



Oberurseler Hefte Ergänzungsbände

Herausgegeben von Werner Klän
im Auftrag der Lutherischen Theologischen
Hochschule Oberursel

Band 24

Werner Klän (Hg.)

Der Theologe Hermann Sasse (1895–1976)
Einblicke in seine internationale Wirkung als
Exeget, Kirchenhistoriker, Systematiker und
Ökumeniker

Edition  Ruprecht

Inh. Dr. Reinhilde Ruprecht e.K.

Mit einer Abbildung. Für die Umschlagabbildung wurde eine historische Postkarte (anonym) des Erlanger Schlosses verwendet, in dessen Hörsälen Hermann Sasse als Professor Vorlesungen hielt.



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar. Eine eBook-Ausgabe ist erhältlich unter DOI 10.2364/3846903537.

© Edition Ruprecht Inh. Dr. R. Ruprecht e.K., Postfach 17 16, 37007 Göttingen – 2020
www.edition-ruprecht.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlags. Diese ist auch erforderlich bei einer Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke nach § 52a UrhG.

Satz: Samuel Brandt und mm interaktiv
Layout: mm interaktiv, Dortmund
Literaturverzeichnis: Simon Volkmar
Bibliografische Recherche: Helmut Fenske
Übersetzungen: Marion R. Salzmann (Zusammenfassungen Kap. 1, 4, 5, 6, 11)
Umschlaggestaltung: Aaron Edgar Gill
Druck: CPI buchbuecher.de GmbH, Birkach

ISBN: 978-3-8469-0352-0 (Print), 978-3-8469-0353-7 (eBook)

Inhaltsverzeichnis

Werner Klän	
Vorwort	7
Hans-Jörg Voigt	
Geleitwort	10
Volker Stolle	
1. Hermann Sasse als Neutestamentler	11
Simon Volkmar	
2. Volles Gotteswort und volles Menschenwort. Hermanns Sasses Beitrag zu einem lutherischen Verständnis der Heiligen Schrift	50
Thomas M. Winger	
3. Sasse as Interpreter of the Lutheran Confessions	72
Christian Neddens	
4. Theologische Gegenwartsdeutung in »Weimarer Republik« und »Drittem Reich«	89
Wolfgang Sommer	
5. Hermann Sasse im Kirchenkampf des »Dritten Reichs«	103
Volker Stolle	
6. Kirchenpolitische Erwägungen anlässlich der Berufung Hermann Sasses nach Erlangen	116
Maurice Schild	
7. Truth and Tyranny. Hermann Sasse's 1936 Missive to Ludwig Fürbringer	121
John R. Stephenson	
8. Hermann Sasse's Influence on Confessional Lutheranism in North America since 1945	133
Matthew C. Harrison	
9. Hermann Sasse's View of the Office of the Ministry up to World War II ...	147
Jacob Corzine	
10. The Ecclesiology of Hermann Sasse and the »communio« Ecclesiology of the 2017 Finnish Ecumenical Document <i>Communion in Growth</i>	166
Werner Klän	
11. Kirche, kirchliches Dienstamt und Ökumene. Erwägungen im Anschluss an Hermann Sasse	188

John T. Pless

**12. Sasse on the Sacrament of the Altar. Where Ecclesiology
and Eschatology meet.....213**

Andrea Grünhagen

13. Biographische Annäherungen an Hermann Sasse (1895–1976) 230

Anhang247

Verzeichnis der Beiträge und Beitragenden dieses Buchs..... 248

Literaturverzeichnis..... 249

Register.....270

Vorwort

Werner Klän

Am 17. Juli 2020 jährt sich Hermann Sasses Geburtstag zum 125. Mal. Er mag zu den Unzeitgemäßen gehören, so sehr er Zeitgenosse war. Schon zu Lebzeiten war er wegen seiner entschlossen konfessionell-lutherischen Haltung bereits vielfach missverstanden, befehdet und angefeindet und blieb in seinem kirchlichen Weg selbst bei lutherisch sein wollenden Theologen gänzlich unverstanden.

Gleichwohl gab und gibt es eine beachtliche Wirkungsgeschichte seines entschieden bekenntnisgebundenen Standpunkts, seiner aufgeschlossenen ökumenischen Haltung und seiner hellsichtigen Gegenwartsanalyse. Dies gilt nicht nur für die Lutherische Kirche in Australien, die ihr Bestehen als Zusammenschluss zweier konfessionell-lutherischer Kirchen wesentlich dem unermüdlichen theologischen Einsatz Hermann Sasses verdankt. Vielmehr übt Sasse in bestimmten Kreisen bekenntnisgebundener lutherischer Theologie und Kirche bis heute nachhaltigen Einfluss aus.

Als Gründe für solche Fort- und Fernwirkung sind seine klare Ablehnung der nationalsozialistischen Ideologie bereits vor Beginn des deutschen Kirchenkampfes der 1930er Jahre zu nennen, dazu seine Betonung des unauflöslichen Zusammenhangs von Kirche und Bekenntnis, verbunden mit einer gesamtchristlichen Sicht, seine exegetischen Erhebungen und hermeneutischen Überlegungen, nicht zuletzt seine Erwägungen zur Abendmahlstheologie und zum Verhältnis von Gemeinde und kirchlichem Dienstamt.

Die in diesem Jubiläums- und Gedächtnisband versammelten Beiträge spiegeln einen Zwischenstand der Rezeptionsgeschichte Sasse'scher Anstöße. Dass Autoren von drei Kontinenten aus Anlass des 125. Geburtstags von Hermann Sasse seine kirchliche und theologischen Leistungen würdigen, ist kein Zufall: In Australien, Deutschland, Kanada und den Vereinigten Staaten von Amerika finden Sasses Gedanken bisher am ehesten, wenn auch teils kritische, Aufnahme.

So verortet Volker Stolle Sasse in einer zeitgeschichtlichen Gebundenheit, wenn er auszusetzen hat, dass Sasse als Exeget nie den religionsgeschichtlichen Ansatz hinter sich gelassen habe. Simon Volkmar hingegen hebt Sasses hermeneutische Bemühungen um einen »dritten Weg« zwischen Rationalismus und Fundamentalismus hervor. Ergänzend, sozusagen, arbeitet Thomas Winger den engen Zusammenhang von kirchlichem Bekenntnisstand und aktuellem Bekennen bei Hermann Sasse heraus. Dass eine solche Überzeugung im deutschen Kirchenkampf auf komplexe und komplizierte Sachverhalte in Politik und Kirche anzuwenden war und welche Hemmnisse damit verbunden waren, machen die Beiträge von Christian Neddens, Wolfgang Sommer und Maurice Schild deutlich; Volker Stolle führt das

am Beispiel der Berufung Sasses nach Erlangen vor. John Stephenson schildert eindrücklich den sich allmählich einstellenden Einfluss Sasses auf nordamerikanischer Theologie. Amtstheologische Impulse Sasses aus dessen früheren Schriften bringt Matthew Harrison in den Kontext der Lutherischen Kirche–Missouri-Synode ein. Die ökumenische Tragfähigkeit von Sasses Auffassung von der Kirche überprüft Jacob Corzine im Abgleich mit neueren »communio«-ekklesiologischen Positionen. Werner Klän untersucht Bezüge von Sasses zu Kirche, kirchlichem Dienstamt und der Einen Christenheit auf die Verhältnisse in konkordienlutherischen Kirchen der Gegenwart. Auf den Zusammenhang von Ekklesiologie und Eschatologie in Sasses Theologie weist John Pless hin. Den Beschluss des Bandes bilden Anmerkungen zur Biographie Hermann Sasses von Andrea Grünhagen.



Hermann Sasse in den 1960er Jahren. Foto aus Privatbesitz Lydia Hopf.

Dieses Buch wäre ohne die Zuarbeit von drei Theologen nicht in der jetzigen Form erschienen: Unser Dank gebührt stud. theol. Samuel Brandt für die erste Durchsicht und Formatierung des Gesamtmanuskripts, Bibliothekar i.R. Helmut Fenske für unermüdliche bibliographische Recherchen zu den auf drei Kontinenten in zwei Sprachen erschienenen Texten von Hermann Sasse, und Pfarrer Simon Volkmar für Durchsicht und Korrektur der Literaturverweise in den Fußnoten sowie vor allem für das Literaturverzeichnis, das u.a. erstmals die Einzelschriften von Hermann Sasse zusammenstellt. Für die Zuschüsse zur Drucklegung ist – wieder einmal –

dem Kreis der Freunde und Förderer der Lutherischen Theologischen Hochschule e.V. wie der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche herzlich zu danken. Wissenschaftliche Arbeit, kirchliche Ausrichtung und publizistische Wirksamkeit sind nicht voneinander zu trennen.

Dieser Band stellt indes nur eine Zwischenbilanz dar. Das theologische und kirchliche Erbe Hermann Sasses bedarf noch einer gründlicheren Aufarbeitung, einer kritischen Würdigung, nicht zuletzt aber, dessen bin ich gewiss, einer weiteren Verbreitung. Denn was Sasse zu sagen hat, hat tiefe Bedeutung nicht nur für die Kirche Augsburgischer Konfession, die das Konkordienbuch von 1580 als ihre Bekenntnisgrundlage festhält, sondern für die *Una Sancta*, gemäß Sasses Dictum: »Bekennnistreue und echte Ökumenizität gehören zusammen.«¹

Lübeck, am Tag der Heiligen Dreieinigkeit 2020
Werner Klän

1 Hermann Sasse: Geleitwort, in: ders. *In statu confessionis*, Band 1, hg. Friedrich Wilhelm Hopf, Berlin und Schleswig-Holstein 1975, 7–10, hier 10.

Geleitwort

Hans-Jörg Voigt

Zur 125. Wiederkehr des Geburtstags von Hermann Sasse am 17. Juli 1895 erscheint dieser Band. Verschiedene Beiträger und Beiträgerinnen aus Australien, Deutschland, Kanada und den Vereinigten Staaten zeigen zugleich die Internationalität Hermann Sasses auf.

Hermann Sasse war ein ausgewiesener Lutheraner, so dass ihn seine australischen Freunde liebevoll »Mr. Lutheran« nannten. Durch seine Promotion legte er seine theologischen Schwerpunkte zunächst im Fach Neues Testament, bevor er die Kirchengeschichte mit systematisch-theologischem und liturgiegeschichtlichen Zugängen verband.

Persönlich beeindruckt mich an Hermann Sasse immer wieder die Klarheit der theologischen Diktion, die selbst über größere zeitliche Abstände hin ihre Wirkung entfaltet. Seine theologische Weitsicht, mit der er die Wege der lutherischen Kirchen in Deutschland voraussah, trägt für mich beinahe prophetische Züge.

Es ist genau diese Klarheit des Denkens und seiner theologischen Positionen, die ihm ermöglichte, die Gefahren des heraufziehenden Nationalsozialismus in Deutschland sehr früh zu analysieren.

Mit ebensolcher Klarheit scheute er sich auch nicht, kirchliche Konsequenzen zu ziehen, die ihn zunächst in die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche führten, einer Vorgängerkirche der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), bevor er eine Berufung der Lutherischen Kirche Australiens an das Immanuel Seminary nach Adelaide annahm.

Sasse war immer ein Mann, der die Ökumenizität der Kirche im Blick hatte, zum Beispiel als Teilnehmer der Gespräche in Lausanne (1921) oder als ökumenischer Beobachter des II. Vatikanischen Konzils. Es ist für mich beispielhaft, dass sein theologisches Denken immer die ganze Christenheit im Blick behielt. So verdankt ihm auch die Lutherische Kirche Australiens ihre Einigung.

Aus diesen Gründen wünsche ich diesem Buch weite Verbreitung, damit Hermann Sasse und seine Theologie weiter vor dem Vergessen bewahrt werden möge.

Hannover, am Tag der heiligen Dreifaltigkeit, Trinitatis, 2020

+ 

Bischof Hans-Jörg Voigt D.D.

1. Hermann Sasse als Neutestamentler

Volker Stolle

Hermann Sasse (1895–1976)¹ wirkte als Dogmengeschichtler und Bekenntnistheologe. Doch hatte er seine akademische Laufbahn auf dem Gebiet des Neuen Testaments begonnen. Trotz dieser fachlichen Vorprägung gelang ihm später sein Vorhaben nicht, eine ausgeführte Schriftlehre vorzulegen.² Seine exegetischen Arbeiten an biblischen Texten mündeten nicht geradewegs in eine hermeneutische Gesamtsicht. So hat er schließlich die Erwartungen an seinen Nachlass enttäuscht.³ Schon dies deutet darauf hin, dass der Neutestamentler nicht spannungsfrei in die theologische Gesamtexistenz Sasses integriert war.⁴ Schriftexegese und Schriftlehre sind bei ihm kaum aufeinander bezogen, so dass bei ihm der Begriff »Wort Gottes« schwimmt.⁵

- 1 Vgl. Peter Noss, Art. Hermann Sasse, in: BBKL 8, Herzberg 1995, 1380–1399; Renate Wittern (Hg.), Die Professoren und Dozenten der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen 1743–1960, Teil 1: Theologische Fakultät. Juristische Fakultät (ErF.SR 5), Erlangen 1993, 66; Rudolf Keller, Art. Sasse, Hermann, in: Erlanger Stadtlexikon, Nürnberg 2002, 604; John T. Pless, Hermann Sasse (1895–1976), LuthQ 25 (2011), 298–325; Gerhard Müller, Hermann Sasse als Mitglied und als Kritiker der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen 1933 bis 1945 (2006), in: Ders., Argument und Einsicht (AKGB 98), Nürnberg 2019, 146–187.
- 2 Briefliche Äußerungen Sasses legten nahe, dass er unmittelbar vor Abschluss der Arbeit an seinem Buch über die Schriftlehre stand, das bereits 1966 für »bald« angekündigt worden war (Friedrich Wilhelm Hopf (Hg.), Vorwort des Herausgebers, in: Hermann Sasse, In Statu Confessionis I. Gesammelte Aufsätze, Berlin/Hamburg 1966 [ISC I], 6). Vgl. die Briefauszüge bei Friedrich Wilhelm Hopf, Hermann Sasse und sein Ringen um die Lehre von der Heiligen Schrift, LuthBl 32 (1980), 1–51, dort 1.43–51.
- 3 Es lag weniger vor, als vermutet worden war. Vgl. auch die Auskunft des Herausgebers in: Jobst Schöne, Bekenntnis zur Wahrheit, hg. v. ders., Erlangen 1978, 81. Das stellte den Herausgeber der bereits geplanten Veröffentlichung vor ein Dilemma, dem er durch einen Sammelband zu begegnen versuchte, in dem mit dem neuen Anfangskapitel frühere Äußerungen Sasses zum Thema aufgenommen wurden: Hermann Sasse, Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Hermannsburg/Erlangen 1981 [SacScrip]. Vgl. dort: Hans-Siegfried Hub, Nachwort des Bearbeiters, 361–362. – Vgl. Friedrich Beißer, Rez. Hermann Sasse, Sacra Scriptura, ThR 52 (1987), 323–325.
- 4 Schon biografisch zeigt sich eine Spannung. Zur Beschäftigung mit der Schriftlehre wurde Sasse erst angeregt, als er das Fach gewechselt und Deutschland verlassen hatte; sie erwuchs nicht aus exegetischer Arbeit, sondern aus der neuzeitlichen Auseinandersetzung um die göttliche Autorität der Schrift. Vgl. Pless, Sasse, 309–310.
- 5 So lässt die Untersuchung von Armin Wenz, Hermann Sasses Beitrag zur Lehre von der Heiligen Schrift, in: Festgabe für Reinhard Slenczka zum 60. Geburtstag, Erlangen 1991, 99–112, nicht erkennen, was diese Lehre für die Exegese im konkreten Vollzug austrägt. Das gilt ebenso für die Untersuchung von Simon Volkmar, Lutherisches Schriftprinzip im 21. Jahrhundert. Impulse von Hermann Sasse, EvTh 79 (2019), 130–144. Da Folgerungen für die Schriftauslegung nicht erkennbar sind, handelt es sich bei diesem »Schriftprinzip« um einen ideologischen Überbau, der nicht aus den Selbstzeugnissen der einzelnen neutestamentlichen Schriften entwickelt ist. Jeffrey Kloha beruft sich einerseits auf Sasse, der die Zweinaturenlehre auf die Schriftlehre übertragen hatte, bevorzugt selbst

Bezeichnend ist, dass Sasse im Rückblick auf sein Leben seine Beschäftigung mit dem Neuen Testament nicht einmal für erwähnenswert hielt.

1.1 Sasses autobiografische Sicht seiner theologischen Entwicklung

Sasse hat seine theologische Aufgabenstellung aus der Problematik abgeleitet, mit der er sich in seiner zeitgeschichtlichen Situation konfrontiert sah. Wiederholt benannte er den biografischen Hintergrund seiner theologischen Entwicklung, und zwar im kollektiven Rahmen des »wir« seiner ganzen Theologengeneration.⁶

So etwa: »Auf den Schlachtfeldern des großen Krieges starben nicht nur die Vertreter unserer Generation. Dort liegt auch die Theologie begraben, mit der wir aus den Hörsälen der Berliner Universität ins Feld gezogen waren: der Historismus Harnacks und der Religionsgeschichtlichen Schule, die undogmatische Theologie des religiösen Erlebnisses als die eigentliche Quelle und Norm christlichen Denkens, die Theologie jenes leuchtenden Optimismus, der wie der Abendsonnenschein eines strahlenden Spätsommertages das letzte Jahrzehnt des alten Europa verklärte. [...] Es waren äußerlich arme, aber innerlich reiche Jahre, welche die erlebten, die aus dem Kriege heimkehrten und in das geistliche Amt gingen mit der Frage: Was soll ich predigen? Luther und die Bekenntnisse der Reformation wurden langsam eine große Macht in unserem Leben. Daß wir Gottes Wort und nicht menschliche Weisheit zu verkündigen hatten, wurde uns klar, auch wenn wir uns noch nicht darüber klar waren, was das Wort Gottes eigentlich sei. Karl Barths machtvoller Ruf zur Wendung von der subjektiven Religion zum objektiven Worte Gottes packte uns alle. Mit dem Worte Gottes aber wurde das Bekenntnis der Kirche wieder lebendig, und die Männer wurden wiederentdeckt, die in der Erweckung des 19. Jahrhunderts die Wendung zu Schrift und Bekenntnis erlebt hatten, darunter die Großen, die in der Kirche ihrer Zeit einsame Männer blieben wie August Vilmar und Wilhelm Löhe.«⁷

allerdings das sakramentale Verhältnis zwischen Wort und Element und verbindet damit andererseits die Problematik der Textüberlieferung (Theological und Hermeneutical Reflections on the Ongoing Revisions of the Novum Testamentum Graece, in: *Achim Behrens/Jörg Christian Salzmann (Hgg.)*, Listening to the Word of God (Oberurseler Hefte Ergänzungsband 16), Göttingen 2016, 169–206, dort 181–182.201–202). Das zeigt nur die Beliebigkeit des dogmatischen Ansatzes von Sasse in der exegetischen Praxis; denn das »Wort Gottes« verliert einen einigermaßen eindeutigen Textbezug.

- 6 Vgl. zuletzt, allerdings mit Fokussierung auf die pastorale Praxis statt auf die theologische Entwicklung: *Hermann Sasse*, Reminiscences of an Elderly Student, *Tangara* 9 (1976), North Adelaide, 4–5.
- 7 *Hermann Sasse*, Geleitwort des Verfassers, in: ISC I, 7–10, 7. – Vgl. schon: »Es sind immer die großen Kriegs- und Revolutionszeiten gewesen, die unsere Kirche vor die Aufgabe der Selbstbestimmung, der Neuordnung gerufen haben, indem sie sie vor die Frage ihrer Existenz stellten« (*Ders.*, Die Entscheidungsstunde des konfessionellen Luthertums, Hektographie Juni 1958, 1). Oder: »Die Generation der Theologiestudenten Deutschlands, die aus den Hörsälen Harnacks und der Religionsgeschichtlichen Schule in den ersten Weltkrieg zogen, wurden in den zwanziger Jahren unter dem Einfluß Karl Barths zu Schülern der Reformationen. Es war die Generation, die den

Die Betonung des Krieges als Wendepunkt nimmt ein Deutungsmuster auf, das Karl Holl (1866–1926) schon 1917 eingeführt⁸ und das Sasses akademischer Lehrer Adolf Deißmann (1866–1937) aufgenommen hatte⁹. Allerdings muss Sasses Hinweis bei seinem Rückgriff auf diesen Topos ernst genommen werden, dass die theologische Neuorientierung »langsam« eintrat. Denn tatsächlich erfolgte bei Sasse der Wandel im theologischen Denken damals »noch nicht«, sondern erst Jahre später und war eher eine Fernwirkung der Kriegserlebnisse. Nicht schon »auf den Schlachtfeldern« starb für Sasse der Historismus der religionsgeschichtlichen Schule. Er selbst arbeitete nach dem Krieg noch ganz nach dieser Methode. Erst der Weg über die »ökumenische Erweckung« (Nathan Söderblom [1866–1931]), die sein Lehrer Deißmann beobachtete und förderte, führte ihn dann zu einer Wertschätzung der lutherischen Bekenntnisse in Anknüpfung an die konfessionelle Erweckung des 19. Jahrhunderts, die er besonders an August Vilmar (1800–1868) und Wilhelm Löhe (1808–1872) festmachte.

Sasse achtete durchaus die gelehrte historische Arbeitsleistung der religionsgeschichtlichen Schule Berliner Prägung, vermisste aber eine Einmaligkeit und Einzigartigkeit in der Darstellung des Christentums und seiner Entstehung. Denn im Hintergrund stand Friedrich Schleiermacher (1768–1834) mit seiner Vorstellung von den religiösen Genies, den »Heroen der Religion«, die nicht spezifisch christlich zu verstehen sind.¹⁰ Damit erschien die religionsgeschichtliche Entwicklung als eine Größe, die an verschiedensten Punkten religiöse Einsichten entstehen lässt, sie aber als religiöse Erfahrungen nicht näher analysieren und werten kann. In der neutestamentlichen Forschung schlug sich dieses Problem in der Unterscheidung zwischen historischem Jesus und dem Christus des Glaubens nieder.¹¹ Sasse bemühte sich, beide Seiten eng miteinander zu verbinden.

Kirchenkampf auszufeuchten hatte« (*Ders.*, Flucht vor dem Dogma. Sonderdruck, Bleckmar 1965, 3). – Bei Adolf von Harnack (1851–1930) hatte Sasse Vorlesungen gehört und Übungen besucht.

- 8 *Karl Holl*, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben des deutschen Protestantismus (1917), in: *Ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3: Der Westen, Tübingen 1928, 302–384. Holl selbst arbeitete an einer zweiten Auflage »dieser von ihm besonders geliebten Schrift« (a.a.O., 302 FN 1). – Sasse weist auf diesen Aufsatz hin und referiert ihn zusammenfassend: *Hermann Sasse*, Zur inneren Lage des deutschen Protestantismus: Die Wiederentdeckung der Reformation, KJ 58 (1931), 1–29, 3.
- 9 *Adolf Deißmann*, Die ökumenische Erweckung. Ein Jahrzehnt zeitgenössischer Kirchengeschichte. Rede bei der Feier der Erinnerung an den Stifter der Berliner Universität König Wilhelm III. in der Alten Aula am 3. August 1929, Berlin 1929, 3–12.
- 10 »Aber nie hat er [sc. Christus, VS] behauptet das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein, und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion« (*Friedrich Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 394). »Das Christentum über sie alle [sc. die Religionen, VS] erhaben, und historischer und demüthiger in seiner Herrlichkeit hat diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt: es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem« (a.a.O., 308).
- 11 Programmatisch war dieses Thema benannt worden von *Martin Kähler*, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892.

Von Karl Barth (1886–1968)¹² übernahm er dazu den Gedanken, den christlichen Glauben nicht länger der Kategorie des Religiösen zuzurechnen, sondern der einzigartigen Kategorie des Wortes Gottes.¹³ Trotz der Anregung, die er durch Barth erfahren hatte, schwenkte er dann nicht auf den Weg der Dialektischen Theologie ein, sondern beteiligte sich an den Versuchen zu einer Neubegründung der Metaphysik, und zwar in ausdrücklicher Anknüpfung an Peter Wust (1884–1940).¹⁴ Wust selbst entwickelte seinen Denkansatz weiter zu einer christlichen Anthropologie.¹⁵ Diese Weiterführung hat bei Sasse keinen Niederschlag gefunden.¹⁶ Die Generation derer, denen das Vertrauen in ihre gelernte Theologie zerbrach, fand ihren weiteren theo-

-
- 12 Zur Bedeutung des Ersten Weltkriegs für die Theologie Karl Barths, vgl. *Dieter Schellong*, Theologie nach 1914, in: *Andreas Baudis u.a. (Hgg.)*, Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens, FS Helmut Gollwitzer, München 1979, 451–468.
- 13 Vgl. dazu *Sasse*, *SacScrip*, 156–159. Karl Barth hatte in seiner Römerbrief-Auslegung zu »Evangelium Gottes« (Röm I, 1) erklärt: »Also keine religiöse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Göttlichkeit oder Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt. Also kein direkt zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen, sondern das unter Furcht und Zittern immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge. Also nicht Erlebnisse, Erfahrungen und Empfindungen, und wären es solche höchsten Ranges, sondern schlichte objektive Erkenntnis dessen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört« (*Karl Barth*, *Der Römerbrief*, München⁵ 1926, 4).
- 14 Sasse bekennt: »Der Weg aus dem religiösen und theologischen Subjektivismus zur Lehre der Kirche, den wir vor mehr als zwanzig Jahren antraten, ist weiter und schwieriger, als man damals meinte. Ihn zu Ende zu gehen und damit »die große Achsendrehung des Geistes vom Subjekt zum Objekt« auf dem Gebiete der evangelischen Theologie zu vollenden, bleibt eine Aufgabe der Zukunft« (*Hermann Sasse*, *Kirche und Bekenntnis* [1941], in: *ISC I*, 13–25, 14). – Sasse nahm im Zitat eine Wendung des katholischen Philosophen *Peter Wust* auf (*Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920, VIII), der in der Gegenwart eine Hinwendung zur Metaphysik beobachtete als »eine Absage an die triumphierende Vernunft, die alles aus sich erzeugen zu können glaubt, und eine Hinwendung zur beschauenden und demütig verehrenden Vernunft«. Vgl. *Sasse*, *Flucht*, 5; *ders.*, *Das Ende des konfessionellen Zeitalters?* (1967), in: *Hermann Sasse*, *In Statu Confessionis II. Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften*, hg. v. *Friedrich Wilhelm Hopf*, Berlin/Schleswig-Holstein 1976 [*ISC II*], 273–289, 275.
- 15 *Peter Wust*, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928; *ders.*, *Ungewißheit und Wagnis*, München 1937. Wust stellte später selbst die Frage, ob es richtig gewesen war, dass er »für diese augustini-sche Problematik ausgerechnet den historisch so schwer vorbelasteten Begriff der Dialektik« verwendet hatte (*Peter Wust*, *Gestalten und Gedanken. Rückblick auf mein Leben*, München² 1940, 220). – Vgl. *Werner Schübler*, *Art. Wust, Peter*, *BBKL* 14 (1998), 193–200.
- 16 Sasse ging in einer Predigteinleitung am 15. Dezember 1940 auf den Abschiedsbrief ein, den Wust am 18. Dezember 1939 an seine Studenten geschrieben hatte, ohne aber Wust bei Namen zu nennen (*Hermann Sasse*, *Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933–1944*, hg. v. *Friedrich Wilhelm Hopf*, Erlangen 1979, 41–42). Unter dem Stichwort *Metanoecite/Tut Buße!* hatte Wust bekannt: »Das Gebet als letzte Hingabe gefasst, macht still, macht kindlich, macht objektiv« (*Peter Wust*, *Abschiedsbrief*, in: *Ders.*, *Gestalten und Gedanken. Ein Rückblick auf mein Leben*. München 1940, 224–228, 228). 1942 nahm Sasse in einem Gemeindevortrag diesen Brief, der auch unter der Bezeichnung *Abschiedswort* veröffentlicht wurde, noch einmal auf (*Sasse*, *Zeugnisse*, 219–220).

gischen Weg also nicht im Altersverbund.¹⁷ So gerne Sasse sich zum Sprecher seiner Generation machte, so verengte sich doch das »wir« wie ein Trichter von »alle« immer mehr auf das »ich« des Autors, das sich hinter dem Passiv »wurde das Bekenntnis entdeckt« verbirgt.¹⁸

Sein radikales Entgegenstellen von »subjektiver Religion« und »objektivem Wort Gottes« lässt sich nur vor dem theologiegeschichtlichen Hintergrund seiner Zeit recht verstehen. Diese Gegenüberstellung kann – ihrem einfachen Sinn nach verstanden – nicht überzeugen und ist eher als Scheinalternative zu beurteilen. Denn wie es das objektive Wort nicht ohne subjektive Wahrnehmung gibt, schließt ein subjektives Erlebnis keineswegs die Begegnung mit einem objektiven Gegenüber aus.¹⁹ Die Sprachlichkeit, die auch für das Wort Gottes und die Heilige Schrift gilt, ist grundsätzlich kommunikativ angelegt und verbindet in ihrer grundlegenden Satzstruktur Subjekt und Objekt über ein Prädikat miteinander. Die angesprochene Objektivität muss deshalb in einem speziellen Sinn verstanden werden, der die

-
- 17 Konsequenterweise relativierte Sasse kurz nach diesem Rückblick von 1966 seine Sichtweise. Zum Reformationsjubiläum 1967 erinnerte er zwar wieder an die Kriegserfahrung von 1917 (Sasse, Ende, ISC II, 273), und ihre Wirkung: »Die Wiederentdeckung dieser vergessenen Wahrheiten des christlichen Glaubens war die große Erfahrung der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts in der Theologie Europas«, nahm dabei auch wieder Wusts Formulierung von der Achsendrehung auf (a.a.O., 275). Allerdings schränkte er ihre Bedeutung nun deutlich ein: »Der Zweite Weltkrieg hat nichts hervorgebracht, was einer Erweckung gleichkam« (a.a.O., 279). Doch noch 1943 hatte Sasse den Topos Kriegserfahrung auch im Vorausblick auf das Ende des Zweiten Weltkrieges angewendet (Sasse, Zeugnisse, 103).
- 18 In seiner Artikelreihe »Alte und neue Wege zum Bekenntnis der Kirche« geht *Friedrich Wilhelm Hopf* auch auf Sasse ein. Er verweist einerseits auf ein Selbstzeugnis Sasses aus dem Jahre 1970: »Ich hatte das Glück, in der Kurmark einen Generalsuperintendenten zu haben, der in meisterhaft seelsorglichen Freizeiten uns wieder verstehen lehrte, was Sünde, Vergebung und Heiligung sind. Es war Axenfeld, der aus der Berliner Mission kam« (LuthBl 32 [1980], 83–106, 96). Zugleich meint er, dass Sasses Darstellung der kirchlich-theologischen Entwicklung im Kirchlichen Jahrbuch von 1931 »zugleich Bruchstücke seiner theologischen Autobiographie« enthalte (LuthBl 33 [1981], 31–41, 36), ohne dies jedoch zu konkretisieren. Schließlich gibt er den Hinweis, dass Sasse, »mit andern jungen Theologen unter der Führung des alten westfälischen Generalsuperintendenten D. Wilhelm Zöllner für die Erneuerung der Kirche arbeitete« (a.a.O., 41). Diese Hinweise beziehen sich auf Sasses Entwicklung innerhalb der unierten Landeskirche Preußens. Karl Axenfeld (1869–1924) war Missionar in Afrika gewesen, ehe er 1921 bis 1924 Generalsuperintendent wurde. Wilhelm Zöllner (1860–1937) war Vorsteher des Diakonissen-Mutterhauses in Kaiserswerth gewesen, ehe er von 1905 bis 1930 Generalsuperintendent wurde; 1935 wurde er Vorsitzender des Reichskirchenausschusses (Sasse zählte ihn nichtsdestoweniger zu den »lutherischen Vätern« [Sasse, Geleitwort, ISC I, 7]). Die kirchliche Dimension des lutherischen Bekenntnisses war also noch nicht voll im Blick.
- 19 Barth versteht »objektive Erkenntnis« durchaus auch in diesem Sinne: Das Evangelium sei »aber auch eine Mitteilung, die nicht nur auf Notiznahme, sondern auf Teilnahme, nicht nur auf Verstand, sondern auf Verständnis, nicht nur auf Mitgefühl, sondern auf Mitarbeit rechnet, eine Mitteilung, die Glauben an Gott, an Gott selbst, voraussetzt, indem sie ihn schafft« (Barth, Römerbrief, 4). – Vgl. *Steve Burnhope*, Objective? Subjective? Or, both? A reconsideration of the dynamic relationship between the Holy Spirit and the Holy Scripture, The Society of Vineyard Scholars Conference, Minneapolis 2019 (https://www.academia.edu/39042815/Objective_Subjective_Or_both_the_Society_of_Vineyard_Scholars_Conference_2019_ [Stand: 08.06.2020]).

Subjekt-Objekt-Trennung aufhebt, und zwar von außen her auf Initiative des ganz anderen Gottes, der durchaus nicht in eine Objektrolle, wie es bei der Schrift als literarischem Werk geschehen kann, rückt, aber auch dann, wenn er auf menschliches Verhalten und geschichtliche Situationen reagiert, selbst souverän und autonom bleibt. Im Sinne Luthers wird man sagen dürfen: Gott ist das Allerobjektivste und zugleich das Allersubjektivste.²⁰ Indem Sasse sein Verständnis von Objektivität nicht theologisch im Sinne von Gottes Souveränität klärte, geriet er in systematische Probleme.

Als Sasse die religiöse Erfahrung Luthers entdeckte, ordnete er diese seinem neuen Ansatz entsprechend nicht mehr religionsgeschichtlich ein, sondern machte den rechtfertigenden Glauben an der einzigartigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem *deus incarnatus* fest. Von der so im Sinne Luthers interpretierten Einzigartigkeit der Erscheinung Jesu her ergab sich für ihn dann eine Einzigartigkeit des Heiligen Schrift als Zeugnis dieses geschichtlichen Ereignisses in seiner nicht austauschbaren Einzigartigkeit.²¹ Innerhalb seiner Generation positionierte Sasse sich mit dieser lutherischen Ausrichtung in einer eigenen, persönlich bestimmten Fokussierung, unter betonter Distanzierung auch gegenüber der Lutherrenaissance.²²

Aufgrund dieser Analyse wird es darum gehen müssen, der schrittweisen Entwicklung Sasses in seinen neutestamentlichen Arbeiten nachzuspüren und sie nachzuzeichnen.

1.2 Der Anfang der akademischen Laufbahn Sasses

Obwohl Sasse bei seinem Rückblick auf seine persönliche Entwicklung im Kontext seiner Theologengeneration unerwähnt ließ, dass er selbst seine akademische Ar-

20 *Martin Luther*, Daß diese Wort Christi »Das ist mein leib« noch fest stehen (1527): »so mus er [sc. Gott, VS] daselbst sein und seine creatur so wol ym aller ynnwendigsten als ym aller auswendigsten machen und erhalten. Drumb mus er ja ynn einer iglichen creatur ynn yhrem allerynnwendigsten, auswendigsten umb und umb, durch und durch, unden und oben, forn und hinden selbs da sein, das nichts gegenwertigers noch ynnerlichers sein kann ynn allen creatures denn Gott selbs mit seiner gewalt« (WA 23, 135,1–6). »Es ist uber leib, uber geist, uber alles was man sagen, hören und denken kann« (ebd., 137,25–26).

21 Sasse sah durch die reformatorische »Wiederentdeckung des Evangeliums« erst die Möglichkeit gegeben zu einem »wirklichen Rückgang auf die Schrift«, in der diese »Botschaft der Erlösung« bereits enthalten, aber »seit den Tagen des Neuen Testaments so noch nie verstanden worden war« (*Hermann Sasse*, Was heißt lutherisch? München 1934, 58–59). Er meinte deshalb: »Es gibt keinen Teil der Christenheit, keine Partikularkirche, deren Leben nicht durch die Tatsache der Reformation des 16. Jahrhunderts wesentlich mitbestimmt wäre« (a.a.O., 51). Insofern war die Reformationszeit »ein wirklich epochemachendes Ereignis für die gesamte Kirche Christi« (ebd.).

22 Sasse erkannte bei Karl Holl zwar die wissenschaftliche Leistung an, auch einen gewissen Fortschritt in der theologischen Anschauung, kritisierte aber dessen angeblich heroisches Lutherbild und sein Unverständnis gegenüber die sakramentalen Dimension. Holls Betonung des Gewissens in der Rechtfertigungslehre sperrte sich ja auch gegen Sasses Suche nach Objektivität.

beit im Bereich der neutestamentlichen Exegese begonnen hatte²³, ist doch unverkennbar, wie wesentlich ihn die Zusammenarbeit mit dem Neutestamentler Deißmann geprägt hat. Von ihm übernahm er die religionsgeschichtliche Arbeitsweise, zudem den weiten internationalen Blick und auch dessen Engagement für die sich rasch entwickelnde ökumenische Bewegung.²⁴ Gerade die gegenseitige Befruchtung von Bibelwissenschaft und ökumenischer Öffnung der Theologie wurde durchaus – zu Deißmanns Zeiten noch kaum zu ahnen – für die theologische Entwicklung des 20. Jahrhunderts ein bemerkenswertes, von Sasse selbst offenbar nicht wahrgenommenes Phänomen.²⁵

1923 wurde Sasse²⁶ in Berlin zum Lizentiaten der Theologie (Lic. theol.) promoviert aufgrund seiner Dissertation »Aion erchomenos. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zur Eschatologie des Neuen Testamentes«. Beide Gutachter, Adolf Deißmann und Hugo Greßmann (1877–1927), hielten sie nicht für druckreif.²⁷ Zur Entlastung des Verfassers wies Deißmann mit einem Wortspiel darauf hin, dass dies Forschungsgebiet überhaupt im Argen liege und Sasse »nur der Exponent eines *αἰὼν πονηρός*« sei.²⁸

-
- 23 Auch Hopf »übergeht« in seiner speziellen Untersuchung diesen Bereich (Hopf, Ringen, 2).
- 24 Heinz-Dietrich Wendland empfing ebenfalls bei Deißmann sowohl die Anregung zur Beschäftigung mit der Eschatologie im Rahmen der religionsgeschichtlichen Arbeitsweise als auch den Anstoß zur ökumenischen Erweckung; vgl. Katja Bruns/Stefan Dietsel, Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992). Politisch-apologetische Theologie (Edition Ethik 18), Göttingen 2017, 31–32.46–52. Obwohl Sasse und Wendland in Kontakt miteinander blieben, trennten sich doch ihre theologischen Wege. – Dagegen bestanden zu einem anderen Deißmann-Schüler, Karl Ludwig Schmidt (1891–1956), offenbar keine bleibenden Beziehungen, obwohl dieser in Sasses Studienzeit Assistent des gemeinsamen Lehrers und danach auch der Herausgeber der »Theologischen Blätter« war, in denen Sasse mehrere Veröffentlichungen platzierte, auch zusammen mit Sasse 1928 an der Britisch-Deutschen Theologentagung auf der Wartburg teilnahm (Vortrag Schmidts: ThBl 7 [1928], 254–256); vgl. Otto Merk, Die Evangelische Kriegsgeneration, in: Cilliers Breytenbach/Rudolf Hoppe (Hgg.), Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–58, dort 47–53. Dem entspricht, dass die methodische Weiterentwicklung der neutestamentlichen Exegese Sasse fremd blieb.
- 25 Vgl. nur die Kommentarreihen, die noch über den innerprotestantischen Bereich hinausreichen: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK), Zürich und Neukirchen 1975ff.; Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament (ÖTBK), Gütersloh und Würzburg 1979ff.
- 26 Sasse hatte sein Theologiestudium im Sommersemester 1913 in Berlin aufgenommen und nach sieben Semestern am 1. August 1916 mit einem Notexamen abgeschlossen, um danach bis Kriegsende in den Heeresdienst einzutreten. 1919 hatte er seine kirchliche Laufbahn mit dem Lehrvikariat begonnen und war am 23. Juni 1920 ordiniert worden. Inzwischen war er seit November 1921 Pfarrer in Oranienburg. Vgl. Personalakte Hermann Sasse im Landeskirchlichen Archiv in Berlin (ELAB): 15/6257.
- 27 Unterlagen zu Sasses Promotionsverfahren im Universitätsarchiv Berlin, HU/UA Theol.Fak.01, 115, Blatt 116–123; Gutachten Deißmann, ebd., 119r+v, Greßmann, ebd., 120r. – Die Dissertation umfasste die Kapitel: 1) Die Hauptbedeutungen des Wortes *αἰὼν* in der jüdischen und christlichen Literatur, 2) Der *αἰὼν ἐρχόμενος* in der jüdischen Apokalypthik, 3) Der *αἰὼν ἐρχόμενος* im Neuen Testament, 4) *Αἰὼν ἐρχόμενος* und saeculum venturum. – Das Manuskript der Dissertation selbst war nicht auffindbar.
- 28 Gutachten Deißmann, 119v.

Die Anregung zur Beschäftigung mit gerade diesem Thema hatte Sasse von Eduard Norden (1868–1941) bereits 1914 als Hörer seiner Vergil-Vorlesung erhalten.²⁹ In Vergils Vierter Ekloge findet sich der Begriff *saeculum venturum*³⁰, den Sasse vor dem Hintergrund des hellenistischen Synkretismus analysierte.³¹ Ein neutestamentlicher Bezug ergibt sich kaum, da bei dem vielfältigen Vorkommen von αἰών (122mal) im Neuen Testament der thematisierte Begriff αἰών ἐρχόμενος nur an einer Stelle begegnet (Mk 10,30/Lk 18,30; die Parallelstelle Mt 19,29 verzichtet auf den Begriff)³², sich also kaum für derart grundsätzliche Überlegungen eignet.³³ Sasse blickte aus einem weit gespannten religionsgeschichtlichen Horizont von außen her auf das Neue Testament. Tatsächlich wurde die Zeitfrage in der neutestamentlichen Forschung damals nicht anhand des Äonenbegriffs diskutiert, sondern unter Thematisierung der Eschatologie als der besonderen Zeitlichkeit des Reiches Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ), wie sie Johannes Weiss (1863–1914)³⁴ und Albert Schweitzer (1875–1965)³⁵ aus der Verkündigung Jesu erschlossen hatten.³⁶

Zugleich hatte eigenes Erleben eines Zeitembruchs Sasse den Anstoß gegeben, sich von der bisher herrschenden Fortschrittsideologie abzuwenden und gerade deshalb über den Äon nachzudenken. Das zeigt die letzte seiner Promotionsthesen bei seiner öffentlichen Verteidigung am 27. Februar 1923 in der Alten Aula der Berliner Universität: »Die praktische Arbeit der Kirche hat von der Tatsache auszugehen, daß die gegenwärtige Menschheit den Zusammenbruch des Welt- und Lebensgefühls erlebt, von dem sie seit den Tagen der Renaissance beherrscht war, und dessen Grundlagen die optimistische Beurteilung der Welt und des Menschen, der schrankenlose Individualismus und die Ablehnung der Metaphysik sind. Dieser

29 Vgl. Gutachten Deißmann, 119r.

30 Zeile 51 »aspice, venturo laentur ut omnia saeclo!«

31 Greßmann schließt sein Gutachten mit dem Satz: »Wenn man will, kann man ja auch einmal das Pferd am Schwanz aufzäumen« (Gutachten Greßmann, 120).

32 Eph 2,7 steht er im Plural. – Mt 12,32, Eph 1,21 und Hebr 6,5 findet sich der verwandte Begriff αἰών μέλλων, der dann schließlich auch in das Nicaeno-Constantinopolitanum aufgenommen wurde.

33 Im Qumran-Schrifttum, das Sasse damals noch nicht kennen konnte, wurde die Vorstellung von den zwei Äonen bisher überhaupt nicht gefunden. Das deutet darauf hin, dass sie nicht so verbreitet war, dass sie als heuristischer Begriff dienen könnte.

34 *Johannes Weiss*, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, ³1964. Hier ist die βασιλεία unter den Aspekten ihrer Gegenwärtigkeit und ihrer Zukünftigkeit in den Mittelpunkt gestellt. – Zum »Kommen« des Reiches vgl. Mt 6,10/Lk 11,2; Mk 9,1; 11,10; Lk 17,20.

35 *Albert Schweitzer*, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; erweitert: *Ders.*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913, Stuttgart ⁹2009). – Sasse hielt diese Arbeit für »eines der ergreifendsten Bücher über ein großes Thema moderner Geistes-Geschichte [...] endend in der bitteren Erkenntnis, daß keine historische Forschung uns Jesus verständlich machen kann« (*Hermann Sasse*, Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlkonkordie, hg. v. *Friedrich Wilhelm Hopf*, Hermannsburg/Erlangen 1979 [CorpChr], 84). Dieses Urteil zeigt, dass Sasse selbst sich von einer überholten historischen Fragestellung nicht lösen konnte und den Neuaufbruch nicht zu erkennen vermochte.

36 Sasse verweist übrigens mit dem Schlusssatz seiner Vergil-Studie, in dem er Mk 1,15 zitiert, selbst auf diesen anderen Begriff (*Hermann Sasse*, Vergils vierte Ekloge und die biblische Eschatologie, CuW 1 [1925], 68–75, 75).

Zusammenbruch öffnet der Predigt des Evangeliums als der Predigt vom Kreuz, von der Liebe und vom ewigen Leben neue Perspektiven.«³⁷ Damit rückte Sasse seine Dissertation in die damals höchst angeregte Diskussion über das Buch von Oswald Spengler (1880–1936) »Der Untergang des Abendlandes«.³⁸

In dieser ersten Phase versuchte Sasse sein durch den Krieg angestoßenes Umdenken unter Anwendung des gängigen theologischen Instrumentariums zu bewältigen. Er vertiefte seine Studien, die er im Promotionsverfahren vorgelegt hatte, und arbeitete sie weiter aus, so dass dann doch mehrere Beiträge im Druck erschienen. In seinen frühen Veröffentlichungen griff Sasse neben Themen aus seiner Dissertation auch solche aus seinen anlässlich der Promotion aufgestellten Theologischen Thesen auf. Seine Argumentationsweise ist durchweg auffallend spekulativ und hypothesenfreudig.

Schon vor seiner Promotion hatte Sasse 1922 eine Studie veröffentlicht, in der er eine Idee, die er bereits 1916 während seines Kriegseinsatzes mit seinem Lehrer Deißmann diskutiert hatte, entwickelte und zu begründen versuchte.³⁹ Darin deutete er auf abenteuerliche Weise die Perikope vom Seewandel (Mk 6,45–52; Mt 14,22–33; Joh 6,16–21) als »Niederschlag eines großen Erlebnisses«. Der »historischen Kern« beziehe sich jedoch nicht auf ein vorösterliches Geschehen, sondern auf die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus.⁴⁰ Die Texte werden einer vermeintlichen historischen Wahrscheinlichkeit unterworfen.⁴¹ In seiner 3. Promotionsthese erinnerte Sasse an diese Arbeit: »In der Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem Meer hat sich der Bericht über die erste Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa erhalten.«⁴²

Die 6. These aus seiner Lizentiaten-Disputation: »Die christliche Kirche als religiöse Idee und als soziologisches Phänomen ist eine einzigartige Tatsache der Religionsgeschichte. Es gibt nur eine Erscheinung, die ihr zur Seite gestellt werden kann: Das römische Weltreich. Zwischen beiden besteht nicht nur eine äußere Analogie, sondern eine innere Verwandtschaft. Die Idee der Ecclesia ist ein Gegen-

37 *Hermann Sasse*, Theologische Thesen, HU/UA Theol.Fak.01: Blatt 121–122, 122v (10.). – Die pauschale Verortung des modernen Subjektivismus in der Renaissance zeigt, dass Sasse die Reformation damals noch nicht als grundlegende Weichenstellung in eine Gegenrichtung wahrnahm.

38 *Oswald Spengler*, Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Bd. 1–2, Wien 1918/München 1922. – Sasse bezieht Position gegen die durchweg apokalyptische Deutung der Äonenvorstellung (vgl. *Spengler* II, 265–266, 292). In seiner Untersuchung zum Parakleten knüpft Sasse dann ausdrücklich an Spengler (a.a.O., 277–278) an. – Ein Bezug auf Spengler findet sich dann auch bei: *Eduard Norden*, Die Geburt des Kindes (SBW 3), Leipzig/Berlin 1924, 169.

39 *Hermann Sasse*, Die erste Erscheinung des Auferstandenen, ThBl 1 (1922), 59–61.

40 Paulus erwähnt die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Kephas/Petrus (I Kor 15,5), ohne dass ein Bericht darüber vorläge (vgl. den Reflex darauf Lk 24,34).

41 Zur Kritik vgl. den Exkurs »Österliche Züge im Jesusbilde der Synoptiker« bei: *Karl Heinrich Rengstorff*, Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft, Witten ⁴1960, 146–154, zur Seewandelerzählung dort 153 (ohne Bezugnahme auf Sasses Untersuchung).

42 *Sasse*, Theologische Thesen, 122r. – Später hat Sasse diese These erheblich abgeschwächt: »Vielleicht ist ein Bericht darüber in der Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem Meer erhalten; vgl. Joh 21, 1 ff. mit Matth. 14, 22 ff.« (*Hermann Sasse*, Jesus Christus der Herr. Das Urbekenntnis der Kirche [1931], in: ISC II, 22–42, 26 FN 10).

begriff zur Idee des Imperium Romanum⁴³, nahm wohl auf das Ergebnis seiner Dissertation Bezug. Offenbar kann man seinen Aufsatz, in dem er Vergil und die biblische Eschatologie einander gegenüberstellte, als eine Zusammenfassung der Dissertation ansehen.⁴⁴ Hier deutete sich bereits die christologische Fragestellung an, indem Sasse als Besonderheit des Christentums in seinem religiösen Umfeld trotz aller Einflüsse, die durchaus auch zu beobachten seien, hervorhob, dass im neutestamentliche Sprachgebrauch »Aion« nicht als besondere göttliche Gestalt personifiziert werde, sondern Ewigkeit eine Eigenschaft Gottes des Vaters bezeichne. Entsprechend sei das »Kind« nicht mythologisch-göttlich verstanden. »Was das Urchristentum von allen Religionen des Hellenismus unterscheidet, ist der historische Kern, die Persönlichkeit Jesu.«⁴⁵

Indem Sasse in Christus die Ewigkeit Gottes mit der historischen Erscheinung verbunden sah, eröffnete sich ihm eine Problematik, der er nicht mehr ausweichen konnte. Wie verbindet sich die unendliche Zeitlichkeit Gottes mit der endlichen und zugleich geschichtlichen Zeitlichkeit der Welt und der Menschen? Der biblische Gott offenbart sich ja nicht in seiner Überzeitlichkeit, sondern zeigt sich im Erwählen und Berufen durchaus parteiisch, ihn kann etwas reuen, was er getan hat, und er erweist sich gerade darin, dass er immer wieder Neues schafft und wirkt und auch Menschen zum Handeln ermächtigt.⁴⁶ Neben der langen Zeitdauer (αἰών) steht mit besonderem Gewicht der geschichtsmächtige Augenblick (καιρός) verbunden mit den Kategorien der Erinnerung bzw. des Gedächtnisses und der Erwartung bzw. des Hoffens. Worin liegt aber der gemeinsame Bedeutungshintergrund im Begriff Aion, der ja sowohl die Ewigkeit Gottes als auch die sich verändernden und aufeinander folgenden Weltzeitalter bezeichnet?

Sasse nahm eine Komplementarität an: »Zwischen der Zeit der Welt und der Ewigkeit Gottes, dem Aion im Sinne der Weltzeit und dem Aion im Sinne der Ewigkeit, [besteht] nicht nur ein quantitativer Unterschied. Sie verhalten sich nicht zueinander wie Endlichkeit zur Unendlichkeit, vielmehr sind sie qualitativ unter-

43 Sasse, *Theologische Thesen*, 122r. – Vgl. Sasses spätere Äußerung: »Dem alten ungeteilten Imperium Romanum entsprach ›die alte ungeteilte Kirche‹ des Frühkatholizismus« (*Hermann Sasse*, *Kirche und Kirchen. Über den Glaubenssatz von der Einheit der Kirche* [1930], in: *ISC I*, 155–167, 158).

44 Sasse, *Vergils*, 68–75. – Sasse verstand seine Deutungen als Weiterführung über die von Norden erschlossenen mythologischen Hintergründe der Vorstellung hinaus. Diese Untersuchung lag inzwischen veröffentlicht vor, vgl. *Norden*, *Geburt*, 168–171. Später ist Sasse noch einmal ausführlicher auf Vergils 4. Ekloge eingegangen: Vgl. *ders.*, *SacScrip*, 25–30.

45 Sasse, *Vergils*, 70.

46 Wenn Luther in seiner Erklärung des Ersten Artikels bekennt: »Ich glaube, das mich Gott geschaffen hat« (KK, *Credo*, 1. Artikel, *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hg. v. *Irene Dingel* im Auftrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, Göttingen/Bristol 2014 [BSELK], 870,9), dann setzt das ja einen tätigen, geschichtlich wirksamen, kontingent Neues schaffenden Gott voraus, der nicht erst durch die Menschwerdung seines Sohnes eng mit seiner Schöpfung verbunden ist.

schieden.⁴⁷ Damit aber führte er eine Unterscheidung ein, die vom biblischen Sprachgebrauch nicht abgedeckt ist⁴⁸ und geriet zudem in die Gefahr, den Geschehenscharakter des Heilswirkens Gottes zu relativieren: »Die Ewigkeit [...] ist das, was die Zeit aufhebt.«⁴⁹ In den neutestamentlichen Schriften ist auch das Verhältnis zwischen Vater und Sohn wie auch Gottes Miteinander mit den Engeln durchaus zeitlich strukturiert dargestellt (Mk 10,40; 13,26–27.32; Eph 3,8–10; Hebr 1,1–14; I Petr 1,12; Apk).

Seine Studien zur Bedeutung des kommenden Äons führten schließlich zu seinen Beiträgen im »Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament« (ThWNT), dessen erste Lieferungen 1932 erschienen.⁵⁰ Sasses Artikel deckten in diesem Werk den angesprochenen Sachkomplex in einem größeren Zusammenhang ab.⁵¹ Zum Abschluss dieser Forschungen erschien schließlich sein Beitrag »Aion« im »Reallexikon für Antike und Christentum« (RAC), der in dessen 2. Lieferung 1941 enthalten ist.⁵²

Sasse arbeitete auch seine 4. Disputationsthese: »Die Parakletenverheißungen bei Johannes haben eine enge Beziehung zur Entstehung des vierten Evangeliums. Sie wollen es als eine inspirierte Schrift erweisen und damit seine Autorität begründen«⁵³, zu einer eigenen Studie aus, die er Ende Februar 1925 abgeschlossen hatte. Aufgrund literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Erwägungen entwickelte er die Hypothese, eine ältere Tradition, die eine menschliche Parakletengestalt im Blick habe, sei von einer späteren Korrektur zu unterscheiden, die stattdessen auf den heiligen Geist verweise. Diese spätere Uminterpretation habe jedoch nicht erreichen können, die ursprüngliche Weissagung ganz zu verdrängen, die auf eine prophetische Gestalt hinwies, die eine Weiterentwicklung der jesuanischen

47 Sasse, Jesus, ISC II, 34. – Sasse selbst übernimmt von Emil Brunner (1889–1966) den Begriff »inkommensurabel« (ebd.).

48 Sasse folgt einem Denkmuster Platons. Dieser hatte eine Unterscheidung zwischen zeitloser Ewigkeit (αἰών) und konkreter Welt- und Lebenszeit (χρόνος) eingeführt. Sasse nahm an, in der biblischen Tradition sei die strukturell entsprechende Vorstellung des persischen Zurvanismus (zurvan akarano) übernommen worden, und interpretierte das hebräische עולם (olam) in diesem Sinne und bestritt damit den Aspekt der Zeitlichkeit (ebd., 33). Die Forschung ist ihm darin nicht gefolgt (vgl. Joachim Guhr/Wolfgang Kraus, αἰών, in: TBLNT II, ²2000, 1994–2001).

49 Sasse, Jesus, ISC II, 34. »Dieser Denkweise [sc. des Neuen Testaments, VS] entspricht es auch, wenn Ereignisse wie der Tod und die Auferstehung Jesu in eigenartiger Weise »verewigt« werden« (a.a.O., 35).

50 Das Vorwort zum ersten Band ist »Neujahr 1932/Juli 1933« datiert.

51 ThWNT I (ἄϊδιος, 167,24–168,6; αἰών, αἰώνιος, 197,9–209,23; γῆ, ἐπίγειος 676,9–680,34), III (καταχθόνιος, 634,3–635,33; κοσμέω, κόσμος, κόσμος, κοσμικός, 867,1–898,20); vgl. Autoren- und Mitarbeiterverzeichnis, X/1, 102. – Andere Zeitbegriffe wie καιρός, χρόνος, ἡμέρα, ἐγγύς u.a. wurden nicht von ihm bearbeitet. – Später erfolgte eine englische Übersetzung: Theological Dictionary of the New Testament, Grand Rapids/Mich., 1964–1977, sowie in andere Sprachen.

52 Hermann Sasse, Art. Aion, in: RAC, Bd. 1, Stuttgart 1950, 193–204.

53 Sasse, Theologische Thesen, 122r.

Botschaft vorgetragen hatte und die Sasse als ein »religiöses Genie« einschätzte, hinter dem er den ursprünglichen Verfasser des vierten Evangeliums vermutete.⁵⁴

Hans Windisch (1881–1935) fand in dieser Untersuchung »richtige Beobachtungen«, sagte aber voraus, dass die Hypothese Sasses »nicht viel Anklang finden« werde.⁵⁵ Anlässlich des 100. Geburtstags von Hermann Sasse blickte Norman Nagel (1925–2019) noch einmal auf diese exegetische Studie zurück: »Behind the confessor stood the church historian, and behind the church historian stood the exegete, and behind the exegete the man who saw the collapse of his world in the mud, insanity, and carnage of the war to end all wars.«⁵⁶ Bei seiner eingehenden Würdigung der Ausführungen Sasses im Kontext der exegetischen Forschung seiner Zeit stellten sich nun die von Windisch genannten »richtigen Beobachtungen« dar als »what is uniquely Sasse«. Diese Feststellung konnte allerdings die fragwürdige exegetische Vorgehensweise nicht überdecken.

1.3 Sasses Entdeckung des kirchlichen Bekenntnisses

Besondere Bedeutung für Sasses folgende Ausrichtung bekam ein Studienaufenthalt, den ihm der Internationale Missionsrat 1925–1926 am Hartford Theological Seminary (Connecticut/USA) ermöglichte und den er mit dem Mastergrad (S.T.M) abschloss.⁵⁷ In dieser Zeit erfolgte bei ihm zugleich mit den ökumenischen Begegnungen eine entscheidende Weichenstellung hin zum Luthertum, so dass sich für ihn Konfessionalität und Ökumenizität eng miteinander verbanden.⁵⁸

Sasses ökumenische Erfahrungen fielen in eine Zeit, als innerhalb der ökumenischen Bewegung eine Auseinandersetzung zwischen der dogmatisch-theologisch geprägten und der praktisch-ethisch orientierten Richtung erfolgte. Die ökumenische

-
- 54 Sasse erinnert zwar später (1931) an diese Untersuchung, dass die Parakletverheißungen »ursprünglich etwas anderes bedeutet haben« (*Sasse, Jesus, ISC II*, 28 FN 13), übergeht bei diesem Hinweis aber den Widerspruch zu seiner aktuell vorgetragenen Position, das eindeutige und für alle Zeiten gültige christologische Urbekenntnis habe ganz am Anfang der Geschichte des christlichen Glaubens gestanden. Bezeichnend ist, dass Sasse 1938 eine Predigt zu Joh 15,26–16,4 ganz von Luthers Auslegung des Parakleten her entwickelt (*ders., Zeugnisse*, 87–92).
- 55 *Hans Windisch*, Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: *Rudolf Bultmann/Hans von Soden (Hgg.)*, Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag, Tübingen 1927, 110–137, dort 111.130. – Windisch selbst hält zwar für sicher, »daß der Geist und der Paraklet ursprünglich zwei sehr verschiedene Personen sind« (a.a.O., 130), sieht in dem Parakleten aber »eine konkrete himmlische Person, eine Art Engel«, die auf Erden »als Engel in Menschengestalt oder als ein Prophet« aufträte (*ebd.*), nicht jedoch die menschliche Gestalt des Evangelisten.
- 56 *Norman Nagel*, Hermann Sasse Identifies the Paraclete, *LuthQ* 10 (1996), 3–23, 20.
- 57 Für seinen Studienaufenthalt in USA war Sasse, damals Pfarrer in Oranienburg, von Ende September 1925 bis Ende Mai 1926 beurlaubt.
- 58 Sasse las während dieses Studienjahres: Wilhelm Löhe, *Drei Bücher von der Kirche* (1844). »It is this book that Sasse credits for turning him toward Luther and the Lutheran Confessions« (*John T. Pless*, Hermann Sasse's Reception of the Löhe Legacy, in: *Christoph Barnbrock/Gilberto da Silva [Hgg.]*, Die einigende Mitte. Theologie in konfessioneller und ökumenischer Verantwortung, FS Werner Klän [Oberurseler Hefte Ergänzungsband 20], Göttingen 2018, 334–342, 334).

Bewegung, die sich lange Zeit neben der Weltmissionsbewegung entwickelte, beschränkt selbst die beiden Wege »Praktisches Christentum« (Life and Work) und »Glaube und Kirchenverfassung« (Faith and Order), ehe diese 1938 in Utrecht zusammengingen und 1948 in Amsterdam den »Ökumenischen Rat der Kirchen« (WCC) bildeten. Während Deißmann 1925 den Hauptvortrag auf der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm hielt und die offiziellen Akten in deutscher Sprache edierte,⁵⁹ nahm Sasse 1927 als deutscher Delegierter an der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne teil, die nach 17jähriger Vorbereitung unter Leitung von Charles Henry Brent (1862–1929),⁶⁰ Bischof der episkopalen Kirche in New York West, tagte, und gab anschließend die deutschen Berichte heraus.⁶¹ Die Konferenz in Lausanne bekannte sich zu dem Nicaenum als gemeinsamem Bekenntnis.⁶² Für Sasse war dies »ein großer Augenblick«.⁶³ Allerdings musste er später feststellen, dass dieser Beschluss ohne Konsequenzen blieb, da die Konferenz nicht in kirchlicher Verbindlichkeit hatte sprechen können.⁶⁴

Auf der Tagung in Stockholm 1925 hatte George Bell (1883–1958), damals Dean von Canterbury, ab 1929 Bischof von Chichester, die Anregung zu einer Britisch-Deutschen Theologen-Konferenz gegeben. Das erste Treffen, an dem Sasse noch nicht teilnahm, fand im April 1927 in Canterbury statt und beschäftigte sich mit dem Thema »Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Gesellschaft«, nahm also das Thema praktisches Christentum im eschatologi-

-
- 59 Deißmann hielt Lehrgespräche eher für ein Hindernis der Einheit. Der Gedanke der Einheit müsse vielmehr »in die blutwarme Subjektivität des Frommen hineinversetzt« werden (*Bruns/Dietzel*, Wendland, 48). *Adolf Deißmann* hatte sich mit einer Arbeit über die Mystik des Paulus habilitiert (Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«, Marburg 1892) und hielt an diesem theologischen Ansatz fest. Ob jedoch Sasses Kritik an seinem Lehrer unter diesem Gesichtspunkt (vgl. *Sasse*, Ende, ISC II, 275) wirklich stichhaltig ist, bleibt fraglich. Denn eine Beurteilung der Position Deißmanns ist nur möglich, wenn man auch dessen Betonung der Historizität Jesu, seinen Einsatz in der Papyri-Forschung zur Erkundung der alltäglichen Lebensverhältnisse, seine archäologischen Unternehmungen und sein internationales Friedensengagement in Betracht zieht.
- 60 Brent nahm schon an der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh teil und dann an den Konferenzen in Stockholm und Lausanne ebenso. Die Zweige der entstehenden ökumenischen Bewegung waren also personell eng miteinander vernetzt und stellten gleichsam Suchbewegungen von unterschiedlichen Ausgangspunkten aus dar, um einem stärkeren christlichen Miteinander näher zu kommen, ohne sich in Konkurrenz zueinander zu sehen.
- 61 Zur Rolle Sasses in der ökumenischen Bewegung im Einzelnen, vgl. *Ronald Feuerhahn*, Hermann Sasse: Confessional Ecumenist, *LuThK* 19 (1995), 162–182.
- 62 Hatte Nathan Söderblom die Konferenz in Stockholm »das Nicäa der Ethik« genannt, so bezeichnete Sasse die Konferenz in Lausanne entsprechend als »das Nicäa der Lehre und des Glaubens« (*Hermann Sasse*, Das große ökumenische Bekenntnis, in: *Ulrich Asendorf/Friedrich-Wilhelm Kühneth [Hgg.]*, Christuszeugnis im Nebel des Zeitgeistes, Neuhausen-Stuttgart 1979, 174–182, 180f).
- 63 *Hermann Sasse*, Zur Fünfzehnhundertjahrfeier des Chalcedonense (1951), in: ISC I, 26–37, dort 34.
- 64 Diese Erfahrung spielte für Sasse eine große Bedeutung bei der Bewertung der Barmer Erklärung: *Hermann Sasse*, Das Bekenntnis der lutherischen Kirche und die Barmer Theologische Erklärung (1934/1936), in: ISC I, 280–286, 283.

schen Horizont auf.⁶⁵ Es folgte ein zweites Treffen im August 1928 auf der Wartburg bei Eisenach, das sich mit der Christologie beschäftigte und damit in die Erörterung der Bekenntnisfrage einstieg.⁶⁶

Hier hielt Sasse ein Referat über das Bekenntnis zu Jesus als »Herrn«. ⁶⁷ Ihn bewegte jetzt »eine der wichtigsten historischen Fragen des Urchristentums«, nämlich die Entstehung des Christusbekenntnisses. Er unterschied das vorösterliche Christus/Messias-Bekenntnis (Mk 8,29) von dem nachösterlichen Kyrios-Bekenntnis (Röm 10,9 u. ö.). Auch dieses sei bereits auf aramäisch formuliert worden (ܡܪܝܢܐ [mare]; I Kor 16,21: *μαρὰναθά*) und insofern nicht erst auf hellenistische Einflüsse zurückzuführen.⁶⁸ Historisch grenzte er das Herrsein Jesu klar von der Funktion der hellenistischen Kultheroen ab.⁶⁹ Es bleibe das Gegenüber zum Vater, und unverzichtbar sei die Wirkung des Heiligen Geistes.

Auf dem Wege historischer Argumentation gelangte Sasse zur Feststellung einer sich durch alle Entwicklungen und Einflüsse von außen durchhaltenden Einmaligkeit des Christentums. Indem er den Gegensatz zum antiken Denken in Aufnahme eines Satzes Lessings formulierte, bezog er natürlich auch zum aufgeklärten Denken der Moderne Stellung: »Sie [sc. die Christusbotschaft, VS] ist keine ›notwendige Vernunftwahrheit‹, sondern eine ›zufällige Geschichtswahrheit‹ und eben darum für antike Menschen keine Wahrheit.«⁷⁰ Das Bekenntnis ist von der geschichtlichen Gestalt Jesu nicht zu trennen. »Das Maranatha ist ein durch keine Theorie zu beseitigender eratischer [sic] Block aus jener versunkenen Zeit.« Und: »Das Wesentliche, die Vorstellung von dem lebendigen, in seiner Gemeinde gegenwärtigen und in der Macht des Pneuma wirkenden Herrn, war von Anfang an da.« Er ging von einem bereits von Anfang an in nuce angelegten trinitarischen Bekenntnis aus. Aufgrund dieser seiner historischen Untersuchung deutete er abschließend dann die »dogmatische Aufgabe«

65 Vgl. die ausführliche Berichterstattung: Britisch-Deutsche Theologenkonferenz in Canterbury vom 2. bis 9. April 1927; ThBl 6 (1927), 113–142.

66 Vgl. die ausführliche Berichterstattung: Britisch-Deutsche Theologenkonferenz auf der Wartburg vom 11. bis 18. August 1928: Christologie, ThBl 7 (1928), 237–282.

67 *Hermann Sasse*, Ὁ κύριος, ebd., 261–265.

68 Die Kyrie-Anrede an Jesus findet sich freilich schon sehr oft in den Berichten über seine vorösterliche Wirksamkeit (vgl. Mt 8,2.6.8.21.25 usw.). Und dahinter ist als ursprüngliches Äquivalent durchaus nicht nur »rabbuni« (Mt 20,33/Mk 10,51) anzunehmen, sondern auch das aramäische »mare« möglich (Mk 11,3; Lk 6,46) »als Reminiszenz an die einstige Anrede des irdischen Jesus« (*Folker Siegert*, Register zur »Einführung in die Septuaginta« [MJSt 13], Münster 2003, 381). Wenn Paulus von »Brüdern des Herrn« (I Kor 9,5; Gal 1,19; Jakobus) spricht, bezieht er sich auf den irdischen Jesus. Auch das Kyrios-Bekenntnis reicht demnach bis in vorösterliche Zeit zurück.

69 Es fehle im christlichen Gottesdienst das Kultdrama und das mystische Einswerden mit der Gottheit. Dem Mythos der Gottesgeschichte stehe die irdisch-historische Verortung gegenüber.

70 *Sasse*, Ὁ κύριος, 263. – Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777): »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.«

an: »Die Frage nach dem Heiligen Geist ist das eigentliche Problem der gegenwärtigen Theologie, auch in der christologischen Frage.«⁷¹

Der Britisch-Deutsche Theologenkreis kam zu keiner weiteren Tagung zusammen, legte aber einen Sammelband mit christologischen Studien vor. Dieser erschien 1931, herausgegeben von Bell und Deißmann; das Vorwort ist bereits »in der Passionszeit 1930« datiert.⁷² In diesem Band untersucht Deißmann die Verwendungsgeschichte des Namens Jesus und kommt zu dem Ergebnis: »Will das christliche Nachdenken über Jesus Christus nicht in uferlose phantasierende Gnosis ausarten, so muß es ein Nachdenken sein über Den, der als Jesus von Nazareth in der Geschichte erschienen ist.«⁷³ Während es Deißmann um »die Geschichtlichkeit dieses Jesus von Nazareth« ging, stellte Sasses Beitrag »Jesus Christus der Herr« gleichsam eine Ergänzung dazu dar, indem dieser den menschlichen, geschichtlichen Jesus nun auch als den göttlichen Christus in die Mitte rückte. Nachdem Sasse kurz auf die Entstehung dieses Bekenntnisses bis in die aramäische Urzeit der Kirche verwiesen hatte, wie er sie früher schon dargestellt hatte, legte er jetzt ausführlich »die beiden Gedanken dar, die dem Bekenntnis zu Jesus dem Herrn zugrunde liegen; die Gedanken der Auferstehung und der Erhöhung Jesu Christi«, und zwar das Bekenntnis zu dem Erhöhten unter den beiden Aspekten der Ewigkeit Christi und des Herrn der Kirche.⁷⁴ Ob er diese Gedanken historisch oder dogmatisch meinte, ließ er offen.

Seinen Beitrag in diesem Sammelband veröffentlichte Sasse sehr bald in einer erweiterten und inhaltlich veränderten Form als Separatdruck (1931).⁷⁵ War das christologische Bekenntnis als Thema vorgegeben gewesen, so vollzog Sasse jetzt den für ihn entscheidenden Schritt hin zu dessen Qualifizierung als kirchliches Bekenntnis. In der Einleitung verweist er jetzt nicht wieder auf die Entstehungsgeschichte des christologischen Bekenntnisses, sondern auf dessen fundamentale Bedeutung eben als kirchliches Bekenntnis: »Kyrios Jesus Christos, Jesus Christus ist Herr! So lautet das Urbekenntnis der Kirche. Mit ihm trat einst der christliche Glaube in die Weltgeschichte ein. Den Sinn dieses Bekenntnisses immer tiefer zu verstehen, das ist die große, ja im Grunde die einzige Aufgabe aller christlichen Theologie. Dieses Urbekenntnis zu wiederholen, es in immer neuen Formen auszu-

71 Sasse, Ὁ κύριος, 263–264. – Eine ganz ähnliche aktuelle Aufgabenstellung hatte schon über zwei Generationen früher Karl Kahnis benannt (vgl. Volker Stolle, Festhalten und Fortschreiten. Karl Friedrich August Kahnis [1814–1888] als lutherischer Theologe [Kontexte 43], Göttingen 2011, 56–70.297–300). Die lutherische Theologie tat sich sichtlich schwer, sich mit dem Geist-Verständnis im deutschen Idealismus auseinanderzusetzen, es zu überwinden und dem biblischen Geistverständnis gerecht zu werden.

72 G.K.A. Bell/Adolf Deißmann (Hgg.), *Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen*, Berlin 1931. – Über die Vorgeschichte berichtet das Vorwort, 5–6.

73 Adolf Deißmann, *Der Name Jesus*, in: a.a.O., 11–41, 40.

74 Hermann Sasse, *Jesus Christus der Herr*, in: a.a.O., 117–147, 119.

75 Hermann Sasse, *Jesus Christus der Herr. Das Urbekenntnis der Kirche*, Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung, Heft 73, Berlin ²1931 (Sonderabdruck aus *Mysterium Christi*); wieder abgedruckt in: ISC II, 22–42, 22.

sprechen, es in die Sprache aller Zeit und Völker zu übersetzen, es gegen Mißverständnisse und Umdeutungen zu schützen und seine Bedeutung für alle Bereiche des Lebens zu verstehen, das ist die Aufgabe aller Bekenntnisbildung innerhalb der Christenheit. Kein späteres Bekenntnis der Kirche, weder das Apostolikum noch das Nicaenum, weder die Bekenntnisschriften der Reformation noch irgendein Bekenntnis, in dem etwa die Christenheit der Zukunft ihren Glauben aussprechen mag, kann und will etwas anderes sein als eine Erneuerung des Urbekenntnisses zu Jesus dem Christus und Herrn. Wie dies Bekenntnis am Anfang der Kirchengeschichte stand, so wird es an ihrem Ende stehen.⁷⁶ Der neuen Einleitung korrespondiert ein zusätzlicher Schlussabsatz, der auf die paradoxe, philosophisch nicht zu erfassende Wirklichkeit hinweist, zu der sich der christliche Glaube bekennt: »Aber wir haben einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind wir zu ihm; und einen Herrn, Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn« (1 Kor 8,6). Das ist die Antwort der Kirche auf die Offenbarung, ihr ewiges Bekenntnis.⁷⁷ Diese Worte des Paulus, mit denen er das Bekenntnis Israels aufnimmt (Dtn 6,4)⁷⁸, könne man »geradezu als eine Vorform des Nicänums bezeichnen«, urteilte Sasse später.⁷⁹

Sasse übertrug die im Bekenntnis ausgesprochene personale Identität des Herrn Jesus Christus (vgl. Hebr 13,8) auf das Bekenntnis der Christen zu ihm als einer inhaltlichen Größe, obwohl die Identität des gemeinsamen Herrn nicht von dem Grad der Übereinstimmung der unterschiedlichen Bekenntnisse zu ihm abhängt. Die christologische Frage wandelte sich zu einer ekklesiologischen. Der Offenbarung Gottes in Christus Jesus korrespondiere – so meinte Sasse – ein Urbekenntnis, in dem das Christentum seine spezifische Identität zum Ausdruck bringe. Zwar hielt Sasse eine Vertiefung des Bekenntnisses für möglich, ohne dass er dadurch aber die grundsätzliche objektive Vorgegebenheit dieses Bekenntnisses tangiert sah.

Dabei bewegte Sasse sich diesseits und jenseits der Grenze neutestamentlicher Exegese. Einerseits hob er den Zusammenhang zwischen Offenbarung und sachgerechter Antwort im Christusbekenntnis hervor. Andererseits transzendierte er die

76 A.a.O., 3.

77 A.a.O., 37 (ISC II, 42). – Außer den genannten Erweiterungen (A.a.O., 3–8.37), die auch in der Sasse-Bibliographie verzeichnet sind (ISC I, 358), finden sich weitere Ergänzungen. Sasse nimmt eine klare Unterscheidung zwischen dem Gottesgeist und dem menschlichen Geist vor: »Die ekstatische Religion ist nun von der prophetischen zu unterscheiden, deren großes Amt die Scheidung von Gott und Welt und der Welt der Dämonen ist« (a.a.O., 31). Und Sasse verknüpft die Prophetie mit dem Wort: »Die Bindung des Geistes an das Wort gehört zum Wesen des Christentums als der Religion der einmal geschehenen Offenbarung« (a.a.O., 35). Im Wort wirke die Offenbarung als historisches Geschehen geschichtlich weiter. – Diese kühne Behauptung kann sich nicht auf Paulus stützen (vgl. Volker Stolle, Neue Gotteserfahrung bei Paulus – im Heiligen Geist, LuThK 33 [2009], 225–243).

78 Darauf legt Sasse großen Nachdruck, vgl. Sasse, SacSerip, 19.36.41.85.118.282.344; ders., Ende, ISC II, 286).

79 Sasse, Ende, ISC II, 286.

persönliche Dimension in der Selbstverpflichtung des Bekenners unter die Herrschaft Christi und konstatierte ein Gegenüber von Subjektivem und Objektivem.⁸⁰ Einerseits behandelte er das Bekenntnis als Lehrdogma, andererseits stellte er das persönliche Gegenüber im Bekenntnis heraus. Denn der Herr ist ja als der Hingetrichtete zugleich der Auferweckte und Erhöhte, wie Sasse selbst ausführte. Das Bekenntnis zu diesem Herrn sei allein von diesem Herrn bestimmt und könne deshalb nur immer gleicher Art sein.⁸¹ Dass dieser Aufsatz später wieder veröffentlicht wurde, bezeugt, dass der Verfasser selbst weiterhin inhaltlich hinter ihm stand.⁸²

Mit diesem programmatischen Statement verabschiedete Sasse sich aus der religionsgeschichtlichen Schule; denn in dieser wurde das Bekenntnis nur in seiner geschichtlichen Entwicklung wahrgenommen, nicht aber zugleich als eine vorgegebene und sich konstant durchhaltende Größe eines »ewigen Bekenntnisses« verstanden. Während Wilhelm Bousset (1865–1920) in seinem Standardwerk »Kyrios Christos« gerade die theologischen Unterschiede der verschiedenen Formulierungen herausgearbeitet hatte⁸³, betonte Sasse nun bei aller Würdigung der vielfältigen geschichtlichen Modifikationen die sich durchhaltende Identität des Bekenntnisses.

Die für Sasse entscheidende Wende lässt sich also etwa zwölf Jahre nach Kriegsende in die Zeit um 1930 datieren. Dabei kommt dem Augustanajubiläum⁸⁴ eine besondere Bedeutung zu, wie Sasse selbst bezeugt hat, und zwar in einem Aufsatz, in dem er auch eine neutestamentliche Begründung für seine neue Position zu geben versuchte.⁸⁵

Sasse war sich durchaus der Spannung bewusst, in der sein Bekenntnisbegriff zur Terminologie des Neuen Testaments steht. In der Sprache des Neuen Testaments

80 »Die Nöte der Erkenntnislehre, das Verhältnis des erkennenden Subjekts zum Objekt, sind dem NT fremd. Schwer ist nur das Erkennen des Jenseitigen. [...] Wenn man diesen Standpunkt mit einer erkenntnistheoretischen Etikette versehen soll, so kann man von einem unkritischen Realismus reden« (*Ernst Lerle*, *Das Raumverständnis im Neuen Testament*, Stuttgart²1955, 107). Sasse konnte sich als Exeget nicht von einem theologiegeschichtlich geprägten Problembewusstsein frei machen.

81 Diese Spannung zwischen Personalbekenntnis und Lehrbekenntnis ergab sich bereits bei Kahnis, als er versuchte, das kirchliche Bekenntnis zu begründen (vgl. *Stolle*, *Festalten*, 328–330).

82 Sasse stellt ausdrücklich fest: »Aufsätze, die durch den Fortgang der historischen Forschung oder durch die Zeitverhältnisse überholt worden sind, wurden nicht aufgenommen« (*Hermann Sasse*, *Schlusswort des Verfassers*, in: *ISC II*, 367–373, 368). Man wird diese Aussage auch auf die theologische Entwicklung des Verfassers selbst beziehen dürfen. Zur Bedeutung dieses Beitrags für Sasses weitere Arbeit, vgl. *Pless*, *Hermann Sasse*, 307.

83 *Wilhelm Bousset*, *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (1913), hg. v. *Rudolf Bultmann*, Göttingen⁵1965.

84 Einen besonderen Akzent erhielt dieses Jubiläum durch die neu erarbeitete wissenschaftliche Ausgabe der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK) durch den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss. Sie sollte ausdrücklich »die Bekenntnisfreudigkeit der evangelischen Kirchen der Reformation stärken« (Vorrede von Präsident Hermann Kapler [1867–1941], der 1933 von seinem Amt zurücktrat).

85 Cf. *Hermann Sasse*, *Das Bekenntnis der Kirche*, in: *In statu confessionis III*. Texte zu Union, Bekenntnis, Kirchenkampf und Ökumene, hgg. v. *Werner Klän/Roland Ziegler* (Oberurseler Hefte Ergänzungsband 10) Göttingen 2011 [*ISC III*], 30–42, 31.

bezeichne, wie er hier ausführte, »bekennen« das Bekennen der Sünde und des Glaubens sowie den Lobpreis Gottes. »Aber theologisch müssen die drei Begriffe getrennt werden.«⁸⁶ Das Bekennen des Glaubens habe zum Glaubensbekenntnis der Kirche geführt. »Es ist ein Sonderfall des christlichen Bekenntnisses. In ihm redet nicht ein einzelner Christ, sondern die Kirche Christi, und wenn ein einzelner es ausspricht, dann tut er es als Glied der Kirche oder im Namen der Kirche. Inhaltlich ist dieses Bekenntnis dadurch bestimmt, daß es nur Glaubensbekenntnis ist. Es enthält nicht das Bekenntnis der Sünde, nicht den Lobpreis Gottes, sondern es setzt voraus, daß diese Seiten des Bekennens ihren eigenen Ausdruck finden. Es richtet sich im Unterschied vom Sündenbekenntnis und vom Lobpreis nicht nur an Gott, sondern auch an Menschen. Bekenntnisse in diesem Sinne sind die ältesten Formeln des Neuen Testaments, in denen die Urkirche ihren Glauben vor Gott und der Welt aussprach, sind die sog. Ökumenischen Symbole, sind ferner die Bekenntnisschriften der Reformationskirchen und die sonstigen Dokumente, in denen eine Kirchengemeinschaft ihren Glauben als den rechten christlichen Glauben darzulegen sucht.«⁸⁷

Damit konstruierte Sasse aus dem Neuen Testament eine Größe, die terminologisch so aus diesem gar nicht ableitbar ist.⁸⁸ Unter dem Begriff des kirchlichen Bekenntnisses verband er Texte im Neuen Testament miteinander, die diese Begrifflichkeit für sich gar nicht beanspruchen. Dort sind die Terminologie und die Literaturformen, die Sasse unter dieser Bezeichnung zusammenfasste, nicht miteinander verbunden.⁸⁹ Zudem weisen die Formeln, auf die Sasse verwies, die angeblichen Merkmale gar nicht auf. Und später saßen die ökumenischen Symbole den »Glauben« aus, ohne von »bekennen« zu sprechen (*credo* statt *confiteor*).⁹⁰

Die Größe »kirchliches Bekenntnis« charakterisierte Sasse in einer merkwürdigen Abstraktion von der Glaubensexistenz, indem er die christliche Gemeinschaft sprechen ließ zwar unter der Voraussetzung des Sündenbekenntnisses und des Gotteslobes, aber in einem Sprechakt, der von beidem absieht. Unter Berufung auf das Petruswort (Mt 16,16–17) definierte Sasse: »Es ist ein Erkennen, das nach seiner subjektiven Seite als Glaubensbekenntnis, nach seiner transsubjektiven Seite als Offenbarungserkenntnis bezeichnet werden muß.«⁹¹ Was Sasse zu dieser Aussage nötigt, bleibt unklar, da die biblische Perikope wohl den Begriff Offenbarung

86 Ebd., 71.

87 A.a.O., 32.

88 Wie schon beim Aion-Begriff führte er nun auch beim Bekenntnis-Begriff seine eigenen Distinktionen ein.

89 Das »Bekenntnis«, das Paulus als Jude zur persönlichen Verantwortung vor Felix ablegt (Act 24,14–15), hat den »Gottesdienst« zum Inhalt, der hinsichtlich »Glauben« und »Hoffnung« erläutert wird, wobei eine Bezugnahme auf Jesus Christus gerade fehlt. Die für Sasse konstitutiven Besonderheiten eines kirchlichen Bekenntnisses fehlen hier. Sonst ist das Verb »bekennen« im Neuen Testament nur mit der negativen Satzaussage Joh 1,20 verbunden oder mit dem Namen Jesus Christus, bisweilen in erläuternder Weise (I Joh 4,2.15; II Joh 7), oder aber als titulares Bekenntnis (Röm 10,9; Phil 2,11), hat also den Herrn der Kirche als Person im Blick.

90 Dass zwischen beiden Begriffen ein Unterschied besteht, zeigt schon Röm 10,9–10.

91 Sasse, Bekenntnis der Kirche, 34.