

Although the late Reformation witnessed many complaints that Luther was being forgotten, his person and his theology could not be ignored, for both were present in the continuing use of his catechisms, hymns, postils, etc. Luther served for the succeeding generation as a point of orientation, an authority to whose writings an appeal could be made in cases where doctrinal decisions had to be reached (though the

suggestion that this function of Luther's writings should be labeled that of a *norma normata* was rejected because of its lack of clarity).

The seminar ended with the recognition that much yet needs to be done in the study of the late Reformation and in the analysis of Luther's and Melancthon's role in shaping the theology of the Lutheran church.

Luthers Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts

Seminarleiter: Oswald Bayer
Berichterstatter: Oswald Bayer

Von den vielen Möglichkeiten, das vorgegebene Thema zu behandeln, wurde schon während der gemeinsamen Vorbereitung vor dem Kongreß die folgende ergriffen: das Verhältnis von Karl Barth und Martin Luther zu bestimmen und dabei vor allem darauf zu achten, wie Barth die Philosophie des 19. Jahrhunderts – vor allem die Georg Friedrich Wilhelm Hegels, Ludwig Feuerbachs und Søren Kierkegaards – verarbeitet hat, und welche Fragen sich von Luthers Theologie her an die Art dieser Verarbeitung richten müssen. Dementsprechend wurde in Oslo verfahren.

1. In seinem Referat »Mit Luther gegen die Lutherrenaissance: Karl Barths positive Bewertung der lutherischen Christologie 1930-1933« zeigte *Risto Saarinen*, daß die Änderung in der Lutherauffassung Barths um 1930 durch Walther von Loewenichs Buch über Luthers theologia crucis bewirkt worden ist, dessen Sicht sich Barth zu eigen macht, um sich mit ihr gegen die Lutherrenaissance zu wenden; er versteht Luther nun als Vertreter des rechten Analogiedenkens gegen ein Denken, das von Seinsgegebenheiten ausgeht und in Mystik und Spekulation endet. Saarinen weist nach, daß Barth die Bevor-

zugung des Aktdenkens mit seinen Gegnern aus dem Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance teilt, daß er also – so die Schlußthese – von den gleichen Denkvoraussetzungen ausgeht wie der Neuprotestantismus und die Lutherrenaissance.

Die Diskussion vermerkte als einzigen kritischen Punkt, daß das Akt- und Seinsdenken bereits im Mittelalter und in der griechischen Philosophie wirksam war. Die Schlußthese Saarinens fand Zustimmung. Weiter wurde auf eine konstitutive Gemeinsamkeit zwischen Barth und Emanuel Hirsch hingewiesen. Zudem spreche Barth viel von Erfahrung, obwohl er doch die Erfahrungstheologie des Neuprotestantismus so scharf kritisiere. Als Kritik gegen Barth wird weiter vorgebracht, seine Begriffe der »Spekulation« und »Mystik«, mit denen er Hirsch und Karl Holl belege, seien unklar; die entsprechenden Einseitigkeiten der von Loewenichschen Monographie fänden sich auch in Barths Lutherverständnis.

2. *Pierre Bühler* zeichnete in seinem Referat »Die Rolle Kierkegaards in Barths Verhältnis zu Luther« zunächst die Bedeutung Kierkegaards im Denkweg Barths nach: Von einer frühen Be-

kanntschaft mit Kierkegaard 1909 bleibt kein tieferer Eindruck. Der Höhepunkt von Kierkegaards Einfluß auf Barth ist mit der zweiten Auflage von »Der Römerbrief« (1921) erreicht. Zentrale Begriffe Kierkegaards prägen Barths Denken noch bis zur »Christlichen Dogmatik« (1927). Ein neues kritisches Verhältnis zu Kierkegaard ergibt sich mit der Wende zur »Kirchlichen Dogmatik« (1932). Barths Kritik an der Anthropologisierung und existenzphilosophischen Stützung der Theologie bringt auch die kritische Wendung gegen Kierkegaard mit sich. 1963 nennt Barth dann die Schule Kierkegaards einen notwendigen Durchgang.

Bühler wies auf Parallelen zwischen dem Verhältnis Barths zu Luther und dem zu Kierkegaard hin: Es ist ein ambivalentes Verhältnis mit Zügen eines Ringens; beide werden nicht im Ganzen ihres Wesens in den Blick genommen; das Verhältnis zu beiden macht eine jeweils ähnliche Entwicklung durch. Bühler vertrat die These, daß der Umbruch im Verhältnis zu Kierkegaard den im Verhältnis zu Luther vorpräge, in dessen Folge beider Theologie wegen »Anthropologisierung« kritisiert wird.

Kritik übte Bühler an Barths Alternative: »Das Wort oder die Existenz« (Kirchliche Dogmatik. Bd. I/1. M 1932, VIII). Sie werde weder Luther noch Kierkegaard gerecht. Vielmehr sei bei beiden der Existenzbezug christozentrisch vermittelt. Als Gründe für Barths Haltung nannte Bühler Barths Aufnahme der Religionskritik Feuerbachs und die Auseinandersetzung mit dem Problem der natürlichen Theologie. Beides aber sind, nach Meinung Bühlers, trotz Barth noch unbewältigte Probleme.

Die Diskussion betraf vor allem zwei Gesichtspunkte: 1. »Ringt« Barth wirklich mit Kierkegaard und Luther? Zeigt sich Barths theologischer Denkstil nicht gerade darin, daß es ein solches Ringen in keinem Fall gibt? 2. Es wird die zentrale Differenz zwischen Barth auf der einen, Kierkegaard und Luther auf der anderen

Seite betont. Bei beiden sind Christus und die Existenz viel enger verbunden als bei Barth.

3. *Arve Brunvoll* referierte über »Barths Rekurs auf Feuerbach im Bezug auf Luther«. Dabei wurden zwei Phasen erkennbar. Die erste ist dadurch gekennzeichnet, daß Barth Luther gegen Feuerbach zum Zuge bringt. In der zweiten Phase dagegen sieht Barth Feuerbach auf den Spuren Luthers wandeln. Dabei bezweifelte Brunvoll, daß Barths eigene Position, die mit dem Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes arbeitet, vor den Einwänden Feuerbachs geschützt sei.

In der Diskussion wurde stark das methodische Desiderat unterstrichen, zu einer historisch kontrollierbaren Rezeptionsgeschichte Luthers vorzudringen. So gelte es, einer ganzen Reihe von Einflüssen nachzugehen, bevor die Lutherabhängigkeit Feuerbachs thematisiert wird, und zuerst Feuerbachs Verhältnis zu Johann Gottlieb Fichte, zur ursprünglichen und zur »höheren« Herrnhutischen Theologie (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Friedrich Schleiermacher), schließlich zu Immanuel Kant zu untersuchen. Jedenfalls ist bei Feuerbach ein Echo auf Luthers Auffassung vom Menschen als animal rationale habens cor fingens zu hören. Der zweite Diskussionsgang bezog sich auf das Verhältnis Barths zu Feuerbach. Es wurde darauf hingewiesen, daß Barth bereits als Student in seiner Kritik an der auf der Universität vertretenen Theologie jedenfalls implizit an Feuerbach anknüpft, wenn er den Menschen als Wesen beschreibt, das religiöse Vorstellungen projiziert (Moderne Theologie und Reichgottesarbeit. ZThK 19 [1909], 317-321). Gefragt wurde auch danach, ob nicht Hegel in Barths Feuerbachrezeption eine größere Rolle als bisher angenommen spielt. Die Debatte schloß mit der Frage, woher eigentlich die Differenzen zwischen Luther und Barth stammen, wenn es ihnen doch beiden darum geht, die Gottheit Gottes zur Geltung zu bringen.

4. In seinem Referat »Antinomie – Dialektik – Analogie: philosophische Kategorien in theologischem Gebrauch« ging es *Dietrich Korsch* darum, deutlich zu machen, daß eine antinomisch und eine analogisch konzipierte Theologie koexistieren könne: Man kann weder Luther gegen Barth noch Barth gegen Luther ausspielen.

Nach Luther wird die Gerechtigkeit Christi ohne Verdienst dem in seiner Sünde verzweifelten Menschen zugeeignet (Christus als »sacramentum«). Zugleich ist Christus aber auch der Bezugspunkt für das Leben des gerechtfertigten Sünders unter den Bedingungen der alten Welt: in der Perspektive der Selbstkontrolle und Koordination von Handlungsperspektiven – »den Leib zu regieren« und »mit den Menschen umzugehen« (Christus als »exemplum«). In dieser Hinsicht liegt auch in Luthers Denkbewegung ein analogisches Moment. Dennoch gilt, daß für Luther weder die analogische noch die antinomische Bewegung mit existentiellen Vollzügen des Subjektes identisch gesetzt werden darf: Das Extra-se-Sein in Christus kann nie mit einem In-Sein Christi im Menschen identifiziert werden. In Luthers Freiheitstraktat ist eine Denkfigur festzustellen, die die Momente der Antinomie (Gott macht den Menschen zum Sünder) und der Analogie (Christus ist exemplum des gerechtfertigten Sünders) miteinander vermittelt: nämlich die Figur des Tausches, des »fröhlichen Wechsels«. Eine solche Figur ist bei Barth nicht zu finden.

5. *Ulrich Asendorfs* Referat »Metaphysik und Subjektivität: Anmerkungen zu Karl Barths Lutherkritik von Hegel aus«, das sich vor allem auf eine Analyse eines Abschnittes aus der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« stützte, wurde in zwei Gängen diskutiert.

5.1 Das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität ist bei Hegel schwer zu bestimmen. Zwar wird die dialektische Einheit des Objektiven und Subjektiven betont; in dieser Einheit

jedoch bildet das Subjektive den Pol der Entfremdung, des Entäußerten, aus dem herausgeführt werden muß. Das kehrt sich dann bei Kierkegaard um, bei dem die Subjektivität zum wesentlichen Moment wird. Aber geht bei ihm nicht gerade deswegen das Objektive völlig verloren? Von hier aus stellt sich die Frage, ob nicht die Bewegung vom Subjektiven zu einer neu bestimmten Objektivität gerade die Stärke von Barths Theologie sei, wobei man die Grenzen der Kritik Barths an Luthers angeblichen Subjektivismus nicht zu übersehen braucht.

Was geschieht bei Hegel? Das ambivalente Verhältnis zum Objektiven und zum Subjektiven zeigt sich am Verhältnis zum Endlichen. »Das Wahre ist das Ganze«: Wie verhält sich dies zur Aufnahme der Geschichte als des Endlichen, Beschränkten? Wird von Hegel nicht Geschichte abgestoßen? Wird damit die Objektivität der Philosophie nicht zu einer Aufhebung der Wirklichkeit? Damit wäre der Kritik Kierkegaards rechtzubegeben.

Dies führte im Seminar zu der Überlegung, ob es möglich sei, theologisch noch einmal bei dem Objektiven anzusetzen: als dem Äußeren, das sich nicht vereinnahmen läßt, bei der Dimension des extra nos. Was wäre schöpfungstheologisch, soteriologisch und im Blick auf die Frage der Bibelautorität dieses Objektive? Wie ist es möglich, das objektiv Vorgegebene in Hinsicht auf subjektive Rezeption zu konkretisieren, ohne es ins Subjektive aufgehen zu lassen? Dies wäre das Anliegen Barths in seiner Subjektivismuskritik. Die Frage wurde in einem letzten Gesprächsgang am Beispiel der Verkündigung erörtert: der Verbindung von Kontingenz und Wort, der Spannung von Wort und Kontext.

5.2 Der zweite Teil der Diskussion widmete sich dem Thema »Objektivität und Kirche«. Die Theologie Luthers dient dem Schutz der objektiven Wahrheit gegen rechts und links, Papstkirche und Schwärmertum. Sie dient damit gegenüber beiden Fronten der Rückgewin-

nung bzw. Erhaltung der Katholizität der Kirche. Gegen beide Seiten gilt: Bloße Objektivität ist ebenso subjektivistisch wie bloße Subjektivität. Darum wird Luthers Sakramentsverständnis zum Paradigma: *verbum (promissio) – fides; sacramentum* setzt *fides sacramenti*. In der Diskussion wurden folgende Hinweise gegeben:

a) Die Objektivität des Wortes Gottes und der theologischen Sprache liegt in ihrer bestimmten Pragmatik, also dem Gebrauch und der Wirkung. Durch diese, also nicht durch besondere Logik, unterscheiden sich Wort Gottes und theologische Sprache von der natürlichen.

b) Die Objektivität muß sich am Subjekt ausweisen, ohne daß das Subjekt zum Wahrheitskriterium werden kann, weil durch das Wort Gottes das Subjekt allererst wahrgemacht wird.

c) Objektivität erscheint nicht im bloßen Wort Gottes (Schrift), aber auch nicht in der bloßen Erfahrung (Subjekt), sondern im Wirken Gottes am Subjekt.

d) Daraus ergibt sich die Frage: Wie entwik-

kelt sich im Kontext von Schrift und Erfahrung die Frage nach dem Wahrheitskriterium? Hinweise auf die Antwort im Sinne Luthers: 1. Christologie ist Lehre vom Wort Gottes, wobei sich herausstellt, daß Luthers Christologie entscheidend nicht bloß von Paulus, sondern auch von Johannes und der altkirchlichen Christologie geprägt ist. 2. Was den Glauben betrifft, so gilt es, dessen Verständnis bei Luther in seiner theologischen Dimension allererst wiederzugewinnen.

Die beiden letzten Sitzungen brachten durch die Beschäftigung mit je einem Text Luthers (Auslegung von Ps 22; WA 5, 602, 13 - 606, 28) und Barths (Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1. M 1953, 613-634 [§ 61: Des Menschen Rechtfertigung]), in die jeweils *Dietrich Korsch* einführte, eine exegetische Vertiefung der vorangegangenen Verhandlungen.

Die bei klaren thematischen Schwerpunkten multiperspektivische Anlage und Durchführung des Seminars erwies sich als anregend und fruchtbar.

Präsident des Siebenten Internationalen Kongresses für Lutherforschung war Dr. Inge Lønning, Professor für Systematische Theologie und gleichzeitig Rektor der Universität Oslo. Der Kongreß hatte etwa 170 Teilnehmer – manche mit Begleitpersonen – aus 21 Ländern. Er wurde am 14. August in der Aula der Universität eröffnet, die Edvard Munch (1863-1944) von 1910 bis 1916 mit Wandgemälden zum Leben und Schicksal des Menschengeschlechts im Schoße der Natur schmückte und in der der Friedensnobelpreis ausgehändigt wird. Leider ließ sich der ursprüngliche Plan nicht durchführen, Wohnen, Beköstigung und Veranstaltungen auf dem neuen Universitätsgelände in Blindern zu vereinigen. Daher fanden die Plenarsitzungen, Diskussionen und Seminarsitzungen – getrennt von den Unterkünften – in Gebäuden der alten Universität im Stadtzentrum statt. Die Exkursion führte auf der Halbinsel Bygdøy in das Norwegische Volksmuseum sowie in das Kon-Tiki-Museum.

Der nächste Kongreß findet 1993 – wahrscheinlich im August – im Lutheran Northwestern Theological Seminary in St. Paul, Minneapolis, statt.