

Henning Theißen

Die Bibel als Begründungsanfang der evangelischen Theologie

**Eine systematisch-theologische Erinnerung an den
Breslauer und Greifswalder Neutestamentler Ernst
Lohmeyer***

I. Zu Lohmeyers theologischem Werk

1. Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer (1890-1946) war in der Theologie des 20. Jahrhunderts keine der Hauptfiguren und ist nach seinem frühen, gewaltsamen Tod dem Gedächtnis der Fachwelt zunächst entfallen; in der kirchlichen Öffentlichkeit ist er bis heute weit gehend unbekannt.¹ Es ist an einen Mann zu erinnern, der 1890 als Pfarrerssohn im westfälischen Dorsten geboren wurde, in Herford das Abitur ablegte und nach seinem Theologiestudium in Tübingen, Leipzig und Berlin sowie einer kurzen Hauslehrertätigkeit in Schlesien die Arbeit an einer theologischen Licentiatenarbeit aufnahm, mit der er 1912 in Berlin promoviert wurde. Seine akademische Karriere verlief in den damals üblichen Bahnen, aber gerade für die damalige Zeit doch ungewöhnlich. Ungewöhnlich an dieser Laufbahn ist, dass Lohmeyer seine akademischen Lehr- oder auch Wanderjahre hauptsächlich im Krieg verbrachte und dabei den vollen Ersten Weltkrieg als Soldat erlebte: seine akademischen Studien, die ihn zum Professor qualifizierten, stellte er in knappen Heimaturlauben an. 1914 erhielt er von der Universität Erlangen den philosophischen Doktorgrad, 1918 die Lehrerlaubnis für neutestamentliche Theologie von

* Zugrunde liegt ein Vortrag vor dem Konvent der Prädikanten und Lektoren des Sprengels Hildesheim-Göttingen in Osterode/Harz am 17. September 2011.

¹ Zwei gleichzeitig und vielleicht gerade deshalb ohne Kenntnis voneinander entstandene theologische Dissertationen haben zuletzt dieses Bild ein wenig zurechtgerückt: Andreas Köhn, *Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer. Studien zu Biographie und Theologie*, Tübingen 2004 (WUNT II/180), eine auch kirchenzeitgeschichtlich interessierte Hamburger exegetische Dissertation von 2002, von der ich im I. Teil dieses Essays sehr profitiert habe (v.a. 52-77 sowie 90 mit Anm. 64 zu den Umständen von Lohmeyers Strafversetzung); und Dieter Kuhn, *Metaphysik und Geschichte. Zur Theologie Ernst Lohmeyers*, Berlin 2005 (TBT 131), der als Tübinger dogmatischer Promovend (2001/02) besonders die systematisch-theologischen und religionsphilosophischen Bezüge berücksichtigt und der daher im II. Teil dieses Essays als Bezugspunkt in Betracht käme.

der Universität Heidelberg. Schon kurz vor dem Erhalt des theologischen Ehrendoktors (Berlin), nach akademischer Sitte die eigentliche Voraussetzung für eine Berufung als Ordinarius, wurde Lohmeyer 1921 ordentlicher Professor für Neues Testament in Breslau und blieb dort bis 1935. Hier legte er die Grundlagen für das, was bis heute als sein Vermächtnis an die evangelische Theologie gelten kann. 1930 und 1931 war er Rektor der Universität Breslau und war im November 1932 kommissarisch wieder mit dieser Aufgabe betraut, als Angehörige des NS-Studentenbundes am Jahrestag der Novemberrevolution, also dem 9.11.1932, die Vorlesung des jüdischen Juraprofessors Ernst Cohn so massiv störten, dass Lohmeyer den Hörsaal polizeilich räumen ließ. Mit „antinationalsozialistischer Haltung und Betätigung“, die der preußische Kultusminister in seinem Erlass vom 15.10.1935 als Grund für Lohmeyers Strafversetzung nach Greifswald namhaft machte, war zwar vorrangig sein Eintreten für die Bekennende Kirche gemeint, die in Schlesien u.a. illegale Abschlussprüfungen für Theologiestudenten durchführte, an denen Lohmeyer sich als Prüfer beteiligt hatte. Lohmeyer war bereits ein international geachteter Gelehrter, als er 1935 von der schlesischen NS-Administration ins vorpommersche Greifswald strafversetzt wurde. Nach Kriegsende stellte er sich für das Rektorat der neubegründeten Universität zur Verfügung, wurde aber am Vorabend seiner Amtseinsetzung aufgrund einer Denunziation vom sowjetischen Geheimdienst verhaftet und Monate später in der Haft umgebracht. Seit 1996 ist Lohmeyer auf Betreiben seiner Familie durch die Generalstaatsanwaltschaft der Russischen Föderation rehabilitiert.

2. Kurz nach seiner Berufung zum Breslauer Ordinarius machte Lohmeyer im Januar 1922 mit einem Aufsatz zur Verklärung Jesu auf sich aufmerksam, der den Göttinger Verleger Gustav Ruprecht veranlasste, Lohmeyer im Mai 1923 mit der Abfassung eines wissenschaftlichen Kommentars zu den sog. Gefangenschaftsbriefen des Paulus zu beauftragen, der in einer der renommiertesten deutschsprachigen Kommentarreihen erscheinen sollte.² Das war Meyers *Kritisch-exegetischer Kommentar*, den die Familie Ruprecht bereits seit Generationen in ihrem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht herausbrachte. Der damit begonnene, über Jahrzehnte fast vollständig erhaltene Briefwechsel zwischen Verleger und Autor dokumentiert aber nicht nur eine enge, theologisch anspruchsvolle Zusammenarbeit, wie sie im Computerzeitalter undenkbar geworden ist. Der Charme dieser Briefe besteht vielmehr

² Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (5.5.1923): „Nachdem wir von Ihrem Aufsatz über die Verklärungs-Geschichte in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft Kenntnis genommen haben, zweifeln wir nicht daran, daß Ihre Darstellungsgabe und Behandlungsweise für die Gefangenschaftsbriefe etwas Gutes bedeuten würde“, zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 30.

darin, dass an ihnen auch für den Nichttheologen deutlich hervortritt, was den biblischen Exegeten Lohmeyer auszeichnet, was ihn aber zugleich auch zwischen allen Stühlen der seinerzeitigen Theologie platziert. Für die Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Bibel, der wissenschaftliche Sorgfalt und persönliche Sorge miteinander verbindet, sind diese Briefe, die Andreas Köhn im Rahmen seiner Dissertation erstmals öffentlich zugänglich gemacht hat, mehr als aufschlussreich.

Im Verlaufe des Briefwechsels, der neben der Anlage und Ausrichtung von Lohmeyers Kommentar immer auch die Frage betraf, welche Wirkung damit in der gesamten Kommentarreihe mit welchem Aufwand – Druckbögen, Korrekturzeiten³ – zu erzielen sei, wird deutlich, dass der Verlag mit der Beauftragung Lohmeyers eine konkrete Hoffnung verband. Im Januar 1922 erschien nämlich nicht nur der Aufsatz, der den Göttinger Verleger auf Lohmeyer aufmerksam machte, vielmehr kam zur selben Zeit (Auslieferung Dezember 1921) auch Karl Barths Kommentar zum Römerbrief in zweiter Auflage auf den deutschen Buchmarkt, nachdem die erste Auflage von 1919 bei dem wenig bekannten Verleger Bäschlin im schweizerischen Bern 'eher versteckt als veröffentlicht' worden war.⁴ Der Nestor der neutestamentlichen Exegese in Deutschland, der Marburger Professor Adolf Jülicher, hatte Barths Buch allerdings in der verbreitetsten kirchlichen Zeitschrift, der *Christlichen Welt*, rezensiert⁵ und damit einen Streit um die Methode der Bibelauslegung entfacht, der die theologische Landschaft in Deutschland von Grund auf umbauen und den vormaligen Schweizer Dorfpfarrer Karl Barth binnen weniger Jahre zum gefragtesten, aber auch umstrittensten Theologen im deutschen Sprachraum machen sollte. In genau diesem theologischen Streit setzte der Verleger Ruprecht, der ja selbst kein Theologe war, auf Lohmeyer als eine Art publizistischen Vermittler zwischen den theologischen Fronten.

In dem Gegensatz Barth/Jülicher konnte die Einseitigkeit des Barthschen Römerbrief-Kommentars keine Lösung bringen, aber der Erfolg (von Barths Römerbrief erscheint jetzt bereits die 4. Auflage trotz des hohen Preises) zeigt, was für uns und den Meyerschen Kommentar auf dem Spiele steht, wenn hier kein befriedigender Ausgleich gefunden wird. Wir können den Absatz an weitere Kreise der Pfarrerschaft nicht entbehren, und wir müssen [...] doch wohl damit rechnen,

³ Vgl. z.B. Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (19.11.1927), zit. bei Köhn, *Neutestamentler*, 40.

⁴ Ich leihe mir eine in anderem Kontext (JBTh 6, 1991, 273) von Ingolf U. Dalferth gebrauchte Wendung.

⁵ Wiederabdruck: Jürgen Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, München 1962 (TB 17/I), 87–98.

*daß wir diesen Absatz endgültig verlieren werden, wenn hier kein gesunder Ausgleich gefunden wird. Das aber würde das Ende des Meyerschen Kommentars bedeuten.*⁶

Der Streit, in dem der Göttinger Verleger hier so dringend einen Ausgleich sucht, rang um das Verhältnis zwischen historischer Aussage und gegenwärtigem Anspruch der biblischen Texte; man könnte auch sagen: zwischen zeitgeschichtlicher Sorgfalt und zeitgenössischer Sorge des Auslegers. Auf der einen Seite stand die historische Philologie, die den Bibeltext streng mit den historischen Methoden von Analogie und Korrelation auslegte: Was sagt der Text im kritischen Vergleich mit benachbarten Text ähnlicher Art, ähnlichen Themen und ähnlicher Adressatenschaft? Einem Adolf Jülicher, Meister dieser sog. historisch-kritischen Methode, musste es wie von einem anderen Stern vorkommen, wenn Karl Barth in seinem Kommentar die im Römerbrief wichtige Wendung „Glaube Gottes“ nicht mit den Theologen aller Jahrhunderte objektivisch als „Glauben an Gott“ wiedergab, sondern subjektivisch auf Gottes eigenen Glauben bezog und als „Gottes Treue“ übersetzte⁷. Für das historisch geschulte Denken Jülichers war es blanke Willkür, die auf Israel bezogenen Kapitel 9-11 des Römerbriefes als an die heutige Kirche gerichtet zu verstehen, wie Barth es in seiner Römerbriefauslegung tat.⁸ Barth nannte sein Konzept „Theologische Exegese“ mit deutlichem Seitenhieb darauf, dass die philologisch fokussierte Exegese es an theologischer Substanz mangeln lasse.⁹ Insbesondere die jüngere Theologengeneration war begeistert von der Unmittelbarkeit des Gegenwartsbezugs, die Barth in seinen Schriften herstellte. Oder vielmehr: die er gar nicht herzustellen brauchte, weil er in Gottes Wort selbst das Gericht über die Theologie seiner Zeit ergehen sah, die mehrheitlich die fatale Kriegsbegeisterung im Deutschland des Jahres 1914 unterstützt und gar in den kirchlichen und theologischen Zeitschriften befeuert hatte. Barth hat später¹⁰ den Kriegsausbruch 1914 als den Zeitpunkt bezeichnet, da er einen regelrechten Bruch mit der Theologengeneration seiner Lehrer – darunter auch Jülicher selbst – vollzogen habe. Seine „neue Theologie“ (I. Spieckermann) entstand während des Ersten Weltkriegs und machte eben ab 1922 unter den Schlagworten „Dialektische

⁶ Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (eher 12. als 5.4.1924), zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 33 (dort ohne identifizierende Datumsangabe).

⁷ Dazu Jülicher, *Rez.*, 92f.

⁸ Im Vorwort zur 4. Auflage von 1924 wies Barth selbst noch einmal auf diese Besonderheit hin.

⁹ Zentrales Dokument dieses Konzepts ist freilich nicht die Römerbriefauslegung, sondern die 1924 erschienene „akademische Vorlesung über 1 Kor 15“ (so der Untertitel) unter der Überschrift „Die Auferstehung der Toten“.

¹⁰ Vgl. dazu: Wilfried Härle, *Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie*, in: *ZThK* 72 (1975), 207-224.

Theologie“ und „Theologie der Krise“ gerade bei der Generation Furore, die nach dem Krieg kam. Ruprechts Sorge, dass der voll und ganz historisch-philologisch ausgerichtete Meyersche Kommentar – auf dem Titelblatt der Bände heißt er *Kritisch-exegetischer Kommentar* – gerade „unser junges Theologen-Geschlecht vor der unglaublichen Fülle antiker Belegstücke, welche die Flüssigkeit der Darstellung beeinträchtigen, zurückschauer[n]“ lassen könnte,¹¹ war also keineswegs unbegründet.

Dass in dieser Situation gerade Lohmeyer als Hoffnungsträger für einen Ausgleich zwischen philologischer und theologischer, zeitgeschichtlicher und zeitgenössischer Bibelauslegung erschien, ist auf den ersten Blick überraschend, denn Lohmeyer selbst verortete sich klar im historisch-philologischen Lager. Ihm ging die wissenschaftliche Sorgfalt der Biblexegese über alles, und er war enttäuscht bis entsetzt, als die Rezensenten seines ersten Kommentars, der dann tatsächlich bei Vandenhoeck & Ruprecht erschien, ihn, wie er sich ausdrückte, als *advocatus diaboli, will sagen als Barthianer*¹² ansahen. Der Grund dafür, dass Lohmeyer tatsächlich zwischen oder eher noch über den Lagern stand, dürfte in seinen starken künstlerischen Interessen liegen, die er nicht nur privat zur Entspannung beim vierhändigen Klavierspiel mit der Tochter pflegte, sondern die auch seine theologische Arbeit bestimmten;¹³ so fasste Lohmeyer 1926, seinerzeit belächelt, im Kommentar zur Johannesoffenbarung diese durchweg als metrisch gebundene Poesie auf.¹⁴ Die renommierte *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* lehnte einmal einen Aufsatz von Lohmeyer ab, weil seine Sprache zu weit von der vergleichenden Terminologie der Historiker abrücke.¹⁵ Statt *vergleichender* Begriffe spricht Lohmeyer an verschiedenen Schlüsselstellen seines Werkes immer wieder von der *Bestimmtheit* der

¹¹ Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (17.1.1925), zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 34f.

¹² Lohmeyer an G. Ruprecht (wohl 10.9.1929), zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 44.

¹³ Günter Haufes Gedenkvortrag zum 100. Geburtstag (in: Greifswalder Universitätsreden 59), Greifswald 1990, 9 weist auf entsprechende Bemerkungen des Theologiegeschichtsschreibers Horst Stephan von 1938 hin. (Zu Lohmeyers Musikalität vgl. a.a.O.)

¹⁴ Christfried Böttrich, Ernst Lohmeyer zum 19. September 2006, in: Andreas Köhn (Hg.), *Ernst Lohmeyers Zeugnis im Kirchenkampf. Breslauer Universitätspredigten*, Göttingen 2006, 9–18, 11 sieht darin „bis heute eine der anregendsten Auslegungen“.

¹⁵ So geschehen 1931, als Hans Lietzmann Lohmeyers Aufsatz „Zur evangelischen Überlieferung von Johannes dem Täufer“ wegen fehlender historischer Qualitätsstandards für die ZNW ablehnte; Dieter Lührmann, *Ernst Lohmeyers exegetisches Erbe*, in: Otto (Hg.), *Erinnerung an Lohmeyer*, 53–87 ist in seiner (allerdings vom theologiegeschichtlichen Standpunkt der Bultmannschule aus unternommenen) Einschätzung der anschließenden publizistischen Auseinandersetzung beider Forscher, gestützt auf Lietzmanns briefliche Korrespondenz, zu dem Ergebnis gekommen, Lohmeyer habe „überzogen“ reagiert (64), als er Lietzmanns Rede von der deutschen Theologie, die auf Lohmeyers eigentümliche Sprache gemünzt war, in den Zusammenhang möglicher internationaler Isolierung der

neutestamentlichen Religion, beeinflusst von seinem Breslauer philosophischer Freund Hönigswald, der diesen Begriff später als Schlüssel seiner Philosophie ausarbeitete. Was Lohmeyer unter Bestimmtheit versteht, wird gerade in dem frühen Aufsatz von 1922 deutlich, der Gustav Ruprecht bewog, ihn als Autor für Vandenhoeck & Ruprecht zu gewinnen. Ich greife aus diesem Text zwei Zitate heraus, die deutlich machen, wie hier über das Verhältnis des Christentums zum Judentum gedacht wird. Lohmeyers Ausführungen werden hier ganz ohne die geräuschvolle Rhetorik eines Karl Barth transparent für jeden Gegenwartsbezug. Wie dies geschieht, mag das folgende Zitat aus Lohmeyers Ausführungen über die Verklärungsgeschichte veranschaulichen:

Die Erzählung [sc. von der Verklärung Jesu] ist ganz aus jüdischen Gedanken herausgewachsen, jüdisch ist die Erscheinung des Elias und Moses, jüdisch das Wort vom „Zelte bauen“, jüdisch Wolkenerscheinung und Wolkenstimme. Alle Bilder eschatologischer Sehnsucht sind in wunderbare Erdenwirklichkeit umgesetzt; und der Sinn dieser erschauten Wirklichkeit ist, kurz gesagt: eschatologische Erfüllung.¹⁶

Die Erkenntnis, die die Erscheinung der beiden himmlischen Gestalten [sc. Mose und Elia] entzündet hatte, wird durch die offenbare Erfüllung [...] nicht nur göttlich bestätigt, sondern inhaltlich offener bestimmt.¹⁷

Durch die offenbare Erfüllung nicht nur göttlich bestätigt, sondern inhaltlich offener bestimmt – mit dieser gedrängten Formel setzt Lohmeyer Christentum und Judentum in einer Weise ins Verhältnis, wie es die christliche Theologie auf breiterer Front erst deutlicher später begriffen hat, als ab den 1970er Jahren ein theologisches Umdenken eingedenk der Shoa einsetzte. Die Bilder der Sehnsucht, von denen Lohmeyer hier spricht, sind durch die „Erfüllung“ nicht einfach „erledigt“, wie es Rudolf Bultmann zwanzig Jahre später in seinem berühmten Entmythologisierungsvortrag mit Blick auf das biblische Weltbild behaupten sollte;¹⁸ vielmehr ist die Erfüllung dieser Bilder ihre Bestätigung, und das heißt: Die Erfüllung setzt die Verheißung neu in Kraft; die *offenbare* Erfüllung wird in Lohmeyers Formel noch gesteigert zu einer Art Offenbarung im Komparativ: zu *offenbarer* Bestimmtheit. Durch die israeltheologische Erneuerung der letzten Jahrzehnte sind solche Gedanken

deutschen Universität gerückt habe. Tatsächlich ging es Lohmeyer hier aber um die Bestreitung einer einheitlichen historischen Methode, in dieser Ablehnung von Hönigswald bestärkt (vgl. Köhn, Neutestamentler, 228).

¹⁶ E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*, in: „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“, Bd. 21, Jg. 1922, 185–215, Zitat 200.

¹⁷ Lohmeyer, *Verklärung*, 196f.

¹⁸ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos I*, Hamburg ⁵1967, 15-48.

heute geläufig;¹⁹ zu Lohmeyers Zeit vor neunzig Jahren können sie exzeptionell genannt werden und belegen den Gegenwartsbezug seiner Theologie überdeutlich.

Insbesondere mit der Anschauung, dass die Erfüllung die Inkraftsetzung der Verheißung ist, folgt Lohmeyer dem von ihm hoch geschätzten jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig, der ein Jahr zuvor (1921) im *Stern der Erlösung* geschrieben hatte: *So ist von der Verheißung zur Erfüllung nichts weiter verändert, der Inhalt der Verheißung und die Phasen der Erfüllung sind eins; nur hat sich das Fertige zum Anfang verkehrt.*²⁰ Wenn Lohmeyer also von Erfüllung spricht, meint er eine göttliche Bestätigung, die – gut ablesbar am Komparativ „offenbarer“ – sogar über Gottes Offenbarung hinausweist, so dass die Erfüllung selbst neu zur Verheißung wird. Dieser Gedanke einer doppelten Erfüllung hat Lohmeyer in seinem theologischen Arbeiten nicht mehr losgelassen.

3. Zum tragenden Strukturprinzip ist dieser Gedanke in Lohmeyers großem Nachlasswerk geworden: seiner Vaterunser-Auslegung, die im Todesjahr 1946 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschien.

Die Grundthese, die Lohmeyer hier als historisch arbeitender Exeget aufstellt, atmet bereits Rosenzweig'schen Geist und lässt einmal mehr erkennen, warum Lohmeyer zu seiner Zeit zwischen allen Stühlen stand, damit aber zugleich zum Hoffnungsträger einer künftigen Bibelauslegung werden konnte, den Gustav Ruprecht in ihm sah. Lohmeyer schreibt:

*Man mag es vielleicht auch historisch die Tat Jesu nennen, daß er in dem Vaternamen alles das gesammelt hat, was der geheime, erst eschatologisch offenbare Name JHWH in sich bergen konnte.*²¹

Lohmeyers Vorgänger auf dem Greifswalder Lehrstuhl, der später in Göttingen lehrende Joachim Jeremias, hat lange nach Lohmeyers Tod die These aufgestellt, dass die Anrede Gottes als Vater ein unverwechselbares Kennzeichen der Verkündigung Jesu sei.²² Lohmeyer hat mit seiner Vaterunser-Auslegung diese These vorbereitet und geht doch zugleich über sie hinaus, denn wenn er sagt, dass in der Vater-Anrede der *erst eschatologisch offenbare Name* Gottes „gesammelt“ sei, dann

¹⁹ Vgl. z.B. Friedrich Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen. Eine Eschatologie*, Bd.1, Gütersloh 1993, 390-450 einerseits; dagegen andererseits Gerhard Sauter, *Eine gemeinsame Hoffnung von Juden und Christen?*, in: *EvTh* 63 (2003), 346-361, v.a. 348-350.

²⁰ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk* (= GS), Bd. 2, Den Haag 1984, 124.

²¹ Ernst Lohmeyer, *Das Vater-unser erklärt*, Göttingen 1946, 27.

²² Vgl. Joachim Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

klings sozusagen wieder eine Offenbarung im Komparativ an. Gerade als offenbarer ist der Name Gottes also geheim. Lohmeyer hat hier, wiederum durch Rosenzweig beeinflusst, die Geschichte vom brennenden Dornbusch vor Augen, wo Gott seinen Namen dem Mose so offenbart, dass er sich ihm zugleich entzieht: Ich bin, der ich bin (Ex 3,14).

Vor diesem Hintergrund ist die Pointe von Lohmeyers Vaterunser-Buch nicht überraschend: In allen sechs Bitten, die die Anrede Gottes als Vater entfalten, bleibt Gottes Wille immer noch unabgegolten und behauptet einen Überschuss gegenüber jedem religiösen oder ethischen Bittanliegen. Am deutlichsten wird das bei der dritten Bitte *Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden*. Lohmeyer hält sich nicht mit der Frage auf, wie es zu dieser Entsprechung von Himmel und Erde kommen kann – auf Erden geschieht Gottes Wille ja anscheinend durchaus nicht wie im Himmel, wie die andere Entsprechung des Vaterunser zeigt: *Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern*. Vielmehr hält er fest, die dritte Vaterunserbitte könne eigentlich nur *Gottes Willen zum Werk der eschatologischen Vollendung*²³ zum Gegenstand haben. Was das heißt, wird deutlich, wenn man die Auslegung der Gethsemane-Geschichte liest, die Lohmeyer in Meyers Kommentar zum Markus-Evangelium gibt, denn hier betet Jesus ja ganz ähnlich wie in der dritten Vaterunserbitte: *Abba, mein Vater, alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir; doch nicht, was ich will, sondern was du willst* (Mk 14,36). Lohmeyer schreibt dazu:

*Mit dem Anruf von Gottes Allmacht beginnt das Gebet [sc. Jesu in Gethsemane]. Diese Macht ist stärker als alles[,] was Menschen unmöglich scheint, sie kennt kein Hindernis, auch nicht die Schranken eines göttlichen 'Muß'; so vermag sie auch hier nicht nur das menschlich, sondern auch das göttlich Unabwendbare zu wenden.*²⁴

Nicht nur das menschlich, sondern auch das göttlich Unabwendbare – die komparative Formel von der offeneren Bestimmung, die Lohmeyer 1921 gefunden hatte, klingt hier wieder an. Gottes Allmacht, sein geheimnisvoller Name steht also in irgendeiner Weise noch über seiner Offenbarung, die er in Jesus Christus kundtut – aber in welcher Weise? Wie für alle christliche Theologie steht auch für Lohmeyer fest, dass die Offenbarung in Christus Gott selbst offenbar macht und dass der christliche Glaube darüber hinaus buchstäblich nichts zu suchen, zu erwarten oder zu hoffen hat. Alles jenseits von Christus wäre für die Theologie nicht etwa müßig, wie der große Humanist Erasmus von Rotterdam glaubte, sondern Gift.²⁵ Was aber

²³ Lohmeyer, *Vater-unser*, 89.

²⁴ Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt*, Göttingen 1937 (KEK I/2¹⁰), 315.

²⁵ So Martin Luthers Rede vom „error et venenum“ (WA 40 II, 328). Vgl. auch Luthers Satz „Extra Iesum deum quaerere est diabolus“ (WA 40 III, 337). Einleuchtend ist daher die

meint Lohmeyer dann mit seiner merkwürdigen Vorstellung von einer Offenbarung im Komparativ?

Diese Frage lässt sich nur dann beantworten, wenn man in Rechnung stellt, dass der Bibelwissenschaftler Lohmeyer bei aller historischen Sorgfalt der Textauslegung zugleich für den gegenwärtigen Wahrheitsanspruch Sorge trägt, den der Bibeltext an seine Rezipienten richtet. Lohmeyers Begriff hierfür ist, wie schon erwähnt, die *Bestimmtheit* des exegetischen Gegenstands, also des Bibeltextes. Sein philosophischer Freund Hönigswald definierte 1937 in einem Buch, dessen Manuskript er schon 1935 zur kritischen Durchsicht an Lohmeyer sandte,²⁶ Bestimmtheit im Anschluss an Kant als „Setzen eines Prädikats mit Ausschluß des Gegenteils“ und fährt fort: *Die Bestimmtheit eines Gegenstandes kommt mithin der Notwendigkeit gleich, ihn durch Akte, in denen sich die Gesetzmäßigkeit des 'ist' nicht minder ausprägt, zu bestimmen.*²⁷

An dieser Definition scheint mir besonders hervorzuheben, was man *intellektuelle Redlichkeit* nennen könnte. Sie dürfte Lohmeyers Beitrag zum Wahrheitsanspruch der von ihm ausgelegten Texte bilden. Denn Wahrheit zu erkennen ist nur möglich, wenn Falsches ausgeschlossen werden kann, also da, wo es zur *Bestimmtheit* im Sinne Hönigswalds kommt: mit Ausschluss des Gegenteils, wie er mit Kant sagt. Zugleich ist diese Wahrheit in den Texten nicht einfach enthalten, sondern verlangt eigens Akte der *Bestimmung*. In Hönigswalds philosophischer Definition findet sich also wieder, was uns bei Lohmeyer auf Schritt und Tritt begleitete: die Verbindung von philologischer Sorgfalt für die historische Wirklichkeit und theologischer Sorge um die gegenwärtige Wahrheit. Vor diesem Hintergrund ist auch Lohmeyers Vorstellung einer offenbareren Bestimmtheit zu sehen. Die unerhörte These, dass Jesu Gebet in Gethsemane selbst das göttlich Unabwendbare zu wenden vermöge, will den zagenden und klagenden Menschen Jesus nicht über Gott stellen. Es geht vielmehr um eine fällig gewordene Klärung, um eine nötige Näherbestimmung des Verhältnisses von Jesus und Gott. Wer ist dieser Jesus im Verhältnis zu Gott, wenn er so wie in Gethsemane Gottes Allmacht anzurufen vermag? Offensichtlich reichen die gängigen Bilder von Vater und Sohn nicht mehr aus, um dieses Verhältnis zu klären. In Lohmeyers Gethsemane-Auslegung ist aber kein Gedanke daran, diese Bilder nun einfach über Bord zu wer-

Auslegung, dass in *De servo arbitrio* die Frage nach dem verborgenen Gott den Fragenden immer wieder nur in die Arme des im Gekreuzigten offenbaren Gottes zurücktreiben könne.

²⁶ So der Hinweis von Köhn, *Neutestamentler*, 242 Anm. 18.

²⁷ Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, Basel 1937, 30 (zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 246).

fen. Die Überzeugung, dass Christus Gottes Offenbarung ist, steht nicht zur Disposition. Es bedarf aber einer Klärung, was das heißt, wenn die Bibel ihn gleichzeitig so darstellt, wie sie es in der Gethsemane-Geschichte tut.

Macht man sich anhand von Hönigswalds und Lohmeyers Begriff der Bestimmtheit die schlichte Notwendigkeit einer Näherbestimmung des Verhältnisses von Jesus und Gott klar, dann liegt der theologische Anspruch, den Lohmeyer erhebt, klar zutage. Denn jene Näherbestimmung kann nur geschehen in der Trinitätslehre, wo das Verhältnis von Jesus und Gott in einem Rahmen dargestellt wird, der über einfache Über- oder Unterordnung hinausgeht. Damit bin ich am Ende meiner Lohmeyer-Darstellung beim Titel meines Referates und bei dessen III. Teil angelangt, der die bislang getätigten Beobachtungen zusammenfasst und für die eingangs beschriebene praktische Herausforderung im Umgang mit der Bibel bündelt.

II. Zu Lohmeyers theologischem Vermächtnis

In Lohmeyers erstem großen Aufsatz für die *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1922) stößt man an entscheidender Stelle auf die eigentümliche Vorstellung einer Offenbarung im Komparativ.²⁸ Diese Auffassung, dass Gott mit seinem christologischen Erfüllungshandeln seine eigenen Verheißungen bestätigt und zugleich neu in Kraft setzt, hat Lohmeyer bis zu seiner postumen Vaterunser-Auslegung (1946), wonach Gottes Wille gegenüber jeder der Vaterunserbitten unabgegolten bleibt,²⁹ nicht mehr losgelassen.

In seinem ersten großen Werk, das er als Professor in Greifswald vollendet hat, der Markus-Auslegung für Meyers *Kritisch-exegetischen Kommentar*,³⁰ treibt Lohmeyer den 1922 formgeschichtlich auf das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung bezogenen Gedanken einer Offenbarung im Komparativ auf seine dogmatische Spitze, wenn er mit Blick auf das Gebet Jesu in Gethsemane schreibt, dass hier die Anrufung von Gottes Allmacht nicht nur das menschlich, sondern auch das „göttlich Unabwendbare“ wende.³¹ Die Frage, wer der so betende Jesus im Verhält-

²⁸ Vgl. Lohmeyer, *Verklärung*, 196f.

²⁹ Vgl. z.B. Lohmeyer, *Vater-unser*, 89 zur eschatologischen Bestimmtheit der dritten Vaterunserbitte, von wo aus sich zwanglos der Bogen zur Gethsemaneparikope schlagen lässt, die in Sprache und Inhalt dieser Bitte entspricht.

³⁰ Das Vorwort datiert von November 1936; bereits zu Pfingsten 1936 hatte Lohmeyer ebenfalls in Greifswald die kleinere Arbeit „Galiläa und Jerusalem“ abgeschlossen.

³¹ Lohmeyer, KEK I/2¹⁰, 315. Für eine Würdigung des Exegeten Lohmeyer im Kontext der systematisch-theologischen Gesprächslage seiner Zeit (neben Hönigswald v.a. Ritschl, Troeltsch und W. Herrmann), leistet die von Oswald Bayer betreute Dissertation von Dieter

nis zu dem dabei angerufenen Gott eigentlich ist – also die Frage einer grundsätzlichen Jesus-Darstellung, die Lohmeyer noch in der sowjetischen Geheimdiensthaft beschäftigt hat³² –, ist damit unausweichlich gestellt. In werkgeschichtlicher Hinsicht ist es dabei besonders interessant, dass Lohmeyer im Auslegen der Gethsemaneperikope selbst auf die Verklärungserzählung zu sprechen kommt;³³ die Momente der höchsten Erhöhung und der tiefsten Niedrigkeit im Erdenleben Jesu zeigen ihn also in derselben Stellung zu Gott. Das Verhältnis beider, wie die neutestamentlichen Evangelien es schildern, kann daher nicht in den Kategorien von Über- und Unterordnung aufgehen, sondern verlangt einen komplexeren Rahmen, der sich dann in der urchristlichen Theologie in Gestalt der Trinitätslehre ausbildet. Aus der Sicht des Neutestamentlers Lohmeyer wäre jedoch zu betonen, dass diese Trinitätslehre keine unbiblische Erfindung der Kirche ist, sondern sich von den Fragen her, die die neutestamentlichen Texte offen lassen, als Lösungsansatz gewissermaßen aufdrängt.³⁴ Die Trinitätslehre leistet somit einen Beitrag zur Klarheit der Schrift, indem sie das Verhältnis zwischen Jesus und Gott in dem Rahmen darstellt, der ihr von den Aussagen der Schrift selbst zwar gesteckt, aber eben noch nicht gefüllt ist. Die Füllung dieses Rahmens – Lohmeyer spricht hier von der Erfüllung im Sinne einer offenbareren Bestimmtheit – geht also zwar über die Schrift hinaus, tastet aber den von ihr vorgegebenen Rahmen nicht an. Deshalb stellt auch die Vorstellung einer Offenbarung im Komparativ nicht die positive Offenbarung in Christus zur Disposition, sondern erörtert lediglich diejenigen Fragen, die sich mit dem Gegebensein dieser Christusoffenbarung von der Bibel her *logisch unausweichlich* stellen.³⁵ Diese Fragen werden von der Bibel *offen gelassen* und drängen sich

Kuhn, auf die in der ersten Anmerkung dieses Beitrags schon hingewiesen wurde, Grundlegendes. Es bleibt eine Aufgabe für weitere theologiegeschichtliche Forschungen, die Ergebnisse der Studie von Kuhn mit den biographischen Forschungserträgen aus Köhns Dissertation in einen fruchtbaren Austausch zu bringen.

³² Vgl. Köhn, *Neutestamentler*, 260f.

³³ Lohmeyer, KEK I/2¹⁰, 316 zur Gethsemaneperikope: „Das bedeutet aber, daß das Bild dieses Meisters hier ähnlich gesehen ist wie in der Geschichte der Verklärung [...]“.

³⁴ K. Barths These, wonach die Trinitätslehre ein „Werk der Kirche“, aber zugleich auch eine „notwendige und sachgemäße Analyse der Offenbarung“ ist (KD I/1, München 1932, 325 bzw. 326f.), kann man hier assoziieren. Überhaupt scheint es, dass das Verhältnis von Barth und Lohmeyer einer anderen Bewertung bedarf, als sie durch die Eindrücke der Betroffenen selbst nahe gelegt ist; vgl. als Einstieg in diese Aufgabe: Heinrich Assel, *Eliminierter Name. Der Name Gottes zwischen Trinität und Tetragramm*, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Tübingen 2008 (RPT 35), 209–248.

³⁵ Die Begriffe des Positiven und des Komparativen sind hier grammatikalisch gemeint und bezeichnen die 1. bzw. 2. Steigerungsstufe im Deutschen; Assoziationen einer „positiven“

förmlich auf, da die logisch elementare Verhältnisbestimmung der Über- und Unterordnung für das Verhältnis zwischen Jesus und Gott nicht greift. Und dass sie nicht greift, vermag Lohmeyer zu zeigen, wenn er für die Verklärung Jesu (im frühen Breslauer Aufsatz in ZNW) und das Gebet in Gethsemane (im Markus-Kommentar bei KEK), also für Ereignisse, die nach der Logik der Über- und Unterordnung einen *Gegensatz* im Leben Jesu bilden müssten, *dieselbe* Stellung zu Gott nachweisen kann.

Aus Lohmeyers Exegesen sind also zwei Dinge festzuhalten, die sich in dialektischer Weise ergänzen.

These 1: Die Bibel enthält keine inhaltliche Trinitätslehre, sondern lässt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und Gott *offen*.

These 2: Die Trinitätslehre ist keine unbiblische Erfindung der Kirche, sondern beantwortet die Fragen, die sich von der Bibel her *logisch unausweichlich* stellen (vgl. 1 Kor 12,3b).

Hält man diese beiden Sätze fest, so ergibt sich, dass der trinitarische Glaube im Grundsatz nicht um eine Gleichsetzung von 3 und 1 besorgt ist, sondern an seinem Anfang die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und Gott steht, dessen Klärung gerade der Gegenstand der Trinitätslehre ist. Insofern kann man die paulinische Äußerung „Niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3b) als Ausgangspunkt des trinitarischen Glaubens betrachten – freilich nicht, weil hier die Trias von Gott als Herr, Jesus und Geist vorkommt, sondern wegen der Frage, die sich darin ausspricht. Lohmeyer hat diese Frage nach dem Herrsein Jesu in einer Schrift mit dem Titel *Gottesknecht und Davidsohn* artikuliert, die er größtenteils 1942/43 als Soldat im Kaukasus geschrieben und noch 1945 in Schweden erstveröffentlicht hat.

Über Lohmeyer hinaus aber lassen sich aus den beiden genannten Sätzen weitere Thesen zur Bedeutung der Bibel für den trinitarischen Glauben ableiten.

These 3: Zwischen dem Neuen Testament und der Trinitätslehre besteht eine *sachliche Kontinuität* in den jeweiligen Aussagen über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott, aber eine *logische Diskontinuität* in der kanonischen Gewichtung der Bibel.

These 4: Im *Neuen Testament* ist das *Einstimmen* darin *vorausgesetzt*, dass das Verhältnis zwischen Jesus und Gott jedenfalls die unbedingte Heilsbedeutung Jesu zur

Theologie, die Lohmeyer in Greifswald am Wirkungsort H. Cremers gewiss vor Augen hatte, sind fernzuhalten, wie Lohmeyer sich dort auch selbst gegenüber den Cremers tendenziell biblizistischer Richtung nahestehenden Fakultätskollegen distanzierter gab. In der Sache ist zu bedenken, dass Lohmeyers Vorstellung einer Offenbarung im Komparativ als Klärung biblisch aufgedrängter Fragen in ähnlicher Weise auf die Klarheit der Schrift zielt, wie Luthers Erörterung des deus absconditus in *De servo arbitrio* im Dienste seiner Lehre von der claritas scripturae steht.

Darstellung bringt, während in der *Trinitätslehre* gerade der Versuch unternommen wird, dieses im Neuen Testament vorausgesetzte *Einstimmen* in logisch nachvollziehbaren Lehrsätzen, d.h. *argumentativ* zu *artikulieren*.

These 5: Die verschiedenen Gebräuche der Bibel schließen neben der *Praxis ihrer liturgischen Verlesung* ihren Gebrauch als Ausgangspunkt für die argumentative Auseinandersetzung um ihren Wahrheitsgehalt, also den *Gebrauch der Bibel als Begründungsanfang* ein (z.B. im von den frühchristlichen Apologeten geführten „Schriftbeweis“).

Mit dieser kleinen Thesenreihe ist für die Frage nach dem Umgang mit der Bibel ein entscheidender Punkt erreicht. In den beiden frühchristlichen Umgangsweisen, die Bibel einerseits liturgisch zu verlesen und sie andererseits (im Schriftbeweis) zur logischen Beweisführung heranzuziehen, erkennt man unsere Unterscheidung von Sorgfalt und Sorge wieder, denn so sicher man einen sorgfältigen Umgang der frühen Christen mit ihren heiligen Texten voraussetzen kann, so fest steht auch, dass die Bestrebungen, die die frühchristlichen Apologeten unternahmen, um die Heilsbedeutung Jesu aus ihren heiligen Schriften zu beweisen war, aus missionarischer Sorge um den Partner getragen waren. Mit dem Schriftbeweis sollte er ja überzeugt werden, sich ebenfalls dem christlichen Glauben anzuschließen. Entscheidend ist allerdings, dass dies auf der Grundlage von Argumenten geschah, und erstaunlich ist, dass der Ausgangspunkt dieser Argumentation die Bibel sein sollte, also heilige Schriften, die für das Gegenüber freilich gerade keine solche Geltung besaßen.

Doch genau hier liegt die Pointe, auf die wir schon im Briefwechsel von Ernst Lohmeyer mit Gustav Ruprecht aufmerksam wurden: Der Charme dieser Briefe besteht ja darin, dass hier auch für Nichttheologen und unter nichttheologischen Voraussetzungen, sondern aus der Sicht des Verlegers deutlich wurde, welches theologische Problem in der Kontroverse zwischen Barth und Jülicher mit der Beauftragung Lohmeyers gelöst werden sollte. Wir können nun rückblickend urteilen, dass Lohmeyers Bibelauslegung der von nichttheologischer Seite an ihn gerichteten Erwartung recht gibt. Lohmeyers Exegesen der Verklärungs- und der Gethsemanegeschichte zeigen, dass er das Neue Testament nicht nur als Quelle des christlichen Glaubens ansieht, sondern auch als Quelle der Fragen, die sich diesem christlichen Glauben unausweichlich stellen. Und in dieser doppelten Perspektive kann die Bibel als Offenbarung geglaubt und zugleich als Ausgangspunkt für die logisch argumentative Auseinandersetzung mit den Stimmen gebraucht werden, die den Glauben an ihre Offenbarungsqualität nicht teilen. Für diese gelingende Auseinandersetzung von Christen und Nichtchristen ist es jedoch notwendig, Offenbarung nicht als Kundgabe wahren Wissens zu verstehen, sondern als Erschließung offener Fragen. Lohmeyers Verdienst sehe ich also darin, dass er in diesen von

der Bibel her offenen Fragen den Gegenwartsbezug der Bibel zu entdecken vermag. Dieses Vermögen erschöpft sich nicht durch theologische Fachkenntnis; vielmehr dürfte es diese Fähigkeit gewesen sein, die den Göttinger Verleger Ruprecht hoffen ließ, in Lohmeyer einen Autor zu haben, der die Kluft zwischen historischer Auslegung und gegenwärtiger Verantwortung der Bibel schließen kann.

Summary: Starting Protestant Theology With the Bible. A Systematic-Theological Tribute to Ernst Lohmeyer

The life and work of New Testament scholar Ernst Lohmeyer (1890-1946) of Breslau (1921-1935) and Greifswald (1935-1946) deserves reconsideration not only due to his innovative contributions to early Jewish and Judaeo-Christian apocalypticism, but also because his entire theology mirrors a renewed understanding of the relationship between Christianity and Judaism. Building on Andreas Köhn's research on Lohmeyer's biography, particularly his unpublished correspondence with his publisher Gustav Ruprecht, the present essay focuses on Lohmeyer's understanding of revelation. Influenced by Franz Rosenzweig's philosophy of religion and Richard Höningwald's Neo-Kantian epistemology, Lohmeyer develops a comparative concept of revelation that links biblical sources to Christian doctrine and thus steers a middle path between historical analysis (e.g., A. Jülicher) and dogmatic application of biblical texts (e.g., K. Barth).

Inspired by this concept, it is argued in the first half (I) of the essay that the Bible serves as a starting-point for the dogmatic discourse by determining the questions theological doctrine is supposed to answer.

This leads to the five theses of the second section (II) of the essay:

Thesis #1: Instead of teaching a particular trinitarian doctrine, the Bible rather asks the question what the relationship between Jesus and God was like.

Thesis #2: The doctrine of the triune God is not an unbiblical invention by the the church, but answers questions which the Bible raises inevitably (cf. I Cor 12:3).

Thesis #3: While the New Testament and the mainline trinitarian doctrines agree about the relationship between Jesus and God, their ideas about the canonical status of Scripture disagree.

Thesis #4: The writers of the New Testament presuppose that in Jesus God offers unconditional salvation for mankind. The ecclesial traditions behind the trinitarian doctrine share this belief, but try to argue for it rationally.

Thesis #5: There are different ways of reading the Bible within the Christian community. Besides its liturgical use as a source for what is said and done in

worship, the Bible can also function as a starting-point for arguing dogmatically for the truth of the Christian belief by determining the questions this belief has to cope with.

Keywords: Ernst Lohmeyer (1890-1946); New Testament exegesis; trinitarian doctrine; historical method; Dialectical Theology; unpublished correspondence

Streszczenie: Biblia jako wspólna podstawa teologii ewangelickiej. Przemyślenia dotyczące dzieła wrocławskiego i gryfickiego nowotestamentowa Ensta Lohmeyera

Artykuł omawia zagadnienie wiary jako centralnego motywu teologii ewangelickiej w kontekście twórczości teologicznej wrocławskiego i gryfickiego nowotestamentowa Ensta Lohmeyera (1890-1946). Na początku ukazano osobę i dzieło Lohmeyera, ukazując go jako wybitnego znawcę Nowego Testamentu, autora wielu komentarzy egzegetycznych do pism Nowego Testamentu, a zwłaszcza listów apostoła Pawła. Druga część omawia dziedzictwo teologiczne Lohmeyera, akcentując znaczenie pojęcia wiary dla całej teologii ewangelickiej. Lohmeyer w swych publikacjach egzegetycznych, wskazywał między innymi na fakt, że wiara trynitarna ma oparcie w Biblii. Główne motywy teologii wrocławskiego biblisty zestawiono w 5 тезach: 1. Biblia nie zawiera nauki trynitanej, lecz pozostawia otwartą kwestię relacji pomiędzy Jezusem a Bogiem. 2. Nauka trynitarna nie jest pozabiblijnym wynalazkiem Kościoła. 3. Pomiędzy Nowym Testamentem a nauką trynitarną zachodzi zjawisko rzeczowej kontynuacji. 4. W Nowym Testamencie, relacja pomiędzy Jezusem a Bogiem jest podstawą czynu zbawczego, podczas gdy nauka trynitarna jest wynikiem logicznego następstwa i argumentacji o charakterze teologicznym. 5. Różne formy użycia Biblii, także w liturgii, prowadzą do stwierdzenia, że Biblia stanowi podstawę wszelkiej wiary chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Wiara, Ernst Lohmenyer, egzegeza, Listy apostoła Pawła

ks. Henning Theißen (ur. 1974) – doktor habilitowany teologii ewangelickiej, duchowny ewangelicki, pracownik naukowy katedry teologii systematycznej na wydziale teologii ewangelickiej Uniwersytetu Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie, RFN.