

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

Luthers. Darin formuliert der Reformator auf unnachahmliche Weise, daß das Bewußtsein, aufgrund der Rechtfertigung des Sünders um Christi willen „in der Morgenröte künftigen Lebens“ zu stehen, einen erneuerten Zugang zur geschichtlichen Wirklichkeit der Welt eröffnet, was so weder vom Papsttum noch von Erasmus, dem Vordenker der Moderne, erkannt wird. Methodisch bietet Kastning Überblicke und präzise Kritiken der jeweils einschlägigen Lutherforschung im Wechsel mit breiten Exegesen von Lutherschriften, die dabei ausführlich in den Anmerkungen zitiert und im Fließtext prägnant und stilsicher paraphrasiert werden.

In der Einleitung zeichnet der Verfasser eingehend die „Überlegungen zur christlichen Identität an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“ seines Doktorvaters nach.<sup>1</sup> Baur Urteil bezüglich der „wirklichkeitserschließenden Potenz des reformatorischen Christentums für die späte Moderne“ soll „im Ausgang von Schriften und Texten Luthers dargestellt und bewährt werden“ (15). Dafür erhebt der Verfasser in einem ersten Teil die Begründung für die Notwendigkeit der Ausarbeitung des Wirklichkeitsverständnisses, das Luthers Sicht auf die Geschichte zugrunde liegt. Luther sieht in der Geschichte, verstanden nicht im neuzeitlichen Sinne als „Prozeß“, sondern als Aneinanderreihung von Ereignissen (*res gestae*), weisheitlich eine Lehrerin des Lebens (*magistra vitae*) und theologisch – in sekundärer Ergänzung des Schriftbeweises – auch eine Quelle der Wahrheitserkenntnis. In seinem Forschungsüberblick über Untersuchungen von Luthers Geschichtsverständnis moniert Kastning, dieses könne nicht hinreichend erfaßt werden, wenn man sich, wie es immer wieder zu beobachten ist, der Radikalität von Luthers Rede von der Allmacht Gottes entzieht. Insbesondere gegen Jüngels Lutherinterpretation ist festzuhalten, daß auch in der gottlosen bzw. vergötzten Welt Gott selber dem Menschen begegnet. Schon hier markiert der Verfasser, daß Luthers Geschichtsdeutung nur in der lebensgeschichtlichen Spannung von Anfechtung und deren Überwindung im Glauben erfaßt werden kann. Diesen ersten Teil abschließend formuliert Kastning die Differenz im Geschichtsverständnis zwischen Reformation und Neuzeit, mithin die vielbeschworene hermeneutische Problematisierung der Reformation. Ist für Luther Geschichte ein Raum sich gleich bleibender Möglichkeiten, so ist für die Neuzeit der prozessuale Fortschritt menschlicher Selbsterkenntnis konstitutiv, der zum Postulat einer qualitativen Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart führt. In der Neuzeit ereignet sich Geschichte nicht einfach, sondern sie wird durch das menschliche Subjekt gemacht. Freilich kann Luthers Geschichtsverständnis nicht als unwissenschaftlich, schon gar nicht als mythisch bezeichnet werden. Sein weisheitlicher, theoretisch reflektierter Ansatz läßt sich fassen „in Gestalt eines theonomen Wirklichkeitsverständnisses, das das Weltgeschehen als Ereignung der verborgenen und im Wort richtend-rettend hervortretenden Wirk-Gegenwart Gottes begreift“ (80f). Eine „Geschichtstheorie“ müsse nicht, wie es die *opinio communis* will, „zwangsläufig

1 Vgl. meine Besprechung in: *Lutherische Beiträge* 5, 2000, S.154–157.

die Gestalt einer subjektzentrischen Konstruktion der Wirklichkeit haben“ (86). Vielmehr ist hier wie da nach der wirklichkeitserschließenden Kraft der jeweiligen Geschichtstheorie zu fragen.

Im zweiten Hauptkapitel steht dann die Analyse des Wirklichkeitsverständnisses selber im Blickpunkt, wie es von Luther insbesondere in Auseinandersetzung mit Erasmus ausgearbeitet wird. Luthers Sicht der Relation von Schöpfer und Geschöpf ist weder mit dem neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Denken noch im scholastischen *causa*-Modell zu fassen. Vielmehr nimmt er im Hören auf die distinkten Worte und Wirkungen Gottes in der Heiligen Schrift ein komplexes Miteinander, Gegeneinander, Ineinander und Nacheinander verschiedener „Modi“ bzw. Arten und Weisen der Wirkgegenwart Gottes in der Welt wahr. Gott ist seiner Welt gegenwärtig als Schöpfer und Erhalter, als die Sünde strafender, als sich hinter der Unergründlichkeit der Ereignisse verbergender, als in Christus und im Geist selber in die Geschichte eingehender Gott. So übt Luther Unterscheidungen ein, die durchweg das Geschehen der Rechtfertigung des Sünders bestimmen, so die Unterscheidung zwischen der die Geschöpfe erhaltenden und die Sünde realisierenden Wirkgegenwart Gottes, zwischen seiner Zorn wirkenden und seiner Gnade schenkenden Wirkgegenwart, zwischen verstockender und zum Glauben führender Wirkgegenwart. Allein Christus ist der Mensch, der die Gemeinschaft mit Gott in sich hat, während die Gläubigen ihre Gottesgemeinschaft im „Außer-sich-Sein“ (Exzentrizität), im „in-Christus-Sein“ gewinnen. Auch die Selbstvergegenwärtigung Christi im Glaubenden steht in Relation zu den anderen Modi der Wirkgegenwart Gottes, gründet in der Ubiquität (Allgegenwart) der Person Christi in allen Kreaturen. Der Glaube bezieht sich daher niemals auf einen abwesenden Christus, sondern auf die bereits vor dem Glauben gegenwärtige Person des menschengewordenen Gottessohnes. Hier nun läßt Kastning seine rechtfertigungstheologischen Darlegungen einmünden in eine profunde Kritik der von den finnischen Lutherforschern Mannermaa und Peura angestoßenen Interpretation Luthers im Licht des (östlich-orthodoxen) Paradigmas der „Vergöttlichung“ des Menschen. „Nicht Vergottung, sondern kondeszendente Gegenwart des erbarmenden Gottes in seinem Geschöpf in vom Geist-Wort wechselseitig eröffneter kommunikativer Hingabe zwischen Christus und dem Sünder ist das Geschehen, das Luther in der Rechtfertigung des Sünders durch Christus vor Augen hat“ (145f). „Sachverhalt wie Sprachgestalt der Lutherschen Rede von der *unio cum Christo* sprechen gegen eine legitime und sinnvolle Inanspruchnahme des Begriffs der Vergöttlichung des Menschen im Bereich der Lutherschen Rechtfertigungstheologie“ (147). Sein radikales Sündenverständnis macht es Luther unmöglich, den Menschen als selbständigen Träger seines eigenen Daseins wahrzunehmen, der lediglich gnadentheologischer Korrekturen bedarf, um zu sich selbst zu kommen. Gegen jeden Synergismus hält Luther an der Alleinwirksamkeit Gottes fest, der seine Geschöpfe in dieser Lebenszeit so oder so bereitet für die Ewigkeit. Die vom Gerechtfertigten empfangene erneuernde Geistwirksamkeit

wiederum führt den Menschen nicht aus seiner Geschöpflichkeit heraus, sondern nimmt das bereits zuvor reale Erhaltungswirken des Schöpfers auf. „Das von außen kommende In-Wirken des Geistes in der Kreatur schafft also gerade dadurch die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, daß es den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf im glaubenden Sich-Empfangen aus dem Wirken Gottes wieder zur Erfahrung bringt“ (163). Dem gegenüber sieht Luther im Papsttum, aber auch in den Türken als Vertretern des Islam, in den Schwärmern und den zeitgenössischen Juden Repräsentanten einer sich selbst legitimierenden Selbstdurchsetzung. Freilich ist auch der Glaubende als bleibender Sünder niemals seiner selbst gewiß im Sinne eines überlegenen Standpunktes. Nicht nur läßt Gott die Gerechtfertigten zur Übung des Glaubens immer wieder in Sünde fallen. Lebenslang bleibt der Glaubende im Ineinander und Nacheinander von Anfechtung und Glaubenstrost. So wie die Gnadenzuwendung Gottes immer partikular bleibt, so ist auch die Erfahrung der Heilsgewißheit und des Trostes allein von Gott zu erbitten und zu empfangen. Der Wechsel von Anfechtung und Trost formiert den Menschen für die Ewigkeit. Erst dort werden die in der Geschichte nicht aufhebbaren Spannungen aufgehoben. So ist Luthers Wirklichkeitsverständnis zwar nicht auf einen einzigen Begriff zu bringen oder im Sinne Hegelscher Dialektik zu systematisieren, erweist sich aber als in sich kohärent und an der Glaubenserfahrung bewährt. An dieser Stelle fügt Kastning die Auseinandersetzung mit Eilert Herms' Lutherinterpretation ein. Hier werden ähnlich wie bei Schleiermacher die für Luther lebensnotwendigen Unterscheidungen zwischen Schöpfung und Erhaltung, Erlösung und Heiligung, Heilsgewißheit und Daseinsgewißheit letztlich eingeebnet.

Wie Luthers Verständnis sich in der Wechselbeziehung zwischen Schrifttheologie und konkreter historischer Erfahrung bewährt, ist dann Gegenstand des dritten Kapitels. Hier nun sucht der Verfasser höchst aufschlußreich Luthers Geschichtsdeutung an ausgewählten Stationen seiner Biographie bzw. der Reformationsgeschichte auf. Weil die Schrift selber Dokument einer durch das Wort Gottes bestimmten Geschichte ist, in der das Wirken des verborgenen Gottes ins Licht seines Heilshandelns in Gesetz und Evangelium tritt, verhilft sie Luther zu einer theologisch prägnanten Deutung seines eigenen Geschichtserlebens. Wiederholt hebt Kastning heraus, daß Luthers Entdeckung der „befristeten“ Gnadenzeiten Gottes es ihm verwehrt, das Evangelium als allen Zeiten (und allen Orten) gleich unmittelbar anzunehmen, wie es bei zahlreichen modernen Interpreten der Fall ist. Auch hier bietet der Autor wieder einen Überblick über die Forschungsgeschichte und stellt fest, daß bei vielen Lutherforschern einzelne Aussagereihen des Reformators selektiert und zu einem geschlossenen Geschichtsbild Luthers verfestigt werden. Der Durchgang durch die historischen Stationen führt Kastning vom vorreformatorischen Luther zunächst zum Reformator, der im Papsttum den Sitz des Antichristentums erkennt. Zu diesem Urteil kommt Luther aufgrund der Kombination von Schriftexegese und seinen eigenen Erfahrungen mit Rom, wie er sie an den histori-

schen Quellen verifiziert. Ähnlich wie Erasmus gegenüber erhebt Luther auch dem Papsttum gegenüber den Vorwurf des faktischen Atheismus seines Systems. Die Selbstüberhebung zum Gott auf Erden, der keiner kritischen Instanz unterworfen ist, zeitigt die Zerstörung nicht nur des Evangeliums, sondern auch der Ordnungen des Schöpfers. „Der mittelalterliche Papst präfiguriert gewissermaßen den aufgeklärten Titanismus des neuzeitlichen Menschen: Er beherrscht und lenkt die Welt nach seinen Setzungen“ (298). Dem ist nur mit der Bitte um das Kommen Christi zu begegnen, der allein den Feinden Gottes ein Ende macht, in der Geschichte durch die Predigt des Evangeliums, am Ende der Zeiten durch sein Jüngstes Gericht. Auch dieses Urteil entstammt nicht einem Überlegenheitsgefühl, vielmehr ist Luthers eigener Blick auf die Reformation von Skepsis und Realismus geprägt. Zeiten der Gnade werden abgelöst durch die Verachtung des Evangeliums bei vielen, dann durch Zeiten des Schweigens Gottes und des Gerichts. Gnädige Zeiten sind für Luther immer Zeiten von zeitlich und räumlich begrenztem Umfang. Über diese Zusammenhänge reflektiert Luther mit je unterschiedlichen Betonungen im Antilatomo, in den Trostbriefen an seine Kurfürsten, in seinen Obrigkeitsschriften. In diesem Zusammenhang stellt Kastning fest, daß mit der Ausnahme von Werner Elert die bei Luther unübersehbare Verbindung zwischen atheistischer Zeitströmung und göttlichem Zorn kaum in der theologischen Literatur wahrgenommen wird. Insbesondere ab 1524 setzt sich Luther intensiv mit dem von ihm immer wieder als „Epikureismus“ bezeichneten praktischen Atheismus auseinander, eine Frontstellung, die auch die Auseinandersetzung mit Erasmus überdauern sollte und sich für Luther etwa in den Streitigkeiten mit den Antinomern fortsetzte. Dieser Epikureismus war freilich für Luther nicht Vorbote einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, sondern ein letztes Vorzeichen der von Gott verfügten Zeit des Zorns. Unter geistesgeschichtlichem Gesichtspunkt aber erkennt Kastning den von Luther nach allen Seiten hin geltend gemachten Sündenbegriff im Sinne des Strebens nach Gottgleichheit als „in Wechselbeziehung“ zum „Anbruch der Neuzeit“ stehend (378). „Aus der Perspektive des ihm erschlossenen radikalen Sünden- und Gnadenverständnisses ist nicht nur die Spätgestalt nominalistischer Bußtheologie und -frömmigkeit durch die Verurteilung als Götzendienst betroffen, sondern grundsätzlich jeder Versuch von Stabilisierung und Begründung von Leben, der die Identität des Sünders nicht exzentrisch in der Person Jesu Christi geborgen glaubt“ (384). Der biographisch erfahrbare Wechsel von Trost und Anfechtung wiederholt sich gleichsam in der Geschichte als Wechsel von Blüte- und Verfallszeit. Für Luther kommt damit die Reformation als vorendzeitliche „Zwischenzeit“ (Interim) zu stehen, in der Gott vor der Parusie das Evangelium noch einmal als letzten Ruf zur Umkehr aufleuchten läßt. Zugleich ist es so nicht verwunderlich, daß Luther im Unterschied zu Erasmus durch den Zerfall der mittelalterlichen Einheitskultur gerade nicht beunruhigt war, sondern in den Wirren der Zeit Zeichen des wirkenden Gotteswortes erkennen konnte. Um so dringlicher

sah er sich in diesen Wirren vor die Aufgabe gestellt, gegen alle Feinde des Evangeliums für die Freiheit der Verkündigung und des Glaubens einzutreten.

Mit dem Hinweis auf den „Anbruch der Neuzeit“ ist bereits die Überleitung zu Kastnings „abschließenden Überlegungen“ erreicht, in denen er nach der zeitgenössischen Bedeutung seiner Ergebnisse fragt. Die Untersuchung von Luthers Wirklichkeitsverständnis macht eine „die Epochen übergreifende Vergleichbarkeit der durch den Graben der Aufklärung scheinbar geschiedenen Zeiten“ transparent (395). Damals wie heute ist der Mensch gesetzhaft gefordert. Auch in der Neuzeit übernehmen quasi-religiöse Orientierungsmodelle bis hin zu übergreifenden Einheitsvorstellungen wie der Globalisierung gleichsam die Funktion Gottes, gibt es zahllose Versuche individueller Selbstintegration, ist der Mensch zur Erfindung seiner selbst gezwungen. „So nimmt christlicher Glaube in der Schule Luthers die verzweifelten Unternehmungen des zur Selbstintegration geforderten Menschen, sich durch Verleugnung und Verdrängung dieses Anspruchs selbst los zu werden, sich durch Leistungen beruflicher, religiöser und auch moralisch-praktischer Natur selbst zu gewinnen oder sich auf der Suche nach immer neuen starken Erlebnissen intensiver selbst zu erfahren, als Gestalten des Getriebenseins durch den deus absconditus wahr. Die Selbst- und Welterfahrung der Spätmoderne ist eine spezifische Gestalt der sich selbst in ihrem göttlichen Grund (noch) nicht durchsichtig gewordenen *nomistischen Existenz*“ (424). Weit bedeutsamer als die im theologischen Diskurs meistens im Vordergrund stehende Antithese von Heteronomie und Autonomie, von Autorität und Freiheit, ist daher die die Zeiten übergreifende Alternative zwischen dem „Zwang zu gesetzhafter Selbstintegration und geschenkter Freiheit des Evangeliums“ (396). Dazu kommt als zweiter die Neuzeit und die Reformation verbindender Faktor die Entdeckung Luthers, daß der umgreifende gesellschaftliche Konflikt als Symptom einer vergehenden Welt unausweichlich ist, weil das Wort Gottes die Sünde ans Licht zieht. Mithin geht es auch in der Neuzeit nicht um eine einlinige Freiheitsgeschichte, sondern um den Konflikt konkurrierender Freiheitskonzepte. Zur Bewältigung der zeitgenössischen Herausforderungen mahnt Kastning daher unter Anknüpfung an Elert eine Wiedergewinnung der bei Luther unübersehbaren Lehre vom „Deus absconditus“ an, die dazu verhelfen kann, die Instabilität des Geschöpflichen bzw. der zeitgenössischen Erfahrungswelt theologisch einzuordnen und zum Evangelium in Beziehung zu setzen. Kastning ruft die Leser zudem weg von einer personalistischen Verengung des Wirklichkeitsverständnisses, die keinen Raum läßt „für die gestalthafte Selbstvergegenwärtigung Gottes wie in Wort und Sakrament so auch in Schöpfung und Geschichte“, in der die Zweinaturenlehre und die sakramentale Präsenz Christi im Abendmahl bedeutungslos werden (404). Statt eine radikale Gottferne der Welt zu behaupten, wäre so Raum gewonnen für eine Wiederentdeckung des Schweigens Gottes als Thema (nicht nur) der systematischen Theologie. Allerdings ist dieses Schweigen, nicht wie bei Ulrich H.J. Körtner (Der inspirierte Leser, Göttingen 1994) schon in sich selbst als Verheißung eines neuen, letztlich – wie Kastning hinsichtlich der

Ausführungen Körtner zeigt – synergistischen Verstehens Gottes in rezeptionsästhetischer Perspektive zu deuten, sondern als Anfechtung und Zeichen des göttlichen Zorns.

Es ist zu wünschen, daß dieses Buch nicht nur von Fachtheologen, sondern auch von kirchlichen Verantwortungsträgern auf vielen Ebenen gelesen wird. Denn Kastning bietet mit seiner stilistisch vorzüglichen Darstellung und Aktualisierung von Luthers Wirklichkeitsverständnis tröstliche Kost, die den zeitgenössischen Kirchentümern dazu verhelfen kann, die vielbeschworene gegenwärtige Krisenzeit *theologisch* zu deuten. Dann könnte sich herausstellen, daß zahlreiche Maßnahmen, mit der die Kirchen unserer Tage versuchen, sich selbst wieder hoffähiger zu machen, eben jenem praktischen Atheismus entspringen, aus dem durch das Evangelium herauszuführen die Kirche eigentlich berufen ist. „Die Gegenwart ... ist Zeit geistlicher Schwachheit der Kirche. Diese Schwachheit wird nur dann ernst genommen, wenn sie als nicht mehr durch menschliche Neuorientierungsversuche überwindbar begriffene zur Einstimmung des Glaubens in die Schwachheit führt, in der allein Gottes Kraft noch mächtig werden kann. Die Grundhaltung der alles auf Gott werfenden und von ihm erwartenden Frömmigkeit ist das Gebet um gnädige Zuwendung des Gottes, der sich – schweigend, zornig, die Dinge und Menschen an die Folgen ihrer Taten dahingehend – abgewandt hat“ (421).

Armin Wenz