

Martin Luthers »Heidelberger Disputation« und das Reformations-Gedenken 2017

Von Michael Plathow

»Wo sind wir zur Buße und Umkehr gerufen?, Was lässt uns dankbar feiern?, Was hilft uns zuversichtlich hoffen?« – auf dem ökumenischen Weg des Reformations-Gedenkens zum Begehen des Reformationsfestes 2017.¹

I Reformations-Gedenken und die »Heidelberger Disputation« 1518

Sowohl in der persönlichen und gesellschaftlichen als auch in der kirchlichen und ökumenischen Gedächtniskultur hat das Gedenken als Erinnern in der Gegenwart, die der Zukunft gegenwartet, identitätsstiftende Bedeutung. In der reformatorischen Tradition² spielten die Zentenarien von Luthers »Thesenanschlag« in den Jahren 1617, 1717, 1817, 1917³, aber auch

- 1 Vgl. Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 – »Am Anfang war das Wort [...]«. Kundgebung zum Schwerpunktthema der EKD-Synode (4.–7. 11. 2012) (in: epd-Dok 51/2012, 4–8); EKD-Text »Rechtfertigung und Freiheit«, 2014; 500 Jahre Reformation. Luther 2017. Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017, hg. v. J. SCHILLING, o.J.; Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken 2017 (in: epd-Dok 8/2015).
- 2 Vgl. F. SCHULZ, Art. Reformationsfest (EKL 3, 1992, 1492f); W. FLÜGEL, Geschichte des Reformationsjubiläums (BThZ 28, 2011, 28–43).
- 3 H.-J. SCHÖNSTÄDT, Das Reformationsjubiläum 1617 (ZKG 93, 1982, 5–56); DERS., Das Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landeskirchlicher Verordnungen (ZKG 93, 1982, 58–118); W. VON MEDING, Jubel ohne Glaube? Das Reformationsjubiläum 1817 in Württemberg (ZKG 93, 1982, 119–176);

Martin Luthers Geburtstag (10. November 1483) und Todesdatum (18. Februar 1546) sowie das Gedenken an den Tag der Übergabe der Confessio Augustana (25. Juni 1530), den Augsburger Religionsfrieden (1555), den Heidelberger Katechismus (1563) und den Feuertod Jan Hus' während des Konstanzer Konzils (6. Juli 1415) eine wichtige Rolle.

Die Geschichtsbilder der jeweiligen Jubiläen und auch die reformatorischen Vorbilder – fokussiert besonders auf die Gestalt Luthers – waren meist vom Vorverständnis der entsprechenden geistigen und politischen Situation bestimmt. So wurden Geschichtsbilder interessengeleitet stilisiert und reformatorische Leitungspersonen – das gilt auch für nicht wenige der römisch-katholischen Heiligen – idealisiert und häufig instrumentalisiert.

Im Blick auf die verschiedenen reformatorischen Gedenkdaten und Erinnerungsstätten fällt auf, dass Luthers Besuch und Disputation in Heidelberg (25./26. April 1518) wenig Aufmerksamkeit fand und sogar lange Zeit in Vergessenheit geriet. Anders als Luthers 95 Thesen, in denen er pastoral-theologische und fiskalpolitische Veränderungen und Reformen forderte, provozierten seine Heidelberger Disputationsthese einen fundamental-theologischen Gegensatz zwischen dem neoscholastischen System Aristotelischer Provenienz und Luthers existentiell ausgerichteter Bibel-Frömmigkeitstheologie; sie formulierten eine Fundamentalkritik gegenüber dem damaligen Theologie-, Wissenschafts- und Universitätssystem.

Trotz ihres intellektuellen Denkanspruchs und ihres widerständischen Charakters – oder gerade deswegen – entbarg die »Heidelberger Disputation« damals eine nachhaltige Wirkung, und zwar bei und durch die jungen Teilnehmer wie Johannes Brenz, Theobald Billikan, Martin Frecht, Martin Bucer, Wenzel Strauß u. a.; sie wurden die Träger der reformatorischen Bewegung im Südwesten und im Süden der deutschsprachigen Teile des Heiligen Römischen Reiches.⁴

In Heidelberg selbst blieb die Wirkung der Heidelberger Disputationsthese aufs Ganze gesehen eher gering, verglichen etwa mit der frühen Annahme der reformatorischen Botschaft durch die unweiten Grafen von

G. MARON, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums (ZKG 93, 1982, 177–221).

⁴ Vgl. M. PLATHOW, Martin Luther in Heidelberg. Die Heidelberger Disputation (in: DERS., Vor Gott in der Welt, 2014, 273–287), 277.

Gemmingen. Wohl wurde das Augustinerkloster nach Konversion und Wegzug der Mönche 1547 formell der Universität überlassen; doch erst am 18. April 1546 feierte man das Abendmahl offiziell unter beiderlei Gestalt in der Heiliggeistkirche,⁵ was dann nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 selbstverständlich wurde.

Konfessionalistische Feindschaft, pietistische und aufklärerische Streitigkeiten ließen es still werden um die Heidelberger Disputationsthesen in Kirche und Wissenschaft. In Heidelberg war es dann der Rationalist und Theologieprofessor Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, der anlässlich der Säkularfeier des Reformationsjubiläums 1817 mit dem Vortrag *Auch zu Heidelberg war Doctor Martin Luther* an diese erinnerte. Heute lässt an Luthers »Heidelberger Disputation« eine runde Steintafel am Rand des Universitätsplatzes unweit der Augustinergasse gedenken; 1983, zum 500. Geburtstag von Luther, wurde sie eingeweiht; verbunden war deren Enthüllung mit einer Ausstellung der Universitätsbibliothek (10. März bis 28. Mai 1983) über den Aufenthalt Luthers in Heidelberg.⁶ Dennoch ist festzustellen, dass – abgesehen von profan- und kirchenhistorischen sowie systematisch-theologischen Fachleuten – Luthers »Heidelberger Disputation« im theologischen, kirchlichen und kulturellen Gedächtnis der Reformation außenständig blieb.

Im Folgenden sollen zunächst Hintergrund und Intention von Paulus' Erinnern an die »Heidelberger Disputation« anlässlich des Reformationsjubiläums 1817 bedacht werden. Für deren Profilierung werden die zeitgleich

5 Vgl. E. WOLGAST, Die reformatorische Bewegung in der Kurpfalz bis zum Regierungsantritt Ottheinrichs 1556 (in: 450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz, hg. v. U. WENEMUTH, 2009, 25–44), 41.43.

6 Zusätzlich sei erwähnt, dass anlässlich des 800. Jubiläums der Heidelberger Universität 1996 eine von V. Sellin herausgegebene Artikelreihe der Rhein-Neckar-Zeitung zur Profan- und Kirchengeschichte dieser Stadt erschien, die auch auf die »Heidelberger Disputation« eingeht. Als man an die weltweite Verbreitung des Heidelberger Katechismus zu seinem 450. Jubiläum durch die Ausstellung *Macht des Glaubens* 2013 im Kurpfälzischen Museum und im Schlossmuseum erinnerte, wurde auch auf die »Heidelberger Disputation« Bezug genommen. Entsprechendes ist auch zu CH. STROHM (Hg.), Orte der Reformation. Heidelberg und die Kurpfalz, 2013 zu sagen.

verfassten 95 *Thesen* von Claus Harms und der *Entwurf einer Reformati-
ons-Kantate* von Johann Wolfgang von Goethe herangezogen. Desweiteren
soll ausgehend von Luthers Heidelberger Disputationsthesen nach deren
Beitrag für die Vorbereitungen und das Gedenken der Reformation 2017 ge-
fragt werden, unter Bezug auf die Ausgangsfragen: »Wo sind wir zur Buße
und Umkehr gerufen?, Was lässt uns dankbar feiern?, Was hilft uns zuver-
sichtlich hoffen?«.

II Heinrich Eberhard Gottlob Paulus' Säkularrede zum Reformationsjubiläum 1817

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851)⁷ hielt zur Säkularfeier des
Reformationsjubiläums 1817 die Rede *Auch zu Heidelberg war Doctor Mar-
tin Luther* mit den bezeichnenden zwei Untertiteln *Eine akademische Ge-
dächtnisrede über den Ursprung der Reformation aus Wissenschaft und
Gemüth* und *Die Gedächtnißrede: Daß Luther nur als Wiederhersteller des
religiösen und wissenschaftlichen Geistes und Lebens auch Reformator der
Kirche nach Lehre und Leben wurde*.⁸ Signifikant zeigt der Vortragstitel an,
dass die Reformation den rationalistischen Tenor wissenschaftlichen Geis-
tes und damit auch kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens bestimmte.

Zur Person Paulus' sei erwähnt, dass er nach Jenaer Jahren der Lehtät-
tigkeit in den orientalischen Sprachen und nach verschiedenen Aufgaben
im Kultus- und Schulbereich in Würzburg, Bamberg und Nürnberg 1811

7 Vgl. A. BEUTEL, *Aufklärung in Deutschland*, 2006, 299–301.

8 »Auch zu Heidelberg war Doctor Martin Luther. Eine akademische Gedächtnisrede über
den Ursprung der Reformation aus Wissenschaft und Gemüth und über ihr erstes Er-
scheinen zu Heidelberg von Dr. H. E. G. Paulus, Großherzogl. Badischem Geh. Kirchen-
rath und Professor der Theologie und Philosophie. Am Säcularfest der Reformation, dem
31. Oktober 1517.«; Innenseite: »Die Heidelberger Akademische Secularfeier der Refor-
mation. Von Dr. Heinrich Eberhard Gottlieb Paulus. Großh. Bad. Kirchenrath und Pro-
fessor der Theologie und Philosophie. I. Die Gedächtnißrede: Daß Luther nur als Wieder-
hersteller religiösen und wissenschaftlichen Geistes und Lebens auch Reformator der
Kirche nach Lehre und Leben wurde. Mit beweisenden Erläuterungen dieses umfassen-
den Thema. II. Sammlung aller auf Luthers Anwesenheit zu Heidelberg sich beziehender
alter Urkunden und Nachrichten. Mit historischer Beleuchtung. Heidelberg. In August
Oswalds Universitätsbuchhandlung. 1817.«

zum Professor für Theologie und Philosophie in Heidelberg berufen wurde; hier lehrte und publizierte er und übernahm landespolitische Aufgaben bis zu seinem Tod 1851.⁹ Sein Namenszug am Gewölberand der Alten Aula der Heidelberger Universität erinnert an ihn.

Paulus war begeistert von den Ideen der Französischen Aufklärung und besonders von Voltaire. Als historisch-kritischer Wissenschaftler exponierte er sich nicht nur durch seine rationalistischen Erklärungen der biblischen Wundergeschichten, sondern auch durch das Programm einer undogmatischen reinen Geschichte des Urchristentums und einer moralischen Universalreligion der Mündigen und »Denkgläubigen«.¹⁰ Zugleich trat er für freie Öffentlichkeit und für Bürgerrechte ein, die freilich ihre Grenzen an der Öffnung für die Judenemanzipation fanden.¹¹ Mit den Weimarer-Jenaer Klassikern hielt er – auch über seine Frau Caroline, eine Schriftstellerin, – rege Kontakte, so dass es bei Goethes Heidelberg-Besuchen 1814 und 1815 zu Gesprächen über alttestamentliche und orientalische Themen mit dem Dichturfürsten des *West-östlichen Divan* kam.

Paulus hat – was im Blick auf seine reformatorische Säkularrede 1817 zu erwähnen ist – seit dem Sommersemester 1816 immer wieder Vorlesungen zur Reformationsgeschichte gehalten.¹²

In seiner Säkularrede zum Reformationsjubiläum, dessen Feier in Baden erst am 13. September 1817 von der Evangelischen Kirchen- und Prüfungskommission beschlossen und am 18. September 1817 vom Großherzog genehmigt wurde,¹³ spricht er in den Rahmenteilern die geistige und

9 Vgl. CH. BURCHARD, H.E.G. Paulus in Heidelberg 1811–1851 (in: *Semper Apertus*, Bd. III, hg. v. W. DOERR, 1985, 222–297), 223f; leider geht Ch. Burchard auf Paulus' Säkularrede zum Reformationsjubiläum 1817 nicht ein, erwähnt sie auch nicht in seiner Studie.

10 Vgl. aaO., 230–233.246–250.

11 Vgl. aaO., 251f.264f. Aus staatspolitischer Rason erkannte er die öffentlichen Bürgerrechte wohl für die Einzelperson des assimilierten, zur protestantisch erschlossenen Vernunftreligion konvertierten Judentums an, nicht jedoch für die gesellschaftliche Assoziation der Juden im Staat. Widerspruch ertete er vom Heidelberger Bürgermeister, dem Lederfabrikanten Jakob Wilhelm Speyerer (1789–1876).

12 Vgl. aaO., 279f.

13 Vgl. TH.K. KUHN, Erinnerung und protestantische Repräsentation: Reformationsfeiern in Baden bis zum Ende des Großherzogtums (in: *450 Jahre Reformation in Baden* [s. Anm. 5], 109–145), 131.

politische Situation der damaligen Zeit an. »Auch in unserem Heidelberg war Doctor Martin Luther«, so wendet sich Paulus in der Eröffnung an die Hörer, an die »durch die Wissenschaft oder durch die Schönheit unserer Gegend angezogenen Mitbewohner dieser Stadt, welche Christen dreier Bekenntnisse immer zutraulicher in sich vereinigt und vereinigen soll«¹⁴; »geistigen Anteil« nehmen sie an der »Selbstüberzeugung« dessen, der seinen Namen durch die Loslösung vom »subtillierenden Scholastizismus« (9) und von »infallibler [...] unabänderlicher Kirchendogmatik« (15f) als »Eleutherios« (18) bekundete: Luther, der geistige Befreier von Vernunft und Wissenschaft. Auch von Herder und Hegel wurde Luther so gepriesen¹⁵. Dieses Freiheitsbewusstsein verbindet der Festredner mit dem Eifer für die von Preußen ausgehenden Bemühungen um konfessionelle Einigung. Er nimmt teil und verstärkt im akademischen Raum die zeitgleichen Konkordanzbestrebungen der Mannheimer und Heidelberger Bürgerschaft,¹⁶ die 1821 die Badische Bekenntnisunion konstituierten. Nach Ansicht von Paulus besteht »in den Hauptgrundsätzen« zwischen lutherischen und reformierten Meinungen »Einigkeit« (115).¹⁷ Mit dieser Intention ruft er am Schluss seiner Rede begeistert zur Fortsetzung und Vollendung der reformatorischen Überzeugungstreue als Erneuerung der aufgeklärten Vernunft bei der Wiedervereinigung der Kirchen auf: »So, Freunde! Lasset uns alle sein (Luthers, dem *Heros der Zeit*, der nur als *Wiederhersteller* religiösen und wissenschaftlichen Geistes und Lebens auch Reformator der Kirche wurde) Leben fortsetzen, seine Gegenwart unter uns täglich, geistig, durch das Eine alle Verschiedenheit aussöhnende Lösungswort feyern: Herzenseintracht, Concordia!« (24).¹⁸

14 PAULUS [s. Anm. 8], 3.

15 Vgl. M. PLATHOW, Was ist Reformation? (in: DERS. [s. Anm. 4], 3–14), 4f.

16 Vgl. J. EHMANN, Union und Konstitution. Die Anfänge des kirchlichen Liberalismus in Baden im Zusammenhang der Unionsgeschichte (1797–1834), 1994, 155f. 166f.

17 Die sozialen Probleme und Nöte, die durch die Missernten beim Ausbruch des Taboravulkans Tausende in die USA und nach Russland emigrieren ließen (vgl. KUHN [s. Anm. 13], 125f), erwähnt die akademische Säkularrede nicht.

18 Dem Tenor der Rede H.E.G. Paulus' entspricht in auffallender Weise die – im Vergleich zu den vielen Predigten in Württemberg (vgl. MEDING [s. Anm. 3]) – in Baden wohl einzige Predigt zum Reformationsjubiläum 1817 des liberalen Dekans Gottlieb Bernhard Fecht zum vorgeschriebenen Text Kol 2,6f (vgl. KUHN [s. Anm. 13], 129f).

Als inhaltliche Hauptmomente der Heidelberger Disputationsthesen stellt Paulus' Säkularrede über den »Ursprung der Reformation aus Wissenschaft und Gemüth« im Blick auf Luther fest, dass das Ringen nach Einsichten über das Göttliche, der inneren Rechtschaffenheit und der Glaubenszuversicht die allbewegende Lebenskraft seines Gemüts war. Durch seine Überzeugungstreue gegen das Göttliche, wie er (Luther) es aus Jesus Christus, aus dem ganzen Leben, Lehren und Leiden desselben erkannte, sollte man rechtschaffen und beseligt werden. Davon ging auch seine Wissenschaft aus (19). Äußere, auch dem Gesetz entsprechende Handlungen bleiben tödend, sogar Sünde, wie Luther sage, »wenn nicht ein gottgeheiliger Geist« die Gesinnung für sich ausdrückt und die Entschlossenheit für das Rechte und Wahre zu erkennen gibt (19). Es gehe Luther, wie der rationalistische Theologe meint, um das Praktische, um Leben und Tat (20). Und das Wollen des nach Gott und der Vernunft Guten gestalte sich als ein Wollen aus der – platonisch zu verstehenden – »Idee des weisen Wohlwollens der Gottheit«, der »Gnade« (21). Sie ermöglicht die Willenskraft zum freien Übergang vom »geistigtodte[n], geistigtödtende[n], freiheitslose[n] Begehren« (20) zum reinen Wollen des Guten in der Idee von der Gottheit (22), wie der Redner sie als Liebe Gottes in Luthers 28. These der »Heidelberger Disputation« ausgesagt findet (22).

Paulus interpretiert Inhalt und Intention von Luthers Heidelberger Thesen im Sinn der Aufklärungsvernunft. Wie noch deutlich werden wird, widerspricht jedoch der existentiell denkende Schrifttheologe Luther in den Heidelberger Thesen jeder Verabsolutierung von selbstherrlichem Tun, schrankenlosem Wollen und entgrenzter Vernunft. Ihm geht es um das persönliche Heil des Menschen, durch die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen durch den Glauben, als alleinige Tat des gnädigen und liebenden Gottes. Diese soteriologische Grundlegung ist es auch, die die menschliche Vernunft als durch den Glauben befreite Gabe zu einem segensreichen Gebrauch in der Verantwortung für Mitwelt und Mitmenschen dienstbar macht. Indem Paulus Luther als Vorkämpfer von Freiheitsbewusstsein und ethischem Fortschritts- und liberalem Einheitsdenken idealisiert und die Heidelberger Disputationsthesen auf das freie Wollen des Guten durch das Göttliche fokussiert, gleicht er sich dem an, was Luther bekämpft: die *theologia gloriae*.

III Claus Harms 95 Thesen zum Reformations-jubiläum 1817

Im Gegensatz zu Paulus wollte der den Zustand seiner Kirche scharf kritisierende lutherische Pastor Claus Harms (1778–1855)¹⁹ an der Kieler Nikolai-Kirche mit seinen 95 *Thesen*²⁰ von 1817, die er zusammen mit Luthers Thesen von 1517 veröffentlichte, zur Buße mahnen. Mit 2Tim 4,3 rief er nicht ohne harsche Polemik zur Umkehr und zur Rückkehr zur reformatorischen Lehre (Th. 1, 4). Rationalistische Erklärungen und Nivellierungen haben nicht nur zu Verwirrungen, sondern auch zu Verfälschungen in der evangelischen Lehre geführt (Th. 7), d.h. im Verständnis von Glaube und Offenbarung Gottes (Th. 34–41), in der Auslegung der biblischen Zeugnisse (Th. 30, 51–62), im gottesdienstlichen Leben (Th. 84).

Mit Schrift (Lk 15, 18) und Bekenntnis (CA), *norma normans* und *norma normata* lutherischer Lehre, fordert er die Abkehr weg vom neuen Vernunftglauben, der die autonome Vernunft und das subjektive Gewissen an die Stelle von Gottes Offenbarung in Wort und Sakrament rücke (Th. 18, 27, 94), hin zum »alten Glauben«. Am Beispiel der von Nikolaus Funk mit rationalistischen Glossen versehenen *Altonaer Bibel* von 1816, deren Druck auch der Generalsuperintendent Adler zugestimmt hatte, attackierte er die neue Geistesrichtung in seiner Kirche; die *Altonaer Bibel* wurde daraufhin mit Beschluss vom 25. November 1817 eingezogen. Die Hinkehr zum *alten Glauben* schloss für Harms den Protest gegen unionistische Bestrebungen

19 Claus Harms (1778–1855) wirkte von 1816 bis 1849 an der Kieler Nikolai-Kirche als Pastor und seit 1835 als Propst. Mit Martin Luthers Theologie und mit dem Augsburger Bekenntnis (1530) protestierte er gegen einen rationalistischen »Vernunftglauben« (z.B. gegen die von N. Funk mit rationalistischen Glossen versehene *Altonaer Bibel*, 1816; vgl. auch seine Schrift *Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist*, 1818) und gegen die von Preußen ausgehenden Unionsbestrebungen. Durch Predigtsammlungen und eine Pastoraltheologie, vor allem aber durch die 95 *Thesen* von 1817 trat er ins Blickfeld der Öffentlichkeit. Berufungen zum Bischof von St. Petersburg (1819) und zum Nachfolger Friedrich Schleiermachers an der Berliner Dreifaltigkeitskirche (1834) lehnte er ab; vgl. L. HEIN, Art. Claus Harms (TRE 14, 1985, 447–449).

20 C. HARMS, 95 Thesen (in: DERS., *Ausgewählte Schriften und Predigten*, Bd. I, hg. v. P. MEINHOLD, 1955, 210–225). Die Schriften zum Thesenstreit, bearbeitet von L. HEIN, P. MEINHOLD, F. WASSER, aaO., 226f.

ein sowie die ablehnende Haltung gegenüber einer Teilnahme der katholischen Kirche am Reformationsjubiläum 1817 (Th. 75–80).

Sein Ruf zur Buße verbindet sich zugleich mit dem Vorschlag für eine »revidierte, lutherische Bibelübersetzung« (Th. 53) und die mit Apg 17,11 – entsprechend Martin Luthers Schrift *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen* (1523) – begründete Verantwortung der Gemeinde für Predigt, Unterweisung (Th. 63f) und Pfarrerwahl (Th. 91). Ohne das landesherrliche Kirchenregiment auflösen zu wollen, erkennt er zudem einen »Fehler« darin, dass Personen nichtgeistlichen Standes die »oberste Leitung« auch in eigentlich geistlichen Sachen innehaben, »was allerdings auf ordentlichem Weg wieder gutzumachen ist« (Th. 90).

Indem Harms seine 95 Buß- und Streitthesen vom feindseligen Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, natürlicher Religion und geoffenbarter Religion (34–42) bestimmt sein lässt, den er dann in *Daß es mit der Vernunft nichts ist* von 1819 zum schon feuerbachsch klingenden »Der Mensch schuf Gott nach seinem Bild« (Th. 27) zuspitzt, trifft er wohl Luthers Kontrastierung von menschlicher Weisheit und Gottes Weisheit, von menschlicher Torheit und Gottes Torheit; doch erschließt er diese nicht vom Paradox des Kreuzes Jesu Christi her (Heidelberger Disputation Th. 19–24). Harms zeigt die Rechtfertigung des Sünders aus Wort, Sakrament und Glaube; doch qualifiziert er die Vernunft ausschließlich negativ und findet nicht zur Erkenntnis der im Glauben an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zum gesegneten Gebrauch befreiten Schöpfungsgabe Vernunft, um die Luther weiß.²¹

21 Vgl. M. LUTHER, *Disputatio de homine* (1536) (in: WA 39; 175–177, Th. 4, 5, 8); DERS., *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531) (in: WA 40,1; 359–373), hier: 363, 11f; 364, 12–14; 370, 19–21 u. a.

IV Johann Wolfgang von Goethes Entwurf einer Reformations-Kantate zum Reformationsjubiläum 1817

Kirchendistanziert und doch innerlich beteiligt brachte der Dichterstürst Johann Wolfgang von Goethe sich mit dem *Entwurf einer Reformationskantate*²² in das Jubiläum 1817 ein.

Doch zunächst sei daran erinnert, dass der Person Luthers im vielförigen und vielfarbigem Werk Goethes hoher Respekt gezollt wird.²³ So schreibt Goethe an Knebel am 22. August 1817: »Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache (des Protestantismus) nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert«²⁴. Der Persönlichkeit Luthers schenkt er – wie Herder²⁵ und Hegel²⁶ – zeitlebens die Aufmerksamkeit als Reformator der Freiheit des Geistes, als Schöpfer deutscher Sprachkultur und als Initiator der humanistischen Morgenröte nach finsterem Mittelalter. Schon im frühen *Brief des Pastors zu An den neuen Pastor* zu (1772) teilt er mit: »Luther arbeitete, um uns von der geistigen Knechtschaft zu befreien [...] Und, was noch mehr war, er gab dem Herzen seine Freiheit wieder und machte es der Liebe fähig«.²⁷ Was die Einheit von Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat anbelangt, dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen, schreibt er am 14. Juni 1826 an Danz. Und zwölf Tage vor seinem Tod bekennt er am 11. März 1832 im Gespräch mit Eckermann: »Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu verdanken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln der Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in

22 R. HERMANN, Goethes und Zelters Plan einer Reformations-Kantate (ZSTh 18, 1941, 213–223); Goethes Briefe der Jahre 1805–1821 (HA 3, 379–382).

23 Vgl. J. BAUR, Martin Luther im Urteil Goethes (Goethe-Jahrbuch 113, 1996, 11–22); M. PLATHOW, Das Bild Martin Luthers und des Protestantismus bei Johann Wolfgang von Goethe (Luther 69, 1998, 124–139).

24 Goethes Briefe der Jahre 1805–1821 (HA 3, 400, 28–30).

25 Vgl. J.G. HERDER, Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793 (in: DERS., Sämtliche Werke XVII, hg. v. B. SUPHAN, 1967), 67.

26 Vgl. G.W.F. HEGEL, Vorlesung über Philosophie der Geschichte (in: DERS., Sämtliche Werke 12, 1970), 49f.

27 HA 1, 233.

seiner Reinheit zu erfassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.«²⁸

Auch dem Protestantismus konnte Goethe sich bei religiöser Indifferenz,²⁹ interreligiöser und interkultureller³⁰ Übermalung und weitgeistiger Toleranz zugehörig verstehen, besonders in der späteren Lebensphase. Am 30. Oktober 1824 schrieb er an Zelter: »Sie läuten soeben mit unseren so-noren Glocken das Reformationsfest ein. Ein Schall und Ton, bey dem wir nicht gleichgültig bleiben dürfen. Erhalt uns Herr bey deinem Wort und steure –«. ³¹ Und als er beim 300. Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses (26. Juni 1830) nicht am Weimarer Festzug teilnehmen konnte, teilte er dem Großherzoglichen Staatsministerium an demselben Tag mit, dass ihm dies eine Gelegenheit gewesen wäre, sich »öffentlich als einen treuen und anhänglich Gewidmeten der protestantischen Kirche«³² zu zeigen. Zurückweisend reagiert er auf Konversionen zum Katholizismus etwa des Grafen Stollberg und Friedrich Schlegels im Brief an Reinhardt vom 22. Juni 1808 und im Brief an Zelter vom 12. Juni 1808.³³

So setzt auch der Dichter Goethe Luther, dem Mann der Freiheit und der Tat, ein literarisches Denkmal im Bruder Martin im *Götz von Berle-chingen*. So verlegt er nach einem Brief an Zelter vom 20. November 1829 die Faustsage nach Wittenberg, in das Zentrum des Protestantismus. So schreibt er den Freiheitszug der Salzburger Lutheraner nach dem leid-vollen Emigrantenpatent des Erzbischofs Leopold Anton Freiherr von Fir-mian (31. Oktober 1731) profan in *Hermann und Dorothea* ein. So entwirft er die Skizze eines Reformationsdenkmals, das an den vier Sockelseiten die Gestalten Paulus, Augustin, Athanasius und Luther als Vertreter der Urkir-

28 J.P. ECKERMANN, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hg. v. F. BER-GEMANN, 1955, 691.

29 Vgl. M. PLATHOW, Johann Wolfgang von Goethe – Glaube (ZSTh 5, 2012, 441–468).

30 Vgl. N. MECKLENBURG, Goethe. Inter- und transkulturelle poetische Spiele, 2014.

31 Goethes Briefe der Jahre 1822–1828 (HA 4, 126, 19–22).

32 Goethes Werke, hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1877–1910 (IV. Abt.: Goethes Briefe 47. Bd.), 140; 108, 10f. Vgl. auch R. HERMANN, Die Bedeutung der Bi-bel in Goethes Briefen an Zelter, 1948, 153. Hinweis aus H. BORNKAMM, Das Christen-tum im Denken Goethes (ZThK 96, 1999, 177–206), 180 Anm. 9.

33 Goethes Briefe der Jahre 1805–1821 (HA 3, 75, 35–76, 7 und 77, 24–78, 18).

che und der bestehenden Kirchen zeigt, die als Nebensonnen von der Sonne des Evangeliums beleuchtet werden.³⁴ So besingt er im Gedicht *Dem 31. Oktober 1817* – nicht unkritisch unter dem Einfluss von Arnolds *Unparteyische[r] Kirchen- und Ketzer-Historie, 1699–1703* – die Reformation als Befreiung des Geistes.

Für den *Entwurf einer Reformations-Kantate*, entsprechend zu Händels *Messias*, legt Goethe Luthers *Vorrede auf den Psalter* (1524)³⁵ zugrunde (381, 20f). Der Psalter ist eine rechte Schule, darinnen man den Glauben und gut Gewissen zu Gott lernt, übet und stärkt,³⁶ schreibt Martin Luther. Ihm geht es im Psalter um die Beziehung des Menschen vor Gott durch Wort und Glaube, also um das Verhältnis von Gott und Mensch, Gottes Gnade und Gericht sowie Gottes Liebe und des Menschen Umkehr, um Glaube und Unglaube, alten und neuen Menschen, Fleisch und Geist, Sünder und Gerechtfertigten, Tod und Leben. Der Psalter verkündet das Wort Gottes als Gesetz des den Sünder verurteilenden Gerichts und als Evangelium der den Glaubenden aus Güte und Liebe rechtfertigenden Gerechtigkeit des gnädigen und barmherzigen Gottes.

Es geht um die »zwei Stücke« gelebten Glaubens vor Gott: wie der neuschaffende Geist im Glaubenden durch Gottes Wort und Wahrheit »lebt, ficht, tut und zunimmt«, Gottes Willen und Gebot frei und getrost tut und leidet, und wie der Glaubende dem »Fleisch« nach durch Anfechtung, Leid und Tod geführt und hindurch getragen wird zu Gewissheit und Trost (43).

Theologisch gesprochen geht es Luther um das Thema Gesetz und Evangelium, Evangelium und Gebot.

Goethe will im Kantaten-Entwurf³⁷ Luthers »Gegenüber« von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, Tod und Leben »vermitteln, auf einem höheren Standpunkt« der »reinen Vernunft« durch die

34 Brief an J.H. Meyer vom 4. Juli 1817 (in: HERMANN [s. Anm. 22], 213f); HERMANN, Die Bedeutung der Bibel (s. Anm. 32), 255 Anm. 47.

35 M. LUTHER, *Ausgewählte Werke*, Bd. VI, hg. v. H.H. BORCHERT / G. MERZ, 1938, 41–43.

36 Vgl. aaO., 43.

37 Vgl. aaO., 43 Anm. 22.

Äquivokation mit der Kantischen Verknüpfung von »Notwendigkeit und Freiheit« (379, 29–32).³⁸ In Freiheit, mit der Notwendigkeit vermittelt, erfülle die Liebe das Gesetz im fortschreitenden »Du sollst« als »Du wirst« durch den Glauben an den »Messias« und »Lehrer«. Der Glaube erweise sich so im moralisch verpflichteten Handeln der autonomen Persönlichkeit als Impuls zur höher strebenden Sittlichkeit der Liebe. Diese vernunftgemäße Grunderfahrung des sittlich-moralischen »Du sollst« und »Du wirst« (380, 11f) – sie impliziere »alles, was den Menschen interessieren kann« (279, 34f) – entspreche symbolisch der Zuordnung von Altem und Neuem Testament als biblischem »Weltspiegel« (380, 8). In der verschränkenden Verbindung der beiden biblisch-narrativen Teile des Kantaten-Entwurfs vermittelt sich so Gesetz und Evangelium als Notwendigkeit und Freiheit der das Gesetz erfüllenden Liebe durch den Glauben. Indem Goethe hier vom »ausschließlichen Glauben, an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias«, den »einzigen Mittler« und »Lehrer« spricht (380, 4f), benennt er Christus mit konfessorischen Hoheitstiteln, die ansonsten kaum in seinem Oeuvre zu finden sind.³⁹

Als Mitte der beiden Kantatenteile will Goethe dichterisch und musikalisch die »freie fromme Volksfreude« feiern lassen, wie Faust sie beim Osterspaziergang erlebte. Auch sei das Reformationsfest 1817 ohne jeden antikatholischen Affekt so zu begehen, »dass es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte« (382, 3f).

V *Das differierende Reformations-Gedenken 1817*

Für die Profilierung von Paulus' Säkularrede am 31. Oktober 1817 unter diesen drei auch zum reformatorischen Gedächtnis gehörenden nachreformatorischen Erinnerern sei zunächst auf die Affinität der aufklärerischen

38 Für Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1787) und *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) verbindet sich die durch die reine Vernunft transzendental begründete Freiheit zur formalen Sittlichkeit des kategorischen Imperativs im Materialen empirischer Handlungen und Erscheinungen mit der Notwendigkeit vernünftigen Wollens im »Du kannst, denn du sollst«.

39 Vgl. etwa das berühmte Diktum in *Dichtung und Wahrheit* III, 14: Beim Glauben komme alles darauf an »dass man glaube, was man glaube, sei völlig gleichgültig« (HA 10, 23, 10f).

Sittenlehre des Theologen Paulus zu Goethes Humanitätsreligiosität Kantischer Provenienz verwiesen. Gemeinsam ist ihnen die Ablehnung kirchlicher Dogmen – auch auf dem Hintergrund ihres interkulturellen Interesses – und damit die Antipathie gegen das Bekenntnis zur Heilsbedeutung Jesu Christi, seines stellvertretenden Sühnetodes und seiner Auferstehung von den Toten am dritten Tag. Beide achten die Gestalt Luthers als Mann der Freiheit und der Befreiung des Geistes; als solcher habe er Bedeutung auch für die Reformation der Kirche.

Hatte nun der Dichter Goethe, sich der frommen Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis in Natur, Kunst und menschlicher Persönlichkeit voll bewusst,⁴⁰ große Achtung vor der ästhetischen Ausdruckskraft biblischer Narrative und vor Luthers nachhaltiger Bedeutung für die Sprachkultur, so konzentriert sich der historisch-kritische Exeget Paulus vernunftgläubig auf die naturalistische Erklärung der Wundergeschichten Jesu.

Den Letztgeltungsanspruch der Vernunft in den rationalistischen Strömungen mit ihren »Verwirrungen« in damaliger kirchlicher Predigt, Unterweisung und Lebensführung bekämpft der Pastor Harms mit seinen Buß- und Streitthesen. Er eifert für die Erneuerung der lutherischen Kirche durch Rückkehr zu Schrift und Bekenntnis und zum reformatorischen Glauben. Menschliche Vernunft und Gottes Offenbarung, Vernunft und Glaube stellt er konträr gegenüber. Gewiss entspricht er so einerseits Luthers Vorbehalten gegenüber der menschlichen Vernunft, Gott zu erkennen. Andererseits verengt er Luthers aspektreiches Verstehen von Glaube und Vernunft: In der Disputation *De homine* von 1536 (Th. 1–10) etwa zeigt Luther die Bedeutung der Schöpfungsgabe Vernunft und betont in These 11 ebenfalls ihr Unvermögen für die Beziehung des Menschen zu Gott. Eine allgemeine Kenntnis von Gott hält Luther wohl für möglich,⁴¹ doch erkennt er ihre Ambivalenz durch die Macht der Sünde, die sich als entgrenzte Verabsolutierung im Augustinischen *frui* als verehrende Anbetung um ihrer selbst willen – entgegen dem *uti* als Gebrauchen und Benutzen von Schöpfungsgaben – zeigt. Auch weiß Luther um die im Glauben befreite Vernunft, den *intellectus fidei* in Glaubensfragen und beim segensreichen Gebrauch der Schöpfungsgaben für Mitmenschen und Mitwelt.

40 Vgl. M. PLATHOW, Kreuz und Rose (in: DERS. [s. Anm. 4], 107–121), 113f.

41 WA 19; 206,31f: »die vernunfft [...] weys, das Gott ist«.

Goethe wiederum lässt gegen naturalistischen⁴² und deistischen⁴³ Reduktionismus die forschende Vernunft auch ihre Grenze anerkennen angesichts des Unerforschlichen und Unbedingten, in Ehrfurcht vor der Schranke des Geheimnisses.

In unterschiedlicher Weise nehmen somit Paulus, Harms und Goethe Bezug auf das Reformationsjubiläum 1817. Durch die jeweilige gesellschaftliche Außenperspektive oder die kirchliche Innenperspektive, durch das vom eigenen Kontext als historisch-kritischer Theologe in Heidelberg, als universal gestimmter Dichter in Weimar, als seine Kirche kritisch zur Umkehr rufender lutherischer Pastor ist ihr hermeneutisches Vorverständnis mit seinen kulturellen und kirchlichen Interessen geprägt. Der Anlass des Reformationsfestes verbindet sie wie auch die für sie zentrale Bedeutung der Gestalt des Reformators Luther.

Wie es immer wieder bei Reformationsjubiläen und reformationsgeschichtlichen Jahrestagen geschah, zeichnet sich auch in ihrem Erinnern Idealisierung, Stilisierung und eben auch Instrumentalisierung der Person Luthers und des Ereignisses der Reformation ab. Zugleich gehören auch sie mit zum kollektiven Gedächtnis der Reformation.

Besondere Aufmerksamkeit soll darum der Tatsache gewidmet werden, dass Paulus mit seiner Säkularrede *Auch zu Heidelberg war Dr. Martin Luther* an die mehr abständigen Heidelberger Disputationsthesen erinnerte. Auf sie, um die es – bis auf wenige Ausnahmen – im 18. und 19. Jahrhundert lange still wurde,⁴⁴ soll der Blick nun gerichtet werden.

42 Vgl. J.W. GOETHE, Maximen und Reflexionen (in: HA 12, 467, Nr. 718; 471, Nr. 752); vgl. auch: Brief an Boisserée vom 25. 2. 1832 und das Gespräch mit Eckermann am 18. 2. 1829.

43 Vgl. J.W. GOETHE, Maximen und Reflexionen (in: HA 12, Nr. 303, 574, 557, 686, 720, 752); DERS., Proömium (in: HA 1, 357); DERS., Epirrhema (in: HA 1, 358).

44 Hinzuweisen ist, dass gerade in den Krisen- und Umbruchzeiten des 20. und 21. Jahrhunderts nach dem I. und II. Weltkrieg sowie durch die Konflikt-, Dilemma-, Leid- und Unrechtssituationen der Globalisierungsprozesse das *Wort vom Kreuz* der »Heidelberger Disputation« und die »Kreuzestheologie« immer wieder systematisch-theologisch und seelsorgerlich bedacht und verkündigt wurden.

VI *Martin Luthers Heidelberger Disputationsthesen*

Anders als in Luthers 95 Thesen von 1517, die den Sturm seelsorgerlicher und fiskalpolitischer Veränderungen provozierten, sind die Heidelberger Disputationsthesen von 1518 auf die Um- und Neuorientierung des theologischen Denkens und der wissenschaftlichen Arbeit ausgerichtet. Dabei geht es dem existentiell denkenden Bibel- und Frömmigkeitstheologen weniger um den allgemeinen philosophischen und fundamentaltheologischen Diskurs über das Verhältnis von Gottes Offenbarung, respektive Glaube, und menschliche Vernunft, sondern um die soteriologische Bedeutung der Kreuzestheologie für das Verhältnis des Menschen vor und mit Gott. Es geht um die Grundfragen »Was bedeutet angesichts von Sünde, Schuld und Bösem das Heil in Christus für uns?«, »Wer ist Gott, der Gott, der sich mit dem Gekreuzigten identifiziert?«

Mit dem *Wort vom Kreuz* in 1Kor 1,18–25 und 2Kor 4,7–15 u.a. stellt die Kreuzestheologie mit ihren theologischen Leitdifferenzen das Erkenntnisprinzip der ganzen Theologie Luthers als Botschaft vom Heil Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus dar, das in der Rechtfertigung allein aus Gnade dem Sünder zugeeignet wird.⁴⁵

Luther stellte 40 Thesen für die »Heidelberger Disputation« auf: 28 theologische und 12 philosophische. Der Ordensbruder Beier hatte sie in dieser Magisterdisputation zu verteidigen. Heute werden die 40 Thesen als eine Ganzheit gelesen, wollte doch Luther nicht nur die Theologie in Form und Inhalt reformieren, sondern das gesamte wissenschaftliche Studium – wie in Wittenberg so in Heidelberg.⁴⁶

45 W. v. LOEWENICH, *Theologia crucis* (1929), ⁶1982; DERS., *Zur Diskussion über Luthers Theologia crucis. Versuch einer Bilanz* (in: *Zum Gedenken an Joseph Lortz [1887–1975]*, hg. v. R. DECOT / R. VINKE, 1989, 323–336).

46 Vgl. H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, 1995; H. BORNKAMM, *Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine theologia crucis* (in: DERS., *Luther. Gestalt und Wirkung*, 1975, 130–146); A.E. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, 1985; PLATHOW, *Martin Luther in Heidelberg* (s. Anm. 4), 273–287; G. SEEBASS, *Goethe und der christliche Glaube* (HdJb 34, 1987, 105–114); E. THAIDIGSMANN, *Kreuz und Wirklichkeit. Zur Aneignung der »Heidelberger Disputa-*

In den philosophischen Thesen⁴⁷ – wie schon in der *Disputation gegen die scholastische Theologie* (1517) und dann in der Beweisführung der 58. Ablassthese (1518) – wendet sich Martin Luther dagegen, dass das aristotelische System und die neoaristotelischen Entwürfe für die wissenschaftliche Klärung und Darstellung des christlichen Glaubens von Nutzen sind. In angemessener Weise gebraucht der Mensch die Vernunft, wenn sie ihm hilft, von der Heiligen Schrift her zu erkennen, was in Jesus Christus über Gott, die Welt, den Menschen, eben die Wirklichkeit, offenbar wird: Der Mensch ist als Geschöpf Gottes, als Sünder, auf die Rechtfertigung aus Gottes Erbarmen angewiesen, um sein Leben in Zeit und Ewigkeit nicht zu verwirken. Auch der Philosoph habe diese seine eigene Existenz betreffende Sicht der Wirklichkeit in sein Denken einzubeziehen. Selbst für eine natürliche Theologie sind die aristotelischen Prinzipien abzulehnen, etwa die Vorstellung von der Ewigkeit der Welt und die Immanентisierung menschlichen Lebens durch den Gedanken der Sterblichkeit der Seele (Th. 31). Eher noch könnte die Zahlenspekulation des Pythagoras oder die Ideenlehre Platons oder Anaxagoras' Vorstellung vom Unendlichen, das den endlichen Kosmos durchwirkt, hilfreich sein. In diesen wissenschaftstheoretischen Thesen, die in Luthers Bestreitung der hermeneutischen Brauchbarkeit des aristotelischen *materia-forma*-Schemas gipfeln (Th. 32–39), weist der Reformator seine philosophischen Kenntnisse nach, etwa in Aristoteles' *Metaphysik* XII und *De Anima* III, 5. Doch will er sich als Schrifttheologe nur an das Wort Gottes, die Heilige Schrift, halten und an das glaubende Einverständnis mit dem Bekenntnis der Alten Kirche (Th. 29–31).

Die eigentliche Provokation entspringt aus den theologischen Thesen. Als *theologia paradoxa* charakterisiert Luther sie, d.h. als Theologie, die den aristotelischen Satz des Widerspruchs verneint und aufhebt, der mit seiner Totalgeltung nur die rationale Plausibilität und das geschlossene ontologi-

tion« Luthers [LuJ 48, 1981, 80–96]; J.E. VERCRUYSE, Gesetz und Liebe. Die Struktur der »Heidelberger Disputation« Luthers (1518) [LuJ 48, 1981, 44–53].

47 H. JUNGHANS, Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518 [LuJ 46, 179, 10–59], bes. 34–59; G. EBELING, Luther Studien II/3, 1982: Text der 3. philosophischen These, 472–489 – anders TH. DIETER, Der junge Luther und Aristoteles, 2001, 150f.276.337.

sche System akzeptiert. Formal stellt Luther entweder zwei kontradiktorische Thesen einander gegenüber oder zwei konträre Aussagen in den einzelnen Sätzen.

Die theologischen Thesen ruhen auf zwei Eckpfeilern: zum einen auf der 1. These, die vom Gesetz Gottes handelt, und zum andern auf der 28. These, die von der Liebe Gottes spricht.

In drei Thesengruppen macht Luther dann klar, dass der Mensch ohne Gott aus sich selbst weder in seinem Tun und Handeln (Th. 1–12) noch durch sein eigenes Wollen (Th. 13–18), noch mit seiner Vernunft (Th. 19–24) das Heil zu erlangen, Gott gerecht zu werden oder Gott zu erkennen vermag. Es geht um den Menschen in der Beziehung zu Gott; vor Gott ist er passiv und empfangend.

Das Tun und Werken des Menschen aus sich selbst heraus kann im Urteil Gottes nicht bestehen; Gottes Gnade wirkt im Glaubenden, dass er Taten der Liebe wirkt (Th. 6, 8).

Der menschliche Wille aus sich – Luther weiß um die freien Entscheidungen und um das Zusammenwirken von Gott und Mensch, von Gott und Natürlichem, in den alltäglichen Dingen und in den Naturgesetzen – vermag nicht die Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen (Th. 13).

Die menschliche Vernunft und Erkenntniskraft, die Luther – wie das dem friedlichen Zusammenleben der Menschen dienende Gesetz – als Gabe Gottes zu loben weiß, vermag nicht zur wahren Gotteserkenntnis zu leiten. Ein aposteriori-rationales Erkennen des unsichtbaren Gottes aus den sichtbaren geschaffenen Dingen führt nur zur Selbstbestätigung menschlichen Erkennens, eben zur Verherrlichung des geschaffenen Menschen und der geschaffenen Dinge und somit zur *theologia gloriae* (Th. 20). Denn die Vernunft, die »Gott mehr und mehr auf die Spur zu kommen meint, wird zur Wassersucht der Seele« (*hydropsis animae*, Th. 22); sie sucht sich selbst (*quaerere quae sua est*, Th. 28), will immer mehr haben und kreist doch nur um sich selbst.

Diesen selbstmächtigen Erkenntniszwang überwindend und durchbrechend, erschließt demgegenüber das *Wort vom Kreuz* die wahre Gotteserkenntnis durch den Glauben: Als Sünder vor Gott nimmt sich der Mensch wahr; in die Kehre und Buße gerufen, erkennt er, weil von Gott erkannt, Gottes Gnade und Erbarmen in den Rückenansichten des Leidens und des

Kreuzes Jesu Christi. In der Glaubensgemeinschaft mit Christus durch den heiligen Geist, Christus in ihm und er in Christus, widerfährt ihm die Rechtfertigung als Vergebung der Sünden und Geschenk des neuen Lebens im Sog des ewigen Lebens. »In Christus, dem Gekreuzigten, besteht die wahre Theologie und alle Gotteserkenntnis« (Th. 20). Eine Theologie, die im Licht der Auferstehung beim Kreuz Christi einsetzt, sagt, wie es um den Menschen bestellt ist; sie lehrt und verkündigt, dass Gott, sich zurücknehmend unter Leiden und Kreuz verborgen, als Liebender zum Menschen kommt. Und das ist der Mensch, der an sich selbst zunichte wird im Sinn der mystischen *annihilatio*⁴⁸ und Gott alles tun und wirken lässt (Th. 24). Ihm wie der ganzen Menschheit und Schöpfung unter der Macht der Sünde, des Bösen und des Todes gilt Gottes liebende Zuwendung in der Erniedrigung Jesu bis zum Tod am Kreuz. So ist Gott ganz und gar für ihn da als dem, der ohne Gott ganz und gar verloren ist.

Das vertiefen die Thesen 25–28 von der Liebe Gottes und dem Rechtfertigungsglauben, der in der Liebe tätig ist. Der Mensch, der an Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, glaubt, lebt in der Gemeinschaft mit Christus, dem – mit Augustin gesprochen⁴⁹ – *sacramentum* und *exemplum*, Heilbringer und Vorbild (Th. 27), und lässt Werke der Liebe wachsen (Th. 25, 26). In diesem Sinn erfüllt der Glaubende auch den in These 1–3 angezeigten Willen des Gesetzes. Gottes Liebe ist es, die im *fröhlichen Wechsel und seligen Tausch* von Christi Gerechtigkeit und des Menschen Ungerechtigkeit sich als Quellgrund der Versöhnung und Rechtfertigung Gottes erweist.

Gott liebt im Gegensatz zur selbstsüchtigen Liebe des Menschen, der *cupiditas*, die im zwanghaften Mehr-haben-Wollen sich zu verwirklichen sucht und dieser Letztgültigkeit, das Augustinische *frui*⁵⁰, das nur Gott gehört, zuzist – Gott liebt gerade »die Sünder, Bösen, Törichten und Schwachen, um sie zu Gerechten, Guten, Weisen und Starken zu machen, und so

48 Vgl. B. HAMM, Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers (in: DERS., Der frühe Luther, 2010, 1–24).

49 Vgl. A. AUGUSTIN, De Trinitate IV, 3.

50 Siehe DERS., De doctrina Christiana I, 4; vgl. R. LORENZ, Fruitio dei bei Augustin (ZKG 63, 1950/51, 75–132), 75f; M. PLATHOW, Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe. Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation (in: DERS., Freiheit und Verantwortung, 1996, 11–31).

strömt sie heraus [...]. Das ist die am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes« (Th. 28). Gottes »am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes« (*amor crucis ex cruce natus*) sucht eben nicht das, was den Menschen, selbstsüchtig und eigennützig wie er ist, unbedingt angeht. Im Gegensatz zur Liebe Gottes ist das Begehren des Menschen auf selbstgemachte und selbstbezogene Güter und Werte gerichtet, denen er letzte Bedeutung beimisst und an die er sein Herz hängt. Auch ist der liebende Gott nicht identisch mit den abstrakten Transzendentalien: dem Sein, dem Wahren, dem Guten – *ens, verum, bonum*.

Vielmehr will die Liebe Gottes das Schwache lieben, um es stark, den Sünder, um ihn gerecht zu machen. Den Bedürftigen und Armseligen nimmt sie im Licht des gekreuzigten Christus wahr, um ihn wertvoll und begabt zu machen, das, was sündig ist, zu rechtfertigen, das, was Sterben und Tod unterworfen ist, mit und in Christus zu neuem Leben zu erwecken, wie Röm 4,17 bezeugt als Gottes *creare* (Schaffen) gegenüber dem menschlichen *fieri* (Machen, Werken, Herstellen).

Im Vertrauen auf die Verheißung des Wortes Gottes darf – auch gegen den Augenschein – der Glaubende dieser neuen Wirklichkeit gewiss sein und in der Nachfolge Jesu Christi als Nächster für andere dasein, besonders für die Schwachen, die Hilfe und Trost suchen, die unter Ungerechtigkeit, Not, Krieg und Flucht leiden.

Das reflektiert und diskutiert provozierend und widerständisch der philosophisch gebildete Luther in den Heidelberger Disputationsthesen. Als existentiell denkender Kreuzestheologe verkündigt er das *Wort vom Kreuz* assertorisch und seelsorglich in einer Fülle von Trostpredigten, Trostschriften, Trostbriefen und auch Trostliedern.

Zusammengefasst geht es in den Heidelberger Disputationsthesen um die Beziehung des Menschen »vor« und zu Gott und um das Gegensatzverhältnis von Sünde und Gnade. Die Beziehung der Menschen »vor« und zu Gott wird für Martin Luther im 1. Gebot angezeigt: »Wir sollen über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen Gott«, »dessen wir uns versehen alles Guten und bei dem wir Zuflucht haben in allem Schweren [...], denn woran du dein Herz hängst, das ist eigentlich dein Gott.«⁵¹ Das Gegensatzverhältnis

51 BSELK 560, 22–24.

von Sünde und Gnade fokussiert sich in der Heilstat des gekreuzigten und auferstandenen Christus »für uns«, in der der liebende Gott dem Sünder allein aus Gnade Vergebung und neue Gemeinschaft mit Gott schenkt durch das *Wort vom Kreuz* als Gesetz und Evangelium.

Dies sind die existentiellen Grundfragen nach Gott und nach der Befreiung von Sünde und Schuld: die Frage nach Gott, der sich als Liebender mit dem gekreuzigten Jesus identifiziert, und die Frage nach der Gerechtigkeit, die den Menschen aus den Verstrickungen der Sünde, des Bösen und des Todes zu Glaube und Liebe befreit. Andringende Fragen sind es damals, und heute im Blick auf das Reformationsfest 2017.

VII Erinnern der »Heidelberger Disputation« heute

Auch im heutigen Kontext erweist sich die »Heidelberger Disputation« als Provokation für manche Gottvergessenheit und viel Erfahren von Sünde, Schuld und Bösem. Das *Wort vom Kreuz* (1Kor 1,18–20) widerspricht dem durch menschliches Tun Gemachten und Hergestellten als letztgültige Realität. Das *Wort vom Kreuz* widerspricht menschlicher Willensmacht und dem Streben, im selbstverwirklichenden Ausleben Glückseligkeit zu erlangen. Das *Wort vom Kreuz* widerspricht szientistischen und naturalistischen Totalerklärungen menschlicher Vernunft und Ratio. Nur als Unsinn können diese die Kraft Gottes in Schwachheit und Leid ablehnen, die Weisheit Gottes im Nicht-Plausiblen und Nicht-Selbstverständlichen, die Offenbarung Gottes im Geheimnis seiner Verborgenheit, das Kreuz Jesu Christi als Ort der Gegenwart des liebenden Gottes. Das *Wort vom Kreuz* verkündigt und die Kreuzestheologien bedenken die Umwertung der Wertigkeiten des Menschen, der nicht Mensch, sondern Gott sein will. Wir aber »sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa«, wie Luther am 30. Juni 1530 an Spalatin schreibt.⁵² Und der gekreuzigte und auferstandene *Christus praesens* ist es, der uns von Gott »zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung« (1Kor 1,30), d.h. zur neuen und erneuernden Wirklichkeit des Glaubens, gemacht ist.

⁵² WAB 5; 415,45.

Mit der »Heidelberger Disputation« beschäftigt Luther also die Frage nach der Beziehung von Mensch und Gott in der Perspektive des Heils in Zeit und Ewigkeit: zum einen die reale Situation des Menschen, der »vor« Gott und auf Gott hin aus sich selbst Gott alles schuldig bleibt und die Bestimmung seines Lebens verwirkt; und zum anderen die Wirklichkeit Gottes, der in paradoxer und provozierender Weise seine neue Wirklichkeit für die Menschen ins Dasein liebt und die Menschen Liebe leben lässt. Es geht um »das, was die Sache ist« als Kern der Kreuzestheologie (Th. 21).

Evident ist, dass der Mensch nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst sein Leben hat und lebt; Leben ist Gabe, Geschenk. Die Bestimmung seines Lebens erfährt der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott, jetzt und für immer. Gott nämlich erschließt und erweist sich als das alles bestimmende Gegenüber, dem der Mensch als Person »vor« Gott, vor sich selbst und vor der Welt unbedingt verantwortlich ist.

Nun erwächst aus der Person des Menschen sein Handeln, Wollen und Erkennen/Verstehen; nicht aber setzt sich die menschliche Person aus seinem Tun, Wollen und Erkennen zusammen, nicht konstituieren sein Handeln, Wollen und Erkennen die Person des Menschen. Diese Wahrnehmung hat für die Beziehung des Menschen zu Gott und von Gott her entscheidende Bedeutung.

Der Mensch ist nicht das Produkt seines Handelns, Wollens und Erkennens – zu ergänzen ist: seines Habens. Die Identität des Menschen gründet nicht in dem, was er macht, will, erkennt, hat, sondern in dem, was er ist: ein der Liebe und des Erbarmens Gottes Gewürdiger und Bedürftiger. Entsprechend folgt Gerechtigkeit nicht menschlichem Handeln, Wollen und Verstehen, sondern geht ihnen voraus als Gottes den Sünder gerecht sprechende und gerecht machende Rechtfertigung in Jesus Christus. Die fremde Gerechtigkeit der Liebe Gottes ist es, die ins Liebesrecht Gottes setzt und Werke der Liebe leben lässt. Gott ist es, der durch die Erlösungs- und Veröhnungstat Jesu Christi am Kreuz ganz anders in der unerlösten und unversöhnten Realität der Menschen und ihrer korrumpierten Mitwelt handelt, der seine Wirklichkeit wirklich werden lässt und der Welt mit ihren Finsternissen »einen neuen Schein« gibt (2Kor 4,6). Sein *Wort vom Kreuz*, kritisch und widerständisch gegen verabsolutiertes Machen und Wollen der Menschen und gegen letztgültiges Rationalisieren, schafft das im Glauben befreite Tun der Liebe, das dem Willen Gottes entsprechende Wollen seiner

Gebote, den durch den Glauben befreiten Vernunftgebrauch in Verantwortung vor Gott zum Segen für Mitmenschen und Mitwelt:⁵³ Weisheit Gottes durch den Weg menschlicher Vernunft.

In unserer postmodernen Gesellschaft, oft verschlossen gegen die Wirklichkeit Gottes, mit ihren gesetzlichen Beliebigkeiten und Fundamentalismen erleben wir mit den Diskrepanzerfahrungen der praktischen und theoretischen Vernunft eine Krise der Werte- und Sinnfragen. »Unversöhnt stehen sich in dieser Krise wissenschaftliches Erkennen und Sinnverlangen, die emanzipierte moralische Subjektivität und die gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüber.«⁵⁴ Als Macher und Planer produziert der Mensch selbst seine eigene Realität,⁵⁵ z.T. eine stilisierte und virtuelle. Zugleich nimmt er den Erfolg seines Machens und Herstellens, seines Wollens und Habens, seines Wissens und Erkennens als zeitbegrenzt, fragmentarisch, zwiespältig wahr – für das eigene Leben wie das der Mitmenschen und der Mitwelt. Eigene Sterblichkeit, die Endlichkeit und Bruchstückhaftigkeit des Handelns, Wollens und Erkennens sowie die egoistischen Verstrickungen in lebenszerstörende und zukunftsverschließende Machenschaften verdeutlichen Ambivalenz, Korumpierbarkeit und Zerstörung: z.B. die ökologischen Probleme der Entsorgung auf Erden wie im Himmel als Zukunftssorge; die Ökologie des Geistes angesichts der Informationsflut, die Verstehen und Einverständnis mit sich zu reißen droht; die Ökologie des Gewissens und der Seele, die in und mit einer unversöhnten Umwelt in sich zerrissen, weil von Gott entfremdet, Lebens- und Sinnsicherungen fabriziert und ihnen Letztgültigkeit zuschreibt. Trotz des *Abschieds vom Prinzipiellen*⁵⁶ wird in der Zeit der nachaufklärerischen *Dialektik der Aufklärung*⁵⁷ nicht selten das, was Sinn macht, selbst in menschlichen Sinnkonstruktionen gemacht. Leben soll bewältigt und möglichst leidfreies Leben gesichert, über das Ende des Lebens selbstbestimmt verfügt werden. In und um sich kreisend wird Tun und Machen zum Schicksal, und Schicksal unbewusstes Machsal,

53 Vgl. E. SCHLINK, Weisheit und Torheit (KuD 1, 1955, 1–22), bes. 19f.

54 THAIDIGSMANN (s. Anm. 46), 80.

55 Vgl. auch: H. ARENDT, Vita activa oder vom tätigen Leben (1960), ²1981, 293f.

56 O. MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen, 1984, 4f.

57 M. HORKHEIMER / TH. ADORNO, Dialektik der Aufklärung, 1969.

weil der Mensch allein sein Schicksal in die Hand nimmt, das ihn aber mit seinem Gesetz in eine Zukunft zwingt, die er sich selbst verbaut. So erweist sich der Unglaube. Das meint Sünde als Gemeinschaftslosigkeit mit Gott und Selbstverschließen gegen den guten Willen Gottes zum Leben. Das meint Sünde gegen Gott. Der Mensch ist nicht Fabrikant und Garant seiner Lebens- und Heilsgewissheit.

Gegenüber der selbstproduzierten Realität menschlichen Handelns, Wollens, Erkennens und Habens als Letztgeltung weiß die biblische Botschaft mit Luthers »Heidelberger Disputation« um die ins Dasein liebende Wirklichkeit Gottes als Letztgewissheit (Röm 4,17). Gott lässt in seiner allem zuvorkommenden Liebe das Unwahrscheinliche, Törichte, Nicht-selbst-Herbeiführbare geschehen: die unverdiente und bedingungslose Zurechnung seines freien Erbarmens und seiner gütigen Gerechtigkeit in der nicht-leidfreien, leidenschaftlichen Liebe des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, Gottes eingeborenem Sohn unserem erstgeborenen Bruder. Die Nachfolger Christi im Beten, Tun des Gerechten und Warten auf die Zeit Gottes leben im wissenden und verstehenden Glauben, der in den rationalen Prozessen der Welt durch den heiligen Geist von der Versöhnung zum Wohl der Mitmenschen und der Mitwelt geleitet ist. Denn »Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19), das Wort von der Erlösung, das Wort von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, das *Wort vom Kreuz* als Weisheit Gottes. Und Christus ist »für uns gemacht von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung« (1Kor 1,30), wie Martin Luther mit den Heidelberger Disputationsthesen und weiter in seinen Predigten, Trostschriften und Seelsorgebriefen immer wieder lehrt und verkündigt.

Der Erlösungs- und Versöhnungsweg der Liebe Gottes in unsere unerlösten und unversöhnten Realitäten des menschlichen Herzens, der praktischen und theoretischen Vernunft, der gesellschaftlichen und mitweltlichen Bezüge, um uns immer neu seiner Liebe zu überlassen und aus ihr zu leben, bedeutet für Luther keine Diskriminierung der Schöpfungsgaben des menschlichen Handelns, Wollens und Erkennens in den vorletzten Lebenswelten; es bedeutet auch keine billige Gnade und keinen faulen Glauben

ohne Früchte im Tun, Wollen und vernünftigen Erkennen. Engagiertes Handeln und Wollen, sachliche Entscheidungen, vernünftig verantwortet, in personalen, institutionellen und mitweltlichen Bereichen sind geboten. In der Freiheit eines Christenmenschen werden sie so gelebt, dass sich bei der notwendigen Sachgemäßheit und Verantwortung die Liebe als Grund und Intention erweist; das ist die Liebe, die dem anderen, gerade dem Schwachen und Leidenden, wie Christus begegnet und im anderen das Ebenbild Christi erkennt (Mt 25,40).

Von der »Heidelberger Disputation« her erfahren die aktuellen Fragen nach Gott im reformatorischen Erinnern in die Zukunft Antwort; eben die Frage: Wer ist Gott, der Gott, der sich mit dem leidenden und gekreuzigten Jesus identifiziert?; weiter die Thematik der Gerechtigkeit, Befreiung von Sünde, Schuld und Bösem; und in diesem Zusammenhang: »Was meint das Heil in Christus für uns?« Nicht im Sinn der Heidelberger Säkularrede des rationalistischen Theologen Paulus vom 31. Oktober 1817 finden sie nach der *Dialektik der Aufklärung* Antwort. Unter Ausblendung des soteriologischen Grundanliegens der Heidelberger Disputationsthese interpretiert Paulus die Reformation als ethisch-moralische Erneuerung durch die zeitgeistige, aufklärerische Vernunft. Luther jedoch, als biblischer Theologe um die Verblendungen und Verstrickungen der Sünde, der Schuld, des Bösen wissend, attackiert Letztgültigkeitsansprüche der menschlichen Vernunft, wie er die Verabsolutierung menschlichen Machens und Wollens kritisiert. Paulus' Stilisierung und Idealisierung, aber auch Instrumentalisierung der Gestalt Luthers als Mann der Freiheit hatte die Freiheit menschlichen Geistes verdrängt, die immer von Ungeist und Kleingeist nicht nur bedroht, sondern auch pervertiert werden kann. Der existentiell denkende Kreuzestheologe Luther lehrt und verkündigt die anstößige Weisheit Gottes im Kreuz Christi und die durch den Rechtfertigungsglauben befreite Vernunft. Er weiß um die Ambivalenz menschlicher Vernunft und ihre Ohnmacht, was die Beziehung zu Gott und das Heil des Menschen betrifft. Zugleich betont er in anderen Äußerungen die segensreiche Schöpfungsgabe der Vernunft, die Gestaltungs- und Willenskraft der Menschen für das lebensfördernde und zukunftsgestaltende Mitwirken in Mitwelt und Mitmenschheit sowie ihre Bedeutung für den *intellectus fidei* und für den Dienst im »Dasein für Andere«.

Es gilt aber auch daran zu erinnern, dass Paulus' Drängen, durch die damalige geistige Situation mitbestimmt, auf Einigung der Konfessionen und auf Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche nicht nur in den protestantischen Unionen, sondern auch durch die *Leuenberger Konkordie* von 1973, durch die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* vom 31. Oktober 1999 wie überhaupt durch die Ökumenische Bewegung Wirkungen gezeigt und auch Gestalt gefunden hat. In der Pluralität reformatorischer Bewegungen, Personen und Orte wird darum zusammen mit der vorausgehenden Dekade das Jubiläum 2017 – anders als früher – weltweit und ökumenisch bedacht.

Mit der »Heidelberger Disputation«, die zum reformatorischen Gedächtnis gehört, wird die Feier 2017 die kreuzestheologische Rechtfertigungsbotschaft zunächst als Ruf zur *Buße* verkündigen, mit der Umkehr zu dem, »was die Sache ist«: wir Menschen in der Gemeinschaftslosigkeit mit Gott und in der Selbstverschließung gegen den guten Willen Gottes zum Leben – uns schenkt Gott allein aus Gnade, was wir Menschen aus uns selbst nicht machen, wollen und verstehen können, seine Liebe im Kreuz Jesu Christi. Leidenschaftliche und leidensfähige Liebe ist sie, die zum gegenseitigen Vergeben von Schuld und zur Liebe für andere, gerade in Leid, Ungerechtigkeit und Tod, befreit. Das *Wort vom Kreuz* ist es, das provozierend und reformierend die neue Wirklichkeit des Glaubens verheißt und als Kultur der Liebe und des Erbarmens wachsen lässt.

2017 wird dann im gemeinsamen *Dank* die biblisch bezeugte Tat Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt durch Wort, Sakrament und Glaube gedenkend gefeiert.

Schließlich wird die gewisse *Hoffnung* gestärkt, dass Gott es ist – nicht menschliches Machen und Wollen, nicht menschliche Vernunft –, der trotz Sünde und Schuld die christlichen Kirchen mit seinem Geist in der ökumenischen Gemeinschaft des Zeugnisses und Dienstes erhalten und geleiten wird durch Gericht und Gnade hin zu seinem Reich.