

che. Bei einem solchen sakramentalen Reichtum von St. Ulrici-Brüdern und ihrer Pastoren muß ich wohl weiterhin darunter leiden, daß zwischen unseren Kirchen (und Gemeinden) keine erklärte Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft vorhanden ist und ich damit zwar Mitfeiernder aber dennoch nur Zuschauender dieser Messe sein kann oder darf. So hätte es wohl nicht nur mir gut getan, wenn das auf S. 32ff entwickelte Kirchenverständnis auch darauf hätte eingehen können, haben doch die „Selbständigen Lutheraner“ seit je her den steinigen Weg von St. Ulrici-Brüdern bis heute sorgenvoll und betend begleitet. Gerade erst habe ich – wieder einmal – die bewegenden Zeugnisse aus dem BRÜDERN RUNDBRIEF der frühen 50er Jahre gelesen. Ob nicht bei diesem Schrift- und Sakramentsverständnis ekklesiologische Konsequenzen für alle Beteiligten letztlich hilfreicher und segensreicher hätten sein können? Gerade auch als „selbständiger Lutheraner“ habe ich darauf keine allgemeingültige Antwort.

Doch das angezeigte Buch ist und bleibt eine sehr empfohlene Lektüre für *alle* Lutheraner – über *alle* Kirchengrenzen hinweg.

Johannes Junker

Reimund B. Sdzuj, *Adiaphorie und Kunst*. Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens. (= Frühe Neuzeit 107), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, ISBN 3-484-36607-9, 362 S., 118,- €.

Diese Greifswalder philosophische Habilitation aus dem Jahr 2003 sieht den theologischen Adiaphoradiskurs in einem ungewohnten Zusammenhang. Nicht um dessen Folgerungen für die Begründung und Entfaltung der Ethik oder der Kirchenordnung geht es in erster Linie. Vielmehr stellt der Verfasser in scharfer Abgrenzung von einer neuzeitlich-idealistischen Sicht auf den „Protestantismus“, wonach dessen wesentliche Tat die „Zerstörung der Äußerlichkeit“ in der Religion gewesen sei, die Hypothese auf, daß das moderne Kunstverständnis bzw. ein „autonomer, ästhetischer Diskurs der Kunst“ erst durch die frühneuzeitliche Ansiedlung des Künstlerischen im Bereich des Adiaphoristischen möglich gewesen“ ist (4). Methodisch wichtig ist die sich durchhaltende Auseinandersetzung mit der von Luhmann inspirierten systemtheoretischen Kunstwissenschaft. Mit einer bei Theologen selten vorhandenen Klarheit stellt der Verfasser fest, die in Bereichen der Geisteswissenschaften vorherrschende „konstruktive Interpretation“ durch das die Wirklichkeit erst „konstituierende Ich“ sei im Verkennen der eigenen historischen Bedingtheit „letzten Endes dogmatische Interpretation“ (12).

Vermutlich ist es gerade diese Einsicht, die den Autor ungewohnte, aber um so ertragreichere Wege gehen läßt. Auf der Suche nach der Genealogie des äs-

thetischen Kunstbegriffs möchte Sdzuj die zu untersuchenden literarischen Gattungen möglichst weit fassen, denn für die Fragestellung mitentscheidende Debatten wurden in der frühen Neuzeit nicht in erster Linie in Schönheitslehren oder Rhetoriken geführt, wie es nach heutigen Vorstellungen zu erwarten wäre, sondern insbesondere in der damals dominierenden „Andachts- und Erbauungsliteratur“ (16). In großer Breite läßt Sdzuj daher als „Diskurshistoriker“ (13) die Quellen selber zu Wort kommen, wobei längere lateinische Zitate mit deutscher Übersetzung wiedergegeben werden. Im Anhang findet sich zudem die vollständige Wiedergabe der 1549 anonym erschienenen anti-interimistischen Schrift „Consilium de rebus adiaphoris“. Reflektionen über die theologische Beurteilung der Künste, die etwa bei Flacius, aus dessen Umkreis diese Schrift stammt, keineswegs die Wahrnehmung der Legitimität ihrer jeweiligen internen Kriteriologie beeinträchtigten, findet Sdzuj mithin in herausragender Weise im nachreformatorischen Adiaphoradiskurs, dessen „umfassende quellenerschließende Aufarbeitung“ es „bislang nicht nur in der hier versuchten inhaltlichen Zuspitzung nicht gegeben“ habe (33). Die Adiaphoraschriften hätten überhaupt in der geisteswissenschaftlichen Forschung nicht die ihnen gebührende Beachtung gefunden, da bislang immer nur die „großen Gestalten“ oder die radikalen Ikonoklasten untersucht worden seien. „Bei den Theologen, die es besser wissen könnten“, sieht es nicht anders aus (34).

Insofern ist die Arbeit von Sdzuj ein Beitrag zu einer erneuerten Lektüre der nachreformatorischen Theologiegeschichte, der geeignet ist, manches gerade unter Theologen unhinterfragte Klischee zu überwinden. Auch aus diesem Grund sei die Intention des Verfassers im Originalton zitiert:

„Daß der Reformation im Prozeß der Ausdifferenzierung der Kunst zu einem autonomen Diskurs eine entscheidende Bedeutung zukam, ist eine zwar mehrfach geäußerte, aber in ihrem Aussagegehalt unklare und quellenmäßig bislang nicht überzeugend belegte Annahme; worin genau diese Bedeutung eigentlich bestehen soll, ist ebensowenig befriedigend geklärt. Eine weitverbreitete Lehrmeinung geht von einer negativen Rolle aus, die der Protestantismus in dieser Entwicklung gespielt habe. Dabei wird gewöhnlich angenommen, daß Kunst nur dadurch autonom werden konnte, daß sie gegen religiöses Dogma verteidigt wurde, und dafür soll die Reformation die Voraussetzung geschaffen haben, eben indem sie der Kunst ihren Kultwert nahm.

Mit der Frage nach der Bedeutung des frühneuzeitlichen Adiaphorismus für die Ausdifferenzierung eines besonderen Bereiches für Kunst im modernen Sinn werde ich nicht diese ältere Säkularisierungsthese aufnehmen oder variieren, sondern den Gedanken der Heterogenie des Ästhetischen verfolgen. Das Indifferenzkonzept, um das es dabei geht und für welches schon die Zeitgenossen den sei es in deskriptiver, sei es in polemischer Absicht geprägten Ausdruck ‚Adiaphorismus‘ (zumeist neben ‚adiaphora‘) gebrauchten, ist im 16. und 17. Jahrhundert nämlich genuin theologischer Herkunft.

Schon von daher halte ich die der schlichten Säkularisierungsthese zugrundeliegende Annahme, die Autonomie der Kunst sei nur in Opposition zu Religion und Theologie möglich gewesen, für verfehlt“ (34f).

Die für die Reformation grundlegende Unterscheidung zwischen *ius divinum* und *ius humanum*, zwischen Wesentlichem (göttlich Gebotenen) und Unwesentlichem (durch die Schrift frei Gelassenem), hat ihren Ort im Gottesdienst, wobei die Bedeutung der *Adiaphora* gerade auch darin besteht, daß diese den Gottesdienst unter den Bedingungen der Diesseitigkeit erst ermöglichen. Das führte bei Flacius zur Überzeugung, daß auch die „*Adiaphora in genere*“ als von Gott geboten anzusehen seien, während Melanchthon diesen Bereich dem weltlichen Regiment überlassen wollte. Der Verfasser spezifiziert von daher das Ziel seiner Untersuchung des *Adiaphoradiskurses*: „Die Geschichte des notwendigen Unwesentlichen und Überflüssigen, des allmählichen Auf-sich-selbst-Stellens des Indifferenten als des zuerst geduldeten und dann ausgezeichneten, aber immer begrenzten Ortes der Willkür, möchte ich anhand der *Adiaphora*-Traktate nachzeichnen, da dies Thema dort ... in der Verklammerung von (Zweck-) Indifferenz, Sinnlichkeit (Schein) und Willkür *ex professo* behandelt wurde“ (43).

Sdzuj setzt ein bei den unterschiedlichen mittelalterlich-scholastischen Lösungen des Problems der (moralischen) Indifferenz menschlicher Handlungen, insbesondere bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, und weist die jeweiligen Differenzen und Übereinstimmungen zu Tendenzen in der frühen Neuzeit auf. Während im frühen Luthertum die konsequente Erbsündenlehre eine moralische Indifferenz freier menschlicher Akte ausschloß, konnte die spätere lutherische Orthodoxie als Gegenentwurf zum calvinistisch-pietistischen Determinismus Aspekte der jesuitischen Gnadenlehre adaptieren. Die Untersuchung von Luthers „anomistischer“ *Adiaphoralehre* ergibt sodann ein komplexes Bild. So kann man den Ausführungen des Verfassers zu Luthers paradoxem Freiheitsverständnis angesichts der Rechtfertigung des Sünders ebenso zustimmen wie der Darstellung seines Gottesdienstverständnisses. Bei Luther wie auch etwa in der Apologie der CA gilt der scholastische Grundsatz „*facere quod in se est*“ als Quelle der Idololatrie. Zugleich entwickelt Luther im Rahmen seiner vom Schriftprinzip getragenen Kritik an menschlicher Willkür bzw. „Gaukelwerk“ einen geprägten „Fiktionsbegriff“, was bisher kaum beachtet worden ist. Ergänzungsbedürftig sind Sdzujs Darlegungen zur lutherischen Arbeitsethik. Unterscheidet es doch gerade die lutherische Ethik vom späteren Pietismus, daß die Welt von der Rechtfertigung her nicht in erster Linie als zu gebrauchende (*usus*), sondern auch mit mindestens gleichwertiger Betonung als zu empfangende und zu genießende (*fruitio*) erschlossen wird. Der von Sdzuj als „konfessionsübergreifend“ bezeichnete Utilitarismus verbindet wohl den Calvinismus mit Schleiermacher und den Hauptströmungen des Pietismus, nicht aber mit dem Luthertum (vgl. dazu die Arbeiten von Oswald Bayer und Michael Roth). Zutreffend dagegen sind Sdzujs Beobachtungen zur

„Notwendigkeit der Sakramentalzeichen“ bei Luther, denn: „Gott kann vom gefallenen Menschen ohne Verhüllung nicht begriffen und vorgestellt werden“ (113). Für die Reformation war daher die Sichtbarkeit der Kirche elementar! Das führte dazu, daß die Beziehung zwischen dem Notwendigen (Gebotenen) und dem Indifferenten (frei Gelassenen) nur paradox darstellbar war: Die Kirche braucht zwar kein bestimmtes Brot, Kleidung oder Orte, aber ohne Brot, Kleidung und Orte kann sie nicht sein. Damit aber ist die Indifferenz der Welt Dinge nur die andere Seite des unmittelbaren Gehorsams Gott gegenüber. Geist und Form sind hier keine Gegensätze. Nach Szuj wanderte in die Freiheit „in adiaphoris“ „mit der Indifferenz genau diejenige Bestimmung hinein, die der natürlichen Willensfreiheit in geistlicher Hinsicht gerade abgesprochen worden war“ (124). Luther ging so den „evangelischen Mittelweg“, was „Rom“ nicht sehen wollte (das in Luther einen Bilderstürmer sah) und von Calvin bewußt abgelehnt wurde. Die beiden gegensätzlichen Direktiven aber, die aus dem lutherischen Verständnis der evangelischen Gewissensfreiheit erwachsen, nämlich den Schwachen in Liebe zu bewegen, um ihnen keinen Anstoß zu geben, und den Verstockten Widerstand zu leisten, verselbständigten sich dann im interimistischen Streit „zu nicht mehr konkordierbaren Lehrmeinungen“ (126).

Auf diesen Streit wendet Szuj nun sein Augenmerk, wobei er den Flacianern die zukunftssträchtige Position zuschreibt, da sie sich im Unterschied zu den Adiaphoristen um eine sorgfältige Klärung der Begriffe kümmerten. So kommt der Verfasser dann auch zu dem Urteil, der flacianische Lehrbegriff mit der Überzeugung, wonach Gott den Bereich der Zeremonien „in genere“ geordnet habe, sei in die FC aufgenommen worden. In kirchlichen Mitteldingen war freilich auch hier der Spielraum der Willkür für „varietas“ und „mutatio“ eng eingegrenzt. „Verschiedenheit und Neuheit“ besaßen in Religionsdingen keine „positive Semantik“ (145). Dennoch betont Szuj, die Position des Flacius sei in mancher Hinsicht „weniger unversöhnlich und freiheitsfeindlich, als es zunächst den Anschein hat“ (147). Schließlich war es das von den Flacianern bekämpfte Interim, das vorsah, römische Zeremonien nicht als Mitteldinge, sondern als geboten einzuhalten. Mit seiner Interpretation der Adiaphora, in denen für ihn eine Gehorsamspflicht der Obrigkeit gegenüber galt, kam Melancthon dem entgegen. Mit großer Klarsicht formuliert der Verfasser die Herausforderung, die sich damals aus dem Schriftprinzip ergab und derer man sich durchaus bewußt war, denn die „Überwindung irriger Meinungen“ konnte schon damals nur „im Bereich der sichtbaren Kirche erfolgen“ durch wiederum potentiell Irrende (158). Im Schutz der Lehre vom Ende des mosaischen Zeremonialgesetzes eröffnete sich freilich die „Möglichkeit, ein affirmatives Verhältnis zur Kontingenz als Möglichkeit der freien Wahl“ zu entwickeln und Stilwandel nicht gleich „als Qualitätswechsel interpretieren zu müssen“ (161). Mithin lehnte es dann die Orthodoxie auch ab, bei Adiaphora bzw. „bei den Komödien“ „ein Gewissen zu machen“ (ebd.). Freilich fiel die Freiheit immer wieder dem Nützlichkeitsdenken zum Opfer, eine Tendenz, die dann im Pietismus kulminierte, der das Indifferente nur als Nützlichliches gerechtfertigt sah.

Während der altprotestantische Adiaphoradiskurs die kirchlichen Mitteldinge anfangs im Horizont der Heilsfrage diskutiert hatte, verschob sich das Interesse mit der Freiheit vom Druck der Bekenntnissituation zunehmend hin zu einer Beschäftigung mit weltlichen Adiaphora. In thomistischer Tradition hielten die Lutheraner im Unterschied zu den Reformierten fest an der Handlungsautonomie des Menschen in der Sphäre der indifferenten Dinge. Diese Freiheit etwa im kirchlichen Umgang mit der Bilderfrage setzte sich nun als Konkretion der „*libertas christiana*“ fort im Umgang mit weltlichen Adiaphora wie dem Reisen, dem Theater, dem Spiel, wobei lutherischerseits der paulinische, aus 1Kor geschöpfte, Regelternar von *ordo*, *decorum* und *aedificatio* leitend blieb. Zugespißt gesprochen hielten die Lutheraner das für frei, was in der Schrift nicht verboten war, während die Calvinisten nur das als frei ansahen, was in der Schrift ausdrücklich erlaubt war. Das Quellenmaterial, das der Verfasser hier sichtet, ist immens, reicht von Kommentaren zu CA 15 und FC 10 bis hin zu einem Überblick über die Vorstellungen der nordamerikanischen Puritaner. Fürs eigene Weiterstudium wird eine Fülle von Schneisen geschlagen. Besonders breit geht Szuj auf Johann Arndts Position ein, wie dieser sie in Auseinandersetzung mit den reformierten Festlegungen auf dem Mömpelgarder Religionsgespräch (1586) in seiner *Ikonographia* (1596) darlegte. Arndt war überzeugt, daß sich das reformierte Verdikt gegen Bilder gegen Gottes Wort selber richtete, da auch der Geist Gottes in der Schrift durch Bilder und Figuren mit uns redet. Gegenüber den Jesuiten hielt er allerdings streng am Primat des Wortes als Schlüssel für die Wahrnehmung der Bilder fest. Aufgrund der Bildhaftigkeit der Offenbarung kann es für Arndt keinen Glauben ohne äußerliche Zeichen und Gebärden geben, da sich die innere Kraft der Dinge äußerlich manifestiere. Szuj weist auf die Fortführung dieser Linie im medizinhistorischen Kontext des Paracelsismus hin. Angesichts seiner Betonung der Ausnahmestellung Johann Arndts in diesen Fragen wäre allerdings ein intensiver Austausch mit neueren Forschungsergebnissen zur Rolle der Bildtheologie bereits bei Luther äußerst reizvoll. Erfreulich ist aber, daß der Verfasser in der seit dem frühen 17. Jahrhundert verstärkt einsetzenden Reflektion über die natürliche Theologie und in der Wiederaufnahme der Metaphysik eine Bereicherung der Diskursfähigkeit des Luthertums erkennt. Während die Calvinisten sich weigerten, zwischen Bildern und „*Idolen*“ zu differenzieren, unterschieden die lutherischen Theologen den rechten Gebrauch vom Mißbrauch der Bilder. Dabei kam zur Ausrichtung der Künste auf diverse Nützlichkeiten für den Menschen die Betonung der „*jucunditas*“ hinzu, d.h. des unbefangenen maßvollen Genusses irdischer Freuden als Ausdruck christlicher Freiheit. Augen- und Ohrenvergnügen durch künstlerische Darbietungen wurden ausdrücklich begrüßt und auch in ihrem Erholungswert gewürdigt. Wiederholt zitiert der Autor Aussagen Balthasar Meisners, aber auch Texte wie eine Pfingstpredigt des Straßburger Theologen Dannhauer, in der die unbefangene Zuwendung zur sichtbaren Welt im orthodoxen Luthertum besonders schön zum Ausdruck kommt.

Auch wenn die konfessionstypischen Hauptlinien auf beiden Seiten immer wieder von einzelnen Vertretern durchbrochen wurden, läßt sich aufs Ganze gesehen feststellen, daß sich der lutherisch-calvinistische Gegensatz in der Adiaphorafrage dann in zahlreichen Konflikten der lutherischen Orthodoxie mit dem aufkommenden Pietismus fortsetzte, so z.B. im Streit um die Einrichtung des Hamburger Opernhauses. Allerlei Detailfragen, etwa nach der Erlaubnis des Kleidertausches oder der Darstellung von Verbrechen auf der Bühne, führten dann Theologen dahin, zum Konzept einer „funktionalen Eigenständigkeit“ des Künstlerischen (226) vorzudringen, wonach im Kontext des Schauspiels auch Ironie und Ambiguität erlaubt seien.

Sdzuj wendet sich weiter den Spuren der ‚libertas in adiaphoris‘ „in poetischen und poetologischen Texten“ zu und stellt fest: „ein Großteil der Romantheorie des 17. Jahrhunderts auf lutherischem Boden“ könne „als angewandte Adiaphoralehre bezeichnet werden“ (229). Andreas Gryphius schließlich rechtfertigte die Dichtung als „Nachfolge der biblischen Poesie“ zur Ehre Gottes (231) und reflektierte über die Poetik mit Hilfe sämtlicher Motive aus dem lutherischen Adiaphoradiskurs. Ein ähnliches Bild zeigen die romantheoretischen Überlegungen Georg Philipp Harsdörffers.

Unter der Überschrift „Pietismus und Ästhetik“ arbeitet der Verfasser wiederum unter breiter Quellenerschließung die Verschiebungen im Vergleich zur Orthodoxie heraus. Während für die Vertreter der Orthodoxie die Verteidigung einer Sphäre des moralisch und religiös Indifferenten unlösbar verbunden war mit der Bekämpfung des moralischen und theologischen „Indifferentismus“ (234), erkannten sie in der pietistischen Opposition sowohl eine Vergleichsgültigung der Lehre als auch eine Verfälschung des Evangeliums zum Gesetz. Sdzuj stellt fest, daß die Orthodoxie alledem entgegentreten mußte, „weil Dogmatik und praktische Glaubensfrömmigkeit nach lutherischer Lehre eine unlösbare Einheit“ bildeten (238). Mithin führte – wie so oft in der Theologiegeschichte – gerade der scharfe Widerspruch zu tieferreichenden Reflektionen. Hier, im behutsamen Ausloten und Weiterdenken des bereits Erkannten, und weniger in forschungsgeschichtlich überhöhten „revolutionären“ Paradigmenwechseln sieht der Verfasser die treibende Kraft der Geistesgeschichte. Auch in der Geschichte der Adiaphorakontroverse waren es nach Sdzuj oft radikale Positionen, am Ende vor allem „die unversöhnlichen pietistischen Angriffe auf weltzugewandte Vergnügungen jedweder Art, welche die Orthodoxie dazu veranlaßten, Konzepte auszugestalten ..., die weitgehender waren, als sie es ohne die rigoristischen Reformbemühungen des Pietismus vermutlich gewesen wären“ (256). So waren es gerade als „antipietistische Ketzermacher“ verschriene Protagonisten wie Albrecht Christian Roth (1651–1701), der selber eine „Poetik“ verfaßte, die den Diskurs besonders fruchtbar aufzunehmen in der Lage waren. Ihre letzte Zuspitzung fand die Auseinandersetzung um die Adiaphora dann auch in der „Vockerodt-Roth-Kontroverse“, deren Stationen und Ertrag Sdzuj ausführlich bespricht. Mit dem Hinweis auf Valentin Ernst

Löschers (1673–1749) Lob der „merckwürdigen Wercke Gottes in denen Reichen der Natur, der Kunst, und des Glückes“ (280) ist schließlich auch der kirchengeschichtliche Schlußpunkt der Epoche der lutherischen Orthodoxie erreicht.

Aus theologischer Sicht gilt bei der Rezeption dieser sowohl in der Quellenerschließung als auch in der theologie- und wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung des Adiphoradiskurses bahnbrechenden Arbeit, daß bei der Frage nach der Rechtfertigung der christlichen Weltzuwendung nun wiederum nicht ein ähnlicher Fehler gemacht werden darf, wie ihn Sdzuj im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung neuzeitlicher Ästhetik beklagt. Denn die Begründung des christlichen Genießens der Schöpfung und der Kultur hat ihren Ort im lutherischen Denken keineswegs nur im Adiphoradiskurs. Hier sollten die Ergebnisse dieser Arbeit ins Gespräch gebracht werden mit neueren Untersuchungen zum reformatorischen Schöpfungsverständnis, zur Hermeneutik, insbesondere auch zur Bildtheologie Luthers und seiner Erben. Für das Gelingen dieses von der Theologie erst noch aufzunehmenden Gesprächs hat der Literaturwissenschaftler Sdzuj mit dieser Untersuchung aber einen unersetzlichen Beitrag geleistet, der zudem geeignet ist, manches immer noch gehegte Vorurteil gegenüber der lutherischen Orthodoxie zu entkräften. „Betrachtete man vor dem in dieser Studie skizzierten begriffs- und problemgeschichtlichen Hintergrund der Adiaphorie die idealistischen Ästhetiken zum Beispiel Kants, Moritz‘ oder Schillers, dann dürften diese in jedem Fall einen erheblichen Teil der für sich reklamierten und ihnen gewöhnlich zuerkannten Originalität einbüßen“ (289).

Armin Wenz

Wieland Kastning, Morgenröte künftigen Lebens. Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis (= FSÖTh 117), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, ISBN 978-3-525-56345-8, 458 S., 81,95 €.

Daß Martin Luther sich in seinem Lebenswerk wiederholt mit dem Judentum und dem Islam beschäftigt hat, ist in der theologischen Forschung zuletzt auch in missionswissenschaftlicher Perspektive gewürdigt worden. Die vorliegende Göttinger Dissertation bei Jörg Baur (2003) führt nun vor Augen, wie intensiv sich der Reformator bereits mit dem praktischen Atheismus als der aus der Christenheit selber erwachsenen Hauptherausforderung der Kirche in der Neuzeit auseinandergesetzt hat. Programmatisch eröffnet Kastning sein Vorwort mit einem im Buchtitel aufgenommenen Zitat aus einer Tischrede Martin