

FRIEDRICH MORDSTEIN · MÜNCHEN

Übersehene Präambeln des Glaubens?

Eine Anfrage an ökumenische Theologie

Eine der unverkennbaren Besonderheiten und Auffälligkeiten unserer europäischen Kultur kann durch die Jahrhunderte hindurch am Versuch mitverfolgt werden, die christliche Religion vor dem Forum einer kritischen Hinterfragung zu rechtfertigen, sie argumentativ abzusichern und – das bedeutet – sie auf eine überindividuell-gültige Verstehensebene begrifflich-allgemeiner Art zu heben. Die jüngsten Darlegungen über das ›Credo‹ des Christen, etwa von Hans Küng und Eugen Biser, oder der ›Katechismus der katholischen Kirche‹ (von 1993), oder die großen Dogmatiken unseres Jahrhunderts z. B. von Michael Schmaus und Karl Barth sind Dokumentationen dafür, daß man die Aufforderung des ersten Petrusbriefes (3,15) auch im 20. Jahrhundert sehr ernst genommen hat: »Seid jederzeit bereit, jedermann Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in euch lebt.« Oder bei Paulus (1 Kor 1,20): »Brüder, seid nicht Kinder an Verstand! Seid vielmehr ›Kinder‹ an Bosheit – an Verstand aber reife Menschen!«

»Rechenschaft ablegen« heißt dabei – muß nochmals betont werden – eben nicht bloß ein persönliches, auf der *psychologischen* Ebene angesiedeltes Bekenntnis abzulegen, sondern das christliche Spezifikum auf dem Hintergrund des umgreifenden Zusammenhanges von Welt, Mensch und Gott zu sehen, so daß dann auch gesagt werden kann: »Das Christentum ist die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist«¹ (J. Ratzinger). Dabei steht ›Israel‹ für die kulturhistorisch betrachtet singulär anmutende Gotteserfahrung eines Volkes in seinem geschichtlich überprüfbar durch viele Jahrhunderte; ›Griechischer Geist‹: dies Stichwort steht für den Versuch einer um theoretisch-universale Gültigkeit bemühten Bewältigung der menschlichen Existenz in der Physis- und Kosmos-Erfahrung bis hin zur Entdeckung einer ›Anfangsgrund‹-Problematik und der Herausgehobenheit dieses Menschseins als dem Träger dieser Entdeckung.

Kann man, darf man diese Synthese auseinanderreißen? – ›Können‹ durchaus: Wenn ich recht sehe, ist seit einiger Zeit die Tendenz hierzu vom Raum reformato-

rischer Theologie, wo die Trennung von Anfang an gängig war, übergesprungen auf eine Reihe katholischer Theologen: wie ich vermuten möchte, wohl nicht zuletzt als eine Folge der Verunsicherung in philosophicis durch die sang- und klanglose Verabschiedung der ›Neuscholastik‹. Diese hatte ihren Schwerpunkt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Renaissance des Thomasischen Denkerbes und als Versuch, sich mit den Fragestellungen moderner Philosophie, vor allem in der Erkenntnistheorie, der Metaphysik, Ethik, Sozial- und Staatsphilosophie auseinanderzusetzen. Ohne eine entsprechende Würdigung der Gedankenwelt des ›deutschen Idealismus‹ freilich erwies sich das Vorhaben als zur Erstarrung durch Abkapselung prädestiniert (wie dies einem hellwachen Wahrnehmungsvermögen, z. B. eines Herman Schell oder etwas später Alois Dempfs erkennbar und prognostizierbar war).

Die durch den nun faktisch gewordenen Ausfall philosophischer Vernunft entstandene Lücke ist seither nicht mehr zu schließen gewesen: Ersatzangebote, wie etwa Anlehnung an eine gesellschaftskritische Philosophie im Rahmen der »Frankfurter Schule« oder im Sinne Ernst Blochs, auch Eugen Drewermanns radikales Psychologisierungsprogramm à la C. G. Jung, oder Sympathieerweise für die Bereitschaft dazu, »aus dem Zustand der Pluralität die Norm des Pluralismus« (Hartmut von Hentig) zu machen in mehr oder weniger ausgeprägter Nähe zur »postmodernen« Losung des: »Anything goes« – all diese vermeintlichen Vakuums-Tilger brachten und bringen den trügerischen Anschein, »auf der Höhe der Zeit« zu stehen, übersehen aber die lebensnahe Warnung Kierkegaards: wer sich mit dem Zeitgeist verheirate, sei nur zu bald verwitwet.

Noch aber bot sich katholischerseits fast mit einer gewissen ökumenischen Zwangsläufigkeit ein Ausweg an: die Akzeptanz des in der reformatorischen Theologie fast einhellig praktizierten Selbstverständnisses, dergestalt, daß sich christliche Theologie als in sich ruhende, allein der Person und Sache Jesu dienende und insofern autarke »Glaubenswissenschaft« verstehen dürfe, die auch für den Bereich der *praeambula fidei* auf die Dienstleistung von Philosophie als »Magd« verzichten könne – ganz gleichgültig, ob (nach der ironischen Formulierung Kants) »diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt«.²

Diesen zum Usus gewordenen Sachverhalt hat schon Anfang der sechziger Jahre Heinz Zahrnt sehr nüchtern und anschaulich mit einem Rückgriff auf einen Bericht im Alten Testament beschrieben. »Also zog Abraham herauf aus Ägypten mit seinem Weibe und mit allem, was er hatte, und Lot auch mit ihm, ins Mittagsland. Und das Land konnte es nicht ertragen, daß sie beieinander wohnten; denn ihre Habe war groß. Und es war immer Zank zwischen den Hirten über Abrahams Vieh und zwischen den Hirten über Lots Vieh. – Da sprach Abraham zu Lot: Laß doch nicht Zank sein zwischen mir und dir und zwischen meinen und deinen Hirten; denn wir sind Gebrüder. Steht dir nicht alles Land offen? Scheide dich doch von mir. Willst du zur Linken, so will ich zur Rechten; oder willst du zur Rechten, so will ich zur Linken. Also schied sich ein Bruder von dem andern.«

Und dann folgt Zahrnts Kommentar: »Diese alte Geschichte von der schiedlich-friedlichen Trennung zwischen Abraham und Lot erscheint mir immer wie ein Gleichnis für das Verhältnis, das gegenwärtig zwischen Theologie und Philosophie waltet. Beide haben sich heute so weit voneinander entfernt, daß sie kaum noch ins Handgemeine miteinander geraten. Jede von ihnen besitzt ihre eigenen Weideplät-

ze, und es gibt kaum noch Streit zwischen den Hirten. – Wir haben uns so an diesen Zustand gewöhnt, daß er uns fast schon als normal erscheint.«³

Mit Recht hat sich Zahrnt gegen solche »Normalisierung« gewandt und ist seinerseits mit gutem Beispiel vorangegangen, indem er mit Karl Jaspers in ein »Zwiesgespräch« über das Verhältnis von Philosophie und Offenbarungsglauben eingetreten ist. Was freilich bei ihm ausgeblendet erscheint, ist, daß bei Luther selbst aus Gründen der Apologie seines Interpretationsmodells vom Christsein als »Rechtfertigung aus dem Glauben allein« unverrückbar feststand: Theologie müsse sich vom »Menschenwerk« der Philosophie befreien und unabhängig machen. Eben dies konnte nicht ohne – sogar gewalttätig und unvernünftig erscheinende – Loslösung aus der philosophischen Umklammerung geschehen (notfalls mit der Akzeptanz von »doppelter Wahrheit«: *non idem verum in philosophia, in natura, quod in theologia*).

Luther hat mit Konsequenz dafür gesorgt, daß die besagten, von Zahrnt bedauerten selbständigen »Weideplätze« bezogen wurden. Diese Isolierung konnte auch eine gewisse Weile hindurch gut gehen – solange nämlich, als die im Petrusbrief geforderte Rechenschaftsablage sich auf zwei selbstverständlich als unantastbar geltende Sicherheiten berufen konnte: auf die als Urgestein der Offenbarung gesehene Einheit der biblischen Schriften (in einem »fundamentalistischen« Sinn) und auf die sich in ihnen dokumentierende Gottheit selbst, deren Dasein und Wirken ernsthaft nicht als hinterfragensnotwendig erschienen.

Die als Ergebnis von Luthers Bibel-Interpretation und Wirken entstandene (gewiß nicht von ihm gewollte) Trennung der abendländischen Christenheit brachte im Gefolge eine Kettenreaktion von Auswirkungen hervor, deren, psychologisch gesehen, wohl bedeutendste der Sturz aus der gängig gewesenen christlichen Bewußtseinslage war, für den dann René Descartes das umfassende Stichwort ausgab: *De omnibus dubitandum est*.

Damit aber begann nach jahrhundertelanger Pause wieder die Stunde der Philosophie(n). Die Gottesfrage wurde wie nie zuvor zum großen Problem; ihre Suspendierungszeit – übrigens nach dem Vorgang der Bibel selbst –⁴ war nicht mehr zu verlängern. Unlöslich verknüpfte sich mit ihr die nun »säkular« gestellte Frage nach dem Frager selbst und seinem Daseinsort: nach Mensch und Welt. Die großen Namen der Philosophie-Geschichte (nach Descartes) tauchen nun auf: Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche.

Der Triumphzug der durch Descartes initiierten kausal-analytischen Methode dokumentierte sich als eine Umwälzung von vorher unvorhersehbarer Tragweite – womit Philosophie »pur«, noch dazu bei ihrer bestehenden Diskordanz, nicht mehr konkurrieren konnte.

Somit war auch der Höhenflug der Philosophie zu Ende. Das technische Zeitalter überrollte in anscheinend unumkehrbarer Weise das Interesse der atlantisch-europäischen Menschen und eroberte sich immer stärker auch das Bewußtsein von Menschen der Altkulturen Südamerikas, Asiens und Afrikas.

Diese einschneidende Umgestaltung des Erdkreises aber vollzog sich an der immer noch bestehenden, wenn auch geschwächten Lebensmacht der christlichen Konfessionen vorbei, die ähnlich wie die Philosophen nicht durch gemeinsame Einsichten ein glaubwürdiges Überzeugungsgewicht darboten. Die menschlichen Ka-

tastrophen, mit denen das nun zu Ende gehende 20. Jahrhundert als Zeitraum eines riesigen Menetekels verbunden bleiben wird, können als empirisch überprüfbares Anschauungsmaterial dafür dienen, daß die von Albert Einstein überlieferte Behauptung zutrifft: »Das Problem der Menschheit ist nicht die Atomkraft, es ist das menschliche Herz.«⁵

Nimmt man dabei das Stichwort ›Atomkraft‹ als Symbol für alles wissenschaftlich-technische Naturwissen, so ist nunmehr evident geworden, daß »Wissen ohne Gewissen nur Verderben der Seele ist«⁶ (François Rabelais), weil das Wissen um die menschliche Existenz, ihr Soll und Haben, an Bedeutung höher steht: »Wenn der Mensch bloß Verstand hätte, ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Tieren unterscheiden und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Tieren verschieden ist, auch von dem klügsten, dessen Instinkt oft deutlicher und bestimmter wirkt als der Verstand der Menschen.«⁷

An dieses Primatsverhältnis von Vernunft gegenüber dem bloßen Verstand zu erinnern, darf also gewiß nicht als Rückkehr zu einer in der Vergangenheit leider nicht selten anzutreffenden Arroganz von »Geistes«-wissenschaft gegenüber »Natur«-wissenschaft interpretiert werden. Sie kann nur als Eingeständnis dienen, daß das Menschsein – bei Einstein symbolisiert als »das menschliche Herz« – als Gesamtkonzeption und letztes Ereignis der Evolutionsgeschichte betrachtet, sich, wie Eugen Biser eines seiner jüngsten Werke betitelt hat, als »das uneingelöste Versprechen« manifestiert.⁸

Ich muß nun wieder auf das in unserem Zusammenhang wichtig gewordene Bild der »Weideplätze« zurückkommen und das heißt: auf die zu überwindende Isolation christlicher Theologie. Hier sehe ich einen notwendigen Prozeß auf zwei Ebenen sich abspielen.

Die *erste* Ebene ist die der intensiven Bemühung um eine wahrhaft ökumenische Konsensbildung wider die überkommene Kontrovershaltung – in strikter Einsicht in den Realitätsbezug eines Kassiber-Textes, der von Alfred Delp kurz vor seinem gewaltsamen Tod aus dem Berliner Gestapo-Gefängnis noch übermittelt werden konnte: »Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben. Wir sollen uns damit abfinden, die Spaltung als geschichtliches Schicksal zu tragen und zugleich als Kreuz. (...) Und zugleich soll sie unsere dauernde Schmach und Schande sein, da wir nicht imstand waren, das Erbe Christi, seine Liebe, unzerissen zu hüten.«⁹ Wie tröstlich, daß vierzig Jahre nach diesem prophetischen Warnruf als Schlußfolgerung des 1980 gebildeten »Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen« am Projekt: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« festgestellt wurde: »Bei einer Reihe von Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts müssen wir heute sagen, daß sie auf Mißverständnissen in der Gegenposition beruhten. Andere zielten auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen. Wieder andere treffen den heutigen Partner nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt. Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein ausreichender Konsens feststellen. Doch ist zu fragen, ob sie allein die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung angesichts der veränderten

Verhältnisse der Kirchen ihrer Glieder zu einander rechtfertigen können.«¹⁰ Die auf diesem Reflexionshintergrund gebildete Kurzformel und ökumenische Devise lautet bekanntlich: ›Einheit in versöhnter Verschiedenheit‹.

Die *zweite* Ebene der Isolations-Durchbrechung scheint mir darin zu liegen, daß das christliche Bewußtsein auf die Nachfrage hin geschärft werden müßte, ob nicht Konsensverhinderungsgründe – früher und auch heute noch – *faktisch anderswo* liegen als in rein theologischen Überlegungen, dezidiert also gesagt: in philosophischen. Als kürzest mögliche Plausibilitäts-Begründung für diese Behauptung seien wenigstens zwei Beispiele vorgestellt: Ein hervorragender Vertreter neutestamentlicher Theologie und Mitglied der Evangelisch-theologischen Fakultät in Heidelberg, Klaus Berger, hat in einer umfangreichen Darstellung, betitelt: »Exegese und Philosophie« (Stuttgart 1986) als Quintessenz seiner Forschungserfahrung zu bedenken gegeben: »Theologie entsteht aus Exegese und Philosophie. Und Exegese selbst war und ist immer ›abhängig‹ von einer bestehenden Philosophie. Das gilt auch für die historisch-kritische Exegese seit der Aufklärung. Ihr Verhältnis zur Philosophie war mehr als nur ein harmloser Flirt. Vielmehr ergeben sich eine ganze Reihe inzwischen schon klassischer Zuordnungen wie die von Hegel und David Friedrich Strauß, von Overbeck und Nietzsche und von Bultmann und Heidegger. Wirkten diese Verbindungen anfänglich fast immer als religiöser Kinderschreck auf die Kirchen, so markieren sie doch entscheidende Positionen theologischer Hermeneutik.«

Als Pendant auf Seiten Katholischer Theologie mag der Paderborner Dogmatiker Dieter Hatrup genannt werden, der in einem sehr gewichtigen Beitrag seine Untersuchung überschrieb: »Die Philosophie in der Theologie Luthers.« Darin liest man: »Ich will unter Philosophie bei Luther kein ausgearbeitetes System verstehen. Luther hat nicht erst ein Denksystem entworfen, um anschließend darauf seine Theologie zu bauen. Philosophie meint hier das Weltbild, das jeder unvermeidlich bei sich führt, das sich auch in philosophischen Schulmeinungen niederschlägt (...) Erst in einem artikulierten System allerdings ist das Weltbild mit einer gewissen Deutlichkeit greifbar, und das trägt zu Zeiten Luthers vorzugsweise den Namen Nominalismus.« Dann weiter: »Luther hat recht! Wenn die Welt, in der er das Evangelium verkünden will, von der Philosophie der nominalistischen Selbstvergewisserung bestimmt ist, kann es nur so gesagt werden, wie er es gesagt hat.« Und schließlich: »Wenn man auf dem Boden des Nominalismus steht, kann man die Quellen des Evangeliums nicht anders fließen lassen, als Luther sie hat fließen machen. Aber muß man auf diesem Boden stehen? Ist der strenge Individualismus getrennter Subjekte notwendig? Die Frage ist schwer zu beantworten.«¹¹

Hatrup's Eingehen auf die überraschende Bedeutung und Konsequenz eines für Luther selbstverständlich gewordenen Interpretations-Modells *nicht biblischer* Herkunft (»Warum sollte ich übrigens meiner Richtung untreu werden, der Occamistischen oder ›modernen‹, die ich ganz in mich aufgenommen habe?«, WA 6, 195, 4) ist deshalb aufschlußreich, weil damit im erkenntnistheoretischen »Universalienstreit« eine folgenreiche Positionsbestimmung vorgegeben ist, die sich als solche gewiß nicht auf die Bibel berufen kann. Im Sinne von Klaus Berger müßte man also für die Grundlegung reformatorischer Theologie die eindeutige Zuordnung von Luther und Occamismus (mit seinem erkenntnistheoretischen Kern des Nominalismus) einsetzen.

Aus den bisherigen Ausführungen mag soviel deutlich geworden sein: Man springt nicht ›mir-nichts-dir-nichts‹ in den biblischen Glauben – jedenfalls nicht in der Konsequenz von 1 Petr 3,15.

Es gibt in der Tat für den Glauben an den ›Deus Relevator‹ ein »vorlaufendes Bahnbrechen« (Joseph Bernhart) von nicht überschätzbarem Bedeutungsgewicht für den ›Deus Creator‹. Die vom ›natürlichen‹ Menschen mitgebrachten ›praeambula fidei‹ sind für das Glaubensverständnis selbst – ich scheue mich nicht zu sagen – dominant. Thomas von Aquin hatte diese Einsicht klar vor Augen: »Offenkundig falsch ist die Meinung derer, die sagen, im Hinblick auf die Wahrheit des Glaubens sei es völlig gleichgültig, was einer über die Schöpfung denke, wenn er nur von Gott die rechte Meinung habe. Denn ein Irrtum über die Schöpfung schlägt in ein falsches Wissen von Gott um« (S. c. g. II,3).

Mein Verdacht, diese Grundeinsicht beiseitegeschoben oder als Problem überhaupt nicht bedacht zu haben, bezieht sich auf das Feld speziell der ökumenischen Theologie, auf dem der Eindruck entstehen konnte, »daß heute nichts mehr vorangeht«. Woher aber diese Lähmung? Ich kenne durchaus Begründungen von Seiten reformatorischer und katholischer Theologen, für die die Verantwortlichkeit feststeht und geortet wird:

»Die unüberbrückbare Mauer zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche bildet das grundverschiedene Kirchen- und Amtsverständnis. Die römische Kirche versteht sich als eine sakramentale Heils- und Rechtsanstalt. Durch sein autoritär-reaktionäres Regiment hat der gegenwärtige Papst dieses Selbstverständnis noch verstärkt und dadurch die Mauer zwischen beiden Kirchen weiter erhöht.«¹²

»Die Realutopie einer wiedervereinigten Kirche von morgen darf nicht eine uniforme, sondern kann nur eine konziliare Kirche sein. Das Haupthindernis für eine solche Wiedervereinigung ist die Römische Kurie« (Norbert Greinacher).¹³

An eine Sauerteigfunktion der *praeambula fidei* denkt man offenbar nicht und so auch nicht an die ›Vorgaben‹ philosophischer Provenienz, mit denen Luther selbst es zu tun hatte:

a. ein voluntaristisches Gottesbild einer Allmacht, die allein durch bloße Setzung (die auch hätte anders sein können) etwas als gut und als böse bestimmt, der gegenüber

b. das menschliche Verhalten immer ›sündhaft‹, also ›böse‹ ist und das bedeutet: ›unfrei‹ = ›knechtisch‹.

Und so denkt man auch nicht daran, das *Selbstzeugnis* Luthers ernst zu nehmen, das er in nicht mehr zu steigernder Klarheit als Quintessenz seiner Auseinandersetzung um die anthropologische Frage mit Erasmus von Rotterdam am Ende seines umfangreichen Buches *De servo arbitrio* (*Vom knechtischen Willen*) gegen dessen *De libero arbitrio* abgegeben hat (und das Gerhard Ritter in seiner Luther-Biographie »die tiefstinnigste und wissenschaftlich gründlichste seiner Kampfschriften« genannt hat)¹⁴:

»Hier will ich mit diesem Buch ein Ende machen, bereit, wenn nötig, diese Sache in noch mehr Büchern zu behandeln, obwohl ich glaube, daß hier dem Frommen und einem, der der Wahrheit ohne Hartnäckigkeit sich fügen will, reichlich genug getan ist. Wenn wir nämlich glauben, daß es wahr ist, daß Gott alles vorher weiß und vorher ordnet, dann kann er in seiner Präsenz und Prädestination sich nicht

täuschen noch daran gehindert werden, sodann auch nichts geschehen kann, es sei denn nach seinem Willen; etwas, was selbst die Vernunft gezwungen ist, zuzugeben, indem zugleich eben die Vernunft bezeugt, daß kein freier Wille im Menschen oder in einem Engel oder in irgendeiner Kreatur sein kann.

So, wenn wir glauben, daß der Satan der Fürst der Welt ist, der dem Reich Christi mit ganzer Kraft beständig nachstellt und es bekämpft, um die gefangenen Menschen nicht loszulassen, wenn er nicht durch die göttliche Kraft des Geistes zum Weichen gebracht wird, so ist es abermals offenbar, daß kein freier Wille sein kann. So, wenn wir glauben, daß die Ursünde uns so verderbt hat, da sie auch denen, die vom Geist getrieben werden, dadurch, daß sie gegen das Gute kämpft, sehr drückende Schwierigkeiten macht, so ist es klar, daß in den Menschen, die ohne Geist sind, nichts übrig ist, das sich zum Guten wenden könne, sondern nur zum Bösen.

Ebenso, wenn die Juden, die mit ihren höchsten Kräften der Gerechtigkeit nachjagten, vielmehr in die Ungerechtigkeit gestürzt sind, und die Heiden, die der Gottlosigkeit nachjagten, umsonst und unverhofft die Gerechtigkeit erlangt haben, so ist es gleichfalls, eben auf Grund der Tatsache und der Erfahrung, offenbar, daß der Mensch ohne Gnade nichts als Böses wollen kann.

Aber im Ganzen: Wenn wir glauben, daß Christus die Menschen durch sein Blut erlöst hat, so werden wir zu dem Eingeständnis gezwungen, daß der ganze Mensch verloren gewesen ist; andernfalls wir Christus entweder unnötig oder zum Erlöser des minderwertigsten Teiles machen, was gotteslästerlich und gottlos wäre.

Mein Erasmus, ich bitte dich nun um Christi willen, daß du das, was du versprochen hast, endlich erfüllst; versprochen hast du aber, dem, der etwas Besseres lehrt, zu weichen. Gib deine Rücksicht auf Personen auf! Ich gebe zu: du bist ein bedeutender Mann und mit vielen und zwar den edelsten Gaben von Gott ausgerüstet, zu schweigen von dem anderen, nämlich Geist, Bildung und einer ans wunderbare grenzenden Redegewandtheit. Ich aber habe nichts und bedeute nichts, es sei denn, daß ich mich beinahe rühmen kann, ein Christ zu sein.

Ferner lobe und preise ich auch dieses gar sehr an dir, daß du als Einziger von allen die Sache selbst in Angriff genommen hast, d. h. das Wesentliche der Sache, und daß du mich nicht mit jenen fremdartigen Sachen über Papsttum, Fegefeuer, Ablass und Ähnlichem – wobei es sich vielmehr um unnützes Zeug als um ernsthafte Dinge handelt –, in denen mich fast alle vergeblich zu fangen gesucht haben, geplagt hast.

Einzig und allein du hast den Kardinalpunkt der Sache erkannt und hast die Hauptsache selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage.«¹⁵

Wenn auf irgendeinen Text von auch nur annähernd vergleichbarer religions- und geistesgeschichtlicher Bedeutung – ganz zu schweigen vom binnenhaft-christlichen Gewicht – es zutrifft, daß seine Verstehbarkeit auch ganz ohne Hermeneutik gesichert ist, einfach deshalb, weil sein Informationsgehalt für sich selbst spricht – dieser Text ist es. Und dennoch herrscht bei ihm im Feld der ökumenischen Theologie ein erstaunliches Rezeptions-Defizit – fast so etwas wie ein ›blinder Fleck‹ in seiner Wahrnehmung!

Sucht man nach Gründen für diesen immerhin erstaunlichen Vorgang, so kann der vorliegende Luther-Text selbst bereits einige Spuren erkennen lassen: in der Charakterisierung des Erasmus als zwar bewundernswürdigen Philologen, aber, wie es später noch bei Luther heißt, nicht als einen die Bibel verstehenden und sie

sorgfältig beachtenden Theologen: »Und, da du ein Mensch bist, kann es leicht geschehen, daß du die Schrift und die Aussagen der Väter, unter deren Führung du glaubst, das Ziel zu erreichen, weder recht verstehst, noch sorgfältig genug beachtest.«¹⁶

Und dergestalt ist dann das Beurteilungsmuster für die Nachwelt fixiert: man könne »schwerlich in Abrede stellen, daß er (Erasmus) sowohl die Gründe seiner Gegner als die große Bewegung seiner Zeit nicht recht begriffen hat. (...) Er konnte sich dessen nicht bewußt sein, weil er bei all seiner natürlichen Frömmigkeit und seinen warmen und liebevollen ethischen Empfinden die mystische Einsicht, die die Grundlage jedes Glaubens ist, nicht besaß. (...) Diese einseitige und akademische Auffassung des großen Geschehens, die im Studierzimmer über den Büchern entstanden ist, hat Erasmus mehr als irgend etwas gehindert, das wahre Wesen und die Tragweite der Reformation zu begreifen« (Johan Huizinga).¹⁷

Eine deutlich anders positionierte Möglichkeit, bei der Suche nach dem »blinden Fleck« fündig zu werden, ist im wohl jüngsten Lutherbuch aus der Feder des österreichischen evangelischen Schriftstellers Humbert Fink anzutreffen:

»Beide Schriften« (gemeint sind Erasmus' *De libero arbitrio* und Luthers *De servo arbitrio*) »haben naturgemäß zahllose Interpretationen erfahren. Sie sind dennoch bloß einer intellektuellen Minderheit, nicht jedoch der breiten Masse des Publikums geläufig geworden, eines Publikums, das sich in seinen Glaubensfragen auf einer naireren, problemloseren Ebene bewegte. Man muß das auch auf die Gefahr hin sagen, daß man mißverstanden wird. Aber derlei Diskussionen auf hohem intellektuellen Niveau haben stets nur eine elitäre Minderheit bewegt, während die Masse der Gläubigen mit solchen philosophischen Erwägungen nichts anzufangen wußte.«¹⁸

Wurde für die Ausblendung der Bedeutung des Luther-Textes der ersten Möglichkeit nach Luthers eigene Beurteilung seines Widerparts Erasmus ausschlaggebend, die man als Tradition dann beibehielt, so findet sich bei Humbert Fink als Begründung, die angesprochene Problematik spreche nur eine »intellektuelle Minderheit« an und sei auf der Ebene »philosophischer Erwägungen« anzusiedeln. Damit erscheint die Problematik, die um das rechte Verständnis des Menschseins ringt (das Augustinus auf die wohl kürzeste und prägnanteste Aussageform gebracht hat: »Der dich ohne dich erschaffen hat, wird dich nicht ohne dich erlösen«)¹⁹, letztlich als Gegenstand eines geistreichen Glasperlenspiels und zudem als eine »philosophische Erwägung« – womit wir wieder bei der »splendid isolation« des theologischen »Weideplatzes« angekommen wären.

Eine überraschende Entdeckung bei der Bemühung, in Sachen des »Blinden Flecks« fündig zu werden, macht man beim Leiter des »Instituts für ökumenische Forschung« in Tübingen, Hans Küng. In seinem 1994 herausgegebenen Buch: »Große christliche Denker« folgt nach Paulus, Origenes, Augustin, Thomas von Aquin Martin Luther (danach noch Schleiermacher und Karl Barth); die hinter Luthers Namen angegebene Kürzestformel lautet plakativ: »Rückkehr zum Evangelium als klassischer Fall eines Paradigmenwechsels«.

Die Darlegung selbst erfolgt in bei Küng gewohnter didaktischer Meisterschaft in zwölf Abschnitten, in denen zunächst der Blick des Lesers auf die äußeren Rahmenbedingungen des geistigen Lebens des jungen Luther gelenkt wird, auf seine frühe Lebenskrise und seine »katholische« Zeit, um dann am Beginn des vier-

ten Abschnitts anlässlich des Ablaßstreits den Spuren des »reformatorischen Funkens« nachzugehen. Im Herbst 1518 ist es dann soweit – aus dem Funken ist ein Flächenbrand geworden: »Es waren auf einmal zwei völlig verschiedene Perspektiven, ja zwei verschiedene ›Welten‹, zwei verschiedene Denk- und Sprachwelten, kurz, zwei verschiedene Paradigmen, die sich da in Luther, dem Reformator, und in Cajetan, dem Thomisten und Papstlegaten, begegneten. Das Resultat war entsprechend: die Konfrontation total, die Debatte ausweglos, die Verständigung unerreichbar. Dem Reformruf Luthers hatten die reformunwilligen Kirchenautoritäten im Grund nur eines entgegenzusetzen: die Forderung nach Kapitulation und Unterwerfung unter das päpstliche und bischöfliche Lehramt. Und bald stand mit Luther die ganze Nation vor der bisher unerhörten Alternative: Revokation und ›Rückkehr‹ zum alten (zum mittelalterlichen Paradigma) – oder Konversion, ›Bekehrung‹ zum Neuen (zum reformatorisch-evangelischen Paradigma). Eine beispiellose Polarisierung setzte ein, welche bald die ganz Kirche in Freunde und Feinde Luthers schied.«

Mit unverhohlener Sympathie pflichtet Küng dieser Wendung Luthers zum Evangelium bei: »Nein, neuscholastische Schultheologie, Trient, Hochscholastik, Patristik sind nun einmal alle nur sekundäre Kriterien gegenüber diesem Primären, grundlegenden und bleibend verbindlichen Kriterium: der Schrift, der ursprünglichen christlichen Botschaft ...«²⁰

Im neunten Abschnitt schließlich stößt man auf den Punkt, an dem erkennbar wird, daß Küng offenbar nicht wichtig nimmt, was Luther als »Kardinalpunkt der Sache« und als »die Hauptsache selbst« Erasmus gegenüber bezeichnet hatte (die zudem Erasmus »als Einziger von allen« in Angriff genommen habe): der Wille des Menschen ist in Wahrheit nicht frei, sondern entweder von Gott oder vom Satan besessen. Und nicht einmal darin ist er frei, »zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen.«²¹

Somit ist die Feststellung keine Übertreibung: die »Konversion« zum neuen Paradigma ist mit dem Einverständnis einer Marionettenhaftigkeit unseres Menschseins verknüpft und erkaufte.

Diese in meinen Augen unerträgliche anthropologische Hypothek aber tut Küng gewissermaßen als eine quantité négligeable ab: gewiß sei Luther »in manchen Sätzen seiner Rechtfertigungslehre ... Einseitigkeiten und Übertreibungen verfallen ...; manche Formulierungen des ›Solum‹ und Schriften wie *De servo arbitrio* oder *Von den guten Werken* waren und bleiben mißverständlich und bedürfen der Ergänzung und der Korrektur.«²²

Küng räumt zwar Mißverständlichkeit und Ergänzungs- und Korrektur-Bedürftigkeit ein – es bleibt aber nur bei der Formulierung eines Desiderats. Dabei kann freilich gerade von »Mißverständlichkeit«, wie der Luthersche Text anschaulich machte, wohl nicht gesprochen werden. Einer notwendigen Klärung der ökumenischen Problematik stellen sich demnach zwei defizitäre Faktoren in den Weg:

– Die Ausblendung der von Luther selbst vorgenommenen Unterscheidung nach »Hauptsache« und »fremdartigen Sachen«, wodurch eine akkurate Verdrehung der Gewichtung, wie sie Luther vertreten hatte, die Folge ist.

– Eng damit verknüpft ist die zweite Ausblendung jenes Umstandes, daß das, was

Luther die »Hauptsache« nennt, den *praeambula fidei* zugehört, also eine *philosophische* und nicht eine *biblisch-theologische* Vorgabe darstellt und einschließt. Für die *praeambula fidei* jedenfalls trägt in der Tat nicht die Theologie, sondern die philosophische Reflexion die Hauptverantwortung. Diese Aussage bedeutet natürlich nicht ein Plädoyer für eine Restauration neuscholastischer Philosophie, wohl aber eine Erinnerung an den vorhandenen und weiter auszubauenden Schatz dessen, was Leibniz *philosophia perennis* nannte. Auf deren hilfreiche »Brauchbarkeit«, gerade für die Präambeln des Glaubens: also im Wesentlichen für den Gottesgedanken als solchen, vor aller Offenbarung, und das rechte Menschenbild, soll mit diesen Darlegungen aufmerksam gemacht werden.

ANMERKUNGEN

- 1 Zitiert bei J. B. Metz, Zur Rettung der Vernunft. Der Geist Europas und der Geist des Christentums, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 27./28. Oktober 1990.
- 2 I. Kant, Streit der Fakultäten, 1. Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen. Sämtliche Werke in 6 Bänden (Großherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe), Band 1, S. 573.
- 3 H. Zahrnt, Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch. Hamburg 1963, Vorwort.
- 4 Vgl. K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Ders., Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, S. 108 f.
- 5 Zit. bei A. Guggenberger, Die Utopie vom Paradies. Stuttgart 1957, S. 19.
- 6 Zit. bei R. Grousset, Orient und Okzident im geistigen Austausch. Stuttgart 1955, S. 19.
- 7 I. Kant, a. a. O., S. 623
- 8 E. Biser, Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Düsseldorf 1995.
- 9 Zit. bei N. Greinacher, Praktische Theologie und die ökumenische Frage, in: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994). S. 19.
- 10 K. Lehmann/W. Pannenberg, Lehrverurteilungen – kirchentrennend. Freiburg 1986, S. 32.
- 11 D. Hatrtrup, Die Theologie in der Philosophie Luthers, in: *Theologie und Glaube* 84 (1994), S. 195.
- 12 H. Zahrnt, Mutmaßungen über Gott – Die theologische Summe meines Lebens. München, 1994, S. 186.
- 13 N. Greinacher, a. a. O., S. 21.
- 14 G. Ritter, Luther. Gestalt und Tat. München ⁴1947 S. 195.
- 15 M. Luther, Ausgewählte Werke, hrsg. v. H. H. Borchardt u. G. Merz. Ergänzungsreihe. Erster Band. München ¹1954, S. 247.
- 16 A. a. O., S. 248 f.
- 17 J. Huizinga, Europäischer Humanismus: Erasmus. Reinbek o. J., S. 122, 123, 124.
- 18 H. Fink, Martin Luther. Der widersprüchliche Reformator. Esslingen/München 1994, S. 219.
- 19 Wie ein fernes Echo dieser Augustinus-Aussage liest man bei Angelis Silesius (Johann Scheffler) im vierten Buch (Nr. 209) seines *Cherubinischer Wandersmann*: »Wer zu viel glaubt. / Es ist zwar wahr, daß Gott dich selig machen will: / Glaubst du, er will's ohn dich, so glaubest du zu viel.«
- 20 H. Küng, a. a. O., S. 161 f., 174.
- 21 M. Luther, a. a. O., S. 46 f.
- 22 H. Küng, a. a. O., S. 176.