

Peter Eicher

Der brennende Dornbusch: Die Heilige Schrift Zur reformatorischen Identität

Das Bild der Schrift

«Die heilige Schrift braucht die Wörter genauer und besser als die neugierigen Scholastiker in ihren Studien. Wer deshalb auf ihre Einbildungen nicht verzichtet und nicht gleichsam wie Mose seine Schuhe auszieht, der wird sich dem flammenden Busch nicht nähern können, denn <der Boden ist heilig.>» Mit diesem Bild von der Bibel als dem brennenden Dornbusch hat Martin Luther gleich zu Beginn seiner ersten Veröffentlichung, der Auslegung der Psalmen¹, den Menschen in das Feuer von Gottes eigenem Wort gestellt.

Wie dem gescheiterten und schuldig gewordenen Mose der Bote Jahwes erschien, so erscheint dem vor Gott gescheiterten und an den Nächsten schuldig gewordenen Glaubenden die biblische Botschaft. Und wie Gott selbst aus dem flammenden Busch Mose bei seinem Namen rief, so ruft die Schrift einen jeden, dem sie verkündet wird, bei seinem eigenen Namen. Am Ort dieser «großen Sicht» (Ex 3,3) hat der Gott der Väter seinen Namen enthüllt und Mose zur Befreiung seines Volkes vor den Pharao gesandt – so wie im Zeugnis der Schrift Gottes menschliches Wort sich ein Volk erwählt, um es zur befreienden Ansage seines barmherzigen Handelns in die Welt zu senden. Nur ist eben das Bild vom brennenden Dornbusch der Bibel nicht äußerlich, es ist kein von außen an sie herangetragenem Vergleich, vielmehr kommt das Bild aus ihrem Innersten. Denn die an sich toten Buchstaben der Schrift werden von der in ihnen bezeugten Stimme Gottes in Anspruch genommen, um «zu suchen und zu retten, was verloren ist» (Lk 19,10): Es ist Gottes eigenes Wort, wie es in der Geschichte Jesu Christi sich menschlich verneh-

men läßt, das die ganze Schrift durchglüht. In der Begegnung mit diesem Wort wird der Mensch aus seinem Elend herausgerufen: «Brannte nicht unser Herz, als er auf dem Weg mit uns redete und uns die Schriften aufschloß?» (Lk 24,32).

Die Infragestellung der Identität durch die Schrift

Es ist kein Zufall, daß Martin Luther das von ihm nur angedeutete Bild gerade im Zusammenhang der Frage gebrauchte, die später zur reformatorischen Erneuerung und damit auch zur ständigen Entzweiung der Kirche mit sich selbst geführt hat. Denn die Theologen, die mit ihren «Einbildungen» den heiligen Boden zertreten, sind für Martin Luther die Lehrer der Selbstgerechtigkeit vor Gott. Sie legen einen anderen Grund als das Evangelium von Jesus Christus, das er gerade auch in den Psalmen besungen fand. Die «Scholastiker» sprechen seines Erachtens dem biblisch angerufenen Menschen die Fähigkeit und die Pflicht zu, durch ihre eigenen Entscheidungen und durch ihr gutes Handeln Gott und den Mitmenschen gerecht werden zu können. So würde – modern gesprochen – die Weisung der Schrift dem Menschen nur helfen, durch sein persönlich und gesellschaftlich sinnvolles Handeln selber zu sich zu finden. Die Schrift wäre der Geburtshelfer seiner Identität und das Instrument einer kirchlichen Verkündigung, die den Glaubenden zu dieser Identität verhelfen könnte. Doch diese Zuversicht wird nach Martin Luther vom Inhalt der Schrift gänzlich in Frage gestellt und zerbrochen. Denn der Herr, dessen Stimme in der ganzen Schrift zu Wort kommt, widerspricht als Gekreuzigter und als Auferwecker seinem schuldverhafteten und sterblichen Geschöpf auf eine abgründig gute Weise. Er löst ihn aus seinem verzweifelten Versuch, sich selber verwirklichen zu müssen.

Nun kommt es für unseren Zusammenhang nicht auf die *historische* Frage an, ob Martin Luther mit dieser Kritik an der ihm vor allem bekannten Erfurter Scholastik die Gnadenehre des hohen Mittelalters verkannt habe². Vielmehr ist hier die *sachliche* Frage nach dem Zusammenhang der reformatorisch neu vernommenen Stimme der Schrift mit der Suche des Menschen nach seiner Identität vor Gott und den Menschen gestellt. Denn von Anfang an verband sich reformatorisch die Wahrnehmung des biblisch bezeugten Wortes Gottes mit der Infragestellung

jeder Selbstbehauptung des Menschen und der Kirche vor Gott. Weil der *Inhalt* der Schrift die von ihr Angerufenen zum gekreuzigten Herrn führt, wird sie *als Schrift* auch zum Richter der kirchlich sichtbaren Institution, die das Kreuz flieht, indem sie den Glaubenden durch ihre eigene sakrale Macht Identität mit sich selbst verheißt.

Aber noch die Katholiken der Gegenwart können nicht anders, als sich zu fragen, wie denn Christen ohne die institutionell verbürgte Wahrheit der Schrift zur Wahrheit der *Gemeinde* und damit zur sozialen Identität ihres Glaubens finden. Und sie können nicht anders als sich zu fragen, wie evangelische Christen ohne den Schutz der öffentlich sichtbaren Institutionen zur repräsentativen Präsenz in der nachchristlichen *Gesellschaft* kommen wollen. Damit allerdings verraten sie nur, was die Not ihrer eigenen Identitätssuche ausmacht.

Und deshalb ist hier tiefer zu fragen, was denn die ursprünglich reformatorische Wahrnehmung der Schrift für die Suche des modernen Menschen nach seiner Identität überhaupt bedeutet. Denn in der komplexen Unübersichtlichkeit der sie beanspruchenden Institutionen und Rollen fragen die Bürger der Industrienationen heute neu nach den Quellen für die *Ganzheit* ihrer bedrohten Subjektivität. In dem sich beschleunigenden Wandel der sozialen Institutionen und im Zerbrechen ihrer tragenden Überlieferungen fühlen sie die *Kontinuität* ihrer Geschichte und ihres personalen Seins bedroht. Erst recht müssen die Unterdrückten, die sich von den Industrienationen in die Verelendung getrieben sehen, nach der *Macht* suchen, mit der sie sich im notwendigen Kampf um Befreiung identifizieren können. Weil die Reformatoren in einer vormodernen Situation die Not des Menschen nicht in seinem Scheitern an sich selbst, sondern in der Macht seiner Selbstsicherheit gesehen haben, deshalb wirkt ihr prophetischer Hinweis auf die Schrift *allein* und auf Gottes Erbarmen *allein* nicht modern oder vormodern, sondern jeder Zeit gegenüber unzeitgemäß: *allein* im unsichtbaren Glauben verliert der Mensch sein ersichtlich falsches Leben, indem ihm das wahre Leben zugesagt ist. Deshalb will ich im Ausgang von der reformatorischen Wahrnehmung der Schrift diese selbst als den Ort jener lebendigen Stimme zu verstehen suchen, die den Einzelnen und die Kirche heute aus ihrer Verzweiflung an sich selbst zur Identität ihrer Selbstlosigkeit ruft: zum

Leben, das aus der Gemeinschaft mit Gottes Erbarmen, Treue und Gerechtigkeit erwächst.

Der katholische Luther entdeckt die Bibel

Luther war mindestens bis zu seinem 36. Lebensjahr ein in jeder Hinsicht gut gelungener Katholik. Ordentlich getauft, in der Schule der «Brüder vom gemeinsamen Leben» und in einer Pfarrschule erzogen, geht er – auch unter dem Eindruck katholischer Volksfrömmigkeit – nach seinem Grundstudium ins Kloster, wo er Priester und Lehrer der Theologie wird. Er leidet eigentlich nur an einer unheilbaren Krankheit: am Verlangen, mit der katholischen Frömmigkeit und mit der Kirche als sakramentaler Institution identisch zu werden – und zwar bis zum Versuch von 1512, über den mystischen Einigungsweg zur «völligen Identität und Übereinstimmung mit Gott» zu gelangen³. Seine Sucht, permanent zu beichten und zu fasten, kann als Anpassungszwang an die institutionell verfügbaren Normen, kann aber auch als ethisch starke Leistung gewürdigt werden. Sie entsprach der kirchlichen Lehre von dem Verdienst (*meritum*), das der von der Gnade ergriffene Mensch für sich und andere vor Gott zu erwerben hat, um seiner Liebe gerecht zu werden. Sozial und psychologisch gesehen zeigt das Bild dieses reifen Katholiken neurotische Züge nur für jene, welche die Eigenlogik des kirchlichen Lebens an den Kategorien moderner Sozialisationsprozesse messen⁴. Wird Luthers Verhalten nicht psychologisiert, sondern nach den Anforderungen katholischer Identität zu Beginn des 16. Jh. beurteilt, so müßte man von einer durchaus gelungenen kirchlichen Sozialisation sprechen. Denn die permanente Anfechtung, als Sünder vor Gott gescheitert zu sein, gehörte zum Wesen dieser katholischen Frömmigkeit.

Der unscheinbare Riss im Beton von Luthers katholischer Identität zeigt sich erst im Rückblick an seinen reformatorischen Auswirkungen. Er liegt m. E. in seiner geradezu seismographischen Sensibilität für die Bibel oder von der Sache her formuliert: im Ereignis seines Angesprochenwerdens durch den im biblischen Zeugnis zu Worte kommenden Gott. Wie vermittelt und bedingt seine Auslegung im Kontext damaliger Theologiegeschichte auch sein mag: für Martin Luther ist es Gottes eigenes Wort, das ihn nach dem Zeugnis der Schrift gefangen nimmt und in dieser Gefangennahme befreit. Es wird immer

unentscheidbar bleiben, ob es der *Kontext* von Luthers kirchlicher und theologischer Situation (der Spät nominalismus, die *devotio moderna*, die humanistischen Impulse) oder ob es der *Text* der Bibel selber war (bes. durch die Paulusbriefe und den Psalter), der ihn im Zusammenhang seines Lebens die Wahrheit der Schrift neu sehen lehrte. Denn jede neue Erfahrung geht erst aus dem Zusammenwirken eines Interpretierenden mit der interpretierten Wirklichkeit hervor. So wenig wir über die Anfänge von Luthers Bibellesen wissen, so sehr stechen drei Züge an seiner Begegnung mit der Schrift heraus:

Zuerst fällt auf, daß es nicht die Verkündigung des Evangeliums und nach seiner Aussage auch nicht das Chorgebet war, das ihm die Schrift erschloß. Das gemeinsame Beten führte ihn vielmehr gerade in die Angst der Veräußerlichung und damit in die Anfechtung, aus der heraus er einzelne Bibelverse in ständiger Meditation zu erschließen suchte. Seine Auslegung verdankt sich wesentlich diesem «Wiederkauen» (Ps 1,2), diesem «in der biblia würgen»⁵, diesem inneren Leben in der Schrift selbst, also der ständigen *meditatio*, *tentatio* und *oratio* im Umgang mit dem *gelesenen Text*.

Zweitens aber schmeckte Luther von allem Anfang an keine Theologie, die nicht mit biblischen Kategorien und biblischen Stoffen argumentiert. Wie das scholastische Studium so waren ihm deshalb auch die ersten Lehrverpflichtungen in Philosophie (1508–1509) und in der «ranzigen» Scholastik (1509–1510) eine Last und keine Lust. Zu der ihm eigenen Sache fand er erst, als er 1512 von Staupitz in die biblische Professur gestoßen wurde. Jetzt trat er in den Dienst der Sache, die ihn selber überwältigte. Wenn es ein Ereignis gibt, das die Reformation längst vor ihrem historischen Vollzug begründete und bis heute nicht aufhört, die Identität der katholischen Kirche zu erschüttern, so ist es dieses: das Ereignis, vom biblisch bezeugten Wort Gottes vollständig in Anspruch genommen zu sein – und zwar gerade in der *theologischen* Verantwortung der kirchlichen Lehre selbst. Luther wurde zum «Sklaven Christi Jesu..., ausgesondert für Gottes Evangelium» (Röm 1,1). Aber er wurde dies nicht wie Paulus als «berufener Apostel», sondern als berufener Doktor der Theologie. Nichts ist bezeichnender für seine theologische Lehrart als das Vorwort zu seiner ersten Psalmenvorlesung. Es gibt schlicht Jesus Christus selbst das Wort: «Vorwort Jesu Chri-

sti ... zum Psalterium Davids. Ich bin die Tür, wer durch mich eingeht, wird gerettet werden ... und Weide finden. (Joh 10,9).»⁶ Weil Luther theologisch alles auf das vernehmende Auslegen von Gottes sprechendem Wort in der Schrift ankommt, deshalb reformiert er erst einmal – und dies im Gegensatz zur keineswegs geplanten «eigentlichen» Reformation – gezielt die Wittenberger Fakultät: Sie wird in eine Akademie zur Bibelauslegung verwandelt. Diese von ihm geprägte Fakultät wurde zum Prägestock für die Institutionen, welche die Reformation verwirklicht haben: für *Zwinglis* «Prophezei» in Zürich, *Bullingers* Schriftgemeinde im Kloster zu Kappel, *Bucers* exegetische Vorlesungen, die der Gründung der Straßburger Universität vorausgingen und dann auch für *Calvins* Lektorat in Genf, aus welchem 1559 die Genfer Akademie hervorging. Luther hat 33 Jahre nur exegetische Vorlesungen gehalten und davon 25 Jahre über das Alte Testament: «Über solchem Lehren ist mir das Papsttum hinweggefallen.»⁷

Drittens aber lebt Luthers – wie auch *Calvins* – Schriftverständnis von der klaren Erkenntnis seines eigenen Unverständnisses gegenüber Gottes an sich klarem Wort. Je mehr die sachliche Wahrheit des Textes sich dem Verstehen erschließt, desto mehr läuft sie diesem Verständnis voraus: Der Fortschritt in der Auslegung besteht in der Erkenntnis der Verblendung gegenüber dem in diesem Text sich klar offenbarenden Worte Gottes. Gerade dies hält er den Schwärmern und den Katholiken entgegen: daß sie die Schrift zu kennen glauben. «Nichts ist schädlicher, denn wenn man sich vermisst und läßt sich träumen, man glaube und verstehe das Evangelium wohl.»⁸ Die Schwärmer kämpfen aus der politischen Notwendigkeit und nach Luthers hartem Urteil aus der eigenen Gewißheit statt aus dem Vertrauen zu Gottes Wort; die Katholiken aber bauen mit dem Reichtum ihrer Lehre eine Mauer gegen die Stimme des lebendigen Gottes. Luther hat sich noch am Tag vor seinem Tod vor dem Wort der Schrift gebeugt, das die Gemeinde erbaut: «Niemand denke, er habe die heilige Schrift schon genug geschmeckt, er hätte denn hundert Jahre mit den Propheten Gemeinden geleitet... Wir sind Bettler. Das ist wahr.»

Daß der Heiligen Schrift in der Kirche oberste Autorität zukomme, hatte in der katholischen Tradition niemand bestritten. Aber nach der Tradition wird durch sie das *Lehramt* ermächtigt, die Wahrheit der Schrift als *norma normata*

definitiv zur Geltung zu bringen. Für Luther aber war die Schrift nicht nur die Quelle, sondern das klare Wasser der Wahrheit selbst. Sie wird zum Buch, in dem Gott die Glaubenden selber anspricht und ihrer Wahrheit – vermittelt durch das *Predigtamt* – Geltung verschafft. Daran zerbricht die Geschlossenheit katholischer Identität: Sie kommt ins Gericht der Verkündigung von Gottes eigenem Wort.

Der Hauptartikel

Wenn die Sonne aufgeht, dann kann man das Licht löschen. Wenn dem Menschen aufgeht, wie Gott ihm in der Geschichte Jesu Christi gerecht wird, dann kann er die Ungerechtigkeit gerade auch seiner besten Bemühungen erkennen und sich leiten lassen von dieser «Sonne der Gerechtigkeit». Denn, so formulierte Luther schon in seiner ersten Römerbriefvorlesung von 1515/16: «Gott will uns heilen: nicht durch die Gerechtigkeit, die uns von Haus aus eigen ist, sondern durch die Gerechtigkeit und Weisheit, die von außen zu uns kommt... Deshalb ist es für uns notwendig, daß wir durch diese wirklich von außen kommende und uns ganz fremde Gerechtigkeit unterrichtet werden. Und so müßten wir erst einmal die uns von Haus aus eigene Gerechtigkeit herauswerfen.»⁹

Man kann in diesem fröhlichen Wechsel (mit H. J. Iwand) schon die grundlegende reformatorische Erkenntnis ausgesprochen finden¹⁰, wenn man sie nur nicht trennt von dem, was sie ermöglicht. Denn der reformatorische Hauptartikel, auf dem alles steht, «das wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben»¹¹, ist von Luther nicht als «Rechtfertigungslehre» entwickelt worden. Der Artikel von des Menschen Rechtfertigung durch Glauben allein will eben nichts anderes sagen als das *Bekenntnis* der Gemeinde, nach welchem sich die Glaubenden von Gottes Erbarmen in der Selbsthingabe seines Sohnes bis zum Kreuz vollständig angenommen und versöhnt wissen. Dieses Bekenntnis schließt nicht nur aus, daß der Mensch sich durch sein eigenes Handeln vor Gott und den Menschen rechtfertigen kann, sondern eben auch, daß er unabhängig vom Evangelium um diese seine Not und um seine Rettung aus ihr überhaupt wissen kann. Im Evangelium wird ihm verbindlich zugesagt, was ihm kein Mensch versprechen kann: sein Angenommensein als verlorener Mensch.

Der Hauptartikel, von dem «man nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erden», besteht schlicht in einigen Bibelziten (Röm 1,17; 3,21–28; 4,25; Jo 1,29; Jes 53,6). Das könnte katholische Leser dazu verleiten, die reformatorische Wahrnehmung der Schrift mit dem modernen Biblizismus zu verwechseln, der sich mit Hilfe von Bibeltexten eine Weltanschauung zurechtlegt, die sich gegen alle wissenschaftlichen Erkenntnisse immunisiert. Ein solcher Gebrauch der Schrift ist für Luther völlig ausgeschlossen. Denn für Luther sind die biblischen Sätze – anders als für Thomas von Aquin – keine durch Gottes Wissen verbürgten Axiome des Glaubens, aus denen sich ein menschliches Glaubenswissen ableiten läßt, sondern Gottes aktuelle Sprachhandlungen: Sie tun, was sie sagen, und sagen, was sie bewirken. Sie bedeuten nicht eine von ihnen unabhängige Wirklichkeit, sondern schaffen die vorhandene Wirklichkeit neu. Weil Martin Luther die Bibel als «Gottes Zeugnis von ihm selbst»¹² versteht, kann er ganz problemlos die Schrift mit Gottes Wort gleichsetzen. Und deshalb muß man in ihr auch jeden «Tüffel und Buchstaben größer achten denn die ganze Welt und davor zittern und uns fürchten wie vor Gott selbst». Wer deshalb, wie die Schrift fordert, «immer sagt: lehre mich, lehre mich, lehre mich!»¹³, der wird, wie Luther drastisch formuliert, getötet und von den Toten auferweckt, d. h. in seinem Selbstverständnis aufgehoben und in die rettende Beziehung zu dem ihn ansprechenden Gott des Lebens gebracht. Als Hörer des Wortes hängt der Mensch ganz von der Beziehung ab, die ihm Gott durch sein biblisch bezeugtes Wort gewährt oder verweigert. Zu seiner Rettung *sola gratia* (durch Gottes barmherzige Selbsthingabe am Kreuz) kommt der Glaubende *sola scriptura* (durch die Zusage des Evangeliums). Dies und nichts anderes meint das reformatorische *sola fide* (das Leben aus Gottes Wort).

Die Schrift: Gottes Torheit

Sowohl für die katholische Tradition des 16. Jahrhunderts als auch für das historisch-kritische Bibelverständnis heute tun sich zwei elementare Schwierigkeiten auf, wenn die Bibel als Ausdruck von Gottes sprechendem Handeln wahrgenommen werden soll. Denn einerseits erscheint dann der Text in seinem historischen Sinn theologisch vergewaltigt zu sein, andererseits

stellt sich die Frage, wie denn ein Text als Ausdruck von *Gottes* eigener Stimme durch unsere menschliche Auffassungsart verbindlich soll wahrgenommen werden können, zumal die Sünde den Menschen für Gottes Wahrheit blind macht. Für Martin Luther war diese Grundfrage weniger ein theoretisch aufzuarbeitendes Problem als vielmehr das Geheimnis der Bibel, das sich nur im Vollzug ihrer Auslegung erschließt. Dieses Geheimnis, das dem Menschen das Scheitern seines Selbstverständnisses offenbart und ihn zur Identität des Glaubens führt, hat er als Bibelausleger zunehmend klar benannt:

In seinem *ersten* Zugang hat sich Luther – seit seiner ersten Psalmenvorlesung – von der traditionellen Zweiteilung in das historische und in das allegorische (d. h. das kirchliche, moralische und eschatologische) Verständnis gelöst¹⁴. Er faßt den Gegensatz tiefer, weil er die Gegenüberstellung von 2 Kor 3,6 («Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig») in ihrer aktiven *Zusammengehörigkeit* zu verstehen beginnt. Nur Gottes Geist entscheidet darüber, ob der menschlich begriffene Text zur tödlichen Verweigerung seiner Intention oder aber zur befreienden Anerkennung seines Sinnes führt. Nach Luthers früher Demutstheologie wird die Schrift von Gott selbst in Anspruch genommen, um den Menschen der Sünde zu überführen und ihn dadurch zur Annahme seiner Nichtigkeit vor Gott zu bewegen: so kommt er zum Leben aus Gottes Gerechtigkeit. Obwohl von seiten des Menschen alles daran liegt, den Text in seinem wörtlichen Sinn mit allen Mitteln der Philologie freizulegen, kann es zu seiner Anerkennung als Gottes Wort erst kommen, wenn Gott dem Menschen den *Geist* seines durch die Schrift bezeugten Wortes ins Herz gibt. Denn der Geist, der das um sich selbst besorgte Sein des Menschen tötet, um sein Selbst aus Gottes Wort lebendig zu machen, kann nur der Geist sein, durch den Gott sein Wort gesprochen hat. Deshalb kämpft Luther auch gegen die charismatische Unabhängigkeit der Schwärmer gegenüber dem Text und gegen den vom katholischen Lehramt in Anspruch genommenen Geist, der die Wahrheit von Gottes Wort kirchlich zu beglaubigen oder gar zu beurteilen erlauben würde. Damit würde die Freiheit eines Christenmenschen in die babylonische Gefangenschaft der Kirche geführt. Der Gehorsam gegen Gottes Wort dagegen definiert das Sein der Kirche als selbstloses und darum wahrhaft freies Sein.

Später hat Martin Luther das Geheimnis der Schrift – seit 1519 unter den Stichworten «Gesetz» und «Evangelium» – ganz von ihrem Inhalt her bestimmt. Das einzige Ereignis, auf welches nach dem Neuen Testament alle biblischen Zeugnisse zulaufen, erkennt er nun (exklusiv) in Gottes Selbstoffenbarung am Kreuz und in der Auferweckung des Gekreuzigten: darin liegt das ganze Evangelium beschlossen. «Evangelium» wird damit zu einer *Inhaltsbestimmung*, von der her sich nicht nur der Sinn des Neuen, sondern auch des Alten Testaments erschließt. Der Gegenbegriff zum «Evangelium» ist also nicht das «Alte Testament», sondern das «Gesetz», dessen ganzen Fluch Jesus Christus am Kreuz auf sich genommen hat (Gal 3,6). Das Alte *und* das Neue Testament wirkt aber als tödliches Gesetz, wo es unabhängig vom Evangelium, d. h. unabhängig von dem Handeln Gottes wahrgenommen wird, wie es in der Geschichte Jesu Christi offenbar geworden ist. Vom Evangelium isoliert, belastet die Bibel wie kein anderer Text den Menschen durch ihre Forderungen: Sie spricht alle schuldig und raubt allen die Hoffnung auf ein gelingendes Leben. Im Licht des Evangeliums aber wirkt das Alte Testament verheißungsvoll und das Neue Testament erlösend. Denn indem das Neue Testament als Evangelium den durch das Gesetz zum Sünder gewordenen Menschen vor Gott und den Menschen gerecht *spricht*, macht es ihn auch gerecht. Es gibt ihm den Geist Christi und damit «ein lustig und frei Herz, wie das Gesetz fordert». Das Evangelium gibt dem Menschen zu tun, was er nach dem Gesetz tun soll.

Damit ist nun erreicht, was eigentlich «Schrift» heißt. Sie ist der Text, der die Gestalt des Kreuzes, die Gestalt von «Gottes Torheit» (1 Kor 1,25) hat. In ihr offenbart Gott seine Verborgenheit, und in ihr verbirgt er seine Offenbarung. Wie der Gekreuzigte als Gottes Antlitz durch den Geist erkannt wird, «der sich unserer Schwachheit annimmt» (Röm 8,26), so bezeugt der Text der Schrift Gottes Stimme durch den Geist seines Wortes: «Da wir denselben Geist des Glaubens besitzen, wie ihn das Wort der Schrift bezeugt, ...glauben auch wir» (2 Kor 4,13).

Sosehr die reformatorische Trennung von der römischen Kirche in ihren Voraussetzungen, in ihrem Vollzug und in ihrer Konsequenz auch *historisch* bedingt gewesen sein mag, sowenig kann sie doch aus diesen Bedingungen wirklich verstanden werden. Der theologisch begründete

Bruch mit der sozialen Identität der römischen Hierarchie, die praktische Revision von Ritus, Sakramentenpraxis und Frömmigkeit und nicht zuletzt auch das neugewonnene Verhältnis der evangelischen Christen zur «Welt» kann nicht nur historisch erklärt werden: Der protestantische «Ungehorsam» gegen das päpstliche Lehramt ist im neu gewonnenen Gehorsam zu Gottes eigenem Wort begründet. Wenn es so etwas gibt, wie eine «reformatorische Identität», so liegt sie in der unbedingten Anerkennung von Gottes Wort, das durch die Schrift die Gemeinden erschafft und darin die einzelnen richtend und erlösend anspricht. Durch die Anerkennung der in der Kreuzigung Jesu Christi offenbar gewordenen «Torheit Gottes», welche «die Weisheit der Welt der Torheit überführt» (1 Kor 1,20), zerbrach den evangelischen Christen nicht nur ihre Identität mit der Macht und der Weisheit der römisch-katholischen Kirche, sondern tiefer gesehen auch ihre Identität als Menschen, die sich selbst rechtfertigen können.

«Wie geschrieben steht»

Für Israel war und ist es entscheidend, daß – symbolisch gesprochen – Gott selbst die beiden Tafeln des Gesetzes beschrieb (vgl. Ex 24,12; 31,18 u. ö.). Der Stein gewordene Text symbolisiert die Treue Gottes, der sich durch das Geschriebene auf der ersten Tafel seinem Volk befreiend zuwendet – «Ich bin Jahwe Dein Gott, der Dich aus dem Ägypterland, dem Sklavenhaus herausgeführt hat» (Ex 20,2; Dt 5,6) –, dann aber den Befreiten auf der zweiten Tafel auch das Gesetz der Freiheit ins Herz brennt. Durch diesen *verheißungsvollen* und *richtenden* Anspruch macht Gott durch einen Text mit seinem Volk Geschichte. Und deshalb ist es der Sinn der Geschichte Israels, zu erzählen, «was geschrieben steht». Das Geschriebene ermöglicht das Angesprochenwerden durch das Ereignis, das Israels Gegenwart verheißungsvoll begründet: «In jeder Generation ist ein Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, als sei er aus Ägypten ausgezogen.»¹⁵ Wenn schon die vorexilisch aufgeschriebenen *Texte* der Propheten als «dritte Instanz» kritisch neben die Institution der königlichen Macht und den Opferkult der Priester traten, dann hat erst recht die deuteronomistische Reformation das Judentum allein auf das Wort gestellt. Was Jahwe Mose am Horeb ver-

kündet, begründet nunmehr die identitätsbildende Kontinuität des Volkes Gottes: «Versammle mir das Volk, ich will ihnen meine Worte verkünden, damit sie mich fürchten lernen all die Tage, die sie auf dem Erdboden leben, und solches ihren Kindern lehren» (Dtn 4,10, vgl. 5,1; 6,7,20; Ex 13,8 u. ö.). Das Eingedenken, die Tradierung und das je neue Erzählen dessen, was der Gott Israels tut, indem er sein Volk anspricht, erzwingt – nachexilisch – die Herausbildung der entsprechenden sozialen Institution: der Synagoge. Ihr Heiligtum ist die Thorarolle, das «Buch der Weisung»¹⁶. Sie wird das Urbild der Gemeinde, die aus der Verkündigung der «Heiligen Schrift» lebt.

«Irrt ihr nicht deshalb», fragt Jesus als ein Jude, dem es gerade um *diese* Identität seines Volkes geht, in der entscheidenden Frage der Auferstehung die Sadduzäer, «weil ihr weder die Schriften kennt noch Gottes Kraft?... Habt ihr nicht im Buche Mose, in der Geschichte vom Dornbusch gelesen, wie Gott zu ihm sprach: «Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs»? Er ist kein Gott von Toten sondern von Lebenden» (Mk 12,24–27). Durch das «Kennen» der Schriften und Gottes Kraft (d. h. seines Geistes) zeigt sich Gott als der Lebendige, der die Toten auferweckt. Nachdem Jesus den ihm nachfolgenden Frauen und den von ihm gerufenen Männern in dieser Kraft selber die Schriften aufgeschlossen hatte (Mt 7,29 und Jo 3,34!), konnte die Gemeinde auch seinen Tod und seine Auferweckung «nach der Schrift» verstehen und verkündigen. Denn er hat wahrhaft beide Tafeln des Gesetzes erfüllt: nach der *Verheißung* (Apg 13,32) ist er «am dritten Tage auferweckt worden nach der Schrift» – nach dem richtenden *Gesetz* aber ist er «für unsere Sünden gestorben nach der Schrift» (1 Kor 15,3).

Martin Luther hat zu recht darauf aufmerksam gemacht, daß für die christliche Gemeinde «die Schrift» (historisch und prinzipiell) das Alte Testament bedeutet. Diese Schrift erreicht ihr Ziel in der Erschließung der Geschichte Jesu Christi, welche lauter Zusage, lebendige Stimme Gottes und deshalb nurmehr «gut Geschrei»¹⁷ ist. Denn Christus hat das Alte Testament als *Gesetz* erfüllt (indem er ihm gerecht wurde) und zugleich beendet (indem er sich am Kreuz von ihm verfluchen ließ). Durch seinen Tod und seine Auferweckung hat er die Verheißungen des alten Bundes erst recht in Kraft gesetzt: Seine Geschichte *ist* die Zusage Gottes selbst, Gottes lebendiges

Wort, das die durch das Gesetz Gerichteten barmherzig aufrichtet und zum Leben bringt. Daß dieses Wort als «Neues Testament» wiederum aufgeschrieben wurde, das hielt Luther für einen «großen Verlust und einen Mangel an Geist»¹⁸, weil das Evangelium, das die Gemeinden des neuen Bundes erschafft, «nicht mit Tinte geschrieben ist, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln von Herzen aus Fleisch» (2 Kor 3,3; vgl. Ez 11,19; Jer 31,32f.). Das Evangelium kann und muß deshalb *verkündet* werden.

Die christliche Gemeinde *findet* zu ihrer Identität durch das Eingedenken dessen, was die Schrift des Alten Testaments verheißungsvoll und richtend erschließt. Aber sie *wird* Gottes Volk erst durch die Erfüllung dieser Schrift: durch den auferweckten Gekreuzigten, der ihr seinen Geist ins Herz gibt. Deshalb ist die christliche Kirche keine «Buchreligion», wohl aber das von Gottes Stimme, d. h. von Jesus Christus, gerufene Volk, das diese Erfüllung der Schrift aller Welt zu verkündigen hat. Dies ist der gute Widerspruch, den die christliche Gemeinde der modernen «Industrialisierung des historischen Denkens» (A. Toynbee) und damit dem Verlust von Kontinuität entgegensetzen hat.

Die Identität der Selbstlosigkeit

Die starken Institutionen der Moderne – die Nation, die Industrie und die Medien – nehmen jeden Menschen, der in diese Welt kommt, so sehr in Anspruch, daß er darin um sein Selbst nur fürchten kann. Die Suche nach «Ichstärke» und «Selbstbejahung», nach «Rollendistanz» und «Ganzheit» gründet in der Notwendigkeit des Subjekts, sich seiner Freiheit in der realen Unfreiheit seiner Geschichte zu vergewissern¹⁹. Aber das Dilemma der Freiheit läßt dem Subjekt keine Wahl: Es kann sich nur selbst verwirklichen, indem es die vorgegebenen Rollen «spielt» oder sich ihnen kraft seiner Einsamkeit widersetzt. Im ersten Fall verzweifelt es an sich selbst, indem es das verfügte Ganze als «sein» Leben bejaht (heißt dieses Ganze nun «die Tiefe des Selbst» oder der Opfer fordernde «Fortschritt» der Wirtschaft, Technik und Wissenschaft oder schlicht auch nur der «Fortschritt der Freiheit»). Im zweiten Fall wird ihm dieses Ganze zum Absurden, das es noch in seiner Verweigerung

bejaht (noch der Selbst-Mord bejaht das Leben, um dessentwillen es weggeworfen wird).

Die Schrift ruft ihre Hörer weder auf den Weg des einsamen Selbst noch in kirchliche «Rollen», die neben allen andern auch noch gespielt werden müßten. Sie deckt – als *Gesetz* – vielmehr gerade die Verzweiflung auf, die darin liegt, daß wir selbst unser Leben verwirklichen sollen, ohne es wirklich zu können. Das Urteil von Gottes Gerechtigkeit spricht uns schuldig, indem es die faktische Ungerechtigkeit unserer Liebe, unserer Hoffnungen und unseres glaubenden Handelns offenbar macht. Und so zerbricht die Schrift den Schein unserer gesellschaftlichen und subjektiven Identität und die Illusion vom «gelingenden Leben». Das Gesetz «tötet» unser vermeintliches Selbst, es «macht» uns zu Sündern.

Als Evangelium verkündet die *ganze* Schrift nur ein einziges Ereignis: Gottes Liebe, die den ungerechten Menschen als solchen annimmt. Durch seine Menschwerdung wird Gott solidarisch mit dem Menschen, der sich vergeblich selbst verwirklicht. Durch seine Selbsthingabe am Kreuz beweist er die Vorbehaltlosigkeit seiner Liebe noch gegen jene, die ihn selbstsicher verurteilen. Das Evangelium ist das Ereignis der Anerkennung der Sünder und das Gericht über die Sünde. Es macht dadurch den Menschen von seinem faktisch verblendeten Selbst los und setzt ihn in die Beziehung zu Gott. Denn das Evangelium nimmt den Menschen, der sich selbst nicht gerecht werden kann, in Gottes eigene Menschlichkeit auf. Dadurch macht es die von ihm Gerufenen selbstlos. In dieser Selbstlosigkeit kann der Mensch seinem Mitmenschen gerecht werden: er findet seine Identität in der ihm zugemuteten Selbstlosigkeit. Weil er sich als Schuldiger vor Gott und den Mitmenschen anerkannt weiß, wird er fähig, sich *selbst* anzunehmen und im Antlitz der andern die von ihm verletzte Gerechtigkeit zu erkennen: er wird fähig zur Gemeinde. Das – reformatorisch freigelegte – Evangelium deckt nicht nur die Schuld der Kirchen auf, die einander nicht gerecht werden. Es ruft sie vielmehr gemeinsam in den Kampf gegen die Sünde, an deren Gewalt die Unterdrückten tödlich leiden und in deren Macht die Unterdrücker nicht zu ihren Schwestern und Brüdern finden.

¹ M. Luther, *Dictata super psalterium*: M. Luther, Studienausgabe, Hg. H. U. Delius, Bd. 1 (Berlin [Ost] 1979) 40; WA 3,25.

² Zu Luthers Verhältnis zur Scholastik vgl. bes. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Mainz ²1985) Lit.); ders., *Hinführung zu Luther* (Mainz 1982).

³ Vgl. die überzeugende Biographie von M. Brecht, *Martin Luther, Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, 101.

⁴ So E. H. Erikson, *Der junge Mann Luther, Eine psychoanalytische und historische Studie* (Frankfurt a. M. 1975), bes. 187–245.

⁵ TR 1; 320 Nr. 674; TR 4; 432,20 Nr. 4691; zum folgenden vgl. WA 50,695.

⁶ *Dictata*, aaO. 33; WA 3,12.

⁷ WA 30 III,386; vgl. D. Schellong, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien* (München 1969) 9–13; O. H. Pesch, *Hinführung*, aaO. 48–70.

⁸ TR 1; 414,15 Nr. 849 und 6; 114,29 Nr. 6680; das folg. Zit.: TR 5; 317,16 Nr. 5677.

⁹ M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief: Studienausgabe*, aaO. 100; WA 56,158.

¹⁰ Vgl. H. J. Iwand, *Luthers Theologie, Nachgelassene Werke*, Bd 15 (München 1974) 45. Zur unabschließbaren Diskussion um die reformatorische Bruchstelle vgl. B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (Darmstadt 1968).

¹¹ Hierzu und zum folg. vgl. die Schmalkaldischen Artikel (1537): *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1982) 405–468, 416f.; vgl. auch O. H. Pesch, *Hinführung*, aaO. 264–271.

¹² WA 50, 282; das folg. Zit.: WA 26,450. Zum Ganzen vgl. P. Schempp, *Theologische Entwürfe* (München 1973) 10–74.

¹³ TR 4; 616,36 Nr. 5017.

¹⁴ Vgl. G. Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. 1 (Tübingen 1971) 1–68.

¹⁵ *Mischna*, Pes. X,5 mit Verweis auf Ex 13,8. Vgl. auch Röm 4,23f.; 1 Kor 9,10 u. ö.. Vgl. J. Ebach, *Verstehen, Lernen und Erinnerung in der hebräischen Bibel: Der evangelische Erzieher* 38 (1986) 106–115. Zum folg. vgl. A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel* (Freiburg i. Ue./Göttingen 1981).

¹⁶ Vgl. R. Riesner, *Jesus als Lehrer, Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (Tübingen ²1984) 123–153; zum Folg. aaO. 246–502.

¹⁷ WA 6,2.

¹⁸ WA 10 I 1,627.

¹⁹ Zu dieser Dialektik, die den deutschen Idealismus von innen her aufbricht, vgl. Th. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, Eine Skizze zur Theologie* (München 1985); idealistischer und psychologischer faßt J. Werbick, *Glaube im Kontext, Prolegomena zu einer elementaren Theologie* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1983) diese Dialektik.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg i. Ue. und Tübingen; 1969 Promotion zum Dr. phil., 1976 Promotion zum Dr. theol.; seit 1977 Professor für systematische Theologie (kath.) an der Universität Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: *Die anthropologische Wende* (Freiburg i. Ue. 1970); *Solidarischer Glaube* (Düsseldorf 1975); *Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977); *Im Verborgenen offenbar* (Essen 1978); (als Hg.): *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung* (München 1979); *Der Herr gibt's den Seinen im Schlaf* (München 1980); *Theologie. Eine Einführung in das Studium* (München 1980) – *La théologie comme science pratique* (Paris 1982); (als Hg.): *Das Evangelium des Friedens* (München 1982); *Bürgerliche Religion, Eine theologische Kritik* (München 1983); (als Hg.): *Theologie der Befreiung im Gespräch* (München 1985); (als Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4 Bde. (München 1984–1985); (als Hg.): *Karl Barth, Der reiche Jüngling* (München 1986); (mit M. Weinrich:) *Der gute Widerspruch, Zum unbegriffenen Zeugnis von Karl Barth* (Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1986). Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D-4790 Paderborn.