werden, auf welche Weise die Aneignung der theologia crucis ein Handeln in einer ganz bestimmten Situation, ein Wort zu einer ganz bestimmten Lage ist. Dabei stellen sich zwei Grundprobleme der Theologie heraus, die in der Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« in einer ganz besonderen Weise angegangen werden, woraus sich ihre immer neue Aktualität ergibt. Es ist dies das erkenntnistheoretische und das ontologische Problem der Theologie im weiteren Sinn.

Mit den vorgeführten Beispielen wird keine Vollständigkeit erstrebt. Die Auswahl ist allerdings auch nicht zufällig. Sie möchte auf zentrale Gesichtspunkte und Probleme in der systematischen Erfassung und Aneignung der theologia crucis hinweisen, wie sie in der »Heidelberger Disputation« zur Sprache kommt. Das systematische Interesse der folgenden Darstellung rechtfertigt es, die verschiedenen Arten mehr historischen und mehr systematischen Vorgehens in den angeführten Beispielen zusammenzubringen. Auch die sich mehr historisch gebenden Interpretationen sind von einem systematischen Interesse bewegt. Die Auswahl beschränkt sich allerdings auf solche Interpretationen, wo der »Heidelberger Disputation« eine gewisse selbständige oder legitimierende Bedeutung zukommt.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß alle neuere Beschäftigung mit der Kreuzestheologie Luthers beeinflusst ist von *Walter von Loewenichs* »*Luthers Theologia crucis*«. ¹ Hier wird der Versuch unternommen zu zeigen, daß die »*theologia crucis* ... ein Prinzip der gesamten Theologie Luthers ist«. ² Die Kreuzestheologie ist also nicht nur eine »bestimmte Entwicklungsstufe« in Luthers theologischem Denken, die dann durch seine reformatorische Theologie überwunden wird. Sie ist vielmehr ein »theologisches Erkenntnisprinzip«, ³ das alle theologischen Aussagen Luthers offen oder verborgen bestimmt. Darum ist ihr auch die systematische Fragestellung angemessen. Von Loewenich fragt nicht nach der Genesis der *theologia crucis* und auch nicht nach den geschichtlichen Vermittlungen, die in sie eingegangen sind. Es geht ihm vielmehr um die Entfaltung des »Begriffs« ⁴ der *theologia crucis*. Am reinsten tritt er für von Loewenich in der »*Heidelberger Disputation*« heraus. Sie wird als eine Art Programmschrift der Kreuzestheologie Luthers angesehen. ⁵ An ihr entwickelt von Loewenich zunächst den »Begriff« der Kreuzestheologie, um dann an späteren Schriften Luthers zu zeigen, daß Luthers Theologie von diesem »Begriff« der Kreuzestheologie durchgehend bestimmt bleibt.

Von Loewenich stellt sich mit dieser Beurteilung der Kreuzestheologie Luthers im allgemeinen, ihrer spezifischen Ausprägung in der »*Heidelberger Disputation*« im besonderen strikt gegen die These, wonach die Kreuzestheologie der »*Heidelberger Disputation*« in die Zeit der vorreformatorischen Theologie Luthers gehört und ein Stück Mönchstheologie mit dem Zentralgedanken der *humilitas* darstellt. Die Kreuzestheologie der »*Heidelberger Disputation*« wäre nach dieser These nur historisch als Schritt auf dem Weg zur reformatorischen Theologie Luthers von Bedeutung. Diese These wurde am

1 Walther von LOEWENICH: *Luthers Theologia crucis*. M 1929; 5. Aufl. Witten 1967.

2 Walther von LOEWENICH: *Luthers Theologia crucis*. 4., durchges. Aufl. Mit einem Nachwort und Anhang. M 1954, 7 – wir zitieren nach dieser Auflage.

3 Ebd, 9.

4 Ebd, 9.

5 Ebd, 11: »Das Programm der *theologia crucis* in der *Heidelberger Disputation*.«

prägnantesten von Otto Ritschl vertreten.⁶ Unter den neueren Theologen sind hier Ernst Bizer⁷ und sein Schüler Oswald Bayer⁸ zu nennen.

Von Loewenich gibt selbst darüber Auskunft, daß seine Fragestellung und sein Interesse an der Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« als einem theologischen Erkenntnisprinzip von der dialektischen Theologie bestimmt sind.⁹ Er möchte offensichtlich zeigen, daß die dialektische Theologie Luther auf ihrer Seite hat in ihrem Kampf gegen die natürliche Theologie im allgemeinen, den Neuprotestantismus im besonderen.

In der Frage nach der Kreuzestheologie als spezifisch theologischer Methode und als einem besonderen theologischen Erkenntnisprinzip sind deutlich die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten und Aporien der Theologie in der neuzeitlichen Situation spürbar. Ist Theologie angesichts des erkenntnistheoretischen Agnostizismus der Vernunft und der Wissenschaft überhaupt noch möglich? Kann sie noch Rechenschaft über ihre Sache, ihren Grund und ihre Methode geben, oder ist nur noch Religionswissenschaft möglich? Zerfällt Theologie nicht in eine Vielzahl von Gebieten, für die nur noch die jeweilige Fachwissenschaft zuständig ist? Das ist die Frage, aus der das in besonderer Weise erkenntnistheoretisch und methodologisch orientierte Interesse an der »Heidelberger Disputation« bei von Loewenich entspringt. Von daher wird auch verständlich, daß bei von Loewenich nahezu ausschließlich die Thesen 19 bis 24 der »Heidelberger Disputation« in den Blick genommen werden.

Fünf Gesichtspunkte sind es, die sich für von Loewenich aus der »Heidelberger Disputation« für das »Programm« der Kreuzestheologie ergeben: 1. Theologia crucis ist *Offenbarungstheologie* im Gegensatz zur spekulativen natürlichen Theologie. 2. Gott offenbart sich »indirekt«, »verhüllt«. 3. Gott wird darum nicht in den »Werken«, sondern im *Leiden* erkannt. 4. Gott in der Verhüllung zu erkennen ist *Sache des Glaubens*. 5. »Die Art der Gotteser-

6 Otto RITSCHL: Dogmengeschichte des Protestantismus: . . . Bd. 2: Orthodoxie und Synkretismus . . . 1. Hälfte: Die Theologie der deutschen Reformation und die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie . . . L 1912, 40-84.

7 Ernst BIZER: Fides ex auditu: eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. 3., erw. Aufl. NK 1966. Bizer geht nicht eigens auf die »Heidelberger Disputation« ein.

8 Oswald BAYER: Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971, bes. 339-344.

9 Von Loewenich: AaO, 1 f.

kenntnis spiegelt sich wider in dem *praktischen Leidensgedanken* der theologia crucis.«¹⁰

Von Loewenich versucht dann zu zeigen, daß Luther in seiner späteren Theologie dieses »Programm« der theologia crucis »entfaltet«.¹¹ Er führt diese These durch an Luthers Lehre vom »Deus absconditus« und vom Glauben, sowie, in praktischer Hinsicht, an Luthers Anschauung vom »Leben unter dem Kreuz«.¹²

Von Loewenich erhebt nicht den Anspruch, von der theologia crucis der »Heidelberger Disputation« aus die ganze Theologie Luthers erfassen zu können. Er spricht vorsichtig, aber auch unklar, von der theologia crucis als »einem Prinzip« der Theologie Luthers, als »einem Einschlag« in die gesamte Theologie Luthers.¹³ Was sind dann, so muß hier gefragt werden, die anderen Prinzipien von Luthers Theologie, wenn sie *nur eines* ist? Wo schlägt die theologia crucis hinein? Angedeutet ist damit nur, daß bei Luther noch anderes bedacht werden muß, will man dem systematischen Zentrum seiner Theologie gerecht werden.

In der Lutherforschung wird dieses »andere« vor allem bei Ernst Bizer und Oswald Bayer als »promissio« herausgestellt. In der »promissio« als »assertorischer, rechtskräftiger Zusage mit sofortiger Wirkung«,¹⁴ finden Bizer und Bayer das systematische Zentrum und »Prinzip« (von Loewenich) von Luthers Theologie. Folglich wird die theologia crucis und mit ihr die »Heidelberger Disputation« wieder in die vorreformatorische Frühtheologie Luthers verwiesen. Bayer charakterisiert sie scharf als eine »negative Theologie, die man durchaus als Existenzmetaphysik bezeichnen kann«.¹⁵ Allerdings: bei ihm wird immerhin eine bleibende systematische Bedeutung der frühen Kreuzes-

¹⁰ Ebd, 18 (Hervorhebungen vom Verfasser).

¹¹ Ebd, 21.

¹² Ebd, 21-54. 54-147. 148-227. Doch ist die Selbstkorrektur im Nachwort zur 4. Aufl., ebd, 244 f, hinsichtlich der Differenz des Deus absconditus in der frühen Kreuzestheologie und in »De servo arbitrio«, 1525, zu beachten.

¹³ Ebd, 7. 228.

¹⁴ Bayer: AaO, 347.

¹⁵ Ebd, 343. Für Bayer »markiert« die »Heidelberger Disputation« im Unterschied zu den Thesen »Pro veritate ...« vom Frühsommer 1518 »an keinem Punkt die reformatorische Wende in Luthers Theologie« (ebd, 166).

theologie Luthers angedeutet. Er sagt: »Die reformatorische Theologie Luthers setzt seine frühe . . . nicht so voraus, daß sie sich von ihr ablösen ließe. Sie setzt sie nicht nur historisch, sondern (wenn solche Unterscheidung überhaupt möglich ist) zugleich sachlich voraus: nämlich als ungelöstes Problem – eben in der Frage der Heilsgewißheit. Sie ist die Antwort, die die Frage überholt, als Antwort freilich im Bezug zur Frage steht – und stehen bleibt! – aber aus der Frage als solcher nicht abzuleiten ist, sich nicht zwangsläufig aus ihr ergibt, von ihr aus zumindest nicht unmittelbar zu erwarten ist.«¹⁶

Das systematische Problem, das sich hinter diesen tastenden Umschreibungen des Sachverhaltes verbirgt, ist das ontologische Problem der Theologie im weiteren Sinn. Es ist in der Frage ausgedrückt: Wie kommt menschliche und weltliche Wirklichkeit für die Theologie in den Blick? In welcher Weise ist sie in der Theologie gegenwärtig? Dieses ontologische Problem ist gleichsam der zentrale Nerv der theologia crucis Luthers. Denn ihr geht es um die »res« in ihrer Wahrheit.¹⁷

In seiner Zuspitzung des reformatorischen Themas auf die »promissio«, auf die Zusage in der Form des mündlichen Wortes, übergeht Bayer diese ontologische Problematik der Theologie. Er deutet an, daß sie und damit die theologia crucis, wie sie insbesondere in der »Heidelberger Disputation« sich darstellt, für den Luther der »promissio« auch weiter bedeutsam ist. Aber das Problem wird nicht aufgegriffen.

Während von Loewenich aus seinem vornehmlich erkenntnistheoretischen Interesse heraus fast nur die Thesen 19 bis 24 (bes. 19 und 20) in den Blick nimmt, hält sich Bayer an die Thesen 1 bis 18. Beidemale bleiben die Thesen 25 bis 28 unbeachtet und unbegriffen.

Karl Stürmers Dissertation »Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther« erschien zehn Jahre nach der Untersuchung Walter von Loewenichs.¹⁸ Stürmer verspricht sich von der Beschäftigung mit der theologia crucis, insbesondere von der Beschäftigung mit der »Heidelberger Disputation«, theologische Klärung und Orientierung in einem bedrängenden Problem

¹⁶ Ebd., 343.

¹⁷ Vgl. Cl 5, 379, 5 f = WA I, 354, 21 f (Disputatio Heidelbergae habita, 1518, These 21).

¹⁸ Karl STÜRMER: Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther. Mannheim 1939. – HD, theol. Diss., 1939. – auch Ludwigshafen a. Rhein 1940.

der Gegenwart, ja, darüber hinausgehend in einem bedrängenden Problem des Jahrhunderts. Es ist für ihn zusammengefaßt im »Schlagwort ›Weltanschauung‹.«¹⁹ Deutlich sieht Stürmer die praktische Ausrichtung der weltanschaulichen Vernunft hinter dem theoretischen Schein. So ergibt sich eine Parallelität zwischen dem Problem der Werkgerechtigkeit und dem der Weltanschauung: »... wie sehr entsprechen ... Weltanschauung und Werkgerechtigkeit einander! Hier stützt sich der Mensch auf seine Gerechtigkeit, dort auf seine Anschauung; hier läßt er seine Werke, dort seine Welt in letzter Instanz ausschlaggebend sein; und ebensowenig wie die Werkgerechtigkeit sich mit der bürgerlichen Gerechtigkeit, ..., begnügt, sondern darüber hinaus vor Gott ein ewiges Verdienst erwerben wollte, – so wenig erschöpft sich auch die Weltanschauung in der objektiven Betrachtung der Welt: ›Impulse‹ will sie geben, ›Werttafeln aufstellen‹, ›dem Menschen Sinn und Ziel geben‹.«²⁰

Ausgehend von einer genauen Analyse des Aufbaus arbeitet Stürmer die Parallelität von Luthers Kampf gegen die Werkgerechtigkeit und gegen die Weltweisheit in der »Heidelberger Disputation« heraus.²¹ Deutlich erkennt er den praktischen Sinn der »theologia gloriae« und die Verkehrung der Vernunft durch das praktische Interesse des Menschen, das hinter ihr steht. In einem weiteren Teil werden die an der »Heidelberger Disputation« gewonnenen Einsichten dann an anderen Schriften Luthers vertieft und ausgeweitet.²²

Ist es, so muß gefragt werden, vom Zentrum der reformatorischen Theologie Luthers her gesehen legitim, die »Heidelberger Disputation« für eine Untersuchung über Luthers Stellung zur Vernunft so sehr ins Zentrum zu rücken? Stürmer erkennt eine Verschiedenheit der frühen und der späteren Periode Luthers an. Aber der Unterschied betrifft seiner Meinung nach nicht den theologischen Kern. »Bei aller zugegebenen Entwicklung Luthers gerade in den Jahren 1515-1520 ist doch der Unterschied zwischen diesen beiden Epochen nicht so sehr gekennzeichnet durch eine plötzlich aufleuchtende theologische Erkenntnis oder reifere Einsicht Luthers. Die Grundintentionen in beiden Perioden sind ein und dieselben. Nur der Feind, gegen den Luther sich

¹⁹ Ebd, 6.

²⁰ Ebd, 6. Stürmer zitiert Karl JASPERS: *Psychologie der Weltanschauungen*. B 1925.

²¹ Stürmer: AaO, 25-49 (Kapitel 2: »Die Vernunft im Rahmen der reformatorischen Grundgedanken Luthers nach der Heidelberger Disputation 1518«).

²² Ebd, 56-94 (Kapitel 3: »Die Entfaltung der Stellung Luthers zur Vernunft«).

wendet, ist jedesmal ein anderer.«²³ Dieser »Feind« ist in der frühen, »vorreformatorischen« Periode nach Stürmer vor allem die der Philosophie, der »Weltweisheit« verfallene Theologie. In der späteren Periode zieht Luther dann »die praktischen Folgerungen für die Kirche«.²⁴

Mit der These, daß dieselbe reformatorische Intention in der Frühperiode sich im Streit um und mit der Vernunft ausprägt, verbindet sich bei Stürmer ein hermeneutisches Interesse. Luthers Kampf gegen die Werkgerechtigkeit ist nach Stürmer dem modernen Menschen von seinem Selbstbewußtsein aus nicht mehr verständlich.²⁵ Der Nachweis, daß Luther im selben Sinn wie gegen die Werkgerechtigkeit mit der Weltweisheit streitet, schafft dagegen angesichts der zentralen Bedeutung der Weltanschauung im 20. Jahrhundert eine Basis dafür, wie dem modernen Menschen die Botschaft von der Rechtfertigung – wie einst in der Reformation – befreiend vergegenwärtigt werden kann.

Stürmer spricht nirgends ausdrücklich von der Weltanschauung des Dritten Reiches. Aber es ist deutlich, daß er im Gewand einer scheinbar reinen Lutherarbeit insbesondere eine Auseinandersetzung mit der Weltanschauung des Dritten Reiches führt. In der *theologia crucis* der »Heidelberger Disputation« in ihrem Gegensatz zur *theologia gloriae* ist für Stürmer der Widerstand christlicher Theologie gegen die Herrschaft der Weltanschauung prägnant formuliert.²⁶

Stürmers Arbeit genügt in mancher Hinsicht heute nicht mehr ganz den Anforderungen an eine Arbeit über Luther im allgemeinen, über die »Heidelberger Disputation« im besonderen. Es gelingt ihr auch die immanente Aktualisierung von Luthers Kritik an der *theologia gloriae* nicht in zureichender Weise. Nicht zuletzt ist dies bedingt durch die unzureichende Klärung der Begriffe »Metaphysik« und »Weltanschauung« sowie deren Zusammenhang mit der menschlichen Praxis. Aber es bleibt doch das Verdienst dieser Fragestellung. Die Möglichkeit der Vergegenwärtigung von Luthers *theologia crucis* in den Problemen der Gegenwart jenseits eines bloßen Lutherhistorismus ist hier durchaus anvisiert, wenngleich nicht aus- und durchgeführt.

23 Ebd, 20 f.

24 Ebd, 21.

25 Ebd, 5. 9.

26 Ebd, 103, die Bemerkung über »den Kampf, der der Kirche heute verordnet ist«.

Edmund Schlinsk Heidelberger Rektoratsrede »Weisheit und Torheit« von 1953 eröffnet programmatisch den ersten Jahrgang der Zeitschrift »Kerygma und Dogma«. ²⁷ Die Theologie hat sich an den Universitäten nach 1945 wieder etabliert. Die Kreuzestheologie Luthers, wie sie vor allem in der »Heidelberger Disputation« zur Sprache kommt, soll der Theologie in dieser Situation helfen, sich ins rechte Verhältnis zu den anderen universitären Wissenschaften zu setzen. Denn in der *theologia crucis* des jungen Luther kommt für Schlink ein Wirklichkeitsverständnis zum Zuge, das eine gewisse Nähe zu dem der modernen Wissenschaften hat. Schlink hat dabei vor allem die Naturwissenschaften vor Augen. Er berührt aber auch die Geschichtswissenschaft.

Ausgehend vor allem von den Thesen 19 bis 21 der »Heidelberger Disputation« zeichnet Schlink die Grundlinien von Luthers Angriff auf die Herrschaft der aristotelischen Denkform in der Theologie nach. Danach richtet sich Luther kritisch gegen die Einfügung der Theologie in einen umfassenden Wirklichkeitszusammenhang, der mit Hilfe der ontologischen Begrifflichkeit des Aristoteles erschlossen wird. Die *theologia crucis* sprengt gleichsam das Geschehen zwischen Gott und Mensch aus dem umfassenden ontologischen Gefüge der aristotelischen Begrifflichkeit heraus. Dies betrifft vor allem die Geltung der Kategorie der Substanz und die des Satzes vom Widerspruch in der Theologie. ²⁸ »So erfolgte in Luthers Paradoxen ein Angriff auf die ontologische Grundstruktur des aristotelischen Denkens, und es brach geschichtlich-existentielles Denken durch das Gehäuse der aristotelisch-scholastischen Denkform hindurch.« ²⁹

Die in der Neuzeit wirksam gewordene Auflösung der aristotelischen Ontologie und Metaphysik geschah freilich nicht von der *theologia crucis* aus, sondern durch die Entstehung der modernen Naturwissenschaften und später der Geschichtswissenschaft. Schlink zeichnet die Grundlinien dieses Vorgangs nach. ³⁰ Für die moderne Naturwissenschaft ist der Substanzbegriff unbrauchbar geworden. Sie denkt funktional; die Quantenphysik macht ihn vollends unanwendbar. Die Geschichtswissenschaft zeigt die Relativität der metaphysischen Entwürfe und der moralischen Normen, die mit der traditionellen Ontologie verbunden waren und vor allem für die menschliche

²⁷ Edmund SCHLINK: Weisheit und Torheit. KD I (1955), 1-22.

²⁸ Ebd., 6.

²⁹ Ebd., 6.

³⁰ Vgl. ebd., 8-10.

Gemeinschaft Bedeutung hatten. Damit verliert die Wissenschaft, wie auch die menschliche Gemeinschaft, ein Einheit stiftendes ontologisches Band. Die Befreiung der Einzelwissenschaften zu freier Forschung und ihre Orientierungslosigkeit wegen des Fehlens eines umfassenden Sinnzusammenhangs gehen zusammen. Die Existenzphilosophie mit ihren zentralen Kategorien des Nichts und der Angst sind für Schlink Symptom dieser Situation.³¹ Unversöhnt und fremd stehen sich die wissenschaftlich erforschte und beherrschte Objektwelt und der in dieser Welt fremde und sich ängstende Mensch gegenüber.

In dieser krisenhaften Situation versucht nun Schlink eine Versöhnung der exakt forschenden Wissenschaft und des nach Sinn fragenden Menschen auf der Basis der Kreuzestheologie, wie sie in Luthers »Heidelberger Disputation« zur Sprache kommt. Denn sie ermöglicht es nach Schlink, die Auflösung des umfassenden ontologischen Bandes der Wissenschaften aufzunehmen, ohne den Gedanken der Einheit der Wissenschaft und der Sonderstellung des Menschen in seiner Geschichtlichkeit aufzugeben. Die fundamentale Bedeutung, die die aristotelische Ontologie für die Formen der *menschlichen Gemeinschaft* hatte, wäre dann, so deutet Schlink am Rande an,³² von dem Gedanken der Liebe und Verantwortung für den Nächsten her aufzunehmen, wie er sich aus der Kreuzestheologie ergibt.

Die Vernunft bekommt nun ihren Ort allein in den Wissenschaften, wo sie sich der Erkenntnis der Welt zuwendet.³³ Die Theologie aber tritt in ihrer Gestalt als Kreuzestheologie an die Stelle der Philosophie. Sie ist hinsichtlich ihres Wirklichkeitsbezugs »wahre Philosophie«.³⁴ Sie weist den Wissenschaften ihren Ort an und wahrt unanschaulich im Glauben an Christus deren sinnvolle Einheit. »Die Offenbarung der göttlichen Weisheit am Kreuz ist in der Heidelberger Disputation als der Ansatz nicht nur für eine theologische, sondern für eine allgemeine Erkenntnistheorie gelehrt worden. Sie ist nicht nur die Wurzel der Theologie, sondern auch der wahren Philosophie.«³⁵

31 Ebd, 11 f.

32 Ebd, 21.

33 »Die Vernunft vermag Gott nicht zu erkennen, aber der Glauben an den gekreuzigten Christus befreit die Vernunft zum rechten Erkennen der Welt« (ebd, 17). Luther »rief die Vernunft zurück auf den ihr zugewiesenen Bereich der Welterkenntnis« (ebd, 18).

34 Ebd, 19 f.

35 Ebd, 19.

Die »ontologische Krise« der Wissenschaft wird also von Schlink kreuzestheologisch aufgehoben. Ein Stück weit hat demnach Luthers *theologia crucis* in ihrer Kritik an der aristotelischen Ontologie durch die neuzeitliche Entwicklung recht bekommen.³⁶ Andererseits vermag gerade die Theologie des Kreuzes die freie wissenschaftliche Erfassung der Wirklichkeit und den Menschen vor ihrer Selbstersetzung durch Sinnlosigkeit und Angst zu retten. »Weil der Glaubende sich gehalten weiß von Gottes Gnade inmitten der Gegensätze und Horizontlosigkeiten dieser Welt, ist er frei, in Fragen und Forschen unermüdlich zu beharren.«³⁷ Darüber hinaus befreit der Glaube an Christus nach Schlink »zu dem Vertrauen, daß alles wahre wissenschaftliche Erkennen über all seine Unabgeschlossenheit hinaus in einer menschlichen, durch die Wissenschaft selbst nicht erweisbaren, aber dem Glauben trotzdem gewissen Weise seine Einheit hat«.³⁸

Bringt man Schlinks Vorgehen zugespitzt auf den Begriff, so wird man sagen müssen: der Glaube an Christus ist die Metaphysik, die mit den modernen Wissenschaften verträglich ist. Die Theologie präsentiert sich in der Sinnkrise der modernen Wissenschaften als die wahre Philosophie, die den Wissenschaften ein gutes Gewissen zu verschaffen vermag und zugleich den Menschen in seiner existentiellen Geschichtlichkeit vor ihrer verdinglichenden Macht rettet. Mit anderen Worten: das »Kreuz« der modernen Wissenschaften in ihrer Erfassung der Wirklichkeit wird kreuzestheologisch gerechtfertigt. Mit der Randbemerkung zur Verantwortung des Forschers für seine Mitmenschen wird daran nur noch eine kleine ethische Korrektur vorgenommen.³⁹ Seine Intention, die Kreuzestheologie erkenntnistheoretisch fruchtbar zu machen, wird von Schlink auf diese Weise nur halb durchgeführt. Denn er fragt nicht nach dem *neuen* Zugang zur Wirklichkeit, nach dem neuen Blick für sie, der sich aus Luthers *theologia crucis* ergibt. Hier wäre besonders die These 28 der »Heidelberger Disputation« und ihre Probation von Bedeutung. Aber so dient die *theologia crucis* Luthers für Schlink letztlich nur dazu, das ontologisch-metaphysische Sinn- und Einheitspostulat der Wissenschaften unmittelbar theologisch auch dann noch aufrecht zu erhalten, wenn es vernünftig nicht mehr aufweisbar ist.

³⁶ Vgl. dazu die erste der abschließenden Thesen Schlinks: »Der Glaube an Christus befreit den Menschen von der Sucht, sein Wissen eigenmächtig zum Abschluß zu bringen« (ebd., 21).

³⁷ Ebd., 21.

³⁸ Ebd., 21.

³⁹ Ebd., 21 f.

Es ist zu fragen, ob die Theologie dem wissenschaftlichen Verstand nicht eher helfen sollte, zur Vernunft zu kommen, statt sich an die Stelle der Vernunft zu setzen. Das würde bedeuten, daß die *theologia crucis* etwas zur erkenntnistheoretischen und praktischen Selbstreflexion der Wissenschaften beiträgt, nicht aber, daß sie die Krise der Wissenschaften benützt, sich direkt an die Stelle der Vernunft zu setzen. Ziel solcher theologischer Hilfe zur Selbstreflexion der Wissenschaften wäre eine Vernunft, die sich in einer Analogie zur *theologia crucis* befindet. So aber werden bei Schlink Theologie und Wissenschaft doch vorschnell harmonisiert.

Wie bei von Loewenich und bei Schlink handelt es sich für *Hans Joachim Iwand* nach seinem Vortrag »Theologia Crucis« in Luthers Kreuzestheologie nach der »Heidelberger Disputation« ebenfalls um ein »theologisches Erkenntnisprinzip«. Er konzentriert sich dabei auf die Thesen 19 und 20. Die Bedeutung dieses »theologischen Erkenntnisprinzips« macht er zunächst dadurch sichtbar, daß er zeigt, wie Luther mit der *theologia crucis* »die alte scholastische aber auch in etwa die augustinische neuplatonische Methode überwindet«. ⁴⁰ Die alte »scholastische Methode« aber wird als stete menschliche Möglichkeit verstanden.

Iwand möchte weiter zeigen, daß sich aus der Theologie des Kreuzes ein »neuer Begriff der Wirklichkeit« ergibt. ⁴¹ »Denn diese frühe Fassung der *Theologia crucis* weist in eine ganz andere Richtung als etwa Theodosius Harnack in seiner großen Darstellung von Luthers Theologie meint: nicht in die dogmatische Richtung der Versöhnungslehre, sondern in die praktische eines neuen Verhältnisses zur Wirklichkeit.« ⁴² Leider führt Iwand diesen Gedanken nicht an der »Heidelberger Disputation« selbst durch. Gerade die sonst und auch bei Iwand selbst vernachlässigten Thesen 25 bis 28 mit ihren Probationen könnten hier zu sprechen beginnen. Statt dessen bezieht Iwand sich für diesen Gedanken, in sehr fragmentarischer Weise, auf Luthers »Die sieben Bußpsalmen mit deutscher Auslegung« von 1517. Reizvoll ist Iwands Darstellung der scholastischen Auffassung vom Menschen mit dem ihr eigenen idealistischen Zug der Gotteserkenntnis in der intelligiblen Anschauung

⁴⁰ Hans Joachim IWAND: *Theologia crucis* (1959). In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*/ hrsg. von Dieter Schellong und Karl Gerhard Steck. M 1966, 381-398 (Nachgelassene Werke; 2).

⁴¹ Ebd., 382.

⁴² Ebd., 382.

als Hintergrund für die *theologia gloriae*. Im Gegenzug dazu gilt für die *theologia crucis* »das Prinzip der Erkenntnis Gottes allein in Christo«. Hier kommt erst heraus, wer der Mensch ist.

Wilfried Joest nimmt Schlinks Frage nach dem Verständnis der Wirklichkeit, das in Luthers *theologia crucis* impliziert ist, in modifizierter Weise auf. In seinem Buch »Ontologie der Person bei Luther«⁴³ gibt er im Zusammenhang dieser Fragestellung eine gründliche Analyse und Interpretation der »Heidelberger Disputation«. Dies geschieht in der Absicht, über Luthers Kritik an der aristotelischen Ontologie hinaus nun gerade weiter nach einer »Ontologie« bei Luther zu fragen. Die Frage nach der »Ontologie« Luthers wird nach Joest trotz der Kritik Luthers an philosophischer Ontologie möglich. Denn er will die ontologische Frage weder mit derjenigen nach einer einheitlichen Seinsstruktur identifizieren, noch Ontologie mit der traditionellen aristotelischen »Substanzmetaphysik« gleichsetzen.⁴⁴ Joest fragt vielmehr danach, wie bei Luther Sein verstanden wird und die Wirklichkeit da ist, nämlich das Sein und die Wirklichkeit des Menschen angesichts der Heilswirklichkeit Gottes in Jesus Christus.

Joest deutet nur an, daß seine Beschäftigung mit der »Person-Ontologie« Luthers aus der aktuellen theologischen Diskussion erwachsen ist. Er verzichtet darauf, seine Ergebnisse auf die Gegenwart anzuwenden.⁴⁵ Dennoch ist deutlich, daß sich seine Untersuchung in eine Reihe mit anderen theologischen Bemühungen fügt, die den spezifischen Wirklichkeitsbezug und das Wirklichkeitsverständnis der Theologie im Sinne einer Art evangelischer Fundamentaltheologie als besonders dringliche Aufgabe der Theologie begreifen.⁴⁶ Die Intention der dialektischen Theologie und ihrer Interpretation der »Heidelberger Disputation«, für die von Loewenichs Buch beispielhaft ist, kehrt sich hier um. Dort lag alles Gewicht darauf, die Befreiung der Theologie von aller Bindung an die natürliche Theologie eines vorgegebenen Wirklichkeits- und Sinnverständnisses herauszustellen und die Theologie als Offenbarungstheologie zu konstituieren. Der Gefahr, daß die Theologie dabei den Bezug zur Wirklichkeit verliert, wird nun mit der neuen Frage nach dem

43 Wilfried JOEST: *Ontologie der Person bei Luther*. GÖ 1967.

44 Ebd., 14.

45 Ebd., 45.

46 Man vergleiche die theologische Intention Gerhard Ebelings.

Wirklichkeitsbezug der Theologie begegnet. Es geht Joest dabei freilich nicht um den Aufweis der Bedingung der Möglichkeit der Theologie, wie es in der traditionellen *theologia naturalis* der Fall ist. Vielmehr wird gefragt, in welcher Weise die Wirklichkeit in der Theologie gegenwärtig ist, wenn die kreuzestheologische Negation der aristotelischen Ontologie in der Theologie richtig ist.

In diesem Zusammenhang hat die »Heidelberger Disputation« ihre besondere Bedeutung für Joests Lutherbuch. In der hier explizierten Kreuzestheologie findet Joest die »Wurzel der Position Luthers«⁴⁷ in der ontologischen Frage programmatisch formuliert. Die Kreuzestheologie wird als »das bewegende *theologische Sachmotiv*« aufgewiesen, das »Luther . . . [zur] Durchbrechung der Analogie zwischen der philosophisch zu sichtenden Seinsstruktur und dem Sein *coram Deo* – dem theologischen Thema – nötigen konnte«.⁴⁸ Doch ist damit für Joest nicht überhaupt das Recht preisgegeben, die ontologische Frage in der Theologie zu stellen. Denn jene Negation »besagt . . . nicht, daß er [Luther] nicht faktisch und gleichsam im Mitvollzug in seiner Theologie darüber, wie das Sein des Menschen in seinem Verhalten zu Gott und das Sein des Heiles für ihn beschaffen ist, sehr bestimmte und eigenständige Gedanken entwickelt hat«.⁴⁹ Für die Entfaltung des Person-Seins des Menschen angesichts des Seins des Heils für den Menschen im Wort der Zusage geht Joest dann freilich weit über die »Heidelberger Disputation« hinaus. Auf sie bezieht er sich nur für den Aufweis der *Negation* in Luthers Stellung zur Ontologie, nicht für Luthers positive Aufnahme der ontologischen Frage von der Offenbarung in Christus her. Joest konzentriert sich auf die Thesen 19 bis 24, unter Berücksichtigung der Thesen 1 bis 18. Die Thesen 25 bis 28 bleiben außer Betracht. Gerade in diesen Thesen, insbesondere in These 28 und ihrer Probation, wäre ein Ansatz für die *positive* Aufnahme der ontologischen Frage in der Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« zu finden.

Wenden wir uns schließlich noch *Jürgen Moltmanns* Bezugnahme auf die Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« in seinem Buch »Der gekreuzigte Gott« zu. Diese Bezugnahme steht im Zusammenhang des syste-

47 »Die Wurzel der Position Luthers in der Kreuzestheologie, aufgewiesen an der Heidelberger Disputation« (ebd, 118-130, § 4, 2).

48 Ebd, 118; vgl. 133-136.

49 Ebd, 131.

matischen Entwurfs einer Theologie, die sich ausdrücklich selbst als Kreuzestheologie entfaltet. Das ontologische Thema ist bei Moltmann in der ganz bestimmten Weise unversöhnter Wirklichkeit präsent. Unversöhnt sind die emanzipative Subjektivität einerseits, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit andererseits. Beide stehen sich fremd gegenüber. Dieses Fremdsein der emanzipativen Subjektivität in der gesellschaftlichen und politischen Welt wird von jener als »Kreuz der Wirklichkeit« erfahren. Im »Kreuz der Wirklichkeit« geht es also nicht um den Menschen allein, sondern um den Menschen und seine Welt.

Es ist Georg Friedrich Wilhelm Hegels Begriff des »spekulativen Karfreitag«, der, geistesgeschichtlich gesehen, den Blick bei dieser Erfassung der Wirklichkeit leitet.⁵⁰ Das dort entfaltete »Kreuz der Wirklichkeit« wird von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her aufgenommen. In »Der gekreuzigte Gott«⁵¹ will Moltmann das Kreuz Christi und mit ihm das »Kreuz der Wirklichkeit« in den Gottesbegriff selbst einzeichnen. Solche Kreuzestheologie soll einmal die unversöhnte Wirklichkeit gegen alle falsche Versöhnung sichtbar machen. Sie soll andererseits zu einer Praxis anleiten, die sich dem »Kreuz der Wirklichkeit« aussetzt und am Kampf um seine Überwindung teilnimmt.⁵²

In diesem Rahmen steht der systematische Bezug Moltmanns auf die »Heidelberger Disputation«. Von Loewenich aufnehmend ist für Moltmann im Anschluß an Luther die *theologia crucis* »nicht *ein* Kapitel der Theologie, sondern *das* Vorzeichen *aller* christlichen Theologie«. ⁵³ Im Kreuz Christi wird das Leiden Gottes an der Unmenschlichkeit des Menschen und an dessen gesellschaftlichen Festlegungen sichtbar. Die Absicht der *theologia crucis* ist eine praktische. »Sie stellt nicht fest, was ist, sondern ist darauf angelegt, Menschen aus ihren unmenschlichen Definitionen und ihren idolisierten Festlegungen zu befreien, auf die sie sich selbst und auf die die Gesellschaft sie fixiert hat.« ⁵⁴ *Theologia crucis* ist darum »eine praktische Kampflehre«. ⁵⁵

50 Darauf weist schon der Abschnitt »Der Tod Gottes« und die Auferstehung Christi« in Jürgen MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. M 1964, 150-155, bes. 153; 10. Aufl. M 1977, hin.

51 Jürgen MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 1. Aufl. M 1972 – nach der hier zitiert wird –, 3. Aufl. M 1976.

52 Vgl. ebd., 74.

53 Ebd., 74.

54 Ebd., 74.

55 Ebd., 74.

Moltmanns Absicht ist es, die so verstandene Kreuzestheologie Luthers, wie sie sich in der »Heidelberger Disputation« darstellt, einerseits aufzunehmen, andererseits aber zu erweitern. Ihre Grenzen sollen, unter Beibehaltung ihrer Intention, überschritten werden.

Moltmann nennt zwei solcher Grenzen der *theologia crucis* bei Luther. Zur einen sagt er: »Die historische Grenze der *theologia crucis* Luthers lag darin, daß es ihm nicht möglich war, sie so wirksam in die Auseinandersetzung mit der Werkphilosophie des Aristoteles zu bringen, daß aus ihr auch eine *philosophia crucis* hätte entstehen können.«⁵⁶ Das aber heißt doch in anderen Worten: Luther hat seine *theologia crucis* nicht zu einer kritischen Theorie der unversöhnten Wirklichkeit im ganzen entfaltet. Er hat in diesem Sinne die ontologische Problematik vernachlässigt. Daß es Elemente dazu bei Luther gibt, zeigt vor allem Joest. Die Frage ist, ob Luther nicht zu Recht, aus guten theologischen Gründen, bei *bloßen Elementen* einer solchen »*philosophia crucis*« stehen blieb.

Die andere Grenze von Luthers *theologia crucis* ist für Moltmann deren »politische Grenze«. »Ihre politische Grenze lag darin, daß Luther die *theologia crucis* wohl reformatorisch gegen die mittelalterliche Kirchengesellschaft theoretisch und praktisch formulierte, nicht aber sozialkritisch gegen die feudalistische Gesellschaft in den Bauernkriegen von 1524 und 1525.«⁵⁷

Luthers *theologia crucis* aufnehmend, aber in diesen beiden Hinsichten ausweitend, ergibt sich für Moltmann »die Aufgabe, Kreuzestheologie bis ins Welt- und Geschichtsverständnis hinein zu entfalten und eine nicht nur kirchenreformatorische, sondern auch sozialkritische Kreuzestheologie zusammen mit einer die Elenden und ihre Beherrscher befreienden Praxis zu entwickeln«.⁵⁸ Diese Ausweitung soll damit grundsätzlich auch eine Grenze überschreiten, die Luthers Kreuzestheologie nach Moltmann z. B. mit der des Paulus oder der »Dialektischen Theologie« teilt: ihre Begrenzung auf Fragen des »menschlichen Elends und Heils«⁵⁹ unter Absehen von Elend und Heil der Welt.

Moltmann bindet in dem Rahmen, in dem er die *theologia crucis* der »Heidelberger Disputation« aufnimmt, in gewisser Weise die unterschiedli-

⁵⁶ Ebd, 74.

⁵⁷ Ebd, 74 f.

⁵⁸ Ebd, 75.

⁵⁹ Ebd, 9. Moltmann fährt aber fort: »... , wenngleich es auch Ansätze darüber hinaus gibt.«

chen Erkenntnisinteressen von Loewenichs und Joests *in einem anderen Zusammenhang* zusammen. Das Kreuz soll ihm Erkenntnisprinzip für die Erkenntnis Gottes, aber auch für die menschliche und weltliche Wirklichkeit sein. Eine Erkenntnis hat sich an der andern zu bewähren. Dabei stellt sich aber die Frage, ob die Theologie nicht zu sehr in den Bann einer Theorie gerät, die das Kreuz Jesu Christi mehr im Horizont des »Kreuzes der Wirklichkeit« begreift als umgekehrt. Wie bei Schlink im wissenschaftstheoretischen Bereich, so ergäbe sich bei Moltmann im praktisch-politischen Bereich eine Tendenz zu einer *theologia crucis naturalis*, die das Kreuz Christi in ihren Dienst nimmt.

Blicken wir zurück. Die angeführten Beispiele zeigen, daß es vor allem zwei systematisch-theologische Probleme sind, die immer wieder zur Beschäftigung mit der »Heidelberger Disputation« reizen. Die in ihr zur Sprache kommende *theologia crucis* impliziert eine dezidierte These in zwei Problem-bereichen, die für die Theologie von zentraler Bedeutung sind und in der sowohl ihre Identität als Theologie wie ihre Bedeutung für den Menschen in der Welt auf dem Spiel steht. Es geht einmal um die erkenntnistheoretische Frage: Wo ist der Zugang der Theologie zu ihrer Sache? Wie findet sie diesen Zugang? Es geht zum andern um das ontologische Problem der Theologie: In welcher Weise ist die menschliche und weltliche Wirklichkeit in der Theologie gegenwärtig? Beide Fragen- und Problem-bereiche hängen miteinander zusammen und sind nur in methodischer Hinsicht unterschieden. Die Antwort der *theologia crucis* auf die erste Frage gründet den Zugang der Theologie zu ihrer Sache auf die Erkenntnis des Kreuzes Jesu Christi im kritischen Gegenzug gegen jede unmittelbare Anknüpfung an die menschliche Sinnfrage und Sinnproduktion. Schon diese Frage selbst muß sich eine Veränderung gefallen lassen.

Die Antwort auf die zweite Frage ergibt sich aus der ersten. Die menschliche Wirklichkeit kann in der Theologie nur so gegenwärtig sein, daß sie alle eigenen Synthesen preisgibt und sich neu bilden läßt von der schöpferischen und synthesierenden Kraft der Liebe (These 28) und des Wortes Gottes, über die der Mensch nicht verfügt. Durch die Preisgabe aller eigenen Synthese ergibt sich ein Wirklichkeitsgewinn im Horizont der unverfügbaren Synthese durch Liebe und Wort Gottes. Denn nun vermag in neuer Weise das in den menschlichen Synthesen nicht Identifizierte, das in diesem Sinne Negative, in

den Blick zu kommen. Gerade in diesem Zusammenhang sollten die Thesen 25 bis 28 mit ihren Probationen stärker Berücksichtigung finden.

Überblickt man, wie die Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« rezipiert wird, so ergibt sich ein Grundproblem aus ihrer heimlichen Aktualität. Denn die Kreuzestheologie zieht diese heimliche Aktualität aus der neuzeitlichen Krise der Philosophie und Wissenschaft sowie aus der Krise der gesellschaftlich-politischen Praxis. Unversöhnt stehen sich in dieser Krise wissenschaftliches Erkennen und Sinnverlangen, die emanzipative moralische Subjektivität und die gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüber. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob in diesen Krisen etwas von der Wahrheit des Kreuzes und der Kreuzestheologie gleichsam auf natürlichem Wege, ob an der theoretischen und praktischen Vernunft in ihrer eigenen Krise etwas vom Sinn des Kreuzes Christi herauskommt. Wäre dem unmittelbar so, dann könnte die Theologie sich unvermittelt auf Auslegungen dieser Krise beziehen. Sie fände hier – etwa gegenüber der aristotelischen Philosophie – die richtigere Erkenntnistheorie und die richtigere Auslegung der Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen könnte in der Entfaltung und Darstellung ihres eigenen Sinnes. Unsere diesbezüglichen Anfragen an Schlink und Moltmann sollen aber ein Hinweis auf das Problem sein, daß die Theologie auch auf diesem Wege dem Gesetz der Dialektik, das in jener Krise wirksam ist, verfallen kann. Nicht unverwandelt können die Faktoren dieser Krise in der Theologie gegenwärtig sein. In dieser Hinsicht wären die Thesen 25 bis 28 mit ihren Probationen, insbesondere die These 28 mit ihrer Probation viel stärker in den Blick zu nehmen.

Es ist auffallend, wie wenig These 28 und ihre Probation beachtet werden. Sie stellen ja doch die Spitze und Summe des Ganzen dar. Hier findet sich nicht nur der Ansatz für einen neuen theologischen Zugang zur Wirklichkeit, sondern auch der theologische Ansatz für eine entsprechende Praxis. Die These 28 weist damit vor auf den »Tractatus de libertate Christiana« 1520, wo ebenfalls der Gedanke der Analogie des Handelns Gottes und des Menschen die leitende Orientierung gibt.