



Nr. 1 Juni 2017 Bibelseminar Bonn e.V. Ehrental 2-4 53332 Bornheim

# 500 Jahre Reformation

## Inhalt

- ❖ Eduard Friesen: Luthers Jakobusbrief
- ❖ Johannes Schröder: Musik und der Reformator
- ❖ Johannes Dyck: Täufer in Köln
- ❖ Ralf Schowalter: Medieval Exegesis and Religious Tolerance in Martin Luther
- ❖ Thomas Sören Hoffmann: „Der Kraft und Stärke nach ein Lutheraner“ – Nikolaus von Kues und sein Bild in der Zeit der Reformation
- ❖ Thomas Sören Hoffmann: Gewissen und Staat bei Luther, Fichte und Hegel
- ❖ Robert W. Caldwell III: Jonathan Edward's Theology of Angels in its Puritan Context
- ❖ Dietmar Schulze: Reformation 500 – Wie können wir Menschen in Deutschland mit dem Evangelium erreichen?
- ❖ Rezensionen

## Inhalt

<i>Luthers Jakobusbrief</i> .....	7
Eduard Friesen	
<i>Musik und der Reformator</i> .....	16
Dr. Johannes Schröder	
<i>Täufer in Köln</i> .....	21
Johannes Dyck	
<i>Medieval Exegesis and Religious Tolerance in Martin Luther</i> .....	37
Dr. Ralf Schowalter	
<i>„Der Kraft und Stärke nach ein Lutheraner“: Nikolaus von Kues und sein Bild in der Zeit der Reformation</i>	
Univ.-Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann .....	55
<i>Gewissen und Staat bei Luther, Fichte und Hegel</i>	
Univ.-Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann .....	62
<i>Jonathan Edward's Theology of Angels in its Puritan Context</i>	
Robert W. Caldwell III. ....	86
<i>Reformation 500 - Wie können wir Menschen in Deutschland mit dem Evangelium erreichen?</i>	
Dr. Dietmar Schulze .....	99
<i>Rezensionen</i> .....	110



## Vorwort

Liebe Leser und Leserinnen,

es ist mir eine besondere Freude, Ihnen und Euch diese Ausgabe des BSB-Journals anlässlich des 500-jährigen Reformationsjubiläums zu präsentieren.

Eduard Friesen, Dozent für systematische Theologie am BSB, befasst sich in seinem Artikel „Luthers Jakobusbrief“ mit der Abwertung des Jakobusbriefes, den dieser durch Martin Luther erfahren hat. Johannes Schröder, Gastdozent für Liturgik am BSB und Adjunct Professor an der School of Music/Liberty University, schreibt über Luther in „Musik und der Reformator,“ der selbst ein ausgezeichnete und in alten und zeitgenössischen Musikstilen wohl bewanderte Musiker war. Luther hielt die Musik dem gepredigten Wort Gottes ebenbürtig. Die Reformation selbst war eine singende Bewegung.

Johannes Dyck, Dozent für Täufergeschichte am BSB erforscht die Geschichte der „Täufer in Köln.“ Die Reformation setzte vor fünf Jahrhunderten nicht nur den Beginn der Evangelisch-Lutherischen und der Evangelisch-Reformierten Kirche, sondern rief auch das Täufer\_tum hervor, in dessen Tradition auch viele Freikirchen stehen. Dazu gehört auch die Evangelische Freikirche Köln-Ostheim, die im Jahr 2016 auf ihr 40-jähriges Bestehen zurückblickte. Sie ist bei weitem nicht die erste Freikirche in der ehrwürdigen alten Stadt Köln, deren Vergangenheit zwei Jahrtausende zählt.

Ralf Schowalter, Dozent für Theologie am BSB, veröffentlicht eine wissenschaftliche Arbeit von ihm auf Englisch: „Medieval Exegesis and Religious Tolerance in Martin Luther.“ Die Leistungen von Martin Luther als Bibelübersetzer, als biblischer Gelehrter und als Reformator der sichtbaren Kirche sind vielfältig. Als Christ in Deutschland schätzt Schowalter Luthers Übersetzung der Bibel. Deren expressiven und unvergesslichen Stil begründet bis heute für die Luther-Bibel den ersten Rang unter den deutschen Bibelübersetzungen, wenn es um das Auswendiglernen von Bibelstellen geht. Aus freikirchlicher Sicht sind aber einige der theologischen Konzepte, Erkenntnisse oder Verhaltenskodizes Luthers mindestens eine Herausforderung.

„‘Der Kraft und Stärke nach ein Lutheraner‘: Nikolaus von Kues und sein Bild in der Zeit der Reformation.“ Thomas Sören Hoffmann, Universitätsprofessor an der Fernuniversität Hagen und Gastdozent für Philosophie am BSB, schreibt über den Theologen, Philosophen, Kirchenrechtler und Kardinal Nikolaus von Kues (1401-

1464). Dieser zählt ohne Zweifel zu den eindrucklichsten und noch immer inspirierenden Gestalten des Spätmittelalters. Sein Name ist bis zum heutigen Tage für den Theologen mit einigen einschneidenden kirchenhistorischen Ereignissen – so dem Konzil von Basel (1431-1449) und dem Unionskonzil von Ferrara und Florenz (1438/39) – verbunden, für den Philosophen mit einer außergewöhnlichen Wiederbelebung der neuplatonisch-dialektischen Tradition, und für den Wissenschaftshistoriker steht er für spektakuläre Thesen wie etwa die vom unendlichen Universum oder auch ersten Versuchen zu einer Mathematik des Unendlichen. Nicht immer aber ist in Erinnerung, dass Cusanus, wie sein gelehrter Name lautet, auch für die Reformation, die knapp zwei Menschenalter nach seinem Tod einsetzte, nicht ohne Bedeutung war.

In einem zweiten Artikel mit dem Titel „Gewissen und Staat bei Luther, Fichte und Hegel“ schreibt Hoffmann, dass Staatsphilosophie weder eine eigentlich fundamentale noch die höchste oder auch die zentrale philosophische Wissenschaft, ist weder Grund noch Schluss- noch ohne weiteres Prüfstein einer Philosophie. Wenn auf ihrem Gebiet dennoch mitunter leidenschaftlicher gestritten wird als andernorts, dann hängt dies damit zusammen, dass sie in besonderem Maße auf – mit Jakob Barion zu reden – „Streitfragen“ führt, „deren Gegensätzlichkeit zutiefst auf unterschiedliche Auffassungen vom Wesen des Menschen zurückgeht, dem umfassendsten Problem der Philosophie.“

Am Southwestern Baptist Theological Seminary lehrt Robert W. Caldwell III, der seinen Artikel überschrieben hat mit: „Jonathan Edward’s Theology of Angels in its Puritan Context.“ Seit den Tagen der Apostel haben Engel die Aufmerksamkeit der großen Köpfe der Kirche angezogen. Caldwell identifiziert mehrere Faktoren, die dazu beitragen haben.

„Reformation 500 – Wie können wir Menschen in Deutschland mit dem Evangelium erreichen?“ Dietmar Schulze, Associate Professor of Missions am Southwestern Baptist Theological Seminary und Dozent am Bibelseminar Bonn, fragt, inwieweit Luther und seine Bibel ein Vorbild für Evangelisation im Deutschland des 21. Jahrhunderts sind. Martin Luther hat die gute Botschaft der Bibel den Menschen in ihrer Sprache zugesagt und für sie aufgeschrieben. In Bibelübersetzung, Predigten und Büchern erwies sich Luther als wortgewaltiger Verkündiger, der sich schon mal tagelang Gedanken machte, mit welchem Wort er am besten die Botschaft sagen konnte. Das Bemühen Luthers um die richtigen und verständlichen Worte in der Weitergabe des Evangeliums sollte uns auch heute herausfordern. Damit wir der Sache und der Person gerecht werden, müssen wir vermeiden, dass unsere Sprache einerseits verflacht und andererseits antiquiert klingt.

Am Ende dieses Journal ist eine Rezension von Friedhelm Jung zu finden über das Buch von Hansjörg Hemminger „evan/ge/li/kal – Von Gotteskindern und Rechthabern.“

Ich würde mich freuen, wenn Sie den Link zum BSB-Journal teilen würden:  
[www.bsb-journal.de](http://www.bsb-journal.de).

Viel Freude beim Lesen wünscht,  
Dietmar Schulze

## Preface

Dear readers,

It is a special joy for me to present to you this edition of the BSB-Journal on the occasion of the 500-year-old Reformation Jubilee. Eduard Friesen, lecturer of systematic theology at the BSB, deals in his article “Luther’s St. James” with the devaluation of the St. James letter that this has experienced by Martin Luther. Johannes Schröder, guest lecturer for liturgy at BSB and adjunct professor at the School of Music/Liberty University writes about Luther in “Music and the reformer.” Luther considered music equal to the preached word. The Reformation itself was a musical movement.

Johannes Dyck, lecturer for Baptist History at the BSB, explores the history of the “Anabaptists in Cologne.” The Reformation, five centuries ago, was not only the beginning of the Evangelical Lutheran and the Evangelical Reformed Church. The Anabaptist movement emerged as well. In this tradition stands the evangelical Free Church in Cologne Ostheim, which looked back in the year 2016 to her 40-year anniversary. It is by far not the first free church in the venerable old city of Cologne.

Ralf Schowalter, lecturer in theology at the BSB, published a scientific work of him in English: “Medieval exégesis and religious tolerance in Martin Luther.”

The achievements of Martin Luther as Bible translator, as biblical scholar, and as a reformer of the visible church are manifold. As a German Christian, he highly appreciates his translation of the Bible Luther accomplished almost five centuries ago. Its expressive and memorable style still secures the Luther-Bibel a first rank among German Bible translations when trying to memorize biblical passa-

ges. Seen from a free church perspective, however, some of Luther's theological concepts, insights, or codes of practice are (at least) challenging.

“In power and strength Lutheran’: Nikolaus von Kues and his image in the time of the Reformation.” Thomas Sören Hoffmann, university professor at the University of Hagen and guest professor of philosophy at the BSB, writes about the theologian, philosopher, canonist, and Cardinal Nikolaus von Kues (1401-1464). This is without a doubt one of the most impressive and still inspiring figures of the late Middle Ages. Although he died two generations before the Reformation, his influence was not without significance.

In a second article with the title “conscience and state with Luther, Fichte, and Hegel,” Hoffmann writes that state philosophy is neither a really fundamental nor the highest or also not the central philosophical science. However, in this philosophical field can be passionate fights and debates because of the different views of human nature, the most comprehensive problem of philosophy.

At Southwestern Baptist Theological Seminary teaches Robert W. Caldwell III. In his article “Jonathan Edward’s theology of angels in its puritan context,” Caldwell writes that since the days of the apostles, angels have attracted the attention of the church’s great minds. He points to several factors contributing to this.

“Reformation 500—how can we reach people in Germany with the Gospel?” Dietmar Schulze, Associate Professor of missions at Southwestern Baptist Theological Seminary and lecturer at BSB, asks to what extent Luther and his Bible can serve as a model for evangelism in Germany in the 21. Century. Martin Luther had preached the good news of the Bible to the Germans in their language and wrote it down for them. In Bible translation, sermons, and books, Luther proved to be an eloquent preacher, who could spend days searching for the right word of his message. The efforts of Luther to ensure the correct and understandable words in presenting the gospel should challenge us today.

At the end of this journal you will find a review by Friedhelm Jung about the book of Hansjörg Hemminger “Evan/ge/li/cal—of children of God and the know-it-alls.”

I would be glad if you could forward the link to the BSB-Journal:  
[www.bsb-journal.de](http://www.bsb-journal.de).

Much pleasure in reading wishes,

Dietmar Schulze

# Luthers Jakobusbrief

## Eduard Friesen

Dozent für systematische Theologie  
am BSB

[EFriesen@bsb-online.de](mailto:EFriesen@bsb-online.de)

In diesem Artikel wollen wir uns mit der Abwertung des Jakobusbriefes befassen, den dieser durch Martin Luther erfahren hat. Es war insbesondere die richtige und zutiefst wertvolle Erkenntnis der Rechtfertigung aus Glauben allein – *sola fide* – die zu dieser Einschätzung geführt hat. Dieses Beispiel zeigt, dass gute biblische Lehren zuweilen zu problematischen Entwicklungen führen können. Über Luther hinaus werden wir aber auch einen Blick auf die Auslegungsgeschichte und die neueren Ansätze der Jakobusbriefauslegung werfen. Auffällig ist dabei, dass es schon unter den Zeitgenossen Luthers Stimmen gab, die seiner Verurteilung nicht beipflichteten, sondern eine ausgewogenere Position vertraten.

## Luther und die in der Leipziger Disputation

Die Sicht Luthers über den Jakobusbrief wird seit der Leipziger Disputation kritischer, sein Urteil schärfer. Dort ist ihm Jak 2,26 entgegengehalten wor-

den. Er wehrt sich in WA II, 425 dagegen. Das erste Mal äußert er sich kritisch über den Jakobusbrief in den „Resolutiones“ über die in Leipzig erörterten Thesen von August 1519. Hier bemerkt er zu der Aussage in Jak 2,17 „Der Glaube ohne Werke ist tot“, dass der Stil des Briefes apostolische Autorität vermissen lasse, mit denen des Paulus nicht verglichen werden könne, und dass Paulus von einem lebendigen nicht aber einem toten Glauben rede.

Sicherlich spielte auch eine Rolle, dass sich bei Karlstadt bereits 1520 die theologischen Akzente von der Rechtfertigung des Sünders auf die Heiligung des Gerechtfertigten verschoben. Luthers Urteil von einer „strohernen Epistel“ findet sich in seinem Traktat „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ bereits im Oktober 1520. Insgesamt trägt zu dieser Akzentverschiebung wohl die immer intensiver werdende Rezeption der deutschen Mystik bei.

Im Gegensatz zu Erasmus, der aus stilistischen Gründen die Autorenschaft des Herrnbruders anzweifelte, rüttelt Luther aus dogmatischen Gründen an der Autorität des Jakobusbriefes.

In der Vorrede auf das Neue Testament (1522) vergleicht er den Jakobusbrief mit Joh, 1Joh, Röm, Gal, Eph, 1Petr und kommt zu dem Schluss: „Da-

rumb ist Sanct Jakobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat.“<sup>1</sup>

In der Vorrede auf den Jakobusbrief und den Judasbrief bringt er weitere Gründe gegen die Apostolizität des Jakobusbriefs vor. Zum einen erscheint es ihm als Widerspruch zu Paulus, dass

„sie stracks wider S. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt und spricht, Abraham sei aus seinen Werken rechtfertigt worden, da er seinen Sohn opferte. So doch S. Paulus Röm. 4,2.3 dagegen lehret, dass Abraham ohne Werke sei gerecht geworden, allein durch seinen Glauben, und beweiset das mit 1. Mose 15,6, ehe denn er seinen Sohn opferte“<sup>2</sup>

Zum anderen nennt Luther den religionsgeschichtlichen Grund, die Schrift enthalte nicht genug Christliches „Aufs ander, daß sie will Christenleute lehren, und gedenkt nicht einmal in solcher langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi.“ Dies sei ein Beweis gegen die Apostolizität, weil „das Ampt eines rechten Apostels ist, daß er von Christus Leiden und Auferstehung und Ampt predige.“<sup>3</sup> Dann wäre da noch der literarische Grund, die Verwandtschaft mit 1Petr und der stilistische Grund, der Mangel an Zusammenhang, „und wirft so unördig eins ins ander, daß mich dünket, es sei

irgend ein frumm Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Aposteln Jünger gefasset, und also.“<sup>4</sup>

Insgesamt kommt er aber zu dem Schluß „Diese Epistel S. Jakobi, wie wohl sie von den Alten verworfen ist, lobe ich, und halte sie doch für gut, darumb, daß sie gar kein Menschenlehre setzt, und Gottes Gesetz hart treibet.“<sup>5</sup>

Die Grundvoraussetzung der anderen Reformatoren aber war, dass auch für Jakobus die durch Christus geschenkte Gerechtigkeit Inhalt des Glaubens sei und er im Wesentlichen sich von der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht unterscheide. Sie sahen den Angriff des Jakobus in Kap 2 eher einem „inkonsequenten Glaubensvollzug, einem Defekt der *fides qua creditur*“<sup>6</sup> gewidmet. Der Tadel richte sich vielmehr gegen „etliche faule Christen“.

In der Apologie der Confessio Augustana kommt Melancthon zu folgendem Ergebnis:

„Jakobus aber tut anders; er lässt den Glauben nicht außen, sondern redet vom Glauben, damit lässt er Christum den Schatz und den Mittler bleiben, dadurch wir vor Gott gerecht werden, wie auch Paulus, daß er die Summa setzt christlichen Glaubens, setzt er Glauben und Liebe zusammen, 1 Tim. 1, 5: „Die Summa des Gesetzes ist die Liebe aus ungefärbtem Glauben.“

<sup>1</sup> Martin Luther, *Martin Luthers sämtliche Werke*, Erlanger Ausgabe, hrsg. Ernst Ludwig Enders und Johann Konrad Irmischer, LXIII, Erlangen: Heyder, 1832-1881, 115.

<sup>2</sup> Ebd., 156.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd., 157. Martin Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, hrsg. V. H. Greeven, KEK 13, 1964, 78f.

<sup>5</sup> Ebd., 156.

<sup>6</sup> Markus Lautenschlager, „Der Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief,“ *ZThK* 87, 1990, 163-184, 163.



Darum ist Jakobi Meinung nicht gewesen, dass wir durch Werke Gnade oder Vergebung der Sünden verdienen. Denn er redet von Werken derjenigen, welche schon durch Christum gerecht geworden sind, welche schon Gott versöhnt sind und Vergebung der Sünden durch Christum erlangt haben. Darum irren die Widersacher weit, wenn sie aus dem Spruche schließen wollen, daß wir durch gute Werke Gnade und Vergebung der Sünden verdienen, oder dass Jakobus dies wolle, dass wir durch unsere Werke einen Zugang zu Gott haben ohne den Mittler und Versöhner Christum.

Aus diesem allem ist klar genug, dass der Spruch Jakobi nicht wider uns ist. Denn er schilt da etliche faule Christen, welche allzu sicher waren geworden, machten ihnen Gedanken, sie hätten den Glauben, so sie doch ohne Glauben waren. Darum macht er Unterschied zwischen lebendigem und totem Glauben.“<sup>7</sup>

Für die Nachfolger Luthers wurde die von Luther als Widerspruch aufgefasste Spannung zwischen Paulus und Jakobus in der Konkordienformel aufgelöst. Diese stellen den Glauben als alleiniges Mittel zur Heilsaneignung dar, verknüpfen ihn aber mit nachfolgenden Werken, die wiederum nicht allein sind.

Affirmativa III 7. Wir gläuben, lehren und bekennen, daß zu Erhaltung reiner Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens für Gott über den *particulis exclusivis*, das

ist über nachfolgende Wort des heiligen Apostels Pauli, dadurch der Verdienst Christi von unsern Werken gänzlich abge sondert und Christo die Ehre allein gegeben, mit besonderm Fleiß zu halten sei, da der heilige Apostel Paulus schreibt: Aus Gnaden, ohne Verdienst, ohne Gesetz, ohne Werk, nicht aus den Werken, welche Wort alle zugleich so viel heißen als allein durch den Glauben an Christum werden wir gerecht und selig.

8. Wir gläuben, lehren und bekennen, daß, obwol vorgehende Reu und nachfolgende gute Werk nicht in den Artikel der Rechtfertigung vor Gott gehören, jedoch soll nicht ein solcher Glaub gedichtet werden, der bei und neben einem bösen Vorsatz zu sündigen, und wider das Gewißen zu handeln, sein und bleiben könnte. Sondern nachdem der Mensch durch den Glauben gerechtfertiget werden, alsdann ist ein wahrhaftiger lebendiger Glaube durch die Liebe thätig Gal. 5. Also, daß die gute Werk dem gerechtmachenden Glauben allzeit folgen und bei demselben, da er rechtschaffen und lebendig, gewislich erfunden werden; wie er dann nimmer allein ist, sondern allzeit Liebe und Hoffnung bei sich hat.“<sup>8</sup>

## Ob es Christum treybt

Dieser Kritik ist E. Mußner entgegengetreten, indem er auf die indirekte Christologie des Jakobusbriefes hinge-

<sup>7</sup> AC IV Oktavausgabe [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekennnisse:apologie\\_der\\_konfessionen](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekennnisse:apologie_der_konfessionen), 26.04.2017.

<sup>8</sup> Konkordienformel, <http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekennnisse:concordienformel>, 28.04.2017.

wiesen hat.<sup>9</sup> So wirke hier die Jesustradition, insbesondere die Ethik Jesu im gesamten Brief weiter.<sup>10</sup> Er zeigt aber auch eine direkte Christologie im Jakobusbrief auf. So werden zentrale christologische Themen wie die Parusie 5,7f. oder das Richteramt 5,9 etc. entweder explizit angesprochen oder vorausgesetzt. Auch die Auferstehung 2,1 und die Taufe auf den Namen Jesu 2,7 impliziere wohl die Sühnetodvorstellung.<sup>11</sup> In der heutigen Forschung hat sich diese Lösung weitgehend durchgesetzt. Man sieht den Jakobusbrief als ein auf der Jesustradition beruhendes Werk eines frühen Autors.

## Rechtfertigung aus dem Gesetz

Der Vorwurf Luthers, Jakobus lehre Werksgerechtigkeit, wurde v.a. auch durch M. Lautenschlager<sup>12</sup> auf die Spitze getrieben. Von 2,19 in Verbindung mit 4,12 ergibt sich für ihn der Grundsatz, dass Gott seinen Willen im Gesetz kundgetan hat und diese Offenbarung Maßstab für das Weltgericht ist. Demzufolge entscheidet allein die Be-

folgung des Gesetzes über den eschatologischen Ausgang. Gott wird nach dem Maßstab des Gesetzes „am Jüngsten Tag Gericht halten ..., d.h. über das ewige Heil oder die ewige Verdammnis der Menschen entscheiden.“<sup>13</sup> Die Rolle Christi wird hier nicht als Vermittler oder Erlöser gesehen, sondern vielmehr als der, dem das Richteramt von Gott übertragen wird. „Der „Glaube an unseren Herrn Jesus Christus der Herrlichkeit“ (2,1) ist der Glaube, dass Christus bei seiner Parusie im Namen und im Auftrag Gottes das eschatologische Gericht nach dem Maßstab der alttestamentlichen Tora durchzuführen wird.“<sup>14</sup> Er untermauert diese Auslegung mit dem Hinweis auf die Parusie des Herrn in 5,7-8 und die häufige Erwähnung seiner Richterrolle in Jak 1,12.25b; 2,12f.24; 4,12;512. Diese Ankündigung des kommenden Richters ist dann auch die treibende Kraft hinter den Handlungsanweisungen des Briefes 2,1.9; 4,11f.; 5,9.

So kommt Lautenschlager zu dem Schluss, der Jakobusbrief lehre, der Gegenstand des Glaubens sei die „Heilsnotwendigkeit der Werke“.<sup>15</sup>

Dem entgegnet Frankemölle, dass dieser Ansatz eklektisch und einseitig ist, zudem protestantisches Vorverständnis artikuliere. So sei die Rolle Gottes und Christi im Jakobusbrief auch anders zu lesen, wenn man folgende Stellen nicht ausschliesse: „Gott ist Geber aller guten und vollkomme-

<sup>9</sup> F. Mußner, „Christologie,“ Aufsatz als Anhang in *Jakobusbrief*, in Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3. Aufl. 1975, 250-253.

<sup>10</sup> F. Mußner, *Jakobusbrief*, in Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd XIII/1, 3. Aufl. Freiburg im Breisgau: 1975, 47-53.

<sup>11</sup> Matthias Konradt, „Theologie in der „strohernen Epistel“: Ein Literaturbericht zu neueren Ansätzen in der Exegese des Jakobusbriefes,“ *Verkündigung und Forschung* 44. Jg. Heft 1, 1999, S. 54-78.

<sup>12</sup> Markus Lautenschlager, „Der Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief,“ *ZThK* 87 1990 163-184

<sup>13</sup> Ebd., 166.

<sup>14</sup> Ebd., 171.

<sup>15</sup> Ebd., 173; Konradt, S. 58.

nen Gaben“ 1,17; vgl. 1,5; „er ist mitleidig und barmherzig“ 5,11; „er vergibt uns unsere Sünden“ 5,15. Er wirft Lautenschlager auch vor, den Inhalt des Glaubens einseitig darzustellen. Er gibt Lautenschlager darin Recht, dass es in 2,18b nicht um die Veranschaulichung des Glaubens durch Werke geht, sondern um die soteriologische Relevanz des Glaubens. Lautenschlager paraphrasiert V.18b entsprechend „Weise mir die rettende Kraft eines Glaubens ohne Werke nach!“<sup>16</sup> Im nächsten Satz des gleichen Verses verlegt aber Lautenschlager den Schwerpunkt auf die Werke und versucht ihre rettende Kraft theologisch nachzuweisen. Hier ist aber der Glaube das Objekt. Es geht also nicht um die rettende Kraft der Werke, die der Glaube fordert, sondern vielmehr um die rettende Kraft des Glaubens, der in den Werken nachgewiesen wird. Dieser Nachweis wird dann in V. 21-23 in der Geschichte Abrahams erbracht. Aus Abrahams Werken V. 21 wird der Glaube nachgewiesen, der rettet, und in den Werken zur Vollkommenheit gelangt ist. Der Text selbst legt keinesfalls nahe, dass Werke eine rettende Kraft besitzen, sondern dass der Glaube rettet.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd., 58-59; Hubert Frankemölle, „Gespalten oder ganz. Zur Pragmatik der theologischen Anthropologie des Jakobusbriefes,“ H.-U. v. Brachel/N. Mette Hg. *Kommunikation und Solidarität, Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peucker in Theologie und Sozialwissenschaften*, Edition Exodus Freiburg (Schweiz) und Edition Liberación Münster 1985, 160-178; Ders., *Der Brief des Jakobus, Kapitel 1 u. Kap. 2-5, Ökumenischer*

## Sind Werke heilsnotwendig?

Ähnlich wie Luther, aber anders akzentuiert, kommt auch Eduard Lohse zu der Schlussfolgerung, das Gesetz habe bei Jakobus heilsnotwendige Relevanz. In seiner Sicht lehrt Jakobus, „πίστις und ἔργα führen nur in engem Miteinander zur Vollkommenheit.“<sup>18</sup> Um dieses Ziel zu erlangen, ordnet sich der Christ dem Gesetz der Freiheit (1,25; 2,12) unter. Gemäß diesem Gesetz wird über ihn das eschatologische Urteil gefällt werden (2,12). „Darum wird eine strenge Befolgung der Gebote eingeschärft (2 8 ff.), denn schon die Übertretung eines Gebotes bedeutet Verstoß gegen das ganze Gesetz.“<sup>19</sup> Nach Lohse glaubte der unbekannte Autor des Jakobusbriefes an die Heilsnotwendigkeit des Gesetzes für Judenchristen (nicht für Heidenchristen).<sup>20</sup> Zwar würde auch ein Paulus betonen, dass der Glaube tätig sein muss (Gal 5,6), er würde aber

niemals zugestehen, daß Glaube und Werke im Verein miteinander die δικαιοσύνη wirken (Jac 2 22). An dieser Stelle setzt Luthers berechtigte Sachkritik ein, von der auch heute nicht abgegangen werden darf.<sup>21</sup>

---

*Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*, Bd. 17/1 u. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus – Würzburg: Echter, 1994.

<sup>18</sup> E. Lohse, „Glaube und Werke,“ 8.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd., 18.

<sup>21</sup> Ebd., 21.

## Polemik zwischen Paulus und Jakobus?

Das Beispiel Abrahams wird sowohl von Paulus in Röm 4 als auch von Jakobus in 2,18ff. angeführt. Paulus zeigt an diesem Beispiel die Gerechtigkeit aus Glauben Röm 4,3 u. Gal 3,6. Dabei werden Werke ausgeschlossen, gerade weil das Werk der Beschneidung erst viele Jahre nach der Rechtfertigung Abrahams von ihm gefordert und erbracht wurde. Bei Jakobus scheinen die Werke eine sehr viel größere Rolle zu spielen.

Ein auslegungsgeschichtlicher Ansatz ist, Jakobus in der Auseinandersetzung mit einem missverstandenen, verzerrten, übertrieben libertinistischen und gesetzlosen Rechtfertigungsverständnis des Paulus zu sehen.<sup>22</sup> Anders Gerhard Kittel, er hatte bereits 1942 behauptet, der Jakobusbrief wäre eine frühe polemische Auseinandersetzung mit der Lehre des Paulus.<sup>23</sup>

Nach E. Lohse darf hier aber nicht vorschnell von einer direkten Polemik des Paulus gegen Jakobus ausgegangen werden. Zunächst hat es Paulus in seinen Briefen nicht mit Gegnern „jener mild judenchristlichen Richtung des Jac

zu tun“ sondern mit „Kontrahenten, die die Heilsnotwendigkeit des jüdischen Gesetzes im vollen Umfange – einschließlich der Ritual- und Judizialgesetze – für gegeben erachten.“<sup>24</sup> Eine Polemisierung gegen Paulus und seine Rechtfertigungslehre ist eher unwahrscheinlich, weil eine genauere Kenntnis des Paulus bei Jakobus nicht nachgewiesen werden kann. Jakobus präzisiert auch die Begriffsbestimmung des Glaubens nicht, an der man einen Angriff auf das paulinische Glaubensverständnis ableiten könnte. Zum anderen bietet Paulus aber auch wenig Angriffsfläche, weil er ja den Glauben von der Verpflichtung zu Werken der Liebe gar nicht befreit hatte (vgl. Gal 5,6).

Der Verfasser des 1.Clemensbriefes zitiert oft den Apostel Paulus, kann aber trotzdem „Werke der Gerechtigkeit und nicht Worte“<sup>25</sup> fordern. Darin ist nach E. Lohse erstens sichtbar, wie weit sich ein an Paulus anlehrender Autor von ihm entfernen kann.<sup>26</sup> Zum anderen wird aber auch deutlich, dass ein paulinisch denkender Autor sehr wohl rhetorische Zuspitzungen nutzen kann, um den Missbrauch der Glaubensfreiheit zu bekämpfen. Wenn dem Autor des 1. Clemensbriefes keine direkte Polemik gegen Paulus unterstellt wird, so sollte es Jakobus wohl auch nicht zu vorschnell unterstellt werden.

<sup>22</sup> Tsuji, M., *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes* (WUNT II 93), Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

<sup>23</sup> G. Kittel, ZNW 41, 1942; S.94ff. Siehe auch M. Hengel „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik,“ in: G.F. Hawthorne / O. Betz (Hgg.), *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 248-278.

<sup>24</sup> E. Lohse, „Glaube und Werk – zur Theologie des Jakobusbriefes“, ZNW 48, 1957, 1-22, S. 1.

<sup>25</sup> 1.Clem. 80,8.

<sup>26</sup> E. Lohse, „Glaube und Werk,“ 8, Fußnote 26.

## Zwei Seiten des einen Evangeliums

Für die heutige Exegese hat die Einschätzung Luthers einer harmonischen Einschätzung der Beziehung zwischen dem Jakobusbrief und Paulus Platz gemacht.<sup>27</sup> Im Gegensatz zu Luthers Urteil haben neuere Untersuchungen erwiesen, dass das „Schreiben eine einheitliche Komposition darstellt, den Gesetzen antiker Epistemologie und Rhetorik gehorcht und einen sinnvollen Aufbau erkennen läßt.“<sup>28</sup>

In der Exegese des 20. Jahrhunderts hat sich das Verständnis Melanchthons vom rettenden Glauben bei Jakobus weitgehend durchgesetzt. So wird es u.a. von A. Schlatter<sup>29</sup>, G. Eichholz<sup>30</sup>, M. Dibelius<sup>31</sup>, L. Goppelt<sup>32</sup>, F. Mußner<sup>33</sup> und teilweise J. Jeremias<sup>34</sup> vertreten.

Dabei wird betont, dass Jakobus vom rettenden Glauben, nicht von rettenden Werken spricht. Ihm geht es

um die Echtheit und Verbindlichkeit eines Fiduzialglaubens<sup>35</sup>, der sich von einem bloß verstandesmäßigen Zustimmungen der Dämonen unterscheidet (2,19). Popkes resümiert treffend „Syntaktisches oder logisches Subjekt ist mehrfach, nicht „Werke“, auch als Objekt erscheint Glaube. ... Jak definiert auch „Werke nicht näher; er läßt jedoch erkennen, welche Art Werke er meint, nämlich: Barmherzigkeit ...“<sup>36</sup>

Zum anderen wird ἔργα nicht als heilsnotwendiger Thoravollzug gedeutet<sup>37</sup> wie bei Paulus, sondern als tätige Liebe des Glaubens, wie Jakobus das in der Armenfürsorge veranschaulicht (2,15).

„Das jüdische Gesetz stellt anscheinend kein Problem mehr da, mit Werken sind Taten der Nächstenliebe, wie Jesus sie selbst gefordert hat, gemeint. Der Glaube, den Jakobus als allein nicht ausreichend ansieht wurde von ihm vorwiegend formal gefasst, als Zustimmung zu bestimmten Satz Wahrheiten. ... Als Parallele drängt sich die Bergpredigt förmlich auf: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel tut“ (Mt 7,21).“<sup>38</sup>

<sup>27</sup> Walter Bindemann, „Weisheit versus Weisheit: Der Jakobusbrief als innerkirchlicher Diskurs,“ *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Hrg. Erich Grässer, Bd. 86, 1995, Berlin, Walter de Gruyter, , 189-217.

<sup>28</sup> Ebd., 189.

<sup>29</sup> A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart: Calwer, 1927; Ders., *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart: Calwer, 1932.

<sup>30</sup> G. Eichholz, „Jakobus und Paulus: Ein Beitrag zum Problem des Kanons,“ *Theologische Existenz Heute*, Neue Folge Heft 39, 1953, S. 10-17.

<sup>31</sup> M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, KEK 15, 11. Aufl. hg. U. erg. V. H. Greeven, 1964.

<sup>32</sup> L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. B. J. Roloff, 1976.

<sup>33</sup> F. Mußner, *Der Jakobusbrief* HThK 13/1, 1981.

<sup>34</sup> J. Jeremias, „Paul and James,“ *Expository Times* 66, 1954/55, 368-371.

<sup>35</sup> R. Hoppe, *Jakobusbrief*, SKK NT, Bd. 15, Stuttgart 1989, 70.

<sup>36</sup> W. Popkes, *Brief des Jakobus*, Leipzig 2001, *ThHK* Bd. 14, 211.

<sup>37</sup> Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, Tübingen 2000, *HNT* 15/1, 111; F. Mußner, *Der Jakobusbrief*, *HThK* Bd. 13,1, Freiburg: 1987, 156.

<sup>38</sup> Hans Josef Klauck, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum: Neutestamentliche Studien*, WUNT 152, Tübingen: Mohr & Siebeck, 2003, 356.

So kommt auch in der Vorbereitung und im Abschlussdokument der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung* (GER) eine Harmonisierung der Sichten zum Tragen.<sup>39</sup> Das Anliegen des Jakobus mit der Betonung der Werke, lässt dem Glauben als einem lebendigen Glauben den Vorzug und passt somit zur Paulinischen Glaubenslehre, die auf tätige Liebe setzt:<sup>40</sup>

#### GER 19

Wir bekennen gemeinsam, dass der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin ...<sup>41</sup>

#### GER 25

„Wir bekennen gemeinsam, dass der Sünder durch den Glauben an das Heils Handeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird ...“<sup>42</sup>

#### GER 22

Wenn der Mensch an Christus im Glauben teilhat, rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden.<sup>43</sup>

#### GER 27

Wenn nach katholischem Verständnis die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten (Röm 3,27)<sup>44</sup>

Die Errettung des Menschen geschieht hier *sola fide* unter Ausschluss der Werke. Werden diese als Erneuerung des Menschen ins Spiel gebracht, so explizit ohne heilsnotwendigen Charakter.

Die Abwertung des Jakobusbriefes durch Martin Luther hat seine Spuren in der Auslegungsgeschichte hinterlassen, es hat aber keinesfalls zum Ausschluss des Briefes vom Kanon oder aber zu einem libertinistischen Glaubensverständnis geführt. Beachtlich ist, mit welcher Freiheit und Klarheit sich Melanchthon und andere Nachfolger Luthers von seiner Position distanzieren und mit welcher stimmiger Logik sie die Aussagen des Paulus und Jakobus zu vereinbaren mochten. Die heutige Exegese kann weitgehend das

<sup>39</sup> Die „Gemeinsame offizielle Feststellung“ und ihr Anhang, die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ wurde vom Lutherischen Weltbund und der Römisch-Katholischen Kirche am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet.

<sup>40</sup> Martin Honecker, Karl Kertelge, „Zur ökumenischen Debatte um die Rechtfertigung“, in *Nordrhein-westfälische Akademie Vorträge G 380*, Westdeutscher Verlag, 2000, S. 27.

<sup>41</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html), 27.04.2017.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

*sola fide* auch bei Jakobus herauslesen (nicht hineinlesen!).

Für die kirchliche Praxis wäre relevant zu beachten, dass es im Text des Jakobus nicht um die Balance zwischen Glauben und Werken geht. Wäre das so, hätten Werke einen Anteil an der Heilsaneignung und wären somit heilsnotwendig. Es geht nicht darum, entweder von der einen oder von der anderen Seite vom Pferd zu fallen. Es geht Jakobus darum, Menschen zu einem

echten Fiduzialglauben zu verhelfen, der Taten zeitigt, ohne dass diese an die Stelle des rettenden Glaubens treten. Für uns wäre wichtig festzuhalten, dass wir es hier nicht mit zwei konkurrierenden Ansätzen zu tun haben, die miteinander vermengt werden müssten. Das *Sola Fide* bleibt, auch und gerade bei Jakobus bestehen. Und nur ein echter Glaube, der allein rettet, vermag Werke zu erbringen. Ein toter wird es nicht tun.

# Musik und der Reformator

## Dr. Johannes Schröder

Gastdozent für Liturgik am BSB  
Adjunct Professor, School of Music,  
Liberty University  
jschroeder2@liberty.edu

Auch erschienen in englischer Sprache  
in *Faith and the Academy*

„Ich möchte fürwahr dieses göttliche und überragende Geschenk, die Musik, aus ganzer Seele loben und allen an das Herz legen.“<sup>1</sup> Solche und ähnlich erhabene Worte fand Luther oft, wenn er über eines seiner Lieblingsthemen schrieb: die Musik. Selbst ein ausgezeichnete und in alten und zeitgenössischen Musikstilen wohl bewanderte Musiker, hielt er die Musik dem gepredigten Wort Gottes als ebenbürtig. Die Reformation selbst war eine singende Bewegung.<sup>2</sup> Gesang diente zur Lehre und zur Anbetung, und Lieder verbreiteten das Evangelium

schneller als jedes gesprochene Wort. Durch das Lied konnte der Laie seinen Glauben verstehen und seine Hingabe zum Ausdruck bringen. Luthers Thesen und Predigten brachten die Reformation in die Kirchen und Höfe, aber Lieder brachten sie in die Herzen der Menschen. Die Reformation entzündete eine Erneuerung der Musik mit Martin Luther im Epizentrum, der zudem ausgesprochen klare Absichten für die Musik im Gottesdienst verfolgte.

## Die Lieder der Reformation

Als die Reformation 1517 begann, wurde das deutsche Volk erneut mit der Botschaft des Evangeliums erreicht, und es genoss zudem die neugewonnene Freiheit, das Wort Gottes in den Gottesdiensten zu verstehen und dem Gehörten Glauben zu schenken. Luther erfand den Gottesdienst jedoch nicht völlig neu, sondern er baute auf bestehenden und bekannten Liturgien auf. Seine erste Gottesdienstordnung, die *Formula Missae* (1523), war zweisprachig und nutzte viele Gregorianischen Gesänge und lateinische Psalmen. Die *Deutsche Messe* (1526) war dann vollständig ins Deutsche übersetzt. Für diese Ordnung wurden die alten katholischen Melodien verein-

<sup>1</sup> Martin Luther (1538), „Von der himmlischen Kunst Musika.“ (Martin Luther Taschenausgabe. Auswahl in fünf Bänden, hg. v. Horst Beintker, Helmar Junghans und Hubert Kirchner, Band 3: Sakramente, Gottesdienst, Gemeindeordnung, bearbeitet von Helmar Junghans, Berlin 1981, 180.

<sup>2</sup> Johannes Block, *Verstehen Durch Musik: Das Gesungene Wort in Der Theologie* (Tübingen, Germany: A. Franke Verlag, 2002), 13-15.



facht und der deutschen Wortbetonung angepasst. Hinzu kamen neue geistliche Lieder, Schul- und Kinderlieder und umgeschriebene Volkslieder. Sie passten bestehende Lieder theologisch an, schrieben säkulare Lieder komplett um und verfassten eine Vielzahl neuer Lieder.

Die Reformation entfachte eine musikalische Erweckung. Neue und neu gemachte Lieder begleiteten die Verkündigung des Wortes und die Antwort der Gläubigen. Musik ist in der Tat fast die einzige Kunstform, die aus der lutherischen Bewegung hervorging. Wir finden keine ausgeprägt protestantische Architektur, Malerei oder Bildhaukunst, aber es gibt einen immensen Schatz von evangelischer geistlicher Musik. Dieser Schatz ist ein Zeugnis dafür, dass die Reformation wirklich eine singende Bewegung war.<sup>3</sup>

## Die Musik des Reformators

Es ist schon viel über Luthers Theologie der Musik geschrieben worden, und das auch zu Recht. Auch nur eine oberflächliche Auseinandersetzung lässt erkennen, dass der Reformator nicht nur über das kognitive Verstehen sprach, sondern auch vehement die persönliche Erfahrung des Gegläubten betonte. Diese Überzeugung kann als Grundlage für seine Theologie der Musik angesehen werden.

---

<sup>3</sup> Sören Thomas Hoffmann, „Vom Geistlichen Singen Und Spielen,“ in *Mennonitisches Jahrbuch 1995* (Lahr, Germany: St.-Johannis-Druckerei, 1995).

Luthers musikalische Biographie hilft, seine fast schon existentiell hermeneutische Sicht auf die Musik zu verstehen. Er wuchs wahrscheinlich mit dem Klang rauer Bergmannslieder auf, die für den kleinen Martin schon früh einen klaren Bezug zwischen Musik und der harten Realität aufzeigten. Die strenge Schulerziehung seiner Jugend prägten in ihm die Sicht auf Musik als moralische Kraft. Während seiner Studienjahre in Eisenach wurde er möglicherweise durch die Begegnung mit einem poetischen Musikstudentenkreis zum eigenen musikalischen Schaffen angeregt. In der Kirche sang er sicher in einem der liturgischen Knabenchöre, was im Dom von Magdeburg wohl einen tiefen Eindruck auf den jungen Luther gemacht haben musste. In Erfurt wurde er durch sein Studium in die Musiktheorie eingeführt, und er entwickelte hier seinen Tenor und das Lautenspiel. Im Augustinerkloster trat er ein in eine musikdurchtränkte Welt. Hier lernte er die Gregorianischen Gesänge kennen die ihn sein Leben lang begleiten würden. Doch auch Psalmen und andere liturgisch musikalische Ausdrucksformen lernte er hier kennen. Seit 1517 bereicherte er seine Glaubensgeschwister mit eigenen Kompositionen.<sup>4</sup>

## Die Absicht der Musik

Luther hatte nur wenig Geduld für schlecht gemachte Musik und fand noch härtere Worte für gottesdienstli-

---

<sup>4</sup> Block, 33-6.

che Musik, die ohne Verständnis eingesetzt wurde. Unterhaltungsmusik hatte keinen Raum im christlichen Gottesdienst, denn die Lieder der Erlösten müssen einem höheren Ziel dienen. Er kritisierte pompöse Präsentationen von Messen und das gedankenlose Dahinmurmeln von Psalmen. Für ihn hatte Musik immer eine geistliche Absicht, und ohne diese Absicht war sie nur Geplärr und Geschrei. Ein fast umfassendes Zeugnis seiner Theologie für Musik finden wir im Vorwort eines Gesangbuches.<sup>5</sup> Wenn wir den Worten des Reformators über seine hohe Sicht auf die Musik lauschen, erkennen wir seine Absicht, diese bewusst einzusetzen als Ausdruck der Identität, als Lehre der Theologie, als Kraft der Moral, als Mittel zum Verständnis und als Antwort des Gläubigen.

## Identität

Endlich ist dem Menschen vor den übrigen allein eine so mit der Singstimme verbundene Rede gegeben worden, damit er weiß, dass er Gott mit dem Wort und mit der Musik loben muss, nämlich durch eine klingende Predigt und durch eine mit einer lieblichen Melodie vermischten Sprache.<sup>6</sup>

Musik ist ein Geschenk Gottes, das allem Geschaffenen innewohnt. Durch die Kapazität zur Musik erkennen wir einen Teil dessen, was es bedeutet, im *Imago Dei* geschaffen worden zu

sein. Die Musik, die aus der Existenz des Schöpfers ausging, wurde Teil der menschlichen Existenz. Die Kapazität zur bewussten Musik unterscheidet den Menschen von allen anderen Geschöpfen und gibt ihm zugleich die ewige Aufgabe das Lob Gottes zu singen.

## Theologie

Wir können jetzt nur das eine anzeigen, was die Erfahrung bezeugt, dass die Musik eine Sache ist, die, verdient nach dem Wort Gottes als Herrin und Leiterin der menschlichen Leidenschaften – über die Tiere muss jetzt geschwiegen werden –, gerühmt werden muss.<sup>7</sup>

“Selbst der Heilige Geist ehrt, die Musik als Werkzeug seiner eigentlichen Aufgabe.”<sup>8</sup>

Die Botschaft des Evangeliums ist in den vier *solis* verankert, die Dr. Luther und seine Mitstreiter unermüdlich betonten. Es ist schon bemerkenswert, dass für Luther die Musik mit jedem dieser Säulen in Verbindung stand. Musik verkündet das Evangelium der Gnade – *sola gratia* – das im Glauben angenommen wird – *sola fide*. Durch das Lied gewinnen wir Einsicht in das Wort, weil die Wahrheit uns ergreift – *sola scriptura* – und wir bekennen im Lied, dass wir nur in Christus gerechtfertigt sind – *solus Christus*.

<sup>5</sup> Luther, “Von der Himmlischen Kunst der Musica.”

<sup>6</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>8</sup> *Ibid.*

## Moral

Für Luther hat Musik die Kraft, die moralische Ausrichtung eines Menschen, besonders die eines jungen Menschen, zu entwickeln.

Dir, bester Jüngling, sei dieses edle, heilsame und erfreuende Geschöpf an das Herz gelegt, durch das du dir auch in deinen Leidenschaften gegen schändliche Wünsche und schlechte Gesellschaften bisweilen helfen kannst. Gewöhne dich daran, in diesem Geschöpf den Schöpfer zu erkennen und ihn zu loben.<sup>9</sup>

Luther verstand jedoch auch, dass die moralische Kraft der Musik zum Guten oder zum Schlechten gebraucht werden konnte.

„Denn was findest du wirksamer als die Musik, die Traurigen zu trösten, die Fröhlichen zu erschrecken, die Verzweifelnden zu ermutigen, die Überheblichen zu demütigen, die Leidenschaften zu beschwichtigen? Wer kann alle die Herren des menschlichen Herzens aufzählen, nämlich die Leidenschaften und Begierden und Gedanken, die zu allen guten und bösen Taten antreiben?“<sup>10</sup>

Das Schlechte wäre in seiner Sicht eine Musik, die selbstzentrierte Emotionen hervorruft und dadurch zu anthropozentrischen Erfahrungen führt. Er bezeichnete solche Musik als fleischlich und bemühte sich gerade durch seine musikliterarischen Bestrebungen

gegen diese Art der Musik vorzugehen. Der gute Gebrauch der Musik würde zu erfreulichen Emotionen führen, während jedoch die kognitive Beherrschung dabei nicht verloren geht, so dass die Aufmerksamkeit auf Gott und Christus gerichtet bleibt.<sup>11</sup>

## Antwort

Luthers Aufruf an den Gläubigen ist, „gewöhne dich daran, in diesem Geschöpf den Schöpfer zu erkennen und ihn zu loben.“<sup>12</sup> In einem Brief an Georg Spenlein lesen wir, wie Luther wie selbstverständlich das Zeugnis des Glaubenden mit der Musik verbindet:

Daher, mein lieber Bruder, lerne Christus als den gekreuzigten, lerne ihm zu singen und ihm angesichts der Verzweiflung an dir selbst zu sagen: du, Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit.<sup>13</sup>

Luther hatte eine kerygmatische Sicht auf den Gottesdienst. Das Wort stand im Zentrum eines Gesprächs. Gott spricht durch die Schrift und der Gläubige antwortet durch Gebete und Loblieder. In seiner Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlusskapelle im Jahr 1544 legte er mit den Begriffen „Wort“ und „Antwort“ die Grundlage für dieses Gottesdienstverständnis.

<sup>9</sup> Ibid., 183.

<sup>10</sup> Luther, „Von der Himmlischen Kunst der Musica“, 181.

<sup>11</sup> Daniel Reuning, „Luther and Music,“ *Concordia Theological Quarterly* 48, no. 1 (1984).

<sup>12</sup> Ibid., 183.

<sup>13</sup> Wie zitiert in Block, 49.

## Verständnis

Niemand spricht oder hört in angemessener Weise eine Schriftstelle, er sei den von ihr entsprechend ergriffen, so dass er innen fühlt, was er draußen hört oder spricht.<sup>14</sup>

Luther glaubte, dass Musik in sich selbst, also unabhängig von Text oder anderen Einflüssen, eine Kraft hatte, das kognitive Verständnis des Hörenden oder Musizierenden zu unterstützen. Das Verstehen durch die *vox musicae* informiert nicht nur, sondern ergreift die Person. Dieses Ergriffensein von der Musik wird nun Teil des hermeneutischen Prozesses, durch welchen Wahrheit verstanden, geglaubt und ausgelebt wird. Mit anderen Worten, Verständnis ist nicht nur ein intellektuelles Unterfangen, sondern es bezieht auch das von Herzen wissen mit ein. Im Vorwort des *Wittenberger Chorgesangbuch* (1524) schrieb Luther, „von Herzen dem Herrn geistliche Lieder und Psalmen singen, auf dass dadurch Gottes Wort und christliche Lehre auf allerlei Weise getrieben und geübt werden.“<sup>15</sup>

## Schlussfolgerung

Das Lied der Reformation betont die Lehre der Priesterschaft aller Glaubenden. Neben der Verkündigung des

Evangeliums und dem Glaubenszeugnis des Christen ist das Lied im Gottesdienst auch eine Einladung für die Heiligen am Lob Gottes teilzuhaben. Als Teil der heiligen Priesterschaft, und ohne Bedarf eines Mittlers, ist nun das levitische Privileg des Lobgesangs zu Ehren des Allmächtigen eine freudige Aufgabe eines jeden Christen. Musik war eine bewusst eingesetzte Kraft für die Reformation die Luther froh und bestimmt verteidigte und anwendete, denn schließlich führte er eine singende Bewegung an.

## Literarnachweis

- Block, Johannes. *Verstehen Durch Musik: Das Gesungene Wort in Der Theologie*. Tübingen, Germany: A. Franke Verlag, 2002.
- Hoffmann, Sören Thomas. „Vom Geistlichen Singen und Spielen.“ In *Mennonitisches Jahrbuch 1995*, 31-36. Lahr, Germany: St.-Johannis-Druckerei, 1995.
- Martin Luther (1538), „Von der himmlischen Kunst Musika.“ In *Martin Luther Taschenausgabe. Auswahl in fünf Bänden*, hg. v. Horst Beintker, Helmar Junghans und Hubert Kirchner, Band 3: Sakramente, Gottesdienst, Gemeindeordnung, bearbeitet von Helmar Junghans, Berlin 1981, 180-183 (WA 50,368-374).
- Martin Luther (1524), „Vorrede für das Wittenberger Gesangbuch.“ Glaubensstimme: Das evangelische Archiv im Internet. [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:v:luther-wittenberg\\_1524](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:v:luther-wittenberg_1524)
- Reuning, Daniel. „Luther and Music.“ *Concordia Theological Quarterly* 48, no. 1 (1984): 17-22.

<sup>14</sup> Ibid., 99.

<sup>15</sup> Martin Luther (1524) *Vorrede für das Wittenberger Gesangbuch*. [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:v:luther-wittenberg\\_1524](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:v:luther-wittenberg_1524)

# Täufer in Köln

## Johannes Dyck

Dozent für Täufergeschichte am BSB  
[JDyck@bsb-online.de](mailto:JDyck@bsb-online.de)

Die Reformation setzte vor fünf Jahrhunderten nicht nur den Beginn der Evangelisch-Lutherischen und der Evangelisch-Reformierten Kirche, sondern rief auch das Täufertum hervor, in dessen Tradition auch viele Freikirchen stehen. Dazu gehört auch die Evangelische Freikirche Köln-Ostheim, die im Jahr 2016 auf ihr 40-jähriges Bestehen zurückblickte. Sie ist bei weitem nicht die erste Freikirche in der ehrwürdigen alten Stadt Köln, deren Vergangenheit zwei Jahrtausende zählt. Auch sind es nicht die Gemeinden der Baptisten oder der Brüderbewegung, deren Geschichte in Deutschland erst im XIX. Jahrhundert beginnt. Die erste Freikirche entstand in Köln vor knapp einem halben Jahrtausend, im XVI. Jahrhundert, in der Reformationszeit.

Freikirche bedeutet weit mehr als eine vom Staat unabhängige Kirche. Dem in der englischen Sprachwelt geprägten Begriff *free church* entspricht im Deutschen am ehesten das Wort Gemeinde. Eintritt durch bewusste Glaubenstaufer, persönliche Verantwortung, allgemeines Priestertum, Fehlen einer Kirchenhierarchie erin-

tert am ehesten an das Neue Testament und nicht an die historisch gewachsenen Kirchen. Diese Form des Glaubens und Struktur der Glaubensgemeinschaft gerieten seit dem apostolischen Jahrhundert tief in Vergessenheit, bis sie in der Reformation neu entdeckt wurden.

## Entstehung des Täuferturns in der Schweiz

Diese Entdeckung wurde durch zwei Umstände begünstigt – das brennende Interesse des einfachen Kirchenvolks für seinen Glauben, und das Erscheinen des Neuen Testaments in der Muttersprache dieser Menschen. Das im September 1522 im provinziellen Wittenberg gedruckte Neue Testament Deutsch in der Übersetzung Martin Luthers wurde blitzartig, nur drei Monate später, im schweizerischen Basel nachgedruckt. Das Wort Gottes wurde unter das Volk in der Schweiz nicht von der Kirche, sondern von Buchhändlern gebracht. Das Monopol der Kirche auf die Heilige Schrift war nicht mehr zu halten.

Die Zeiten waren äußerst turbulent. Der Zufluss von Edelmetallen aus der Neuen Welt leitete eine Hyperinflation ein; häufige Missernten plagten

das Volk; 1518-1525 herrschte in Europa eine Pestwelle. 1524 begann ein fürchterlicher Bauernkrieg. Aus diesen Umständen nährte sich der plötzlich angestiegene Glaube an das nahe Weltende.

Die Katholische Kirche, beschäftigt mit sich selbst, verlor rapide an Ansehen. Die Reformation der Kirche, betrieben in politischem Zusammenschluss mit den Mächtigen dieser Welt, breitete sich aus. In Zürich geschah seit 1519 Unerhörtes: der vom Stadtrat eingesetzte Pfarrer Ulrich Zwingli predigte direkt aus dem Neuen Testament. Außerdem studierte unter seiner Anleitung ein kleiner Kreis von jungen Menschen die Heilige Schrift in Griechisch und Hebräisch.

Konrad Grebel (ca. 1498-1526), Sohn eines einflussreichen lokalen Politikers, gehörte ebenfalls zu diesem Kreis. 1522 erlebte er eine tiefgreifende Bekehrung und wurde zum feurigen Verfechter der Reformation. 1523, als sich in Zürich ein Bibellesekreis aus Laien um den Buchhändler Andreas Castellberger bildete, schloss sich ihm Grebel an. Bald wurde er zum führenden Kopf dieser Gruppe. Der Kreis um Grebel blieb allerdings klein.

Das gemeinsame Studium der Schrift führte rasch zu Spannungen zwischen dem Grebel-Kreis und Zwingli. Grebel mit seinen Freunden, fasziniert von der Schrift, drang auf allumfassende und konsequente Umsetzung; der vorsichtige Meister Ulrich beschränkte die Reformen auf das politisch Machbare. Im Kern ging es um den Gegensatz

zwischen Reformation und Restitution: entweder soll die alte Kirche umgestaltet werden, oder sie soll von neuem aufgebaut werden. Grebel mit seinen jungen Freunden war radikal: Gott duldet keine Kompromisse! Das Neue Testament kennt keine hierarchische Kirche, sondern nur die Gemeinde! Und die sollte möglichst bald eingeführt werden!

Am 21. Januar 1525 zogen Grebel und seine Freunde in Zürich die Konsequenz aus dem Studium der Heiligen Schrift und vollzogen untereinander eine Glaubenstaufe – die erste seit vielen Jahrhunderten. Kurz darauf wurde im Nachbarort Zollikon eine Gemeinde nach neutestamentlichem Vorbild gegründet. Damit schlug die Geburtsstunde der Täuferbewegung. Da im XVI. Jahrhundert die Wiederholung der Taufe mit dem Tod bestraft wurde, wurden die radikalen Nachfolger Christi vom Staat sowie allen großen Kirchen blutig verfolgt. Trotzdem verbreiteten sich die Täufer wie ein Feuer durch das deutschsprachige Europa.

## Täufer in Köln

In Köln, mit 40.000 Einwohnern der größten Stadt im Heiligen Römischen Reich, befasste sich der Rat der Stadt zum ersten Mal mit den Täufern am 31. Mai 1529. Man nahm zur Kenntnis das kaiserliche Mandat gegen die Wiedertäufer, herausgegeben zu Speyer am 23. April 1529. Die Stadtbevölkerung verhielt sich gegenüber der Reformation uneinheitlich. Einige einflussrei-

che Männer waren humanistisch und antikirchlich gestimmt, der Rat aber mitsamt dem Klerus und der Universität waren bereit, entschieden gegen neuen Glauben jedweder Art vorzugehen. Am 28. September 1529 wurden Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden zu Melaten wegen ihren Glaubens verbrannt. Es waren die ersten evangelischen Märtyrer in Köln. Ihre Verbindung zum Täuferum lässt sich allerdings nicht überzeugend nachweisen. Der erste in Köln hingerichtete Täufer, Martin von Iffenem, wurde im August 1533 verbrannt.

Die ersten Täufer suchten Köln 1531 auf, wie aus einem erzbischöflichen Schreiben vom 24. August 1531 an die Stadt hervorgeht. Es ist unwahrscheinlich, dass sie Schweizer Ursprungs waren und aus dem Süden kamen. Seit 1530 expandierte das Täuferum stark in den Norden, nach Friesland und Holland. Hier predigte und taufte ein ehemaliger Verehrer von Martin Luther, Melchior Hoffmann. Im Unterschied zu den Schweizer Brüdern, war Hoffmann von der übermäßigen Endzeiterwartung infiziert. Wenige Jahre später erklärte er sich sogar zum Propheten des kommenden Gottesreiches. Bei einer Begegnung mit Täufern in Straßburg eignete er sich die Glaubenstaufe an; das Gemeindekonzept geriet bei ihm völlig in den Hintergrund. Diese Entwicklung mündete 1534 in dem berühmtesten militant-chilastischen Täuferreich in Münster, das im Sommer 1535 seinen Untergang erleben musste. Dadurch wurde die Bewegung in

den Augen der Zeitgenossen völlig diskreditiert.

Die Täufer machten sich bemerkbar in Köln zwei Jahre später. Am 11. Juli 1533 erging ein Befehl an den Turmmeister, den „wiedertäuferischen Ketzer“ Martin von Iffenem zu ergreifen und dem weltlichen Gericht zu überliefern. Zu einer sofortigen Verhaftung ist es wohl nicht gekommen. Der Kölner Rat war nun gegen die Täufer sensibilisiert. Am 2. März 1534 wurde beschlossen, jeden Wiedertäufer „zur sofortigen Ergreifung anzuzeigen.“

Trotzdem verbreitete sich in Köln das Täuferum in einer Form, wie es Melchior Hoffmann predigte. Im Mittelpunkt der Bewegung stand Dr. jur. Gerhard Westerbürg. Er entstammte einer Kölner Patrizierfamilie. An der Universität zu Köln erwarb er in 1514-1515 den Grad eines M.A., in Bologna wurde er 1515-1517 zum Doktor sowohl im bürgerlichen als auch im Kirchenrecht promoviert. In den Kreis der Reformatoren führte ihn Nikolaus Storch, einer der Zwickauer Propheten, ein. Zusammen mit ihm reiste Westerbürg 1522 nach Wittenberg, wo er unter anderem Martin Luther begegnete. Besonderen Eindruck auf den Rechtsgelehrten machte aber ein zeitweiliger Mitstreiter Luthers Andreas Karlstadt, ebenfalls Doktor der Jurisprudenz und Theologe, der unter anderem 1503 in Köln studierte und dessen Schwester Westerbürg heiratete. Im Herbst 1524 gerieten Karlstadt und Westerbürg aufgrund ihrer theologischen Ansichten in einen Konflikt mit Luther und wur-

den aus Sachsen vertrieben. Beide gingen in die Schweiz, wo Westerborg Bekanntschaft mit Konrad Grebel schloss, nicht aber alle dessen Ansichten übernahm. Kurz darauf ging er nach Frankfurt, wo er sich für die Belange der Reformation einsetzte. 1526 kehrte er nach Köln zurück. Dank seiner juristischen Kompetenz und Verbindungen gelang es ihm, alle Anschuldigen in Häresie abzuwehren.

Das Aufflammen des Täuferturns im Norden weckte in Gerhard Westerborg alte Erinnerungen und Gefühle. Kurzentschlossen reiste er zusammen mit seinem Bruder Arnold nach Münster, wo er im Hause eines der Täuferführer, Bernt Knipperdolling, getauft wurde. Dann kehrte er unverzüglich nach Köln zurück, um am 15. Februar in seinem Haus in der Herzogstrasse seine eigene Frau sowie den Glaser Richard von Richrath zu taufen. Weitere Taufen folgten. Das Täuferturn in Köln breitete sich explosionsartig aus. Im Dezember 1534 zählte man in Köln schon etwa 700 „Wiedertäufer“.

Nun griff die Obrigkeit hart ein. Gerhard Westerborg musste fliehen; er kehrte nie wieder nach Köln zurück. Am 7. November 1534 wurde Richert von Richrath auf dem Galgenberge „mit umgelegtem Feuer“ verbrannt. Am 9. November wurden Godhart Glaswörter zusammen mit Johann Mey enthauptet. Aus dem kurzen Verhörprotokoll folgt, dass die Gefangenen etwa 40 Namen von Wiedergetauften preisgegeben hatten. Der Rat der Stadt erfuhr außerdem, dass die Gemeinde-

glieder sich untereinander Brüder und Schwestern nannten.

Nach der Flucht Westerborgs wurde es in Köln ruhig um die Täufer – zumindest verschwanden sie aus dem Blickfeld des Stadtrates, dessen Dokumente eine wichtige Grundlage für die Täuferforschung bilden. Auch gehörte Köln nicht zu dem Mittelpunkt des Täuferturns am Niederrhein; diese Rolle spielte eher das Herzogtum Jülich, wo Andersgläubigen mehr Toleranz entgegengebracht wurde.

Den gewaltsamen Niedergang des Täuferreiches in Münster 1535 überlebten nur die Friedlichen und Gewaltlosen. Sie wurden von dem ehemaligen katholischen Priester Menno Simons (1496-1561) angeführt, der Anfang 1536 dem Papsttum den Rücken kehrte, bald darauf seinen Dienst unter den Täufern begann und die Bewegung in biblische Bahnen lenkte. 1544-1546 hielt Menno sich im Stadtgebiet Köln auf. Sein Aufenthalt in Köln mag der Festigung und dem geistlichen Wachstum der Gläubigen beigetragen haben.

Bis 1551 hörte man in Köln nichts von den Täufern, bis der Herzog von Jülich den Stadtrat über zwei Täufer in Kenntnis setzte – den Schröder Nellis auf dem Domhofe und den Schuhflicker Heinrich auf dem Krummenbüchel. Deren Verhör ließ auf weitere Täufer in der Stadt schließen.



## Täuferische Märtyrer in Köln

1554 kam nach Köln der 21-jährige Drucker (oder Druckerknecht) Thomas von Imbroich (d.h. aus Imgenbroich bei Monschau). Johann Schuhmacher, ein Bürger der Stadt, machte ihn mit dem Prediger der Gemeinde bekannt. Er fand eine zahlreiche Versammlung vor, darunter auch angesehene und gelehrte Männer wie Justus Belsius und die Brüder Lorenz und Matthias Borstbach. Die meisten unter ihnen haben die Glaubenstaufe wohl noch nicht empfangen. Wenige Jahre später, am 23. Dezember 1557, wurde er verhaftet und am 5. März 1558 enthauptet.

Über Thomas von Imbroich wurde ein Lied gedichtet, das in das Täuferliederbuch „Ausbund“ unter Nr. 23 aufgenommen wurde. Eine der vielen Strophen des Liedes lautet:

Mir steht mein Herz, auch Sinn und Muth, / Um Gottes Wort zu leiden. / Zu widerstohn bis auf das Blut, / Deß bin ich wohl zufrieden. / Ich hoff des Worts gedenken wohl, / Das ich oft hab gewagen, / Des Herren Will geschehen soll, / Weiß anders nicht zu sagen.

Damit wurde der junge Mann ein Vorbild für Standfestigkeit des Glaubens für viele Generationen – aus dem „Ausbund“ singen einige Gemeinden in Nordamerika noch heute.

Der Märtyrerspiegel – ein monumentales Werk aus dem XVII. Jahrhundert – enthält ein mehrseitiges Bekenntnis des Märtyrers über die Taufe,

das aus dem Gefängnis hinausgeschmuggelt wurde. Es beginnt mit den Worten:

Ich glaube und bekenne, dass eine christliche Taufe von innen und außen geschehen muss, inwendig mit dem Heiligen Geiste und Feuer, auswendig mit Wasser, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Im Märtyrerspiegel sind auch zwei lange Briefe des Thomas von Imbroich an seine Ehefrau überliefert.

1560 wurden wieder zwei Täufer eingekerkert. Die Gemeinde, bestehend aus etwa 40 Personen und versammelte sich damals in vielen Orten – in der Diepengassenschule, im Hause zum Apfel, in der Rheingasse, im Haus des Thomas von Einbrücken, in der Taube in der Sternengasse, auf der Hasenpforte, in einem Haus vor St. Cunibert, in dem Haus von Göbel's vor dem Kornhaus, im Weingarten des Weingärtners Hein an der Severinstraße, in der blauen Hand auf der Bach, im Neuenahrer oder Moers'schen Hof in der Johannisstraße, „wo hinten über der Mauer ein Nussbaum hängt“, in einzelnen Häusern der Salsgasse, des Kreidemarktes, des Griechenmarktes, der Herzogstraße, der Glockengasse, der Neugasse, Breitstraße, Langgasse, Burgmauer, auf der alten Mauer am Laach, in der Schultheisgasse und außerhalb der Stadt bei der St. Georgskapelle, im Feld vor dem Severinstor, im Feld bei Melaten, an der Hecke zu Riel, zu Rodenkirchen an der Kaule im Feld, in der Bill zu Hermühlenheim, im

Busch hinter Deutz. Die lange Liste der Versammlungsorte zeigt, wie verzweifelt die Lage der gejagten und verfolgten Gemeinde war.

1561 wurden in Köln weitere drei Täufer ertränkt, darunter der Ladenmacher Georg Friesen, dessen Name auf eine niederländische Herkunft hindeutet. Das Lied Nr. 22 im „Ausbund“, verfasst von ihm bzw. ihm gewidmet, beklagt in der 42-ten Strophe die blutrünstige Stadt: „O Cöllen, Cöllen an dem Rhein! / Wann wilt du einst satt werden / Des Bluts der Heiligen Gottes sein, / Die du tödtest auf Erden?“

Die nächsten blutigen Ereignisse, die uns allerdings Aufschluss über das in-

neren Leben der Täufergemeinde in Köln geben, fallen auf den Sommer 1565. Der Rat erfuhr von ihren nächtlichen Versammlungen in Federhennen's Weingarten bei St. Johann, und überaschte sie in der Nacht vom 22. auf den 23. Juni. Verhaftet wurden 57 Personen; keiner von ihnen war Kölner Bürger. Nur wenigen gelang die Flucht. Verhört wurden 33 Frauen und 23 Männer. Elf Personen haben sich von den Wiedertäufern losgesagt und wurden sofort entlassen.

Eine besonders grausame Behandlung erfuhr der 29-jährige „Prinzipallehrer und Täufer“ Matthias Cervaes (oder Servaes), Reiseprediger am Nie-



Verhaftung des Matthias Cervaes (aus dem Märtyrerspiegel)

derrhein, der seinen letzten Wohnsitz auf der Brohl bei Andernach hatte. Zum Dienst wurde er von Jacob Zellis (od. Zillis) eingesetzt. Eine alte Turmchronik aus Köln berichtet über ihn:

Anno 1565 auf Samstag, den 30. oder letzten Tag Juni sind Matthias Cervasy von Cottenheim, Lehrer und Täufer, seines Amtes Leineweber, Hermann von Daverkhausen und Jost Buterkamp, Tapetenmacher von Brüssel, alle drei Wiedertäufer, von wegen ihrer Halsstarrigkeit und auch weil sie bei Nacht heimliche Conventikel gegen das Gesetz und den Verbundbrief gehalten, dann weil sie gegen die kaiserlichen Konstitutionen wiederholt die Wiedertaufe erteilt haben, ferner weil sie halsstarrig bei ihrem ketzerischen Glauben und der verdammten Wiedertaufe verbleiben, nicht vom Irrtum haben abstehen, noch *pias admonitiones* zulassen, vom Cunibertshurm dem Grafen und den Schöffen wie gebräuchlich, geliefert worden.

Matthias Cervaes wurde am 30. Juni 1565 durch das Schwert hingerichtet. Der Märtyrerspiegel hat zehn seiner Briefe an die Gemeinde, Verwandte und Familie überliefert, die von erstaunlichem Glaubensmut, Gelassenheit und Bereitschaft zur Vergebung ein Zeugnis geben.

## Gemeindeleben

Zahlreiche Verhörprotokolle geben Aufschluss über das innere Leben der Gemeinde, obwohl die meisten Gefangenen erklärten, dass sie nicht gesonnen

sind, dem Beispiel des Verräters Judas zu folgen. An der Spitze der Gemeinde standen vier „Prinzipallehrer“, auch Älteste genannt. Von ihnen wurden die Lehrer bzw. Diener des Worts eingesetzt. Sie wurden von der Gemeinde finanziell getragen, erhielten aber kein festes Gehalt. Die Diakone kümmerten sich um die Armen. Beim Taufen ging man mit äußerster Vorsicht vor. Wer Gemeinschaft oder gar Freundschaft mit Papisten oder anderen Konfessionen pflegte, musste vor der Gemeinde öffentlich Buße tun. Man erkannte einander an dem Gruß und Gegengruß „Friede sei mit dir.“

In den Versammlungen stellte sich der Prediger in die Mitte, verlas die Epistel und das Evangelium des Tages und hielt dann seine Predigt. In den Akten wird folgendes über die Abendmahlsfeier berichtet: der Prediger nahm

„Brod in die Hand und brach einem Jeden ein Stück davon und sobald es umgespendet war und Jeder ein Stück in der Hand hatte, nahm der Prädikant auch ein Stück für sich selbst, steckte es in den Mund und aß es; und sofort, sobald das übrige Volk solches sah, that es dasselbe und steckte das ihm zugeteilte Brod in den Mund; der Prädikant bediente sich dabei keiner Worte, keiner Ceremonien und keines Segens. Gleich nachdem das Brod gegessen war, nahm der Prädikant eine Flasche mit Wein oder ein anderes Trinkgeschirre, trank zuerst und schenkte dann allen andern Mitgliedern daraus.“

Die Taufe erfolgte durch Begießung, indem Täufer Wasser aus einem Krug in die Hand nahm, es dem Täufling auf den Kopf goss mit den Worten: „Ich taufe dich auf deinen jetzigen bekannten und angenommenen Glauben im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Die Verfolgung im Jahr 1565 war die letzte dieser Art; von späteren Täuferhinrichtungen in Köln ist nichts bekannt.

## Konzept von Köln

Ein weiteres Mal tritt Köln in Erscheinung in der Täufergeschichte in Verbindung mit dem Konzept von Köln – einer Vereinbarung zwischen verschiedenen Täufergruppen, die am 1. Mai 1591 in dieser Stadt unterzeichnet wurde. Diesem Ereignis ging eine Reihe von Spaltungen der Täufer im Norden voraus: 1557 trennten sich die Mennoniten und die Waterländer, 1567 die Friesischen und die Flämischen innerhalb der Mennoniten. 1587 bzw. 1589 teilten sich die beiden letzten in weitere Flügel auf. Zu der Zeit siedelte Leonhard Klock, ein hochdeutscher Täufer, nach Holland um. Er knüpfte Verbindungen zu einer der friesischen Gruppen einerseits und zu Täufern im Elsass, Breisgau und der Pfalz andererseits. Diese einigten sich auf das Konzept von Köln, erkannten einander als Brüder an und gründeten die sogenannte Bevredigde Broederschap (eine Bruderschaft, die den Frieden erreichte). Die Gemeinden waren bestrebt, Gegensätze zwischen

einzelnen Gruppen durch brüderliches Entgegenkommen zu überbrücken. Das Konzept von Köln enthielt gemeinsame theologische Grundsätze wie die Dreieinigkeit Gottes, gegenseitige Anerkennung der Taufe, gemeinsames Abendmahl, Bekenntnis zu Gemeinendisziplin ohne übertriebener Strenge, Eheschließung nur unter Gläubigen, Fußwaschung, Ablehnung des Eides sowie des Schwertes. Es wurde auch Besorgnis geäußert über die Neigung zu zeitlichen Begierden, prunkvolle Kleidung und Profit um jeden Preis bei Geschäftsleuten. Der abschließende Abschnitt enthielt folgende Worte: „Es wurde hierüber vereinbart, dass alle Wächter über das Haus Gottes mit aller Treue und in Kraft der heiligen Schrift die Leute warnen sollten, um sie und sich dadurch rein zu halten vom Verderben der Ungehorsamen.“

Nach 1601 hörte man wenig oder nichts von Täufern in Köln.

## Mennonitische Vorgeschichte der Gemeinde Köln-Ostheim

### Westpreußen

Viele aus der Sowjetunion eingewanderte Mitglieder der Gemeinde in Köln-Ostheim tragen typische mennonitische Namen wie Friesen oder Dück. Deren direkte Vorfahren gehörten zu Täufergemeinden in Friesland bzw. Flandern und entkamen ihren Verfolgern durch Flucht in mehr oder min-

der sichere Gegenden, in denen Täufer unter bestimmten Bedingungen toleriert wurden. Dazu gehörte auch das versumpfte Gebiet in dem Weichsel-Delta zwischen Danzig, Elbing und Marienburg, das zu dem sogenannten Preußen Königlichen Anteils im damaligen Königreich Polen gehörte. Die erste täuferische Siedlung in Preußen wurde am 1. Februar 1539 durch zwei Prediger aus den Niederlanden gegründet. (Als Mennoniten wurden die Täufer im Norden erst seit den 1540er Jahren bezeichnet.) 1549 gründete hier Menno Simons zusammen mit seinem engen Mitarbeiter Dirk Philips die ersten Gemeinden. Die Bedeutung der preußischen Gemeinden für das nördliche Täufertum war derart hoch, dass Dirk Philips nicht mehr mit Menno Simons zurückkehrte und sich in der Nähe von Danzig niederließ. Die 400-jährige Geschichte der Mennoniten in Preußen mit ihren Höhen und Tiefen hörte erst 1945 mit dem Ende des II. Weltkriegs auf, als die Mennoniten das Land verließen. In den ersten beiden Jahrhunderten sprachen die Mennoniten Preußens Niederländisch und pflegten rege Verbindungen zu ihrer niederländischen Heimat. In der Mitte des XVIII. Jahrhunderts begann man Deutsch zu singen und schließlich zu predigen. Damit vollzog sich der Wandel von der niederländischen Kultur zur deutschen. Die politischen Entwicklungen in Europa führten zu einer mehrstufigen Aufteilung polnischer Territorien unter Russland, Österreich und Preußen. Die erste Teilung Polens 1772 brachte

den mennonitischen Gemeinden einen neuen preußischen Herrscher sowie eine neue preußische Ordnung. Der militärischen Ausrichtung des Staates widersprach die traditionell pazifistische mennonitische Haltung. Ein neues Gesetz untersagte den Mennoniten Landerwerb, was die landwirtschaftlich orientierten großen mennonitischen Familien unweigerlich in die Verarmung stürzen würde. Sie sahen ihren Ausweg in einer Emigration ins Russische Reich.

## Russland

1789 erreichten 228 Familien den Süden Russlands, wo die erste mennonitische Kolonie Chortitza gegründet wurde. 1804 entstand eine zweite Kolonie am Flüsschen Molotschna. Damals hatte der russische Staat großes Interesse an Einwanderern aus dem Ausland, gewährte ihnen Glaubensfreiheit „für ewige Zeiten“ und siedelte sie in konfessionell und kulturell homogenen selbstverwalteten Siedlungsgebieten – Kolonien – an. So bildeten sich deutsche Sprachinseln im unendlich weiten russischen Völkermeer. 1871 wurde eine neue Politik der Integration eingeschlagen, allerdings mit mäßigem Erfolg. Das Leben in einer Kolonie während der ersten drei Generationen schaffte ein äußerst stabiles kirchliches und soziales Gefüge, das nur die brutale Gewalt in den 1930-er Jahren zerstören konnte. Das Gemeinschaftsgefühl, anerzogen in jener Zeit, prägt die men-

nonitischen Nachkommen in Deutschland noch heute.

Die Mennoniten transportierten nach Russland ihre traditionellen und bewährten festen freikirchlichen Gemeindestrukturen. Sie wurden, beginnend mit den 1820-er Jahren, mit neuem Leben durch eine Erweckung geprägt, die ihren Ursprung in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland Ende des XVII. Jahrhunderts hatte und unter dem Namen „pietistisch“ bekannt ist. Die Pietisten predigten Bekehrung und pflegten zusätzlich zu den Gottesdiensten regelmäßige Gemeinschaft in Erbauungsstunden. Bekehrung wurde in Südrussland in 1844-1859 vor allem durch den evangelischen Pfarrer Eduard Wüst aus Württemberg gepredigt.

Der pietistische Same, gefallen auf mennonitischen Boden, brachte 1860 die Mennoniten-Brüdergemeinde hervor. Unter einem indirekten Einfluss von Baptisten in Deutschland führte man hier Taufe durch Untertauchen sowie einige andere Neuerungen ein. Die Neubekehrten waren äußerst missionarisch aktiv und vollzogen 1863-1864 Taufen an einigen neubekehrten Lutheranern, Katholiken und sogar Russen. Das förderte zwar die Ausbreitung des Baptismus in Russland, endete aber mit Ausweisung aus dem Land oder Gefängnisstrafen für die Täufer sowie die Getauften. Die ersten dauerhaft existierenden Baptistengemeinden unter Deutschen sowie unter Russen in Russland entstanden einige Jahre später, 1869 und 1871. Auch

hier kam der Täufer aus den Reihen der Mennoniten-Brüdergemeinde. Eine von den Mennoniten unabhängige Entstehungsgeschichte hatten die deutschen Baptisten in Russisch-Polen (1858) und etwas später in Wolhynien.

Aus der Kombination eines freikirchlichen Gemeindemodells und der pietistischen Erweckung im XIX. Jahrhundert ist ein entscheidendes Merkmal der Mennoniten-Brüdergemeinde und des russischen Baptistentums geboren – die Vielzahl der Botschaften in einer Versammlung und die hohe Zahl von Verkündigern in einer Gemeinde. Die Sitte, in einer pietistischen Versammlung viele Redner zu Wort kommen lassen, wurde wie von selbst auf die Gottesdienste der Gemeinde übertragen. Das entfesselte ein enormes Potential an Predigern, sorgte aber mitunter für große Spannungen in Gemeinden. Dieses Modell wird in vielen Gemeinden russlanddeutscher Prägung bis heute praktiziert.

Die deutschen Baptisten in Russland hingegen hielten sich an das Vorbild ihrer Glaubensbrüder in Deutschland und bevorzugten das Ein-Prediger-Modell.

Die deutschen Freikirchen in Russland, vor allem die mennonitischen, erreichten zu Beginn des XX. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Die Zahl der Mennoniten überschritt die 100.000-Marke, was sie zu einer der bedeutendsten Gruppe in der mennonitischen Welt machten. Der wirtschaftliche Erfolg bescherte den Siedlern und Gemeinden genügend finanzielle Res-

sourcen. Die deutschen Baptisten und Mennoniten sandten ihre jungen Leute auf theologische Schulen ins Ausland – in das baptistische Seminar nach Hamburg, in die Bibelschule St. Chrischona und das Lehrerseminar in Basel. Am Vorabend des I. Weltkriegs hatten 40% der Ältesten in den mennonitischen Gemeinden eine theologische Ausbildung; zwei Brüder führten einen Dokortitel.

Einen Aufschwung erlebte die Mission. Die Mission vor der eigenen Haustür unter der russischen Bevölkerung wurde trotz Rückschläge weitergeführt. Die ersten russischen Bekehrten, unter dem deutschen Wort Stundisten bekannt, fanden in den Deutschen ihre Freunde und Fürsprecher. Unter Einfluss und mit Unterstützung der Mennoniten-Brüdergemeinde appellierten sie 1871 an den russischen Kaiser um Anerkennung. Ihr erstes offizielles Glaubensbekenntnis wurde von einem Mennonitenbruder entworfen; ihre ersten Ältesten wurden von Mennonitenbrüdern eingeseget. Später, 1882-1884, bauten sie mit Hilfe von Mennonitenbrüdern ihre eigene Bundesarbeit auf.

Der Herr segnete auch die Außenmission der Mennonitengemeinde. 1871 wurde ihre Missionsstation auf Sumatra eröffnet; im gleichen Jahr gab es bereits 125 Taufen. Im Jahr 1890 wurde eine Missionsstation der Mennonitenbrüder in Südindien gegründet. 2015 zählte man in Indonesien 352 Gemeinden mit mehr als 100.000 Mitgliedern; die Mennoniten-Brüder-

gemeinde Indiens zählt heute 212.000 Mitglieder in knapp 1000 Gemeinden.

## Das grausame XX. Jahrhundert

Das XX. Jahrhundert erschütterte Russland und damit auch die deutschen freikirchlichen Gemeinden durch Revolutionen und Kriege. Rückschläge verfolgten sie auf kirchlicher wie nationaler Linie. Die erste russische Revolution 1905-1907 brachte ihnen für die nächsten 80 Jahre eine Herabstufung als Sekte; schon 1910 gab es dadurch für sie schmerzliche Einschränkungen. Dem Ersten Weltkrieg begegneten die Deutschen Russlands als Patrioten ihres Landes: viele Mennoniten gingen freiwillig als Sanitäter an die Front; die deutschen Baptisten kämpften an der türkischen Front. Trotzdem drohte allen Deutschen im Westen des Landes eine Deportation, die 1915 die Wolhyniendeutschen ereilt hat.

## Leiden unter den Kommunisten

1917 ergriffen die Kommunisten die Macht im Land. Nun wurde alles Alte Schritt für Schritt zerstört – das Machtssystem, die kirchliche Landschaft, die wirtschaftliche Basis, das soziale Gefüge. Es vergingen weitere fünf Jahre, bis die kommunistische Diktatur endgültig Fuß fasste; in dieser Zeit tobte ein schrecklicher Bürgerkrieg, und Banden trieben ihr Unwesen. In deutschen Kolonien beklagte man die Getöteten. Die Orthodoxe Kirche wurde schon 1917 als einer der Hauptgegner des Re-

gimes ausgemacht. Es begann auch der Kampf mit dem Glauben in allen seinen Formen. Zwar gab es für die deutschen Freikirchen kurze Kampfpausen, aber die waren nur taktischer Natur. In den Jahren 1926-1929 gab es sogar christliche Zeitschriften in deutscher Sprache.

Im Zuge des Ausbaus des Machtmonopols von Kommunisten und deren Führers J. Stalin erfolgte 1929 der nächste große Schlag gegen die alte Ordnung. Im Zuge der gewaltsamen Kollektivierung der Bauernwirtschaften wurden zahlreiche wohlhabende deutsche Bauern enteignet und in das innere Exil geschickt – bis an das Weiße Meer im Norden des Landes. Gleichzeitig wurden Gemeindeleiter und Prediger der Zivilrechte entledigt; sie mussten für 3 bis 5 Jahre in Haft. Die Kirchengebäude wurden enteignet, die Gemeinden geschlossen.

Ende 1934 überrollte die deutschen Dörfer eine zweite Verhaftungswelle. Dieses Mal kamen der sozialistischen Justiz die aktiven Gläubigen, größtenteils Männer, unter die Räder. Sie erhielten bis zu 10 Jahre Freiheitsentzug.

Die Legitimation der kommunistischen Ordnung forderte neue Opfer. 1936 wurde eine neue Verfassung verabschiedet; für Dezember 1937 wurden freie demokratische Wahlen in den Obersten Sowjet des Landes angekündigt. Um mögliche politische Opposition auszuschalten, wurden zwischen Juli 1937 und Ende 1938 mögliche politische Gegner verhaftet und ohne eines ordentlichen Gerichtsverfahrens entweder erschossen oder zu 8-10 Jah-

ren Haft verurteilt. Das war die dritte, die grausamste Welle der Gewalt. Laut geheimer offizieller Statistik jener Tage gehörten 16% der eliminierten Gegner zu Kirchenmännern und Sektierern. Laut späteren Schätzungen betrug die Zahl der Todesopfer des Großen Terrors 1 Mio. Menschen. Der Anteil der Deutschen unter ihnen war überproportional hoch. Die deutschen Freikirchen in der Sowjetunion, ob Mennoniten oder Baptisten, verloren dadurch fast alle Ältesten und Prediger in den Gemeinden. Die deutschen Freikirchen und ihre Elite wurden buchstäblich ausgelöscht.

Nach dem Überfall Deutschlands auf die Sowjetunion im Juni 1941 wurden allen Deutschen im Land der potentiellen Kollaboration mit dem Feind verdächtigt. Alle Deutschen aus den noch nicht besetzten westlichen Teilen des Landes wurden im Herbst 1941 in den Osten des Landes, Zentralasien und Sibirien, deportiert. Danach wurden Anfang 1942 die bereits deportierten Männer im Alter zwischen 15 und 50 Jahren in die Arbeitsarmee mobilisiert. Ab Herbst 1942 wurden in die Arbeitsarmee auch Frauen ohne kleine Kinder eingezogen. Die Lage der Deutschen war aussichtslos. Viele sind an Hunger und Überbelastung gestorben.

## Erweckung

In der höchsten Not schenkte der Herr eine Wiederbelebung des Glaubens. Hinter dem Stacheldraht der Arbeitsarmee, wo nichts mehr zu ver-



lieren und die Not am Größten war, fassten einige Gläubige Mut, sich zu kleinen geheimen Gebetskreisen zu treffen, oft ohne Rücksicht auf Konfession. 1944 entstand unter diesen Umständen in Kimpersai in Westkasachstan die erste uns bekannte deutsche Gemeinde – eine Mennoniten-Brüdergemeinde, bestehend hauptsächlich aus Männern.

Mit dem Ende des Krieges 1945 wurde Familienzusammenführung möglich; sonst gab es keine wesentlichen Änderungen für die Deportierten. Ihre Zahl wurde durch die Repatriierten erweitert. Dieser Personenkreis erlebte 1941 die Besatzung der Ukraine durch die deutsche Wehrmacht und die darauffolgende Wiederherstellung des Gemeindelebens mit Bekehrungen und Taufen. Im Herbst 1943 ging es in das Deutsche Reich, wo die Versammlungen ungehindert weitergeführt wurden. 1945 schließlich ging es für viele wieder zurück in die UdSSR, aber nicht in die ehemaligen deutschen Dörfer, sondern in die Deportationsgebiete – in den Urwald Nordrusslands, die Kohlengruben Sibiriens und Dörfer Kasachstans. 1948 erklärte man den Deutschen, dass sie auf ewig ihrem Wohnsitz zugewiesen sind und ihn unter Androhung von 20 Jahren Haft ohne Genehmigung nicht verlassen dürfen. Über ihr Leben verfügte ein Kommandant, bei dem sie sich regelmäßig melden mussten.

Der fürchterliche Krieg der Sowjetunion gegen Deutschland korrigierte die Einstellung Stalins gegenüber der Re-

ligion. 1943, noch im Krieg, erfuhr die Russische Orthodoxe Kirche eine Reihe von Vergünstigungen; 1944 wurde vom Staat ein Dachverband der Evangeliumschristen-Baptisten zugelassen. Im ganzen Land öffneten sich Kirchen und Gemeinden. Allerdings wurde lange nicht allen Anträgen auf Legalisierung entsprochen. Die kirchlichen Einrichtungen wurden für die Ziele des Staates instrumentalisiert.

Das Tauwetter für die kirchliche Renaissance endete 1947. Der Druck auf alle Gemeinden erhöhte sich: die legalen Gemeinden mussten weitere Einschränkungen hinnehmen; in illegalen Gemeinschaften gab es neue Arreste mit bis zu 25 Jahren Haft. Auch deutsche Baptisten wie Mennoniten, die bis auf wenige Ausnahmen illegalen Gruppen angehörten, mussten leiden.

1953 starb Stalin. In der sowjetischen Führung entbrannte ein Kampf um seine Nachfolge, aus dem einige Jahre später N. Chruschtschow als Sieger hervorging. Aus den Arbeitslagern wurden Inhaftierte vorzeitig entlassen; nach Hause kamen auch die gläubigen Häftlinge. Im Volk erwachten Hoffnungen auf eine Demokratisierung der Gesellschaft. Ende 1955 wurde ein Regierungsbeschluss über das Ende der Deportation der Deutschen gefasst; ab 1956 durften sie frei ihren Wohnsitz wählen. Die Zukunft der restriktiven Religionspolitik war für eine kurze Zeit ungewiss: im Sommer 1954 erging eine geheime Anweisung über Verstärkung des Kampfes gegen die Religion, aber im November 1954 veröffentlichte die

Zeitung „Prawda“ eine Resolution der Parteileitung über Übertreibungen in diesem Kampf. Bis 1958 waren die lokalen Behörden ratlos und bezogen abwartende Positionen.

Die mehrjährige Pause in den Verfolgungen und Unterdrückung verbunden mit der Freilassung aus der Deportation wirkte sich äußerst positiv auf das Erwachen und die Festigung des Glaubens unter Deutschen. In dieser kurzen Zeit kam es zu vielen Taufen und Gründungen von kleinen verstreuten Gemeinden. In den ehemaligen Deportationsgebieten Nordkasachstans waren es homogen deutsche Gemeinden. In den ehemaligen Einsatzorten in der Arbeitsarmee in Sibirien entstanden schon früher gemischte russisch-deutsche Gemeinden.

## Verfolgungen

1958 flammten die Verfolgungen mit neuer Kraft auf. 1961 wurde feierlich angekündigt, dass das sowjetische Volk bis 1980 den Kommunismus erreichen würde. Chruschtschow versprach, den letzten Geistlichen im Fernsehen vorzuführen. Den Kampf gegen die Religion, die Kirchen, Gemeinden und Gläubigen nahmen die Kommunistische Partei, der Geheimdienst, das Innenministerium, die Religionsaufsichtsbehörde, die lokale Administrationen und sogar die Schulen auf. Der Druck auf Gemeinden und Gläubige erhöhte sich auf allen Ebenen: Eltern drohte man mit Entzug der Erziehungsrechte, Arbeitern in Betrieben wurde aufgrund

ihres Glaubens gekündigt, Schüler – sogar in der Grundschule – wurden von Lehrern und Mitschülern schikaniert, Gemeindeältesten wurde mit Haftstrafen gedroht, Klöster und Kirchen wurden massenhaft geschlossen, legalisierte Gemeinden für illegal erklärt. Landesweit wurden 1961-1965 mehr als 1200 freikirchliche Gläubige gerichtlich verfolgt. Darunter gab es auch einige Dutzend Deutsche. 1961 wurde die einzige bis dahin legalisierte deutsche Gemeinde im Dorf Rot-Front in Kirgisien (deutsche Bezeichnung Bergtal) für illegal erklärt. Alle anderen deutschen und die meisten gemischten russisch-deutschen Gemeinden galten ohnehin als gesetzeswidrig.

1959-1960 beugte sich der legale Dachverband der Evangeliumschristen-Baptisten dem Druck des Staates und versandte in seine Gemeinden eine neue Fassung der Gemeindegatzung. Diese enthielt viele Verbote, darunter auch des Versammlungsbesuchs durch Kinder. Die Satzung entsprach weitgehend der Version aus dem Jahr 1948, dem Zeitpunkt des letzten Angriffs auf die Gemeinden. Ein Teil der illegalen Gemeinden lehnte sich dagegen auf und gründete eine Initiative für einen landesweiten Kongress, der die Missstände aufdecken und beheben sollte. Ein gemeinsamer Kongress fand nicht statt, aber aus der Initiativgruppe ging 1965 der Rat der Gemeinden der Evangeliumschristen-Baptisten (RGECEB) hervor. Er positionierte sich als Gegenstück zu dem legalen Verband von Gemeinden derselben Be-

zeichnung und agierte illegal. Dadurch wurde eine Spaltung unter den Freikirchen in der UdSSR zementiert.

Im Herbst 1964 wurde Chruschtschow abgesetzt. In der Regierung sah man den Misserfolg der Religionsbekämpfungskampagne ein und milderte 1965 die restriktive Religionspolitik etwas ab. Unter dem Druck von Protesten aus den Reihen der Gläubigen wurden 1965 fast alle Glaubenshäftlinge aus der Haft entlassen. Nun konnte jede Gemeinde sich legalisieren lassen, indem sie gewisse Einschränkungen auf sich nahm. Bereits Ende 1966 gingen einige deutsche Gemeinden darauf ein. Der RGECB hingegen hielt an seiner Linie fest, und lehnte für seine Gemeinden jegliche Legalisierung ab. Die Versammlungen dieser Gemeinden wurden oft durch die Polizei gestört. Ihre Gemeindeleiter wurden zu Haftstrafen verurteilt, wie auch die Leiter der verbotenen Sonntagschularbeit. Besonders hart wurden die Mitarbeiter des illegalen Verlags „Christianin“ (Der Christ) verfolgt, zu denen überdurchschnittlich viele Deutsche gehörten.

Dem RGECB folgte eine Anzahl von Gemeinden, darunter auch mit einem wesentlichen deutschen Anteil. Einige dieser Gemeinden entstanden auch in Lettland und Estland, wo sich Deutsche nach der Aufhebung der Kommandantur 1955 niederließen. Diesen sowjetischen Republiken wurden erst 1940 von der UdSSR annektiert, und die lokalen Behörden zeigten mehr Toleranz sowohl gegenüber der Religion als auch den Deutschen. Der Zuzug von

Deutschen wurde allerdings Mitte der 1960-er Jahre stark erschwert. Ein Teil von ihnen fand den Weg in die legal agierenden nationalen estnischen und lettischen Gemeinden, ein anderer Teil jedoch bildete Gemeinden unter der Schirmherrschaft des RGECB.

Im Schicksal der Deutschen in der Sowjetunion, auch der Gläubigen, spielte die große internationale Politik immer eine wichtige Rolle. Kriege, die das Land führte, stürzten sie in die Tiefe. Suchte man nach Beispielen der Demokratisierung fürs Ausland, so ging an den Deutschen wieder kein Weg vorbei, zumal sie immer noch intensive Verbindungen zum Ausland pflegten, nicht zuletzt wegen der vielen durch den Krieg zerrissenen Familien. Nach der Normalisierung der politischen Beziehungen zwischen der BRD und der UdSSR durch den Moskauer Vertrag 1970, hatte der Westen ein Kriterium mehr, nach dem er die Ernsthaftigkeit der sowjetischen Politik messen konnte.

Auch bei den Deutschen in der UdSSR weckte die Normalisierung neue Hoffnungen auf eine Rückwanderung nach Deutschland. Nach 1970 erstarkte mit neuer Kraft der dünne Strom der Russlanddeutschen, den die Sowjetmacht in die Freiheit entließ. Mit Vorliebe tat sie das für Unbequeme, zu denen auch die deutschen Gläubigen gehörten. Ihre Zahl stieg nach 1972 merklich an, um 1984 ganz abzuebben. 1987, im Zuge der Demokratisierung der Sowjetunion, wurden die Auswanderungsbestimmungen ein

weiteres Mal geändert mit dem Ergebnis, dass die meisten deutschen Mitglieder der Freikirchen in der Sowjetunion in die BRD einwanderten.

Aus diesem Personenkreis kommen auch die Gründer der Evangelischen Freikirche Köln-Ostheim. Sie gehörten überwiegend dem Kreis des RGECEB, und viele von ihnen sind in die BRD aus dem Baltikum ausgewandert.

## Quellen

- Ausbund, das ist: *Etliche schöne Christliche Lieder, Wie sie in dem Gefängnis zu Passau in dem Schloß von den Schweizer-Brüdern und von anderen rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden. Allen und jeden Christen, Welcher Religion sie seien, unparteiisch sehr nützlich.* 46. Aufl. Lancaster, PA: Verl. D. Amischen Gemeinden, 2003.
- Thieleman J. v. Braght. *Der blutige Schauplatz, oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeug-*
- nisses Jesu, ihres Seligmachers, willen gelitten haben und getödtet worden sind, von Christi Zeit bis auf das Jahr 1600.* Übers. aus d. Niederl. 5. Aufl. Elkhart, IN, 1870. (Nachdr. Pathway Publ., Aylmer, Ont, 2011).
- Ernst Crous. „Auf Mennos Spuren am Niederrhein.“ *Der Mennonit*, 10-12 (1955), 1-2 (1956).
- Leonard Ennen. *Geschichte der Stadt Köln.* Bd. IV u. V. Köln, 1863-1875; Düsseldorf, 1880.
- Heinrich Forsthoff. *Rheinische Kirchengeschichte.* Bd. I: Die Reformation am Niederrhein. Essen: Lichtweg-Verlag, 1929.
- Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* (<http://gameo.org>).
- Christian Hege. *Die Täufer in der Kurpfalz: Ein Beitrag zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte.* Frankfurt/Main: Hermann Minjon, 1908.
- Mennonitisches Lexikon.* Bd. I u. II. Frankfurt/Main, 1913, 1937.
- Hans H. Th. Stiasny. *Die Strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln 1529 bis 1618.* Münster: Aschendorff, 1962.

# Medieval Exegesis and Religious Tolerance in Martin Luther

**Dr. Ralf Schowalter**

Dozent für Theologie am BSB  
RSchowalter@bsb-online.de

## Introduction

The achievements of Martin Luther as Bible translator, as biblical scholar, and as a reformer of the visible church are manifold. As a German Christian, I highly appreciate his translation of the Bible he accomplished almost five centuries ago. Its expressive and memorable style still secures the *Luther-Bibel* a first rank among German Bible translations when trying to memorize biblical passages. Seen from a free church perspective, however, some of Luther's theological concepts, insights, or codes of practice are (at least) challenging.

While one could mention Luther's doctrine of (infant) baptism or his view of the Lord's Supper here, the present article will concentrate on Luther's attitude towards religious tolerance. As Jaroslav Pelikan shows, the interrelation between the history of theology/dogma and the history of biblical interpretation (which is not always obvious at first glance) should not be neg-

lected.<sup>1</sup> This is crucial for an evaluation of Luther's reformatory work: his theology cannot be separated from his interpretation or exegesis of Scripture. By his own assessment, Luther saw himself clearly and foremost as a biblical scholar.<sup>2</sup>

Consequently, the present article will argue that Luther's attitude to religious tolerance (considering sixteenth-century circumstances; it would be out of context to speak of religious liberty) is in part determined by his hermeneutical principles. At times, Luther can prefer some of these principles at the expense of others. Whereas Luther's attitude towards religious tolerance can be deduced from his writings, the article will try to find reasons and motives which drive Luther's approach.

---

<sup>1</sup> Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, LW Companion Volume (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1959), 5-31.

<sup>2</sup> Martin Luther, *Der 82. Psalm ausgelegt 1530*, in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], vol. 31, pt. 1 (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1913), 212; Martin Luther, *Psalm 82*, in *Luther's Works* [LW], ed. Jaroslav Pelikan (vols. 1-30) and Helmut T. Lehmann (vols. 31-55), vol. 13, *Selected Psalms II*, ed. Jaroslav Pelikan, trans. C. M. Jacobs (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1956), 66.

A first part will try to evaluate some major exegetical or hermeneutical principles which are of importance for Luther's attitude towards religious tolerance.

A second part will examine personal or historical-contextual factors of the man Martin Luther which give insight into the motives influencing his attitude towards religious tolerance.

A third part will show the consequences of these hermeneutical and personal elements for Luther's understanding of religious tolerance.

The topic of the article thus will require systematic-theological as well as historical investigations, as will become obvious particularly in Luther's interpretation of Matt 13:24-30.<sup>3</sup>

## Luther's Medieval Hermeneutical Principles

Talking about Luther's *medieval* hermeneutical principles, I locate Luther within his "medieval, catholic world."<sup>4</sup> Although it cannot be denied that Luther has a unique approach to theology and Scripture in some instances,

<sup>3</sup> For a short overview of systematic-theological and historical-genetic approaches to the theology of Martin Luther see: Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. and ed. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 3-7. The title of the book already reveals that Lohse favors a combination of the two approaches: "a linking of the two methods would be recommended." (Ibid., 7).

<sup>4</sup> Kenneth Hagen, *Luther's Approach to Scripture as Seen in his 'Commentaries' on Galatians 1519-1538* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)), 1993), 1.

nevertheless he is rooted in medieval hermeneutics and exegesis to such a degree that his exegesis and the way he applies his theology seem more medieval than modern, especially from the viewpoint of religious liberty.<sup>5</sup> The following points should support that claim.

### *Sola Scriptura*

Being one of the three *solae* (*sola scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*), the term *sola scriptura* has become a slogan of Reformation theology.<sup>6</sup> The concept of *sola scriptura* is not unique to Luther: "The conviction that Scripture is or should be the primary authority in the church was shared by the ancient church

<sup>5</sup> Hagen, *Luther's Approach*, examines Luther's approach to Scripture. Hagen concentrates on key words like *enarratio*, the use of contrast, focus on the *verbum*, *sacra pagina*, or *oratio-meditatio-tentatio* to show that Luther's approach to Scripture (and consequently his theology) is clearly rooted within his medieval context. Scott H. Hendrix, admitting that medieval and Reformation exegesis cannot be sharply distinguished, nevertheless tries to show the uniqueness of Luther's approach to Scripture and finally concludes that Luther cannot be classified into the medieval pattern, but rather requires a category of his own. (Scott H. Hendrix, "Luther Against the Background of the History of Biblical Interpretation," *Interpretation* 37 (1983):229-39. One of the elements of Luther's interpretation of Scripture which various scholars identify as distinguishing him from medieval exegesis is his partial abandonment of the *quadriga*, the medieval concept of the fourfold meaning of Scripture.

<sup>6</sup> For the appearances of *sola scriptura* in Luther's works, see the Latin index of the WA: Ulrich Köpf, ed., *Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1-60: s-zythum*, WA 68 (1999):118.

ch as well as by the medieval church.”<sup>7</sup> Beginning in the second century and originally introduced to protect the orthodoxy of Christian doctrine from heresy, the tripartite paradigm of (baptismal) confession (*symbolum*), rule of faith (*regula fidei*) and monarchical episcopacy developed a life of its own and, by Luther’s times, had become an authority besides or over Scripture which can be subsumed under the term *tradition*. Luther expresses himself on the authority of Scripture already in his dispute with Sylvester Prierias in August 1518. In his response to Prierias, Luther elevates the authority of Scripture over and against the *regula fidei* as authoritative interpretation by the pope.<sup>8</sup> It was at the Leipzig Debate of 1519 where “Luther had to admit that, in the name of the Scriptures as he interpreted them, he was setting the authority of the Scriptures against and above the authority of the tradition of the church.”<sup>9</sup> Famous is Luther’s final answer at the Diet of Worms in 1521, which again raises the authority of Scripture over authorities of Roman-

Catholic tradition like the pope or the councils:

Unless I am convinced by the testimony of the Scriptures or by clear reason (for I do not trust either in the pope or in councils alone, since it is well known that they have often erred and contradicted themselves), I am bound by the Scriptures I have quoted and my conscience is captive to the Word of God.<sup>10</sup>

Thus, Luther does not introduce a new authority, but he reduces the number of extra-biblical authorities which supported Roman-Catholic tradition.

Once Luther’s struggle with his *non-Roman-Catholic* opponents had started,<sup>11</sup> however, Luther finds himself interestingly enough in a position of “defending the tradition of the church

<sup>10</sup> Martin Luther, „The Speech of Dr. Martin Luther before the Emperor Charles and Princes at Worms on the Fifth Day after Misericordias Domini In the Name of Jesus,” in *Luther’s Works*, ed. Jaroslav Pelikan (vols. 1-30) and Helmut T. Lehmann (vols. 31-55), vol. 32, *Career of the Reformer: II*, ed. George W. Forell, trans. Roger A. Hornsby (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958), 112.

<sup>11</sup> John S. Oyer sees the beginning of that struggle in December 1521, when the Zwickau Prophets arrived in Wittenberg. John S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), 6. One could, in fact, divide the Lutheran Reformation into two phases: The first phase lasts until Luther’s stay at the Wartburg and embraces Luther’s break with Rome as a major event, the second phase (after his stay at the Wartburg) embraces the struggles within the evangelical camp. See: Mark U. Edwards, *Luther and the False Brethren* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 6.

<sup>7</sup> Lohse, *Luther’s Theology*, 187. See also: Walter Mostert, “Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift,” in *Glaube und Hermeneutik: Gesammelte Aufsätze*, ed. Pierre Bühler and Gerhard Ebeling (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 34.

<sup>8</sup> Mark A. Thompson, *A Sure Ground on Which to Stand: The Relation of Authority and Interpretive Method in Luther’s Approach to Scripture*, Studies in Christian History and Thought (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004), 251.

<sup>9</sup> Pelikan, *Luther the Expositor*, 71.

against those who, in the name of the Scriptures as they interpreted them, wanted to set aside the liturgical and ecclesiastical forms developed in that tradition.”<sup>12</sup> Thus, in the absence of clear scriptural evidence for infant baptism, Luther can appeal to the tradition of the church as one (extra-biblical) argument for infant baptism: “If the first or infant baptism were not right, it would follow, that for more than one thousand years there had been no baptism and no Christianity, which is impossible. Because then the article of faith would be wrong: I believe a holy Christian church.”<sup>13</sup> Leonard Verduin judges that “this constitutes a violation of Luther’s *sola Scriptura* doctrine; this is an un-Lutheran capitulation to *het historisch gewordene*; this takes us dangerously close to the Catholic position of ‘Scripture plus tradition.’”<sup>14</sup>

Luther’s focus on Scripture embraces various other concepts or principles, which I decided to subsume under *sola scriptura*:<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Pelikan, *Luther the Expositor*, 71.

<sup>13</sup> „Wo die erste odder kinder tauffe nicht recht were, so wurde folgen, das lenger denn ynn tausent iaren keine tauffe und keine Christenheit gewesen were, welchs ist unmuglich, Denn damit wurde der artickel des glawbens falsch sein: Ich glewbe eine heilige Christliche kirche.“ Luther, *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn*, ed. E. Thiele and O. Brenner, WA 26 (1909): 168. My translation.

<sup>14</sup> Leonard Verduin, *The Reformers and their Stepchildren* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964), 204.

<sup>15</sup> These principles should at least be mentioned, because they are definite components of Luther’s approach to Scripture. An extensive treatment of

## *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*

The famous statement that Scripture is its own interpreter is explicitly found in Luther’s Latin “*Declaration of all the Articles of Martin Luther Newly Condemned by the Bull of Pope Leo X.*”<sup>16</sup> This concept has implications for Luther’s understanding of the inspiration of Scripture<sup>17</sup> (it presupposes a divine inspiration of Scripture into the very words), for the clarity of Scripture (if Scripture is supposed to interpret itself, the clarity of Scripture is a necessary assumption, which Luther stresses over against a Roman-Catholic understanding of the obscurity of Scripture which requires a spiritual authority of interpretation) and for the sufficiency of Scripture.<sup>18</sup> The concept of *sacra scriptura sui ipsius interpres* was not a method which Luther limited to his academic study of the Bible. The following quotation from a German sermon in 1522 clearly shows the interrelation of the clarity and interpretation of Scripture as well as its extension from the academic realm into the realm of the public or common reader:

Even our enemies drive the Gospel and want to bring it so far that they lock it up for us and say the Gospel and Scripture were sable and dark, therefore one

these points, however, seems not appropriate in view of the focus and scope of the present paper.

<sup>16</sup> *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum*, WA 7:97.

<sup>17</sup> See Thompson, *Sure Ground*, 145.

<sup>18</sup> The clarity of Scripture is a major theme in Luther’s *De Servo Arbitrio*.



should leave it alone and not let a common man read it, [...] but alone let him hear, how the pope, Augustine, and the Holy Fathers interpret it [...]. Therefore, if they tell you: Scripture is dark and one must have the judgments of the Fathers to enlighten it: Do not believe that [...]. In addition, when they say, the Fathers Augustine, Ambrose, Jerome, and so on did illuminate Scripture, they lie to you, because they have not illuminated it, but they made Scripture clear with its own light and added one verse to another, so that one made the other perfectly clear. Consequently Scripture is its own light. That is fine, when Scripture interprets itself [...].<sup>19</sup>

Walter Mostert describes the method which makes Scripture interpret itself as “*collatio* and *observatio*,” the collecting and comparing of biblical passages.<sup>20</sup> Kenneth Hagen introduces

<sup>19</sup> „Das Evangelium fuern auch unser feind und wollens dahin ziehen, das sy uns ds Evangelium zueschliessen und sagen, das Evangelium und schrift sey finster und tunkel, derhalben sol mans ligen lassen und ain gemainen man nit lassen lesen, . . . sonder allain hoern lass, wie es der Bapst, Augustinus unnd die hailigen vaeter ausslegen. . . . Darumb so man euch sagt: die schrift ist finster unnd man muss der vaeter spruech haben die zuerleuchten: das glaubt nit. . . Dartzu wenn sy sagen, die vaeter Augustinus, Amro. Hiero. etc. Haben die schrift erleucht, da liegen sy an, dann sy habens nit erleucht, sonder die schrift mit irem aigen liecht klar gemacht und ainn spruch zum andern gehalten, das ainer den andern fein klar gemacht hat. Also ist die schrift ir selbs ain aigen liecht. Das ist dann fein, wenn sich die schrift selbs auslegt.“ Luther, *Predigt am Jakobs-tage: Ain Sermon von Sant Jacob dem meereren und hailigen zwoelffpotten*, WA10, pt. 3 (1905):236-38. My translation.

<sup>20</sup> Mostert, „Scriptura sacra,” 11.

the concept of “it is all in the *et cetera*” to show that Luther was perfectly equipped for that task and relates it to the written text of Scripture: Luther’s theology “was the discipline of the sacred page.”<sup>21</sup>

### *Oratio, Meditatio, Tentatio*<sup>22</sup>

This concept can be found in the *Preface to the Wittenberg Edition of Luther’s German Writings*, 1539, and is mainly derived from Psalm 119. Some quotations should give insight into Luther’s approach to Scripture as well as to his attitude towards his opponents. Luther relativizes the significance of extra-biblical literature, including his own writings:

Herein I follow the example of St. Augustine, who was, among other things, the first and almost the only one who determined to be subject to the Holy Scriptures alone, and independent of the books of all the fathers and saints.<sup>23</sup>

Then Luther shows the reader the correct way or method of studying theology: “This is the way taught

<sup>21</sup> Hagen, *Luther’s Approach*, 54-55+17. Over against the efforts of several scholars who try to show that Luther was almost exclusively focused on the spoken Word of proclamation, Hagen’s work is a necessary complement by emphasizing Luther’s deep involvement in the *text* of Scripture.

<sup>22</sup> See: Oswald Bayer, “Oratio, Meditatio, Tentatio,” in *Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung*, vol. 55, ed. Helmar Junghans (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 7-59.

<sup>23</sup> Luther, *Preface to the Wittenberg Edition of Luther’s German Writings*, ed. Lewis W. Spitz, LW 34 (1960):285.

by the holy King David [...] in the one hundred nineteenth Psalm. There you will find three rules, amply presented throughout the whole Psalm. They are *Oratio, Meditatio, Tentatio*.”<sup>24</sup> Whereas already Luther’s exposition of Psalm 119 shows an increasing development of the motive of the enemies of God’s Word, coming to a head “in the polemic against Rome as against the *Schwärmer*,”<sup>25</sup> two passages in the *Preface to the German Writings* are of interest for the focus of the present study. First, in his explanation of *oratio*, Luther mentions the “factious spirits” of which he considers that they do not take time to pray above and under the Word of God.<sup>26</sup> The German word is *Rottengeister*. While the use of that term was not limited to Luther, Leonard Verduin shows the connection of the term to religious toleration: “In medieval times, as in any sacral situation, *Rottengeister* were held to be the epitome of evil, because they were a threat to the monolithic society.”<sup>27</sup>

Second, in his explanation of *tentatio*, Luther identifies himself with David, who was besieged by many enemies:

Thus you see how David, in the Psalm mentioned, complains so often about all kinds of enemies, arrogant princes or tyrants, false spirits and factions [Rotten], ... I myself ... am deeply indebted to my

papists that through the devil’s raging they have beaten, oppressed, and distressed me so much.<sup>28</sup>

This identification of the afflicted Luther with a suffering servant of God is part of his self-conception and will appear again in Luther’s identification with the Apostle Paul.

## Corpus Christianum

Unlike the preceding points, the concept of *corpus Christianum* cannot be found immediately in Luther’s works. Efforts to find the concept *literally* in Luther’s writings would have to concentrate on the appearance of terms like *corpus* in combination with other nouns or adjectives (e. g. *corpus ecclesiae*) in Luther’s Latin works or on the appearance of *Christenheit* in his German works.<sup>29</sup>

### Corpus Christianum

“refers to the medieval concept of a unity of church and ‘state,’ of spiritual and secular dominion. According to it, sacerdotium and imperium, empire and papacy are two powers within a unified *res-publica Christiana* encompassing all of Christianity, membership in which is mediated by baptism.”<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Luther, *Preface to the German Writings*, LW 34, 287.

<sup>29</sup> Ulrich Koepf (ed.), *Deutsches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1-60: A-exzitieren*, WA 69 (2001): 493-496, gives more than 500 appearances of „Christenheit“ in the WA.

<sup>30</sup> Heinrich de Wall, „Corpus Christianum,“ in *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, ed. Hans Dieter Betz et al., (Boston: Brill, 2007), 3:497.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Bayer, „Oratio,“ 22.

<sup>26</sup> Luther, *Preface to the German Writings*, LW 34, 286.

<sup>27</sup> Verduin, *Stepchildren*, 243.

The term itself was coined in the late nineteenth century by Karl Eugen Rieker in his description of the Protestant churches in Germany.<sup>31</sup>

During the Middle Ages, most of the population of the German-speaking lands had experienced infant baptism and were thus considered members of the Christian church. Society and Christianity seemed almost identical or congruent.<sup>32</sup> Since Augustine's times, the unity of the secular realm necessarily called for the unity of the religious realm. Whereas Luther initially seemed to question the presuppositions of *corpus Christianum* and consider a clear separation of church and state, abandoning even infant baptism, his later development shows that he increasingly dismissed this idea as being unrealistic. The adherence to *corpus Christianum* excluded the possibility of religious tolerance and instead continued the practice of religious coerci-

on and persecution in the Protestant-Lutheran lands. Paul Peachey, quoting Rudolf Sohm in his description of church history shows that

the sometimes cruel persecution of the *Schwärmer* and the Anabaptists [...] was due, undoubtedly, not to Luther's church concept, but to the after-effect of the medieval Catholic view of the state, a 'Christian' state, which Luther had not overcome.<sup>33</sup>

Leonard Verduin clearly shows that the struggle between the magisterial reformers and the Anabaptists was primarily a "struggle regarding the delineation of the Church."<sup>34</sup> This struggle was predetermined by the fact that the magisterial reformers in general, not only Luther, adhered to the concept of *corpus Christianum*:

In the one view, the Church is *Corpus Christi*, the body of Christ, which consists of believing folk and of them solely; in the other view, the Church is *Corpus Christianum*, the body of a "christened" society [...]. Upon the horns of this dilemma Luther was impaled. And not only Luther — all the rest of the Reformers were torn between the same two alternatives. [...] When the Reformers

<sup>31</sup> Karl Eugen Rieker, *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1893). For an analysis of the history of the term *corpus Christianum*, see: Oskar Köhler, "Corpus Christianum," in *Theologische Realenzyklopädie*, ed. Gerhard Krause and Gerhard Müller (New York: De Gruyter, 1981), 8:206-16.

<sup>32</sup> Muslim people or (more relevant for the German medieval context) Jews were not part of this unity, however. Consequently, efforts to apply the *compelle intrare* of Luke 14:23 were, since Augustine's times, extended to schismatics or heretics within the "Christian" realm, not to Jews or pagans. See: David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, American Society of Missiology Series, vol. 16 (Maryknoll: Orbis Books, 1991), 219.

<sup>33</sup> Paul P. Peachey, "The Radical Reformation, Political Pluralism, and the Corpus Christianum," in *The Origins and Characteristics of Anabaptism: Proceedings of the Colloquium Organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg*, ed. Marc Lienhard (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 11. Peachey refers to: Rudolf Sohm, Erwin Jacobi, and Otto Maier, eds., *Kirchenrecht* (München: Duncker & Humblot, 1923), 138.

<sup>34</sup> Verduin, *Stepchildren*, 19.

gave evidence that they were not minded to let go of “Christendom,” that is, of the Church embracing a whole society, then the exodus occurred. Those who departed were convinced that “Christendom” is a myth, seeing that the Church of Christ consists of the believing element of society and of it only.<sup>35</sup>

Trying to locate *corpus Christianum* in the writings of Luther, however, is an ambiguous venture: There are various statements of Luther, which seem to indicate that he does not easily subscribe to *corpus Christianum*. Thus, he can write in his 1523 *Temporal Authority: To What Extent it Should Be Obeyed* to the address of the German nobility: “I fear this new effort will have as little effect on them as the other, and that they will continue to be princes and never become Christians.”<sup>36</sup> The historical and textual context of the statement, however, reveals that the claim is clearly directed against Roman-Catholic persecutors of Luther who gave orders to confiscate his writings. Similarly, in the face of the Turkish threat, Luther can answer the question “Who are the Christians and where does one find them?” as follows:

There are not many of them, but they are everywhere, though they are spread thin and live far apart, under good and bad princes. Christendom must continue to the end, as the article of the creed says: “I believe one holy Christi-

an church.” So it must be possible to find them. Every pastor and preacher ought diligently to exhort his people to repentance and to prayer.<sup>37</sup>

Again, the textual context clearly shows that Luther writes these statements in view of the Roman-Catholic abuses. A final statement, taken again from his *Temporal Authority*, should suffice to show the ambiguity in Luther’s attitude:

But take heed and first fill the world with real Christians before you attempt to rule it in a Christian and evangelical manner. This you will never accomplish; for the world and the masses are and always will be un-Christian, even if they are all baptized and Christian in name. Christians are few and far between (as the saying is). Therefore, it is out of question that there should be a common Christian government over the whole world, or indeed over a single country or any considerable body of people, for the wicked always outnumber the good.<sup>38</sup>

Whereas the former quotations still leave room for a Protestant-Lutheran *corpus Christianum* over against the Roman-Catholic church in its papist shape, this latter quotation, especially in its last sentence, shows that Luther did not voluntarily consider *corpus Christianum* a valid New Testament concept. The true Christians here ap-

<sup>35</sup> Ibid., 17.

<sup>36</sup> Luther, *Temporal Authority: to what Extent it Should Be Obeyed*, ed. Walther I. Brandt, trans. J. J. Schindel, LW 45 (1962):83.

<sup>37</sup> Luther, *On War against the Turk*, ed. Robert C. Schultz, trans. Charles M. Jacobs and rev. Robert C. Schultz, LW 46 (1967):170-71.

<sup>38</sup> Luther, *Temporal Authority*, 91.

pear as a minority living amidst a majority of ungodly unbelievers.

But there is another attitude which can become obvious in Luther. Already in a letter to Elector John of February 1526, the claim for religious unity within a political entity is put in. Here, two facts strike. First, the secular ruler is declared responsible to establish religious uniformity within his land and create circumstances which were later codified in the slogan *cuius regio, eius religio*, adapted in the Peace of Westphalia in 1648. Second, the Protestant-Lutheran believers no longer appear as a scattered minority, but as the leading and predominant majority:

that a worldly ruler may not tolerate that his subjects are led into disunion and antagonism by abominable preachers, from what finally rebellion and factions would result, but that in one place there must also be one kind of preaching.<sup>39</sup>

In his 1530 *Commentary on Psalm 82*, which Luther uses to write on Christian princes, he can say against the *Winckelprediger*:

It is the duty of a citizen, if such a sneak comes to him, before he listens to him or lets him speak, to report the matter

to the ruler or to the pastor whose parishioner he is. If he does not do this, he should know that he is breaking his oath and disobeying his ruler; . . . and thus acting against God; and that he is himself guilty and just as much a thief and rascal as the sneak himself.<sup>40</sup>

In summary, I would agree with Manfred Hoffmann: "All the same, he never could quite shake off his earlier more tolerant stance so that his attitude was marked till the end by a certain ambiguity."<sup>41</sup>

## Personal Factors

Besides the hermeneutical and exegetical principles, one certainly must consider the *man* Martin Luther within his socio-historical context to get a clearer understanding of the motives and influences on Luther's theology.

### Luther's assessment of his person and of his time

Considering the experiences of Luther throughout the years, one is not surprised that by the end of the Peasant War, he was convinced to live in the end of time: His first-hand experiences as a church member and monk in Roman Catholicism, his struggle with Roman-Catholic theology and the high-

<sup>39</sup> „dass einem weltlichen Regenten nicht zu dulden ist, dass seine Untertanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwaertige Prediger gefuehret werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen waere, sondern an einem Ort auch einerlei Predigt gehen soll.“ Martin Luther, „Luther an Kurfuerst Johann,“ in *D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*, vol. 4 (Weimar: Hermann Boehlaus Nachfolger, 1933), 28. My translation.

<sup>40</sup> Luther, *Psalm 82*, trans. C. M. Jacobs, *LW* 13 (1956):64.

<sup>41</sup> Manfred Hoffmann, „Reformation and Toleration“, in *Martin Luther and the Modern Mind: Freedom, Conscience, Toleration, Rights*, ed. Manfred Hoffmann, *Toronto Studies in Theology* vol. 22 (New York: The Edwin Mellen Press, 1985), 101.

est-ranking church and state officials, the quarrels within the Reformation movement, starting with the Zwickau prophets in Wittenberg and continuing with Carlstadt, Müntzer, the other reformers, the Peasant War, and the constant threat of an invasion of the Turks, surely impressed apocalyptic prints on Luther's mind. Thus, Luther can write in 1525:

"I suspect that the devil feels that the Last Day is coming and therefore he undertakes such an unheard-of act, as though saying to himself, 'This is the end, therefore, it shall be the worst; I will stir up the dregs and knock out the bottom.'"<sup>42</sup>

Towards the end of the same writing, Luther can say:

for to God all things are possible, and we do not know whether it may be his will, through the devil, to destroy all rule and order and cast the world upon a desolate heap, as a prelude to the Last Day, which cannot be far off.<sup>43</sup>

In his 1535/1545 *Lectures on Genesis*, it becomes obvious that Luther perceived a huge deterioration of the circumstances even within the years of his ministry:

The period when the Gospel first became known among us was rather respectable. Now there is almost no fear of God, our shortcomings grow daily, and false

prophets are even making their appearance. What else can we hope for except that when our iniquities have become full, either everything will be destroyed, or Germany will pay the penalties for its sin in some other way?<sup>44</sup>

At the same time, Luther is increasingly convinced of his divine calling and extraordinary ministry within the kingdom of God: Already in one of his eight *Invocavit*-sermons preached in Wittenberg in 1522, Luther tries to introduce his spiritual authority to make his hearers follow him instead of Carlstadt:

Therefore, dear brethren, follow me; I have never been a destroyer. And I was also the very first whom God called to this work. I cannot run away, but will remain as long as God allows. I was also the one to whom God first revealed that his Word should be preached to you.<sup>45</sup>

In the years following, throughout the struggles with the non-Catholic reformers and other opponents, Luther came to see his spiritual role and ministry more defined. Edwards judges: "By 1531 Luther had come to believe that he occupied in his time the same role that the true prophets and apostles had occupied in biblical times."<sup>46</sup>

Looking at Luther's self-conception, it is essential to mention his close relationship to the writings and ministry of the Apostle Paul. Luther's identification with the Apostle Paul also

<sup>42</sup> Luther, *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*, trans. Charles M. Jacobs and rev. Robert C. Schultz, *LW* 46 (1967):51.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>44</sup> Luther, *Lectures on Genesis*, *LW* 1 (1958):207.

<sup>45</sup> Luther, *Eight Sermons at Wittenberg 1522*, ed. and trans. John W. Doberstein, *LW* 51:72-73.

<sup>46</sup> Edwards, *False Brethren*, 125.

implies an identification with the ministry of Paul. This was possible for Luther because he implanted Paul into his (Luther's) own time: "For Luther, Paul was contemporary. In Luther's mind, there was no intellectual or human progress from Paul's day to his that would alter the theological task."<sup>47</sup>

The dependency of Luther on Paul (Hagen tries to extend the lines even into the very literal/grammatical parallels between Paul and Luther) and the absence of a philosophy of development for Luther made it possible for him to identify his own spiritual struggle with the one fought by Paul:

By seeing God at work also in himself as in Paul, he can then from this perspective claim a specific connection between himself and Paul. For also with himself he felt a concentration of God's history with humanity on a single person, with whom the further way of the church was settled. [...] And occasionally he then called himself also an apostle, namely an apostle of the Germans.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Hagen, *Luther's Approach*, 33.

<sup>48</sup> „Indem er auch in sich selbst wie in Paulus Gott am Werk sieht, kann er unter diesem Gesichtspunkt dann eine spezifische Verbindung zwischen sich und Paulus reklamieren. Denn auch bei sich empfand er eine Engführung der Geschichte Gottes mit den Menschen auf eine einzelne Person, an der sich der weitere Weg der Kirche entschied. [...] Und bisweilen hat er sich selbst dann auch als Apostel bezeichnet, und zwar als Apostel der Deutschen.“ Volker Stolle, *Luther und Paulus: Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, vol. 10 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002), 76-77. My translation.

Finally, it should be mentioned that in connection with Luther's self-conception, one must also see his increasingly abusive language which grows over numerous *ad hominem* attacks to "the increasingly excessive polemic of the old Luther."<sup>49</sup>

## Fear of identification with heretics

During the second act or phase of the Lutheran Reformation, one can observe an increasing fear of Luther to be identified with his non-Catholic opponents. Again and again we find statements in which Luther clearly distances himself from other reformers or individuals and their theological message. Especially in the eyes of his Roman-Catholic adversaries, Luther wants to avoid all ambiguities which might connect Lutheran theology with deviating doctrine. Thus, he does not hesitate to identify his message and theology with the pure Gospel:

"I was also the one to whom God first revealed that his Word should be preached to you. I am also sure that you have the pure Word of God."<sup>50</sup> These thoughts already appear in a letter which Luther wrote to the elector on

<sup>49</sup> Bernhard Lohse, *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 2nd ed., (Munich: Verlag C. H. Beck, 1981), 143. „Dominating his *ad hominem* attacks was the conviction that these opponents were motivated by a common satanic spirit. This belief had fateful consequences for Luther's polemics and for the course of his disputes with evangelical opponents throughout his life.“ Edwards, *False Brethren*, 58-59.

<sup>50</sup> Luther, *Eight Sermons*, LW 51:73.

his way from Wartburg castle to Wittenberg. Edward summarizes: “Although he was not responsible for what had happened, it was blamed on him and, what was worse, on the gospel.”<sup>51</sup> In the introduction of his reply to the Twelve Articles of the peasants, Luther writes:

Since I have a reputation for being one of those who deal with the Holy Scriptures here on earth, and especially as one whom they mention and call upon by name in the second document, I have all the more courage and confidence in openly publishing my instruction. I do this in a friendly and Christian spirit, as a duty of brotherly love, so that if any misfortune or disaster comes out of this matter, it may not be attributed to me, nor will I be blamed before God and men because of my silence.<sup>52</sup>

Oyer observes the same attitude in Luther’s confrontation with Anabaptist theologians:

“He thought the Anabaptists tried to claim a spiritual kinship with himself. He was particularly angry because Balthasar Hubmaier had referred to Luther’s view in a book on ‘rebaptism.’ [...] He took pains therefore to clear himself of any identity of opinion with the Anabaptists on the issue of baptism.”<sup>53</sup>

## Fear of civil disturbances

One major motive which increasingly seems to drive Luther’s theology is his fear of civil disturbances. An observation of Oyer may serve as introduction for this point:

In their wake appeared a number of radical movements, both unwanted and unexpected by the Reformer himself. He was forced to take issue with the extremists in order to guide the Reformation into more conservative channels. The examination of these unruly elements, called the *Schwärmer* by Luther, must begin with the Prophets of Zwickau. They were the first to trouble the peaceful progress of the reform in Wittenberg.<sup>54</sup>

Following closely were Karlstadt and Müntzer. They did not only hold deviating theological views from Luther, but their preaching and ministry provoked civil disturbances. While Luther had first-hand experiences with the disturbances and turmoil caused by Karlstadt and Müntzer, it is revealing to consider the occurrences in the home town of the Zwickau prophets: Evaluating the primary sources in connection with the arrival and stay of the Zwickau Prophets in Wittenberg, Abraham Friesen shows that already before their arrival in Wittenberg in December 1521 there had been an uprising in Zwickau on the issue of infant baptism. This threat of civil disturbances had deciding

<sup>51</sup> Edwards, *False Brethren*, 17.

<sup>52</sup> Luther, *Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia*, LW 46, 17.

<sup>53</sup> Oyer, *Lutheran Reformers*, 118.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 6.



influence on the development in Wittenberg:

It was the threat of social unrest that probably motivated Frederick the most to cut off further discussion with regard to infant baptism, especially since Carlstadt's Protestant eucharistic service only a few days before, on Christmas day 1522, had already caused such unrest.<sup>55</sup>

Thus, from the very beginning, Luther must have been convinced that deviating theological views necessarily lead to civil disturbances, a view that would indeed be strengthened by the Peasant War and the Münster occurrences. The issue of these disturbances for Luther was that they not only had socio-political consequences, but also spiritual consequences: The progress of the Lutheran reformation (and thus, in Luther's understanding) of the kingdom of God, was in danger. The fusion of civil and spiritual elements found here had critical influence on Luther's assessment of religious tolerance: Heresy and sedition were closely inter-related. Following are two quotations from Luther's writings in connection with the Peasant War which are representative for many others. The first quotation connects the worldly and the spiritual realm, the second emphasizes the socio-political consequences.

This, then, is a great and dangerous matter. It concerns both the kingdom of God and the kingdom of the world. If this re-

bellion were to continue and get the upper hand, both kingdoms would be destroyed and there would be neither worldly government nor word of God, which would ultimately result in the permanent destruction of all Germany.<sup>56</sup>

But before I could even inspect the situation, they forgot their promise and violently took matters into their own hands and are robbing and raging like mad dogs. [...] To put it briefly, they are doing the devil's work. This is particularly the work of that archdevil who rules at Mühlhausen, and does nothing except stir up robbery, murder, and bloodshed. [...] For rebellion is not just simple murder; it is like a great fire, which attacks and devastates a whole land. Thus, rebellion brings with it a land filled with murder and bloodshed; it makes widows and orphans, and turns everything upside down, like the worst disaster.<sup>57</sup>

Friesen shows that from the very beginning, there was a political factor involved in the Wittenberg reformation which might even have ruled off initial discussions of infant baptism and thus influenced the theological progress of the Lutheran reformation. Observing the influence of elector Frederick on Melancthon and the Wittenberg reformation, Friesen judges: "Obviously, there were political limits beyond which religious reform, without the universal approbation of the church, would not

<sup>55</sup> Abraham Friesen, *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 166-67 fn28.

<sup>56</sup> Luther, *Admonition to Peace*, LW 46:18.

<sup>57</sup> Luther, *Against the Robbing and Murdering Hordes*, LW 46, 49-50.

be allowed to go in Saxony.”<sup>58</sup> The 1523 Edict of Nuremberg seems to be a major piece of evidence in that respect which is not yet thoroughly investigated, though.<sup>59</sup> I would not consider fear of man to be the dominating motive in Luther’s attitude towards the secular rulers: His confrontation with highest-ranking secular and spiritual authorities in his early career (Pope, Emperor), and his rather bold address to the secular authorities in his *Secular Authority: To what Extent it Should Be Obeyed*, seem to speak against fear of man as a driving motive for Luther. Instead, his acceptance of the underlying paradigm of *corpus Christianum* and the resulting interrelation between spiritual and secular dominion resulting in an aversion to any kind of revolt seem to have influenced Luther in that respect. Nevertheless, the course for (better: against) religious tolerance was thus set. Luther’s 1528 writing *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarherrn: Ein Brief* reveals how Luther connects Anabaptist theology and civil order:

<sup>58</sup> Friesen, *Erasmus, the Anabaptists*, 89.

<sup>59</sup> Part of the text of the edict can be found in Friesen’s book: „Every elector, prince, prelate, count and other estate of the realm shall, with all due diligence, so order and decree that all preachers in his territory are justly and equitably advised to avoid everything that might lead to disobedience, dissension and revolt in the holy empire or that might cause Christians to be led astray [in their faith]. Instead, they are to preach and teach only the holy Gospel and that in accordance with the interpretation of the Scriptures as approved by the holy Christian Church.“ Ibid., 111.

Luther had sensed subjectivity in the Anabaptists’ approach to baptism, a subjectivity which he believed carried logically to the collapse of civil order. He observed that the Anabaptists left family and home in order to wander in company with their fellow religionists. Here was real anarchy.<sup>60</sup>

## Luther and the Parable of the Tares

An investigation of Luther’s view of religious tolerance would certainly be incomplete without looking at his interpretation of the parable of the tares as found in Matt 13:24-30+36-43. According to various scholars, “the parable of the tares is the proof passage for religious liberty.”<sup>61</sup> In his outline of the history of interpretation of the parable of the tares, Bainton shows that starting with Augustine, there is a tradition of interpreting and applying the parable in connection with the persecution of heretics. This theory of interpretation was finally crystallized and completed by Thomas Aquinas: “The Lord is concerned only for the wheat and not for the tares which may be rooted out provided they are easy to distinguish and the wheat is well established.”<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Oyer, *Lutheran Reformers*, 122. Luther’s tract can be found in WA 26, 139-.

<sup>61</sup> Roland Bainton, „Religious Liberty and the Parable of the Tares,“ in Roland Bainton, *Early and Medieval Christianity*, The Collected Papers in Church History: Series One (Boston: Beacon Press, 1962), 95. See also: Hoffmann, “Reformation and Toleration,” 85; Verduin, *Stepchildren*, 116.

<sup>62</sup> Bainton, „Religious Liberty,“ 105.

Turning to Luther, Bainton notices that “his interpretations of the parable are both diverse and dubious.”<sup>63</sup> Whereas there are inconsistencies to be found when looking at Luther’s attitude synchronically, a development or shift can be noticed when taking a diachronic approach: From statements promoting religious tolerance until around 1528, Luther shifts to a position where he finally can approve the death penalty for heretics.<sup>64</sup> Hoffmann also determines changes in Luther’s “attitude toward toleration under different historical conditions.”<sup>65</sup> Comparing five sermons of Luther on the parable of the tares of the years between 1525 and 1546, Hoffmann judges that “Luther’s change in attitude took place sometime after the beginning of 1525” and became completely evident “between the end of 1525 and the beginning of 1526.”<sup>66</sup> Hoffmann connects Luther’s change to the end of the Peasant War and observes a final “connection between heresy and sedition via blasphemy.”<sup>67</sup>

An unprejudiced judgment concerning the dating of Luther’s shift from a tolerant position to an intolerant position of persecution and coercion is additionally complicated by the fact that already in his very early years, Luther can call for the bloody execution of his Roman-Catholic opponents.<sup>68</sup> Luther

himself seems to acknowledge a shift in his view on religious toleration, and he explicitly refers to the change in Augustine on the issue at hand in a sermon on the parable of the tares:

And several authors interpret the tares to mean the heresies and conclude from this Gospel, that worldly government does not have a right to execute the heretics. And even Augustine confesses that he had been of such opinion. But afterwards he had been forced by examples and undeniable reasons to abandon that opinion.<sup>69</sup>

In the same sermon, Luther identifies the *field* with the *church*:

He [Christ] lays before us a parable of the kingdom of heaven, that means: of the whole Christian church, as it is here on earth and will stay until the end of the world. Namely that the Christian church will be like a field, which is sown with good seed.<sup>70</sup>

---

*Harvard Theological Review* 22, no. 2 (1929):109.

<sup>69</sup> “Denn etliche deuten das unkraut auff die Ketzeren unnd schliessen auß disem Evangelio, das es weltlicher Oberkeyt nicht wolle gebueren, die Ketzer wuergen. Und Augustinus selb bekennet, er sey auch inn solcher meynung gewest. Aber hernach durch Exempel unnd unwidersprechliche Urachen gezwungen, das er solche meynung hab fallen lassen.” Luther, *Hauspostille 1544: Am fuenften Sonntag nach dem Obersttag, Evangelium Matthei am 13.*, WA 52 (1915): 130. My translation.

<sup>70</sup> „er legt uns ein gleichnuß fuer vom hymel-reych, das ist: von der gantzen Christlichen Kirchen, wie sie hie auff erden ist und bleyben wirdt biß an der welt ende, Nemlich das die Christliche Kirche werd sein wie ein Acker, der mit guttem samen beset wird.“ Ibid. My translation.

<sup>63</sup> Ibid., 110.

<sup>64</sup> Ibid., 112.

<sup>65</sup> Hoffmann, „Reformation and Toleration,” 86.

<sup>66</sup> Ibid., 87+101.

<sup>67</sup> Ibid., 101.

<sup>68</sup> Roland Bainton, „The Development and Consistency of Luther’s Attitude to Religious Liberty,”

Again, the issue at hand is the delineation of the church.<sup>71</sup> Luther's interpretation of the parable clearly opposes the interpretation of Jesus given in Matt 13:38, where the field is identified with the world. This interpretation clearly violates the principle of *sacra scriptura sui ipsius interpres*. It enables Luther to justify the presence of tares *within* the church and, in contrast, to identify opponents like the Anabaptists (who repudiated this interpretation as unbiblical and insisted on church discipline) as a "sect of the devil", which again justified their persecution.<sup>72</sup>

## Conclusion

It was the purpose of the present paper to set Luther's hermeneutical principles in relation to his attitude towards religious liberty. The first part of the paper shows that Luther's hermeneutical and exegetical principles are rooted in his medieval heritage. Whereas many of these have to be seen positive, the underlying medieval principle of *corpus Christianum* has a negative influence on Luther's conclusions and statements concerning religious tolerance.

A second part tried to find personal factors within Luther, which drive his theology, sometimes against or apart from his exegetical principles. I agree with Bainton's judgment:

The development and consistency of Luther's attitude to religious liberty is still the occasion of much diversity of opinion. [...] Luther experienced a profound change, but he was not without a measure of inconsistency all along the line.<sup>73</sup>

Nevertheless, Luther's fear of civil disturbances turned out to be a major motive. I suppose further investigation particularly of this point would bring valuable additional insight.

## Bibliography

### Primary Sources

- Luther, Martin. *Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia 1525*. Translated by Charles M. Jacobs and revised by Robert C. Schultz. In: *The Christian in Society: III*, ed. Robert C. Schultz, 3-44. Vol. 46 of *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*. Translated by Charles M. Jacobs and revised by Robert C. Schultz. In: *The Christian in Society: III*, ed. Robert C. Schultz, 45-55. Vol. 46 of *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum*. In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 7: -. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 188.
- *Eight Sermons at Wittenberg 1522*. In *Sermons: I*, ed. and trans. John W. Doberstein, 67-100. Vol. 51 of *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959.

<sup>71</sup> See page 12 of this paper.

<sup>72</sup> Verduin, *Stepchildren*, 107.

<sup>73</sup> Bainton, „Development and Consistency“, 107-08.

- . *Hauspostille 1544: Am fuenften Sonntag nach dem Obersttag, Evangelium Matthei am 13.* In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 52:130-35. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1915.
- . *Lectures on Genesis: Chapters 1-5.* Translated by George V. Schick. Vol. 1 of *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1958.
- . *Luther an Kurfürst Johann.* In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*, 4:27-29. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1933.
- . *On War Against the Turk.* Translated by Charles M. Jacobs and revised by Robert C. Schultz. In *The Christian in Society: III*, e. Robert C. Schultz, 155-205. Vol. 46 of *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- . *Preface to the Wittenberg Edition of Luther's German Writings.* Translated by Robert R. Heitner. In *Career of the Reformer: IV*, ed. Lewis W. Spitz, 279-288. Vol. 34 of *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960.
- . *Psalms 82.* Translated by C. M. Jacobs. In *Selected Psalms: II*, ed. Jaroslav Pelikan, 39-72. Vol. 13 of *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1956.
- . *Temporal Authority: to What Extent it Should Be Obeyed.* Translated by J. J. Schindel and revised by Walther I. Brandt. In: *The Christian in Society: II*, ed. Walther I. Brandt, 75-129. Vol. 45 of *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962.
- . *The Speech of Dr. Martin Luther before the Emperor Charles and Princes at Worms on the Fifth Day after Misericordias Domini in the Name of Jesus.* Translated by Roger A. Hornsby. In *Career of the Reformer: II.*, ed. George W. Forell, 109-23. Vol. 32 of *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958.
- . *Von der Wiedertaufe an zwei Pffarrherrn.* In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamt-*

*ausgabe*, 26:137-174. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1909.

## Secondary Sources

### Books

- Beisser, Friedrich. *Claritas Scripturae bei Martin Luther.* Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, vol. 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission.* American Society of Missiology Series, vol. 16. Maryknoll: Orbis Books, 1991.
- Friesen, Abraham. *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Hagen, Kenneth. *Luther's Approach to Scripture as Seen in his 'Commentaries' on Galatians 1519-1538.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Köpf, Ulrich, ed. *Deutsches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1-60: A-exzitieren.* In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol 69. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 2001.
- , ed. *Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1-60: s-zythum.* In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 68. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1999.
- Lohse, Bernhard. *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 2<sup>nd</sup> ed. Munich: Verlag C. H. Beck, 1981.
- . *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development.* Translated and edited by Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Maxfield, John A. *Luther's Lectures on Genesis and the Formation of Evangelical Identity.* Sixteenth Century Essays & Studies Series, vol. 80. Kirksville: Truman State University Press, 2008.
- Østergaard – Nielsen, H. *Scriptura Sacra et Viva Vox: Eine Lutherstudie.* Forschungen zur Ge-

- schichte und Lehre des Protestantismus, X. Reihe, vol. 10. Munich: C. Kaiser, 1957.
- Oyer, John S. *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- Pelikan, Jaroslav. *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*. LW Companion Volume. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1959.
- Rieker, Karl Eugen. *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*. Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1893.
- Sohm, Rudolf, Erwin Jacobi, and Otto Maier, eds. *Kirchenrecht*. Munich: Duncker & Humblot, 1923.
- Stolle, Volker. *Luther und Paulus: Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre in Paulinismus Luthers*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, vol. 10. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002.
- Thompson, Mark A. *A Sure Ground on Which to Stand: the Relation of Authority and Interpretive Method in Luther's Approach to Scripture*. Studies in Christian History and Thought. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004.
- Verduin, Leonard. *The Reformers and their Stepchildren*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964.
- Bayer, Oswald. "Oratio, Meditatio, Tentatio." *Lutherjahrbuch* 55 (1988):7-59.
- De Wall, Heinrich. "Corpus Christianum." In *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*. Edited by Hans Dieter Betz et al. Boston: Brill, 2007.
- Gleason, Randall C. "'Letter' and 'Spirit' in Luther's Hermeneutics." *Bibliotheca Sacra* 157 (2000): 468-8 Hendrix, Scott H. "Luther against the Background of the History of Biblical Interpretation." *Interpretation* 37, no. 3 (1983):229-39.
- Hoffmann, Manfred. "Reformation and Toleration." In *Martin Luther and the Modern Mind: Freedom, Conscience, Toleration, Rights*, ed. Manfred Hoffmann, 85-123. Toronto Studies in Theology 22. New York: The Edwin Mellen Press, 1985.
- Köhler, Oskar. "Corpus Christianum." In *Theologische Realenzyklopädie*. Edited by Gerhard Krause and Gerhard Müller. New York: De Gruyter, 1981.
- Mostert, Walter. "Scriptura Sacra Sui Ipsius Interpres: Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift." In *Glaube und Hermeneutik: Gesammelte Aufsätze*, ed. Pierre Bühler and Gerhard Ebeling, 9-41. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1998.
- Peachey, Paul P. "The Radical Reformation, Political Pluralism, and the Corpus Christianum." In *The Origins and Characteristics of Anabaptism: Proceedings of the Colloquium Organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg*, ed. Marc Lienhard, 10-26. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- Spitz, Lewis. "Luther's Sola Scriptura." *Concordia Theological Monthly* 31 (1960): 740-45.
- Steiger, Johann A. "Martin Luthers allegorisch – figurliche Auslegung der Heiligen Schrift." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999): 331-51.
- Steinmetz, David C. "The Superiority of Pre-Critical Exegesis." *Ex Audity* 1 (1985): 74-82.

## Articles

- Bainton, Roland. "Religious Liberty and the Parable of the Tares." In *Early and Medieval Christianity*, 95-121. The Collected Papers in Church History: Series One. Boston: Beacon Press, 1962.
- . "The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty." *Harvard Theological Review* 22, no. 2 (1929): 107-49.

# „Der Kraft und Stärke nach ein Lutheraner“: Nikolaus von Kues und sein Bild in der Zeit der Reformation

**Univ.-Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann**  
Fernuniversität Hagen, Institut für Philosophie  
thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de

„Jeder Gerechte wird in Christus durch  
die Gerechtigkeit,  
welche Christus ist, gerechtfertigt.“

Nikolaus von Kues

**D**er Theologe, Philosoph, Kirchenrechtler und Kardinal Nikolaus von Kues (1401-1464) zählt ohne Zweifel zu den eindrucklichsten und noch immer inspirierenden Gestalten des Spätmittelalters.<sup>1</sup> Sein Name ist bis zum heutigen Tage für den Theologen mit einigen einschneidenden kirchenhistorischen Ereignissen – so dem Konzil von Ba-

sel (1431-1449) und dem Unionskonzil von Ferrara und Florenz (1438/39) – verbunden, für den Philosophen mit einer außergewöhnlichen Wiederbelebung der neuplatonisch-dialektischen Tradition, und für den Wissenschaftshistoriker steht er für spektakuläre Thesen wie etwa die vom unendlichen Universum oder auch ersten Versuchen zu einer Mathematik des Unendlichen. Nicht immer aber ist in Erinnerung, dass Cusanus, wie sein gelehrter Name lautet, auch für die Reformation, die knapp zwei Menschenalter nach seinem Tod einsetzte, nicht ohne Bedeutung war. Es gab Zeitgenossen und Anhänger Luthers, die Cusanus fast als einen „Vorreformator“ wie Petrus Walde, John Wyclif oder Jan Hus ansahen. Man wird im historischen Rückblick bezweifeln können, dass diese Einschätzung in jeder Hinsicht berechtigt war. Aber sie hatte durchaus ihre Gründe.



Wir beginnen mit einem biographischen und denkgeschichtlichen Überblick! Nikolaus von Kues war der Sohn des Moselreeders Johann Cryftz, hoch-

<sup>1</sup> Die Werke des Kusaners liegen heute zum großen Teil in verlässlichen zweisprachigen Ausgaben in der „Philosophischen Bibliothek“ des Verlages Felix Meiner vor, die sich auf die von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen „Opera omnia“ stützen. Eine Gesamtausgabe in deutscher Sprache bietet Eberhard Döring (Hg.), *Nicolaus Cusanus. Philosophische und theologische Schriften*, 2. Aufl. Wiesbaden 2013. Zu Werk und Person insgesamt vgl. Thomas Sören Hoffmann, *Philosophie in Italien. Eine Einführung in 20 Porträts*, Wiesbaden 2007, 39-50.

deutsch „Krebs“, und seiner Frau Katharina, einer geborenen Roemer. Vom Wohlstand der Familie legt sein Geburtshaus, das unmittelbar am Moselufer im heutigen Bernkastel-Kues noch immer besucht werden kann, beredtes Zeugnis ab. Cusanus hat in dem Ort, aus dem er stammte, eine auf Weinbergbesitz gegründete Stiftung errichtet, die, nach der Zahl der Lebensjahre Jesu, 33 Freiplätze für bedürftige alte Männer von unbescholtenem Lebenswandel bot. Anders als bei vergleichbaren Einrichtungen der Zeit mit ihren großen Schlafsälen stand nach Nikolaus' Willen dabei jedem Bewohner des Stifts von Anfang an ein Einzelzimmer zu – mit der Begründung, dass Menschen unverwechselbare Individuen seien. Aber alles andere als selbstverständlich war auch der Lebensweg des Stifters, der Aufstieg eines deutschen Bürgerlichen aus der Provinz, der es bis zum Stellvertreter des Papstes brachte und selbst einmal als „papabile“, also als möglicher Anwärter auf das Papstamt, galt. Noch als Cusanus, seit 1448 Kardinal der berühmten römischen Titularkirche St. Peter in den Ketten, Bischof von Brixen wurde, ließ ihn der Tiroler Adel den Standesunterschied auf das empfindlichste spüren. Allerdings war die Herkunft auch die einzige Angriffsfläche, die der Mann bot: seine Frömmigkeit, seine Lebensführung, sein Geist und sein Einsatz für die Kirche im Sinne sittlicher und geistiger Hebung waren über allen Zweifel erhaben.

In älteren Biographien findet sich die Mitteilung, dass Nikolaus in jungen Jahren mit der niederländischen „devotio moderna“, einer Art Pietismus des späten Mittelalters, in Berührung gekommen und durch sie geprägt worden sei<sup>2</sup>. Wirklich verbürgt ist diese Tatsache nicht, aber sie entspricht einem bestimmten Zug in Theologie und Person des Kusaners: der bisweilen mystischen Innigkeit seines Denkens, aber auch seiner Neigung zu praktisch gelebtem Christentum. Sicher verbürgt ist dagegen, dass Nikolaus nach Studien in Heidelberg schon mit 22 Jahren in Padua im Kirchenrecht promoviert wird. Die Stadt Löwen in Brabant bietet dem Siebenundzwanzigjährigen eine Professur an, die er aber ablehnt. Er gibt sich zunächst in den Dienst des Trierer Erzbischofs. Auf diesem Wege wird er 1432 Teilnehmer des Konzils von Basel, wo er rasch eine tonangebende Figur und Mitglied des Ausschusses für Glaubensfragen wird. Er gehört zunächst zu den „Konziliaristen“, das heißt zu denjenigen, die die Oberhoheit des Konzils auch über den Papst vertreten, schwenkt aber 1437, da er die Einheit der Weltkirche gegenüber politischem Druck sonst ernsthaft gefährdet sieht, auf die Linie von Papst Eugen IV. ein, der die entgegengesetzte, die „papistische“ Position vertritt. Seine Zweifel an der Echtheit der so-

<sup>2</sup> Vgl. dazu etwa die lange Zeit einschlägige, im französisch-ausschmückenden Stil gehaltene Biographie von Edmond Vansteenberghé, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – la pensée*, Paris 1920, 3ff.



genannten „Konstantinischen Schenkung“, eines Dokuments, in dem der erste christliche Kaiser, Konstantin der Große, dem Papst allerlei Würden und die weltliche Herrschaft über Rom und Italien übertragen haben soll, hält er freilich aufrecht: es ist dies einer der Punkte, an dem das Interesse der Reformatoren an Cusanus einsetzen wird. Aber das „Schlüsselerlebnis“ auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie steht ihm noch bevor. 1437/38 reist er im Auftrag des Papstes nach Konstantinopel, um den Patriarchen zusammen mit anderen Vertretern der orthodoxen Kirche zum Unionskonzil in Ferrara abzuholen. Auf diesem Konzil sollte, wie man weiß nicht zuletzt angesichts der drohenden Vernichtung des oströmischen Reiches durch die Türken, die Möglichkeit einer Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche erörtert werden. Cusanus berichtet nun, dass er auf der Heimreise, mitten auf dem Meer, von Gott, dem „Vater der Lichter“ (Jakobus 1, 17) seine entscheidende Erkenntnis „geschenkt bekommen“ habe: die Einsicht in die Unendlichkeit Gottes, an der nicht nur alle unsere endlichen Vorstellungen, sondern auch unsere gewöhnlichen Denkformen zerbrechen müssen. Er nennt diese Einsicht die „Koinzidenz“, das Zusammenfallen der Gegensätze, an denen wir uns gewöhnlich orientieren, in Gottes Unendlichkeit. Deshalb brauchen wir, um über Gott wirklich angemessen zu reden, eine neue Sprache, jedenfalls eine Sprache, die nicht unsere gewöhnlichen Denkschemata auf Gott,

auf sein Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zum Menschen überträgt<sup>3</sup>. Cusanus schreibt kurz darauf sein philosophisches Hauptwerk, die „Docta ignorantia“, zu Deutsch: Das Buch von der über sich selbst belehrten Unwissenheit. Der erste Teil dieses Werks handelt von Gottes unendlicher Einheit in seiner Dreifaltigkeit. Das zweite Buch spricht von Gottes Schöpfung, der Welt, insofern sie aus Gottes Unendlichkeit heraustritt. Wenn der unendliche Gott die Welt erschaffen hat, können wir uns diese Schöpfung nicht nach dem Modell menschlicher Schöpfungen denken, nicht so, wie der Schuster einen Schuh oder auch der Dichter ein Gedicht macht. Der Schöpfungsakt selbst hat eine Art Unendlichkeit; darum ist die Schöpfung zwar im Vergleich zu Gott endlich, aber in Beziehung auf den Menschen ist sie das nicht. Cusanus leitet daraus viele Dinge ab, zum Beispiel eine Theorie über die relative Unbegrenztheit des Universums wie auch, lange vor Kopernikus, die Theorie, dass die Erde nicht der Mittelpunkt des Universums sein könne. Das Universum hat überhaupt keinen geometrischen Mittelpunkt, und wenn man nach seiner Mitte fragen wollte, so wäre der dreieinige Gott diese Mitte. Im dritten Buch schließlich geht es um das Geheimnis der Inkarnation, des Eingangs Gottes in die endliche Welt in seinem Sohn Jesus Christus. Cusanus

<sup>3</sup> Vgl. dazu Hans Gerhard Senger, „Die Sprache der Metaphysik“, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg / München 1979, 74-100.

behauptet nicht, die Menschwerdung denkerisch einholen zu können. Aber er erkennt, dass Gott, indem er in seinem Sohn wahrhaft Mensch wird, nicht einfach irgendein Mensch neben den Milliarden anderen, sondern in einem Einzelmenschen nur „der Mensch“ schlechthin, der zweite Adam, das Maß des Menschen werden kann.

„Den aller Weltkreis nie beschloss, der liegt in Marien Schoß“, heißt es später bei Luther, und Cusanus will darauf hinweisen, dass uns hier eigentlich die Sprache versagen muss, dass wir Bettler im Denken sind, wenn es um Gottes Geheimnisse geht. Den Schultheologen, die für diese Geheimnisse ihre einfachen Schubfächer haben, stand Cusanus immer sehr reserviert gegenüber. Und er konnte auch erklären, dass dem Glauben hier der Vortritt gebührt. In einer Predigt über die Dreieinigkeit aus dem Jahre 1444 – Nikolaus von Kues hat an die 300 Predigten hinterlassen – heißt es, dass zu diesem Thema, auch im Blick auf das Zeugnis der Schrift, viel zu sagen wäre – „aber es genügt, dass wir den Glauben haben“<sup>4</sup>.

In seinen letzten Lebensjahren ist Nikolaus von Kues Generalvikar unter dem Piccolomini-Papst Pius II. gewesen, in dessen Auftrag er unter anderem einen Kreuzzug gegen die Türken vorzubereiten versucht hat. Als Denker

hat er sich nochmals mit Fragen der speziellen Theologie, etwa im Blick auf die Möglichkeitsnatur und die „Nicht-andersheit“ Gottes beschäftigt.<sup>5</sup> Am 11. August 1464 ist er im mittelitalienischen Todi verstorben; sein Grab findet sich noch heute in seiner Titularkirche in Rom, sein Herz allerdings wie seine umfangreiche Bibliothek in seinem Stift in Kues an der Mosel.

## II

Kommen wir dann aber zur Rezeption des Kusaners im Reformationszeitalter! Bei Nikolaus von Kues finden sich theologisch zentrale Sätze wie die hier als Motto vorangestellte klare These aus einer Predigt: „Jeder Gerechte wird in Christus durch die Gerechtigkeit, *welche Christus ist*, gerechtfertigt“<sup>6</sup> – eine These, die natürlich an das reformatorische „solus Christus“ und die reformatorische Rechtfertigungslehre denken lässt. Gleichwohl ist hier eine gewisse Vorsicht geboten, was sich etwa dann zeigt, wenn man im Kontext feststellt, dass Cusanus „die Gerechtigkeit, *welche Christus ist*“, nicht nur (wie Luther) „imputativ“ versteht, sondern im Sinne einer wirksamen Anähnlichung an Christus. So, wie man die „Wahrheit reden“ kann, „aber nicht in Christus“, so

<sup>5</sup> Gegen Karl Barth und andere würde Cusanus bestreiten, dass man Gott sinnvoll als den „ganz Anderen“ ansprechen kann. Gott ist vielmehr, wenn er wirklich von sich selbst her, nicht vom Menschen aus gedacht wird, gerade der „ganz Eine“; „anders“ und darum auch „veränderlich“ ist nur das Endliche.

<sup>6</sup> Das Zitat folgt hier der Übersetzung in der Ausgabe von E. Döring (Anm. 1), 746.

<sup>4</sup> Predigt XXXVIII „Sanctus, sanctus, sanctus“, gehalten in Koblenz am Dreieinigkeitsfest 1444, in: *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Bd. XVII: Sermones II (1443-1452)*, hg. von R. Haubst und H. Schnarr, Hamburg 1983, 107

kann auch jemand „gerecht handeln“, aber „nicht in Christus“. Daher muss

der Gerechte, der durch die Gerechtigkeit, welche Christus ist, gerechtfertigt werden will, die Gestalt Christi annehmen (christiformem esse); er muss Christus hinsichtlich aller Tugenden sich selbst vorziehen und der *Nachahmung Christi* mit allem Eifer sich hingeben, damit er Christus ähnlich werde.<sup>7</sup>

Ebenso ist bei Cusanus der strenge Gegensatz von Gesetz und Evangelium, in den hinein das „sola fide“ Luthers wie auch die Lehre vom verborgenen Gott gehören – denn das Gesetz zeigt nur den verborgenen Gott, während sein Evangelium ihn dem Glauben offenbar macht –, höchstens in sehr abgeleiteter Form anzutreffen. Und auch in anderen Hinsichten, zuletzt seinen ganzen Denkstil betreffend, steht der Mann der Weltkirche, der Cusanus immer sein wollte, dem deutschen Reformator eher fern<sup>8</sup>. Dieser wusste übrigens um Nikolaus, wenn er auch offenbar dessen 1514 neu erschienene Werke nicht sehr genau studiert hat. Luther erwähnt beispielsweise, dass Cusanus, den er noch als Vertreter einer älteren Art von Wissenschaft ansieht, sich damit gequält habe, die gekrümmte in die gerade Linie zu überführen – was stimmt, und wir sagen heute, dass Cusanus, freilich mehr be-

glückt als gequält, in seinen mathematischen Schriften auf dem Wege war, das Prinzip der Infinitesimalrechnung zu entdecken.<sup>9</sup> Luther weiß auch, dass Cusanus eine „Kritische Sichtung des Koran“ verfasst hat, die ihn umso mehr interessierte, als er selbst über viele Jahre hin eine Ausgabe des Koran geplant hat; Luther wollte damit die Christen für die Konfrontation mit den Türken wappnen, die Europa immer stärker bedrohten. Wenn heute manchmal behauptet wird, Cusanus habe sich mit dem Koran befasst, um eine Art „Ökumene der Weltreligionen“ zu befördern, steht dem nicht nur die Meinung der seriösen Cusanus-Forschung, sondern auch Luthers Meinung entgegen. Luther macht Cusanus nämlich gerade den Vorwurf, in seiner Schrift nur die „hässlichsten Seiten“ des Koran herausgegriffen und „das Gute darin“ verschwiegen zu haben; auf diese Weise sei das Buch nur geeignet, das Volk zum Türkenhass zu reizen, wirke aber auf die Gelehrten ungläubwürdig, weil tendenziös<sup>10</sup>.

Luther dürfte freilich in anderem Zusammenhang noch einmal auf Cusanus aufmerksam geworden sein. Denn im Jahre 1538 erschien bei seinem Wittenberger Drucker Jörg Rhaw eine Schrift unter dem Titel „Des Papstes Herkules wider die Deutschen,“ die sich mit Cusanus befasste. Der Verfasser war Johannes Kymeus aus Fulda (1498-1552),

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. von einem lutherischen Standpunkt aus Karl-Hermann Kandler, „Ist Nikolaus von Kues ein Vorreformer?“, in: *Lutherische Beiträge* 7 (2002), 42-55.

<sup>9</sup> Vgl. Martin Luther, *WA Tischreden* V, 685 (Nr. 6477).

<sup>10</sup> Vgl. Luther, *Vorwort zum Libellus de ritu et moribus Turcorum*, *WA* 30/II, 205.

# Des Babsts Hercules/ wider die Deudschen.

Die auch vor dieser zeit / nicht haben wollten dem  
Babst / beide die Christlichen / vnd des heiligen  
Römischen Reichs freiheit vnd dignitet /  
vbergeben

Durch  
Johannem Kymeum.



zunächst Prediger in Homberg an der Efze, dann Superintendent von Kassel, ein Mann, der unter die hessischen Reformatoren zu rechnen ist. Kymeus war mit Luthers Mitarbeiter Justus Jonas (1493-1555) eng befreundet, stand aber auch in direkten Beziehungen zu Doktor Martinus selbst, der eines seiner Bücher zugunsten der Priester-ehe mit einem Vorwort versehen hatte. Schlägt man den „Herkules“ von Kymeus auf,<sup>11</sup> so sieht man zunächst

einen Holzschnitt, der Cusanus zwischen zwei Menschengruppen zeigt: links die stolze römische Geistlichkeit, rechts, in kniender Haltung, das fromme Volk der Deutschen. Cusanus will seine Schritte zu den Deutschen lenken, wird aber vom Papst, der ihn an den Schnüren seines Kardinalshutes wie an Zügeln führt, daran gehindert. Cusanus schreitet mit einem Fuß, ein Kreuz vor sich hertragend, voran, aber er schaut auch zurück – er steht in ei-

<sup>11</sup> Vgl. Johannes Kymeus: *Des Babsts Hercules wider die Deudschen*, Wittenberg 1538. Als Beitrag zum Nachleben d. Nicolaus von Cues im 16. Jh. eingel. u. hrsg. v. Ottokar Menzel, Heidelberg 1941 (SB

der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 6. Abhandlung). Die hier wiedergegebene Abbildung findet sich dort auf S. 23.

nem ungelösten Zwiespalt. Und genau so schildert ihn dann auch das Buch, als einen Mann auf der Grenze, als einen Mann, der einerseits „des Papstes Tyrannei widerlegt“ hat und der andererseits doch noch am fremden Joche zog. Kymeus schreibt, der Cusaner sei „nach der Schwachheit wider uns Lutherische und für den Papst, aber nach der Kraft und Stärke für uns und wider den Papst“. Die „Kraft und Stärke“ des Cusaners liegt nach Kymeus vor allem darin, dass er die Unechtheit päpstlicher Legitimationen, besonders der Konstantinischen Schenkung, verfochten habe; dass er erkannt habe, dass der Papst nicht unfehlbar sei und sich gegebenenfalls einem Konzil verantworten müsse; dass er überhaupt die Freiheit der Gewissen in Glaubensdingen anerkannt und auch gewusst habe, daß „Christus alleine zur Seligkeit vonnöten“ sei. Kymeus geht bei den letzten Punkten soweit, ihn geradezu einen „Lutheraner“ zu nennen. Würde Cusanus seine Thesen heute, also zur Reformationszeit, vertreten, so Kymeus, würde er „ein Ketzer sein“. In all dem ist der Respekt vor dem „hochgelehrten Doktor“ deutlich zu spüren, wenn sich Kymeus auch sichtlich nicht die Mühe macht, in die Gedankenwelt dieses Doktors insgesamt sehr tief einzudringen.

Es reicht, dass Cusanus als teils freiwilliger, teils unfreiwilliger Zeuge für die Wahrheit der Reformation aufgerufen werden kann. Noch der lutherische „Hardliner“ der zweiten Generation, Matthias Flacius Illyricus (1520-1575),

wird Cusanus in diesen Bahnen sehen: Cusanus hat dem „Antichrist“, d.h. dem Papst, „widersprochen“, sagt Flacius, sich auf das Buch von Kymeus berufend.

Die Art und Weise, wie Cusanus im Reformationszeitalter verstanden worden ist, ist übrigens nur *ein* Beispiel dafür, wie sehr sein Bild im Lauf der Geschichte geschwankt hat. Auf den Mann aus Kues haben sich schon immer die unterschiedlichsten Geister berufen: die Humanisten der Renaissance wie auch strenge katholische Theologen, die Vertreter naturwissenschaftlicher Forschung wie auch die hauptsächlich existenziell Betroffenen. Dabei hat das Werk des Kusaners alle diese Schwankungen noch immer gut überstanden. – Wir stellen an das Ende dieser wenigen Hinweise ein Cusanus-Zitat, in das auch die Reformatoren hätten einstimmen können:

Die Glückseligkeit unseres Geistes besteht nicht im *Wissen*, da dieses ein Mehr oder Weniger zulässt. [...] Die Glückseligkeit besteht in der geistigen *Anschauung* des Schöpfers der Welt. Welches der Weg zur Erlangung dieses göttlichen Geistes sei, ist klar: es ist das Evangelium, die frohe Botschaft, nicht die Philosophie, nicht die Logik oder Dialektik, nicht das Überreden aus Vernunftgründen, sondern die Verkündigung des Sohnes Gottes, die sich in der Kraft der Wunder bewährt hat.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Zitiert nach der Ausgabe der *Philosophisch-theologischen Schriften* von Döring (Anm. 1), 673.

# Gewissen und Staat bei Luther, Fichte und Hegel

**Univ.-Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann**  
Fernuniversität Hagen, Institut für Philosophie  
thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de

Staatsphilosophie ist weder eine eigentlich fundamentale noch die höchste oder auch die zentrale philosophische Wissenschaft, ist weder Grund noch Schluss- noch ohne weiteres Prüfstein einer Philosophie. Wenn auf ihrem Gebiet dennoch mitunter leidenschaftlicher gestritten wird als andernorts, dann hängt dies damit zusammen, dass sie in besonderem Maße auf – mit Jakob Barion zu reden – „Streitfragen“ führt, „deren Gegensätzlichkeit zutiefst auf unterschiedliche Auffassungen vom Wesen des Menschen zurückgeht, dem umfassendsten Problem der Philosophie.“<sup>1</sup> Und der Begriff vom Wesen des Menschen wird in der Staatsphilosophie keineswegs in neutraler Distanz gehalten, sondern auf Definitionen des Verhältnisses von Menschen untereinander, wie es sich praktisch darstellen soll, hin entwickelt: auf Definitionen, die dann immer auch angeben, *als was der andere* in praktisch

relevanter Hinsicht, ja in Beziehung auf mögliche Zwangsmaßnahmen *verstanden* werden soll. Damit aber ist das Selbstverständnis des anderen involviert, der sich folgeschwer missverstanden wissen kann, sofern es der Staatsphilosophie nicht gelingt zu zeigen, dass es auch sein eigenstes Selbstverständnis, dass es auch der Begriff seines individuellen Selbst ist, an den sie anschließt.

Inwiefern der Rekurs auf das Selbstverständnis des Menschen eine letztlich sogar epochale Kritik bestimmter Formen des Staatsdenkens bedeuten und neue Formen, soweit sie denn zu finden waren, erfordern musste, zeigt exemplarisch die Selbstdefinition des Menschen vom *Gewissen* her, wie sie am Beginn der Neuzeit und dann in ihr als bleibendes Problem begegnet. Im *Gewissen* spitzte sich das Selbstverständnis des Menschen auf absolute Individualität, auf unendliche Subjektivität hin zu. Mit einem *Gewissen* als „quoddam mentis dictamen“ *inhaltlicher* Art<sup>2</sup> oder als einer bloßen aktuellen Applikation der in der „synderesis“ habituell präsenten normativen

<sup>1</sup> Jakob Barion, *Grundlinien philosophischer Staatstheorie*, Bonn 1986, 7.

<sup>2</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 79, 13 ad 1.

„lex naturalis“<sup>3</sup> hatte das neue Formprinzip des Selbstverständnisses im Grunde nurmehr den Namen gemein. Denn das „punctum indivisibile“ der „conscientia“,<sup>4</sup> mit dem jetzt der Anfang gemacht wird, ist Prinzip der *freien* Subjektivität, die nicht mit materialen Vorgaben, z.B. nicht mit einem von ihr zu realisierenden εἶδῶ, sondern rein bei sich selbst beginnt. Bei sich selbst und in der Einzelheit des Selbst: so dass etwa auch einem Staatsdenken, das bei einer „Natur“ des Menschen als Gemeinschaftswesen, als ζῶον πολιτικόν einsetzen wollte, von vorneherein der Boden entzogen war. Erst recht musste das mittelalterliche Konzept eines „ordo universalis,“ in dem auch der Staat als *potestas saecularis* noch wohlbestimmte Stelle und Funktion als Teil eines überindividuell-sinnhaften Ganzen hatte, jetzt brüchig werden. Im Extrem haben denn auch bereits bestimmte Schwärmergruppen der Reformationszeit mit ihrer rigoros polarisierenden Abwertung alles Äußeren und Allgemeinen gegen das innere Wissen des einzelnen sozusagen die Frage sinnfällig werden lassen, wie mit der reinen Gewissensexistenz überhaupt noch ein Staat zu

machen, überhaupt noch Institutionen verträglich sein sollen.

Dennoch ist es gerade diese Situation der beginnenden Neuzeit und des aufbrechenden Gewissensanspruchs, in der Luther die Entdeckung der Autonomie und irreduziblen Funktion der Staatlichkeit gemacht hat. Auch wenn sich der Reformator der Frage des obrigkeitlichen Amtes<sup>5</sup> zunächst vom Problem eher der Grenzziehung zwischen Staats- und Gewissenssphäre her genähert hat, so wollte er sich angesichts seiner neuen Einsicht doch „schiefer rhumen, das sint der Apostel zeit das weltlich schwerd und oberkeid nie so klerlich beschrieben und herrlich gepreiset ist, wie auch meine feinde müssen bekennen, als durch mich“<sup>6</sup>. Bei näherem Zusehen wird sich zeigen, dass Luther im Grunde das Spannungsverhältnis von Recht, Moral und – ansatzweise – Sittlichkeit so gefasst hat, dass von hier aus zumindest die Versubjektivierung des Staatlichen, wie sie sich auf ganz verschiedene Weise bei Machiavelli, bei den Gesellschaftsvertragstheoretikern, in der Aufklärung und im Gedanken der moralischen Perfektibilität des Staates in einer Fortschrittsgeschichte als

<sup>3</sup> Thomas a.a.O. 1-11 q. 94, 1 (bes. ad 2).

<sup>4</sup> Martin Luther, WA (= Weimaraner) 40/1,21. – Luthers Werke werden in der Folge nach der Weimaraner Gesamtausgabe sowie, wo die Parallelen gegeben sind, nach der Studienausgabe von O. Clemen (= Bonner Ausgabe, BoA) zitiert. Um der leichteren Lesbarkeit willen ist der Text an einigen Stellen in der äußeren Gestalt leicht modernisiert worden.

<sup>5</sup> Von „Staat“ ist zwar in der Lutherliteratur, vor allem der älteren, nicht aber bei Luther selbst die Rede, der von „Obrigkeit“, „Schwertamt“, obrigkeitlicher „Gewalt“ u.ä. spricht. Es wird sich zeigen, dass Luther damit eine bestimmte Struktur äußeren Handelns vor Augen hat, von der aus sich ihm auch der „Staat“ im neueren Sinne erschließt.

<sup>6</sup> Luther, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526), WA 19, 625/BoA III,3 1 9.

Haupttendenz der Neuzeit erweisen sollte, abgeschnitten war. Der Staat konnte von Luther her niemals zum bloßen Medium eines aus dem Gewissen und der Moralität heraus äußerlich zu setzenden Sittlichen werden, wie es bereits Calvin und den Seinen vorschwebte, und er konnte ebenso wenig als sich nach einem bewussten Kalkül erhaltende Macht verstanden werden. Während indes Luther die Handhaben der genannten Versubjektivierung – Vertrags- und Kalkültheorie, die Auffassung vom Staat als Mittel zur Propagierung der Moralität, aber auch die abstrakte, liberalistische Entgegensetzung von Individuum und Staat – in der Hauptsache noch unbekannt sind, hat am anderen Ende der Ausbildung des neuzeitlichen staatsphilosophischen Denkens Hegel bei jetzt expliziter Zurückweisung dieser Ansätze auch in ihrer Verschärfung durch den transzendentalen Idealismus Fichtes die Staatlichkeit in einem in manchem Luther vergleichbaren Sinne restituiert. Giovanni Gentile hat Hegel gar den eigentlichen „Entdecker des Staatsbegriffs“ genannt.<sup>7</sup> Das mag die Vermutung bestärken, dass durch Luther und Hegel ein fester Rahmen des neuzeitlichen staatsphilosophischen Denkens bezeichnet wird, den in der Sache auch die gegenläufige

Hauptströmung dieses Denkens nicht durchbricht. Die nähere Ausführung mag dies zu entscheiden helfen.

## I

Angesichts der bereits angeführten These Luthers von der Autonomie des Staatlichen in seiner Sphäre wird man vielleicht zunächst vermuten, dass sich der Wittenberger Theologe traditions-geschichtlich in die Reihe jener Anwälte der Staatlichkeit stellen lasse, die diese vor allem gegen den Anspruch des „Corpus christianum“ und speziell gegen dessen Aufgipfelung in der päpstlich sanktionierten „Zwei-Schwerter-Lehre“<sup>8</sup> verteidigen wollten. Denkt man an Dantes emphatisches Plädoyer für die Selbständigkeit, ja Gottunmittelbarkeit der kaiserlichen Macht,<sup>9</sup> denkt man an Lupold von Bebenburg,<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Die in ihren Anfängen bis auf Papst Gelasius I. zurückgehende und durch Nikolaus I., Petrus Damiani oder auch Bernhard v. Clairvaux fortentwickelte Zwei-Schwerter-Lehre ist bekanntlich in der Bulle „Unam sanctam“ Bonifaz’ VIII. 1302 verbindlich formuliert worden (cf. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* Nr. 870 ff.); der namegebende Anschluss an Luk. 22, 38 galt früh als exegetisch gewagt.

<sup>9</sup> Cf. bei Dante außer dem zentralen Text *Monarchia*, 1. III auch die einschlägigen Canti der *Commedia*, z.B. Purg. XXXII, bes. 43ff.; Par. VI, z.B. 97ff.; außerdem H. Rheinfelder, „Das Selbstverständnis Dantes als politischer Dichter“, in: ders., *Dante-Studien*, Köln/Wien 1975, 117-136.

<sup>10</sup> Zu Lupolds *De iuribus regni et imperii* und zum Gesamtkomplex der mittelalterlichen Kritik an der Zwei-Schwerter-Lehre cf. Barion a.a.O. 54-60.

<sup>7</sup> G. Gentile, „Il concetto dello stato in Hegel“, in: B. Wigersma (Hrsg.), *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin*, Tübingen/Haarlem 1932, 121-132, cf. dort 121.



Ockham<sup>11</sup> und Marsilius von Padua,<sup>12</sup> dann wirkt etwa Luthers 1518 gelegentlich vorgetragenes exegetisches Bedenken gegen die Zwei-Schwerter-Lehre<sup>13</sup> alles andere als spektakulär. Aber man ist so Luthers eigentlichem kritischem Ansatz noch keineswegs auf der Spur, geschweige denn, dass sich so schon Luthers affirmativer Staatsbegriff, wie er sich dann spätestens von der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ von 1523 an herausgebildet hat, in seinem spezifischen Profil ausmachen ließe. Was Luther von den genannten Reformern allgemein unterscheidet, ist schon, dass er in einem Hauptpunkt gerade kein *Reformer* ist. Das Verhält-

nis von „potestas spiritualis“ und „potestas saecularis“ ist nämlich insofern für ihn *reformunfähig*, als das erste der genannten Glieder schlechthin ein *Widersinn* ist. Als Luther am 10.12.1520 vor dem Elstertor von Wittenberg außer der Bannandrohungsbulle auch das Corpus iuris canonici den Flammen übergab, sollte damit gerade dies zum Ausdruck kommen, dass eine auf Rechtsformen und -mittel gestützte „potestas spiritualis“ überhaupt abzuschaffen sei<sup>14</sup>. Denn „unter den Christen soll und kan kein oberkeyt seyn“<sup>15</sup> es liegt „eym iglichen auff seym gewissen ... wie er glewbt odder nicht glewbt,“<sup>16</sup> das Gewissen aber ist als solches jedem äußeren Zwang, damit aber auch den Rechtsmitteln und schließlich dem Staat entnommen. Das Gewissen ist der reine „Punkt“ der Subjektivität, an den sich das Wort wendet, den zumal das Gotteswort ansprechen und öffnen kann, so daß Christus als „rex verbalis“<sup>17</sup> frei über befreite Gewissen herrscht. Wollten aber der Staat oder eine quasi-staatlich eingerichtete kirchliche Jurisdiktion ihrerseits

<sup>11</sup> Luthers „Occamismus“ („sum enim occanicae factionis“, WA 6,600) wird gerne sehr pauschal genommen und etwa auch auf seine Auffassung von Staat und Obrigkeit bezogen. Im Detail lässt sich aber kaum eine eigentliche Abhängigkeit Luthers von Ockham in dieser Hinsicht nachweisen; Luthers Lösung beantwortet eine genuine Frage auf genuine Weise.

<sup>12</sup> Der gründliche Vergleich, den Johannes Hekel in einer größeren Studie zu Marsilius und Luther vorgenommen hat („Marsilius von Padua und Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 75, Kanonistische Abteilung XLIV (1958), 268-336), fällt negativ aus.

<sup>13</sup> Zur 80. Wittenberger These heißt es in der entsprechenden Conclusio der Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518) im Blick auf die Zwei-Schwerter-Lehre: „Verum id uehementer admiror, quisnam illam glosam (sc. zu Luk. 22, 38; cf. Anm. 8!) inuenerit primum, quod duo gladii significant unam spiritualem (non ut Apostulus uocat, scilicet gladium spiritus, uerbum dei), Alium materiale, ut sic Pontificem utraque potestate armatum nobis non patrem arnabilem, sed quasi tyrannum formidabilem faciant“ (WA 1, 624/BoA 1, 141).

<sup>14</sup> Der Kirchenrechtler Rudolph Sohm hat von diesem Argument Luthers aus einen rigorosen ekklesiologischen Spiritualismus des Reformators erkennen zu können geglaubt; seine Deutung dürfte aber eher vom Begriff subjektiver Innerlichkeit, wie ihn das 19. Jhd. kannte, als von der unbedingten Objektivität des Wortes Gottes, das bei Luther die Gewissen anspricht, ausgehen. Cf. R. Sohm, *Kirchenrecht I (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft)*, Leipzig 1892.

<sup>15</sup> Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 207/BoA II, 385.

<sup>16</sup> *Ibid.*, WA 11, 264/BoA II, 379.

<sup>17</sup> WA 31/1, 362.

über Gewissen herrschen, so bekämen sie mit ihren Mitteln schlechterdings nichts zu fassen. Zwar könnten sie, indem sie Leiber fassten, vielleicht Zungen zum Lügen zwingen; die Subjektivität aber, das Innere und (formal) Freie entgeht ihnen notwendig:<sup>18</sup> „Ya es ist eyn gottlich werck ym geyst (sc. das Glauben), schweyg denn, das es eußerliche gewallt sollt erzwingen und schaffen [...]“<sup>19</sup>

Von daher ist zunächst die notwendige Grenzziehung zwischen Gewissen und Staat leicht zu entwickeln. Nachdem Luther in der Adelschrift von 1520 an die Fürsten appelliert hatte, die Sache der Reformation zu der ihren zu machen, handelt es sich im zweiten Teil der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ bereits um die Frage „Wie weytt sich weltlich oberkeyt strecke“. Die Stoßrichtung geht dabei auf Fürsten, die „sich vermessen auch ynn Gottis stuel zu sitzen, und die gewissen und glawben zu

meystern, und nach yhrem tollen gehyrn den heyligen geyst zur schulen furen.“<sup>20</sup> Von ihnen ist verkannt, dass der Staat und jedes Handeln in Institutionen und Ämtern strukturell notwendig äußeres Handeln ist und auf das Innere der Person ebenso notwendig keine unmittelbare Beziehung gewinnen kann.

Das weltlich regiment hatt gesetz, die sich nicht weyter strecken, denn iber leyb und gutt, und was eußerlich ist auff erden. Denn iber die Seele kan und will Gott niemandt lassen regirn, denn sich selbs alleyne. Darum wo weltlich gewallt sich vermisset, der seelen gesetz zu geben, da greyyfet sie Gott in seyn regiment, und verforet und verderbet nur die seelen.<sup>21</sup>

Das ist für Luther auch da nicht anders, wo die Herrschaft über die Gewissen „in bester Absicht“ angestrebt wird, wo etwa, um spätere historische Beispiele heranzuziehen, der Staat „aufklären“ oder gesellschaftspolitische „Bewusstseinsbildung“ treiben will, was von der Französischen Revolution an nicht nur in den Totalitarismen, sondern in gewissem Maße bis hinein in die modernen Massendemokratien immer wiederkehrte und auch akzeptiert wurde. Für Luther aber ist da, wo die Herrschenden „hirtten aus hencker werden wollen“,<sup>22</sup> immer schon die verkehrte Welt, in der man glaubt,

<sup>18</sup> Luther war aus diesem Grunde entschiedener Gegner staatlicher Maßnahmen gegen Ketzerei – nicht etwa aus einem voraufklärerischen Humanitäts- oder Toleranzideal heraus, sondern aus der grundlegenden Einsicht, daß „Ketzerey ... eyn geystlich ding“ ist, das man „mitt keynem eyßen hawen, mit keynem fewr verbrennen, mit keynem wasser ertrencken“ kann, so daß Gewaltanwendung hier schlicht unsachgemäß ist. „Lieber, willst du ketzerey vertreyben, so mustu den griff treffen, das du sie fur allen dingen auß dem hertzen reyssest ... das wirst du mitt gewallt nicht enden, sondern nur stercken. Was hilfft dich denn, so du ketzerey ynn dem hertzen sterckest, und nur außwendig auff der zungen schwachst, und zu liegen dringest?“ (*Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 268/BoA II, 383).

<sup>19</sup> Ibd. WA 11, 264/BoA II, 379.

<sup>20</sup> Ibd. WA 11, 246/BoA II, 362.

<sup>21</sup> Ibd. WA 11, 262/BoA II, 377.

<sup>22</sup> Ibd. WA 11, 268/BoA II, 382.

„mit eyßen die seelen, und mit brief-  
fen den leyb regirn“ zu können.<sup>23</sup>  
Aber das wird beiden, Seele und Leib,  
nicht gerecht. Denn „der seelen soll  
und kan niemandt gepieten, er wis-  
se denn yhr den weg zu weyßen gen  
hymel, Das kan aber keyn mensch  
thun, sondern Gott alleyn.“<sup>24</sup> Und des  
Leibes zu warten – der Äußerlich-  
keit und Andersheit der Person, die  
überhaupt erst in das Rechtsverhält-  
nis eingeht und die alleine auch nur  
mit Rechts-, d.h. Zwangsmitteln er-  
griffen werden kann –, erfordert sei-  
ne *spezifischen* Mittel: das mit realer  
Macht verbundene Recht, durch das  
„öffentliche Personen“ für andere im  
Sinne der staatlichen Ordnung han-  
deln.

Das letztere zeigt aber nun, worin  
der Staat tatsächlich besteht – und  
auch bestehen soll. Was er verwaltet  
und regiert, ist das der Gewissens-  
subjektivität ihrerseits unmittelbar  
*Entzogene*: das Existieren von Per-  
sonen in gegeneinander äußerlichen  
Leibern, und er verwaltet diese äu-  
ßere Sphäre so, dass sein Regiment  
*nicht* in einem Gewissen, sondern im  
natürlichen Gesetz und der vernünf-  
tigen Einsicht zentriert ist.<sup>25</sup> Dieser

Begriff führt auf einige nähere Un-  
terscheidungen, die von der einzel-  
nen Person bis hinauf zur theologi-  
schen Perspektive reichen. Für den  
*einzelnen* gilt, dass er selbst in der  
Spannung lebt, einerseits wirklicher  
einzelner, und das insbesondere als  
einzelner vor Gott zu sein – als Ge-  
wissensexistenz; andererseits aber  
auch *anderer* für andere, nur einer  
von Vielen, die in äußeren Beziehun-  
gen stehen, zu sein.

“Darumb lerne nur die unterschied wol  
unter den zwo person die ein Christ zu-  
gleich tragen mus auff erden, weil er un-  
ter andern leuten lebt und der welt und  
des Keisers guter brauchen mus so wol  
als die heiden, Denn er hat eben das selb  
blut und fleisch das er mus erhalten, das  
des Keisers ist ec: so lange bis er auch  
leiblich aus diesem leben jnn ein anders  
kompt.”<sup>26</sup>

In diesen Zusammenhang ge-  
hört dann auch das philosophie-ge-  
schichtlich langenschwermütige Wort  
von der Doppelbürgerschaft, dem  
“*utrumque politeuma*”, das dem  
Menschen zukommt, sofern er „sub-

<sup>23</sup> Ibd. WA 11, 270/BoA II, 384.

<sup>24</sup> Ibd. WA 11, 263/BoA II, 378.

<sup>25</sup> Das Naturgesetz in Luthers Verständnis, inhaltlich in der Hauptsache zu beziehen auf die „zweite Tafel“ der Zehn Gebote, gehört theologisch gesehen zum Walten Gottes im Reich zur Linken; cf. dazu unten S.85.f. sowie J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Köln/Wien 1973<sup>2</sup>, 68ff. Was den Gebrauch der Vernunft in der Staatslenkung betrifft

ist zum einen an Luthers Rat an den Fürsten, „gegen seyne Reth und gewaltigen mit freyer vernunft und ungefangenem verstandt“ zu verfahren (*Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 278/BoA II, 392), zu erinnern, andererseits aber auch an das allgemeine Postulat, „das alltzeyt uber alles recht, regire unnd das oberst recht unnd meyster alles rechten bleybe, die verunft“ (ibid., WA 11, 272/BoA II., 386).

<sup>26</sup> WA 32, 390.

jectus est Christo per fidem, subjectus Caesari per corpus.“<sup>27</sup>

Verfolgt man diesen Aspekt der „Doppelexistenz“ des Menschen bis in Luthers Anthropologie hinein, so lässt sie sich als Merkmal der „Materialität“ und Unfertigkeit des irdischen Menschen gegenüber seiner ewigen Bestimmung aufweisen. Denn der „homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam,“ ist – wie alle Kreatur – „materia Deo [...] ad gloriosam futuram suam formam.“<sup>28</sup> Selbst wo der Mensch als im Gewissen vom Evangelium getroffener einzelner tatsächlich auch schon *in* seiner Bestimmung ist, ist er als irdische Person dennoch *zugleich* auch *außer* ihr und sozusagen *außer sich* – man denke an das berühmte „simul iustus et peccator“ oder andere Luthersche „Paradoxe“, die alle den Sinn haben, eine endliche Fixierung des Menschen, der erst „coram Deo“ *totus homo* ist,<sup>29</sup> für unmöglich zu erklären.

Für den *Staat* sodann wie alle Verhältnisse zwischen Personen gilt zumal, „das man die zwey weit unter-

scheiden mus, Ampt und person.“<sup>30</sup> Was die Person selbst als Doppelheit und Differenz der Endlichkeit in sich trägt, tritt jetzt in „persona privata“ und „persona publica“ auseinander, die je – und das ist das konstitutive Moment in Luthers affirmativem Staatsbegriff – auf bestimmte, aber gegeneinander irreduzible Weise handeln. Der Unterschied lässt sich auf die Formel bringen, dass der einzelne oder die Privatperson streng *für sich* handelt und lebt – und zwar materialiter so, wie es in der bewussten Beziehung auf das Gewissen ihr allein möglich ist; dass aber die öffentliche oder Amtsperson streng *für andere* handelt und wirkt – und zwar materialiter so, wie es in der äußeren Beziehung, in der verschiedene Personen aufeinander stehen, ebenfalls allein möglich ist. Man kann sich vielleicht am leichtesten in Luthers Gedanken finden, wenn man beachtet, welches nähere Problem er zunächst zu lösen hatte. Dieses Problem war ein exegetisches und zugleich asketisches in der Auslegung der Bergpre-

<sup>30</sup> WA 32, 316. – Auch innerhalb des Amtes kann es geboten sein, „werck und thetter“ zu unterscheiden; „Derin es kan wol ein ampt odder werck gut und recht sein an yhm selber, das doch böse und unrecht ist, wenn die person odder thetter nicht gut odder recht ist, odder treibts nicht recht. Ein richterampt ist ein köstlich göttlich ampt, es sey der mundrichter odder faustrichter, welchen man den scharffrichter heist. Aber wenss einer für nympt, dem es nicht befohlen ist, oder der so des befelch hat, nach gelt und gunst aus richtet, so ists bereit nicht mehr recht noch gut“ (*Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*, WA 19, 624/BoA III, 318f.).

<sup>27</sup> Luther, *Zirkulardisputation über Matth. 19, 21* (1539), WA 39/2, 81.

<sup>28</sup> Luther, *Disputatio de homine* (1536), Thesen 35f., WA 39/1,177.

<sup>29</sup> Zum Begriff des „totus homo“ oder „homo theologicus“ cf. ebenfalls die *Disputatio de homine*, bes. Thesen 20. 28ff. These 34 spricht davon, daß der Mensch „indefinite“ zu verstehen und so überhaupt „Materie“ des göttlichen Schaffens (Th. 35) sei.

digt.<sup>31</sup> Das bestätigt sowohl die Vorrede der Obrigkeitsschrift wie auch der Rahmen, in dem Luther seine Auffassung vom Verhältnis von Staat und Gewissen am ausführlichsten entwickelt hat, die große Predigtreihe über die Bergpredigt aus dem Jahre 1532.<sup>32</sup> Die genannte Vorrede präzisiert das Problem dahin, dass es darum gehe, die Bergpredigt in ihre unumschränkte Geltung einzusetzen und sie von der überkommenen Deutung zu befreien, sie enthalte nur "evangelische Räte" für die nach Vollkommenheit Strebenden, gelte aber nicht schlechthin für alle Christen. Da die Bergpredigt nun aber etwa den konsequenten Rechtsverzicht, die Bereitschaft, Unrecht widerstandslos zu dulden und die Feindesliebe gebietet, fragt sich, wenn sie universell gelten soll, wie dann das institutionalisierte Recht und die staatliche Macht seiner Durchsetzung zu bewerten sind. Luthers Antwort lautet: die Bergpredigt gilt in aller Strenge für den einzelnen, sofern er in der Tat *für sich* handelt, d.h. auch alle Folgen seines Handelns auf sein Gewissen nehmen kann – und nicht etwa andere die von diesen Folgen Betroffene sind. Der einzelne kann und soll dem, der den

Mantel fordert, auch den Rock lassen. Christus spricht in der Bergpredigt „allein von einzelnen personen, wie ein jglicher für sich leben sol,“<sup>33</sup> spricht „allein von geistlichem leben und wesen ..., da man nicht eusserlich am leibe für der welt, sondern jm hertzen fur Gott ... sich selbs und alle ding verleugnet und verlesst.“<sup>34</sup> Entsprechend ändert sich die Sache, wenn vom Handeln nicht mehr des einzelnen für sich, sondern für andere die Rede ist. Der Hausvater etwa kann dem, der einem seiner Schutzbefohlenen den Mantel nimmt, keineswegs noch den Rock des Opfers lassen, sondern *muss* mit Rechtsmitteln gegen den Rechtsbruch vorgehen – desgleichen der Richter, desgleichen der Fürst und der Kaiser. Alle diese „Amtspersonen“ handeln nicht für sich, sondern „nach dem eusserlichen leibliche(n) leben und wesen.“<sup>35</sup> Sie setzen (öffentliche) Gewalt gegen (partikuläre) Gewalt und handeln damit im Bereich dessen, das überhaupt Gewalt leidet, im Bereich des Äußeren, sachgemäß. Vorausgesetzt ist dabei zunächst, dass die öffentliche Gewalt nicht ihrerseits einem partikulären Zweck subordiniert wird: damit begänne die Tyrannis.

Auf der *theologischen* Ebene schließlich mündet Luthers Gedanke in die „Zwei-Reiche-Lehre“. Sie besagt, dass Gott das Ganze der Schöpfung nicht nur auf eine einzige,

<sup>31</sup> Cf. zum exegetischen Ursprung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre J. van Laarhoven, „Luthers Lehre von den zwei Reichen. Notizen über ihre Herkunft“, in: H.-H. Schrey (Hrsg.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den Zwei Reichen*, Darmstadt 1969, 85-97.

<sup>32</sup> Luther, *Wochenpredigten über Matthäus 5-7. Das fünffte, Sechste und Siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt* (1532), WA 32, 299-544.

<sup>33</sup> WA 32, 316.

<sup>34</sup> WA 32, 374.

<sup>35</sup> WA 32, 390.

sondern in in sich gebrochener und gedoppelter Weise regiert. Neben das Regiment „zur Rechten“, die unmittelbare, offenbarende Anrede an die Gewissen und das Innere, tritt ein anderes „zur Linken“<sup>36</sup>, in dem Gott das an ihm selbst Andere, das Äußere und Natürliche selbst anders, äußerlich und „abscondite“ regiert. Wenn Gott dort der Offenbarer und in Christus der Erlöser ist, dann ist er hier der Schöpfer und Erhalter der Welt, der dieses Werk freilich auf dunkle, d.h. der subjektiven Einsicht entzogene Weise vollbringt, einen „Mummenschanz“ spielt, aber darin Leiber, Ämter und Staaten für seinen schöpferischen Zweck gebraucht. Es zeigt sich damit erneut, dass die Handlung der „persona publica“ mit Grund nicht aus dem Gewissen fließen kann. Denn die Notwendigkeiten, denen die öffentliche Amtsverwaltung folgt, sind für das einzelne Subjekt immer nur gegebene und blinde, wie Gott selbst in dieser Sphäre in bestimmter Weise entzogen bleibt. Für den Menschen steht so hinter den grundlegenden Doppeldeutigkeiten seiner

Existenz, auch hinter der Inkommensurabilität von Gewissen und Staat, ein „Gott wider Gott“<sup>37</sup> – aber darin dann auch die Aufhebung des Entgegengesetzten, in Gottes Absolutheit.

Dass diese Aufhebung nicht früher, nicht schon „diesseitig“, nicht schon mitten in der Äußerlichkeit erfolgen soll, hat Luther und der ihm folgenden lutherischen Staatsauffassung einige harsche Kritik zugezogen.<sup>38</sup> Bei den Kritikern ist freilich in der Regel kein Gegenentwurf zu erkennen, der seinerseits der anthropologischen,

<sup>37</sup> Cf. dazu Fr. Lau, „Leges charitatis. Drei Fragen an Johannes Heckel“, in: Schrey a.a.O. 528-547, dort 539. In der Tat läßt sich das Problem so auf das bei Luther gedachte Spannungsverhältnis von „deus revelatus“ und „deus absconditus“ beziehen.

<sup>38</sup> Erinnerung sei hier nur an Schelers Aperçu: „In Luther verzichtete der deutsche Geist zuerst und auf dem Boden der höchsten, d.h. alle anderen Werte nach sich formierenden Werte auf den Einbau des Innerlichen in die äußere reale Welt – auf die *Harmonie von Äußerem und Innerem*“ (M. Scheler, *Von zwei deutschen Krankheiten*, in: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke* Bd. 6), Bern/München 1963<sup>2</sup>, 212) – wobei nur die Frage ist, ob es dieses einzubauende „Innerliche“, zuletzt die unendliche Subjektivität, zuvor überhaupt gegeben hat. – Man sollte übrigens gegen Luther auch nicht einwenden, er verkenne, „daß Obrigkeit nicht nur ‚von Gott eingesetzt‘, sondern historisch entstanden ist“ (so W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1983<sup>3</sup>, 227): denn gerade, dass das Kommen und Gehen von Obrigkeiten und Herrschaften nur äußeren (historischen) Notwendigkeiten gehorcht, ist der äußeren Sphäre und auch der Verborgenheit des Waltens Gottes in ihr *adäquat*. Luther hat eindruckliche Bilder dafür gefunden, wie Gott mit den Mächtigen der Erde spielt (cf. nur WA Tischreden II, 209). Kontingenz der Erscheinung und Gottes Einsetzungen schließen einander gerade nicht aus.

<sup>36</sup> Zur Bedeutung der Wendung „Reich mit der linken Hand“ (cf. WA 36, 385 u. ö.) cf. etwa P. Alt-haus, „Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu Johannes Heckels ‚Lex charitatis‘“, in: Schrey a.a.O. 517-527, dort 522f. – Daß als allgemeine Grundform hinter Luthers Zwei-Reiche-Lehre Augustinus beide „civitates“ stehen, ist communis opinio der Lutherforschung, aber im einzelnen noch nicht unbedingt aussagekräftig. Cf. für den weiteren, auch philosophiegeschichtlichen Zusammenhang Verf., Art. „Reich der Gnade/der Natur“, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie* Bd.8, Basel/Darmstadt 1992, Sp. 505-508.

rechtstheoretischen und theologischen Vieldimensionalität der „dialektischen“ Problemformulierung bei Luther auch nur annähernd gerecht würde, ist überdies zumeist der exegetische Anlass der Zwei-Reiche-Lehre übersehen und auch der strenge Gedanke, dass in Beziehung auf den sich vom Gewissen her selbst verstehenden Menschen keine äußere Herrschaft möglich ist, kaum gewürdigt. Man hätte die Kritik am konsequentesten vielleicht dahin zu formulieren, dass Luthers Opposition von innerlich und äußerlich begründeter Handlungsweise, von der Freiheit des Für-sich-Seins und der Notwendigkeit des Für-andere-Seins, deren Einheit nur im Paradox bzw. in der Absolutheit Gottes darstellbar ist, so etwas wie einen „praktischen Cartesianismus“ bildet. Die Parallelität besteht sowohl in Beziehung auf die *Substantialität* der beiden Handlungssphären gegeneinander wie in der Verlegung ihrer Einheit in die *absolute* Substanz oder Gott. Aber kritisierbar würde ein solcher „praktischer Cartesianismus“ und die mit ihm gegebene eigentliche Freisetzung der Staatlichkeit erst von einem Begriff absoluter Einheit des Inneren und des Äußeren her, der zugleich der Begriff der sich selbst setzenden Subjektivität wäre. An dieser Stelle werden Fichtes, aber auch Hegels Ansätze bei der autonomen Subjektivität bzw. beim Geistwesen der Person ihr Profil zu entfalten haben. Vorab ist jedoch noch ein As-

pekt herauszustellen, den die Lutherkritik ebenfalls gerne übersehen hat und der die konkrete Vereinigung inneren und äußeren Handelns in einer Person und auch im Fürsten, der ein Christ sein will, betrifft.

Luther hat gerade für den Christen den Dienst im öffentlichen Amt nicht nur nicht verboten, sondern als regelrechten „Gottesdienst“ angesehen.<sup>39</sup> Und in der Tat wird gerade der, der weiß, was durch ein Gewissen abzudecken ist *und was nicht*, die beste „persona publica“ sein, schon weil er im *Amt* nichts *für sich* wollen kann. Das gilt für alle „Ämter“ – von dem der Eltern über Richter und Magistratspersonen bis zu Fürsten- und Kaiseramt. Speziell an Fürsten, „die gern auch Christliche fursten und herrn sein wollten“,<sup>40</sup> wendet sich der dritte Teil der Obrigkeitsschrift, ohne dass Luther jetzt behaupten wollte, die Staatsämter seien in aller Regel *nicht* mit „Buben“ und „Maulaffen“ besetzt.<sup>41</sup> Zunächst wird der christliche Staatsmann daran erkannt, dass er, dem Fundamentalunterschied in der Sache gemäß, „nicht auff ey-

<sup>39</sup> Das geht bis zu der Formulierung: „das schwerd und die gewaltt, als eyn sonderlicher gottis dienst, gepürt den Christen zu eygen, fur allen andern auff erden“ (*Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 260/BoA II, 375).

<sup>40</sup> *Ibd.* WA 11, 271/BoA II, 386.

<sup>41</sup> „Denn gar wenig fursten sind, die man nicht fur narren und buben hellt, das macht sie beweyßen sich auch also“; „Denn nach gemeynem laufft gehet es nach dem Spruch Jsaia am 3. Ich will yhn kinder zu fursten geben, und maulaffen sollen yhr herm seyn“ (*ibid.* WA 11, 270.268/BoA II, 384.382).

gen lust, nutz, ehre, gemach und heyl, sondern auff anderer nutz ehre und heyl gericht (ist) von gantzem hertzen.“<sup>42</sup> Luther bezeichnet gerade dieses Unterscheiden-können – nicht etwa die theokratische oder aufklärerische Vermengung von Gewissen und Amt – als ein “In-der-Liebe-Gehen” der Amtsführung.<sup>43</sup> Sodann aber wird der christliche Fürst sehr genau den Spielraum prüfen, den der freie Gewissensentscheid auch innerhalb der äußeren Notwendigkeiten von Amt und Staat hat, und er wird von daher einen *persönlichen Modus* der Amtsführung finden, für den es zwar weder eine moralische noch eine politische Regel gibt, in dem aber dennoch die Einheit von Gewissen und Staatlichkeit faktisch da ist. Inhaltlich wird der christliche Fürst, aber im Grunde auch jeder andere öffentlich Handelnde „warlich die meynung ablegen, das er hirschen und mit gewalt faren wolle“<sup>44</sup> – ohne daß darum das Andere irgend weniger gälte: „War jsts, wie gesagt, das zorn mus und sol sein“<sup>45</sup>.

Aber da sihe zu, das er gehe wie er gehen sol und dir befohlen sey, das du nicht von deinen wegen sondern von ampts und Gottes wegen mussest zurnen und nicht die zwey, deine person und ampt, inn einander mengest. Für deine person solltu mit niemand zurnen, wie hoch du beleidigt bist. Wo es aber dein ampt

foddert, da mustu zurnen, ob dir wol für deine person kein leid geschehen ist. Also zurnet ein fromer Richter über den ubeltheter, dem er doch für seine person kein böses gönnet, ... allein die böse that mus den zorn tragen, die man strafen mus.<sup>46</sup>

Ein Fürst, der grundsätzlich so zu unterscheiden versteht, wird dann auch durch freien Vernunftgebrauch nicht einfach der Eigendynamik der Macht, die er verwaltet, gehorchen, sein Ohr z.B. nicht “den Rethen und eyßenfressern, die ihn hetzen und reytzen krieg an zufahren“<sup>47</sup> schenken, selbst wenn ein formeller Rechtsgrund zu einem Krieg vorläge. Dennoch wird er die Macht auch in Form von Kriegsmitteln zu brauchen wissen, wo immer nämlich ein “gantzes land ynn der fahr stehet, [...] das es nicht alles verderbet werde.”<sup>48</sup> Wiederum ist es gerade diese Unerschrockenheit gegen beide Extreme, die Versuchung zum Machtmissbrauch und die Furcht vor ihrem rechten Gebrauch, zu der Luthers Fundamentalunterscheidung und speziell sein politisches Denken befreien will. Da sie, wie gesagt, nur als persönlicher Modus da sein kann, der mit beiden, dem Gewissen und dem Staat, echte Bekanntschaft geschlossen hat, ist so bei Luther auch die Vermittlung von Moral und Recht eine unmittelbar *persönliche*. Wenn diese Vermittlung *Sittlichkeit* heißen

<sup>42</sup> Ibd. WA 11, 272/BoA II, 386.

<sup>43</sup> Ibd. u.ö.

<sup>44</sup> Ibd. WA 11, 271/BoA II, 386

<sup>45</sup> WA 32, 368.

<sup>46</sup> Ibd.

<sup>47</sup> Ibd. WA 11, 276/BoA 11, 390.

<sup>48</sup> Ibd. WA II, 277/BoA 11,391.



kann, dann fordert Luthers Ansatz in der Konsequenz den Übergang zur persönlichen Sittlichkeit bzw. zur Sittlichkeit, die dann auch nicht nur *unmittelbar* in faktischen Personen, sondern in *selbstbewussten* und sich als sittliche *mitteilenden* Personen ist. Bevor jedoch diese Konsequenz in theoretischer Klarheit gezogen werden konnte, musste offenbar erst das Gewissen die Möglichkeiten eines seinerseitigen Anspruchs auf Recht und Staatlichkeit erproben.

## II

Sofern das Gewissen bei Luther nicht die ganze Sphäre der Person und ihrer Existenz abdeckt, sofern es überdies seiner Bestimmung nach "in Gottes Wort gefangenes Gewissen" und also keineswegs einfach für eine sozusagen *aktive* Autonomie des einzelnen in Anspruch genommen werden kann, drückt sich in ihm *innerweltlich* auch nur *bestimmte* Subjektivität und nicht schon die Wahrheit des „totus homo“ aus. Diesen, den ganzen Menschen vorn Gewissen her in die Welt zu stellen, konnte erst der Versuch eines neuen Ansatzes sein, der die Bestimmtheit der Subjektivität zum unmittelbaren Entgegengesetzten einer absoluten Selbstbestimmung, zum bloß Objektiven einer gegen es gerichteten unendlichen Tätigkeit, die im Gewissen praktisch um sich selbst weiß, erklärte. Dieser Ansatz liegt, und zwar, wie sich versteht, nicht ohne Folgen für den Staatsbegriff, bei Fichte entwickelt vor.

Fünf Punkte mögen vorab das Neue, das bei Fichte begegnet, benennen. *Erstens* teilt Fichte, wie auch Kant getan hatte<sup>49</sup>, die neuzeitliche Vertragstheorie in Beziehung auf den Staat. Mit ihr ist das Äußere des Staates dem subjektiven *Bewusstsein* prinzipiell erschlossen, erscheint doch so der Staat selbst als (zumindest potentiell) bewusste Setzung. Der Staat hat seine Bestimmtheit nur für das Subjekt und von ihm her; er ist so auch kein Regiment Gottes im Äußeren mehr, sondern sofern in ihm regiert wird, handelt es sich dabei um bewusste menschliche Akte im Raum des Bewusstseins, die als bewusste Akte aber in jedem Fall mit *formaler Freiheit* erfolgen und deshalb vom Gewissen beurteilt werden können. *Zweitens* setzt Fichte wie Kant das *autonome* Gewissen und in diesem als praktische Wahrheit der Subjektivität das unbedingt fordernde Sittengesetz voraus. Das Sittengesetz fasst er über Kant hinausgehend sogar *material*, so dass aus ihm grundsätzlich alle Bestimmtheiten der äußeren Lebensform bis hinab zu den konkreten Pflichten jedes Individuums abgeleitet werden können<sup>50</sup>. Kraft dieser vollständigen Autonomie aber erhellt sich das Gewissen

<sup>49</sup> Cf. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* § 7 (AA VI, 315).

<sup>50</sup> Cf. dazu besonders Fichtes *System der Sittenlehre* von 1798. – Fichtes Werke werden in der Folge zitiert nach der Ausgabe von I.H. Fichte, wobei WW für die Haupt- und NW für die Nachlassbände steht, sowie, soweit jetzt vorliegend, nach der Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GW).

selbst und muss nicht erst wie bei Luther in das Licht eines „verbum externum“, das es sich selbst aufschließt, treten. Es ist Instanz unmittelbarer „Evidenz“. *Drittens* ist der Anfang bei der Gewissensautonomie und ihrer Selbsterhellung durchaus ein absoluter Anfang, d.h. es gibt keinen zweiten außerhalb seiner. Eine „Substantialität“ des Äußeren im Lutherschen oder auch im Cartesianischen Sinne ist schon von den Prinzipien der Wissenschaftslehre her ausgeschlossen, und Fichtes Spätphilosophie präzisiert den Status der Äußerlichkeit dahin, dass sie nur das Erscheinen des Absoluten in durch absolute Tätigkeit gebildeten Bildern, nur das Äußere des absoluten Wesens ist. *Viertens* wird die Beziehung des Gewissenssubjekts auf sein Äußeres als ein Bestimmen, Fortbestimmen, Konstruieren und Bilden aufgefasst. Sie wird – in Richtung vom Subjekt auf das Objekt – *dynamisiert*, und zwar, da die Tätigkeit des Subjekts schon als der Widerspruch, den der Begriff „Tätigkeit“ darstellt, unendlich ist, unendlich dynamisiert. Innerhalb der dynamischen Beziehung auf das Objektive wird dieses, soweit es zumindest nur unmittelbar Gegebenes ist, zur sozusagen infinitesimalen Größe, die, wie bei Fichte der Staat, gegen ihr Verschwinden tendiert. Und was speziell den Staat verschwinden macht, ist die Moralität des sich selbst bestimmenden Gewissens. *Fünftens* schließlich hat Fichte die objektive dynamische Fortbestimmung des Äußeren

in das Konzept einer transzendentalen Vernunft- und Fortschrittsgeschichte bringen können. In ihr soll es sein, dass der ganze Mensch, ja dass Gott selbst ins Erscheinen tritt, in ihr wird die vollständige Durchsichtigkeit alles Äußeren für das „Gewissensauge“ erreicht<sup>51</sup>. Es mag angesichts dieser allgemeinen Charakteristik überraschen, dass Fichte dennoch – gut Kantisch – mit einer strengen Trennung von Rechts und Moralbegriff das Feld der praktischen Philosophie betreten hat<sup>52</sup>. Aber auch im Staatsbegriff der mittleren und späten Phase bleiben immer Momente zumindest der historisch-faktischen Uneinholbarkeit der Äußerlichkeit und äußeren Funktionen des Staates erhalten. Gleichwohl zeigt die Entwicklung über den „Geschlossenen Handelsstaat“ und etwa über den Begriff der Nation in den „Reden“ bis zur Erscheinungslogik der späteren „Staatslehre“, wie die Rechts- und Staatssphäre zunehmend zunächst *in sich* zum Kontinuum *homogeneisiert* und dann sozusagen der erscheinende Leib des inneren Absoluten wird, in dem die Äußerlichkeit nicht mehr

<sup>51</sup> Cf. Cesa spricht von einem „paligenetischen“ Charakter des Fichteschen Geschichtsbegriffs, der zugleich Erziehungsprozeß (Lessing!) wie Weg zur „Wiederentdeckung der Wahrheit“ im freien Erschaffen derselben sei; cf. Cesa, „Modelli di filosofia della storia nell' idealismo tedesco“, in: R. Racinaro/V. Vitiello (Hrsg.), *Logica e storia in Hegel, Neapel* 1985, 69-97, dort 84.

<sup>52</sup> Cf. dazu etwa B. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln/Opladen 1967, 80ff.

faktisch und unmittelbar, sondern durchgängig *momentaneisiert* ist. Zur Einordnung dieser Entwicklung in Fichtes Denken, aber auch in unsere Problemstellung bedarf es einigen näheren Zusehens.

Aus der Zeit von Fichtes Revolutionschriften ist die These bekannt, dass „das Leben im Staate ... nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen“ gehöre, sondern nur als „*Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*“ anzusehen sei, ja dass der Staat „ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung“ ausgehe<sup>53</sup>. Diese Vernichtung findet statt im Zeichen einer „*Vervollkommnung der Gattung*“, die die Bestimmung aller Gesellschaft ist; sie hat genauer besehen die Aufgabe, die Extreme einerseits eines Allgemeinen (des Staates), das die Individuen noch nicht wirklich in sich aufgenommen hat, sondern ihnen nur als externe Zwangsmacht begegnet, andererseits des Individuums selbst, das „als solches überhaupt nicht in der Idee liegt“<sup>54</sup> oder das diese noch nicht wirklich in sich aufgenommen hat, in sich zu vermitteln. Zugespitzt gesagt geht es darum, den reinen *Gattungscharakter* des Vernunftwesens Mensch herauszuarbeiten und praktisch darzustellen und

dabei die naturhaften Bestimmtheiten, die nach Fichte sowohl das unmittelbare Individuum als auch der unmittelbare Staat an sich tragen, zu überwinden. „Alles vernunftlose sich zu umerwerfen, frei und nach seinem eignen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen“<sup>55</sup>, der sich durch Natur zum leiblichen Wesen vereinzelt findet, und den der Staat, insofern er seinerseits „Naturveranstaltung“<sup>56</sup> ist, auch als Naturwesen, wenigstens als *Naturwillen* behandelt<sup>57</sup>.

Zugleich kündigt sich aber in der naturhaften Behandlung des Naturhaften durch den Staat auch dessen Sinn in Beziehung auf die reine Vernünftigkeit an. Fichte kann sagen, dass im Staate „die Natur“ wieder vereinige, „was sie bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte. Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein einziges organisiertes, und organisierendes Ganzes der Vernunft“<sup>58</sup>. Insofern antizipiert der Staat auch seinem Rechtsbegriff nach und noch ohne

<sup>55</sup> *Bestimmung des Gelehrten*, WW VI, 299/GW I/3,32.

<sup>56</sup> Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), § 17, WW III, 203/GW I/4, 14.

<sup>57</sup> Cf. Fichte, *Ascetik als Anhang zur Moral* (1798), NW III, 123/GW II/5, 60: „Die Staatskunst hat es nämlich nicht mit dem eigentlich freien Willen des Menschen zu thun, sondern mit diesem Willen, inwiefern er durch Bewegungsgründe aus der Natur angetrieben werden kann“.

<sup>58</sup> *Naturrecht* a.a.O.

<sup>53</sup> Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), WW VI, 306/GW I/3, 37.

<sup>54</sup> Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit* (1805), WW VI, 377/GW I/8, 84.

eigentliche "Versittlichung" die Vernunfttotalität. Er tut dies freilich letzten Endes nur, weil er – vertrags-theoretisch – "als das Resultat des gemeinsamen Willens, der durch einen ausdrücklichen, oder durch einen stillschweigenden Vertrag sich geäußert hat"<sup>59</sup>, gelten kann. Das *Gewissen* kann sich zu einer so verstandenen Staatlichkeit auf Grund der Einsicht in den antizipatorischen Charakter derselben motivieren – so wie es sich überhaupt zur Rechtlichkeit motivieren kann, ohne darum schon den spezifischen Rechtscharakter aufzuheben oder durch genuine Moralität zu ersetzen. Freilich gibt es dabei eine doppelte Bedingung, unter der alleine das Gewissen Staatlichkeit auf sich nimmt. Es ist als Gewissen der „Götterfunke“, der „gebietet ... schlechthin und unbedingt – dieses zu wollen, jenes nicht zu wollen; und dies *frei* und *aus eigener Bewegung*, ohne allen Zwang“<sup>60</sup>. Daraus, dass sich das Gewissen nicht zwingen lässt, folgt zunächst, dass Zwang nur sein kann, wo er sich dem Gewissen zugleich expliziert – folgt der Erziehungs- und Bildungsstaat: „Kein Zwang, ausser [sic!] in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht!“<sup>61</sup>. Erziehung aber kann nur der Appell an die Selbsttätigkeit

der Einsicht sein, aus der heraus der äußeren, zwingenden Tätigkeit auf Dauer die Waage gehalten werden soll. Diese hört damit auf, bloß *äußere* Tätigkeit zu sein, wird begriffene, anverwandelte und vielmehr eigene Äußerlichkeit der inneren Tätigkeit. Als aus dem Quell der Evidenz, dem Gewissen heraus eingesehener ist der Zwang zuletzt nicht mehr Zwang.

Zu dieser ersten muss aber konsequenterweise noch eine zweite Bedingung treten. Denn wenn das Gewissen tatsächlich der Quell der praktischen Einsicht ist, dann kommt ihm auch ein Prae vor jeder, auch der eingesehenen notwendigen Schranke zu. Insofern muss immer die Möglichkeit eingeräumt sein, die bestehende, auch die bislang akzeptierte, bestimmte Schranke durch Selbstbestimmung zu überwinden. Das Gewissen tritt daher nur mit dem Vorbehalt der Austrittsmöglichkeit bzw. mit dem prinzipiellen Recht auf Revolutionierung des Staates in diesen ein, und es stellt den Staat damit zugleich unter den Gedanken von seiner allgemeinen *Perfektibilität*. Staaten können überhaupt „nicht mehr thun, als sich dem Vernunftstaate allmählich annähern.“<sup>62</sup> Vom Gewissen her tritt den natürlichen Staaten sozusagen ihr Soll gegenüber, das zwar *ihr* Soll ist; insofern sie im angegebenen antizipatorischen Sinne selbst

<sup>59</sup> *Sittenlehre* § 32, WW IV, 356/GW I/5, 310

<sup>60</sup> Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793), WW VI, 11/GW I/1, 173.

<sup>61</sup> Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813), WW IV, 437.

<sup>62</sup> Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), WW III, 397/GW I/7, 51. „Der wirkliche Staat läßt sich sonach vorstellen, als begriffen in der allmählichen Stiftung des Vernunftstaates“ (ibid.).

schon vernünftig sind, das aber eben doch ihr *Soll* ist, insofern ihre bestimmte Äußerlichkeit noch keineswegs durchgängig im Gewissen wurzelt, dieses in ihnen mithin immer noch etwas Dunkles, Kontingentes, für-sich-sein-wollendes Materielles antrifft, aus dem die Gewissensevidenz noch nicht wider scheint. Aber „nur in der *Klarheit* ist *Freiheit*“<sup>63</sup> – und so arbeitet das Gewissen weiter am Staat: vielleicht nicht so sehr durch unmittelbaren Eingriff oder durch Umformung der Rechts- in Moralinstitutionen, in jedem Fall aber durch freies Entwerfen, durch „Construieren“ und „genetisches Definieren“ der Staatsidee<sup>64</sup>. Die Wahrheit des Bildungsstaates ist das Bilden des Staates in der Idee, Staatsdenken die ideale Überwindung der staatlichen Externität, ist freier Übergriff der Vernunft über verbliebene Natürlichkeit und Einholung derselben in den klaren und notwendigen Begriff. Nicht in irgendeinen Begriff, wie sich versteht, sondern in den den transzendentalen Bedingungen des Begreifens, der „nothwendigen Form der Erkennbarkeit“<sup>65</sup> nach notwendigen Begriff: in den Begriff, der aber zugleich den Raum des Bildens der Einbildungskraft öffnet, in den als ein Bild der Vernunft auch der Staat gestellt werden kann, übrigens ohne

allzu große „empirische“ Rücksicht darauf, ob dieses Bild auch außerhalb jenes Raumes je historische Existenz hatte oder haben könnte<sup>66</sup>.

Entwickelt liegt die zuletzt charakterisierte Stufe zumal in der „Staatslehre“ des späten Fichte vor. An ihr vor allem lässt sich zeigen, was die Aufhebung der Äußerlichkeit in das Staats-Bild bedeutet. Zunächst ist dessen Bild-Sein *auch* ein Äußerlichsein, ein Nicht-selbst-die-Wahrheit- oder -das-Eine-Sein. Aber das Bild zentriert doch das Äußere an ihm selbst auf das Eine und Innere hin, das es abbildet, wie es selbst Entäußerung, Setzung aus dem bildenden Gewissen heraus ist<sup>67</sup>. Das gebildete Äußere tritt ferner durch eben dieses Relationierung mit dem Einen und bildenden Inneren in die Struktur des (transzendental-idealistisch) gefassten Wissens ein. Von dieser Struktur her ist die Äußerlichkeit des Äußeren und des Bildes die allgemeine Sphäre der *Erscheinung*. Die Aufgabe des Staats-Bildes ist es dann näher, nicht einfach nur irgendeinen Gedanken oder Zweck, sondern schlechthin *das Wesen* ins Erscheinen zu setzen, das Allgemeine der Vernunft, ja, nach der Forderung der „Reden“, Gott selbst im Medium des

<sup>63</sup> Fichte, *Exkurse zur Staatslehre* (1813), WW VII, 581.

<sup>64</sup> Cf. dazu z. B. die Ausführungen der *Staatslehre* über den Lehrer, bes. WW IV, 448ff.

<sup>65</sup> Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit*, WW VI, 19/GW I/1, 179; u.ö.

<sup>66</sup> Fichte hat in seinen staatsphilosophischen Schriften des öfteren betont, daß es ihm nicht darum gehe darzustellen, wie Staaten wirklich einmal sein würden; sondern wie sie ihrem Begriff nach sein sollten. Cf. z.B. den Entwurf zur Vorrede einer geplanten politischen Schrift von 1813, WW VIII, 546; *Staatslehre*, WW IV, 600.

<sup>67</sup> Cf. bes. die „Allgemeine Einleitung“ zur *Staatslehre*, WW IV, 369ff.

Erscheinens zu realisieren<sup>68</sup>. Denn Gott ist nicht nur, er erscheint auch. Was wiederum heißt, daß es im Äußeren als von Vernunft und Wesen selbst gestiftetem Erscheinen zwar Leben und Wahrheit, aber mit diesen auch die sittliche Aufgabe des Lebens im Staat gibt: "In der wahren Ansicht geht die Erkenntnis über die Wahrnehmung des Lebens, schlechthin über alles erscheinende und zeitliche Leben hinaus auf das, was in allem Leben erscheint, und erscheinen soll, auf die sittliche Aufgabe – das Bild Gottes. – Hierzu (ist) das Leben blosses Mittel"<sup>69</sup>.

Von dieser durch die Logik des Bildes und Bildens eröffneten Möglichkeit, die transzendente und praktische Durchdringung der Sphäre des Erscheinens mit Wahrheit und Wesen zu denken, ist dann in jedem Fall die bloß mechanische (die "ausländische", wie es in den Reden heißt) Staatsauffassung grundsätzlich überwunden. Diese scheitert freilich auch schon an sich selbst: denkt sie doch zwar einen vielleicht technisch perfekten "Maschinenstaat", in dem kein Rad vergebens ins andere greift, kommt aber dennoch von da aus niemals zum "ersten Bewegter" des Ganzen, zum eigentlichen, substantiellen Leben und zur sittlichen Motivation, in der Personen tatsächlich aus dem tiefsten Quell aller Tätigkeit, dem ewigen Selbst, schöpfen; die Theorie

des Maschinenstaates kommt vielmehr über ein Hinweisen auf bloß derivative und unselbständige Tätigkeiten, wie sie der Naturtrieb mit sich bringt, nicht hinaus. Fichte dagegen kann beim "Gewissens-Motor", bei ursprünglicher, ihre Selbstständigkeit wollender Tätigkeit anknüpfen, die ein umfassendes Sich-Konstruieren der Vernunft in der Erscheinung wird. Und zwar konstruiert sie sich zum nationalen (räumlichen) Kontinuum im Äußeren wie auch zum vernunftgeschichtlichen Ganzen, welches wiederum das "mechanische" Staatsdenken nicht aufzufassen vermag<sup>70</sup>.

Dennoch aber ist zu beachten, dass bei Fichte auch so dem Bilde immer eine Äußerlichkeit und Vielfältigkeit, ein Nicht-das-Original-Sein *bleibt*, so dass der Staat seiner Idee auch immer nicht entspricht. Das ist einerseits schon mit der Objektivität, d.h. mit der Entgegengesetztheit des Staates gegen das Gewissen überhaupt gegeben und führt erneut auf die Perfektibilitätsthese. Es drückt sich andererseits für die Individuen, denen gegenüber der Staat eben Staat bleibt, darin aus, dass sie auch jetzt noch – wie bei Luther und Kant – in zwei Welten leben:

<sup>70</sup> Cf.; zum Gesamtkomplex etwa die siebte der *Reden an die deutsche Nation* WW VII, 359ff. sowie die „Deduction des Gegenstandes der Menschengeschichte“ in der *Staatslehre*, WW IV, 460ff.; außerdem schon den Entwurf der Vernunftgeschichte in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1804).

<sup>68</sup> Cf. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, WW VIII, 371ff.; *Staatslehre*, WW IV, 471 u.ö.

<sup>69</sup> *Staatslehre*, WW IV, 409.

Zwei Welten einander entgegengesetzt: die des *Gegebenen*, und dessen, was da *seyn soll durch Freiheit*. – In der *ersten*: die Individuen mit ihrer persönlichen Freiheit und mit Bewußtseyn; sodann ein für jene *Gemeingültiges*, die Sinnenwelt (sc. die gesamte Sphäre des Außer-sich- und Äußerlichseins) ... – In der *zweiten*: die *individuelle* Pflicht, die jeder nur für sich besitzt, deren *er* allein sich bewusst ist: ebenso wie keiner dem anderen ins *Herz* sehen kann, so kann auch keiner-für den anderen urtheilen (sc. die Sphäre des In-sich-Seins)<sup>71</sup>.

Auch wenn hier im Zusammenhang die Frage auf "das Gesetz der Einheit", den "Verstand des Gemeingültigen" und von diesem her auf den rechtmäßigen Oberherrn im Staat geht – welche Frage Fichte mit dem Lehrstand beantwortet, denn nur in ihm erscheint das Allgemeine, genauer noch das Sich-Verallgemeinern im Bilden, ist tätiges Überwinden der individuellen Differenz –, bleibt dennoch die *Voraussetzung* auch des freien Überwindens (schon damit dieses ein Überwinden sein kann) das *Differente* im Sinne des Unterschieds eines Seins-für-Anderes-(Bewusstsein und Sinnenwelt) und eines Für-sich-Seins (absolut innere Gewissenspflicht). Das Bilden zwar ist unendliches Aufheben dieser Differenz actu: aber sofern es selbst nur aus dem selbst differenten Inneren kommt, aktualisiert es zugleich die Differenz unendlich. Es ist, wie man von Hegel her sagen könnte, von seinem transzendentalen Ansatz her schon nur

endliches Unendliches, das als solches ins Dasein resultieren bzw. zurückfallen muss. Und darum bleibt es auch angesichts eines sich vernunftgeschichtlich immer ändernden bildenden Handelns auf das äußere Andere des Gewissens bei einer zwar in keinen konkreten Inhalten oder Gestalten – etwa nach Art der Lutherschen „lex naturalis“ – zu fassenden, dennoch aber als solcher persistierenden unmittelbaren Andersheit des Äußeren: sozusagen bei der Räumlichkeit des Raumes, in den das Bild gestellt oder eingebildet wird, ihn zwar erhebend zur subjektiven Helle, ihn aber nicht überhaupt tilgend, was vielmehr die Nichtung aller erscheinenden Bestimmtheit der Helle und nurmehr Rückgang ins reine Licht selber wäre.

Dass Staatlichkeit also auch von Fichtes letztem Anlauf her nicht ohne ein irreduzibles Moment von Differenz, Vielheit, Auseinander gedacht werden kann, erlaubt vielleicht am ehesten, auch die auf den ersten Blick auffallenden Formulierungen zum Staatsproblem in Fichtes Machiavelli-Aufsatz auf seinen Gesamtansatz zu beziehen.<sup>72</sup> In dieser

<sup>72</sup> Auf Grund der politischen Zeitumstände, in die hinein der *Machiavelli-Aufsatz* von 1807 wirken wollte, kann zunächst eine gewisse Zurückhaltung in der Rezeption des unmittelbaren Inhalts der Schrift geboten scheinen: cf. dazu P. Baumanns, *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/München 1990, 293ff. Dennoch muss man beachten, dass die Thesen von 1807 nicht vollständig aus dem Rahmen fallen, z. B. in Beziehung auf den „großen Unterschied“ nicht, den Fichte schon 1798 zwischen dem, was die Politik zu leisten hat, und demjenigen, was man etwa der Aszetik zumuthen

<sup>71</sup> *Staatslehre*, WW IV, 447.

Schrift hat Fichte vor allem zur Aufgabe des Fürsten in einer Weise Stellung genommen, die prononciert auf das *different* Staatliche abhebt und bisweilen fast lutherisch Privat- und Amtsperson unterscheidet. Z.B. wird dem Fürsten geradezu verboten, in seinen öffentlichen Angelegenheiten nur moralisch und ohne Rücksicht auf den Ausgang der Sache zu handeln; das kann zwar der Privatmann, der für sich an „Menschheit“, an „Treue und Redlichkeit“ glaubt, auch wenn er darüber zugrunde geht<sup>73</sup>. Aber das ist keine Möglichkeit des Fürsten als solchen, „denn dieser geht nicht sich, und geht nicht allein zu Grunde.“<sup>74</sup> Und zugespitzt heißt es:

„Glaube er (sc. der Fürst), wenn er will, an Menschheit in seinen Privatangelegenheiten, irrt er sich, so ist der Schade sein; aber er wage nicht, auf diesen Glauben hin, die Nation ... An die allgemeinen Gesetze der Moral ist der Fürst in seinem Privatleben gebunden, so wie der Geringste seiner Unterthanen; in dem Verhältnisse zu seinem friedlichen Volke ist er an das Gesetz und das Recht gebunden ...; in seinem Verhältnisse aber zu andern Staaten giebt es weder Gesetz noch Recht, ausser dem Rechte des Stärkeren, und dieses Verhältniß legt die göttliche Majestätsrechte des Schicksals und der Weltregierung, auf die Verantwortung des Fürsten, nieder in seine

Hände, und erhebt ihn über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung [...].<sup>75</sup>

Freilich gibt es daneben andere Stellen, die eher an das sonst von Fichte Vertraute und speziell seine Perfektibilitätsthese anschließen, so wenn dem Fürsten das „Recht der Gesetzgebung“ zugesprochen wird, dies aber gerade ein Recht „der fortgesetzten Vervollkommnung des gesetzmäßigen Zustandes“<sup>76</sup> meinen soll. Wie dem auch sei: vielleicht spiegelt sich in der Heraussetzung der öffentlichen Amtsträger aus der (vermittelten) Gewissenssphäre neben der Äußerlichkeit des Staatlichen selbst, das auf *seine* Weise verwaltet werden will, auch eine Konsequenz aus der Einsicht in die (zumindest vorläufig faktische) Differenz von Staatsdenken und Staatslenken überhaupt: eine Konsequenz, in der dann das Bilden und Vorbilden der Lehrer mit dem eigentlich geschichtlichen Werden zusammenstößt und beide Tätigkeiten eine Vermittlung verlangen, die gewiß nicht mehr nur subjektiv sein kann. Man kann, nicht nur weil Fichte selbst hier auf die „Weltregierung“ verweist, für die Vermittlung dieser sozusagen doppelt-dynamischen Differenz an das Luthersche „Gott wider Gott“ als abschließen-

könnte“, festgestellt hat; cf. *Ascetik*, NW III, 123/GW II/5, 60; außerdem Willms a.a.O. 142ff.

<sup>73</sup> Fichte, *Ueber Macchiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, NW III, 427.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.* – Das Zitat endet mit der Inhaltsangabe der „höheren sittlichen Ordnung“ „*Salus et decus populi suprema lex esto*“. Genau diesen Imperativ hatte der frühe Fichte als „ganz falsche(n) Satz“ verworfen (cf. *Sittenlehre* § 32, WW IV, 358/GW I/5, 311).

<sup>76</sup> *Ueber Macchiavelli*, a.a.O.



de dialektische Perspektive zurückdenken. In ihr ist tatsächlich alles Äußere und Differente zum Inneren Gottes gesetzt, ist aber auch sowohl dem Gewissen der Anspruch auf Weltlenkung, wie dem Staat die Verheißung, jemals jenes „Reich des Himmels auf der Erde“, das Fichte für mit seinem „Reich des Rechts“ identisch hält<sup>77</sup>, zu werden, genommen. Aus beiden Gründen hat sich Fichte, wie noch die Staatslehre zeigt, für diese Perspektive letztlich nicht entschieden. Seine Perspektive ist vielmehr „Theokratie in dem deutlichen Bewusstseyn eines Jeden, und durch dieses Bewusstseyn“<sup>78</sup>. Gott ist dann in der Klarheit des Denkens aller da, und dadurch wird „der dermalige Zwangsstaat ohne alle Kraftäusserung gegen ihn an seiner eigenen, durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben.“<sup>79</sup> Im sittlichen *Gedanken*, den dann *alle* aus ihrem Inneren heraus denken, ist Gott erscheinend da. Den freilich in der Tat *alle* denken müssen: denn ohne diese Allgemeinheit des subjektiven Begriffs bleibt er *bestimmter* Begriff gegen den anderen äußeren Begriff, bleiben überhaupt Äußerlichkeit und Staat.

### III

Ein anderes ist es, sittlich zu *denken* und allenfalls zu handeln, ein anderes,

sittlich zu *sein*. Sittlich denkt und handelt das *Bewußtsein*, insofern es seine Partikularität, seinen kontingenten und naturhaften Ausgangspunkt überwindet und durchlässig wird für den Gattungscharakter, transparent ist für die allgemeine Vernunft; sittlich ist die sich im Äußern und Anderen ihrer selbst frei wissende *Person*. Oder allgemeiner: sittlich denkt aktuales Überwinden der Bestimmtheit, sittlich ist das Freisein in und als Bestimmtheit.

Mit dieser These kann der allgemeine Rahmen für beides, für Hegels Restitution der Staatlichkeit als solcher wie für seine Repristinatio der Individualität im Praktischen angegeben werden. Und diese beiden Seiten gehören durchaus zusammen. Hegels Entdeckung in Beziehung auf den Staat war eigentlich die, dass der Staat weder das unmittelbar Andere der Individualität und daher immer Gefahr für deren Freiheit noch auch bloßes Mittel zur Durchsetzung von Freiheit (geschweige denn zuletzt selbst aufzuhebendes Mittel), sondern selbst eine Form des Freiseins individueller Personen ist, ja zuletzt in deren substantieller Individualität wurzelt. Gentile hat insofern durchaus recht, wenn er meint, dass Hegel die Frage, was der Staat sei, im Grunde mit dem *L'État c'est moi* beantwortet habe<sup>80</sup>: Staat ist sich objektiv auslegende Ichheit und objektiv-geistiges Dasein von Ich, des Begriffs. Es kann hier nur noch kurz angedeutet werden, was dieser Gedanke in Be-

<sup>77</sup> *Staatslehre*, WW IV, 582.

<sup>78</sup> *Ibd.*

<sup>79</sup> *Staatslehre*, WW IV, 599.

<sup>80</sup> Gentile a.a.O. 128.

ziehung auf Luther und Fichte bedeutet und welche begriffliche Form ihn trägt.

Der Staat ist nach Hegel "die *selbstbewußte* sittliche Substanz"<sup>81</sup>. Er kommt, seiner substantiell-allgemeinen und wesentlichen Seite nach, aus jenem Sittlichsein, das schon dem Familienmitglied als solchem, als einfacher, in andere Existenz vermittelter und darin substantiell-geistiger Existenz zukommt. Er kommt aber ebenso, seiner subjektiv-einzelnen und bewussten Seite nach, aus der bürgerlichen Gesellschaft. Aber er ist nicht etwa nur die Zusammenahme oder nur reflektierte, gesetzte Vermittlung dieser beiden Seiten: er ist vielmehr ihr vernünftiger Begriff, damit zugleich ihr Anfang und absoluter Zweck. Denn "die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d.i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Willens und seines besondere Zwecke suchenden Willens"<sup>82</sup> Die logische Form, in der dieser Staatsbegriff ruht, ist selbst der Begriff des Begriffs, der Begriff also jener Allgemeinheit, jenes formalen Klarseins, das ebenso

in sich different, Bestimmtheit, Inhalt ist, wobei der Begriff selbst die Totalität und Einzelheit, das Individuelle dieser seiner beiden Momente ist: so dass zugleich das absolute Differieren der Einzelheit (ihre absolute Negativität) allererst die Form der Allgemeinheit (des selbsthaften Klarseins) stiftet und umgekehrt erst dieses Allgemeine das Differente zu einem absolut-einzelnen Bedeuten, zu inhaltsvoller Selbsthaftigkeit erhebt. Es ist klar, dass der Form des Begriffs gegenüber weder die unmittelbare Substanz (das äußerlich-leibliche Sein) noch die erste Idealität oder die Reflexion echte Anfänge sein können. Beide treten vielmehr nur als Momente in die "selbstbewußte Substanz" des Staates und das heißt in den "sittliche(n) Geist", der „der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille" ist.<sup>83</sup>

*Selbstbewusstsein* und *Wille* als Konstituentien der Staatlichkeit führen dabei am leichtesten auf die *personale* Wirklichkeit, die der Staat nach Hegel ist. Selbstbewusstsein ist nach Hegel das Wissen der Person – nicht etwa um ihr Bewusstsein, sondern um die Allgemeinheit ihres einzelnen Seins und Wissens in Beziehung auf ihr Leben und Erkennen *und* ihren Tod und Nichterkennen. Staatlich weiß sich die Person qua „wissende Subjektivität“ als „Inhalt und absoluter Zweck“<sup>84</sup> des objektiven Äußeren, das, wenn man so will, nur als ihr größerer Leib erscheint.

<sup>81</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (= Enz.), § 535.

<sup>82</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (= Rechtsphilosophie), § 258 Anm.

<sup>83</sup> Rechtsphilosophie, 257.

<sup>84</sup> Enz. § 535.

Wobei eben die Kongruenz von Äußerem und Wissen das sich staatlich bestimmende Selbstbewusstsein zu "in *Wahrheit* stehende(r) Gewissheit" macht, die sich unmittelbar als „Zutrauen“ in den Staat und seine „Institutionen“ zeigt<sup>85</sup>. Die *Wirklichkeit* des Staates selbst aber ist nichts anderes als eben dieses sich so bestimmende Selbstbewusstsein, ist nicht irgendein Äußeres als solches, weder ein Zwangsinstitut noch eine Willkürsetzung aus bestimmten Bedürfnissen endlicher Wesen heraus, sondern das *Affirmative* des sich und seinen allgemeinen Zweck schon verwirklicht Wissens, ist das „Selbstgefühl der Individuen“<sup>86</sup>, das um die "Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit"<sup>87</sup> weiß. – Was den Willen betrifft, so ist freilich auch dieser nicht einfach als subjektive Regung in Richtung auf *etwas* (der Partikularwille der bürgerlichen Gesellschaft), aber auch nicht als das sich verabsolutierende *Gewissen*, das sich seiner Sache moralisch gewiss ist und sie gegen das Äußere erst durchsetzen will, zu nehmen. In beiden Formen subjektiven Wollens, die vorkommen können, ja in bestimmten, auch bestimmten historischen Zusammenhängen vorkommen müssen, ist Staatlichkeit nicht gegeben. Erst der Wille, der in seinem Wollen nur sich selber zu wollen frei ist, nicht auf anderes geht, sondern auf das,

was ebenso schon ist wie gewollt wird, erst dieser Wille der Freiheit, erst dieser Sein und zu Setzendes zugleich umfassende und *deshalb* allgemeine Wille macht den Staat aus. Hegel hat so darauf hingewiesen, dass Staat und Staatlichkeit weder in unmittelbaren Konstitutionen, Deklarationen, politischen Veranstaltungen und sozusagen in Fahnenmasten *bestehen* noch in Absichten, Programmen und Entwürfen überhaupt in den Blick gebracht werden können, wenn sie nicht schon anderweitig, nämlich aus der Idee selbst im Selbstbewusstsein, als bekannt in Anspruch genommen werden können. Hegels Kritiker in Sachen Staat übersehen in aller Regel, dass Hegel in keiner Weise behauptet, dass etwa *für* den Kritiker eines bestimmten Staates oder auch für den z.B. moralischen Fundamentalkritiker von Staatlichkeit überhaupt das von ihnen Kritisierte *Staat sei*: im Gegenteil schließt gerade die kritisch-reflektierende Beziehung *aus*, dass ihr Gegenstand (für sie) Staat ist. Aber dies, dass Subjekte aus subjektiven oder objektiven Gründen in sich weder das genannte „Zutrauen“ noch den sich *frei wissenden* Willen im Sinne der Staatsidee vorfinden oder hervorbringen können, dies Zurücksinken des subjektiven Geistes auf sich angesichts eines „Staat“ nur *genannten* Äußeren, besagt über Inhalt und Wahrheit der Staatsidee als solcher noch gar nichts. Zu schweigen davon, dass gerade an diese Idee zu *glauben* niemand gezwungen wer-

<sup>85</sup> Rechtsphilosophie § 268.

<sup>86</sup> Rechtsphilosophie § 265 Zusatz.

<sup>87</sup> Rechtsphilosophie § 265.

den kann: in ihr kann nur frei gelebt und erkannt werden, und sie selbst kann nur aus sich selbst erkannt werden; sie kann *sich* nur *zeigen*. Hegel würde dabei allerdings behaupten, dass objektive und historisch einzelne Staaten dem Affirmativen in ihnen nach<sup>88</sup> immer nur sind und sein können, insofern auch die Staatsidee ist, und dass für den bloßen Staatskritiker nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv kein Staat ist, insofern er die – wenn auch noch so rudimentär vorhandene – Idee des Staates im Wirklichen übersieht. Und zu übersehen ist der Staat in seiner Wahrheit für einen bestimmten Blick allerdings leicht: denn er ist *nicht* in Strukturen, Systemen und Öffentlichkeiten, sondern einzig in individuellen Personen überhaupt zu sehen. Gerade das Individuelle aber ist – für einen bestimmten Blick – das am leichtesten Übersehene.

Eine unmittelbare Anweisung, wie sich Individuen verhalten sollen, die

<sup>88</sup> Cf. Rechtsphilosophie § 258 Zusatz: „Weil es aber leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen ... um dieses Affirmative ist es hier zu tun“. – *On peut refuser la raison, comme l' on peut affirmer n' importe quoi; seulement, on se prive ainsi du moyen de convaincre et de réfuter, du moyen de parler raisonnablement de l' Etat. On peut opter pour la passion contre la volonté, pour l'arbitraire contre la liberté: il faudra seulement être conséquent ... et avouer que, quant à soi, on s'oppose à l'Etat, à n'importe quel Etat, qu'on détruit toute organisation et toute liberté positive ...*“ (E. Weil, *Hegel et l'État. Cinq conférences*, Paris 1985<sup>6</sup>, 54).

sich nicht aus Räsonierfreude, sondern allen Ernstes faktisch außerhalb aller Staatswirklichkeit wissen, eine Paränese oder auch Verheißung für an Defizienzen des Staatlichen Leidende gibt Hegel freilich nicht. Systematisch liegen die Hinweise auf die Geschichte sowohl wie auf den absoluten Geist, zumal auf die Philosophie als solche nahe und damit auf das wahrhaftige Erkennen auch noch der Privationen im Faktischen. In der Tat kann jede relevante Kritik faktischer Staatlichkeit nur aus dem Erkennen der Privation, nicht schon aus jeder beliebigen Privation von Erkennen; die sich selbst nur faktisch im Äußeren nicht findet, stammen. Dennoch könnte man fragen, ob nicht gerade an dieser Stelle, sozusagen im Vorhof realisierter Staatlichkeit und Idee, Luther und Fichte zu Worte kommen können – und zwar durchaus jeder auf seine Weise und durchaus kontrovers. Luthers allgemeine Antwort auf das die Defizienz von Staatlichem empfindende Bewusstsein wäre – diesseits der fundierenden theologischen Perspektive, die ja gerade davon ausgeht, dass *mit Grund* die Sphäre des äußeren Regimentes Gottes der Subjektivität verschlossen bleibt –, dieses Bewusstsein einerseits auf die Unantastbarkeit und überlegene Dignität seiner Gewissensexistenz auch im verworrensten Weltlauf hinzuweisen und es andererseits dazu anzuhalten, die Handlungen, die ihrer Struktur nach Staat und Amt konsti-

tuieren, dennoch so zu verrichten, wie es ihnen aus der Sache heraus angemessen ist: in strikter Trennung vom Für-sich-etwas-Wollen für andere seiend. – Fichte würde demgegenüber die unmittelbar überwindende Arbeit gegen das als verkehrt Erkannte für geboten halten, jedenfalls soweit diese Arbeit sittlich vertreten werden kann. Er würde den Rückzug auf das auch den Staat letztlich konstituierende Gewissen anraten, um aus dessen Ursprungsmacht heraus faktisch Konstituiertes sprengen und ändern, ja immer ändern zu können. Luther würde darauf hinweisen, dass aber auch das Geänderte ein Anderes bleiben wird und muss, und zwar ein durchaus Anderes, das *immer* anders ist und kommt, als es bloß gedacht und vorgebildet war. Luther würde damit betonen, dass es gegenüber *jedem* bestehenden Staat Grund genug gibt, das Gewissen, das Innere und die Würde der Person von ihm zu *unterscheiden*, auch wenn er damit noch keineswegs disqualifiziert ist. Luther und Fichte sind sich im Übrigen einig, dass es für eine nur *für sich* stehende Person keines Staates bedarf oder dass Gott sein unmittelbares Gegenüber nicht durch Rechtsformen regiert. Aber nur der Spätere von beiden hält es für möglich, *dass* sich eine Person innerweltlich in reines Fürsichsein auflösen könne, ja

dass sie eben damit auch aufhören könne, andere Person für andere zu sein und vielmehr mit den „anderen“ nur dieselbe Dynamik des vernunftgeschichtlichen Gattungsprozesses darstellen werde. Erst Hegel hatte einen Begriff davon, dass das Fürsichsein der Person *zugleich* ihr Sein-für-Anderes meinen kann: dass man es weder bei einer strengen Entgegensetzung beider Sphären belassen noch den Versuch unternehmen muss, durch Dynamisierung des Gegensatzes diesen selbst zu tilgen, sondern durch Verschärfung gerade beider Seiten dahin kommen kann zu erkennen, dass die „Person“ als „undurchdringliche, atome Subjektivität ... ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich *Allgemeinheit* und *Erkennen* ist.“<sup>89</sup> Das aber wäre dann in der Tat, wo immer es innerhalb der Sphäre des objektiven Geistes in Selbstbewusstsein und Willen da ist, die Antwort auf die Frage nach Gewissen und Staat.

\*\*\*\*

Die Erstveröffentlichung dieses Beitrages erfolgte in dem Sammelband: Peter Baumanns (Hg.), *Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Bardon zum 95. Geburtstag*, Würzburg 1993, 77-103.

<sup>89</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson (Hamburg 19752), II, 484.

# Jonathan Edward's Theology of Angels in its Puritan Context

**Robert W. Caldwell III**

Associate Professor of Church History  
Southwestern Baptist Theological Seminary

[RCaldwell@swbts.edu](mailto:RCaldwell@swbts.edu)

Since the days of the apostles angels have attracted the attention of the church's great minds. We may point to several factors contributing to this. First, is the obvious fact that angels saturate the Bible. One cannot read Scripture without noting how frequently angels show up in the Bible's narrative. To recognize this all we need to do is recall such stories as Jacob's ladder, the destroying angels that God sends at times to bring judgment, the angels who announce Jesus's first advent, who rejoice over his birth, and who assist him after his temptation, and the angels who appear to the apostle John in Revelation. Second, is the fact that Scripture by and large merely presents *the fact* of angels, it does not delve into the intricacies of their origins, nature, and place in the economy of redemption, a fact that has invited the attentions of the theologically adventurous throughout the centuries.

Jonathan Edwards (1703-1758), New England's pastor-theologian of the First Great Awakening, is not normally associated with a complex angelology, and few have examined his theology of angels.<sup>1</sup> Yet anyone familiar with his personal theological notebooks recognizes that angels were the frequent object of his theological gaze. This essay seeks to accomplish two modest tasks: first, to outline Edwards's central investigation concerning angels, and second, to place that investigation in the context of Edwards's Puritan heritage. I will argue that Edwards's interest in angels has more to do with how Scripture situates them in the narrative of salvation history rather than with the more practical issues concerning how angels re-

---

<sup>1</sup> For studies that treat Edwards's doctrine of angels see the introductory essay "Preface to the Period" in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 22, *Sermons and Discourses, 1739-1742*, ed. Harry S. Stout, Nathan O. Hatch, and Kyle P. Farley (New Haven: Yale University Press, 2003), 14-17; Amy Plantinga Pauw, "Where Theologians Fear to Tread," *Modern Theology* 16.1 (Jan 2000), 39-59; John H. Gerstner, *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards*, vol. 2 (Powhatan, VA: Berea publications, 1992), 203-236. After initial citation, individual volumes in the Yale edition of Edwards's works will be indicated as *WJE* followed by the volume and page numbers.

late to Christians today. In other words, Edwards's doctrine of angels would fit in more with what we would today call the genre of biblical theology than with practical or spiritual theology. To argue this point we will first briefly investigate Edwards's immediate theological context, the Puritan theological heritage on angels, noting several characteristics found in their angelology. From there we will turn to Edwards's private theological notebooks, where he developed a fairly complicated history of the angelic community and their place in the history of redemption. By tracing this history, we catch a partial glimpse of what the overall shape of his projected *magnum opus*, *The History of the Work of Redemption*, might have looked like had he lived long enough to write it.<sup>2</sup>

## Angels in Puritan Context

Works by Puritans on angels as well as studies done on them are rare. One reason for this has to do with the fact that Reformed Protestantism, the matrix out of which English and North American Puritanism grew, generally took much more of a minimalist approach to the subject which sought to dampen any excessive fascination with them. While Puritans held them to be created spiritual beings who minister on behalf

of God's elect (Heb 1:14), they also realized from church history that the topic had the potential to lure Christians away from godly piety and into a preoccupation with the spiritually fantastic. The popular piety of many in the late Middle Ages, replete with guardian angels and angelic visitations, tended to be bound up with other beliefs which Puritans held to be extra-biblical accretions of Catholicism: prayers to the saints, devotion to the Blessed Virgin, a preoccupation with relics and pilgrimages, and purgatory.<sup>3</sup> Thus, Reformed and Puritan theological reflection on angels, when compared with that of Roman Catholicism, appears to be significantly economized; a conclusion which may be illustrated by the scant attention that William Perkins paid them in his *Golden Chain, or the Description of Theology*. There Perkins devotes only seventeen lines to the subject which amounts merely to bul-

---

<sup>2</sup> For details concerning this projected masterwork, see Edwards's Letter no. 230, To the Trustees of the College of New Jersey, October 19, 1757, in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 16, *Letters and Personal Writings*, ed. George S. Claghorn (New Haven: Yale University Press, 1998), 725-30.

---

<sup>3</sup> For an excellent study on angels in the Middle Ages see David Keck, *Angels & Angelology in the Middle Ages* (New York: Oxford, 1998). For an examination of the general effects of the Protestant Reformation on the social history of angels in Protestantism, see part II of Peter Marshall and Alexandra Walsham's introductory essay "Migrations of Angels in the Early Modern World," in *Angels in the Early Modern World*, (New York: Cambridge University Press, 2006), 13ff. Regarding guardian angels, the majority view among the Reformed scholastics was that this was a Roman Catholic position which ought to be discarded. There were, however, some Reformed theologians (i.e. Zanchius, Bucanus and Alsted) who affirmed the doctrine of guardian angels based upon Acts 12:15 and Matt 18:10; see Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, trans. G. T. Thomson (London: George Allen & Unwin LTD, 1950), 212-13.

let points that highlight the various features of angels.<sup>4</sup> His most lengthy comment on angels consists of a caution against speculation: “that there are degrees of angels is most plain, but it is not for us to search who or how many there be of each order; neither ought we curiously to inquire how they are distinguished.”<sup>5</sup>

Puritan publications on angels, whether preaching or treatises, generally underscored the ministry of angels on behalf of the elect, a conclusion they drew from Hebrews 1:14 (“Are they [angels] not all ministering spirits sent out to serve for the sake of those who are to inherit salvation?”). The short work by Christopher Love (1618-1651), *A Treatise on Angels*, is representative. Angels, according to Love, are not

our mediators who deliver our prayers to God as “the papists suppose,” they rather aid the people of God in a myriad of ways including preserving them from outward danger, avenging the injuries and wrongs done to them by their enemies (Heb 1:7 God makes his angels a “flaming fire”), comforting and counseling God’s people in times of sorrow or trouble, provoking them to worship, and carrying their souls to the Lord after death.<sup>6</sup> Apart from the fact that they no longer appear in bodily form (due to the fact that “the saints of old . . . [were] but children”), their ministries are the same today as they were in biblical times.

But the presence of the angels is with us in these ages of the world as well as before, for they guard you in your house for your good and benefit if you are an elect man. Your house is full of angels though you cannot see them. You cannot lie down, nor rise up, nor do anything, but you have the angels to be your guard to protect you.<sup>7</sup>

After discounting the doctrine of guardian angels, Love becomes even more specific in his portrayal of ange-

<sup>4</sup> “First, their nature: angels are spiritual and incorporeal essences. Secondly, their qualities: first they are wise; [secondly] they are of great might; . . . thirdly, they are innumerable; fourthly, they are in the highest heaven, where they ever attend upon God and have society with him.” William Perkins, *A Golden Chain or the Description of Theology*, in *The Works of William Perkins*, vol. 3 of *The Courtenay Library of Reformation Classics*, ed. Ian Breward (Appleford, UK: Sutton Courtenay Press, 1970), 186-87.

<sup>5</sup> Perkins, *A Golden Chain*, 187. Increase Mather notes this paucity of reflection on angels and points to the Catechism as a possible source: “I am sorry that our catechism has taken so little Notice of them, among the *Benefits* received by Believers from our Savior. Perhaps, this may be the One Cause why our Piety takes no more Notice of them.” See Increase Mather, *Coelestinus. A Conversation in Heaven, Quickened and Assisted, with Discoveries of Things in the Heavenly World, and some Relations of the Views and Joys that have been granted unto Several Persons in the Confines of it* (Boston: S. Kneeland for Nath. Belknap, 1723), 26-27.

<sup>6</sup> Christopher Love, *A Treatise on Angels in The Dejected Soul’s Cure*, ed. Don Kistler (Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 2001), 259-69. For a study on angels’ aid to the saints at their death in sixteenth- and seventeenth-century England, see Peter Marshall, “Angels around the Deathbed: Variations on a Theme in the English Art of Dying,” in *Angels in the Early Modern World*, 83-103.

<sup>7</sup> Love, *Treatise on Angels*, 270. Love later (288) makes a comparison between satanic temptation and angelic support: “The devil tempts you and you see it not; and so good angels minister unto you and you see it not.”



lic ministrations on behalf of believers today: angels preserve believers from sickness in periods of epidemics, they involve themselves in military campaigns by aiding "the side which stands most for [God's] glory," and they are the instruments of the Spirit of God who sometimes suggest holy thoughts into the minds of God's people.<sup>8</sup> While these specifics paint a rich portrait of the saints' relationship with angels, Love is clear that a Christian's response to this teaching is not one of reverence for angels, nor one of an enthusiastic abandonment to the spiritually fantastic. Rather, the response of the true saint is one of admiration to God for his goodness toward us, caution that one not fall into the trap of worshipping creatures, and exhortation to continue to grow in grace by seeking to imitate angels in their single-hearted devotion to the will of God.<sup>9</sup> Love's *Treatise* represents an openness among the Puritans to the "wonder" of the spiritual world within the context of a level-headed, biblically-saturated commitment to Reformed Puritan piety.

This basic "wonder within Reformed boundaries" became more of a substantial "fascination" with other Puritan writers who peppered their theological discourses with stories of likely angelic encounters. Isaac Ambrose's *War with Devils: Ministration of, and Communion with Angels* is a wonder-

ful example of this.<sup>10</sup> Ambrose (1604-1664), longtime vicar of Preston, took the occasion of his work to survey the conclusions of the "most orthodox" divines on the subject (James Ussher, Edward Leigh, Thomas Manton, and the Reformed scholastics Bucanus and Polanus), before giving a lengthy exposition of Hebrews 1:14. The interesting part of the work lies in "Book II" where Ambrose delineates the peculiar ministrations of angels at various stages of one's life: at the moment of quickening in the womb, birth, childhood, adulthood, death and the Christian's resurrection. At most of these stages Ambrose weaves into his discourse numerous reports of possible angelic encounters with people. For instance, he retells a fantastic story that Phillip Melanchthon once related about an unexpected visitor he received. This "grave old man, [who was] of a goodly countenance," proceeded to tell Melanchthon that Catholic authorities were on their way to apprehend a Protestant sympathizer who was lodging with him, one Simon Grinaeus, and that the latter must depart from the city of Spire immediately. Upon agreeing to relay the message to Grinaeus, "the old man vanished out of his sight."<sup>11</sup> Ambrose continues the narrative:

Instantly Melanchthon returning to his companions, recounted unto them the words of this strange monitor, and

<sup>8</sup> Love, *Treatise on Angels*, 280-89.

<sup>9</sup> Love, *Treatise on Angels*, 280, 293-96, 305.

<sup>10</sup> Isaac Ambrose, *War with Devils: Ministration of, and Communion with Angels* (Glasgow: Joseph Galbraith and Co., 1769).

<sup>11</sup> Ambrose, *War with Devils*, 286-87.

hastened the departure of Grinaeus accordingly, who had no sooner boated himself on the Rhine, then he was eagerly sought for at his lodging. Of this Melancthon, in his commentary on Daniel writes, and acknowledges God's fatherly providence in sending this angel of his for the rescue of his faithful servant.<sup>12</sup>

Ambrose relates many other similar stories—angels defending infants from attack, alerting Christians of nearby danger, and appearing to many on their deathbeds to usher them to heaven. Literature of this type, mixing theological reflection on angels with reports of real-life experiences, was not uncommon among Puritans, and illustrates the practical dimension to their angelology.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Ambrose, *War with Devils*, 287. Increase Mather relates this same story; see his *An Essay for the Recording of Illustrious Providences: Wherein an Account is given of many Remarkable and very Memorable Events, which hapned [sic] this Last Age; Especially in New-England* (Boston: Samuel Green for Joseph Browning, 1684), 204-205.

<sup>13</sup> For a North American Puritan writer, see the works of Increase Mather on the subject. In addition to *Illustrious Providences*, and *Coelestinus*, mentioned above, Mather published *Angelographia, or a discourse concerning the nature and power of the holy angels, and the great benefit which the true fearers of God receive by their ministry* (Boston, 1696). For a study on New England Puritans and angels, see Elizabeth Reis, "Otherworldly Visions: Angels, Devils and Gender in Puritan New England," in *Angels in the Early Modern World*, 282-96. Notably, Increase's son, Cotton Mather, recorded in his diary that an angel appeared to him: "After outpourings of prayer, with the utmost fervor and fasting, there appeared an Angel who face shone like the noonday sun. His features were those of a man, and beardless, his

## Edwards's Redemptive-Historical Theology of Angels

Edwards's reflections on angels show very little interest in the more practical side to angelology we just surveyed among his Puritan predecessors. He at times speaks of the angels' ministries on behalf of the saints and in a 1740 sermon he briefly mentions the angels' work in escorting the souls of the saints to heaven after their death.<sup>14</sup> Yet if we peruse his "Miscellanies" notebooks, where he sketched out many of his theological investigations, we immediately recognize that other questions occupied his attention when it came to angels. By sampling his initial entries on angels one gathers his main concern with them: in no. 103 (entitled "Incarnation") Edwards considers why it is, in light of the incarnation, that human nature is to be advanced far above angelic nature in the outworking of redemption; in no. 120 ("Angels") he considers how angels find their happiness and their "reconciliation" in Christ; in no. 320 ("Devils") he analyzes the fall of Lucifer; and in nos. 442

head encircled by a splendid tiara; one his shoulders were wings; his garments were white and shining; his robe reached to his ankles; and about his loins were a belt not unlike the girdles of the peoples of the East." Quote cited by Elizabeth Reis in "Otherworldly Visions," 285.

<sup>14</sup> "When the soul departs from the body, it is received by the blessed angels and conducted by them to the third heavens." Edwards, "Sermon VIII," on Romans 2:10 (1740) in *Works of President Edwards*, ed. Sereno E. Dwight (New York, 1829), vol. 8, 239.

and 515 he examines the doctrine of the angels' "confirmation." If we continue through his "Miscellanies" notebook we see that Edwards was wrestling with the "big picture" questions concerning how it is that angels relate to the grand narrative of salvation history—what function do they play in salvation history? do they need "reconciliation" to Christ? What is their history and how is their history effected by Christ's incarnation, death, and resurrection? In what remains we will explore Edwards's answers to these questions.

### Background Issues: The Angels' Setting & Nature

Fundamental to Edwards's understanding of the created order is his affirmation of the scriptural concept that "The creation consists in two parts, [the] upper and lower [worlds]."<sup>15</sup> As there are two different worlds, so there are two different types of intelligent creatures who populate each of these worlds, angelic beings and human beings.<sup>16</sup> As heaven's natural inhabitants, angels are "a superior order of [being] and of a more exalted nature and faculties by

far than men."<sup>17</sup> Furthermore, this natural superiority will remain fixed for eternity; the angels "will indeed evermore excel the saints in strength and wisdom,"<sup>18</sup> thereby reflecting God's natural attributes with greater clarity than the saints shall ever attain throughout eternity.

The interesting twist related to the angels, however, lies in the role God assigns to them. Though they are the highest level of God's creatures, God has ordained that they are to serve the *man* Jesus Christ and his church for all eternity (Heb 1:14). Why? Does not this assignment upset the order of nature? Edwards's answer to this question lies in the logic of the gospel. Central to the gospel is the glorious truth that God, the greatest of all beings, humbled himself, united himself to humanity by taking on the form of a servant, and endured the shame of death on a cross for the salvation of sinners. Through this act the depths of God's grace and glory shines forth most brilliantly into the universe. This theme, Edwards's noted, is central to the biblical authors. He notes how the apostles apply this logic to other relationships within the church: between church members (1 Cor 12:23-24; "upon [the less honorable members] we bestow

---

<sup>15</sup> Jonathan Edwards, "Miscellanies," no. 952, in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 20, *The "Miscellanies" 833-1152*, ed. Amy Plantinga Pauw (New Haven: Yale University Press, 2002), 210. See further biblical support for this conclusion in the opening pages of this "Miscellanies" entry, pages 210-11.

<sup>16</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 952, *WJE* 20:210-11.

---

<sup>17</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 681, in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 18, *"Miscellanies" 501-832*, ed. Ava Chamberlain (New Haven: Yale, 2000), 239.

<sup>18</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 103, in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 13, *The "Miscellanies" a-500*, ed. Thomas A. Schafer (New Haven: Yale University Press, 1994), 271.

more abundant honor”), and between church leaders and their congregations (Matt 20:25-27; “whosoever will be chief among you, let him be your servant”).<sup>19</sup> Given this economy in God’s kingdom, Edwards reasoned that the angels are “sent forth to minister to them that shall be the heirs of salvation, and so in some respect are made inferior to the saints in honor.”<sup>20</sup> God assigns them this humbling task precisely because they possess a superior nature to human beings; the greater, in other words, are to serve the lesser.

One key result of this design is that it allows no one, neither angel nor human, any room for boasting. The angel, while exalted in nature over humanity, is evermore to serve Christ and his people, a service which shall be performed out of gladness and loving obedience to God. The saint, while exalted to the heights of the trinitarian communion, ever remembers in her salvation the depths of sin from which she was redeemed, and the wonderful condescension of God in assuming human nature unto himself. “Thus wisely hath God ordered all things for his own glory, that however great and marvelous the exercises of his grace and love and condescension are to the creature, yet he alone may be exalted, that he may be all in all.”<sup>21</sup>

## Angels and the Origin of Demons

This redemptive design whereby the angels, who are greater in the scale of being, are assigned the task of serving the lesser creature, elect human beings, became the setting for the fall of vast numbers of angels. “We can’t but suppose,” Edwards argued in “Miscellanies” no. 939, “that it was made known to the angels at their first creation that they were to be ministering spirits to men, and to serve the Son of God in that way, by ministering to them as those that were peculiarly beloved of him: because . . . this was the end of their creation.”<sup>22</sup> Like the lower world, Edwards argued that at this early stage in history heaven and its original inhabitants were not immune from sin and corruption (only God holds this attribute). While God grants a measure of incorruptibility to heaven *by grace* because it is that part of creation where he manifests his presence most fully,<sup>23</sup> the angels did possess an ability to sin at this early stage: “[T]he highest heavens in their own nature are capable of ruin, in the highest and most excellent part of it, in the head of all that part of the creation, and so of the whole creation.”<sup>24</sup> That ability turned into reality when the highest and brightest of all the angels, Lucifer, pridefully rebelled against his God-given as-

<sup>19</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 681, *WJE* 18:239-40.

<sup>20</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 681, *WJE* 18:239.

<sup>21</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 681, *WJE* 18:242.

<sup>22</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 939, *WJE* 20:198.

<sup>23</sup> “[H]eaven is incorruptible . . . by the divine will and grace, and not necessarily from the nature of heaven.” See “Miscellanies,” no. 952, *WJE* 20:211.

<sup>24</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 952, *WJE* 20:211.

signment: But when it was revealed to him, that as high and as glorious as he was, that he must be a ministering spirit to the race of mankind that he had seen newly created, that appeared so feeble, mean and despicable, so vastly inferior not only to him, the prince of the angels and head of the universe, but also to the inferior angels, and that he must be subject to one of that race that should hereafter be born, he could not bear it. This occasioned his fall, and now he with the other angels he drew away with him are fallen.<sup>25</sup>

Edwards gleaned scriptural support for this conclusion from Psalm 2. There the psalmist portrays a divine declaration to the kings of the world; God has established his own king as messiah and sovereign over the earth (v. 6: "I set my king upon my holy hill of Zion"). This king, Edwards wrote, was "begotten out of the earthly chaos" and "exalted to the honor of sonship." The rest of earth's kings, however, despised this divine declaration, "and could not bear to submit to this person that God had *anointed* to be king over them, and therefore entered into conspiracy to oppose and resist this design, and deliver themselves from such subjection (vv. 2-3)."<sup>26</sup> What, we may ask, does this Psalm dealing with the kings of the earth have to do with the fall of Satan and his angels? Edwards drew a connection by noting the symmetry that obtains between the parallel

histories of earth and heaven. "God's ways are all analogous," he noted, "and his dispensations harmonize one with another."<sup>27</sup> Thus, when we read in Psalm 2 that God has set forth his king in Zion before the kings of the world, we are to take away from this declaration that a similar event occurred in the heavenly world. When God was about to create the human race, he declared to the powers of heaven his plan not only to unite all things under Christ the future "king," but also to communicate his divine intention that the angels serve the church. Not wanting to submit to serving a lower race, Edwards reasoned that there arose "a conspiracy amongst the thrones and principalities in heaven."<sup>28</sup> Consequently, many angels sinned, fell away, and were cast out of heaven as punishment for their rebellion.<sup>29</sup>

## The Angels' Trial of Obedience

This rapid set of events at the very beginning of creation must have sent a shock through the angels that remained obedient. Far from remaining untroubled by the sight of so many angels succumbing to disobedience, Edwards surmised that, "The elect angels probably felt great fear at the time of the revolt of Lucifer and the angels that followed it. They were then probably the subjects of great surprise and great

<sup>25</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 936, *WJE* 20:191.

<sup>26</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 702 corollary 3, *WJE* 18:301.

<sup>27</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 681, *WJE* 18:240.

<sup>28</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 702 corollary 3, *WJE* 18:301-2.

<sup>29</sup> *Ibid.*

sense of their own danger of falling likewise.”<sup>30</sup> Thus, for Edwards, the fear of falling into temptation and sin is not inconsistent with angelic holiness and perfect obedience.

Edwards elsewhere described the existence of the obedient angels during this period as fragile and tentative, fraught with numerous trials.<sup>31</sup> They first must submit to God’s plan of redemption and become servants of redeemed humanity.<sup>32</sup> Secondly, they must resist the threatening temptations given to them by the fallen angels, temptations which are particularly poignant because the head of the fallen angels is the most powerful, brilliant, and persuasive of their kind.<sup>33</sup> As difficult as these trials probably were to those who remained faithful, they did not compare to the patience and steadfastness required of them in serving Jesus Christ in his earthly ministry.

It must be remembered that the angels “in the times of the old testament, did not fully understand the counsels and designs of God with regard to man’s redemption.”<sup>34</sup> They knew from the time of Adam’s fall that the pre-incarnate Christ, the second person of the Trinity, took on the role of humankind’s mediator, and that someday he would be born of a woman and crush the ancient serpent (Gen 3:15).<sup>35</sup> They also eagerly anticipated the advent of Christ along with many prophets and righteous saints of old (Matt 13:17; 1 Pet 1:10-12).<sup>36</sup> Yet at the same time they were not completely aware of the depths of the gospel and how it would all work out, for God had kept it a “mystery” (Rom 16:25-26; Eph 3:9-11; Col 1:26), “hid and sealed up in the divine understanding.”<sup>37</sup> Thus, while the angels rejoiced to see the advent of his birth (Luke 2), and attended to him with great care throughout his life and ministry (Matt 4:11; Luke 22:43), Edwards reasoned that it must have been a sore trial for them to remain faithful in their allegiance to Christ throughout his life, especially as his ministry spi-

<sup>30</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 938, *WJE* 20:197. Earlier in his life, Edwards argued that the angels were confirmed, or blessed with the grace of persevering obedience to God, in multiple stages beginning with their sight of God’s wrath upon the fallen angels. See “Miscellanies,” no. 442. Later, however, Edwards modified his position by concluding that the angels received their confirmation only at Christ’s ascension to heaven (see “Miscellanies,” nos. 515, 570, 591, 744, and 939). The angels, thus, are not out of complete danger of falling away until Christ ascension. See the discussion of this point below.

<sup>31</sup> See “Miscellanies,” no. 664b corollaries 6-8, *WJE* 18:206-8.

<sup>32</sup> Edwards calls this degradation of dignity and deprivation of honor a form of “suffering.” See “Miscellanies,” no. 664b corollary 6, *WJE* 18:206.

<sup>33</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 664b corollary 7, *WJE* 18:207.

<sup>34</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 1098, *WJE* 20:484.

<sup>35</sup> Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption*, in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 9, *A History of the Work of Redemption*, ed. John F. Wilson (New Haven: Yale University Press, 1989), 130-32 (hereafter, *History of Redemption*).

<sup>36</sup> Edwards, *History of Redemption*, *WJE* 9:339-40.

<sup>37</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 1098, *WJE* 20:485.

raled downward toward the profound shame of the crucifixion:

They saw him in a state as much lower than that first state of man, as man's nature in his first state was below theirs, or probably much more. They saw him in the human nature—its mean, defaced, broken, infirm, ruined state—in the form of sinful flesh. And not only so . . . but they saw him in much lower and meaner circumstances than the generality of those in that nature, in beggarly circumstances of mean birth, born in a stable, living in a mean family, and afterwards a poor, despised, rejected person. And not only so, but they saw [him] under his last and greatest humiliation, standing as a malefactor, mocked and scourged and spit upon, and at last put to a most ignominious and accursed death, and continuing under the power of death for a time. They had seen his own disciples forsaking him; yea, and God himself deserting him, and in some respects acting towards him as an enemy in the midst of this disgrace, which gave seeming warrant to them to desert him. Now the trial was thorough; now their steadfastness and perseverance had its perfect work, and their obedience was perfect and entire, lacking nothing.<sup>38</sup>

The thoroughness of this trial, Edwards maintained, “perfected” their obedience to God, a perfection which earned them a reward that they shall receive upon Christ's ascension. Un-

til that time—that is, from creation to Christ's ascension—Edwards maintained that the angles were basically under an age of probation where they carried out their duties under the very real possibility of falling into sin.

### The Confirmation of Angels at Christ's Ascension

According to Edwards, a new era began in the angelic community at the ascension of Christ. Christ, the risen God-man, the one whom angels were to serve with unwavering obedience, has now taken up his rightful abode at the right hand of God, having been given all authority in heaven and on earth. The one promised and hoped for in ages passed by both saints and angels, and seen from afar in his ministry on earth, is now gloriously present in the aura of his resurrected body, having triumphed over the powers and authorities. In a group of “Miscellanies” entries that span fifteen years, Edwards developed a series of arguments where he maintained that shortly after his ascension, Christ “confirmed” the angels or blessed them with the reward of perseverance so that they will forevermore be unable to sin.<sup>39</sup> His interest in this doctrine stemmed not from a fascination with abstract theological subtleties, but from a perplexing question raised in Scripture: how, as Paul indicates in Colossians 1:20, are the elect angels “reconciled” to Christ if they

---

<sup>38</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 664b corollary 8, *WJE* 18:208.

<sup>39</sup> See “Miscellanies,” nos. 442, 515, 570, 591, 744, and 939.

never fell into sin in the first place? Edwards's doctrine of the angels' confirmation answers how the angels have their "eternal life" in Christ. Of the numerous exegetical arguments he advanced supporting this conclusion, two stand out.<sup>40</sup>

In Ephesians 4:10 the apostle Paul writes that, "He that descended [i.e. Christ] is the same also that ascended up far above all heavens, that he might fill all things." On the surface, the text indicates that Christ filled all things when he "ascended up far above the heavens." Drawing upon other Pauline parallels (Eph 1:10, 20-22; Phil 2:9-10; Col 1:20), Edwards notes that "all things" refers to the totality of elect creatures, comprising the church and elect angels. What, however, is meant by Christ "filling" all things? The key to the answer lies in the singularity of Christ's action: Christ makes one round trip, descending, and ascending, which brings filling and blessing to "all things." Elsewhere Scripture indicates the nature of this filling only in regard to Christ's descent; while he was on earth he blessed the elect creatures of the lower world with his fullness of salvation and eternal life.<sup>41</sup> Yet because Christ is portrayed in Ephesians 4:10

as making one action (descent and ascent), Edwards concluded that Christ offered the same blessing of "filling" to the members of the upper world (the angels) that he offered to human beings on earth, namely, the blessing of eternal life.

Christ descended into the lower parts of the earth in a state of death, that he might bless those that were in a state of death. [...] [He] ascended into heaven and filled them, bestowing eternal life and blessedness upon them that the angels in heaven might all receive the reward of confirmed and eternal glory from him and in him.<sup>42</sup>

Edwards found corroborating evidence for this conclusion in John 6:33, where Jesus proclaimed to the Jewish rulers that "the bread of God is he which cometh down and giveth life unto the world." In the context of this discussion Edwards observes that in verse 31 an interesting reference is made to Psalm 78:25, which speaks of manna as the "angels' food" given to humankind ("Man did eat angels' food"). Christ, Edwards points out, identifies himself with this bread in John 6:32-33. The conclusion? Jesus Christ is not only the bread of life given for the eternal life of the human world, but also "angels' food" by which they too eat unto eternal life; "'tis the angels' bread of life, as well as ours; and therefore, 'tis that bread by which they have eternal life, or which they eat of

<sup>40</sup> See the complete list of his exegetical arguments in "Miscellanies," no. 744 (*WJE* 18:383-90).

<sup>41</sup> Edwards notes in "Miscellanies," no. 744 (*WJE* 18:384-85) that Scripture points this out in numerous ways; knowing the love of Christ is to be filled with God's fullness (Eph 3:19); Christians are complete (i.e. "filled") in Christ (Col 2:10); the fall of Israel results in the Gentiles' fullness (Rom 11:12); the Word made flesh dwelt among us full of grace

and truth, a fullness of which all Christians partake (John 1:14,16).

<sup>42</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 744, *WJE* 18:385.



and live forever, and is a tree of life to them [Rev 2:7], as well as to us."<sup>43</sup> Consequently, Edwards discerned a grand symmetry of salvation between the two worlds, and how all are united in Christ:

Here we may take occasion to observe the sweet harmony that there is between God's dispensations, and particularly the analogy and agreement there is between his dealings with the angels and his dealings with mankind: that though one is innocent and the other guilty, the one having eternal life by a covenant of grace, the other by a covenant of works, yet both have eternal life by his Son Jesus Christ God-man; and both, though different ways, by the humiliation and sufferings of Christ, the one as the price of life, the other as the greatest and last trial of their steadfast and persevering obedience.<sup>44</sup>

## Angels as Witnesses to an Eternal Wedding

The final history of the angels, according to Edwards, shall commence at the end of the age shortly after the resurrection and Day of Judgment, events which take place in the lower world.<sup>45</sup>

God sends an angel down to earth, "probably the greatest and strongest angel in heaven," to blow the final trumpet blast which announces the second coming of Christ.<sup>46</sup> After the general resurrection of all human beings, the entire universe convenes for the final, universal judgment. Though the elect angels were confirmed at Christ's ascension, and the saints throughout redemptive history were judged each at their individual deaths, they shall all be judged a second time at this universal judgment, "not because their state is not already determined, but to make God's righteousness in their justification manifest before the whole universe convened, and for their more public honor."<sup>47</sup> After God's just judgment, Christ, the saints, and the elect angels enter heaven leaving the lower world along with its reprobate inhabitants, whereupon God in his wrath shall turn "the visible universe . . . into a great furnace."<sup>48</sup>

Edwards's remarks on the angels' in the eternal state are minimal and mainly have to do with how their experience of God compares with the church's experience of God. While the angels enjoy God in Christ, and while they possess greater wisdom and strength than the saints do, they do not partake of the unique marriage union that exists between Christ and the church. Rather, they are forever

---

<sup>43</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 744, *WJE* 18:387.

<sup>44</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 744 corollary 1, *WJE* 18:387-88.

<sup>45</sup> Edwards masterfully summarizes the events which take place on the resurrection and Day of Judgment in his sermon on Romans 2:10. See "Sermon VIII," in *Works (Dwight)*, 8:245-50. Also of great worth is the related section in *History of Redemption*, *WJE* 9:494-98.

---

<sup>46</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 949, *WJE* 20:204.

<sup>47</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 664b corollary 9, *WJE* 18:209.

<sup>48</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 952, *WJE* 20:218.

joyful spectators of it, like witnesses to an eternal wedding.

Hence we may undoubtedly conclude that the redeemed of Jesus Christ will be advanced to greater honor and happiness, and a more intimate union and communion with God, than the glorious angels, seeing all God's works are in subordination to the work of the redemption of mankind, or making them happy by redemption, which is the same thing. And even the angels themselves were created in order to this; and so their very beings are in order to the happiness of the redeemed. Without doubt their happiness and glory will be superior to that of the angels.<sup>49</sup>

From this point on, Edwards's spotlight shifts away from the angels and toward the ever increasing union that exists between Christ and his bride throughout eternity, a relationship which was the central goal of all creation from the very beginning.

## Summary

Edwards's angelology had less to do with the Puritan emphasis on the practical ministries angels give currently to the saints and more to do with their overall place in the grand narrative of redemption. While Edwards did affirm the practical emphases in the Puritan understanding of angels, his greater concern with them had to do with their place in salvation history and how that magnified God's excellencies in creation. Edwards's broader theology is fundamentally historically-oriented, a byproduct of his theology that God is ever-expanding in the communication of his glory to the created order. Thus, it is fitting that his theology of angels is set in a historical framework where the successive dispensations of angelic history participate increasingly in God's fullness as he increasingly communicates that fullness towards his creatures.

<sup>49</sup> Edwards, "Miscellanies," no. 702, corollary 2, *WJE* 18:298. For similar arguments, see "Miscellanies," nos. 103 and 681.

# Reformation 500 - Wie können wir Menschen in Deutschland mit dem Evangelium erreichen?

## Dr. Dietmar Schulze

Associate Professor of Missions

Associate Director

Bonn MATH Program for the Concentration in Missions, Southwestern Baptist Theological Seminary

Bibelseminar Bonn

[DSchulze@bsb-online.de](mailto:DSchulze@bsb-online.de)

## Luther und seine Bibel – ein Vorbild?

**M**artin Luther hat die gute Botschaft der Bibel den Menschen in ihrer Sprache zugesagt und für sie aufgeschrieben. Darin ist er bis heute ein Vorbild. In Bibelübersetzung, Predigten und Büchern erwies sich Luther als wortgewaltiger Verkündiger, der sich schon mal tagelang Gedanken machte, mit welchem Wort er am besten die Botschaft sagen konnte. „Lückenbüsser, friedfertig, wetterwendisch, Machtwort, Feuereifer, Langmut, Lästermaul, Morgenland“<sup>1</sup> sind

Begriffe, die laut dem Sprachforscher Hartmut Günther, emeritierter Professor für Deutsche Sprache und Literatur und ihre Didaktik an der Universität zu Köln, auf Luther zurückgehen. Auf die Frage, ob Luthers Einfluss auf die deutsche Sprache über- oder unterschätzt wird, antwortet Günther: „Beides. [...] Sicher ist: Das, was Luther uns sprachlich hinterließ, waren mehr als ein paar kluge Redewendungen. Mich beeindruckt sein Anspruch, unermüdlich nach den „richtigen“ Worten zu suchen, die sowohl dem Gegenüber gerecht werden als auch der Sache. Das sind Fußstapfen, in denen es uns gut tut, weiter zu wandern.“<sup>2</sup>

Das Bemühen Luthers um die richtigen und verständlichen Worte in der Weitergabe des Evangeliums sollte uns auch heute herausfordern. Damit wir der Sache und der Person gerecht werden, müssen wir vermeiden, dass unsere Sprache einerseits verflacht und andererseits antiquiert klingt. „Luther wollte, dass die einfachen Leute die Worte verstehen. Aber nicht, dass deren Unwissenheit das Niveau

---

<sup>1</sup> Hanna Lucassen, Wem hat Luther „aufs Maul geschaut“? – Luthers Einfluss auf die Sprache: Interview mit dem Sprachforscher Hartmut Günther, zu-gegriffen 31. Mai 2017, <https://www.luther2017.de/de/reformation/und-gesellschaft/deutsche-sprache/>

---

[wem-hat-luther-aufs-maul-geschaut-luthers-einfluss-auf-die-sprache/](https://www.luther2017.de/de/reformation/und-gesellschaft/deutsche-sprache/).

<sup>2</sup> Ebd.

der Sprache bestimmt.<sup>3</sup> Die Volx-Bibel beispielsweise ist für Günther vereinfachend und problematisch. „Um etwas Wichtiges wie die christliche Botschaft zu transportieren, braucht es eine niveauevolle, universale Sprache, die nicht beliebig veränderbar ist.“<sup>4</sup>

Anlässlich des 500-jährigen Reformationsjubiläum veröffentlichte die Deutsche Bibelgesellschaft eine neue Ausgabe der Lutherbibel. Am ersten Januar dieses Jahrs begann ich mit dem Lesen der Luther Bibel 2017 und habe dabei einige Änderungen entdeckt. Ich habe mich gefragt, ob diese Bibel Martin Luthers Ansatz folgt, das Evangelium in einer verständlichen Sprache zu predigen und gleichzeitig der Sache gerecht zu werden. Während es einige Veränderungen gibt, die lobenswert sind, gibt es eine entscheidende Überarbeitung, die mir sehr zu denken gibt.

## Luther Bibel 2017 eliminiert „Machtet zu Jüngern“ aus dem Missionsbefehl

In dieser Übersetzung hat der Missionsbefehl in Matthäus 28,18-20 seinen wichtigsten Befehl verloren: Machtet zu Jüngern! Stattdessen lesen wir, „lehrt alle Völker.“

Warum ist das ein Problem und der Rede wert? Der Missionsbefehl besteht aus einem Imperativ und drei Partizipien. Jesus sagte: „Macht alle Menschen zu meinen Jüngern, indem ihr geht, diese tauft und lehrt.“ Die Essenz des

Missionsbefehls ist Jünger zu machen. Lehre ist nur ein Element dieser Aufgabe und kann daher den Gesamtauftrag nicht ersetzen. Μαθητεύω, das griechische Wort für Jünger machen bedeutet „jemanden bewegen, ein Jünger zu werden.“<sup>5</sup> Lehre auf der anderen Seite ist das Vermitteln von Kenntnissen. Ohne die Transformation eines Menschen in einen Jünger Jesu Christi ist diese Fassung des Missionsbefehls eine rein intellektuelle oder legalistische Übung, wenn Menschen belehrt werden, das zu halten, was Jesus seinen Jüngern geboten hat. Mit dieser neuen Fassung der Luther Bibel scheint das *Sola Gratia*-Prinzip der Reformation ignoriert zu werden, weil die Gnade Gottes den menschlichen Werken vorausgeht und zentrales Element im Jünger machen ist. Gott wirkt durch die Jünger damit andere zu Jüngern werden. „Lehret alle Völker“ ist daher nicht eine Verbesserung, sondern ein Rückschritt. Ein solcher Befehl hat mehr mit Religionsunterricht als mit Mission zu tun. Man muss den Übersetzern von Luther 2017 zugutehalten, dass in Luthers 1545er Bibelausgabe auch nur das Wort lehren stand: „19 Darumb gehet hin / vnd leret alle Völcker / vnd teuffet sie / im Namen des Vaters / vnd des Sons / vnd des heiligen Geists / 20 Vnd leret sie halten alles was ich euch befohlen habe. Vnd sihe / Jch bin bey euch

<sup>5</sup> „μαθητεύω: to cause someone to become a disciple or follower of—‘to make disciples, to cause people to become followers.’“ Johannes P. Louw and Eugene Albert Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1996, 470.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

*alle tage / bis an der Welt ende. – Ende des Euangeli Sanct Matthes.*<sup>6</sup> Vielleicht ist das ein Grund, warum die lutherische Reformation andere Dinge auf der Tagesordnung hatte, als alle Nationen zu Jüngern zu machen. Die Täufer auf der anderen Seite begannen Mission so früh wie möglich. Zwischen 1525-1528 taufte zum Beispiel Balthasar Hubmaier 6.000 Menschen.

Die Wiedertäufer betonten Jüngerschaft, den heiligen Weg des Gehorsams gegenüber dem Meister Jesus Christus und machten dieses Konzept zum Mittelpunkt ihres religiösen Denkens. Die richtige Perspektive der Jüngerschaft wurde verbunden mit einer Realisierung der täuferischen Betonung auf eine bewusste und freiwillige Entscheidung für den christlichen Glauben. Sie betonten die Neue Geburt durch die ein Mensch zum Jünger wird.<sup>7</sup>

Deutschland braucht heute eine neue Reformation – eine Reformation, die Menschen verwandelt in Jünger Jesu Christi.

Dozenten und Studierende am Bibelseminar Bonn, die Partnerschule von Southwestern Baptist Theological Seminary beten mit unseren Freunden in den USA, dass dies noch zu unserer Zeit geschehen möge; und wir lehren die biblischen Sprachen, so dass un-

sere Schüler selbst herausfinden können, welche Übersetzung am besten das Evangelium von Jesus Christus verkündet.

## Pauschalisierende Polemik in der Predigt

Martin Luther war bekannt für seine Derbheit, was dazu beigetragen hatte, dass er ein Redner war, dem die Leute gern zuhörten. Markige Sprüche von seinen Tischreden wurden gesammelt und von Generation zu Generation weitergegeben. Allerdings war Luther auch hin und wieder über das Ziel hinausgeschossen. Seine Polemik gegen Juden ist erschreckend und hat der nationalsozialistischen Propaganda die Rhetorik geliefert. Die Stärke eines wortgewaltigen Redners wie Luther ist nicht selten auch seine Schwäche. Redner haben Erfolg, wenn sie Tacheles reden, kein Blatt vor den Mund nehmen, frei von der Leber sprechen, das sagen, was jeder denkt. Viele Zuhörer erfreuen sich einer Rede, die Klarheit verschafft und komplizierte Dinge auf den Punkt bringt. Nur zu leicht kann es aber dabei zu polarisierenden Äußerungen kommen, zu einer Polemik die Feindbilder schafft und Gräben aufreißt. Wenn der Redner Menschen in Stereotypen und in vereinfachender Weise in Gute und Schlechte einteilt, dann geht das Wesen der Predigt verloren, die von den in Galater 5 genannten christlichen Tugenden geprägt sein sollte. Besonders in Mission und Evangelisation ist pauschalisierende Pole-

<sup>6</sup> [http://bibel.myvnc.com/ftp\\_archiv/Luther/Bibel\\_Luther\\_Deutsch\\_Text/Luther\\_1545\\_Neues\\_Testament.pdf](http://bibel.myvnc.com/ftp_archiv/Luther/Bibel_Luther_Deutsch_Text/Luther_1545_Neues_Testament.pdf).

<sup>7</sup> Erland Waltner, "The Anabaptist Conception of the Church," *Mennonite Quarterly Review*, XXV:1 (January, 1951), p. 10. <http://www.swissmennonite.org/history/history.html>, zuletzt besucht am 1.6.2017.

mik zu vermeiden, weil so keine Menschen für das Reich Gottes gewonnen werden, sondern lediglich die Bürger dieses Reiches sich als etwas Besseres fühlen. Hier sollte der Spruch in Erinnerung gerufen werden, den ich im Eingangsbereich einer Gemeinde gelesen hatte: „Christen sind nicht besser aber besser dran.“

Anhand von zwei derben Redewendungen soll geprüft werden, ob LU 2017 eine gelungene Lösung für die knifflige Herausforderung der derben aber nicht pauschalisierenden Polemik gefunden hat. Was können wir von dieser Übersetzung für die Weitergabe des Evangeliums lernen? Mir sind beim Lesen des Alten Testaments bislang zwei Begriffe ins Auge gefallen, die in vorherigen Ausgaben meist nur in Fußnoten zu finden waren. Als ich sie zum ersten Mal las, fragte ich mich, ob diese Begriffe zeitgemäß und sachgerecht sind oder eher veraltet und archaisch auf mich wirken.

Der erste Begriff steht in 1. Könige 14,10: מִשְׁתֵּיִן בְּקִיר, die, die gegen die Wand pissen. In der Luther Bibel von 1984 stand noch „alles, was männlich ist,“ eine Bezeichnung die auch von den meisten anderen Bibeln verwendet wird. Fündig wurde ich aber bei der King James Bibel, in der es heißt: „him that pisseth against the wall.“ יֵן בְּקִיר מִשְׁתֵּיִת kommt von dem Verb שָׁתַן (urinieren) und dem Substantiv קִיר (Wand). Weitere Textstellen mit dieser derogativen Bezeichnung für Männer finden sich in 1Sam 25,22.34; 1Kön 16,11; 21,21; 2Kön 9,8.

Männer sind also diejenigen, die gegen die Wand pissen, die Stehpinkler, die sich dadurch von den Sitzpinklerinnen, den Frauen, unterscheiden. In einer Zeit der Genderverwirrung, scheint die Geschlechterfrage ganz leicht zu klären sein. Stehst Du oder sitzt Du? Doch Halt, hier geht es nicht um eine Ermutigung für Männer, die daheim nicht mehr im Stehen pinkeln dürfen und durch Schilder im WC dezent daran erinnert werden und sich so in ihrer Männlichkeit empfindlich getroffen fühlen. Die wenigen Stellen in der Bibel, in der das männliche Geschlecht in solch derber Weise bezeichnet wird, sind durchweg polemisch zu verstehen. Hier ist von Gegnern die Rede, die zu vernichten sind. Weil die Redner dieser Worte bereit sind, den Gegnern das Leben zu nehmen, lassen sie ihnen ihre Missachtung spüren. So wird ein Mensch, dessen Leben für wenig Wert geachtet wird, reduziert auf eine polemische Beschreibung. Was hat das nun mit der Evangeliumsverkündigung heute zu tun? Nur weil die Redewendung in der Bibel zu finden ist, ist sie noch lange kein Vorbild für uns heute. Schließlich berichtet die Bibel immer wieder von menschlichen Verhaltensweisen, die von der Sünde geprägt sind. In Apologetik und Mission kommt es leider immer wieder dazu, über andere Positionen und deren Vertreter abfällig zu reden. So ein Verhalten ist mit diesem Text nicht zu rechtfertigen, es ist das Gegenteil der Fall. Menschen werden nicht dadurch für das Reich Gottes gewonnen, wenn wir Menschen zunächst

in Schubladen stecken und dann versuchen, sie daraus zu befreien.

Außerdem werden wir Männer daran erinnert, dass unsere Männlichkeit nicht auf die Art und Weise unseres Toilettenbesuchs reduziert werden sollte und wir daher ohne zu murren Hinweisschilder zur sachgemäßen Benutzung beachten sollten.

Das zweite Beispiel nenne ich, weil es in meinen Augen ein gelungener Ansatz ist, der zeigt, dass eine archaische Redewendung wieder aktuell und zeitgemäß ist. Es ist ein derber Ausdruck, der jedoch nicht polemisch ist.

Der „Stinker“ oder Stinkstiefel ist ein Mensch, der sich stinkend gemacht hat bei anderen. 1. Samuel 27,12: שִׁאֲבָה שִׁאֲבָה. LU 2017 übersetzt diese beiden Worte mit: „Er hat sich stinkend gemacht (bei seinem Volk)“. In der Ausgabe von 1984 dagegen heißt es: „Er hat sich in Verruf gebracht (bei seinem Volk)“. שִׁאֲבָה, einen schlechten Geruch haben, bedeutet im Arabischen „böse sein“ (سَيِّئٌ (bi'sa)). Der Gestank wird durch Verwesung verursacht. Ex 7,18 beschreibt wie der Nil nach totem Fisch stinkt und Ex 8,10 führt den Gestank auf die Berge von gestorbenen Fröschen zurück. Die übertragene Redeweise sich stinkend machen gibt es auch in der englischen Sprache (*be in bad odour*). Stellen mit dieser Redewendung sind unter anderem in Ex 16,24; 1Sam 13,4; 2Sam 10,6; 2Sam 16,21. Ein Stinker ist grammatikalisch ein Nomen Agentis, eine Personenbezeichnung, welche von einem Verb oder Substantiv abgeleitet ist. Grimms

Wörterbuch führt diesen Begriff auf Menschen zurück, die durch unmoralisches Verhalten, wie z.B. übermäßigen Alkoholkonsum, aufgefallen sind: „drey sauffbrüder ... also waren gedachte gesellen so wol grosze trincker, als grosze stincker,“.<sup>8</sup> Auch im Englischen ist „stinker“ ein Schimpfwort für sehr unbeliebte *-very unpleasant-* Menschen.<sup>9</sup> Gestank warnt uns, dass etwas nicht in Ordnung ist. Es riecht nach Tod, der Folge der Sünde. Gestank ist somit der Geruch der Sünde.

Warum ist dies ein gutes Beispiel für zeitgemäße Sprache der Bibel? Weil wir hier sehen können, wie menschliche Grundempfindungen über die Jahrtausende mit den gleichen Worten in verschiedenen Sprachen ausgedrückt werden. Man empfindet eine unangenehme Person als Stinker, jemand der sich stinkend gemacht hat. Solche universalen Empfindungen schlagen Brücken. Dieses Wort ermöglicht auch über das Evangelium zu reden. Denn Sünde stinkt.

## Wenn morgen die Welt untergeht, heute einen Apfelbaum pflanzen

Martin Luther hat uns, wie wir wissen, viele markige Sprüche hinterlassen, die

<sup>8</sup> <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS47566#XGS47566>.

<sup>9</sup> Definition of stinker: 1. a: an offensive or contemptible person. b: one that stinks. c: something of very poor quality. slang: something extremely difficult the examination was a real stinker. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/stinker>, zuletzt besucht am 2.6.2017.

geeignet sind, Glaubenswahrheiten aus den Punkt zu bringen.

Dieses Foto erinnert mich an den Spruch: „Wenn ich wüsste, dass morgen die Welt untergeht, dann würde ich heute einen Apfelbaum pflanzen.“ Dieser Spruch wird zwar Luther zugeschrieben, „Allerdings mag zu denken



Quelle: Cecilia Wessels, Facebook (Link), „My beast mowing the lawn with a breeze in his hair“

geben, daß der erste schriftliche Nachweis dieses Spruches erst 1944 zu finden ist...“<sup>10</sup> Ein schöner Spruch, der Mut macht auch wenn wer wohl nicht von Luther stammt. „Der erste belegbare Nachweis stammt von Oktober 1944 aus einem Rundbrief der Bekennenden Kirche in Hessen. Pfarrer Karl Lotz aus Hersfeld setzte das Wort bei

seinen Lesern damals bereits als bekannt voraus.“<sup>11</sup>

Nach dem Krieg wurde dieser Spruch immer bekannter und wurde bei vielen Gelegenheiten zitiert. „Das Spektrum reicht von Otto Grotewohl und RAF-Sympathisanten über den schwedischen Ministerpräsidenten Olof Palme bis hin zu Rita Süßmuth, Wolfgang Schäuble und Helmut Kohl, der das Wort immer wieder verwendete. Ein Album von Reinhard Mey heißt „Apfelbäumchen“, und [...]“<sup>12</sup>

Angesichts der drohenden Katastrophe lässt sich Cecilia Wessels Mann, liebevoll „My beast“ genannt, nicht aus der Ruhe bringen und tut das, was er für nötig hält. Der Rasen muss gemäht werden, daran ändert auch der sich nähernde Tornado wenig.

Ich bewundere Menschen, die sich im Angesicht einer drohenden Gefahr nicht aus der Ruhe bringen lassen und ihr Ding machen. Die Missionsgeschichte kennt viele Beispiele von Männern und Frauen, die sich nicht von der Ausführung des Missionsbefehls abbringen ließen, auch wenn es gefährlich wurde. Als junger Mann las ich die Biographie von John Gibson Paton (1824-1907), der auf den Neuen Hybriden als Missionar unter Kanniba-

<sup>11</sup> Reinhard Bingener, „Lutherforscher Schloemann: ‚Mit Luther hat der Spruch nichts zu tun‘“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. April 2017, <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/stammt-der-spruch-ueber-den-apfelbaum-gar-nicht-von-luther-14967938.html>.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>10</sup> <http://www.luther.de/legenden/baeume.html>, zuletzt besucht am 6.6.2017.



len tätig war.<sup>13</sup> Wie viel Mut und Gottvertrauen waren nötig, um zu so einer Mission aufzubrechen?

Der folgende kurze Auszug aus seiner Biographie spricht Bände:

„Missi, setzt Euch neben mich und betet zu Eurem Gott; denn wenn der uns nicht hilft, so sind wir alle tote Leute. Sie werden uns alle töten, weil wir Euch aufgenommen haben! Betet, ich werde sie beobachten!“ Wir beteten, wie man nur in solchen Momenten und am Rand der Ewigkeit stehend beten kann! Und wir fühlten wieder, wie schon so oft, die Nähe des Herrn. Wir wußten, er ist allmächtig, aber auch allweise und würde tun, was in seinen Augen das beste ist.<sup>14</sup>

In Deutschland haben Christen nichts zu befürchten, wenn sie das Evangelium weitergeben möchten. Allerdings gibt es eine Bedrohung, die sie von der Arbeit abzuhalten versucht. Es ist die Bedrohung der frustrierenden Erfahrungen. Seit Jahrzehnten versuchen christliche Gemeinden einen Weg zu finden, der zu einer Erweckung in Deutschland führt. Ob Outreach-Bewegung, Gottesdienste für Kirchendistanzierte nach dem Vorbild der Willow Creek Church, Kirche mit Vision nach dem Vorbild der Saddleback Church, ob emergente, transformatorische oder missionale Bewegung, ob Hauskirchenbewegung, internationale Gemeinden, Migrationsgemeinden oder

bibeltreue Gemeinden, – grundsätzlich hat sich nicht viel geändert. Deutschland ist „Missionsland;“ es gibt keine einfachen Antworten / Lösungen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat allein zwischen 2002 und 2012 fast 3 Millionen Mitglieder verloren. Großzügig gerechnet sind die vier hier behandelten freikirchlichen Bünde (Evangelisch-methodistischen Kirche, Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden (Baptisten- und Brüdergemeinden), Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden und Freien evangelischen Gemeinden. Anmerkung LEITERBLOG) zusammen genommen in diesem Zeitraum um insgesamt nicht mehr als 20.000 Mitglieder gewachsen.<sup>15</sup>

In den 1990er Jahren gab es zwar einen starken Anstieg an Gemeindegründungen, doch waren viele davon Aussiedlergemeinden, die aus der ehemaligen UDSSR umgezogen waren bzw. sich hier neuformiert hatten. Den Schlüssel zur Initialzündung einer Erweckung hat aber bisher keine der oben genannten Bewegungen gebracht. Doch vielleicht ist der Anfang längst gemacht und wir müssen wie Elia (1. Könige 18,41-46) hoffnungsvoll auf Regen warten. Sobald eine faustgroße Wolke am Himmel sichtbar wird, wissen wir, dass es bald losgehen kann. Ist die Wolke schon sichtbar? Kirchendistanziert war das Stichwort der

<sup>13</sup> John Paton, *Missionar unter Südseekannibalen*, 3. Aufl. Bielefeld: CLV, 1997, <http://clv-server.de/pdf/255311.pdf>.

<sup>14</sup> Ebd., 147.

<sup>15</sup> Philipp Bartholomä, „Wie wirksam sind Freikirchen in Deutschland?“, *Der Leiterblog*, 16. März 2017, <https://der-leiterblog.de/2017/03/16/wie-wirksam-sind-freikirchen-in-deutschland/>.

90er Jahre. Heute müssen wir sagen: Gott distanziert/gottlos. Von der Volkskirche zur Kirche ohne Volk zum Volk ohne Gott. Generation What?: 79% sagen, „Ich kann ohne einen Glauben an (einen) Gott glücklich werden.“<sup>16</sup>

Warum konnten die Freikirchen nicht mehr Menschen auffangen? Wie lange überleben Gemeindegründungen in Deutschland? War das Aufblühen und Verblühen der Ansgarkirche in Hamburg eine Ausnahme oder eher die Regel? Sind neue Gemeinden „Durchlauferhitzer,“ die nur für eine kurze Zeit begeistern?

Bartholomä zieht in seinem Beitrag das ernüchternde Fazit:

Vor diesem Hintergrund scheint die Rede von einer freikirchlichen Krise der Mission gerechtfertigt. Alle statistischen Indizien weisen darauf hin, dass derzeit bestenfalls von einer gewissen Resistenz, wohl eher von einer allgemeinen Stagnation und sicher höchstens punktuell von einer nachhaltigen, missionarischen Wirksamkeit im Raum der Freikirchen gesprochen werden kann. Daraus ergibt sich für missionarisch gesinnte Verantwortungsträger innerhalb der freikirchlichen Bünde die dringende Notwendigkeit, nach spezifischen Gründen für diese missionarische Krise zu fragen. Im Anschluss wäre dann mit Nachdruck nach theologisch belastbaren, kontextsensiblen Wegen, Methoden und Ausdrucksmöglichkeiten zu suchen, um die gegenwärtige

tige missionarische Orientierungs- und Sprachlosigkeit zu überwinden.<sup>17</sup>

Mission lebt nicht von einer euphorischen Gefühlslage, dass eine Erweckung vor der Tür steht. Mission „pflanzt nicht nur Apfelbäume“ oder „mäht den Rasen“ in einer Schönwetterlage. Mission hat über die Jahrhunderte hinweg seine Dynamik erhalten durch den treuen Dienst einzelner Männer und Frauen sowie ganzer Gemeinden und Werke angesichts drohender Katastrophen. Im Vertrauen auf Jesus, ihren Herrn und seines Wortes, in der Kraft des Heiligen Geistes, wurde die gute Botschaft weitergegeben. Bei zwei der bekanntesten protestantischen Missionare, Carey und Judson, vergingen zunächst Jahre, bis sie den ersten Menschen zu Jesus führen durften. Hinzu kamen schwere Schicksalsschläge.

Jesus, der Gesandte und Sendende Gott, sagt spricht seinen Jüngern Mut zu: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“<sup>18</sup>

Außerdem sollte uns dieser Vers zu Denken geben: „Wer auf den Wind achtet, der sät nicht, und wer auf die Wolken sieht, der erntet nicht. (Pred. 11, 4).“

<sup>17</sup> Bartholomä, „Wie wirksam sind Freikirchen in Deutschland?“

<sup>18</sup> Johannes 16, 33b, Luther 2017.

<sup>16</sup> <http://www.generation-what.de>.

## Konkrete Maßnahmen zur Evangelisation Deutschlands am Bibelseminar Bonn

Das 500-jährige Reformationsjubiläum inspiriert auch Dozierende und Studierende am Bibelseminar Bonn. Wir fragen uns, was können wir heute tun, um Menschen in Deutschland mit dem Evangelium zu erreichen. Im Folgenden möchte ich zwei Beispiele nennen.

### Neuer Studienschwerpunkt

Zum Wintersemester 2017 werden wir einen Master of Arts in Theology (USA) mit den beiden Schwerpunkten Pastoraltheologie und Missiologie anbieten. Seit 2005 gibt es den Schwerpunkt Pastoraltheologie. Nun kommt ein Missionswissenschaftliche Fächer sind in diesem Schwerpunkt enthalten:

EVANG 5363. Evangelisationsmodelle. Bewährte und innovative Methoden der Evangelisation werden vorgestellt, analysiert und kritisch reflektiert. 3 SE

ISLST 4283. Islam: Geschichte und Lehre. Eine Vorlesung über Entstehung, geschichtliche Entwicklung und Wiederaufleben des Islam in den letzten Jahrzehnten; Darstellung der wichtigsten Richtungen des Islam (Sunniten, Schiiten etc.); Erörterung von Möglichkeiten christlich-islamischer Koexistenz sowie christlicher Mission unter Muslimen. 3 SE

MISSN 4613. Mission unter Menschen des 10/40 Fensters. Die Veranstaltung beleuchtet bisherige missionarische Bemühungen im 10/40 Fenster und fragt nach effektiven Missionsmethoden für unerreichte Volksgruppen. 3 SE

MISSN 4503. Einführung in internationale Gemeindegründung. Eine Darstellung der wichtigsten Prinzipien für Gemeindegründung im internationalen Kontext. Die Vorlesung soll die zentralen biblischen, geistlichen, evangelistischen und strategischen Aspekte von Gemeindegründungen im 21. Jahrhundert beleuchten. 3 SE

MISSN 3373. Globalisierung und Missionsstrategien. Die Vorlesung beschäftigt sich mit den verschiedenen Kulturen der Gegenwart und entwickelt strategische Modelle, um Mission in einer globalen Welt effektiver gestalten zu können.

Mehr Informationen sind hier zu finden: [Link](#).

### R.E.A.C.H.-Konferenz am 4. November 2017 in der EF Siegburg



**4.**  
NOVEMBER

WIE ERREICHEN WIR HEUTE  
MENSCHEN IN DEUTSCHLAND  
MIT DEM EVANGELIUM?

**PROGRAMM:**  
8:30 Frühstück und Kaffee  
9:30 1. Vortrag von Dr. Craig Ott  
10:30 Workshops  
11:45 2. Vortrag von Dr. Craig Ott  
12:45 Mittagessen  
14:00 Workshops  
15:00 3. Vortrag von Dr. Craig Ott  
16:00 Kaffee und Kuchen (Open End)

**KOSTEN:**  
bis 15. Okt.: 10 € (Kinder bis 12 Jahre frei);  
ab 16. Okt.: 15 €

**Anmelden unter:** [tan.ngo/reach2017](http://tan.ngo/reach2017)

**PARALLEL:**  
KINDERMISSIONSKONFERENZ mit einer  
spannenden Geschichte und Spielen aus Afrika



**ORT:** Evangelische Freikirche | Wehnbachstraße 18 | 53721 Siegburg

R.E.A.C.H. ist eine Konferenz für Evangelisation und Gemeindegründung in Deutschland, die vom Bibelseminar Bonn, dem Missionswerk To All Nations und den Evangelischen Allianzen in Bonn und Rhein-Sieg veranstaltet wird. Hauptredner ist Prof. Dr. Craig Ott von Trinity Evangelical Divinity School.

Dr. Ott occupies the ReachGlobal Chair of Mission, which was established to link the mission agency and seminary, integrating mission theory and practice. His particular fields of expertise include theology of mission, contextualization, and church planting. He formerly served twenty-one years in Germany with ReachGlobal (formerly the EFCA International Mission). He has planted churches in Schaumburg, Illinois, and in Munich, Ingolstadt, Neumarkt, and Markt Indersdorf, Germany. From 1995 to 2002 Dr. Ott served as Central Europe Church Planting Consultant for ReachGlobal, and from 1998 to 2002 he taught at the Akademie für Weltmission in Korntal, Germany, where he continues to teach regularly as an adjunct professor. He has also served since 1994 as adjunct faculty at Theologische Hochschule Ewersbach (Germany). He has taught or consulted national and mission leaders in forty different countries. Dr. Ott and his wife Alice live in Buffalo Grove, Illinois, and have

three grown sons. His hobbies include bicycling, film, and guitar.<sup>19</sup>

Die Konferenz ist inspiriert worden durch den 500. Jahrestag der Reformation. Die Reformation hat den Menschen in Deutschland ermöglicht, auf das Wort Gottes in ihrer Sprache zu hören. Sie konnten daraufhin im Glauben antworten und neue Kirchen gründen. Bei dieser Konferenz geht es um:

1. Vorevangelisation: Beseitigung von Hindernissen, wie Sprachbarrieren.
2. Evangelisation: die Verkündigung des Wortes Gottes.
3. Gemeindegründung: Das Gründen von Gemeinden für Menschen, die durch Glauben gerettet werden.

Dr. Ott wird drei Vorträge halten.

Im ersten Vortrag geht es um ein Verstehen der Situation in Deutschland. Deutschland ist Missionsland. Mission, Evangelisation, und Gemeindegründung heute. Ausrichtung ist: Gemeindegründung noch „die effektivste Methode der Evangelisation „unter der Sonne“? Es geht nicht um einzelne Methoden, Gemeinden oder Werke. Nur gemeinsam im Vertrauen und in der Hoffnung auf Jesus können wir Deutschland erreichen.

Gemeindegründung gehört wesentlich zum Missionsauftrag und ist auch in Deutschland/Europa noch notwendig. Der Vortrag hat zwei Schwerpunkte: Die biblisch-theologischen Argu-

<sup>19</sup> <https://divinity.tiu.edu/academics/faculty/craig-ott-phd/>, zuletzt besucht am 6.6.2017.

mente für Gemeindegründung und die eher praktischen Gründe für Gemeindegründung, mit Schwerpunkt auf Evangelisation. Die Forschung bestätigt, dass neue Gemeinden (auch in Deutschland) tatsächlich mehr Menschen erreichen als bestehende Gemeinden. Warum?

## 2. Vortrag

Brücken bauen, Barrieren überwinden für das Evangelium

Ziel: Praktische Konzepte und Schritte aufzeigen, wie wir Menschen dort, wo sie stehen, abholen und sowohl individuell wie gemeinschaftlich zum Glauben und in die Nachfolge Christi führen können.

Ausrichtung: Einige der schwersten Hindernisse, um Menschen mit dem Evangelium zu erreichen, werden erläutert. Dann werden verschiedene Ansätze der Evangelisation vorgestellt, die Möglichkeiten bieten, diese Hindernisse zu überwinden. Die Schwerpunkte liegen einerseits auf die Notwendigkeit von glaubwürdigen und authentischen Beziehungen, und andererseits auf einer verständlichen und überzeugenden Vermittlung der Botschaft. Wie können wir mit Menschen über Gott ins Gespräch kommen.

## 3. Vortrag

Global denken, lokal handeln für das Reich Gottes: Prinzipien und Prozesse zum Gemeindegewachstum,

Modelle und Methoden der Gemeindegründung heute: Ein Blick über den (eigenen) Tellerrand; Was ist mein Verantwortungsbereich?

Ansätze der Gemeindegründung heute: Die Vielfalt der Möglichkeiten.

Ziel: Prinzipien, Prozesse und Wachstumsstrukturen für die Ausbreitung des Reiches Gottes aufzeigen und vielfältige Möglichkeiten und Ansätze vorstellen, die im europäischen oder westlichen Kontext erfolgreich waren bzw. erfolgsversprechend sind.

Ausrichtung: Verschiedene Ansätze in der Praxis der Gemeindegründung werden mit internationalen Beispielen vorgestellt, z.B. Hauskirchen, Zellgemeinde, Multisite-Gemeinde, Gemeindegründungsnetzwerke und -bewegungen. Die Anwendbarkeit der Ansätze im deutschen Kontext wird angesprochen. Mikro- und Makrostrategien, Strategisches Planen.

Am Vor- und Nachmittag wird es jeweils einen Block mit Workshops geben.

## *Programm Ablauf Entwurf*

08:30 Brezeln und Kaffee

09:00 Begrüßung, Singen,

Vorstellung des Referenten,

Organisatorische Ansagen

09:30 1. Vortrag von Dr. Craig Ott

10:30 Workshops (Impulsreferat,

Austausch über Vortrag und

Referat)

11:15 Kaffee-Pause

11:45 2. Vortrag von Dr. Craig Ott

12:45 Mittagessen

14:00 Workshops

14:45 Kaffee Pause

15:00 3. Vortrag von Dr. Craig Ott

16:00 Nächste Schritte und Abschluss

16:30 Kaffee und Kuchen (Open End)

Parallel findet ein Kindermissionsfest mit einer spannenden Geschichte und Spielen aus Afrika statt.

Kosten für Teilnehmer: bis 15.10. 2017: 10 EUR, Kinder bis 12 Jahre frei. Ab 15.10.: 15 EUR.

## Fazit

Der Apostel Paulus schrieb im 1. Thesalonicher Brief: Prüft aber alles und das Gute behaltet. (1Th 5:21). Martin

Luther ist ohne Fragen bis heute eine der wichtigsten und prägendsten Personen des Protestantismus. Sein Verdienst für das evangelische Christentum verdient bleibende Erinnerung. Seine Bibel hat den Deutschen das Wort Gottes in verständlicher Sprache gebracht. Ja, es gibt aber auch vieles, für das Luther zu kritisieren ist. Auch ist seine Bibelübersetzung nicht das Non-plus-ultra. Doch die Person und seine Übersetzung sind Vorbild genug, um auch heute Menschen in Deutschland das Evangelium in verständlicher Sprache weiterzugeben.

## Rezensionen

**Hemminger, Hansjörg. *evan/ge/li/kal – Von Gotteskindern und Rechthabern*. Gießen: Brunnen Verlag 2016. 240 S. Paperback: 15 Euro. ISBN 978-3-7655-2049-5.**

Hansjörg Hemminger ist promovierter und habilitierter Biologe. Er hat einige Jahre als wissenschaftlicher Referent bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) gearbeitet, gehörte als Sachverständiger der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages an und war von 1997 bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand 2013 Beauftragter für Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Hemminger kennt die evangelikale Bewegung seit Jahrzehnten und ist immer ihr kritischer Begleiter gewesen. Im vorliegenden Buch beschreibt er zunächst kenntnisreich die Entstehung und Entwicklung der evangelikalen Bewegung mit ihren drei großen Zweigen: Evangelische Allianz, Bekenntnisbewegung und charismatische Bewegung. Danach zählt er die typischen evangelikalischen Kennzeichen auf wie Lebensübergabe an Christus, die persönliche Glaubensbeziehung zu Gott, Mission



und Diakonie sowie eine ausgesprochene Bibelfrömmigkeit. Im dritten Teil seines Buches geht er schließlich auf das Verhältnis der evangelikalen Bewegung zu den anderen Kirchen und zur Welt insgesamt ein.

In allen drei großen Teilen seines 240 Seiten umfassenden Buches lobt und tadelt Hemminger die Evangelikalen zugleich. Er hebt auf der einen Seite ihre Frömmigkeit und ihren Glaubens-

ernst hervor, kritisiert aber dann teilweise recht massiv den Kreationismus, den Glauben an die absolute Zuverlässigkeit der Bibel und die bewusste Distanz vieler Evangelikaler zur historisch-kritischen Bibelauslegung und deren Vertreter. Hemminger ist der Meinung, die evangelikale Bewegung in Deutschland müsse sich stärker ökumenisch öffnen und dürfe sich nicht von anderen Christen abgrenzen, auch wenn diese unbiblische Positionen vertreten. Nur so habe die evangelikale Bewegung eine Zukunft.

Für den Rezensenten stellt sich der Autor als typischer Vertreter des etablierten und säkularisierten evangelischen Landeskirchentums dar, der nur bedingt Verständnis für die eigentlichen Anliegen der Evangelikalen aufbringt: Christus allein, die Bibel allein, die Gnade allein und der Glaube allein. Gleichwohl kann man als Evangelikaler das Buch lesen, um die Schwachstellen dieser Bewegung deutlicher zu erkennen und um zu verstehen, wie Außenstehende die Evangelikalen sehen.

*Prof. Dr. theol. Friedhelm Jung  
Dekan Seminarprogramm, Dozent,  
Schulleitung  
Bibelseminar Bonn*