

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110573558-002>

Das Erbe der Lutherrenaissance – heute?

Heinrich Assel

Das Erbe der Lutherrenaissance – heute?, in: H. Assel / J. A. Steiger / A. Walter (Hg.), *Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseeraums*, Metropolis 2, Berlin / Boston 2017, 51–82.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Das Erbe der Lutherrenaissance – heute?” In *Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseeraums*, hg. v. Heinrich Assel u.a., 51–82. Berlin/Boston: DeGruyter, 2017.

HerausgeberInnen: Heinrich Assel, Johann Anselm Steiger und Axel Walter

Verlag: DeGruyter

Erscheinungsort: Berlin / Boston

Erscheinungsjahr: 2017

Seitenzahl: 31

Heinrich Assel

Das Erbe der Lutherrenaissance – heute

Konfessionskulturelle Potentiale einer paradigmatischen
Reformationstheorie

Abstract: Die beiden prominentesten und weltweit wirksamsten Reformationstheorien der deutsch-nordischen Lutherrenaissance – diejenigen Anders Nygrens und Karl Holls – werden dargestellt und auf heutige konfessionskulturelle Grundfragen einer Reformationstheorie des Ostseeraums hin aktualisiert. Anders Nygrens Klassiker *Eros und Agape* zeigt, bei aller nötigen Kritik an seiner Typologie von Eros, Caritas und Agape, kulturhistorische Erschließungskraft. Er bietet Beschreibungskategorien, die es erlauben, kulturelle Artefakte reformatorischer Gottesliebe bzw. Christomorphie auf (Bi-?, Trans-?)Konfessionalität hin zu beschreiben. Vor allem zeigt Nygren, wie Gottesliebe zum *Erfahrungsstiftungsbegriff* wird, also verneuert wird. Karl Holls epochemachendes Buch *Luther* enthält bahnbrechende Grundbegriffe für eine Ethik- und Ethos-Geschichte der Reformation, z. B. ‚Kirche‘ als Priestertum und Königtum aller Getauften, ‚Berufs- ethos‘, ‚charismatische geistliche Gewalt versus weltliche Obrigkeit‘. Vor allem zeigt Holl die *Latenz* (Verborgenheit) des reformatorischen Ethos in der Konfessionskultur. Er vertieft also die Frage nach *Kulturwirkungen der Reformation* methodisch ungemein.

1. Die deutsch-nordische Lutherrenaissance – eine paradigmatische Reformationstheorie

(1) Wer von ‚der Lutherrenaissance‘ im Singular redet und sie als ‚das Erbe‘ deutscher und nordischer Lutherforschungen zwischen 1900 und 1970 thematisiert, der trägt der versammelten reformationshistorischen Kompetenz *die Schleppe* ihrer Forschungsgeschichte hinterher. Er trägt nicht *die Fackel* der Reformationstheorie voraus.¹ In diesem Sinn: *Theologia ancilla historiae*.

¹ Vgl. Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Begriff und Eintheilung der untern Facultät. Königsberg 1798, 28.

Das ungeheuer reiche Forschungsnetzwerk der deutschen sowie skandinavischen und finnischen, insofern ‚nordischen‘, Lutherrenaissance bildete zwischen 1900 und 1968, insbesondere zwischen 1918 und 1933, das erste *internationale* Netzwerk der Lutherforschung.² Die Lutherrenaissance steht in diesem Aufsatz für den bisher singulären Versuch, das Reformatorische im Ostseeraum auch als Einheit, und zwar als *lutherische* Einheit zu thematisieren – aus nationalen Forschungsdiskursen heraus auf eine Einheit des Reformatorischen hin, oft konzentriert in der Person und in der ‚Erfahrungsgestalt Luther‘. *In dieser Hinsicht* nämlich lässt sich die Lutherrenaissance in ihrer doppelten, deutschen und schwedischen Wurzel (eingeschlossen ihre dänische Ausprägung) als einheitliche und paradigmatische Reformationstheorie konfigurieren.

Die deutsch-nordische Lutherrenaissance war eine akademische, konfessionskulturelle und ökumenische Reformbewegung, die in den nationalen Konfessionskulturen in unterschiedlicher Weise wirkte. Die schwedischen Lutheraner waren republikanisch-demokratisch und wohlfahrtsstaatlich geprägt, während bestimmte Gruppen der deutschsprachigen Lutherrenaissance ab 1926 zunehmend völkisch-politische Themen behandelten. Bedingt durch das Lautwerden völkisch-politischer Theologien in der deutschen Lutherrenaissance nach 1933 kam die Internationalität der Lutherforschung zwischen 1933 und 1945 in eine Krise. Sukzessive verabschiedeten sich dänische und schwedische Lutherforscher von der deutschen Diskussion.³ Nach 1945 wirkte die schwedische Lutherrenaissance auf die *reeducation* des deutschen Luthertums zurück – jetzt auch im Rahmen des neu gegründeten Lutherischen Weltbunds.⁴

² Eine komparative Evaluation der nationalen Forschungsdiskurse der deutschen, dänischen, schwedischen, finnischen und norwegischen Lutherrenaissance zwischen 1900 und 1968 in Form einer umfassenden Monographie ist ein Desiderat. Der aktuelle Forschungsstand und seine Ergebnisse sind dokumentiert in Heinrich Assel: *The Luther Renaissance*. In: *Oxford Encyclopedia of Martin Luther*. Hrsg. von Derek Nelson, Paul Hinlicky. Oxford 2017 (im Druck). Zur deutschsprachigen Lutherrenaissance: Heinrich Assel: *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935). Göttingen 1994 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 72).

³ Heiner Fandrich: *Carl Stange und die nordeuropäische Lutherrenaissance*. Dissertation Universität Greifswald 2017.

⁴ Anders Nygren wurde 1947 der erste Präsident des neu gegründeten Lutherischen Weltbundes. Wichtig sind für diese Rückwirkung der nordischen Lutherrenaissance auf die deutsche nach 1945 z. B. Nygrens Beiträge zur Zwei-Reiche- und Regimentenlehre, Berggravs kirchenpolitischer Widerstand gegen die nationalsozialistische Besatzung Norwegens, Wingrens Berufslehre sowie Prenters Beiträge zur Gottesdienstlehre und Messopfertheologie Luthers mit Affinitäten zur anglikanischen Gottesdienstlehre. Diese Wirkungen nach 1945 sind insgesamt noch zu wenig erforscht.

Die *deutschsprachige Lutherrenaissance* entstand wesentlich unter dem Einfluss des Berliner Kirchenhistorikers Karl Holl (1886–1926) und dessen Buch *Luther*.⁵ Holl rückte den jungen Luther der Frühreformation ins Zentrum der Forschung und damit bestimmte Topoi Luthers, die in ihrer Kühnheit nicht zum Allgemeingut der lutherischen Bekenntnisschriften geworden waren. Exemplarisch war das Verständnis von Kirche aus dem königlichen Priestertum aller Getauften, einem genuin gewissensreligiösen Typ von Gemeinschaft und geistlich-charismatischer Autorität, den Holl im Rechtfertigungserlebnis des ‚jungen Luther‘ verankerte. Nach dem frühen Tod Karl Holls besetzten Schüler Holls (Holl-Schule) in den 30er Jahren wichtige Lehrstühle: am prominentesten der älteste Schüler Holls, Emanuel Hirsch (1888–1972), Erich Vogelsang (1904–1944), Hanns Rückert (1901–1974), Heinrich Bornkamm (1901–1977), Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942).⁶ Die Holl-Schule war jene Gruppe, die 1933/34 die Deutschen Christen am prononciertesten unterstützte. Gleichrangig neben der Holl-Schule wirkte in der Lutherrenaissance das *deutsch-schwedische Netzwerk* (initiiert und organisiert von Carl Stange), am prominentesten vertreten durch Rudolf Hermann (1887–1962), dem international anerkannten Greifswalder Luther-Forscher, und Anders Nygren (1890–1978), dem international renommiertesten Luther-Forscher der sog. Lunder Schule. Diese Gruppe stand von Frühjahr 1933 an auf der Seite der scharfen öffentlichen Kritiker der NS-Kirchenpolitik und 1934 auf Seiten der Bekennenden Kirche. Sie kritisierte, über das Kirchenpolitische hinaus, von Anfang an das rassistische und antisemitische Fundament der NS-Ideologie.⁷ Eine *Gruppe jüngerer Theologen* wie Hans Joachim Iwand (1899–1960), in seinen Anfängen Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), Harald Diem (1913–1941), sowie der theologisch ausgebildete Schriftsteller Jochen Klepper (1903–1942), waren je unterschiedlich von der Lutherrenaissance Karl Holls und Rudolf Hermanns geprägt. Sie setzten diese Prägung ab Mitte der 30er Jahre für substantielle Revisionen der lutherischen Theologie und politischen Ethik ein.

Die *schwedische Lutherrenaissance* entstand um 1900 eigenständig. Dies gilt für ihren wissenschaftshistorischen Kontext, ihre staats- und volkscirchliche Konfessionskultur und für die sie auslösenden theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Krisenwahrnehmungen, die zu einer ‚Rückbesinnung auf

⁵ Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther. Tübingen 1921, erweitert und überarbeitet ²⁺³1923, ⁴⁺⁵1927, ⁶1932, ⁷1948. Im Folgenden zitiert als „GA I“.

⁶ Thomas Kaufmann, Harry Oelke (Hrsg.): Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“. Gütersloh 2002.

⁷ Scharfsichtig Anders Nygrens: The Church Controversy in Germany. The position of the evangelical church in the Third Empire. London 1934.

Luther selbst‘ führten. Das Programm schwedischer Lutherforschung, dieser ‚anderen Lutherrenaissance‘ in Person Nathan Söderbloms und Einar Billings, war methodisch durch religionspsychologische und sozioethische Ursprungsimpulse⁸ geprägt. Es entwickelte sich in der sog. Lunder Schule der Motivforschung zwischen 1917 und 1933 eigenständig, aber jetzt in engstem Austausch mit dem deutschsprachigen Zweig.⁹ Der schwedische Part des Netzwerkes umfasste Anders Nygren¹⁰ (1890–1978), Gustaf Aulén¹¹ (1879–1977), Ragnar Bring (1895– 1988), Herbert Olsson (1899–1969) (Lund-Schule); Arvid Runestam (1887–1962), Torsten Bohlin (1889–1950) (Uppsala) und (in seiner Frühphase) Gustaf Wingren (1910–2000).

Der reformationshistorische Einfluss der Lutherrenaissance war immens und blieb es noch im Widerspruch. Dies gilt *heuristisch*, etwa in Gestalt der langwährenden Diskussion um Charakter, Gehalt und Datierung des sog.

⁸ Man könnte dies exemplarisch durch einen Vergleich der bedeutendsten Reformationsjubiläumsreden des Jahres 1917 vorführen, jener von Nathan Söderblom und jener von Karl Holl: Nathan Söderblom. Lagreligion, Mystik, Förtröstan. In: Humor och Melankoli och andra Lutherstudier. Ed. by Nathan Söderblom. Stockholm 1919, 321–337; jetzt auf Deutsch übersetzt Nathan Söderblom: Der „Prophet“ Martin Luther. Übersetzt und hrsg. von Dietz Lange. Göttingen 2015 (Ausgewählte Werke 4), 23–318. Karl Holl: Was verstand Luther unter Religion? Tübingen 1917, ausgearbeitet 1921 als: Was verstand Luther unter Religion? In: GA I, 1–110.

⁹ Vgl. Dietz Lange: Eine andere Luther-Renaissance. In: Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Notker Slenczka, Walter Sparr. Tübingen 2005, 245–274; Otfried Czaika: Melancthon neglectus. Das Melancthonbild im Schatten der schwedischen Lutherrenaissance. In: Historisches Jahrbuch 129 (2009), 291–329; Arne Rasmuson: A Century of Swedish Theology. In: Lutheran Quarterly 21 (2007), 125–162; Carl Axel Aurelius: How it all began. The Birth of the 20th Century Luther Renaissance in Sweden. Paper presented at The North America Luther Research Forum. Luther Seminary, St. Paul, Minnesota 1999; ders.: Luther in Sweden. In: Word and World 18 (1998), 95–102; ders.: Den svenska lutherrenässansen. In: Vår lösen 90 (1999), 526–535.

¹⁰ Anders Nygren: Intellectual Autobiography. In: The Philosophy and Theology of Anders Nygren. Ed. by Charles Kegley. Carbondale 1970, 3–29.

¹¹ Gustaf Aulén: Christus Victor. A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Translated by A. G. Herbert. London 1931; Gustaf Aulén: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens. In: Zeitschrift für Systematische Theologie 8 (1930), 501–538.

reformatorischen Durchbruchs bei Luther.¹² Es gilt *methodologisch*, etwa durch die innovative Konzentration auf den sog. ‚jungen Luther‘, also auf die Erschließung frühreformatorischer Quellen und ihre Kontextualisierung im Rahmen spätmittelalterlicher Theologien und Frömmigkeitsgestalten, allen voran Luthers Römerbriefvorlesung (1515/16).¹³ Es gilt *reformationstheoretisch*, wie sogleich zu zeigen sein wird.¹⁴

Die Reformationstheorie der Lutherrenaissance wurde in der deutschsprachigen Reformationsforschung um 1968 abgelöst durch neue Paradigmen: Stadtreformationsforschung, Konfessionalisierung, Inter- und Transkonfessionalität sowie binnenkonfessionelle Pluralität.¹⁵ Die schwedische Reformationsforschung verlor an Einfluss und fand an diesen forschungshistorischen Paradigmenwechsel keinen Anschluss, während die finnische Lutherforschung eigenständig neue Forschungsfragen entwickelte.¹⁶ Bestimmte Teile der dänischen Lutherforschung blieben dem Paradigma der

¹² Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Hrsg. von Bernhard Lohse. Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 123). Oswald Bayer: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. Göttingen 1971 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 24). Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen. Hrsg. von Bernhard Lohse. Wiesbaden, Stuttgart 1988 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung Religionsgeschichte 25).

¹³ Siehe den Beitrag von Christine Svinth-Væрге Pöder in vorliegendem Band.

¹⁴ Wie intensiv die wechselseitige Rezensionskultur noch zwischen 1960 und 1970 war, zeigen: Anders Nygren: Die Lutherforschung in Skandinavien. In: Gott ist am Werk. Hrsg. von Heinz Brunotte, Erich Ruppel. Hamburg 1959, 17–26; Regin Prenter: Lutherforschung in Skandinavien seit 1945. In: Lutherische Rundschau 16 (1966), 353–372; einen Epilog bildet: Leif Grane: Luther in Dänemark. In: Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. Hrsg. von Bernd Moeller. Gütersloh 1983, 135–150.

¹⁵ Thomas Kaufmann: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte (Teil 1). In: Theologische Literaturzeitung 121 (1996), 1009–1025; Teil 2 In: Theologische Literaturzeitung 121 (1996), 1112–1121; ders.: Art. Konfessionalisierung. In: Enzyklopädie der Neuzeit 6 (2007), 1053–1070; Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Hrsg. von Kaspar von Greyerz, Manfred Jakubowski-Tiessen, Thomas Kaufmann, Hartmut Lehmann. Heidelberg 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201); ders.: Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg. In: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), 15–47.

¹⁶ Otfried Czaika: Entwicklungslinien der Historiographie zu Reformation und Konfessionalisierung in Skandinavien seit 1945. In: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), 116–137, zeigt dies auf und nennt wissenschaftshistorische Kontexte der Sondersituation in Schweden um 1968.

Lutherrenaissance auch nach 1968 am ehesten treu, entwickelten es aber kritisch weiter.¹⁷

Strittig war das Programm der Lutherrenaissance schon vor 1968 in mancherlei Hinsicht. Ein Beispiel sei genannt: Die Bekenntnisse galten als Problembestände, insbesondere das Konkordienbuch, teils sogar die Augsburger Konfession. „Die dänische Kirche ist in der glücklichen Lage, dass sie an keinerlei Gestalt der lutherischen Orthodoxie bekenntnismäßig gebunden ist“ – konstatiert selbst ein den Katechismen Luthers durchaus affiner Autor wie der Däne Regin Prenter in seinem Standardwerk *Spiritus Creator*. Was das nachreformatorische Luthertum des Konkordienbuchs über den *Spiritus Creator* lehre, sei „durchweg nicht lutherisch gewesen.“¹⁸ Dies ist im Kern eine Kritik an bestimmten Konfessionalisierungsformen der Luthertümer im Ostseeraum, die der gesamten semiotischen Struktur von Wort und Sakrament, von realer Gegenwart Christi und ihren konfessionellen Frömmigkeitserfahrungen gilt. Die historischen Bekenntnisse waren Lehrurkunden, die Kirchenordnungen konstituierten, und Rechtsurkunden, die das Normaljahr 1624 sozialgeschichtlich zum Grunddatum der Konfessionalisierung machten. Sie werden aber hier im Rekurs auf die *Erfahrungsgestalt* des Reformatorischen beim jungen, gleichsam vorkonfessionellen Luther problematisiert. Die melanchthonischen und bugenhagen'schen Reformationen werden dementsprechend kritisch evaluiert. Ihre historische Erforschung wurde in der Lutherrenaissance verzögert, teils blockiert.¹⁹

Meine Anamnese richtet sich auf dieses Problematische; mehr aber noch auf das methodisch Unabgegoltene in der Reformationstheorie der Lutherrenaissance. Paradigmenwechsel, die neu anfallende Erfahrungen historisch aufbereiten, bleiben ja „auf die wiederholte Anwendung bisher gewonnener Verfahren

¹⁷ Guter Überblick über die beiden Haupttendenzen der gegenwärtigen dänischen Reformationstheorie: Anna Vind: *Approaching* 2017. In: *Studia Theologica* 65 (2011), 115–133. Bo Kristian Holm: *Resources and dead ends in the German Lutherrenaissance*. Karl Holl and the Problems of Gift, Sociality, and Anti-Eudaemonism. In: *Lutherrenaissance Past and Present*. Ed. by Christine Helmer, Bo Kristian Holm, Göttingen 2015, 127–143. Siehe beider Beiträge in vorliegendem Band.

¹⁸ Regin Prenter: *Spiritus Creator*. Studien zu Luthers Theologie. München 1954, 299.

¹⁹ Signifikant der Aufsatztitel Czaikas (Anm. 9): *Melanchthon neglectus*.

angewiesen“.²⁰ Ich setze daher an bei der Diagnose von ‚Grenzen der Konfessionalisierbarkeit‘, die Anton Schindling stellt:

Konfessionalisierung war auch (1) *Erlebnis, Wahrnehmung und Deutung*, war subjektiv verfolgter und erfahrener Sinn von Männern und Frauen. Sie war vor allem Konfessionalisierung mit und mittels einer (2) *Konfession*, und das heißt mit der zentralen Stellung eines kirchlichen Glaubensbekenntnisses von Individuen und Gruppen bis hin zu ganzen Ländern.

Hier setzte die Lutherrenaissance einst kritisch an: Sie durchleuchtete die frühreformatorische Erfahrung, thematisierte allerdings die Bildung von Konfessionen als Lehrbekenntnisse kritisch auf Sinnverschiebungen hin, weil die frühreformatorische Erfahrung nicht primär in Lehrbekenntnissen, sondern in holistischeren Formen, z. B. von Liebesethos, Gewissensreligion und Berufsaeskese allgemeinen Priestertums, aufgehoben war. Dadurch initiierte bereits die Lutherrenaissance eine kultur- und sozialgeschichtliche Erweiterung der Reformationsforschung, ganz im Sinn der Fortsetzung des Zitats von Schindling:

Eine sozialgeschichtliche Analyse kultureller Wissensbestände – hier des konfessionellen Wissens – erfordert deshalb die (3) wechselseitige Verknüpfung von individueller wie kollektiver Wahrnehmung und Erfahrung mit dem Kontext ihrer Entstehung. Diese Verknüpfung konstituiert sich über (4) Kommunikation, deren Medien, Kanäle, Symbole und Inhalte [...] von zentraler Bedeutung sind. Von einem solchen wahrnehmungs- und erfahrungsgeschichtlichen Ansatz her sollten auch die Konfessionalisierungsprozesse noch einmal neu beleuchtet werden, um bei der historischen Interpretation die arg einseitige Anbindung an das Konzept der Sozialdisziplinierung zu hinterfragen.²¹

²⁰ Reinhart Koselleck: Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze. I: Beiträge zur Historik. Historische Methode. Hrsg. von Christian Meier, Jörn Rüsen. München 1988, 13–61, hier 37. Reinhart Koselleck: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungs- horizont‘ – zwei historische Kategorien. In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1995, 349–375. Beide Aufsätze liegen im folgenden durchgehend zugrunde.

²¹ Anton Schindling: Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen; Stadt, Land und Konfession 1500–1721. Teil 1.* Hrsg. von Matthias Asche. Münster 2009 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 69), 9–44, hier 40 f. Die Ziffern, die das Zitat strukturieren, durch H. A. Schindling selbst verweist auf Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ (Anm. 20). Vgl. Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling: *Prolegomena zu einer Reformations- und Konfessionsgeschichte der baltischen Lande*. In: *Ebd.*, 29–44.

Unter dieser wahrnehmungs- und erfahrungsgeschichtlichen sowie medien- und symbolhistorischen Problemstellung seien im Folgenden die beiden wirksamsten Forschungsprogramme der Lutherrenaissance diskutiert:

- Anders Nygren (1890–1978) und sein in fünf Sprachen übersetztes Werk: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (1930–1937);²²
- Karl Holl (1866–1926) und sein in sieben Auflagen wirksames Programmbuch *Luther* (1.A. 1921, 7.A. 1948).²³

²² Anders Nygren: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Bd. 1. Gütersloh 1930 (Studien des Apologetischen Seminars 28); Bd. 2. Gütersloh 1937 (Studien des Apologetischen Seminars in Wernigerode 39).

²³ Holl (Anm. 5).

2 Anders Nygren: Eros und Agape – reformatorische Erfahrungsstiftung und transkonfessionelle Sinnmotive

(1) Anders Nygrens *Eros und Agape* „was the most successful and influential theological book on love in the twentieth century.“²⁴ Auf 800 Seiten entwickelt dieser Klassiker eine ‚strukturgeschichtliche‘ Idealtypik von neuplatonischer Erosstruktur, augustinischer Caritas-Synthese und lutherischer Agape-Reformation. Dieses Schulbeispiel der Lunder *Motivgeschichte*²⁵ widerspricht im Ansatz der *Hellenisierungs-These* einer nicht minder klassischen *Dogmengeschichte*, derjenigen Adolf von Harnacks. Nicht die *Dogmatisierung* christlichen Glaubens, nicht das doktrinale Gefüge von ‚Grunddogmen‘, sondern die holistischere ethisch-religiöse *Sinngrammatik* von Eros und Caritas hellenisieren die *Gottesliebe, Agape*, die als *das Grundmotiv des Urchristentums* behauptet wird. Bei Harnack ist Luther der Ausgang des Christentums aus seiner dogmatischen in eine nachdogmatische Epoche. Bei Nygren stellt Luther den urchristlichen Motivzusammenhang in der religionshistorischen Situation der Frühen Neuzeit wieder her. Er wird also zum Reformator nicht des Dogmas, wohl aber der holistischeren ethisch-religiösen *Sinngrammatik und des Motivzusammenhangs der Agape*.

Nygren widmet sich in einem weitgespannten motivgeschichtlichen Bogen den Kultur- und Religionssynthesen in den östlichen Christentümern, vor allem

²⁴ Werner G. Jeanron: *A Theology of Love*. London 2010, 113–120, hier 113. Jeanron bietet eine gute doxographische Darstellung Nygrens, der ich allerdings in der kritischen Schlussfolgerung nicht zustimme, vgl. Anm. 49.

²⁵ Das Programm ist entfaltet in *Eros und Agape* I, 11–45: „Mit Grundmotiv einer Anschauung meinen wir ihre Antwort auf eine Frage von der grundlegenden Art, daß sie vom kategorialen Gesichtspunkt aus als eine Grundfrage bezeichnet werden kann“ (24). Schon 1930, ja eigentlich schon seit 1921, ist die religionsphilosophische Grundfrage diejenige nach der Grundkategorie Ewigkeit in ihrer apriorischen Funktion für die genuin religiöse Erfahrungsweise von Zeit, z. B. als Verheißung, als göttliche Gegenwart. Unter Rezeption der religionsphilosophischen Arbeit der Lutherrenaissance und des linguistic turn in der Analytischen und Wittgensteinschen Philosophie präzisiert Nygren das Programm der Motivgeschichte in seinem Spätwerk: *Anders Nygren: Meaning and method. Prolegomena to a scientific philosophy of religion and a scientific theology*. Translated by Philip S. Watson. London 1972. Deutsch: *Anders Nygren: Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie*. Aus dem Schwedischen von Gerhard Klose. Vorwort von Ulrich Asendorf. Göttingen 1979, hier vor allem 394–426.

den kappadozisch und areopagitisch geprägten Traditionen,²⁶ sowie den westlichen Christentümern, vor allem den irenäisch und augustinisch bestimmten Traditionen.²⁷ Den Synthesen, die jeweils das platonische Eros-Motiv mit dem urchristlichen Agape-Motiv verschmelzen, konterkarieren Reformationen der Agape, etwa bei Irenäus, bei Bernhard von Clairvaux und zuletzt in der Frühreformation Luthers.

Nygren bringt diese Sinnkonflikte auf eine elementare Struktur der Grundmotive (Tafel 1):²⁸

Agape			Eros
3	Der Weg nach unten ↓	Die Liebe Gottes	↑
2		Die Nächstenliebe	nach oben
1		Die Liebe zu Gott	Der Weg
0		Die Selbstliebe	3

Diese strukturelle, motivgeschichtliche Matrix soll die *erfahrungsprägende Dynamik* von Agape und Eros je als Grundmotiv erfassen. Nygren skaliert (Tafel 2) die jeweils *sinnproduktive* Dynamis mit dem Höchstwert 3. Im Agape-Schema ist die Liebe Gottes im genitivus subjectivus, also die schöpferische Liebe, die von Gott ausgeht, diese Sinndynamis; im Eros-Schema ist es die Selbstliebe, also die epistemische, ethische, ästhetische und religiöse Sorge um sich selbst (Tafel 2):

Agape			Eros
3	Der Weg nach unten ↓	Die Liebe Gottes	↑
2		Die Nächstenliebe	nach oben
1		Die Liebe zu Gott	Der Weg
0		Die Selbstliebe	3

²⁶ Zu Gregor von Nyssa: Nygren (Anm. 22), 232–251. Zu Dionysios Areopagita und seiner Wirkung: Nygren (Anm. 22), 396–429.

²⁷ Bis heute viel diskutiert ist z. B. Nygrens Augustin-Interpretation unter dem Titel: Die Ca- ritassynthese. In: Nygren, Eros 2 (Anm. 22), 255–380 und ihre Fortbildung im mittelalterlichen Augustinismus, ebd., 459–480. Vgl. Ola Sigurdson: Art. Nygren, Anders. In: The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine. Ed. by Karla Pollmann, Willemien Otten. Vol. 3. Oxford 2013, 1458–1460.

²⁸ Die folgende Matrix findet sich bei Nygren, Eros 1 (Anm. 22), 194; sie bündelt das auf den Seiten 45–194 Exponierte in den Gegensatz von ‚Agapekomplex und Eroskomplex‘, der auf den Seiten 194–205 zusammengefasst wird.

Nygren wertet die jeweils *eliminierte* Dynamis mit dem Null-Wert: Agape kennt keine Selbstliebe, keine Sorge um sich selbst, auch keine religiöse Sorge um sich selbst. Keineswegs ist die Suche nach dem gnädigen Gott, das Bedürfnis nach Seligkeit und Gewißheit der Fortexistenz, also der religiöse Eudämonismus das treibende Motiv der Agape! Keineswegs ist Selbstliebe Maß der Nächstenliebe, vielmehr ist Nächstenliebe selbstvergessen. Die Sinnstruktur Eros kennt andererseits keine Liebe, die von einem Göttlichen schöpferisch ausgeht, vielmehr ist ‚Gott‘ hier die ‚Idee des Einzigen, jenseits des Seins, auch des pluralen Seins der Ideen, erfahren in der leidenschaftlichen Bedürftigkeit des eros‘ oder der selbst ‚unbewegte Bewegter, zu dem alles kraft selbstbezüglichen Vollzugs hinstrebt‘, also das Göttliche im Rahmen der platonischen oder aristotelischen Metaphysik²⁹ (Tafel 3).

Agape		Eros
3	↓ Der Weg nach unten	↑ Der Weg nach oben
	Die Liebe Gottes	0
2		1
1		2
0		3

Nächstenliebe und Liebe zu Gott – also das jesuanische und paulinische Doppelgebot der Liebe – sind jeweils von der umgreifenden Sinngrammatik her bestimmt. Das Doppelgebot steht stets in größeren Sinnkontexten, fungiert nach der Sinngrammatik christlicher Agape oder christlicher Eros-Synthesen, wobei in der ersten Sinngrammatik die selbstvergessene Nächstenliebe Vollzugsform der Liebe zu Gott ist, während in der zweiten die Nächstenliebe dem liebenden Aufstieg zu Gott nachgeordnet ist (Tafel 4).

Agape		Eros
3	↓ Der Weg nach unten	↑ Der Weg nach oben
	Die Liebe Gottes	0
2		1
1		2
0		3

²⁹ Vgl. die Nygren zeitgenössische, hervorragende Analyse der platonischen Eros-Struktur bei Gerhard Krüger: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens.* Frankfurt a. M. 1939. Zu Aristoteles der Krüger-Schüler Klaus Oehler: *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles.* Frankfurt a. M. 1984.

Die Relationen von Nächstenliebe und Liebe zu Gott seien so je unterschiedlich gewichtet, weil in der Sinngrammatik der Agape *Glauben* jener passive und selbstvergessene Modus der ‚Liebe zu Gott‘ sei, in dem Liebe Gottes ankommt und der in der Nächstenliebe als handlungsbegleitendes Selbstverständnis vorauszusetzen ist. Daher die Elimination von Selbstliebe, die im emphatisch verstandenen Glauben ein fremdes ‚eudämonistisches‘ Element der Sorge um sich selbst wäre. Wiederum umgekehrt entspringt der himmlische Eros dieser Sorge um sich selbst, die auch dann noch leitend ist, wo sie sich Gott und dem Nächsten zuwendet, nämlich als Sorge um die eigene Seligkeit, das eigene Heil. Die selbstvergessene Passivität der Agape konterkariert die Sorge um sich selbst im Eros, sei dieser auch noch so ‚leidenschaftlich‘, also rezeptiv bestimmt.³⁰ Daher die gegenläufige Richtung von Kondeszendenz, Weg von oben nach unten, und Selbsttranszendenz, Weg von unten nach oben (Tafel 5):

Agape		Eros		
3	<div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">Der Weg nach unten</div> ↓	Die Liebe Gottes	↑ Der Weg nach oben	0
2		Die Nächstenliebe		1
1		Die Liebe zu Gott		2
0		Die Selbstliebe		3

Agape		Eros		
3	↓ Der Weg nach unten	Die Liebe Gottes	↑ Der Weg nach oben <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block; margin-top: 5px;">Der Weg nach oben</div>	0
2		Die Nächstenliebe		1
1		Die Liebe zu Gott		2
0		Die Selbstliebe		3

Man könnte einwenden, dass dieses räumlich symbolisierte gegenläufige Schema ‚der Weg der Agape nach unten/ der Weg des Eros nach oben‘ allzu vorstellungshaft ist und sachgemäßer temporal zu symbolisieren wäre: das an *apriorischen* Ideen und Prinzipien orientierte *Gedächtnis* hier, der an *eschatologischer* Verheißung und *messianischer* Ankunft Gottes orientierte *Hoffnungsglaube* dort.³¹ Doch solche Rückfragen seien einstweilen zurückgestellt.

³⁰ Zur aktuellen reformationstheoretischen Diskussion um Gnade/Gabe als paradoxe Passivität oder reziproke Rezeptivität Bo Kristian Holm, Peter Widmann (Eds.): *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*. Tübingen 2009 (Religion in Philosophy and Theology 37).

³¹ Zumal wenn in Rechnung zu stellen ist, dass die Grundmotive Agape/Eros ja auf die religionsphilosophische Grundkategorie von Ewigkeit/Zeit antworten und diese auslegen (siehe Anm. 25). Die eschatologische Kategorie der Verheißung steht in der deutschsprachigen Lutherrenaissance v. a. bei Rudolf Hermann im Zentrum.

(2) Es ist nun nicht unfair, Nygrens Reformationstheorie, die um seine These von Luthers frühneuzeitlicher Reformation des Agape-Sinnzusammenhangs zentriert ist, *wirkungsgeschichtlich* einzusetzen. Obgleich Nygrens Werk mit Luther endet, lässt sich seine Gesamtsicht also auch auf die Kulturwirkungen der Reformation beziehen. Enthält doch Nygrens Klassiker im Rahmen seiner Motivgeschichte *in nuce* auch eine Auslegungsgeschichte der Hoheliedkommentare von Origenes über Gregor von Nyssa bis hin zu Bernhard von Clairvaux. Die maßgeblichen *vorkonfessionellen* Hoheliedkommentare, die in einem lutherisch-frühbarocken Hohelied-Andachtswerk wie Johann Michael Dilherr's *Göttlicher Liebesflamme* (1651)³² explizit die Referenz bilden, sind also bei Nygren analysiert und evaluiert.³³ Dies erlaubt es, die von Nygren aufgestellte idealtypische Matrix von Eros, Caritas und Agape kritisch ins Gespräch zu bringen mit jenen Kulturwirkungen der Reformation, die Anselm Steiger³⁴ an bestimmten frühneuzeitlichen sakralarchitektonischen Bildprogrammen mit ihrer Ikonographie der Gottesliebe und des Hohenlieds namhaft machte. Vor allem lässt sich Steigers Theorem von *vor- und transkonfessionellen Kulturwirkungen* in diesen frühbarocken *konfessionelllutherischen* Artefakten mit Nygrens Taxonomie diskutieren. Steigers Beispiel ist die Patronatsempore der Kirche in Steinhagen mit ihrem Bildprogramm, das wiederum durch die Ätzezeichnungen aus Dilherr's *Göttlicher Liebesflamme* beeinflusst ist. Nygrens extrapolierbare Gegenthese zum Theorem Steigers würde auf den ersten Blick lauten: Das konfessionelle Sinnwissen in den

³² Johann Michael Dilherr: Göttliche Liebesflamme: Das ist, Christliche Andachten, Gebet, und Seufftzer/ über Das Königliche Braut-Lied Salomonis/ Darinnen ein Gottseliges Hertz/ fürnem- lich zu eiveriger Betrachtung der unverschuldeten Liebe Christi/ und seiner schuldigen Gegen- liebe/ wird angemahnet. Dazu auch/ zu Ende/ etliche Gebet der H. Kirchenlehrer/ Wie auch etliche Predigten/ gleiches Inhalts gesetzet worden. Mit Kupferstücken/ und anmutigen Liedern/ welche/ auf bekante und absonderliche neuen Melodeyen zu singen. Nürnberg 1651.

³³ Dilherr verwendet daneben Hohelied-Kommentare, die Nygren nicht analysiert, wobei vor allem Rupert von Deutz von Bedeutung ist. Teresa von Avila (1515–1582), Johannes vom Kreuz (1542–1591), Joseph Hall (1574–1656), die Dilherr nennt, liegen außerhalb des Bereichs von Eros und Agape.

³⁴ Siehe Johann Anselm Steigers Beitrag in vorliegendem Band. Siehe auch: Ders.: Ikonographie und Meditation des Hohenliedes in der Barockzeit zwischen Konfessionalität und Trans- konfessionalität. Die Göttliche Liebesflamme (1651) Johann Michael Dilherr's und Georg Philipp Harsdörffers sowie das Bildprogramm an der Patronatsempore in Steinhagen (Vorpommern). Leipzig 2016 (Theologie – Kultur – Hermeneutik 19). Siehe auch: Mary E. Frandsen: Buxtehude's Membra Jesu nostri and Lutheran Passion Contemplation (in vorliegendem Band).

nachreformatorischen Hohelied-Postillen bzw. -Andachtswerken, z. B. bei Johann



Abb. 1: Johann Michael Dilherr: Göttliche Liebesflamme 1651, Titeldradierung.

Gerhard³⁵ oder bei Johann Michael Dilherr, ist erneut *synthetisch*: Es synthetisiert vorkonfessionelle Sinn-Strukturen von Eros (Gregor von Nyssa) oder Caritas (Bernhard von Clairvaux³⁶) mit der Agape-Sinnstruktur Luther. Die zugespitzte kritische These, die wir mit Steigers Deutung ins Gespräch bringen wollen, lautet dabei: Kommentare des Hohenlieds spielen zur ‚Identifizierung des Erosmotivs mit dem Agape-Gedanken des Christentums‘ eine ‚verhängnisvolle Rolle‘.³⁷ Diese ‚verhängnisvolle, synthetisierende‘ Wirkung setzt sich im

³⁵ Johann Gerhard: Postilla Salomonaea, Das ist Erklärung etlicher Sprüche aus dem Hohenlied Salomonis. I–II. Jena 1631 (2. Auflage 1652). Dilherr fußt auf Gerhard.

³⁶ Zu Bernhard: Nygren, Eros 2 (Anm. 22), 468 f.

³⁷ Nygren, Eros 1 (Anm. 22), 203.

Frühbarock wieder durch, der also die frühreformatorische Agape-Struktur nur um den Preis tiefgreifender Sinnverschiebungen wieder mit der vorkonfessionellen Hoheliedfrömmigkeit verbindet.

Konfrontieren wir diese These mit Dilherrs Titelradierung, das die Serie der 20 ÄtZRadierungen eröffnet (Abb. 1). Dilherrs kunstvolle Bildbeschreibung (*ekphrasis*³⁸) zu dieser Titelradierung lautet wie folgt:

Sulamithin oder glaubige Seele: Auf deß Höchsten Brandaltar/ soll mein Herz ein Opfer werden.

Salomon oder der himmlische Seelen-Bräutigam: Wann dein Herz ist Sünde rein/ wird es Gottes Flamm entzünden.

Sulam. Solchen Himmels hellen Schein/ wünsch ich herzlich zu empfinden.

Salom. Diese deines Herzens Gab/ wird nun nicht mehr dein genennet/ weil die Flamme Himmel ab/ dieses Opfer ganz entbrennet.

Dilherrs *factio personae* (Seele als Sulamith, Christus als Bräutigam) und ihr Seelendialog³⁹ detailliert das Emblem: von unten die irdische Opferflamme, von oben die himmlische Flamme; *von unten* das erhobene brennende Herz, das *von oben* entflammt.⁴⁰ Pointe dieser Ekphrasis ist der nicht-wahrnehmbare Augenblick des *göttlichen Ganzopfers*, wahrgenommen im menschlichen *holocaustum*. So evoziert Dilherr die *evidentia* des Augenblicks, in dem die göttliche Gabe menschliches Geben ‚überholt‘. Die göttliche Liebesflamme (vgl. Hld 8,6) überholt das Ganzopfer des Herzens. Die von Georg Philipp Harsdörffer verfasste Vorrede zu Dilherrs *Göttlicher Liebesflamme* endet daher mit dem Wunsch: Gott möge „[...] alle Christliche Herzen zu seinem Wort neigen/ von den nichtigen und flüchtigen Eitelkeiten der Welte abwenden/ mit seinen himmlischen Flammen entzünden/ daß sie sehen und schmecken wie freundlich der [...]“ ist, der sie zeitlich und ewig annimmt: „[...] wann sie ihn nur von ganzem Herzen/ ganzer Seele und allem Vermögen lieben und vertrauen werden.“⁴¹

³⁸ Gottfried Boehm: Bildbeschreibung. Über die Grenzen von Bild und Sprache. In: Beschreibungskunst/Kunstbeschreibung. Hrsg. von Gottfried Boehm, Helmut Pfotenhauer. München 1995, 23–40. Fritz Graf: Ekphrasis. Die Entstehung der Gattung in der Antike. In: Ebd., 143–155.

³⁹ Vgl. zur rhetorischen Analyse: Heinrich Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart 42008: §§ 810–819 *evidentia*, § 817 *sermocinatio* und *factio personae*, expliziert §§ 820–825, §§ 826–829.

⁴⁰ Topos: Schwere des Körpers, Nygren, Eros 2 (Anm. 22), 249 f. Feuerflamme: Ebd., 159. 428.

⁴¹ Dilherr (Anm. 32), Vorrede,)(2r.

(3) Nygrens Kommentar zu dieser Dilherr'schen Wiederaufnahme der Topik der Liebesflamme wäre kritisch und würde mit einer Fülle patristischer und mediävistischer Beispiele erotischer Liebe argumentieren, wie das folgende Zitat zum Ursprung des Topos der Liebesflamme bei Gregor von Nyssa zeigt:

Die Flamme mit ihrer nach oben steigenden Natur muß sonst [...] als Symbol der Erosbewegung des Menschen dienen. Wenn er [scil. Gregor von Nyssa] dessen ungeachtet beim Versuch, die göttliche Liebe zu charakterisieren, zum Bild der Flamme greift, die sich aber jetzt ganz gegen ihre Natur herabsenkt, so bedeutet dies eine außerordentliche, antithetische Schärfung des Agapegedankens. Und doch ist es nicht das Agape-, sondern das Erosmotiv, das das Gepräge gibt [...], hier gibt es das ekstatische Gottschauen und das ‚Lichtdunkel‘ [...], hier wird [...] von einem Wahrnehmen durch Nicht-Wahrnehmen, einer ‚nüchternen Trunkenheit‘ gesprochen usw. Das große Hauptthema ist für Gregorius von Nyssa die *Gottesgemeinschaft nach dem Schema des Aufsteigens*.⁴²

Nygren's Absicht ist mithin, kategoriale Schnitte zu setzen, um reale geschichtliche Sinnsynthesen, hier im Begriff von Gottesliebe bei Gregor von Nyssa, auf Grundmotivzusammenhänge von Eros und Agape hin zu beschreiben. Nimmt man Nygren's Motivgeschichte als Beschreibungssprache, so würden also, angewandt auf nachreformatorische Sinnsynthesen wie diejenigen Dilherr's, Sinnkonflikte zwischen dem frühreformatorischen Agape-Sinn bei Luther und konfessionalistischen Sinn-Synthesen sichtbar, die erneut auf patristische und mediävistische Grundmotive zurückgreifen. Die Kategorie des Transkonfessionellen oder Bikonfessionellen, wie Anselm Steiger sie zur Beschreibung der Kulturwirkungen der Reformation in den von ihm besprochenen Artefakten vorschlägt,⁴³ würde Nygren also genetisch-historisch zugestehen und bestätigen. Allerdings würde er die deskriptive Genesis mit einer evaluativen Geltungskritik versehen. Das dürfte auch für das ‚Trahe me post te‘-Motiv gelten (vgl. Hld 1,4a), das Steiger thematisiert, um an ihm die Differenz von katholischen Caritas-Synthesen und lutherischen Agape-Motiven in der Hohelied-Ikonographie des Frühbarocks zu illustrieren.

Das Kriterium, das Nygren geltend machen würde, lautet: ‚Liebe zu Gott‘ ist in den frühreformatorischen Texten Luthers stets eingebettet in die Grammatik der

⁴² Nygren, Eros 1 (Anm. 22), 234.

⁴³ Vgl. Steiger's Beitrag in vorliegendem Band, sowie Steiger, Ikonographie und Meditation (Anm. 34).

caritas dei *passiva*.⁴⁴ Liebe zu Gott vollzieht sich daher im Auslöschen von Selbstliebe, also in der Tilgung des Moments der frommen Sorge um sich selbst. Dies steht bei Nygren kriteriell für die *Passivität* der caritas dei *passiva*. Anders Dilherr: Liebe zu Gott ist ‚der eitlen Welt‘ Flucht, auf dass das Herz in seiner Sorge um das Heil und die Seligkeit emporgezogen wird, auch wenn Christus den Gängelwagen zieht.

Der Anspruch der Motivgeschichte und ihrer ‚tiefengrammatischen Sinnanalysen‘ – vorgeführt am Beispiel der Hoheliedkommentare und ihrer rhetorisch-metaphorischen Topik und am Beispiel der Hohelied-Ikonographie – ist es also, scheinbar ähnliche Einzelmotive *in ihren Voraussetzungen* freizulegen und übersichtlich darzustellen, um sie auf idealtypisch konkurrierende Grundmotive zurückzuführen. Das Dünne der vorgeführten Beschreibung Nygrens offenbart freilich auch Defizite seiner Beschreibungssprache⁴⁵: Ihr entgeht die *evidentia*. Die Evidenz des Gleichzeitigen in Dilherrs *ekphrasis* bleibt unbedacht. Durch das gleichzeitige Aufrufen von Hörsinn und Sehsinn beim Betrachten sollen beide in die *Gegenwart* der göttlichen Liebe übergehen, die weder nur hörend noch nur sehend repräsentiert ist.⁴⁶ Dilherrs *ekphrasis* repräsentiert die Liebe Gottes, die der Präsenz des christlichen Ein-für-allemal-Opfers (Christi) *vorausgeht* und es *als Vergangenes* zurückruft. *Evidentia* bemisst sich am *Abstand*⁴⁷ zum *Ernstsinn* des christlichen Opfers im Vergleichzeitigen. Sie evoziert das *Spiel* von Sehen und Hören.⁴⁸

(4) Bilanziert man, in einer ersten Zwischenbilanz, ‚Gewinne und Verluste‘

⁴⁴ Die Figur der caritas dei passiva ist eine Analogiebildung zur Figur der iustitia dei passiva, an deren neu verstandenen grammatischen Sinnzusammenhang Luther in bestimmten späten Texten seinen reformatorischen Durchbruch erläutern konnte. Zur Hypothese des reformatorischen Durchbruchs als Erfahrung der caritas dei passiva bei Bugenhagen und Luther siehe Anm. 62.

⁴⁵ Beispiel: Nygrens Matrix der Grundmotive symbolisiert räumlich (siehe Anm. 31). Würde hingegen die caritas dei passiva in der Struktur von Verheißung und Bund (promissio et foedus) beschrieben, so würde Dilherrs Liebesflamme und ihre evidentia auf diese Struktur von Verheißung und Bund hin beschreibbar werden.

⁴⁶ Vgl. Johann Anselm Steiger: Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Leiden u. a. 2002 (Studies in the History of Christian Thought 104); ders.; Multimediale Verkündigung des Wortes Gottes in der Freien Reichsstadt Nürnberg. Zur Kooperation Sigmund von Birkens (1626–1681) mit Johann Michael Dilherr (1604–1669). In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 81 (2012), 106–122.

⁴⁷ Zu dieser Kategorie: Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie. Tübingen 2000 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 38), 351.

⁴⁸ Zu dieser Kategorie: Günter Bader: Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters. Tübingen 2009 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54).

der Motivgeschichte, ergibt sich folgendes Bild: Nygrens Beschreibungssprache fehlen, aus der Warte der *heutigen Kulturtheologie und Ikonik* aus geurteilt, Elemente einer kulturtheologischen Bedeutungstheorie, um konfessionskulturelle Lebenswelten und ihr Sinnwissen *dichter* zu beschreiben. Seine Beschreibungssprache für die Rhetorik und Poetik von Repräsentation und Repräsentanz oder von reziprokem Geben und exzessiver Gabe wirkt dünn. Sie zieht sich so den Vorwurf des konfessionell Konstruktiven zu.⁴⁹ Phänomene von Sinnverschiebung, Widerstand und Verdrängung, von symbolischer Arbeit,⁵⁰ Phänomene des Bikonfessionellen und Transkonfessionellen werden auf erotische Selbstliebe reduziert. Das stillschweigend Selbstverständliche im konfessionellen Sinnwissen wird einseitig auf Sinnkonflikte von Eros und Agape abgebildet.

(5) Fairerweise müsste diese Kritik nun an Nygrens Spätwerk *Sinn und Methode* (1972.1977) geprüft werden. Dann würde sichtbar: Nygren, wie überhaupt der Lunder Schule,⁵¹ gelingt es durchaus Elemente von Metaphorik und Symbolik zu integrieren. So widmet sich Nygren dem *Paradox als Figur der Unschärfe*, dort wo sich bikonfessionelle Sinngrammatiken überlagern und überlappen.⁵² Blickt man nicht nur oberflächlich vom Spätwerk auf das frühe Hauptwerk *Eros und Agape* zurück, so zeigen sich eine Fülle von phänomennahen Beobachtungen. Rhetorische Eros-Topoi, z. B. die Himmelsleiter,⁵³ die Liebesflamme,⁵⁴ die Seelenflügel,⁵⁵ das Brautmystische⁵⁶ werden *als solche*

⁴⁹ Vgl. das (voreilige) Fazit bei Jeanrond, *A Theology of Love* (Anm. 24), 120: „does not pay attention to any kind of phenomenology of love“.

⁵⁰ Vgl. Moxter, *Kultur als Lebenswelt* (Anm. 47).

⁵¹ Vgl. Gustav Aulén: *Das Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes*. Göttingen 1968.

⁵² Paradoxa nötigen zum Wechsel der Sinngrammatiken, um paradoxe Aussagen, z. B. der Glaubende ist simul iustus et peccator, im neuen Sinnzusammenhang als nicht-paradoxe Sinnfiguren, z. B. des Selbstverständnisses der Person in der Buße und im Glauben, zu formulieren.

⁵³ Nygren, *Eros 1* (Anm. 22), 151. 195. 203, *Eros 2* (Anm. 22), 245–247. 414. 418. 419–424. 441. 478, 521–531. Zur Topik der Jakobsleiter/Himmelsleiter mit Bezug auf Nygren: Tim Lorentzen: *Jacob's Ladder / Christianity / Modern Europe and America*. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 13 (2016), 620–626.

⁵⁴ Nygren, *Eros 2* (Anm. 22), 233 f. 245. 249 f. 438. 480.

⁵⁵ Nygren, *Eros 1* (Anm. 22), 183; *Eros 2* (Anm. 22), 11. 53. 217. 221. 247 f. 273. 325. 417. 439. 448. 450. 496. Weitere hierher gehörige Topoi: Seelengrund, Seelenfunke, Seelenwanderung.

⁵⁶ Nygren, *Eros 2* (Anm. 22), 218. 236. 486, vgl. *Brautgemach* 222. 418, *Braut des Logos* 216.

analysiert. Aus *Eros und Agape* lässt sich durchaus eine enzyklopädische Bildfeldanalyse der *nuptial metaphor*⁵⁷ entnehmen, also eine Metaphorik des Aufstiegs, des Bandes der Liebe, des Begehrens, der Begierde, der Bergbesteigung, des Brautgemachs, des Brotes der Unsterblichkeit, des Bundes, der Christusminne, der Ekstase usw. Weit mehr noch: Die einzelnen rhetorisch-symbolischen Topoi werden nicht nur gelistet, sondern auf die katechetischen und doktrinalen Aussagen des jeweiligen Autors bezogen. Nygren stellt das einzelne Artefakt, die jeweilige Metapher, die jeweilige Textaussage und Literaturgattung vielschichtig in konfessionskulturelle Sinngrammatiken.

So diskutiert er – um ein Beispiel zu nennen – die Funktion allegorischer Exegese in den Hohelied-Kommentaren. Sein Postulat ist, dass hier Allegorese den Literalsinn *notwendig* verdrängt. Extrapoliert man diese, an vorreformatorischen Kommentaren gewonnene These, auf die frühbarocke Hoheliedkommentierung, so würde gelten: In den Hoheliedkommentaren Gerhards oder Dilherrns würde mit der Eros-Grammatik *notwendig* allegorische Exegese als vorrangige Texthermeneutik zurückkehren. Die Regel der lutherischen *Philologia Sacra* über Literalsinn und *sensus mysticus* lautet zwar: „Der Literalsinn kanonischer Texte hat für doktrinale Entscheidungen konfessioneller Lehre Vorrang. Daran richtet sich das hermeneutische Regelwerk aus. Allegorische Auslegung hat in applikativen Kontexten, in Homiletik, Meditation, Gebet ihren Ort. [...] die mystische Exegese ist angewiesen darauf, daß die Lehre zuvor in einer Gewißheit stiftenden Weise aus dem Wortsinn der biblischen Texte erhoben [...] worden ist. Erst dann kann sie homiletisch-rhetorisch und allegorisch ausgeschmückt werden.“⁵⁸Nygren postuliert dagegen: In den Hohelied-Kommentaren wird diese fein justierte Balance *notwendig* instabil. Hier werden Nahtstellen der *Philologia Sacra*, an denen konträre Konzepte von Glaubensverstehen, Literalsinn und mystischem

⁵⁷ Paul Ricoeur: *The Nuptial Metaphor*. In: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Hrsg. von André Lacoque, Paul Ricoeur. Chicago 1998.2003, 265–303.

⁵⁸ Johann Anselm Steiger: *Christus pictor. Der Gekreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild. Zur Entzifferung der Kreuzigungserzählung bei Luther und im barocken Luthertum sowie deren medientheoretischen Implikationen*. In: *Golgatha in den Medien und Konfessionen der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von dems., Ulrich Heinen. Berlin 2010, 93–127, hier 100 (bezogen auf J. Gerhard), vgl. 102 f. (S. Glassius); ders.: *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Neukirchen-Vluyn 2011 (*Biblich-theologische Studien* 117), 88–120.

Sinn vernäht sind, zu Sollbruchstellen.⁵⁹ An den Hoheliedkommentaren der Erben Luthers *geprüft und modifiziert* hat Nygren sein Postulat nicht.⁶⁰

Nygrens Sinnanalysen bilden also ein Reservoir provokanter methodischer Probleme konfessionellen Sinnwissens von Caritas und Agape sowie ihrer Kommunikationsmedien in Hoheliedpostillen, Hoheliedlyrik oder Hoheliedikonographie. Sie setzen grammatische Schnitte im konfessionskulturellen Sinnwissen von Liebe Gottes (Agape) und Liebe zu Gott (Eros). Sie sind als heuristische Taxonomie des Vorkonfessionellen, Bikonfessionellen oder Transkonfessionellen geeigneter denn als Heuristik realer konfessioneller Kulturwirkungen, eben weil das Konfessionelle idealtypisch und geltungsorientiert bestimmt wird.

(6) Ich möchte diesen Abschnitt nun jedoch nicht schließen ohne einen weiter gehenden Vorschlag, wie Nygren *darüberhinaus erfahrungsgeschichtlich sensu Koselleck* zu nutzen wäre: Luther stilisiert in späten Rückblicken seinen reformatorischen Durchbruch anhand eines Durchbruchs im Verstehen des Römerbriefes. An Röm 1,17 habe er erstmals Gerechtigkeit Gottes als *iustitia dei passiva* verstanden. In einer der Tischreden Luthers, in denen sein Bericht über den reformatorischen Durchbruch überliefert ist, antwortet Bugenhagen und schildert *seine* reformatorische Wende als die Stiftung neuer Erfahrung der *caritas dei passiva*. Darauf kommt es hier an:⁶¹

⁵⁹ Eine Theorie der Sollbruchstellen der orthodoxen Hermeneutik bietet Michael Coors: *Scrip- tura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt. Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift.* Göttingen 2009 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 123).

⁶⁰ Ein gemeinsames Forschungsseminar mit Anselm Steiger zur Hohelied-Exegese im Sommersemester 2016 widmete sich dieser Aufgabe anhand der Hohelied-Poetik bei S. von Birken, J. Gerhard, H. Müller, J. M. Dilherr, G. Ph. Harsdörffer, J. Rist, R. Lowth und J. G. Herder. Zu der im Text beschriebenen Spannung von Literalsinn und Allegorese tritt die Spannung zwischen lyrisch kühner Poetik und rhetorisch-allegorisch konventioneller Andachtstopik in der Barockliteratur hinzu. Ein Beispiel: Johann Anselm Steiger: „Der Tauben-Fels, ist diese süße Höle“. Die lyrische Verarbeitung eines Topos der Hohelied-Exegese durch Sigmund von Birken. In: *Theorie und Praxis der Kasualdichtung in der Frühen Neuzeit.* Hrsg. von Andreas Keller, Elke Lösel, Ulrike Wels, Volkhard Wels. Amsterdam u. a. 2010 (Chloe. Beihefte zum Daphnis 43), 343–365.

⁶¹ Nygren diskutiert hier eine der Zentralstellen über den reformatorischen Durchbruch anhand Röm 1,17: Luthers Tischrede 5518 (WA.TR 5,210,17–21, Winter 1542/43). Luther weist darauf hin, dass er den gesamten Sinnzusammenhang von *iustitia dei* grammatisch neu zu gebrauchen verstand, indem er lernte, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden.

(Bugenhagen:) Und ich fing an, mich zu ändern, als ich über die ‚*Liebe Gottes*‘ las, dass sie ‚*passive*‘ zu gebrauchen sei, also (im Sinn von): (Liebe), durch die *wir von Gott* geliebt werden. –

(Luther:) Ei, es ist klar [...]! Es (die Bedeutung von *caritas, dilectio*) ist oft über jene (Liebe) zu verstehen, durch die Gott uns liebt. Aber im Hebräischen sind die genitivi de charitate schwer.⁶²

Mit der neuen Sinngrammatik von *caritas* als *caritas dei passiva* – so kommentiert Nygren – trete bei Luther eine ‚kopernikanische Umwälzung‘ ein. Mit paradoxer Zuspitzung könnte man Luthers Auffassung in der Formel: ‚*Gottesgemeinschaft auf der Basis der Sünde* [scil. der Menschen], *nicht auf der der Heiligkeit* [scil. Gottes]‘, ausdrücken.⁶³ Gottesgemeinschaft sei jetzt bestimmt durch das reformatorische Bild des *Christus humilis*, der den Menschen in seinem Elend aufsucht und mit ihm Elend und Seligkeit austauscht.

(7) Wenn dies eine mögliche Gestalt der ‚reformatorischen Erfahrung‘ sein sollte, die sich also nicht nur in der neuen Erfahrung der *iustitia dei passiva*, sondern zugleich in der neuen Erfahrung der *caritas dei passiva* manifestiert, welche Erfahrungsstruktur hat dann dieses fundierende Erlebnis bei Nygren? Nygren bringt sie in die Metapher der ‚kopernikanischen Wende‘. Das bedeutet: Dieses Erlebnis stiftet und strukturiert den *reformatorischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont* ‚*Gottesgemeinschaft auf der Basis der Sünde*‘. Lassen wir uns in der Interpretation nicht durch Nygrens Kantianismen (kopernikanische Wende, apriorische Struktur) irritieren. Verstehen wir diese methodische Operation *sensu Koselleck* erfahrungsgeschichtlich!⁶⁴ Agape, Liebe Gottes ist bei Nygren kein ‚Erfahrungsregistraturbegriff‘ mehr, sondern ‚Erfahrungsstiftungs- begriff‘. Nach Koselleck ist dieser Wandel die Signatur neuzeitlicher Erfahrungsbegriffe. *Caritas Dei passiva* stiftet die Erfahrungsdimension, aus deren frommen Erfahrungen sie sich erweist.

Darf man Nygren diese weitergehende These unterstellen, dann können wir sein problematisches Axiom vom ‚Auslöschung von Selbstliebe‘ modifizieren und anders interpretieren. Das Axiom vom Auslöschung der Selbstliebe, des Begehrens und Bedürfnisses in der Selbstliebe, ist allzu missverständlich formuliert, steht allzu sehr in der Gefahr moralistisch missverstanden zu werden, als gehe es hier um das

⁶² „Et ego incipiebam mutari, cum legerem de charitate Dei, quod illa significaret passive, qua scilicet diligimur a Deo. Antea charitatem semper active accipiebam. – Doctor [scil. Luther]: Ei, es ist klar, das charitate oder dilectione! Quod saepe intelligitur de ea scilicet, qua nos diligit Deus. Aber im Hebräischen sint die genitivi de charitate schwer.“

⁶³ Nygren, *Eros 2* (Anm. 22), 507 f.

⁶⁴ Vgl. Koselleck, *Erfahrungswandel* (Anm. 20).

supererogatorische Ethos von Heiligen und Helden. Man sollte dieses Axiom lediglich als Platzhalter einer indirekteren, wesentlich komplexeren Erfahrungsstiftung verwenden: *Caritas dei passiva vermittelt sich in Medien, in Andachtsliteratur und Andachtsbild; und zwar so, dass wir genötigt sind das Mediale am Medium so wahrzunehmen, dass in der Medialität des Mediums das Erfahrungsstiftende der Gottesliebe sich zeigt.*

Es sei erlaubt, die These von der Gottesliebe bzw. Christusliebe als Erfahrungsstiftungsbegriff an einem frühreformatorischen Andachtsbild zu exemplifizieren. Absicht ist, dieses Andachtsbild als *ikonische Erfahrungsstiftung* zu beschreiben. Das späte christomorphe Selbstbild Dürers (Abb. 2) von 1522 galt bis ins 20. Jahrhundert als Passionsbild des ‚Schmerzensmanns‘. ‚Schmerzensmann‘, so ist es auch von Dürer betitelt.⁶⁵ Als Andachtsbild Jesu, des ‚Schmerzensmanns‘ wurde es jahrhundertlang gesehen und wirkte. Es handelt sich jedoch um ein christomorphes Selbstbildnis.⁶⁶ Dürer zeigt Eigenes, ohne dass der Betrachter den alternden und kranken Dürer sieht: sitzende Melancholie, Symptome seiner chronischen Malaria. Es ist die Geste der Hände, die den Austausch repräsentiert und das Wahrnehmen zur Kippfigur macht: Sie zeigt den Moment des Ergreifens der *arma Christi*, der *Passionswerkzeuge Rute und Geißel*. Die Geste öffnet das Sichtbare. Vergangenes Leiden Christi wird als eigenes Leiden präsentiert, auf dass eigenes Erleiden als schon Passion gewordenen unsichtbar wird – *fast* unsichtbar wird. In diesem Fast-Verschwinden

⁶⁵ Kunsthistorische und ikonographische Informationen: Walter L. Strauss: *The Complete Drawings of Albrecht Dürer*; Vol. 4, 1520–1528. New York 1974, 2194; Fedja Anzelewsky: *Albrecht Dürer. Das malerische Werk*, Neuausgabe. Berlin 21991, 270–273. Außerdem: Fedja Anzelewsky: *Dürer. Werk und Wirkung*, Stuttgart 1980, v. a. 251–257; Peter-Klaus Schuster: *Melencolia I Dürers Denkbild*. Bd. 1: Text. Berlin 1991, v. a. 231–246. 359–370; Klaus Raschok: *Christuserfahrung und künstlerische Existenz. Praktisch-Theologische Studien zum christomorphen Künstlerselbstbildnis*. Frankfurt a. M. u. a. 1999 (Erfahrung und Theologie 32). Im Folgenden werden Argumente aufgenommen und fortgeführt aus Heinrich Assel: *tamquam visibile verbum. Bild versus Sakrament?* In: *Präsenz und Entzug. Ambivalenzen ikonischer Performanz*. Hrsg. von Philipp Stoellger, Thomas Klie. Tübingen 2011 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 58), 337–361. Dort ist insbesondere auch die Materialität der christomorphen Selbstbildnisse Dürers von 1522 und 1500 diskutiert.

⁶⁶ Identifikation als christomorphes Selbstbild durch Voigtländer 1924, zuvor klassifiziert als Passionsdarstellung, als ‚*Ecce homo*‘. Möglicherweise diene das Bild als Vorlage für ein Tafelbild des Schmerzensmanns, das im Mainzer Dom hing (Anzelewsky, Dürer [Anm. 65], 1991). Erwin Panofskys Standardwerk über Albrecht Dürer (Albrecht Dürer, Vol. 1. Princeton 31948), das den Schmerzensmann als Frontispiz abbildet, bemerkt: „The Essence of Dürer’s Late Period is epitomized in a drawing of 1522 [...] which [...] defies the distinction between portraiture and religious imagery“ (241). Dieses Urteil wird allerdings seither kritisch hinterfragt.



Abb 2: Albrecht Dürer: Der Schmerzensmann (1522), Metalpoint on green-grounded paper (408x290 mm), Kunsthalle Bremen (1852-1945).

des Selbstbilds im Christusbild, des Christusbilds im christomorphen Selbstbild, wird Sinn sichtbar – Erfahrungsstiftung reformatorischer Andacht.

Doch *für wen* sichtbar? In diesem Fall nicht für die Dürer-memoria der Nachwelt, wie bei den früheren christomorphen Selbstbildern Dürers. Man denke an das berühmte christomorphe Selbstbild Dürers von 1500, das heute in der Alten Pinakothek München zu sehen ist. Im späten Selbstbild verschwindet Dürer-Memoria in Christus-Imitatio, und dieses Verähnlichen durch Verunähnlichen erschließt sich dem dritten Betrachter *der Christus- und Passions-Andacht*. Der Betrachter ist am Bildgeschehen beteiligt. Er bringt das Selbstvergessene der Christus-Imitatio hervor, indem sich sein Blick und seine Andacht in diese Bewegung bringen lässt, die überträgt und verwandelt, den Austausch sieht. Genauer: Indem seine Andacht schon übertragen und verwandelt hat, so dass (nahezu) nur noch Christus sichtbar ist, während Dürer (nahezu) vergessen ist. Nur so präsentiert Dürer sich als ‚Schmerzensmann‘, dass der Betrachter den Satz ‚Christus lebt in mir‘ im Sehakt ausführt und auf sich bezieht, eher als passive Synthesis im Wahrnehmen, in der Andacht. Ist dies nun ‚Auslöschung der Selbstliebe‘? Die ikonische Kommunikation von Christus, dem individuellen Christen Dürer und dem Betrachter ist mehrdimensionaler und dieses konfessionelle Sinnwissen ist eher passive Synthesis des Wahrnehmens in der Andacht, denn ‚Wissen‘.

Ungleichzeitiges kommt im ikonischen Augenblick zusammen, um diesen Augenblick als Übergang von Passivität in Passion zu umschreiben, von Passion Christi ins christomorphe Selbstbild, vom Selbstbild ins Andachts-Bild des Schmerzensmanns. Dürer bildet diese Übergänge im ikonischen Augenblick des Ergreifens der *arma Christi* ab, um den Betrachter *diesem Übergang* gleichzeitig zu machen.

Dürers ‚Schmerzensmann‘ stiftet *ikonische Erfahrung* von *caritas dei passiva* auf der Höhe der reformatorischen Hauptschriften, deren Zeitgenosse er ist.

(8) Lässt sich, anhand des Beispiels, Nygren über Nygren hinaus verstehen und interpretieren? Nichts hindert, Nygrens Sinngematik reformatorischer Gottesliebe selbst begriffsgeschichtlich zu historisieren. Nygren zeigt anhand des Sinnwissens von *caritas Dei passiva* Prozesse der *Verneuzeitlichung* konfessioneller Erfahrungsbegriffe: Übergänge von Erfahrungsregistraturbegriffen zu Erfahrungsstiftungsbegriffen. Das christomorphe Selbstbild Dürers von 1522 ist eine frühreformatorische ‚Kultursynthese‘,⁶⁷ von der her Nygrens aporetische These vom Auslöschung der Selbstliebe im reformatorischen Erlebnis der *caritas dei passiva* kritisiert und neu formuliert werden kann. Wir interpretieren sie jetzt

⁶⁷ Der Begriff wird an dieser Stelle im Sinn von Ernst Troeltsch verwendet.

als These über die genuine Medialität und über die Ikonik des Mediums ‚reformatorisches Andachtsbild‘, ‚Schmerzensmann‘, ‚Christomorphes Selbstbild‘, ‚Andacht und Agape‘.

3 Karl Holl: Die Latenz des protestantischen Berufsethos in der Konfessionskultur

Karl Holl ist unter den Exponenten der Lutherrenaissance der einzige, der den Rang eines originären lutherisch-theologischen Zeitgenossen von Max Weber beanspruchen darf.⁶⁸ Was Koselleck in *Erfahrungswandel und Methodenwechsel* über Max Weber mutmaßt, das perspektiviere hier – mutatis mutandis – Karl Holls Reformationstheorie. Es bleibe offen,

ob Max Weber nicht auch zu den politisch und existentiell Besiegten gehört. Für die Vermutung spricht viel, daß er ein Besiegter war, der die wirklich erfahrene Geschichte nicht einzuholen vermochte, dafür – fast fatalistisch – Theorien entwickelte, die jedenfalls eine methodisch überprüfbare Analyse der langfristigen, alle Einzelerfahrungen übergreifenden strukturellen Veränderungen möglich machen.⁶⁹

Holls epochales Werk ‚Luther‘ und insbesondere seine Abhandlung *Der Neubau der Sittlichkeit*⁷⁰ soll in dieser Hinsicht vorgestellt werden: *Es leistet eine methodisch überprüfbare Analyse der langfristigen, die Einzelerfahrungen der Frühreformatoren übergreifenden strukturellen Veränderungen der*

⁶⁸ Peter Ghosh: Max Weber in Context. Essays in the History of German Ideas c. 1870–1930. Wiesbaden 2016 (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien 14), 301–344. 251–300: „The Lutheran Reception of the ‘Protestant Ethic’: from Georg von Below to Karl Holl“, „The Lutheran Roots of the ‘Protestant Ethics’“.

⁶⁹ Koselleck, *Erfahrungswandel* (Anm. 20), 60.

⁷⁰ Im Folgenden liegen v. a. zugrunde: Karl Holl: *Der Neubau der Sittlichkeit* (1919.1921). In: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I*. Tübingen 1921, erweitert und überarbeitet 2+31923, 4+51927, 61932, 71948, 155–287 (zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe 61932); *Die Kulturbedeutung der Reformation* (1918). In: GA I, 468–543; *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit*. In: GA I, 111–154. *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*, In: GA I, 326–380. *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff*. In: GA I, 288–325. Die folgenden Überlegungen entstanden parallel zu meiner Abhandlung: Karl Holl als Zeitgenosse Max Webers und Ernst Troeltschs. *Ethikhistorische Grundprobleme einer prominenten Reformationstheorie*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 127 (2016), 211–248. Argumente des vierten Abschnitts dieser Abhandlung kehren daher hier z. T. wieder.

protestantischen Ethik. Absicht ist, den Erfahrungswandel und Methodenwechsel in Holls Reformationstheorie vorzustellen, und zwar jetzt in *ethik- und ethohistorischer Hinsicht*.⁷¹ Es ist nämlich eine wesentliche Innovation der Holl'schen Lutherrenaissance Ethik- und Ethohistorie, Politik-, Rechts- und Oikonomie-Geschichte als Kulturwirkung der Reformation integriert zu haben. Holls Methodenwechsel ist in der Tat „ein entscheidender und bis heute maßstabsetzender Fortschritt“ – wie jüngst ein Forschungsüberblick über 150 Jahre „Erforschung von Luthers Ethik“ urteilt.⁷²

(1) Holl spitzt das Verantwortungsethische der Gewissenspersönlichkeit überaus zu. Er analysiert rechts-, politik- und oikonomiehistorische Aspekte einer kohärenten Verantwortungsethik bei Luther. Es geht da z. B. um amts- und ständevermittelte Rechtsloyalität des Einzelnen, um Vergeltungsverzicht im Sinn der Bergpredigt, aber auch – „die letzte innerlichste Frage“ (GA I, 283) – um prinzipielle Rechtsloyalität des Christen *als Bürger* (nicht: als Amtsperson), der in Ausnahmesituationen auf den Notwehrverzicht der Bergpredigt verzichte, um *der höheren Herrschaft des Rechts* willen (GA I, 285 f.).⁷³ Holl diskutiert Luthers situative Urteile zu ständischen Widerstandsrechten und zu Ausnahmetatbeständen. Vielleicht darf das, was Holl als ‚verantwortungsethische Gewissenserfahrung Luthers‘ zeigt, aphoristisch verkürzt werden: Man stelle sich Holls *Luther* nie als Ahne Kants vor, vielmehr Dietrich Bonhoeffer als Hörer und Leser von Holls *Luther* – wie es sich ja tatsächlich verhielt.

Verantwortung *vereinzelt* im Gewissen bis zum Zweifel über das eigene

⁷¹ Die Formel „ethik- und ethos-historisch“ erinnere an eine methodische Pointe, die Weber einschärft: „Denn – um dies zu wiederholen: – nicht die ethische Lehre einer Religion, sondern dasjenige ethische Verhalten, auf welches durch die Art und Bedingtheit ihrer Heilsgüter Prämien gesetzt sind, ist im soziologischen Sinn des Wortes ‚ihr‘ spezifisches ‚Ethos‘.“ (Max Weber: *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* [1920]. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. Tübingen 1988, 207–236, hier 234 f.).

⁷² Andreas Stegmann: *Die Geschichte der Erforschung von Martin Luthers Ethik*. In: *Lutherjahrbuch* 79 (2012), 211–303, hier 257: „Sowohl hinsichtlich der kirchengeschichtlichen wie hin sichtlich der systematisch-theologischen Aspekte des Themas sind Holls Lutheraufsätze ein [...] bis heute maßstabsetzender Fortschritt in der Forschungsgeschichte, indem sie die Kohärenz von Luthers Ethik und ihre Bedeutung für die eigene Gegenwart im Medium der streng wissenschaftlichen theologiegeschichtlichen Rekonstruktion erweisen.“ Einzubeziehen ist Andreas Stegmann: *Bibliographie zur Ethik Martin Luthers*. In: Ebd., 305–342.

⁷³ Es greift zu kurz, wenn Holl vorschnell ein personalistischer Agapismus zugeschrieben wird, dem dann die struktursoziologische Frage nach okzidentaler nicht-personaler Rechtsrationalität entgegengesetzt wird.

Erwählt- oder Verworfensein.⁷⁴ Der konflikthafte Zusammenstoß mit göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit konfrontiert mit außermoralischen oder religiös eudämonistischen Interessen autonomer oder theonomer Moralität. Bußgewalt ist daher die Grundgestimmtheit des protestantischen Ethos, das dadurch ‚innerweltlich asketisch‘ wird – um den Terminus Max Webers zu gebrauchen, der diesen wiederum inspiriert durch Karl Holls *Enthusiasmus und Bußgewalt* (1898) bildete: ‚Die Arbeit [scil. der sittlichen Askese] [...] muß in unablässigem Ringen auch jenes Unbewußte [scil. der latenten Motive] mit zu erfassen suchen, und sie gestaltet sich [...] zu einem heißen Kampf‘ (I, 215). Zugleich *vergemeinschaftet* Bußgewalt zum Priestertum und Königtum der Getauften. Allgemeines Priestertum und Königtum der Getauften ist bei Holl Kern von Luthers Begriff von Kirche als Gemeinschaft am Heiligen, also am Priestertum und Königtum Christi (*com- munitio sanctorum*), und von Luthers Berufsethos.⁷⁵

(2) ‚Königliches Priestertum aller Getauften‘ ist bei Holl der Begriff einer Wissensgemeinschaft gleichsam ‚charismatischer‘ Autorität (vgl. I, 219–221). Sie steht (a) für die *libertas christiana*, in der Bußgewalt Quelle von Autorität wird, weil Bußgewalt jener Passivitätsmodus ist, in der Getaufte an *Priestertum und Königtum Christi* teilhaben.⁷⁶ Sie ist (b) priesterlich, d. h. sie wird durch fürbit- tende *parrhesia* und *intercessio* ausgeübt. Sie ist (c) königlich, d. h. das Subjekt der *caritas passiva* vollzieht sich als Freiheit auch über die moralische Unterscheidung von gut und böse, dabei angefochten durch ‚Sünde und Übel‘, ‚Schaden und Gefahr‘, dem ‚altpösen Feind‘. Das allgemeine Priestertum ist kein charismatischer *Herrschaftstyp*, darin grenzt sich Holl von Webers Herrschaftstypologie charismatischer Herrschaft ab. Es ist eine Gemeinschaft ‚geistlicher Gewalt‘ *sine vi sed verbo*, keine Herrschaft. Das ‚Charisma‘⁷⁷ der Gemeinde ist worthaft. In der Predigt von Gesetz und Evangelium konstituiert sich die autoritative Differenz von Starken und Schwachen, jeweils am Ort der Berufe und Stände. Luther gelte christliche Freiheit als ‚Zugehören zu‘, ‚Beteiligtsein am‘ priesterlichen Königtum Christi.⁷⁸ Freiheit und Eigentum als Verfügungsrechtstitel

⁷⁴ Dietrich Bonhoeffer: Nachfolge. Hrsg. von Martin Kuske, Ilse Tödt. München 1989, 183–190 (DBW 4) betont diesen Aspekt sehr stark.

⁷⁵ Karl Holl: Die Geschichte des Worts Beruf (1924). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III: Der Westen. Tübingen 1928, 189–219.

⁷⁶ Zur Kategorie der *vita passiva*: Andreas Stegmann: Luthers Auffassung vom christlichen Leben. Tübingen 2014 (Beiträge zur historischen Theologie 175), 294–296.

⁷⁷ Karl Holl: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. In: GA I (Anm. 70), hier 338.

⁷⁸ Siehe Zitat bei Holl: GA I (Anm. 70), 347.

sind dagegen Gegen- satzbegriffe.⁷⁹ Das allgemeine Priestertum ist kein Vertragsgebilde: Es kennt keine ursprünglich freien, mit subjektiven Rechten ausgestatteten Bürger, die einen Vertrag eingehen und partiell auf ihre Rechte verzichten, die aber stets vorrangig bleiben.⁸⁰ Weil sie durch freiwillige Teilhabe an *libertas* und *auctori- tas Christi* durch Taufe und Taufentscheid als Personengemeinschaft konstituiert ist, deshalb ist Luthers ‚unsichtbare Kirche‘ oder ‚Christenheit‘ aber auch keine ‚Heilsanstalt‘. Weil die Freiwilligkeit dieser ‚Christenheit‘ nicht kontraktualistisch konzipiert, sondern als wortvermittelte *communio* und als gewissensreligiöse *communicatio* durch Glaube und Liebe, deshalb ist die ‚unsichtbare Kirche‘ bzw. ‚Christenheit‘ keine ‚Sekte‘, kein Religionsverein. So grenzt Holl sein Verständnis von ‚Kirche‘ als Priestertum aller Getauften von Max Webers Begriffen Kirche (als Heilsanstalt) und Sekte (als Religionsverein asketischer Moralität) ab.

(3) Ist also ‚Kirche‘ der Sozial-Charakter des allgemeinen Priestertums und Königtums des Personalverbands ‚Christenheit‘, so ist Holls These weiter: In den Kirchenordnungen ist das allgemeine Priestertum *bleibend latent*. Es wird in den historischen Kirchenordnungen durch das landesherrliche Kirchenregiment vielfach abgedrängt: Das ‚Charismatische‘ des königlichen Priestertums aller Getauften wird überlagert durch landesherrliche ‚Obrigkeit‘.

(4) Es findet Raum in konfessionskulturellen Institutionen innerhalb und außerhalb der Kirchenordnungen: „Denn der Preis, den die evangelische Kirche [scil. in den Territorien landesherrlichen Kirchenregiments] für die Vorteile dieser

⁷⁹ Zur Einordnung der Figur vom königlichen Priestertum Christi und der Christen in die politischen Theoriebildungen von Marsilius von Padua bis Francisco Suárez einerseits, Jean Gersons bis Nikolaus Cusanus andererseits: Joan Lockwood O’Donovan: *The Challenge and the Promise of Proto-Modern Political Thought*. In: *Bonds of Imperfection*. Hrsg. von Oliver O’Donovan, Joan Lockwood O’Donovan. Grand Rapids 2004, 137–166. Luthers Kritik an der traditionellen politischen Christologie und ihrer Idee vom Königtum Christi richte sich zwar auch gegen ihre Funktion als Herrschaftslegitimation. Doch nicht dies sei das Neue. Marsilius von Padua führe diese Kritik bereits tiefgreifender durch. Luther gelte – wie allen Reformatoren – *libertas*, Freiheit, als Teilhabe am priesterlichen Königtum Christi. Freiheit und Eigentum als Verfügungsrecht seien daher Gegensatzbegriffe. Für Marsilius und Gerson bestehe hingegen Gottebenbildlichkeit gerade in subjektiven Rechtstiteln: im Selbstbesitz moralischer Kräfte, in der Selbstverfügbarmacht und im Recht auf Eigentum. Marsilius und Gerson verstünden erstmals Sozialverbände als Vertragsgebilde: Ursprüngliche freie, mit subjektiven Rechten ausgestattete Geschöpfe/Bürger gehen diesen Herrschafts-Vertrag ein und verzichten partiell auf ihre Rechte, die aber stets vorrangig bleiben. Für Luthers Verständnis des weltlichen Reichs als Herrschaftsverband des (nicht souverän gesetzten, sondern immer schon voraus gesetzten) weltlichen Rechts sei dies undenkbar.

⁸⁰ Kritik bei Holl an dieser naturrechtlichen Konzeption: Holl, *Kulturbedeutung* (Anm. 70). GA I, 481–483.

Einrichtung zu bezahlen hatte, war hoch, war allzu hoch. Die besten Kräfte der Reformation sind durch sie hintangehalten oder gezwungen worden, sich neben der Kirche zu entfalten.“⁸¹

Es ist diese *Latenz* des Verantwortungsethos und des königlichen Priestertums in der Konfessionskultur, die in Holls Abhandlung über *Die Kulturbedeutung der Reformation* durchgeführt wird. Holls Probebohrungen ins Staatsrecht, die Wirtschaftsethik oder die Diakonieggeschichte der Konfessionskulturen sollen hier weder vorgeführt noch selbst historisiert werden. Entscheidend ist nur, wie konsequent Holl die *Latenz* des allgemeinen Priestertums aller Getauften betont, das für ihn eine sozial- und kulturhistorische *Ethosrealität* ist. Gerade aufgrund der *Latenz* des allgemeinen Priestertums als genuine Gemeinschaftsgestalt und Ethosrealität in der Kultkirche und Staatskirche, die ja ein *weltlicher* Stand ist wie der politische und der hauswirtschaftliche Stand, kommt es zur Ausbildung genuin *weltlicher* Rechtsinstitutionen für dieses Ethos in allen drei Ständen. Indirekt und oft gebrochen, in Gestalt einer genuinen Weltlichkeit, ist die Ethosrealität der Christenheit latent wirksam und soll es sein, z. B. als Rechts hermeneutik lutherischer und reformierter Juristen in der Rechtsdogmatik von Staatsrecht, Privatrecht, Völkerrecht.⁸²

Holl evaluiert in seiner Abhandlung zu den *Kulturbedeutungen der Reformationen* in diesem Sinn die Kulturbedeutung der konfessionellen Armenordnungen danach, inwieweit sie noch vom Prinzip der Leisniger Kastenordnung Luthers und von Calvins *ordonnances ecclésiastiques* geprägt sind. Er thematisiert Ansätze von religiöser Gewissensfreiheit im *ius emigrandi*. Er sondiert stets aufs neue die Funktion naturrechtlicher und richterlicher *Billigkeit* in konfessionellen Strafrechtsordnungen. Er wägt ethische Aspekte von Zinskauf und Zinsverzicht in Luthertümern und Reformiertentümern der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts und im 17. Jahrhundert.

In dieser kulturgeschichtlichen Sondierung wird (1) die Dimension des *Sinnwissens*, also Rechtfertigungserlebnis und agapistische Sittlichkeit, stets verkoppelt mit der (2) Dimension der *strukturellen Interaktion*, also dem Naturrecht, und der besonderen *Interaktionstypen*, z. B. Liebestätigkeit, Billigkeit, Zinsverzicht, Rechtsverzicht und Rechtsloyalität im Verzicht auf Rechtsverzicht. Diese beiden Dimensionen sind wiederum verkoppelt mit der (3) Dimension der *herrschaftsbestimmten Organisation*, z. B. des landesherrlichen Kirchenregiments. Der reformatorische Begriff allgemeinen Priestertums ist erst durch alle drei Dimensionen vollständig als Berufsethos bestimmt, als Gewissens- und

⁸¹ Holl, GA I (Anm. 70), 380, Schluss des Aufsatzes.

⁸² Vgl. Christoph Strohm: Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit. Tübingen 2008.

Verantwortungsethos und als Sozialform charismatischer Autorität und Gemeinschaft.

(5) Die Aporie dieser ‚Sozialethik‘ ist ihr Begriff vom *corpus christianum*, von der Christenheit als weltlich verborgene Ethosrealität des Reiches Gottes. Sie kann in einer nach den Prinzipien des allgemeinen Priestertums und Königtums geordneten Volkskirche zwar eine eigene weltliche Rechtsgestalt gewinnen. Karl Holl ist ein früher Theoretiker der ‚Volkskirche‘, auch wenn er seine seit 1911 ausgearbeitete Volkskirchen-Theorie nie auf präzise Weise mit den religionsrechtlichen Regelungen der Weimarer Reichsverfassung ins Verhältnis setzte. Aber der Sozialtyp des königlichen Priestertums als Gemeinschaft und als Ethosrealität changiert eigentümlich. Holl reflektiert ihn nicht mehr in sakraments- oder ständetheologischen Grundbegriffen, verweigert sich aber auch religionssoziologischen Grundbegriffen. Dies führt zu einer eigentümlich *geschichtstheologisch verorteten, personalistisch enggeführten* Form der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre.⁸³

Diese Frühform der Zwei-Reiche-Lehre lässt sich nach der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium rekonstruieren, sofern „das Ineinander des kontradiktorischen und des konträren Moments“⁸⁴ die Dialektik der zwei Reiche bestimmt:

(a) Holl entwickelt zunächst die bekannten *konträren* Unterscheidungen von weltlich/geistlich. Sie gelten und greifen, wo ‚Kirche‘ als weltliche Rechtsgestalt der geistlichen Gewalt der Christenheit bzw. des königlichen Priestertums und ‚Staat‘ (Reich, Territorialstaat, Stadt etc.) als weltliche Rechtsgestalt von Obrigkeit aufeinandertreffen. Das ‚natürliche, vernünftige Recht‘ sei in diesen gemischten ‚rechtlichen‘ Materien so zu gebrauchen, dass ‚Naturrecht und Liebe‘ *konträr* zu unterscheiden sind. Verantwortungsethisch sei beides je am Ort der handelnden Personen, ob Christen oder Nicht-Christen, vereinbar.

(b) Das bedeutet nicht, dass die weltliche Obrigkeit *als Obrigkeit* auch

⁸³ Der Begriff ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ kommt um 1922 in Gebrauch, ist aber erst seit 1938 fest geprägt. Harald Diem: Luthers Lehre von den zwei Reichen: untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: „Gesetz und Evangelium“. München 1938, wieder abgedruckt in: Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Hrsg. von Gerhard Sauter. München 1973, 1–173. Diems Studie legt Aporien Holls präzise offen, steht aber in direkter Fortsetzung Holls.

⁸⁴ Gerhard Ebeling: Art. Luther. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart³ 4 (1960), 495– 520, hier 510: „Ineinander des kontradiktorischen und des konträren Moments“. Gerhard Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 41981, 157–163.

geistliche Gewalt ausüben kann.⁸⁵ Die Freiheit des Gewissens in Fragen der Religion (von Heil und Unheil) verlange, weltliche Obrigkeit und geistliche Gewalt *kontradiktorisch* zu unterscheiden. Hier sind sie unvereinbar.

Es gehe darum, das Ineinander dieser konträren und kontradiktorischen Unterscheidung in der politischen, legislativen und judikativen Praxis jeweils situativ zu handhaben. Luthers Begriff der *lex naturalis* ist dabei in seiner materialen Extension zu beachten: *lex naturalis* umfasst material auch die Goldene Regel, den Dekalog ebenso wie die Bergpredigt, ihr Liebesgebot und ihre Liebesordnung (*ordo caritatis*) neben den anderen Quellen des säkularen Rechts (römisches Recht, germanisches Recht, kanonisches Recht). Im Glauben ist die reine Weltlichkeit dieser *lex* zu erkennen und auf den Begriff einer rechtsgebundenen, nie außerrechtlichen, nicht selbst rechts-schöpferischen, also im Prinzip nichtsoveränen Obrigkeit im weltlichen Regiment zu beziehen. Billigkeit nach dem Maßstab der vom Liebesgebot her interpretierten *lex naturalis* begründet keine souveräne Rechtsschöpfung, sondern sie enthält nur ein Kriterium für die menschenwürdige Anwendung gegebenen weltlichen Rechts.

Diese Positivität weltlichen Rechts, das durch den Glauben auf das verborgene weltliche Regiment Gottes hin identifiziert wird, kann aber – jenseits von Luther und Calvin – nicht mehr einfach schöpfungstheologisch identifiziert werden: Theorien von Volkssouveränität und Herrschaftsvertrag ersetzen diese Voraussetzung. Holl ist sich in seiner Rekonstruktion von Luthers Reiche-Lehre dieser fundamentalen historischen Differenz zwischen reformatorischer ReicheLehre und modernen Souveränitätstheorien bewusst.

(c) An diesem Punkt rücken daher zwei andere Größen in Holls Theorem ein: *Volk* als verborgener, rechtsschöpferischer, politischer Souverän und *Reich Gottes* als Ethosrealität in der dadurch bestimmten Realität der weltlichen Obrigkeiten und geistlichen Gewalt. Die Unterscheidung von geistlicher Gewalt und weltlicher Obrigkeit wird bei Holls Luther dadurch *mehrwertig*. Also nicht nur zweiwertig: geistlich/weltlich, sondern mehrwertig: geistliches/weltliches Regiment und Reich durchkreuzt vom Dritten des Reiches Gottes als (,eschatologische‘) EthosRealität und vom Dritten des Volks als Souveränitätsquelle. Darauf hinzuweisen, markiert Leistung und Aporie Holls an diesem Punkt. Beides bedingt seine Interpretationsoffenheit, die in der Lutherrenaissance zu definitiv unvereinbaren Positionen in der Staatslehre und in der politischen Ethik führten, vor allem nach

⁸⁵ Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment (Anm. 70): Holl rekonstruiert und betont Luthers Kritik an einer obrigkeitlichen Anmaßung des *ius liturgicum* aus Anlass der Einführung der Deutschen Messe in Sachsen und der Durchführung der Visitation.

1933.⁸⁶

(d) Holls Begriff von Christenheit und Reich Gottes ist der Fluchtpunkt seiner Zwei-Reiche-Lehre. Die konträre und kontradiktorische Unterscheidung des weltlichen vom geistlichen Regiment in der gewissensethischen Anwendung von Gesetz und Evangelium ist qualifiziert durch dieses Dritte: Reich Gottes, die Christenheit. Das Dritte der Christenheit ist kein Anderes noch das Selbe, sondern – wenn man hier eine cusanische Größe einsetzen darf – ein *non-aliud*.⁸⁷ *Non-aliud* ist ‚Christenheit‘, die im geistlichen Regiment und im weltlichen Regiment *je als ‚corpus mysticum‘* da ist.⁸⁸

Demzufolge erblickt Luther in seiner Weise eine *alles umspannende Ordnung* in der Welt, die in der Erhaltung und dem Wachstum der Christenheit gipfelt. Das ‚Reich Gottes‘ ist die höhere Einheit, die Staat und (sichtbare) Kirche als ihre Mittel unter sich befaßt und sie dadurch auch untereinander verbindet. Deshalb kann auch Luther [...] das so hergestellte *Ganze* als einen Körper, als eine Gemeinschaft bezeichnen [...]. Die Einheit [scil. des Reiches Gottes, *regnum dei*, in Form geistlicher Gewalt und weltlicher Obrigkeit] ist vorher schon da [scil. wird also nicht erst, wie im vorreformatorischen *corpus christianum* hierarchisch hergestellt]. Sie beruht auf einer ‚natürlichen‘ [!], d. h. von Gott gesetzten und aufrecht erhaltenen Ordnung. Und sie wird gerade dann am besten bewahrt, wenn jedes ‚Amt‘ sich innerhalb seiner Grenzen hält. ‚Christlich‘ aber wird das Ganze dieses Lebenszusammenhangs nur insofern und insoweit, als die daran beteiligten *Personen* Christen sind.⁸⁹

Christenheit als ‚natürliche‘ Ethosrealität des Reiches Gottes und als gewissensethische Personengemeinschaft ist wirksam sowohl im geistlichen Regiment, in der sichtbaren Kult- und Rechtskirche, wie im weltlichen Regiment, im Staat, und zwar gerade innerhalb der Grenzen der weltlichen Berufe, die je amtsgemäß geführt und gewissensethisch gelebt werden.⁹⁰

⁸⁶ Heinrich Assel: Emanuel Hirsch. Völkisch-politischer Theologe der Lutherrenaissance. In: Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im „Dritten Reich“. Hrsg. von Manfred Gailus, Clemens Vollnhals. Göttingen 2016, 43–67.

⁸⁷ Die mehrwertige Unterscheidung von Reich Gottes „zur Rechten“ und „zur Linken“, verborgen in der weltlichen Rechtsherrschaft der Regimente liegt also auf einer grammatisch anderen Ebene als die zweiwertige Unterscheidungen der Regimente, von geistlicher Gewalt und weltlicher Obrigkeit. Die Problematik kulminiert in der unhaltbaren Unterscheidung von Amt und (Christ)Person.

⁸⁸ Holl, Kirchenregiment. GA I, 345, vgl. 340–345.

⁸⁹ Holl, GA I (Anm. 70), 347. Zu beachten ist: Der Reich-Gottes-Passus wurde erst 1921 eingefügt!

⁹⁰ Die Distinktion Nachfolgeethos und Haustafelethos ist dafür noch zu formal, trotz Stegmann, Luthers Auffassung (Anm. 76), 8 f. 383.

- *Corpus mysticum/communio sanctorum* ist weder identisch noch nicht-identisch mit der Kirche, sondern steht für die Latenz des allgemeinen Priestertums der Getauften in der sichtbaren Kirche.
- *Corpus mysticum* ist weder identisch noch nicht-identisch mit dem weltlichen Regiment und seinen Ständen, sondern steht für die Latenz des allgemeinen Königtums der Getauften in Berufen und Ständen.
- *Corpus mysticum* ist weder identisch noch nicht-identisch mit dem Ganzen des Reiches Gottes, das überhaupt nicht direkt soziologisch darstellbar ist, sondern nur indirekt, gebrochen als *non-aliud*: als Personenverband, als Wissensgemeinschaft.

Nach 1918 wird Holl die innere Logik dieser Figur des *non-aliud* und die geschichtstheologisch gedeutete Legitimationskrise der deutschen Gesellschaft (,Gericht‘) verbinden und sagen: Das Reich Gottes als Ethosrealität erweist sich gesellschaftlich als *Rest*.⁹¹ Dieser ‚Rest‘ ist kein *numerus clausus* von Erwählten. Der Rest ist, verstanden als Figur der Latenz der Christenheit und ihres Ethos, die Geistperson des *Christus humilis*, Christenheit am Ort des Geistlich-Kirchlichen (als Haupt) und des Weltlich-Obrigkeithlichen (als Gliedschaft).⁹²

⁹¹ Assel, Der andere Aufbruch (Anm. 2), 129–131.

⁹² Zur Arbeit Holls an den Begriffen *corpus christianum*, *societas christiana*, *corpus mysticum* in Auseinandersetzung mit R. Sohm und K. Riecker, vgl. Neubau in: Holl, GAI (Anm. 70), 340 f.

4 Schluss: Das Erbe der deutsch-nordischen Lutherrenaissance – heute

Die Lutherrenaissance arbeitet an Beschreibungssprachen und evaluativen Grundmotiven sowie ethohistorischen Idealtypen, um die Kulturwirkungen der Reformation zu sondieren und im Rahmen einer Reformationstheorie darzustellen, die in den frühreformatorischen Erfahrungsgestalten Luther (und Calvin) den Maßstab des Reformatorischen sieht, sei es als Reformation der Agape, sei es als Gewissensreligion und Verantwortungsethos. Trotz dieser kritischen Konzentration auf die frühreformatorischen Erfahrungsgestalten entwickelt die Lutherrenaissance im Werk Nygrens wie im Werk Holl Kategorien und Grundbegriffe, die für eine Taxonomie konfessioneller, transkonfessioneller oder bikonfessioneller Wirkungen in Recht und Politik, in Ethos und Ethik, in der Poetik, Rhetorik und Ikonographie des Hohenlieds der Epoche der Konfessionalisierung unabdingbar sind. Insbesondere bietet diese Reformationstheorie das Potential um herausragende kulturelle Artefakte wie das christomorphe Selbstbild Dürers *Der Schmerzensmann* 1522 als *reformatorische Erfahrung in ihrer Kulturwirkung* beschreibbar zu machen und ihren Rang als ‚Kultursynthesen‘ zu erkennen.

Was Dürers *Schmerzensmann* und Luthers *königliches Priestertums aller Getauften* zu Zeitgenossen macht, ist die mediale Kommunikation eines *imaginär christus-,unmittelbaren‘*, insofern einzigartig individualisierten, gewissensreligiösen Christseins, das sich in seiner ikonischen Selbstpräsentation in einer Ethos-Realität namens allgemeines Priestertum und Königtum der Glaubenden darstellt – und eben darin die jeweils genuine Medialität dieser Realität mitdarstellt. Die reformatorische Grunderfahrung *als* Erfahrungsstiftung der *caritas dei passiva* inspirierte in der deutsch-nordischen Lutherrenaissance eindrucksvolle Forschungsprogramme, sei es einer kulturhistorischen Topik, Symbolik und Motivgeschichte von Eros und Agape, sei es einer ethik- und ethohistorischen Idealtypik der Soziallehren der Wittenberger und Genfer Reformationen in modernitätstheoretischer Absicht.

Es ist der *grundbegriffliche und symbolgeschichtliche Erfahrungswandel der Agape*, es ist die *Latenz und Ethos-Realität der reformatorischen Gewissens-, Freiheits- und Verantwortungserfahrung* in den Artefakten und Kirchenordnungen der Konfessionskulturen, um die es hier ging. Sie erfordert Arbeit an Grundbegriffen, um die charakteristischen Erfahrungsgestalten des Reformatorischen in den Kulturwirkungen der metropolitanen Reformationen zu begreifen, ja überhaupt erst zu entdecken.