

Die Taufe beim jungen Luther

*Zu W. Jettens gleichnamigem Buch**

Von Burkhard Neunheuser OSB, Maria Laach

Dem Werden der reformatorischen Theologie nachzuspüren, ist eine dankenswerte Aufgabe; sie ist von besonderem historischen Interesse, bringt aus der Erkenntnis der Gegensätze neuen Gewinn für den Systematiker und vermag wohl auch beizutragen zu einer Belebung des ökumenischen Gesprächs. K. A. Meisinger hat in seinem schönen Buch *Der katholische Luther* (1952) einleitend gesagt, „die exakte Hauptfrage (laute:) war der vorreformatorische Luther schon von vorneherein so unkatholisch, daß er notwendig mit der alten Kirche zerfallen mußte? Darauf (werde er, M.) in der folgenden Darstellung mit Nein antworten . . . , gegen Denifle und viele neuere Katholiken . . .“ (7f.). Im Rahmen solcher Erwartungen sind wir mit einer gewissen Spannung an Jettens Buch herangetreten. Sein Aufbau ist methodisch klar und überzeugend. Eine Einleitung skizziert kurz „die Entwicklung der Tauflehre von Augustin bis Gabriel Biel“ (1–108), und zwar Augustin selbst, Taufe im Decretum Gratiani, Sakrament und Taufe bei Hugo v. St. Viktor und dem Lombarden, Thomas von Aquin, endlich Gabriel Biel. Dann folgen die 4 Hauptkapitel: „Vorüberlegungen zur Bedeutung des Sakraments beim jungen Luther“ (109–135), „Beobachtungen zur Sakramentsanschauung und zur Tauflehre beim Sententiar Luther 1509/10“ (136–174), „Sakrament und Taufe beim Collector Psalterii 1513–1515“ (175–254), „Die Entwicklung der Sakra-

* Jetter, Werner, *Die Taufe beim jungen Luther*. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. (Beiträge zur historischen Theologie, 18. Hrgs. v. G. Ebeling.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Gr. –8°, X und 372 S. – Brosch. DM 38,20.

ments- und Taufanschauung Luthers bis zu seinem reformatorischen Hervortreten“ (255–330). Den Abschluß bilden eine Zusammenfassung (331–343), Quellen und Literaturverzeichnis (344 bis 350) und 3 Register (351–372), alles sorgfältig gearbeitet. (Angemerkt sei nur, daß der auf S. 1–31 mehrfach zitierte Tr. Hahn sich bei der Literaturangabe nicht findet, [es handelt sich wohl um seine „Tyconiusstudien“] wohl aber G. L. Hahn, der übrigens auch einige Male zitiert wird; das Register bringt beide, aber auch nicht ganz korrekt). – Es ist verständlich, daß sich unsere Aufmerksamkeit vor allem der einleitenden Darstellung der katholischen Vergangenheit zuwendet. Hat Verf. sie richtig gezeichnet? Er hat gut aus den Quellen heraus zu arbeiten gesucht und benutzt hierbei wohl auch katholische Literatur. Jetter will auch objektiv sein, und doch, wir sagen das nur mit Bedauern, das Ergebnis ist in einer beklemmenden Weise standpunktbedingt. Gewiß findet sich in der Darstellung Augustins und noch einmal und ganz besonders in den Seiten über Hugo von St. Viktor, der es offenbar dem Verf. angetan hat, manches Schöne. Aber überall sieht Jetter letztlich doch nur abwegige Entwicklung, nur halbes Tun. Der normierende Maßstab, voll Endgültigkeit, ist eben die reformatorische Lehre. Nun, es ist schließlich das Recht eines evangelischen Theologen einen solchen Maßstab anzulegen, aber er dürfte nicht dahin führen, daß man die Gegebenheiten nicht mehr voll und ganz in ihrem An-sich sehen läßt. Wir bringen einige Beispiele. Dem „primär am geistlichen Taufgebrauch interessierten“ Kirchenvater Augustinus „lag jede für den Sakramentalismus so kennzeichnende liturgische Pedanterie gänzlich fern“ (18). Es ist ein bedeutsamer Schritt, „daß er den Taufgebrauch zum Hauptproblem der Tauflehre machte. Das Stichwort war gegeben. Aber er hat es nicht entschlossen genug durchgeführt. Sein ‚Taufgebrauch‘ führte über die Taufe hinaus, statt in sie hinein. Damit aber blieb er der Kirche nicht nur ein Stück gesunder Lehre, sondern den Durchbruch des Evangeliums schuldig“ (28). Von dem Hinweis auf Augustinus „Kompromiß mit dem Vulgär-Sakramentalismus seiner Kirche“ (23) wollen wir gar nicht viel reden. Das Gesagte kennzeichnet zur Genüge das Dilemma, innerhalb dessen Verf. in seiner Beurteilung Augustins verbleibt: Anerkennung sowie gute Herausstellung augustinuscher Positionen und kritischer Tadel, daß schon bei Augustinus selbst oder doch in seinen Konsequenzen (vgl. S. 24) das Eigentliche nicht erreicht wird. „Bei ihm und erst recht nach ihm, ist der usus Christi im usus sacramenti mehr und mehr versunken“, das bleibt das letzte Wort (32). – Die Einarbeitung der sakramentsrechtlichen Partien des Decretum Gratiani in die Sakramentenlehre des Lombarden gilt als „unüberhörbarer Ausdruck jener Juridifizierung des Sakramentsgedankens überhaupt . . .“ (34). Verf. gibt zu, „viel Richtiges wird aus Augustin festgehalten . . . Aber das hat jetzt noch weniger als beim Kirchenvater die revolutionäre Bedeutung, die es haben müßte“ (35). Das ist kennzeichnend für eigentlich alle Würdigung, die folgt. Wird Echtes gesehen und anerkannt, dann wird festgestellt, es komme doch nur in einer fragwürdigen Weise zur Geltung. Eine Ausnahme macht Jetter nur mit Hugo v. St. Viktor (41–49). Der Bogen, der Luther und Augustin verbindet, müßte „am ehesten den Namen des Victoriners tragen“ (49). Auch Bernhard erhält ein Lob; seine Stimme ist „in der vorlutherischen Überlieferung der kirchlichen Tauflehre so originell wie beachtlich“ (44, Anm. 3). Zweifellos hat Hugo in der Frühscholastik einen eigenen, besonderen Klang, Aber auch er ist doch nur einer unter vielen Meistern jener Zeit, in vielfacher Weise beeinflußt und beeinflussend. Gegenüber einem Forscher wie H. Weisweiler, der es unternimmt, diese Gemeinsamkeit aufzuzeigen, kennt Verf. nur Ablehnung (49, Anm. 3). Selbst in der Darstellung des Lombarden, der natürlich bedeutend schlechter wegkommt, wird aner kennend gesagt, seine Lehre, gemäß der wir in der Taufe das Heil ausschließlich dem Opfertode des Erlösers verdanken, sei „eine klare Sicherung gegenüber einem allzu direkten Sakramentalismus“. Aber „wird sie verhindern, daß im Ergebnis die Kraft des Todes Christi dann doch in den Sakramenten verschwindet, sich gleichsam in ihnen verkapselt? . . .“ (53). Über die Heilsnotwendigkeit der Taufe sage der Lombarde „allerdings ganz ähnliche Dinge wie Hugo“ (54). „Aber es ist ein großer Unterschied im Ton festzustellen . . .!“ (54f.). Dabei fällt auch das Wort „eine abergläubige Wertung“; und Wachstum, Mehrung der Gnade wird hier (55) und eigentlich immer nur mißverstanden als „verderbliches“ „Quantitieren mit Gnaden“. Ganz klein heißt es dann fast am Schluß: „Diese Entwicklung ist beim Magister nicht perfekt, aber eingeschlagen . . .“ (56, Anm. 3). Das mag genügen. Für Thomas dürfen wir auf unsere Kritik im Archiv f. Lit.wiss. 4/2 (1955) Nr. 862 verweisen. Bezüglich G. Bier betont Jetter mit Recht, wie wichtig die ganze Lehre dieses Nominalisten und Occamschülers für Luther werden mußte; doch bleibt auch hier das letzte Wort: „wirkliche Hilfe“ konnte er nur wenig bieten! (108). Den eigentlichen Hauptteil des Buches liest man zweifellos mit großem Interesse. Die Entwicklung Luthers wird gut deutlich; wir sehen ihn am Werk wie irgend einen der scholastischen Doktoren seiner Zeit, lesen manchen interessanten, eigenwilligen Text Luthers. Freilich, für Sakrament und Taufe finden sich nur „relativ spärliche Aussagen“ (112). Dafür sind sicher auch „äußerliche Anlässe“ maßgebend, z. B. hat Luther das 4. Buch der Sentenzen nicht mehr behandelt (ebd.), die Psalmen boten nicht viel Gelegenheit; erst die Kommentare zu den Paulinen waren in dieser Hinsicht ergiebiger. Verf. sieht das alles durchaus (112f.), scheint aber zu übersteigern, wenn er in dieser „auffallenden Zurückhaltung“ einen Tatbestand „von erheblicher reformatorischer Bedeutung“ sieht (135). Richtiger ist aber seine Feststellung (ebd.), daß

Luther „den entscheidenden Anstoß . . . für seine neue Sakramentslehre . . . nicht von außen her empfangen hat“. Jetter möchte durch „sorgfältige Untersuchung der spärlichen Sakramentsausagen dieses Zeitraums“ zeigen, daß Luther „die neuen Grundlinien, z. T. noch unter der Hülle traditioneller Begriffe, eben in diesen Jahren gefunden hat“ (337). Es ist nicht möglich, wohl auch nicht nötig, das hier eingehend zu schildern. Die Situation ist so schwebend, daß eigentlich überall eine Interpretation im Sinne der „traditionellen Begriffe“ noch möglich ist, daß aber auch das kommende Neue hinter und unter ihnen erspürt werden kann. Erinnern wir uns jedoch an die Frage Meissingers: Sind diese Ansichten Luthers so, „daß er notwendig mit der alten Kirche zerfallen mußte?“ Jetter antwortet darauf gewiß mit „Ja“; „für eine mit Heilsgegebenheiten operierende Kirche bleibt kein Raum“, sagt er abschließend von der in den *Dictata super Psalterium* (also 1513–1515) bereits aufknospenden neuen Lehre Luthers. Und er hätte Recht, wenn seine Schwarz-Weiß-Zeichnung des Gegensatzes zwischen der von „existentieller Leidenschaft“ (337, vgl. 129f.) getriebenen Theologie Luthers und den „1200 Jahren von Augustin bis Gabriel Biel“ (vgl. 109) der Wirklichkeit entspräche. Wir können das nur verneinen.

Doch wollen wir unsere Kritik nicht mit einer solchen Verneinung abschließen. Man muß einmal, um der Sache willen, von der schiefen Sicht Jetters absehen können. Niemand leugnet, daß es eine dogmen- und theologiegeschichtliche Entwicklung von Augustin bis zu Biel gibt, in der nicht jede Stufe in jeder Hinsicht einen Fortschritt bedeuten muß. Und ebenso gewiß gibt es eine kontinuierliche Entwicklung im Schaffen des jungen Luther, die dessen extreme Positionen nach der reformatorischen Erschütterung mit denen seiner noch katholischen Periode verbindet.

Es ist durchaus denkbar, daß der frühe, noch verhaltene, und dann auch noch der spätere, leidenschaftliche Protest Luthers sich gegen Ansichten wendet, die in der Tat nicht als gelungen bezeichnet werden können, ja die eine fragwürdige Veräußerlichung darstellen. Es ist ferner möglich, daß anderes von Luther gesagt wurde im Kampf gegen ein Lehrstück, das er, allerdings unberechtigter Weise, aus dem Zusammenhang mit anderen, ergänzenden gelöst hatte. Endlich möchten wir feststellen, daß manche Sätze des Jetterschen Buches etwas aussprechen, von dem der heutige katholische Theologe sich verwundert fragt, warum es eigentlich als erlösender Gegensatz zur katholischen Lehre, auch der des scholastischen Mittelalters aufgefaßt werden könne.

Das gilt vor allem von einer der Hauptthesen des Buches: Luthers Tauflehre habe die bisherige Verengung der Taufe, in der sie einseitig nur als die Vergebung von Erb- und anderen Sünden gewürdigt wurde, aufgehoben und den „Taufgebrauch“ in den Vordergrund gestellt. Wenn Luther in der Tat mit neuer Betonung (wovon wir freilich nicht ganz überzeugt sind) diesen Taufgebrauch herausgestellt hat, vom „Hineinkriechen“ in die Taufe spricht (11), in seiner drastischen Sprache ganz ausgezeichnet ausruft: „Si vis Christianus esse, ziehe dein Tauff erfur und stos Diabolo unter nasen . . . : Ego baptisatus“ (109), dann hat er damit nur legitim Katholisches behauptet! Für den heutigen Katholiken ist das selbstverständlich: unvergeßlich klingt die Mahnung aus der Tauf liturgie einem jeden nach: *custodi baptismum tuum* (Rit. Rom. Tit. 2 cap. 2 u. 25). An vielen Höhepunkten des Lebens steht feierlich die Erneuerung der Taufgelübde; jede Osterfeier, insbesondere in der von Pius XII. erneuerten Osternachtliturgie, ist Bekenntnis zur Taufwirklichkeit. Auch die theologische Würdigung der Mönchsgelübde als einer „sogenannten“ „2. Taufe“ will gar nichts Anderes sein als Bekenntnis zur echten Erfüllung der einstigen, einzigen, bleibenden Taufe. Das gilt ganz auch für den Theologen des Hohen Mittelalters. Es heißt Thomas (und die anderen Lehrer) einfach nicht verstehen, wenn man es z. B. in der *Summa Theol. III 69 1–5* überhört, daß die Taufe dem Leiden und Sterben Christi „inkorporiert“, damit der Getaufte von da an mit Christus verbunden sei, mit ihm lebe, als jemand der dauernd mit ihm stirbt und aufersteht (vgl. besonders Art. 3 . . . *ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite . . .*). – Die Lehre der Scholastiker ist freilich etwas kompliziert, sie zergliedert die eine christliche Wirklichkeit, behandelt sie unter Umständen an so verschiedenen Punkten des ausgedehnten Lehrsystems, daß derjenige, der wie gebannt nur die Sakramentenlehre betrachtet, Gefahr läuft, Wesentliches zu übersehen. So sind manche der mißverständlichen Wertungen Jetters über das Verhältnis von Taufe und Glaube und Gnade wohl nur möglich, weil er die tiefgründigen Ausführungen etwa aus der I–II der *Summa* des hl. Thomas über die *iustificatio impii* (Quaestio 113, 1–10) nicht ergänzend zum Tauftraktat hinzunimmt. Ein etwas weiter ausholender Blick in die Forschungsarbeiten zur Theologie der Frühscholastik (z. B. manche der Arbeiten A. Landgrafs) hätte ihm das zeigen können. – Sehr mißlich erscheint auch der Versuch Jetters, in der Ablehnung einer „quantifizierenden“ Gnadenauffassung nur Gegensatz gegen die Lehre der Tradition zu sehen. Gewiß, die Gefahr zu solcher Betrachtungsweise ist gegeben; aber gerade Thomas und die ihm enger folgenden Theologen lehren eine Mehrung der Gnade im Sinne von Intensivierung der einmal gegebenen Gnade, im Sinne von Wachstum des einmal mitgeteilten Lebens. Einen entschiedeneren Gegner einer rein quantifizierenden Gnadenauffassung als die katholische Theologie unserer Tage könnte man sich kaum denken.

Und die scharfe Zurückweisung eines Minimalismus, der sich mit möglichst wenig Glauben begnügt, wird von jeder echten katholischen Theologie geteilt! Das besagt keinen Widerspruch zu der theologisch eben doch interessanten Frage, was das Sakrament noch gebe, wenn der Glaube gering ist oder sich auf das non ponere obicem beschränkt. Wie die Praxis aussehen *sollte*, zeigt ein einziger Blick etwa in die Liturgie der Erwachsenentaufe.

Die Blickpunkte, die Jetter hinter einer Randbemerkung Luthers aus der frühesten Zeit über die „sakramentale“ Bedeutung des Todes Christi (136ff.) sehen möchte, sind beachtlich, u. a. „ein Ansatz zu seiner späteren ‚Kreuzestheologie‘: Das eine zentrale Datum unsres Heils realisiert sich in der Weise, daß auch wir inwendig und auswendig zu Leidenden werden“ (138). Schönes und Richtiges hören wir aus der Glosse zu Röm 6, 1–15 (317; und wir sind nicht der Ansicht, daß da „ein starker Bruch mit der Taufauffassung der letzten tausend Jahre vollzogen“ werde). Selbst das im Hebräerbriefkommentar (aus dem Winter 1517/18) über das Meßopfer Gesagte ist gültig: „Sein Opfer ist einmalig und wiederholt sich nicht in der Messe; was sich täglich wiederholt, ist nicht die oblatio, sondern die memoria. Non enim toties patitur, quoties memoratur passus. . .“ (305). Es wäre allerdings heute, nach den späteren Deutungen Luthers, der Sinn der einzelnen Worte wohl zu prüfen (was heißt „wiederholen“?, was ist die „memoria“?). – So könnte man noch manche Stelle nennen, in der wir, von aller Polemik und von der Auswertung durch Jetter absehend, gültige katholische Wahrheit finden. Warum denn auch nicht, bei einem Theologen, der vor den Ereignissen von 1517 und ihren Folgen getreu innerhalb seiner Kirche lehren wollte?! Es bleibe damit schließlich, trotz vieler Kritik, ein letztes erfreuliches Ergebnis: Jeters Buch zeigt: es ist durchaus möglich, in den Ausgangspositionen Luthers und auch in dem, was Jetter heute als „reformatorisches“ Gut in den Äußerungen des jungen Luther erblickt und hochschätzt, katholische Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen. Um das zu vermögen, ist es nicht nötig, die Tradition der vorhergehenden 1200 Jahre schwarz in schwarz zu malen. Der Kampf gegen eine veräußerlichte Auffassung der Sakramente braucht uns wahrlich nicht zu scheiden.