

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1984 Heft 1*

Gd 843

29.12.1984

Z 11 v

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

55. Jahrgang, Heft 1/1984

Herausgeber: Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst, Darmstadt; Prof. Dr. Marc Li
hard, Straßburg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Landesbischof Prof. Dr. Gerh
Müller, D.D., Wolfenbüttel; Prof. Dr. Reinhard Schwarz, München
unter Mitwirkung von Prof. Dr. Ragnar Bring, Lund; Prof. D. Walther v
Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe; Prof. Dr. Lenn
Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Bledsted

Schriftleitung: Pfarrer Hans-Ludwig Slupina,
Flexstraße 9, 5600 Wuppertal 22, Telefon (02 02) 60 68 75

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
Bei der Martinskirche 8, 2000 Hamburg 74, Telefon (0 40) 6 51 81 44

Konten: Ev. Darlehensgenossenschaft e.G., Kiel Nr. 54 690 (BLZ 210 602 37)
Postscheckamt Hamburg, Nr. 5138-209 (BLZ 200 100 20)

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 8,80 DM
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Preis von 3 Heften durch den Jahrest
trag von 15,- DM abgegolten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 3400 Göttingen

ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 7400 Tübingen

INHALT

- Irmgard Höß
1 Luther und Spalatin
13 Hermann Bertlein
Luthers Leben für junge Leser
48 Buchbesprechungen

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Prof. Dr. Marc Lienhard,
Prof. Dr. Bernhard Lohse, Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.
und Prof. Dr. Reinhard Schwarz

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. Ragnar Bring, Prof. D. Walther von Loewenich,
Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Prof. Lennart Pinomaa
und Prof. D. Regin Prenter

Schriftleiter: Pfarrer Hans-Ludwig Slupina

55. Jahrgang 1984



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

gd 843-55

INHALT

Aufsätze

<i>Hermann Bertlein</i> , Luthers Leben für junge Leser	13
<i>Ulrich Gäbler</i> , Luther und Zwingli	105
<i>Wolf-Dieter Hauschild</i> , Kirche und Wort Gottes	85
<i>Friedemann Hebart</i> , Die Bedeutung des Vaterunsers für Luthers Theologie des Glaubens	112
<i>Hans-Volker Hertrich</i> , Die Menschwerdung Gottes ernstnehmen	97
<i>Irmgard Höß</i> , Luther und Spalatin	I
<i>Ulrich Köpf</i> , Martin Luther als Mönch	66
<i>Hartmut Lehmann</i> , Martin Luther als deutscher Nationalheld im 19. Jahrhundert	53
<i>Helmut T. Lehmann</i> , Sprachen, Wort und Geist in Anlehnung an Luthers Schrift »Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten«	128
<i>Gerhard Müller</i> , In Christus – Hoffnung für die Welt. Tagung des Lutherischen Weltbundes	136

Buchbesprechungen

Johannes Mitterle/Jo Pestum, Martin Luther. Rebell gegen Kaiser und Kirche (<i>Karl Dienst</i>)	48
Kostbarkeiten der Lutherhalle Wittenberg (<i>Karl Dienst</i>)	49
Gerhard Müller, Zwischen Reformation und Gegenwart (<i>Karl Dienst</i>)	50
Eberhard Winkler, Impulse Luthers für die heutige Gemeindepraxis (<i>Karl Dienst</i>)	50
Pastoraltheologie. Themaheft 9/1983: Praktische Theologie mit Luther (<i>Karl Dienst</i>)	50
Luther und die Reformation im Herzogtum Preußen (<i>Karl Dienst</i>)	51
Hartmut Löwe/Claus-Jürgen Roepke (Hrsg.), Luther und die Folgen (<i>Karl Dienst</i>)	103
Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg (<i>Hans Düfel</i>)	104
Martin Luther, Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden (<i>Hellmut Zschoch</i>)	146
Horst Beintker, Wort – Geist – Kirche (<i>Karl Dienst</i>)	146
Tibor Fabiny, Martin Luthers letzter Wille (<i>Karl Dienst</i>)	148

Alfons Pausch, Luther und die Steuern (<i>Karl Dienst</i>)	149
Martin Luther, Briefe. Eine Auswahl (<i>Karl Dienst</i>)	150
Arnulf Zitelmann, »Widerrufen kann ich nicht«. Die Lebensgeschichte des Martin Luther (<i>Karl Dienst</i>)	151

LUTHER UND SPALATIN *

Zum 500. Geburtstag Georg Spalatin's (* 17. Januar 1484)

Von Irmgard Höß

Was Georg Spalatin von den anderen in unserem Kreise zu behandelnden Reformatoren unterscheidet, ist seine politische Funktion in der Schaltzentrale des Kurfürstentums Sachsen in den Entscheidungsjahren der Wittenberger Reformation. Im September 1516 von Friedrich dem Weisen in seine Kanzlei berufen, nachdem er acht Jahre lang vornehmlich als Prinzenenerzieher tätig war und seit 1512 auch noch die Wittenberger Schloßbibliothek aufzubauen und zu leiten hatte, wurde er in den folgenden Jahren der engste Berater des Kurfürsten in allen Universitäts- und Kirchenangelegenheiten, deren Bearbeitung ihm seit September 1517 anvertraut war, und zugleich – seit 1518 mit besonderen Beichtvollmachten durch den Papst ausgestattet – in zunehmendem Maße zum Seelsorger seines Herrn. Erst in zweiter Linie, nach seinem Ausscheiden aus dem unmittelbaren Hofdienst, ein Vierteljahr nach dem Tode Friedrichs des Weisen, wurde er im Altenburger Pfarramt und seiner umfangreichen Visitationstätigkeit in beiden Sachsen auch zu einem der sächsischen Reformatoren.

Die nachdrückliche Unterstützung, die Spalatin in seinem neuen Amt Luther angeeignet ließ, entsprang nicht politischem Kalkül, sondern erwuchs aus der Überzeugung, daß dessen Anliegen berechtigt seien. Wie wichtig für Luther der Freund in der Kanzlei damals wurde, spiegelt die Kurve seiner Briefe an Spalatin. Von 1518, dem Jahr, in dem die Bemühungen um die Universitätsreform im humanistischen Sinne in vollem Akkord einsetzten, bis zum Tode Friedrichs des Weisen (5. Mai 1525) sind 292 Briefe erhalten; die absolute Spitze hält das Jahr der reformatorischen Hauptschriften 1520 mit 53 Briefen¹.

Im Hinblick auf sein späteres Wirken als Reformator ist zu fragen, wie der Humanist Spalatin zum Theologen geworden ist. Wie Luther hat Spalatin sein Studium in Erfurt begonnen, dabei war er dem zwei Monate älteren späteren Freund um drei Studienjahre voraus. Er hat zum engsten Schüler-

* Dieses Referat wurde am 15. August 1983 im Seminar »Luther und die anderen sächsischen Reformatoren« im Rahmen des Sechsten Internationalen Lutherforscher-Kongresses zu Erfurt gehalten.

¹ Berechnet nach dem Korrespondentenverzeichnis WAB 16, Weimar 1980.

kreis des für die erste Phase des Erfurter Humanismus maßgebenden Nikolaus Marschalk gehört, ist durch Selbstzeugnis als dessen amanuensis ausgewiesen; mit diesem Lehrer wechselte er im Herbst 1502 an die neugegründete Universität Wittenberg, wo er nach der Magisterpromotion wie Marschalk das Jurastudium aufnahm, das er, 1504 nach Erfurt zurückgekehrt, dort fortsetzte, aber ohne Graduierung abbrach, um durch Vermittlung Mutians als Novizenlehrer in das Zisterzienserkloster Georgenthal zu gehen (Sept. 1505); doch war er durch Ernennung zum Notar (1507) als Jurist ausgewiesen und anerkannt².

Im Vordergrund seiner Unterrichtstätigkeit bei den Novizen stand ohne Zweifel die sprachliche Unterweisung. Angeleitet von Mutian, bemühte sich der auch für die Klosterbibliothek zuständige Spalatin um die Beschaffung guter Textausgaben antiker Autoren wie um wichtige neue humanistische Literatur aus Italien. Vor allem aber wandte er sich, zu einer geistlichen Laufbahn von Mutian ermuntert, in der Georgenthaler Zeit auch dem Bibelstudium zu, was durch doppeltes Eigenzeugnis belegt ist: in seinen autobiographischen Aufzeichnungen und durch den Eintrag auf dem dritten Vorsatzblatt der von ihm 1507 in Erfurt gekauften Vulgata³. In die Georgenthaler Jahre fällt auch noch das erste publizistische Zeugnis seiner Beschäftigung mit der Heiligen Schrift: Er verfaßte den Widmungsbrief an Mutian für den Erfurter Nachdruck der Auslegung von Psalm 33 aus der Feder des Straßburger Humanisten und Juristen Thomas Wolf⁴.

Ohne Anleitung durch ein theologisches Universitätsstudium, d. h. ohne Vorprägung durch die Scholastik näherte er sich der Schrift als Humanist, also mit philologischer Methode. Das Anliegen der Humanisten, sich die Texte auch in der Ursprache zugänglich zu machen, ist schon bei Marschalk vorhanden⁵; als dessen Schüler war Spalatin auch im Griechischen versiert und hatte zu seines Lehrers 1501 in dessen Druckerei erschienenen Büchlein »*Laus musarum . . .*« den lexikalischen Anhang beigezeichnet, der auch griechische Vokabeln und Zitate auflistete⁶. Gleichwohl muß angenom-

² Für den Lebenslauf Spalatin vgl. Irmgard Höß, Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation, Weimar 1956.

³ Spalatin's Bibel im St. A. Altenburg, Ratsarchiv A I 2, vgl. Höß, Spalatin, 361.

⁴ Vgl. Hans Volz, Bibliographie der im 16. Jahrhundert erschienenen Schriften Georg Spalatin, in: Zs. f. Bibliothekswesen und Bibliographie 5 (1958), S. 83–119, hier Nr. 2.

⁵ Vgl. Helmar Junghans, Luther als Bibelhumanist, in: Luther, Zs. der Luther-Gesellschaft 1982, S. 1–9, hier S. 7.

⁶ Edgar C. Reinke u. Gottfried G. Krodol (Hrsg.) Nicolai Marscalci Thurii oratio habita albioni academia in alemania iam nuperrima ad promotionem primorum baccalauriorum numero quattuor et viginti anno domini MCCCCciii, Valparaiso

men werden, daß sich Spalatin damals zunächst ganz der Vulgata anvertraut hat.

Luther hatte während der Erfurter Studienzeit vor dem Klostereintritt keinen Zugang zum engeren Humanistenkreis gefunden, doch betont Helmar Junghans in seinem Marburger Vortrag, daß Luther durch Marschalks Drucke, insbesondere durch seine Einleitungen ins Griechische und Hebräische, darüber hinaus durch Marschalkschüler wie Hieronymus Emser auf die humanistische Forderung nach Kenntnis der biblischen Ursprachen hingewiesen worden sei; das Schriftstudium habe Luther schon vor dem Klostereintritt begonnen, sein Interesse an den Ursprachen sei seit 1509 greifbar, von ihm selbst aber schon für »mindestens« 1506 bestätigt⁷. 1506 trifft sich mit meinem Ansatz; es ist das Jahr von Johann Langs Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster; Lang gehörte zum Mutiankreis, und bei ihm hat Luther griechische und hebräische Sprachstudien betrieben⁸.

Der Vermittlung Langs bediente sich Spalatin, als er Ende 1513 oder Anfang 1514 in Wittenberg zum ersten Mal an Luther herantrat, um dessen Beurteilung der Reuchlin-Sache zu erkunden; das hing mit einem Sonderauftrag des Kurfürsten zusammen: Spalatin sollte Material zusammentragen, das dem Kurfürsten die Intervention zu Gunsten Reuchlins ermöglichen sollte. Auch Karlstadt wurde von Spalatin um ein Gutachten angegangen⁹. Luthers Antwort auf diese Anfrage eröffnete im Februar 1514 den Gedankenaustausch der beiden Männer¹⁰. Die persönliche Begegnung muß bald darauf gefolgt sein; Spalatin lebte damals dauernd im Wittenberger Schloß und scheint, dem Zeugnis Langs in einem Brief an Mutian zufolge (2. Mai 1515), rasch der Faszination Luthers erlegen zu sein¹¹.

Er, der bisher praktisch als Autodidakt das Schriftstudium betrieben hatte, wandte sich fortan mit Erklärungswünschen an Luther als kompetenten Ausleger der Bibel. Zunächst gab es noch genug Gelegenheit zu Gesprächen. Vor allem aber könnte Spalatin ohne weiteres auch wenigstens teilweise Luthers Vorlesungen gehört haben; so viel Spielraum ließ ihm seine

University Ass. 1967, S. 10. Die Schrift »Laus musarum« ist auch bei Volz Nr. 1 verzeichnet, aber mit der irrümlichen Angabe, daß die ganze Schrift von Spalatin sei – dies auch bei Höß, Spalatin 12 u. 442 –.

⁷ Junghans, 7. Doch ist m. E. Luther niemals Humanist geworden.

⁸ Vgl. Irmgard Höß, Humanismus und Reformation, in: Hans Patze u. Walter Schlesinger (Hrsg.), Geschichte Thüringens III (= Mitteldeutsche Forschungen 48/3), Köln, Graz 1967, S. 12.

⁹ Vgl. Höß, Spalatin, 75 ff.

¹⁰ WAB I, Nr. 7.

¹¹ Höß, Spalatin, 79.

damalige Tätigkeit durchaus. Daß er bereit war, den Druck der Psalmen-Auslegung zu vermitteln, könnte dafür sprechen. – Luther lehnte das ab, weil er das Manuskript nicht für druckreif hielt und inzwischen ganz auf die Paulusbriefe konzentriert war¹². – Zur Zeit der Römerbrief-Vorlesung war Spalatin noch in Wittenberg.

Auch über die literarische Sensation des Jahres 1516, das *Novum Instrumentum* des Erasmus, und dessen für Fragen der Studienreform wichtige Einleitung, muß schon gesprochen worden sein, denn der wichtige Brief Luthers an Spalatin vom 19. Oktober 1516 – nach dessen Übersiedlung an den Hof – setzt Vertrautheit mit der Gedankenwelt Luthers voraus¹³.

Aus seiner Verpflichtung im Dienst der Theologie und des Seelenheils der Brüder (*pro re theologica et salute fratrum*) beanstandete Luther die von Erasmus in seinem Kommentar gegebene Interpretation des Paulinischen *iustitia*-Begriffes. Er führt die »Fehlinterpretation« auf die übermäßige Bevorzugung des Hieronymus durch Erasmus zurück und verweist auf die überzeugendere Deutung durch Augustin, der mit seiner Ansicht nicht allein stehe – Luther nennt Cyprian, Hilarius und Ambrosius –. Hier zeichnet sich unter Rückgriff auf Augustin ein Rechtfertigungsverständnis ab, das sich von dem der späteren Tradition deutlich unterscheidet:

»Denn nicht dadurch, daß wir recht tun, wie es die Meinung des Aristoteles ist, erlangen wir Gerechtigkeit, es sei denn die Gerechtigkeit der Heuchler, sondern erst dadurch, daß wir Gerechtigkeit erlangen und gerecht werden, sind wir fähig, recht zu handeln.« (Also noch ohne *sola fide*.)

Luthers Wunsch entsprechend, übermittelte Spalatin dessen Kritik – ohne Namensnennung – dem Erasmus¹⁴.

Luthers Brief wurde für Spalatin der Anlaß, sich erneut intensiv mit dem Schriftstudium zu befassen, dieses Mal unter Heranziehung des griechischen Textes. Außerdem bat er um Rat, welche theologischen Schriften er zusätzlich lesen solle. Luther verwies auf Predigten Taulers. Der ebenfalls um Unterweisung im Studium der Heiligen Schrift angegangene Karlstadt verwies wie Luther in dem auf Erasmus zielenden Brief auf Augustin – und zwar »*De spiritu et littera*«¹⁵.

Um die Jahreswende 1516/17 beantwortete Luther Spalatin's Fragen nach der Heiligenverehrung; sie bezogen sich auf die Disputationsthesen über

¹² WAB I, Nr. 21.

¹³ WAB I, Nr. 27, vgl. auch Höß, Spalatin. 97 ff.

¹⁴ P. C. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford 1906 ff., hier 2, Nr. 501.

¹⁵ Höß, 99 ff.

dieses Thema vom 25. September 1516, Fragen, die für Spalatin sicher auch von aktuellem Interesse waren angesichts der Reliquiensammlung des Kurfürsten, mit der er neben dem damaligen Beichtvater Friedrichs des Weisen, Jakob Vogt, zu tun hatte. Die Antwort weitete sich schon zu einer kleinen Abhandlung aus¹⁶.

Die Tendenz zu ausführlichen Darlegungen nimmt zu, seit die Ablassthesen unerwartetes Aufsehen erregten. Wenn sich Spalatin auch mit seinen ersten drängenden Fragen nach der Kraft des Ablasses, nach der inneren Vorbereitung auf die Feier des Meßopfers oder andere gute Werke wieder gleichzeitig an Luther und Karlstadt wandte¹⁷, so war sein Lehrer in allen theologischen Fragen unzweifelhaft doch in erster Linie Luther selbst, der diese Rolle auch ohne Zögern annahm, wenn er Spalatin in seinem Brief vom 18. 1. 1518 als seinen Schüler in der Wahrheit Christi bezeichnete (suo . . . Christi in veritate discipulo)¹⁸.

Zu dieser Zeit hatte Spalatin schon die Verantwortung für die Kirchen- und Universitätsangelegenheiten übernommen. Wenn er nun Aufklärung heischte und Erläuterungen wünschte, verband sich mit dem persönlichen Anliegen, den theologischen Erkenntnissen und Lehren Luthers folgen zu können, die amtliche Pflicht, sich voll zu informieren, um zur Meinungsbildung am Hofe sicher beitragen zu können. So wurde er zum Interpreten von Luthers Gedankengängen und verstand es, den religiös ungemein interessierten Friedrich den Weisen über manche schweren Krisen hinweg dazu zu bewegen, daß er dem Freund den landesherrlichen Schutz dauernd gewährte. Das war eine schwierige, nervenzermürende Aufgabe, hieß es doch, den leidenschaftlichen und vorwärtsdrängenden Luther, dem diplomatische Finessen überhaupt nicht lagen, immer wieder zu bremsen, andererseits den bedächtigen Kurfürsten voranzudrängen¹⁹.

Doch nicht nur dem Kurfürsten gegenüber machte sich Spalatin zum Interpreten Luthers. Während seines Aufenthalts in Augsburg 1518 brachte er in einer dortigen Offizin Luthers Auslegung des 109. Psalms mit Widmung an den Nürnberger Patrizier Hieronymus Ebner heraus²⁰. – Die in Leipzig 1519 erschienene kurze Unterweisung, wie man beichten soll – wohl die Verdeutschung eines Entwurfs für die spätere Schrift Luthers – wird von Volz ebenfalls Spalatin zugewiesen²¹.

Leif Grane hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Zeitgenossen kei-

¹⁶ WAB I, Nr. 31.

¹⁷ WAB I, Nr. 59, dort auch die Antwort Karlstads.

¹⁸ WAB I, Nr. 57.

¹⁹ Höß, Spalatin passim.

²⁰ Volz Nr. 3.

²¹ Volz, Nr. 4.

nen Einblick hatten in die Entwicklung von Luthers Theologie²². Eine gewisse Ausnahme bildeten die Wittenberger Kollegen, in der Phase der Vorbereitung der Leipziger Disputation vor allem Karlstadt. Außerhalb der Universität verfügte keiner über bessere Informationen als Spalatin. Ihm hat Luther laufend über seine Dekretalenstudien berichtet, ihm auch Überlegungen anvertraut, die er kaum zu formulieren wagte: so am 13. März 1519, als er Spalatin praktisch unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses – in aures tibi loquor – davon in Kenntnis setzte, daß er zu der Einsicht gekommen sei, der Papst könnte vielleicht der Antichrist sein²³.

Das behielt Spalatin natürlich für sich. Doch erkannte der juristisch geschulte Geheimsekretär sofort die sich abzeichnende Gefahr eines Abfalls vom Papsttum; er warnte den Freund vor solchen Konsequenzen²⁴. Eine andere Möglichkeit zum Eingreifen sah er nicht: als Doktor der Theologie war Luther in Fragen der Lehre voll verantwortlich. Als in Leipzig die Entscheidung fiel, war Spalatin fern in Frankfurt anläßlich der Kaiserwahl.

Als Luther nach der ihm in Leipzig von Eck entrungenen Leugnung der Unfehlbarkeit der Konzilien sich für verpflichtet hielt, breitere Kreise über sein Anliegen zu unterrichten, zunächst in lateinischen Schriften, stellte sich ihm Spalatin sofort als Multiplikator zur Verfügung. 1520 brachte er die Übersetzung der eigens für den Kurfürsten verfaßten *Tessaradecas consolatoris* (†Trostbüchlein-) heraus; es folgten die Verdeutschung der »Confitendi ratio« und der im Vorjahr herausgekommenen Predigt von zweierlei Gerechtigkeit (»Sermo de duplici iustitia«)²⁵. Auch als Übersetzer der Erstfassung von Melanchthons »Loci communes« (1521/22) sorgte er für die Verbreitung der neuen Wittenberger Theologie²⁶.

Daneben stehen seit 1519 anonym herausgegebene Schriftstücke mit politischem Akzent und entsprechender Tragweite (Übersetzungen der Bannandrohungsbulle, die Wormser Reichstagshandlung mit Luther, Briefe Luthers an Kaiser und Reichsstände)²⁷.

Von Spalatin's eigenen Bemühungen um die Kirchenväter zeugen die Übersetzung von Augustins Auslegung des 45. und 126. Psalmes, eine Verdeutschung des Psalter-Buches des Athanasius nach der lateinischen

²² Vgl. Grane, *Luther's Cause* (Kongreßunterlage). Dieser Vortrag wird im Luther-Jahrbuch 1985 erscheinen.

²³ WAB I. Nr. 161.

²⁴ Höß, Spalatin, S. 158 ff.

²⁵ Volz, Nrr. 5, 4 u. 8.

²⁶ Volz, Nr. 22.

²⁷ Ebd. Nrr. 10, 13–15.

Übersetzung Reuchlins und dreier weiterer in einem Bande vereinigter kleiner Schriften Augustins, alle 1521 herausgekommen²⁸.

Des weiteren unterstützte er mit seiner Erwerbspolitik für die Wittenberger Bibliothek wirksam die Forderungen der Universität und besonders die Bedürfnisse ihrer Theologen.

Nach der Rückkehr Luthers von der Wartburg wurde Spalatin von den mit der Revision von dessen Übersetzung des Neuen Testaments beschäftigten Wittenberger Theologen auch bei Übersetzungsproblemen laufend zu Rate gezogen; gefragt war besonders sein historischer Sachverstand²⁹.

Mit der Ernennung Spalatin zum Hofprediger 1522 bekundete der Kurfürst seine Bereitschaft, seinen Hof der neuen Lehre zu öffnen. Denn daß Spalatin, der sich an den Kernsatz von Luthers reformatorischer Erkenntnis, die Rechtfertigung durch Glauben, herangearbeitet hatte, in diesem Sinne predigen würde, war unzweifelhaft. Dieser selbst registriert in seinen autobiographischen Notizen, daß er sich 1523 vom Papsttum losgesagt habe. – Tatsächlich zog Spalatin von diesem Jahre an auch praktische Konsequenzen aus seiner Entscheidung: im Frühjahr taufte er das Kind des Lochauer Pfarrers (Franz Günther) und übernahm selbst die Patenstelle; auch traute er Heinrich von Lindenau mit einer der geflüchteten Nimbschener Nonnen. 1524 ging er dazu über, der Hofgesellschaft das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu reichen, wenn die Kommunikanten das wünschten ...³⁰ – Vorausgegangen war an Weihnachten 1523 die Einführung der neuen Abendmahlsform in Wittenberg. – An diesem Punkt vermochte der Kurfürst nicht zu folgen. Deshalb fragte Spalatin bei Luther und Melanchthon an, wie er es mit dem Abendmahlsempfang eines Menschen halten solle, dem es an Mut fehle, den Kelch zu nehmen, obwohl ihn das Gewissen dazu treibe. Die Wittenberger rieten in diesem speziellen Falle zum Verzicht auf den Sakramentsempfang; nach diesem Rat verfuhr Spalatin³¹. Tatsächlich enthielt sich Friedrich der Weise bis zu seiner Sterbestunde des Sakraments, obwohl er darunter litt. Erst an seinem Sterbetag war er bereit, dem Drängen Spalatin nachzugeben und zum ersten und einzigen Male das Abendmahl in der von den Reformatoren geforderten schriftgemäßen Form zu nehmen.

Die Abendmahlsfrage stand deshalb 1524/25 im Zentrum der theologischen Bemühungen Spalatin. Dafür legt seine früheste und ausführlichste, nicht zum Druck gelangte Abendmahlsschrift aus dem Jahre 1525 Zeugnis

²⁸ Volz Nrr. 11, 12, 16, 20 (eine Predigt des Gregor von Nazianz) u. 21.

²⁹ Vgl. Höß, Spalatin, 226 ff. – auch bei der Übersetzung des AT mußte Spalatin helfen –.

³⁰ Vgl. Höß, Spalatin, 223 f.

³¹ Ebd. 224.

ab. Den lateinischen Traktat »De sacramento venerabile Eucharistiae et de Confessione« hat der Verfasser mit Schreiben vom 24. April 1525 aus Lorchau Herzog Franz von Braunschweig-Lüneburg gewidmet³². Er betont, daß er vom Kurfürsten von Sachsen, als Beistand (Beichtiger) herangezogen, es für seine Pflicht angesehen habe, für den Empfänger knappe Lehrsätze zusammenzustellen, wie das heilige Sakrament am besten empfangen werde, und sie ihm als Handbüchlein zu übersenden. Die Schrift ist freilich enger mit dem Kurfürsten als mit dessen Neffen verbunden, enthält sie doch offenkundig die Argumente, die der Verfasser als Beichtvater seinem Herrn vorgetragen hat, mit denen er dann schließlich auch noch Erfolg hatte.

Im großen Ganzen folgt Spalatin den von Luther seit 1520 vorgetragenen Gedanken, doch lassen sich einige Unterschiede erkennen. Angelpunkt seines wie Luthers Abendmahlsverständnis ist die in den Einsetzungsworten verankerte Sündenvergebung; darüber hinaus spricht er noch einen Gedanken an, den es in Luthers Frühschriften gegeben hatte, der im Großen Katechismus aber nicht mehr aufgegriffen wurde: daß das Abendmahl auch als Sakrament der Gemeinschaft mit dem Nächsten zu verstehen sei. Entschieden verfiht er mit Luther in Abwehr der Deutungen Karlstadts, Zwinglis und der Oberdeutschen die Realpräsenz. Er hält an der aus der Ablehnung der altkirchlichen Meßpraxis und der Verwerfung päpstlicher Vorschriften herrührenden Forderung nach Freistellung des Sakramentsempfangs fest, bekennt sich aber zu einem aus dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit herrührenden inneren Zwang zum Sakramentsempfang. Darüber ist er auch in seinen späteren Schriften – der für die Gemeinde von Schweinfurt bestimmten von 1533, Druck 1534, die das Abendmahl unter anderem behandelt, und der speziellen deutschen Sakramentsschrift von 1543³³ – nicht hinausgegangen; er stützte sich deshalb vornehmlich auf 1. Kor. 11, 25. Luther hingegen zog im Großen Katechismus bereits Konsequenzen aus der beobachteten Neigung der Gemeindeglieder, überhaupt nicht mehr am Abendmahl teilzunehmen, indem er, gestützt auf die Formulierung im Lukasevangelium (22, 19) »das tuet«, einen Befehl Christi zum Empfang des Sakraments herausarbeitete.

Neben den Schriftbelegen stützt Spalatin die Forderung nach dem Empfang des Sakraments sub utraque auch auf Kirchenväterstellen (Hilarius und

³² Cod. Goth. B 26, Bl. 156–168: vgl. zum Folgenden Irmgard Höß, Georg Spalatin's Traktat »De Sacramento Venerabile Eucharistiae et de Confessione« vom Jahre 1525, in: ARG 49 (1958), 79–88.

³³ Volz Nr. 37 u. 48. Der Traktat inzwischen ediert von E. O. Reichert, Der Abendmahlstraktat Spalatin's von 1525, in: Neue Zs. für systematische Theologie 1 (1959), 110–137.

Ambrosius), auf Papst Gelasius, die Überlieferung in Cassiodors *historia tripartita* und Petrus Lombardus. In seinen späteren Schriften hat er die historische Beweisführung noch weiter ausgebaut, doch war sie für seine Forderung, das Sakrament auch dem Laien unverkürzt zu geben, stets nur bestärkend, nicht begründend. Der Schriftbeweis rangiert eindeutig vor der Tradition.

In dem Eucharistietraktat von 1525 geht er nicht ausdrücklich auf die Frage ein, was mit denen zu geschehen habe, die es nicht wagten, das volle Sakrament zu nehmen. Im Falle des Kurfürsten war diese Frage ja entschieden. In späteren Schriften hat er das Problem aber behandelt. Luther hatte sich 1520 und 1522 grundsätzlich dafür ausgesprochen, gegebenenfalls auch das Sakrament *sub una* zu reichen. Auch in Melanchthons »Unterricht der Visitatoren« von 1528 wurde mit Billigung Luthers wieder vorgesehen, daß den Schwachen im Glauben der Empfang des Sakraments auch *sub una* im allgemeinen zugestanden werden könne. Spalatin hat das nicht übernommen; der Schweinfurter Gemeinde riet er ausdrücklich, auf den Sakramentsempfang ganz zu verzichten, wenn er nicht in der schriftgemäßen Form zu erhalten sei³⁴.

Bezüglich der Buße hielt sich Spalatin ganz an die von Luther vorgezeichnete Linie; er unterscheidet drei Formen: die im Herrengebet enthaltenen, mithin von Gott gebotenen – nämlich das Sündenbekenntnis vor Gott und das (öffentliche) Bekenntnis der Schuld gegenüber dem Nächsten – und die in der Schrift nicht gebotene Ohrenbeichte – Luther spricht von Privatbeichte. Die Privatbeichte hat den Charakter der Freiwilligkeit, doch hält Spalatin sie für wünschenswert. Luther hat es vier Jahre später im Großen Katechismus ähnlich formuliert³⁵.

Im Hinblick auf Säumige – vielleicht auch Zögernde? – betont er schon 1525, es genüge nicht, die Predigt zu hören, in der die Sündenvergebung verkündet werde, Buße und Abendmahl seien unverzichtbar, weil nur in ihnen der personale Bezug zwischen Gott und dem Gläubigen gegeben sei, und nur wenn es im Glauben empfangen werde, könne es zum Segen reichen. Obwohl er bis zuletzt grundsätzlich am Freiwilligkeitsprinzip festhielt, hat er sich in der Praxis nicht streng daran gehalten und als Pfarrer in Altenburg Säumige in Kanzelstrafe genommen und damit Streit mit dem Rat provoziert³⁶.

Wenn wir hier schon dabei sind, nach eigenen Formulierungen und An-

³⁴ Vgl. Höß, Spalatin, 434 f.

³⁵ Höß, Traktat, 87.

³⁶ Höß, Spalatin, 434.

sichten Spalatin zu suchen, so muß noch der Aspekt der kirchlichen Neuordnung berücksichtigt werden.

Luther hatte angesichts der herrschenden Mißbräuche in der Kirche schon in der Adelschrift von 1520 sich an die Obrigkeiten mit der Forderung nach Abstellung gewandt, das geforderte Eingreifen aber mit einem Notrecht begründet. Spalatin, der sich frühzeitig darum bemühte, vom Hof her steuernd einzugreifen, hat Luthers dringenden Wunsch nach Übernahme des Augustinerklosters und Aufhebung des Allerheiligenstiftes durch den Landesherrn zur Verwendung seiner Mittel in anderer Form als bisher für die Zwecke der Universität nachdrücklich unterstützt, konnte aber damit bei Friedrich dem Weisen nicht durchdringen. In einem Ende September 1523 von ihm formulierten Gutachten empfahl er die Abstellung unchristlicher Zeremonien am Allerheiligenstift, riet, ein geheimes Gutachten der Universität einzuholen und die ganze Angelegenheit dann vor die Landstände zu bringen; gestützt auf deren Zustimmung, mit der Spalatin fest rechnete, solle der Kurfürst eine Übergangslösung schaffen, bis ein allgemeines Konzil eine Verbesserung vornehmen würde. Falls die Oberen des Kurfürsten – also der Kaiser und die Reichsbehörden – gegen ihn vorgehen sollten, möge er den Rechtsweg beschreiten. Die Forderung, die Sache vor den Landtag zu bringen, hat er mit alt- und neutestamentlichen Stellen begründet (2. Kge. 22, 1–23, 20, Paralipomena (2. Chron.) 34 und Act. 15)³⁷.

Angesichts des Bauernkrieges wandte sich Spalatin am 1. Mai 1525 noch einmal an Friedrich den Weisen; zum Teil sollte der Brief den schwer erkrankten Kurfürsten trösten, zum anderen und vor allem enthielt er die dringende Bitte, der Kurfürst möge zusammen mit seinem Bruder, um die Unruhe einzudämmen, die Initiative zu einer Neuordnung des Kirchenwesens ergreifen. Spalatin hielt, wie er begründend ausführte, ein solches Vorgehen der Fürsten und jeder sonstigen Obrigkeit gemäß Deuteronomium 7 für deren Pflicht. – Anders als Luther hat er das Eingreifen der Fürsten nicht mit einem Notrecht begründet³⁸.

Friedrich der Weise konnte keine Entscheidung mehr fällen; sie hätte seiner Grundhaltung auch nicht entsprochen. Sein Nachfolger, Kurfürst Johann, war zur Entscheidung in dem von Spalatin angeregten Sinne bereit: er übernahm im Juli 1525 das Augustinerkloster und verfügte im Herbst die Aufhebung des Allerheiligenstiftes. In der Instruktion für die Visitatoren

³⁷ StA Weimar, Reg O 225 Bl. 18/19, vgl. Höß, Spalatin 238 f.

³⁸ StA Weimar, Reg O. 368, Bl. 12–14, gedruckt bei Paul Kirn, Friedrich der Weise und die Kirche, Leipzig u. Berlin 1926 (= Beitr. z. Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance Bd. 30), 153 ff.; vgl. Höß, Spalatin 276 3f.

vom Jahre 1527 ordnete er die Visitation kraft landesherrlicher Befugnis an; in den Visitatoren sah er seine Beamten³⁹.

An den Visitationen hat Spalatin von Anfang an mitgewirkt, wobei er mit Ausnahme des Vorlaufs im Distrikt Altenburg als Vertreter der Theologen, nicht als Jurist, berufen wurde. Als Visitor hat er rund anderthalb Jahrzehnte unermüdlich am Ausbau des landesherrlichen Kirchenregiments mitgewirkt und sich dabei zunächst durchaus in erster Linie als landesfürstlicher Beamter verstanden.

Im Zusammenhang mit den Visitationen verdichtete sich der Briefwechsel mit Luther wieder, ebenso die Korrespondenz mit anderen Reformatoren (Melanchthon, Jonas). Sehr häufig holte sich Spalatin Rat in Ehefällen, deren Bearbeitung den Superattendenten zugewiesen worden war; somit war er selbst, seit dem 22. Dezember 1528, Superattendent des besonders großen Altenburger Sprengels, unmittelbar gefordert. Er hatte, als Jurist böse Komplikationen ahnend, sich vergeblich darum bemüht, die Aufnahme einer Reihe von ihm ausgearbeiteter Punkte über eherechtliche Fragen, die als Richtschnur für konkrete Fälle hätte dienen können, in dem »Unterricht der Visitatoren« zu erreichen⁴⁰.

Als er von den Plänen der Landstände erfuhr, Konsistorien für die Bearbeitung der weltlichen Angelegenheiten – dazu zählten die Ehefälle – einzurichten, kamen ihm, der bislang immer dem landesherrlichen Kirchenregiment das Wort geredet hatte, offenbar Bedenken. Melanchthon suchte, ihn zu beruhigen. Doch blieben Spalatin Zweifel an der Zweckmäßigkeit der neuen Institution lebendig, die allerdings in Abweichung von dem ursprünglichen Konzept 1539 mit nur einem einzigen Konsistorium in Wittenberg ins Leben trat. Er muß, wie sich aus den Antwortschreiben von Luther und Jonas ergibt, 1541 die Sorge artikuliert haben, die neue Behörde könnte die Visitatoren, die nach Luthers Anschauung (die sich Spalatin mittlerweile voll zu eigen gemacht hatte) Platzhalter der Bischöfe sein sollten, ganz beiseite drängen. Wiederum suchten die Wittenberger zu beschwichtigen⁴¹.

Es kann nur vermutet werden, was Spalatin's Sinneswandel bewirkt hat: die harten Zusammenstöße zwischen Visitatoren und Sequestratoren über die Verwendung des eingezogenen Kirchengutes können dabei eine Rolle gespielt haben. Ein Jahr nach der Erörterung über das Konsistorium wurde im Falle von Naumburg-Zeitz der erste Versuch mit einem evangelischen

³⁹ Vgl. Höß, Spalatin, 226 f. u. 321 ff. (Spalatin hat an der Formulierung der Instruktion nicht mitgewirkt.)

⁴⁰ Ebd. 328 f.

⁴¹ Ebd. 373 f. – Dazu WAB 9, Nr. 3568 (12. 1. 1541).

Bischofsamt im ernestinischen Bereich unternommen; in den Verhandlungen darüber sollte sich zeigen, daß auch für Luther und Melanchthon das derzeitig praktizierte Kirchenregiment verbesserungswürdig erschien⁴².

Auch aus der praktischen Handhabung der Bearbeitung von Anfragen Spalatin in eherechtlichen Fragen geht hervor, daß Luther und Melanchthon an einer möglichst selbständigen Stellung der Visitatoren wie der Superattendenten gelegen war. Mehrfach erteilten sie ihren Rat, betonten aber, daß eindeutige Fälle in die Entscheidungskompetenz des Superattendenten fielen, daß also keine vorgesetzte Behörde einzuschalten sei⁴³.

Fassen wir zusammen: Als Theologe blieb Spalatin rezipierend; wo in seinen Schriften Abweichungen von Luther erkennbar werden, spiegeln sie Formulierungen, die es in einer früheren Phase von Luthers Entwicklung gegeben hat, oder greifen einmalige Empfehlungen generalisierend auf. Zu produktiven größeren theologischen Arbeiten – umfassender Exegese etwa oder Kommentaren – ist er nicht vorgestoßen. Dafür blieb sein Aufgabenfeld zu vielseitig (religionspolitische Beratung, Begleitung Johann Friedrichs, Bibliothek) und sein Interessenspektrum zu breit gestreut (Historiographie).

Religionspolitisch hat er Weichen gestellt, kirchenorganisatorisch über viele Jahre die landesfürstliche Prärogative gewünscht und etabliert; doch war er lernfähig und als Jurist auch erfahren genug, um Gefahren des landesherrlichen Kirchenregiments zu erkennen und sich zu Ende seines Lebens Luthers Ansatz von der zeitlich eingeschränkten Führungsaufgabe weltlicher Obrigkeit in der Kirche (Notbischof) zu nähern.

Prof. Dr. Irmgard Höß, Balthasar-Neumann-Str. 76/IV, 8500 Nürnberg 30

⁴² Vgl. Irmgard Höß, *Episcopus Evangelicus. Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts*, in: Erwin Iserloh (Hrsg.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag und die Einheit der Kirche*, Münster 1980 (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* Bd. 118), S. 499–516.

⁴³ Z.B. WAB 7, Nr. 2191; Heinz Scheible (Hrsg.), *Melanchthons Briefwechsel, Regesten*, Bd. 3, Stuttgart Bad-Cannstatt 1979, Nrr. 1967 u. 3393.

Von Hermann Bertlein*

Für diesen Beitrag sollen in erster Linie »Lebensbeschreibungen« herangezogen werden, also selbständige Veröffentlichungen, die sich mit der Aufzeichnung der (inneren und äußeren) Entwicklung des Lebens Martin Luthers, mit seinen Lebensumständen beschäftigen. Wir halten Ausschau nach Luther-Biographien, speziell geschrieben für junge Leser oder auch, wie man im 19. Jahrhundert gerne sagte, für die reifere Jugend. Letztere Zielgruppenangabe ist sogar grundlegend: denn nur Leser etwa vom 13./14. Lebensjahr an zeigen sich interessiert für menschliche Lebensläufe.

Ausgeschaltet bleiben Erzählungen mit biographischem Hintergrund und sonstige historisierende literarische Erzeugnisse, in denen M. Luther nur gelegentlich eine Rolle spielt. –

Die Biographie ist eine literarische Form sui generis, die zwischen Kunst und Wissenschaft steht. Deshalb finden wir Autoren, die vorgeben, ihren »Stoff« zu erzählen, wie auch wieder andere, die nur darstellen, berichten und beschreiben wollen. Der biographische Behandlungsgestus ist demnach breit dimensioniert, je nachdem, wie sich der Autor seinem Gegenstand zuwendet, entweder aus traditionsrelevantem Interesse oder aus ganz persönlicher Begeisterung für den gewählten »Helden«. Im einen Fall erhalten wir einen eher objektivierenden Lebensbericht, im anderen eine mehr oder weniger faszinativ subjektivierende Würdigung.

Immer aber ist die Biographie Zweckliteratur: »sie will etwas erreichen und steht im Dienste bestimmter Normsysteme«¹. Die bloßen Lebensdaten einer bedeutenden Persönlichkeit, über die informiert zu sein nicht unerheblich ist, lassen sich leicht jedem Lexikon entnehmen. Die Biographie will mehr: sie will in wie auch immer gearteter Weise »Identifikationsmo-

* Der Verfasser ist Literatur-Didaktiker. Das Manuskript wurde im Januar 1983 abgeschlossen (Der Schriftleiter).

Eine zusammenfassende Betrachtung der ausschließlich zum Jubiläumsjahr 1983 vorgelegten bzw. bereitgestellten Lutherlebensbilder für junge Leser brachte der Verfasser dieses Beitrags in der Zs. »Jugendbuchmagazin«, Heft 1/1984.

¹ Helmut Scheuer: Biographie, in: R. Grimm / J. Hermand: Vom Anderen und vom Selbst, Königstein 1982, S. 11

dell« sein; sie »spiegelt und vermittelt Normen sozialen und personalen Verhaltens«². In ihrem Verlangen nach Authentizität will sie zudem sowohl die äußere als auch die innere Beschaffenheit der Lebensstrukturen ihres »Helden« erfassen. –

Die allgemeine Funktion der Biographie wird noch durch eine besondere ergänzt, die darin zu sehen ist, für junge Menschen »ein potentielles Ideal-Ich und daher ein Kompaß für ihr weiteres Leben zu sein«³. »Denn nichts neben der Erfahrung bildet das Leben junger Menschen und damit ihr künftiges Schicksal mehr als die Wahl ihres ›Helden‹, von dessen ›Legende‹ sie sich beim Lesen der Beschreibung seines Lebens ein Bild machen.«⁴ Für den hier zitierten Jan Romein ist die Möglichkeit dazu gleichsam immanent in der Biographie erhalten, abrufbar auf Grund und nach Intensität des leitbildhaften Strebens eines jungen Lesers. Ist die Darstellung jedoch auf eine mögliche Lutherbildwirkung hin angelegt, so erhält das entworfenene Lebensbild eine didaktische Note, die dem Helden – sofern er etwas davon erführe – wahrscheinlich peinlich wäre und die für den Rezipienten eine recht massive erzieherische Gängelung bedeutet. Denn Leitbilder werden nicht gesetzt, sondern erwählt. »Das rechte Leitbild wirkt durch seine geistige und moralische Substanz, nicht durch Werbung. Es überzeugt, aber überredet nicht.«⁵

Dessen ungeachtet haben Autoren von biographischen Darstellungen für junge Leser in Kenntnis des genannten Leitbildbedürfnisses häufig versucht, erzieherisch-bildende Akzente zu setzen. Maßgeblich dafür waren nächst dem pädagogischen Drang des Schreibers auch die Tendenzen des Zeitgeistes, auf Grund deren eine quasi erzieherische Überzeugungsbereitschaft genährt wurde. Diese jeweilige, von außen kommende sozial- und kulturgeschichtliche Zweckbestimmung hat selbstverständlich auch Einfluß auf den reinen Informationsfluß. Er ist, im Blick auf die stoffliche Zuwendung des Autors, geleitet von der Frage: Wie sieht unsere Zeit das Lebenswerk und die Lebensverwirklichung der zu präsentierenden Persönlichkeit? Welche Seite ihres Wesens ist vornehmlich herauszustellen, welche eher ab- und auszublenden? Abhängig sind diese Fragen und Überlegungen weitgehend von der Auffälligkeit der äußeren Lebensumstände der darzustellenden Person und vor allem von der Kraft ihrer geistigen Ausstrahlung.

² A.a.O., S. 12

³ Vgl. Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Berlin 1965, II. Bd., S. 12, Stichwort »Lebensbeschreibung«

⁴ Vgl. Jan Romein, Die Biographie, Bern 1948, S. 13

⁵ Hans Wenke, Der Begriff des Leitbildes in der Erziehung und sein Geltungsanspruch, in: Intern. Zs. f. Erz. Wissenschaft, 2 (1956) 142 ff.

Martin Luther ist eine der wenigen großen Gestalten der deutschen Geschichte und des deutschen Geisteslebens, in der handfeste Profaneität und göttliche Sendungsbewußtsein zusammen in Erscheinung treten. Beide ergänzen sich jedoch zumeist nicht, sondern stehen sich nicht selten im Wege. Ob bildungsbeflissenes Menschenkind oder Charismatiker, ob zeitgeschichtliche Figur oder getriebener homo religiosus, Revolutionär oder vermittelnder Glaubensbote, Kämpfer oder Bewahrer, Kriegebefürworter oder Friedensstifter, Held oder sanfter Familienvater, Patriot oder national unabhängiger Menschenfreund: auf welche Einzel- oder Doppelsträngigkeit der Lebensverwirklichung wird der Darsteller sein Augenmerk zu richten haben? Dazu ist noch zu fragen: zielt er auf Erfassung der einmaligen »historischen Beschaffenheit« der Gestalt Luthers oder auf »moderne Zeitgenossenschaft?« Möglicherweise wird sich der Biograph vor eine Komplexität der Identitätsmerkmale im Erscheinungsbild Luthers gestellt sehen, die in Einklang zu bringen oder auch zu entflechten über Rang und Format des Autors entscheidet. –

Über diese Standortgewinnung hinaus sieht sich der Luther-Biograph, der für »Jugend und Volk« zu schreiben gedenkt, vor zwei nicht unwichtige stoffliche Vorgaben gestellt:

Schon zu Lebzeiten des Reformators wurde biographisches Rohmaterial gesammelt und bald darauf auch publiziert⁶; daran war und ist für spätere Schreiber nicht vorbeizukommen.

Ebenfalls schon seinerzeit wurden über Luther Legenden, Sagen und reichlich Anekdotisches verbreitet, genährt einerseits durch seine unbekümmerte Mitteilungsbereitschaft vor allem in seinen »Tischreden«, gefördert andererseits durch seine zeitweilige Abwesenheit vom öffentlichen Leben (Wartburgaufenthalt). Viele Freunde und Anhänger beklagten bereits den vermeintlichen Tod Luthers (z. B. A. Dürer in seinem Reisetagebuch). Eine solche Lebenslaufverdunkelung beflügelt die Legendenbildung. In literarische Form gebracht, können die genannten Aussageweisen in einem Lebensbild zum Zwecke einer volksnahen Rechtfertigung und Beglaubigung einen wichtigen Stellenwert einnehmen⁷.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen sollen nun Beispiele von (volks-

⁶ Hier ist in erster Linie des Johannes Mathesius' Werk »Historien von des Ehrwürdigen in Gott Seligen theuren Mannes Gottes, Doctorus Martine Luthers Anfang, Lehrleben und sterben« (Nürnberg 1566, mit Auflagen bis ins 19. Jahrhundert) zu nennen.

⁷ Vgl. J. A. Benkert, Deutsche Luthersagen, Berlin 1937 und Wolfgang Brückner, Volkserzählung und Reformation, Berlin 1974

und jugendtümlichen) Lutherdarstellungen aus 2 Jahrhunderten vorgestellt werden.

Im Jahr 1785, zur Zeit der Spätaufklärung und des Philanthropismus, erschienen gleich zwei Lutherdarstellungen: von Johann Christoph Fröbing »Dr. Martin Luther oder kleine Reformations-Geschichte – ein Lesebuch für die Jugend niederer Stände«, (Hannover, weitere Auflagen bis 1817)⁸ und von Johann Adolph Liebner »D. Martin Luthers Reformationsgeschichte für die Jugend« (Gera). Wie allgemein in jener Zeit, als eine spezielle, eigens für die Jugend geschaffene Literatur auf den Plan trat, wollte der Verfasser Fröbing, Hauslehrer, Konrektor und Pfarrer seines Zeichens, mit seiner Veröffentlichung zur Belehrung, Unterhaltung und moralischen Festigung seiner Leser beitragen. In einer für philanthropische Verpflichtung gebotenen und gewohnten Gesprächigkeit breitet der Verfasser vor seinen jungen Lesern, die er immer wieder anspricht, um zu zeigen, wie nahe er ihnen als Partner steht, die Vorgeschichte der Reformation aus, die für ihn bereits bei den Urchristen beginnt und die in die mit höchster Entrüstung verurteilte Verworfenheit des Papistentums Ende des 15. Jahrhunderts einmündet. Ein charakteristisches Textbeispiel soll folgen, in dem zugleich etwas von den Erziehungsmaximen jener Zeit zu entnehmen ist: »Seht, Kinder, so gefährlich ist irdisches Glück für den, der es nicht ertragen kann. Murret also nicht gegen Gott, wenn ihr Menschen um euch her sehet mit prächtigen Kleidern, mit vielem Gelde und in großem Glanze; beneidet auch solche Menschen nicht: denn was würde euch ihr Glück helfen, wenn es sich nicht für eure Seele schickte, und ihr also dadurch unglücklich würdet? Bittet vielmehr Gott, daß er euch immer nur so viel schenken möge, als nötig ist, um beständig ein gutes Gewissen zu haben; denn wer das besitzt, der ist allein glücklich – dies hätten nun freilich die Bischöfe von Rom als gelehrte und vernünftige Männer bedenken sollen. Aber der Glanz des irdischen Glücks ist oft so stark, daß er die Vernunft blendet, so wie eure Augen von der Sonne geblendet werden, wenn ihr in ihr Feuer sehet« (S. 10). In suggestiver Eindringlichkeit sucht sich der Verfasser auf dem Wege und mit den Mitteln didaktischer Vereinfachungen in die Herzen der Kinder einzuschleichen, um ihr moralisches Empfinden und Einsichtvermögen zu stärken und sie mit ihren »Verhältnissen« zufrieden sein lassen. Die Appelle an die Vernunft der Leser grenzen manchmal ans Kuriose. Dies wird in der Schlußpassage des Buches deutlich: »Ihr habt sicherlich einen gewissen Abscheu gegen die Lehren der catholischen Kirche empfunden... Aber schändliche Lehren und Thaten hassen und – Menschen hassen, dies, Kinder, ist ein

⁸ Auf eine weitere Schrift ähnlichen Inhalts vom gleichen Verfasser soll hier nur hingewiesen werden: Luther oder kleine Reformationsgeschichte, Leipzig 1792

großer Unterschied . . . Wer unter euch den Verwandten einer fremden Religion im Herzen haßt, ihn kränkt und ihm zu schaden sucht, der ist kein Evangelischer, der ist nicht einmal Mensch. Ich würde mich daher von Herzen betrüben, wenn diese Erzählung euch gegen die Catholiken erbittert haben sollte; so wie ich mich im Gegentheile freuen werde, wenn ihr nun anfangt, jeden Catholiken als euren Bruder zu lieben, zu achten und zu schätzen.« Die hier zutage tretende einfältige und zugleich überhebliche konfessionelle Gegenüberstellung fußt eindeutig auf der von der Aufklärung abgelehnten Institutionalisierung und Dogmatisierung des Glaubens. Die sentimentalische Philanthropie, die in ihrem Programm u. a. eine aufklärerische Vernunftreligion vertrat, in der Toleranz die Hauptrolle spielte, eine »Nächstenliebe ohne Caritas« (J. Prestel), hat in Fröbing einen eifrigen Vertreter gefunden, wiewohl das hier empfohlene Tolerieren des anderen von der Warte des Vernünftigeren aus nicht gerade die konfessionellen Fronten abzubauen geeignet erscheint. Die Vernunft dürfte nach Fröbing bei den Protestanten/Evangelischen eher zu Hause sein als bei den Katholiken.

Martin Luther als Sendbote Gottes wird von Fröbing in erster Linie als Sieger über Unmoral und Unvernunft und über die Laster gesehen. Die theologischen Bedeutsamkeiten des Reformators kommen in der Darstellung viel zu kurz. Dagegen betont der Verfasser immer wieder, wie glücklich die Welt heute sei, weil ihr Einsicht zuteil geworden, weil sie aus den Fesseln der geistigen Finsternis befreit worden sei. Manche Fakten stimmen nicht – es mag sich um Eilfertigkeiten im Eifer der erzieherischen Begeisterung handeln: sie werden andernorts manchmal als treuherzige Fehler bezeichnet, die sich der brave Pädagoge erlauben dürfe, damit die Absicht stimmig werde.

Der erzählerische Schwung erlahmt nach der Darstellung des Wartburg-Geschehens; von da an berichtet der Verfasser eher zurückhaltend und raffend: ihm scheint das weitere Leben Luthers und vor allem seine bedeutenden Schriften nicht mehr ergiebig genug für seine didaktischen Absichten zu sein. Der philanthropische Auftrag, seine Leser verständiger und besser und glücklicher zu machen, scheint für Fröbing mit dem Ende der dramatischen Lebensphase Luthers erfüllt zu sein. Der hier dargestellte Luther ist – alles in allem – eine Repräsentationsfigur für aufgeklärte Moral und Tugenden im mitmenschlichen Beziehungsfeld. Luther erscheint weitgehend als »Christ« ohne Christus.

Über Liebners Werk wollen wir uns kürzer fassen, da er stofflich die Biographie Luthers ziemlich einschränkt. Ihm, dem Magister und Erzieher (wahrscheinlich war er studierter Theologe), geht es in erster Linie um die Darstellung des Reformationsgeschehens von 1517–1555, in dem Luther nicht durchgehend die Hauptrolle spielt. Auch Liebner will »zur nützlichen

Erkenntnis der Jugend« beitragen; insgesamt hofft er, modern gesprochen, das religions- und glaubensgeschichtliche Bewußtsein der Protestanten zu stärken. Dazu scheint er bereits erkannt zu haben, daß »Luthers Geschichte in den jungen Gemütern . . . gute Eindrücke« zu hinterlassen vermag. Welcher Art diese sein könnten, sagt Liebner nicht. Im Sinn einer direktiven Beeinflussung scheinen sie ihm nicht zu liegen; denn er verzichtet – eine seltene Ausnahme bei Jugendbüchern dieser Zeit! – auf ausdrückliche Belehrung und auf Ermahnungen zur Tugendhaftigkeit. Philanthropisch bedingt ist indessen eine miteingebrachte Unterhaltungsabsicht. Er bedient sich dazu der einleitend genannten legendären und anekdotischen Pointierungen, um die Leselust zu erhöhen. Für praktizierende Theologen haben diese volksliterarischen Zugaben den rhetorischen Stellenwert der sog. Predigtmärlein, die zur Illustrierung und Würzung der Kanzelrede beitragen und die Kirchenbesucher zu erhöhter Aufmerksamkeit verlocken sollen. Im übrigen hätte der Verfasser dieser Beigaben nicht bedurft; denn er verfügt über eine flüssige und spannende Darstellungsgabe, die sich vor allem in der trefflichen Charakterisierung der wichtigsten Akteure zeigt.

Luther wird bei Liebner als »Werkzeug Gottes« bezeichnet; er beruft sich dabei auf die (allgemeine) Vorherbestimmungslehre, die dem aufgeklärten Schreiber gar nicht so widersprüchlich zu seinem eigenen unorthodoxen Denken zu sein scheint. In diesem Buch ist Luther der unerschrockene Kämpfer, der nur seinen göttlichen Auftrag erfüllt und sich allein ihm gegenüber verpflichtet fühlt. Eine ausgesprochene Heroisierung unterläßt der Autor. Er nimmt, ähnlich wie Fröbing, einseitig für die Evangelischen Partei mit oft recht unausgewogenen Wertungen. Dagegen setzt er dann ein ziemlich düsteres, wenn nicht gar gehässiges Bild des Papistentums und der katholischen Kirche. – Zum Geist des Spätabsolutismus paßt es, daß der Schreiber Luthers »Fürstenreformation« kräftig unterstützt⁹.

Die Darstellung von Christian Niemeyer (»Doktor Martin Luther in seinem Leben und Wirken«, Halle 1817 – im Jahr der 3. Säkularfeier der Kirchenverbesserung) schlägt bereits andere Töne an, wenn auch die spätaufklärerische Tendenz noch nachwirkt. Wohl will der Verfasser »zur Freude und Stärkung« schreiben (wobei »Stärkung« rationalistischen oder pietistischen Ursprungs sein kann!). Dazu will er »ankämpfen gegen Unduldsamkeit und Sektiererei – der Feindin des Lichts.« Mehr geht es ihm aber, laut Vorwort, darum, dasjenige zusammengedrängt darzubieten, »was am meisten die Eigentümlichkeit Luthers, was die stufenweise Entwicklung seines Charakters, sein innerstes Leben mehr noch als sein äußeres, seinen

⁹ Vgl. zu diesem Kommentar: Theodor Brüggemann, Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur von 1750–1800, Stuttgart 1982, Spalte 1116 ff.

tiefen und noch offenen Geist und Sinn, was in ihm den Frommen, den Kühnen, den Festen, den durchaus Praktischen und dabei den echt deutschen Mann kenntlich macht«. Luther wird hier als Exponent der Charakterstärke gesehen. (Zur selben Zeit vernehmen wir von Goethe ähnliches, als er 1817 in einem Gespräch Riemer gegenüber äußerte: es »ist an der ganzen Sache [gemeint ist die Geschäftigkeit anlässlich des Luther-Jahrs 1817] nichts interessant als Luthers Charakter, und auch das einzige, was der Menge imponiert.«) Sowohl bei Goethe als auch sonst zu jener Zeit schwankte der Inhalt des Begriffes »Charakter«. Es ist aber anzunehmen, daß Niemeyer unter Charakter die bleibende Eigenart des standfesten Menschen Luther verstand, in der sich Inneres und Äußeres seines Lebens verschränkte. Der Autor setzt bereits auf ein reiferes Verständnis für Biographie, im Gegensatz etwa zu Fröbing, der sich an Leser einer früheren Altersstufe wendet; Niemeyers Leser müssen bereits in der Lage sein, »zur Erkenntnis der (prägenden) Verhältnisse und zu den inneren seelisch-geistigen Kräften der großen Gestalt« vorzudringen¹⁰. Zur Bestätigung dessen eine Textprobe: »Vergebung, Seligkeit, nicht auf eigene, unmögliche Vollkommenheit und Verdienstlichkeit gebaut, sondern auf die in Jesu Christo geoffenbarte Gnade eines liebevollen Vaters« – dieser Himmelsgedanke, nochmals genährt durch die Schriften des neuen Testaments und daneben durch die des alten, frommen Krichenvaters Augustinus, wurde von jetzt an der einzige Gegenstand seines Nachdenkens und Forschens, und dann bald die unversiegbare Quelle seines Trostes und seiner Freudigkeit...« (10) – »Nicht die Weisheit der Welt, sondern die Weisheit Gottes, geschöpft aus den heiligen Schriften, nicht Gelehrsamkeit der römischen Kirche, sondern jene wahrhaft christliche und evangelische Frömmigkeit, welche er aus der Bibel, die er bereits auswendig (!) gelernt hatte, zu gewinnen sich sehnte – nur dieses war sein einziges Ziel und Verlangen« (11). Der pastorale sprachliche Überschwang ist bei einem Autor wie Niemeyer, der sich auf dem Titelblatt seines Buches als Prediger zu Dedeleben vorstellte, verständlich. Die Einbeziehung volkstümlicher Erzählelemente bzw. -motive, deren sich der Autor reichlich bedient, gehört mittlerweile schon zum festen Bestandteil leicht faßlicher Darstellungsweise (»für Leser aller Stände«), wie auch die streng chronologische Abfolge des Lebenslaufs. Zum Prinzip der darstellerischen Linearität meint R. Musil: »Die meisten Menschen... lieben das ordentliche Nacheinander der Tatsachen, weil es einer Notwendigkeit gleichsieht...«¹¹ Sicherheit und Sinnerfüllung würde ihnen damit eingere-

¹⁰ Vgl. Margarete Dierks, Biographische Erzählungen und Lebensbilder für die Jugend, in: Der Deutschunterricht 13 (1961) 6, 58 ff.

¹¹ Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg 1952, S. 650

det. Was hier aus der Sicht eines Dichters vom Rang R. Musils moniert wird, hat andererseits für die jugendbezogene Lebensdarstellung einer bedeutenden historischen Gestalt seine Berechtigung: die Einmaligkeit eines großen Lebenswerks wird für einen »eindimensionalen« Leser erst dann erfahrbar und sinnvoll, wenn er an der Hand des Autors auf der Lebensbahn der dargestellten Person mitwandert. Gerade bei Luther wird die Sinnerfüllung seines Lebens in der Linearität dieser Darstellung einsichtig. Daß sich in der Abfolge weiterer biographischer Versuche eine »formale Stereotypik«¹² herausgebildet hat, liegt an dem unverrückbaren Exemplum von Luthers Leben, aber auch an der mangelnden Qualifikation der Autoren, die häufig nur Imitationsliteratur zustande brachten, teilweise sogar beabsichtigten.

Weiterhin auffallend ist bei Niemeyer die vorsichtig einsetzende Politisierung des Lutherbildes in der jugendspezifischen Literatur. Nicht der Verbesserung der Moral des Einzelnen soll die Biographie dienen, sondern der »Erwärmung aller Kirchenglieder für die Sache der Religion«; dabei gehe Preußens König, wie vorher im heiligen Freiheitskrieg, im heiligen Werk der fortschreitenden Kirchenverbesserung durch Beispiel und Gesetz voran. Zwar wird Luther noch nicht lautstark als nationaler und bürgerlicher Freiheitsheld gefeiert, wengleich die Metapher von der »Heldenbrust« bereits auftaucht, aber der Weg ist eingeschlagen, auf dem Luther im Lauf des 19. Jahrhunderts mehr und mehr erscheint. Auf *ein* provozierendes Wort Luthers (wohl aus den Tischreden entnommen) verweist der Autor nachdrücklich. Dem Sinn nach taucht es in den meisten späteren Biographien mit gleichbleibender Beharrlichkeit auf. Gemeint ist sein »Lob der Armut«, verbunden mit dem nicht ganz uneitlen Bekenntnis zu seiner niedrigen sozialen Herkunft. Luther sagt dazu: »Armer Leute Söhne müssen sich aus dem Staube arbeiten, müssen viel leiden, und weil sie nichts haben, darauf sie können stolzieren und pochen, lernen sie Gott vertrauen, drücken sich und schweigen still; so hebet sie auch unser Herrgott empor, daß sie zu solchen Ehren kommen, da mancher Reicher nicht hinkommt mit aller seiner Gewalt, Macht und Reichtum. Die Armen fürchten Gott; darum gibt ihnen Gott gute Köpfe, daß sie wohl studieren und lernen, gelehret und verständig werden, daß sie Fürsten, Könige und Kaiser mit ihrer Weisheit lehren können.« (6). Diese sozial-utopische Auslassung kann zu vielseitigen bildungsgeschichtlichen, theologischen und politischen Auslegungsmöglichkeiten Anlaß geben. Einmal ins Spiel gebracht – der liberale Aufbruch von 1817 war ein günstiger Zeitpunkt dafür –, war und ist jenes Wort eine

¹² Helmut Scheuer, a.a.O., S. 25

beliebte stofflichen Grundlage für die ehrfurchtgebietende, bis in die letzte Wohnstube hineinwirkende Gottergebenheit Luthers¹³.

Eingedenk der Schwierigkeiten, auch der Fragwürdigkeit der praktizierten perspektivischen Betrachtung M. Luthers, schließlich auch in der Absicht, zu den von der Romantik empfohlenen Ursprüngen zurückzuführen, stellte sich schon frühzeitig die Absicht ein, für ein Lebensbild des Reformators nur die Quellen sprechen zu lassen. Moritz Meurer hat sich an eine solche Aufgabe gewagt (»Luthers Leben nach den Quellen erzählt«, 3 Bände Dresden 1843–46). 1850 legte dann der Verfasser einen Auszug aus diesem umfangreichen Werk vor, unter demselben Titel, jedoch mit dem zusätzlichen Vermerk »Jugend- und Volksgabe«. In vielen Auflagen ist das Werk jahrzehntelang noch erschienen. Die Publikation ist kein Quellenbuch i. e. S., sondern eine sprachlich geglättete Quellen- bzw. Werksauswahl mit verbindenden Texten. Meurer läßt keine der über den Alltag hinausgehenden Schriften Luthers unberücksichtigt; auch Judentexte, die man sonst zumeist umgeht, sind einbezogen. Der Verfasser ist sich bewußt, daß seine Darstellung einen »musivischen« (d. i. mosaikartigen) Charakter erhält, der hoffentlich »dem Leser nicht unangenehm ins Auge falle«. Gleichwohl meint er, durch Einfügung einzelner kleiner Züge »ein anschauliches Bild hergestellt« zu haben. Er will dem »theuren Gottesmann« kein Denkmal setzen, sondern nur von dem reichen Segen künden, der von ihm ausging. – Auch die »Luthersagen« haben für Meurer Quellenwerte. –

Den Versuch, das Lebensbild Luthers – im Gegensatz zu den bisher erwähnten Darstellungen – literarisch zu gestalten, machte der äußerst produktive Ferdinand Schmidt (1816–1890, Berliner Volksschullehrer). Er kann flüssig erzählen; ihm stehen nicht unbedeutende stilistische Mittel zur Verfügung. Ernst Moritz Arndt hat ihm eine nachhaltige Wirkung auf kindliche Leser zugesprochen. Sein Buch – 1879 in Wittenberg erschienen – tritt nicht in Konkurrenz zu den mehr theologisch, ernsthaft daherschreitenden Jubiläumsschriften von 1883. Es ist das Werk eines literarisch ambi-

¹³ In einer kenntnis- und materialreichen Studie »Martin Luther als Patriot und Bürger« (Lübeck 1969) hat Lutz Winckler die recht kontroversen Tendenzen in der Beurteilung und der zeit- und geistesgeschichtlichen Einordnung Luthers zu Beginn des 19. Jahrhunderts dargestellt. Herausragendes Ereignis war das Reformationsjubiläum mit dem Wartburgfest 1817. Bei dieser Gelegenheit traten 3 Richtungen des Lutherverständnisses in Erscheinung: die noch nachwirkende aufgeklärte, die patriotische (mit teils konservativen, teils liberalen Ansätzen) und die neuorthodoxe. Die Ergebnisse der programmatischen Auseinandersetzungen fanden jedoch in der Jugendliteratur keinen eindeutigen Niederschlag. Eher kann man von einem Ausgleich der Ansichten bei den volkstümlichen Lutherbiographen sprechen, so wie wir dies bei Niemeier glauben feststellen zu können.

tionierten erfolgreichen Volks- und Unterhaltungsschriftstellers mit behutsam eingebrachten pädagogischen Tendenzen. Seine Luther-Biographie stellt er unter ein Motto von Wilhelm Herbst: »Alles, was unser Volk Großes, Bleibendes geschaffen, wovon es selbst wieder geistig zehrt und lebt, in Kunst und Wissen, in Literatur und Staat – all' diese edelsten Eigenschaften der letzten Jahrhunderte sind aus dem deutschen Protestantismus heraus geboren.«^{13a} Diesen nicht gerade bescheidenen Anspruch läßt der Verfasser indessen im Lauf seiner Darstellung auf sich beruhen. Hinter den Zeilen ist er jedoch spürbar. Der Begriff »Protestantismus« ist für Schmidt eher ein Legitimationsschild für loyale Einstellung zur etablierten (preußischen) Gesellschaft seiner Zeit, in der jener Bezeichnung weitgehend eine politisch hoheitliche Bedeutung zugemessen wurde. Lediglich das Schlußwort hat den Charakter eines unmißverständlichen Bekenntnisses: »Jeder evangelische Deutsche, der es vermag, möge wallfahrten zu dem Grabe Luthers in Wittenberg. Da ist die Stätte, die wert ist, vor allen anderen in Deutschland in Ehren gehalten zu werden. Es mahnet dies Grab, treu wie Luther Gott ehrend und sein deutsches Vaterland liebend, Fehde zu schwören allem Trug, der dem Evangelium, der Erlösungslehre für die Menschheit, sein heiliges Licht verdunkeln will.«

Im ganzen gesehen, entwirft der Verfasser ein recht personales Luther-Bild, das Ansätze zu einer Art psychologischen Grundlegung von Wesen und Leistung des Reformators (körperliche Zusammenbrüche, Turmzimmererlebnis) und dazu manches liberale Gedankengut enthält. Die erzählend-entwickelnde Methode in seiner Schreibweise verrät den Schulmeister, der sich nachhaltig darum bemüht, seine jungen Leser zu erreichen. Im einzelnen szenisch weitausholend, Situationen gemüthhaft-genüßlich ausschmückend unter Einschluß besinnlicher Gedankengänge, hie und da ein poetisches Pathos verströmend, auch reichlich und geschickt Quellen-Zitate verwendend – dies alles und dazu ein soziales und humanitäres Engagement kennzeichnet den Gestaltungswillen des Autors, der mit seinem Luther-Bild nicht das schlechteste Beispiel spezifischer Jugend-Literatur der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts vorgelegt hat: zur »Veredelung des Volksgeistes«, wie man bildungs-programmatisch meinte.

Interessant und breit darstellbar schien dem Verfasser Luthers Leben nur bis 1525, dem Jahr seiner Verehelichung. Dazu verwendete er 100 von 127 Seiten seines Buches. Die zweite Lebenshälfte stellt Schmidt seinen Lesern nur umrißartig vor. Vor allem über die welthistorischen und politischen Auswirkungen des reformatorischen Handelns und Wirkens Luthers läßt

^{13a} Wilhelm Herbst (1825–1882) war zu jener Zeit ein geachteter und äußerst produktiver Professor für Pädagogik an der Universität Halle.

sich der Verfasser nur nebenbei aus. Alles Geschehen projiziert er lieber auf die Person Luthers zurück; er macht aus ihm eine historische Gestalt, die sich im Sturm der von ihr selbst verursachten Zeitläufe zu behaupten hat und die nachhaltigen religiösen Skrupeln ausgesetzt war. Vom Werkzeug Gottes ist nicht die Rede, wohl aber viel vom undogmatischen »milden Wehen christlichen Lebens«, das Luther im geistigen Umgang mit verständnisvollen Menschen verspürte.

Der realistische Autor verwendet nur sparsam und gelegentlich Fabuloses und Anekdotisches als literarischen Zierat. Für ihn braucht Luther keinen legendären Zuschnitt. Die nachgewiesenen und farbig ausgemalten personalen Wirklichkeitsbezüge genügen ihm, um daraus ein packendes Lebensbild in seinem Sinn zu entwerfen. Sich vom Geist Gottes leiten zu lassen, ist für Schmidt wichtigster Lehensimpuls. Bei Luther werde dies sichtbar; Karl V. z.B. entziehe sich nach Schmidts Meinung diesem Angebot, deshalb werde er seiner Herrscherrolle nicht gerecht. Luther akzeptiert indessen den Kaiser als Exponenten des göttlichen Ordnungswillens. –

Das Jubiläumsjahr 1883 brachte ähnlich wie in unseren Tagen eine Flut von Lutherpublikationen. Voran gingen die allgemeinverständlichen, jugend- und volksnahen Schriften mit erzieherisch-bildenden Tendenzen. Aus der Fülle sollen hier einige vorgestellt werden.

Der Pädagoge Wilhelm Rein erzählt dem deutschen Volk und der reifen Jugend »Das Leben Dr. Martin Luthers«, Leipzig 1883. Im Aufbau seiner Darstellung weicht der Verfasser als einziger Autor von Luther-Biographien aus unserem Übersichtsbereich vom üblichen rein chronologischen Schema ab, indem er im ersten Kapitel die Ablasszenerie aufblendet. Erst im 2. Kapitel beginnt er mit der Schilderung des Lebensganges. Der Grund für diesen kompositorischen Einfall dürfte darin liegen, daß mit der üblichen Verteufelung des Ablasswesens schnell eine Art emotionaler Aufheizung und eine allgemeine Motivation des jungen Lesers erreicht werden soll.

Die sachlichen Grundlagen für seine Darstellung entnimmt Rein dem seiner Zeit renommierten Werk von Julius Köstlin. Er verfolgt zwei Absichten: Luthers Leben aufzuzeichnen a) »als Quelle herrlicher Gedanken und zur Anregung der Ausbildung und Gestaltung des eigenen Charakters«; b) als Hilfe, »wenn wir uns der Übergriffe und des Umsichgreifens der römischen Kirche erwehren wollen« (Vorwort). Dazu ist in Erinnerung zu rufen, daß es kurz zuvor einen Kulturkampf zwischen deutscher Staatsführung und katholischer Kirche gegeben hat.

Die Diktion der Biographie schwankt zwischen stark lehrhafter prowissenschaftlicher und weitausholend rein erzählender Sageweise. Im ganzen gesehen findet man bei Rein kaum Begründungen, sondern nur Feststellungen und Bestätigungen. »So hat er heftig mit sich gerungen...«: über Anlaß

und Inhalt des Ringens wird jedoch nichts Aufschlußreiches gesagt. Die Selbstbeschuldigung Luthers, »dem Teufel ich gefangen lag«, ist als zeitbezogene Aussage von der Leibhaftigkeit des Bösen zu verstehen. Bei Rein und in den meisten folgenden Darstellungen wird diese Bekundung unkommentiert weitergereicht.

Erstmalig treffen wir in Reins Biographie auf das von späteren Autoren fast wörtlich übernommene stereotype Diktum vom angeblichen Zusammenhang der strengen elterlichen Zucht und der »Gewissensbildung« Luthers, gefaßt in folgende Worte: »Hat doch auch diese elterliche Härte und Strenge sein Gewissen geschärft, also daß er auch Gott gegenüber jede Schuld tief und nachhaltig empfand und nicht leichten Herzens sich über Sünde und Schuld hinwegsetzen konnte (13).« Köstlin ist der Vater dieser merkwürdigen geistigen Kombination, die bei ihm allerdings etwas feiner modifiziert wurde¹⁴.

Der kämpfende und überwindende Luther steht bei Rein weit über dem angefochtenen, hat doch das große Beispiel nationale Gefühle zu mobilisieren, die sich nur am Verhalten eines starken und siegreichen Menschen entzünden.

Bildhaft gesprochen kann Luther bei Rein als eine Galionsfigur am Fahrgastschiff für Menschen gutbürgerlichen Wohlverhaltens angesehen werden. Wir lesen dazu: »Wir können ihn als einen der unseren verehren. Er war durch und durch, von Kopf bis zu Fuß, ein Deutscher. Deutsch ist seine tiefe Hochachtung vor der alten Kaisermacht, auf die er fort und fort seine Hoffnung setzt . . . Deutsch ist in ihm auch die Abneigung gegen gewaltsamen Umsturz, indem er immer und immer wieder Anknüpfungen an das Bestehende suchte und das historische Berechtigte schützte . . . Als ein echter Sohn des Volkes schreibt er deutsch, predigt, dichtet er deutsch . . .« (193). » . . . und danken Gott, daß er uns gegeben wurde, um Aberglauben und Finsternis zu besiegen und unser Volk zu den höchsten Aufgaben zu berufen« (198).

»Echt deutsch ist (auch) sein Familienleben«: dies zu dokumentieren, verwendet der Autor viel Mühe. Er läßt sich dabei sogar zu einer gewissen gönnerhaften Leutseligkeit herab: die Resolutheit und das Selbstbewußtsein der Katharina Bora wird nicht verschwiegen, wie auch die Tatsache,

¹⁴ Julius Köstlin, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, 2 Bde. Elberfeld 1875, 1. Bd.; hier sei auf die entsprechende Stelle aus dem einbändigen Werk Köstlins »Luthers Leben«, 2. Aufl. 1883 verwiesen, die lautet: »Die wohlgemeinte . . . Strenge hat bei ihm eine Strenge und Zartheit des eigenen Gewissens befördert, womit er dann auch nachher Gott gegenüber jede Schuld tief und peinlich empfand . . .« (S. 13)

daß Luther »bisweilen einen guten Trunk« tat, wozu Herr Martinus meinte: »Die Welt lege es aus, wie sie wolle«.

Luther im Kreis seiner Familie, musizierend und in harmonischer Eintracht, eine beliebte Demonstration der biedermeierlich gesteuerten bürgerlichen Heimkultur, weiß Rein in schönstem Licht zu zeigen.

Fazit: Luther als Modell für ein biographisches Gemälde in historistisch-positivistischer Manier zum Zwecke der Bestätigung der dominierenden gesellschaftlichen Verhältnisse; Luther als stabilisierender Faktor im Kräftefeld volkspolitischen Einvernehmens.

Die Biographie des Gymnasiallehrers Friedrich Junge (»Martin Luther. Sein Leben dem deutschen Volke erzählt«, Berlin 1883) stellt sich unter L. Rankes Maxime, zu zeigen, wie es historisch tatsächlich war. Die Darstellung will sich demnach weitgehend von Projektionen und Transpositionen freihalten. Deshalb bedient sich der Verfasser vieler Quellentexte, die er des weiteren inhaltlich aufschließt. Gute Kapitelübergänge ermöglichen eine nahtlose Kontinuität der Ereignisse und Lebensphasen. Auf einige patriotische Anspielungen verzichtet der Autor indessen doch nicht. »Er will«, so bekundet er, »das Bild Luthers den Deutschen einprägen in Herz und Gemüt und unauslöschlich.« Daß er etwas gegen die Welschen, die Römlinge hat, versichert Junge nebenbei mehrmals. Disharmonische Züge in manchen Äußerungen Luthers werden in lobenswerter Weise nicht verschwiegen. So steht neben dem Wort an Spalatin vom Januar 1521: »Ich möchte nicht, daß man mit Gewalt und Totschlag fürs Evangeliums streite« eine Briefstelle, ebenfalls an Spalatin vom 14. 2. 1520: »Der Krieg ist des Herren, der nicht gekommen ist, Frieden in die Welt zu bringen... Du wirst aus einem Schwert keine Feder machen...«. In die Diskussion über diese widersprüchlichen Aussagen läßt sich der Verfasser jedoch nicht ein. Manchen inhaltlichen Kompilationen weiß er auch Bekundungen von überraschender Originalität beizuordnen, so z. B. die Kennzeichnung der Angst als durch Gnadenakt überwunden, der er die Furcht gegenüberstellt, die Luther in Abwehr gegnerischer Provokationen besiegt. Die Überlieferungen von den Kämpfen des Gottesmannes mit dem leibhaftigen Teufel schreibt der Autor ausdrücklich dem »Volksmund« zu.

Die Konzeption der verhältnismäßig anspruchsvollen Darstellung: ein Lebensbild von Martin Luther zu entwerfen, »der ein Mensch war und der Erde seinen Tribut zollte«, dabei aber gleichzeitig als Werkzeug Gottes Züge des Erwähltseins aufwies, »zum Segen der Menschheit«.(Schlußwort). –

Das »Lutherbüchlein« des königlichen Hofpredigers und Garnisonpfarrers zu Potsdam Bernhard Rogge (Leipzig 1883) dient uns als Beleg dafür, wie viele Autoren jener Zeit – ohne ersichtlichen Grund – sich mit geborgten Federn schmückten; denn auch hier finden wir wieder die uns bereits

bekannte Wendung: »Jedenfalls hat die elterliche Zucht dazu gedient, sein Gewissen zu schärfen, so daß er auch in seinem späteren Leben jede Schuld und Sünde tief empfunden hat« (6). Der Verfasser will damit die altbiblische Maxime von der gerechten Zucht als allzeit selbstverständlich und notwendig unterstreichen.

Im übrigen enthält sich der Verfasser weitgehend erzieherischer Indoktrinationen. Er zeichnet einen historischen Luther. Patriotische Anspielungen enthält die Schrift nicht, wenn man von der unumgänglichen Verbeugung der profilierten Persönlichkeit Rogges vor dem epochalen Getöse absieht: »So frisch steht keine andere Heldengestalt in des Volkes Gedächtnis . . .« als Martin Luther, – bewirkt »durch die reine, unversiegbare Gotteskraft, die aus Christo stammt.« –

In schwungvollem Predigtton, zuweilen aber auch locker plaudernd, wendet sich ein anderer Hofprediger an das evangelische deutsche Volk (und seine Jugend): Emil Frommel mit seiner knappen Schrift »Bilder aus Dr. Martin Luthers Leben – Zur Erinnerung an das 400jährige Luther-Jubiläum 10. 11. 1883«. Das oratorische Temperament Frommels hätte eine umfassende Darstellung sehr wahrscheinlich gesprengt: mit der von ihm praktizierten schildernden Verve lassen sich nur Bilder malen – nur Blätter aus dem Leben Luthers wollte er auflegen: »denn wer will in wenigen Worten solch ein Heldenleben schreiben? Aber es sind von den besten Blättern an dieser deutschen Rieseneiche« (3). Wer die Einheit von Thron und Altar zu bekräftigen berufen war, konnte nur einen Luther der geraden Linie zeichnen, einen wohlgesonnenen Bürger, der einen besonderen Auftrag Gottes mit »hohem Mut« erfüllte und der gleichzeitig ein »herziger, treuer Hausvater« war. »Es war ein Leben in Frieden und Liebe und ein Leben im Geiste im Haus Luthers« (38). Brüche in seiner geistigen Welt und charakterliche Widersprüchlichkeiten aufzuzeigen, vermied Frommel. »Es ist doch alles Seiner Gnaden und Barmherzigkeit, das ich habe und bin.«: da hast du den ganzen Luther; hier ist Gottes Geist, der dem Demütigen Gnade gibt. Da denk dran, wenn du betest und die Schrift liesest, wer dich also deutsch gelehrt, mit unserem Herrn im Himmel zu reden . . .« (40).

Ein weiteres Zitat soll die nach Frommels Meinung ausschlaggebenden Kräfte bezeichnen, die Luther in Leben und Werk leiteten: »Zweierlei steht über dem Jugendmorgen Luthers geschrieben. Einmal: ›Es ist einem Manne köstlich, daß er sein Joch trage in der Jugend‹ – zum andern: ›Wohl gebetet ist halb studiert‹. So kam daraus der Doppelsegen, daß er sich hinunterhielt zu den Armen und Geringen, und hinaufhielt zu dem Größten, zu dem Herrn im Himmel, der die Niedrigen erhebt und die gewaltigen vom Stuhl stößt.«

Die soziale Beschwichtigung, die vor allem von gesellschaftskonformen

Repräsentanten der evangelischen Kirche nach 1870 ausging, demonstriert Frommel ebenso wie die edel-triviale Anbiederung an eine bildungsbeflissene Gartenlaubeleserschicht, belegt durch folgendes Zitat: »Etliche der Zeitgenossen sagen, daß sie (d. i. Ehefrau Katharina) sehr schön gewesen; wenn man aber ihre Bilder von Lucas Cranach sieht, so kann man das just nicht sagen. Freilich ist's mit der Schönheit und dem Geschmack eine eigene Sache, wie das auch der Leser weiß. Was Luther an ihr vor allem gefiel, das war ihr offenes und treues Wesen, und daß sie eine kräftige und gesunde Natur war und kein pimpeliges Wesen an sich hatte« (33).

Für Frommel ist Luther in erster Linie ein »Demonstrationsobjekt« für die liberale evangelische Kanzeltheologie seiner Zeit. –

Schließlich muß noch eine Publikation jener Tage erwähnt werden, die allein wegen ihrer langen Lebensdauer Bewunderung verdient: Julius Disselhoffs »D. Martin Luther – in Wort und Bild für Alt und Jung«, als »Jubelbüchlein 1883« in Kaiserswerth erschienen und 1929 in 25. (berichtigter) Auflage (856.–915. Tsd.) immer noch angeboten und begehrt. Der Verwalter der letzten Ausgabe, der Erbauungsschriftsteller und Lutherdarsteller Georg Buchwald, ebenfalls wie Disselhoff Direktor der Kaiserswerther Anstalten, war durchaus befugt zu rühmen, was die Wirkung dieses Buches ausmachte: »Es hat dem evangelischen Haus gedient und ihm Luthers Gestalt nahe gebracht. Es hat der Jugend gedient und ihr gezeigt, was unser Volk und gerade auch die Jugend diesem Mann zu danken hat, der uns das teure Gotteswort in der Muttersprache in die Hand gab, der der Schule und dem Hause den Katechismus schenkte, der den deutschen Gottesdienst gestaltete und der Gemeinde das deutsche Kirchenlied auf die Lippen legte.« In einer früheren Auflage vermerkte Disselhoff, die »Fest- und Jubelzeit« habe im deutschen Volk »die heilige Begeisterung für das Große« auflodern lassen. Schließlich hat die uns bereits bekannte Bezeichnung »Heldengestalt« noch nach 50 Jahren die Zustimmung der Leser gefunden.

Im ganzen setzt der Verfasser, den man seinerzeit als »gottesfürchtig und kaisertreu« bezeichnete, mit seiner Schrift dem Reformator ein literarisches Denkmal ganz nach Art des Wormser Luther-Denkmal, auf das sich der Verfasser auch ausdrücklich bezieht. Er sieht Martin Luther »auferstanden aus dem römischen Grab, als jenen gewaltigen, sieggekronen Gotteskämpfer, (genau so) wie er in Worms sich uns zeigt.« Der Autor hofft, mit seinem Bild »Gott zu preisen, welcher solches Rüstzeug sich und der Christenheit bereitet hat« (60). So glatt wie die Bronzestatue erscheint auch Disselhoffs Text, behutsam geschliffen, leicht patiniert, ohne nachdrückliches patriotisches Pathos. Eine kleine Reverenz vor dem damaligen Kronprinzen Friedrich ist belanglos. Daß der Verfasser auch gelegentlich hinter seinem Stoff hervortritt, sollte nicht unerwähnt bleiben, zeigt er doch damit

seine bescheidene kritische Einstellung zu seiner »Heldengestalt«: »Ich habe gemeint, auch von Luthers Fehlern erzählen zu müssen (z.B. von seinem Starrsinn, seinem zeitbedingten Grobianismus, der Verf.), wiewohl noch kein Evangelischer den gottbegnadeten Reformator jemals für einen sündlosen Christen gehalten oder gar als einen Heiligen verehrt hat« (127). Dazu gehört auch, daß er einmal im Blick auf eine Äußerung Luthers schrieb: »Dieser Satz ist falsch!« – ein neuer Ton im Chor der Luther-Biographen! Hingebend hat Disselhoff das Familienleben in Hause des Reformators geschildert. Als besonders beispielhaft stellt er heraus: »die Tiefe des Gemüts«, »den fröhlichen Glauben«, die Eintracht der Hausgenossenschaft, die Heimeligkeit der Wohnstube, den dichtenden und musizierenden Hausvater. Die deutsche Innerlichkeit sieht sich mit diesem Katalog begünstigt. Selbst ein politischer Systemwechsel konnte dagegen nichts anhaben.

Als eine Art epischen Stereotyps tritt in den meisten Luther-Lebensbildern die ausführliche Schilderung der Sterbeszene auf. Auch Disselhoff bedient sich dieses effektvollen Gestaltungsmittels, das zu einer gleichsam rituellen Handlung erhoben wird. Etwas Theatralik spielt dabei mit: je mehr Szene, desto größer der Eindruck von der Authentizität des Geschehens. Es ist bekannt, daß zur Eindringlichkeit eines Lebensbildes bei einem leicht zum Ergriffensein neigenden Leser die bewegende Ausmalung der Todesstunde wesentlich beiträgt¹⁵. Im ganzen: ein idealistisches Lutherbild volksliterarischen Zuschnitts, das in seiner gläubigen Ausgewogenheit, aber auch durch seine vielen Bildbeigaben (erstmalig in unseren biographischen Versuchen) als Beispiel für eine bemerkenswerte literarische Traditionskonstanz bezeichnet werden kann. –

Zum Reformations-Jubiläum 1917 bescherten die Luther-Darsteller der Jugend nichts auffallend Neues. Die Publikationen fielen, vom Umfang her gesehen, eher bescheiden aus, dies wohl auch aus kriegsbedingt wirtschaftlichen Gründen: »Heftchen«-Literatur, Einzelbilder in den der Erbauung dienenden Schriftenreihen waren verhältnismäßig schnell und billig herzustellen und leicht zu vertreiben. Der Luther des ausgehenden 19. Jahrhunderts blieb auf dem Plan; er wurde in seiner Leitbildfunktion nur ein wenig auf die Kriegsverhältnisse ausgerichtet, jeweils mit etwas mehr oder weniger nationalem Pathos der Verfasser. Ein auf bange Ahnung eines schlim-

¹⁵ Die Ausschmückung des »seligen Todes« des Reformators kann u. U. aber auch verstanden werden als eine Art Gegenargument zur katholischerseits ins Leben gesetzten Antilegende vom »schrecklichen Ende« Luther (Selbstmord, Ringen mit dem Teufel u. a. m.), vgl. Brückner, a.a.O., S. 292 ff.

men Endes gestimmter Unterton war im Gegensatz zu einer immer noch forschenden Siegeszuversicht hie und da bereits herauszuhören. –

Adolf von Harnacks im Auftrag der Stadt Berlin für die evangelischen Schulen verfaßte Festschrift zum 31. 10. 1917 »Martin Luther und die Grundlegung der Reformation« ist ein Zeugnis zeitgebundener liberaler Geistigkeit und zugleich seines renommierten Autors. Zudem haben wir ein Beispiel für die anspruchsvolle intellektuelle Standortzuweisung seiner Bezugsgruppe. Die Schüler der angesprochenen ev. Schulen können nur die in bestimmten Denkkategorien geschulten Gymnasiasten gewesen sein. Ein Wissenschaftler und Theologe vom Rang Harnacks zeichnet kein volkstümliches, erzählerisch aufbereitetes und mit literargestalterischen Arabesken versehenes Lebensbild; er stellt dar und lehrt. Seine biographischen »Bauformen« sind Argumentation, Einsichtvermittlung, gedanklicher Nachvollzug. Ihnen kann hier im einzelnen nicht nachgegangen werden, zumal die Schrift auch ein anderes Anspruchsniveau vertritt als die bisher von uns herangezogenen Publikationen. Wichtig dürfte jedoch sein, etwas über die theologisch-weltanschauliche Position des Autors zu erfahren, die im Schlußwort verdeutlicht wird. Luthers Vermächtnis an uns sieht Harnack in folgendem Postulat gegeben: »Keine Sakramente und keine Wunder führen in übernatürlicher Weise das, was not tut, herbei – als Gottes Mitarbeiter mußt Du es schaffen!« Die Reformation habe den Freiheitsbrief für jeden einzelnen gebracht und den Freiheitsbrief für alle großen Güter und Ordnungen des Lebens, die nach Harnack als liberal zu bezeichnen sind. Der Mensch als Partner Gottes – diese Beziehung dürfte nicht ganz in Einklang stehen mit Luthers Vorstellung von einem »deus revelatus«! – hat nach Harnack auch die Persönlichkeit des Reformators geprägt, »die als Vorbild und Kraft über die Jahrhunderte hin in unserem Vaterland fortwirkt« (64). »Unter allen echten und großen Deutschen ist er der echtste und größte« (64): ein Bekenntnis, das Harnacks Verbundenheit mit den kulturgeschichtlichen Fixierungen seiner Zeit verdeutlicht. Nationale Überschwänglichkeit ist bei ihm indessen nicht zu finden.

Eine ebenfalls kurz gefaßte Schrift über Leben und Wirken Luthers, als »Erzählung« bezeichnet, wurde »der deutschen evangelischen Jugend« von Georg Buchwald »dargeboten«. Sie erreichte im Erscheinungsjahr 1917 bereits das 400. Tsd. Der Verfasser, ein praktischer Theologe, der schon 1914 ein umfassendes Lebensbild Luthers »für das deutsche Haus« vorgelegt hatte, spricht einen anspruchloseren Leserkreis an als Harnack. Er hofft, mit seiner schlichten Veröffentlichung »kindliche Ehrerbietung und dankbare Liebe (zu) wecken und (zu) stärken«. Die Leser werden väterlich-vertrauend angesprochen. Buchwalds »Erzählung« ist getragen von einem begütigenden, besänftigenden, befriedigenden Ton. Jede episodenhafte Auf-

gipfelung wird vermieden. Es entsteht das Bild eines demütigen Werkman-
nes Luther, der sein Kämpfergewand abgelegt hat und mild geworden ist.
Sein deutsches Wesen und seine Leistung für die Deutschen werden zwar
immer wieder apostrophiert, erfahren aber nur eine verhaltene Würdigung.
Die Rede von der »unüberwindlichen Siegesgewißheit« im 4. Kriegsjahr
kommt dem Verfasser offenbar nur zögernd von den Lippen. Eher glauben
wir seinem beschwörenden Wort an die Jugend, »dahin zu helfen, daß
Luthers Geist auch im Frieden lebendig bleibe« (47). Dazu setzt der Verfasser
wesentlich auf Luthers volkserzieherisches Wort, das er mit besonderer
Hingabe erläutert¹⁶.

Zu welchen Tönen jene Zeit aber auch noch fähig war, bezeugt Reinhold
Braun in seinem »Reformationsbüchlein auf das Jahr 1917 für Deutschlands
Jugend« (Hamburg bei der »Agentur des Rauhen Hauses«). Aus der Einlei-
tung: »Ja, in einer großen Zeit lebst du und hörst von Taten, die noch
leuchten und die Herzen begeistern werden in der fernsten Zukunft! Für-
wahr, Helden schützen unsere Heimat. Oft haben sie vor dem Sturm ein
Lied gesungen, aus dem ihr herrlicher Mut brauste: »Ein feste Burg ist unser

¹⁶ Kaum faßbar für den heutigen Chronisten ist eine spätere Veröffentlichung
desselben Autors unter dem Titel »Dennoch! – ein Weckruf Luthers an Deutschlands
Jugend« (Berlin 1924). Im Zusammenhang mit individual-ethischen Erneuerungsbe-
strebungen in den frühen Weimarer Jahren erhebt auch Buchwald eine bei ihm nicht
vermutete, eifernde Stimme als Mahner und Warner angesichts »der tiefen Not
unseres Volkes«, die u. a. durch dessen selbstzerstörerische Neigung zu einem »frem-
den Wesen« (= »Weltbürgertum«) hervorgerufen worden sei. Aber »geht nicht ein
heilig Sehnen durch unsere Jugend?« So wie in früheren Elendszeiten ein »Dennoch«
als Panier für einen unbeugsamen Idealismus, einen trotzigsten Mut und für eine
freudige Hoffnung (8) zur geistig-sittlichen (und nationalen) Erneuerung beigetragen
habe, so möge auch jetzt wieder die deutsche Jugend sich aufrufen lassen, die Charak-
tereigenschaften der Wahrhaftigkeit, des Selbstverantwortungsgefühls, des Pflichtbe-
wußtseins und der Treue zum Volk zu bezeugen. Dazu könne der neu erwachte Geist
Luthers eine entscheidende Hilfe leisten. Auf der Grundlage einer solchen Konzep-
tion entsteht eine Art Fastenpredigt voller beschwörender Imperative »Ihr seid Deut-
sche!« – »Haltet eure Augen offen!« – »Seid standhaft!« – »Laßt euch nicht locken
von Lug und Trug!« – »Seid treu eurer Kirche!« – »Haltet an am Gebet!«. Die Folie zu
diesen oratorischen Aufgipfelungen liefern Einzelheiten aus Luthers Leben mit mar-
kigen Aussprüchen und Bekenntnissen – alles unter Verdrehung des Titels seiner
Schrift vom Verfasser jedoch so stark vereinfacht und zurechtgerückt, daß der histori-
sche und geistliche Luther nicht mehr erkennbar ist. Unter offensichtlich miß-
bräuchlicher Berufung auf den Reformator wird hier ein profanes Erziehungs- und
pseudo-religiöses Rettungsprogramm entworfen, dessen pathetische Verstiegtheit
sich der Lächerlichkeit preisgibt.

Gott! Konnte es denn anders sein? Mußten sie nicht das Lied eines Helden singen? Denn Luther war ein Held.

Schau, o Jugend, in Luthers Leben. Wohin du schaust, siehst du sein Heldentum. Ein echter Held aber liebt sein Volk über alles. Höre das Wort, das er schrieb: »Für meine Deutschen bin ich geboren; ihnen will ich dienen.« Hat er nicht dieses Wort erfüllt treu bis zum Tode? O laß es dir ein heiliges Wort auf deinem Wege in die Zukunft sein!« Nach solcher Rede, die auf die Herzen der Einfältigkeit zielt, dabei aber völlig vom Weg zum Herzen abkommt, folgen Proben von Aussagen verschiedener Autoren über Luther, die ähnlichen »bekenntnishaften« Charakter haben: zumeist stammen sie jedoch vom Herausgeber selbst. Anekdotisches aus Luthers Leben und einige gefühlsüberladene Erzählgedichte runden diese »Gabe« ab. —

Eine bisher kaum in Erscheinung getretene Diktion zeigt »Luthers Leben« von Albrecht Thoma, »fürs deutsche Haus«, aber nicht ausdrücklich für die Jugend geschrieben, von dieser als Lektüre jedoch akzeptiert. 1917 kam in Stuttgart im 11.—35. Tsd. eine neue durchgesehene Ausgabe des bereits 1883 veröffentlichten, uns aber nicht zugänglich gewordenen Werkes heraus, veranlaßt von der Witwe des inzwischen verstorbenen Autors — als »Volksausgabe für seine Schüler und Freunde« gedacht. Da der Verfasser als Luther-Chronist eine unverwechselbare, epochal mehr oder weniger unabhängige Haltung einnimmt und sich (bis auf das Schlußwort, das vermutlich vom neuen Herausgeber aktualisiert wurde) aller modernen gesellschafts- und tagespolitischen Anspielungen enthält, ist ein Hinweis auf dieses Buch an dieser Stelle außerhalb der zeitlichen Reihenfolge der hier vorgestellten Veröffentlichungen wohl vertretbar.

Der Autor zeigt ein ursprüngliches Talent zum Fabulieren. Als allwissender und umfassend informierter Erzähler erstellt er ein Bild von Martin Luther, das durch die leicht altertümelnde Sageweise in die Nähe der literarischen Gestaltungen in den »Volksbüchern« gerückt wird. Als ganz und gar von seiner Aufgabe erfüllter und ergriffener Mittler tritt der Verfasser ständig hinter seinem Stoff hervor, stellt Beziehungen zum zeitlichen Vorher und Nachher her, gibt zu bedenken, ermahnt und unterrichtet, ohne je zu schulmeistern oder gar zu moralisieren. Er liebt die sprachlichen Vergleiche und Bilder und die Anbindungen an biblische Vorgänge. Die Lebensstationen Luthers und seine »Taten« werden in Episodenmanier gereiht und mit Kapitelüberschriften versehen, die einen Erzähler und Stoffzubereiter in der Nachfolge J. P. Hebels erkennen lassen — z. B. »Vom Martinstag und wie M. Luther geboren und erzogen wurde« — »Wie Luther ins Kloster kam und wie er's da trieb« —.

Unter A. Thomas Händen wird M. Luther gleichsam zu einem weltzugewandten Heiligen (und Helden) der evangelischen Kirche, zu einer legendä-

ren Gestalt eigener Prägung in neuzeitlich historischem Gewand. Eine Textprobe mag die Sprachkraft, den Gestaltungswillen und den Geist des Autors belegen: »Der Papst und die römische Klerisei hat sich gütlich getan in der Welt, namentlich in der deutschen, sie hatten es und konnten es machen. Aber Hus, »die böhmische Gans«, schon hat ihnen hundert Jahre früher einen Martinstag verkündet, einen Termin und Zahhtag für alte Schulden und Sünden, die der Papst und sein Anhang begangen hatten, für die sie Abrechnung halten und Buße zahlen sollten; und diese Heimzahlung längst verfallener Forderungen heißt *Reformation*. Der Martin aber, der als strenger Heiliger und Krieger mit dem scharfen Schwerte des Gotteswortes diese Forderung von dem bösen Schuldner eintrieb, der als milder Anwalt der Notleidenden und Bedrängten und eifriger Bischof die geistlich arme nackte Christenheit bekleidete und sich ihrer annahm: das war der strenge und milde Gottesmann Dr. Martin Luther« (aus dem 1. Kap., S. 1/2). Dieser Erzählweise passen sich die vom Autor häufig herangeholten Lutherworte trefflich ein. Sie vollenden die stoffliche und sprachliche Einheit.

Thomas' Lutherbild hat bis heute kaum etwas von seiner Leuchtkraft verloren. Es ist dazu ein Beispiel für die erzählende Verkündigung des reformatorischen Glaubens.

Auf ein Lutherbuch besonderer Art soll außer der Reihe noch hingewiesen werden. Es gehört einer der Jugendliteratur benachbarten Sparte an: dem sog. Hausbuch, angelegt zum Reihum-Gebrauch im geistig einträchtigen, schlicht-bürgerlichen Familienkreis. Hausbücher sind Hüter eines zu Herzen gehenden literarischen, auch religiösen Erbes; sie dienen der Bestätigung und Bekräftigung geistig-seelischer Grundwerte. Hier handelt es sich um Paul Schreckenbachs und Franz Neuberts Werk »Martin Luther. Ein Bild seines Lebens und Wirkens« (Leipzig 1916/17), das jeweils zur Hälfte Text und Bilder in Großformat zu Person und Umwelt des Reformator enthält. Der »Texter« Schreckenbach ist jener Volksschriftsteller, dessen Romane, u. a. »Der König von Rothenburg«, Jahrzehnte über seinen Tod hinaus eifrige Leser gefunden haben und bis in die Gegenwart hinein noch finden. Auffallend an der Darstellung ist die Mischung einer teils freizügigen, teils herrschaftskonform-konservativen Haltung des Autors: er weiß sowohl vom »Deutschesten der Deutschen« als einer »Verkörperung deutschen Geistes und deutschen Wesens« zu sprechen als auch von den sehr »bedenklichen Verhältnissen (eheloser Priester) mit ihren Köchinnen und sonstigen Weibern«. Wichtig ist ihm auch, »die unleugbare geistige Überlegenheit des protestantischen über den katholischen Volksteil in Deutschland« herauszustellen, mitbedingt durch den Lebensgrundsatz »Je mehr Kinder, je mehr Glück!« Neben diesen und noch anderen Ungereimtheiten und trivialen Pladitüden – zu Tage gebracht jedoch in einer bemerkenswert

flüssigen Schreibweise – ist es aufschlußreich, auf die vom Autor ins Auge gefaßten »Zielgruppe« zu verweisen. Er richtet sich an das »Volk«. Dazu sagt er: »Volk, für das ein Leben Luthers von der Art und Beschaffenheit dieses Buches geschrieben wird, bedeutet die große Masse der Gebildeten und geistig Regsamen, im Gegensatz zu den Fachgelehrten. Einen anderen Sinn kann das Wort hier nicht haben. Steinklopfer, Tagelöhner und Erdarbeiter greifen nicht nach einem solchen Werke; es braucht deshalb sein Ton auch nicht auf sie herabgestimmt zu werden.« Der Kreis der Hausbuchleser, zu denen nachweislich auch Jugendliche gehören, ist somit vom Autor bestimmt. Ob diese auch erreicht wurden oder nicht vielleicht doch ganz andere »Regsame«, das steht auf einem anderen Blatt, dem der Leserermittlungen. Schreckenbachs anmaßende Beurteilung und Klassifizierung des »Volkes« in soziale bzw. Bildungsgruppen wirkt wie ein Paukenschlag vor dem Abgesang einer entthronten Obrigkeitswelt. Die Schlußapothese in diesem Lebensbild lautet: »Daß wir ein anderes Gewissen, ein anderes Pflichtgefühl, ein anderes Gemütsleben, eine andere und unendlich tiefere und ernstere Religion der Sittlichkeit haben . . . verdanken wir im Grunde . . . dem Apostel der Deutschen, Martin Luther.« –

Einen dem politisch-gesellschaftlichen Leben völlig entzogenen Luther stellt Will Vesper dar: »Luthers Jugend – Bilder und Legenden« (Gütersloh 1918) – im Bücherverzeichnis »Lesen und Schauen« (1922) als Jugendlektüre empfohlen. Das knappe biographische Gerüst umgibt der Verfasser mit erfundenen, poetisch verbrämten »Bildern« und sonstigen schmückenden Zutaten, um damit die Erhöhung der Gestalt Luthers als Auserwählten Gottes zu verdeutlichen. Die realen Gegebenheiten erhalten oft symbolische Beigaben zur Bekräftigung der Irrationalität alles Geschehens um und mit Jung-Luther. Naturschwärmerische Feierlichkeit wechselt mit legendären Märchenimitationen: Gott Vater und Sohn segnen als himmlische Mächte den Erdenwinkel, in dem Martin Luther das Licht der Welt erblicken wird und fahren dann »eng umschlungen, wie eine leuchtende Wolke, gegen die Gestirne hinauf« – »rätselhaft braunes Laub liegt in der Wiege«, als gute, aber ernste Mahnung – »von Erde genommen«. Die Urkräfte des Himmels scheinen mit denen der Erde einen Bund einzugehen, um ein göttliches Menschenkind auf seiner Erdenbahn ein begnadetes Leben mit »einer wundersamen Phantasie« zu sichern.

Begeisterung, Verzückung, Ergriffensein, Beseeltsein – das halbe Vokabular des Irrationalismus – ermöglichen die poetischen Schwärmereien des Verfassers und bedingen jene »raunende Beschwörung« (W. Jens), die zu einer Überstrapazierung der Einbildungskraft des Lesers führen.

Alles im Leben des jungen Luther wird zeichenhaft gesehen, alles hat eine höhere Bedeutung, alles ist eine Rede in Bildern.

Fazit: ein weltentrückter, wirklichkeitsferner, verinnerlichter, esoterischer Luther, ausgestattet mit einem frommen Herzen, »darin allein das Heil der Seele ruht.« –

Nach dem ersten Weltkrieg bahnte sich in der evangelischen Theologie ein Wandel im Lutherverständnis an, den Fr. Wilhelm Kantzenbach mit folgenden Worten umriß: »Nicht mehr der Heros und Nationalheld, sondern der angefochtene Christ, der vom verborgenen Gott zu dem im Kreuz Christi offenbaren Gott fliehende und von der Gnade getroffene Luther stehen seitdem im Vordergrund des Interesses.«¹⁷ Mancher unserer Biographen hat schon früher etwas von dem angefochtenen Luther geahnt und dies auch vorsichtig vermerkt. Im ganzen gesehen ist jedoch ein solcher Durchbruch in den volks- und jugendtümlich gehaltenen Lebensbildern nicht festzustellen; etwas nennenswert Neues ist in jener Zeit überhaupt nicht vorgelegt worden. Man bediente sich, wie bereits gesagt, des guten Alten – bevor eine neue ungerechtfertigte politische Vereinnahmung des Reformators nach 1933 erfolgte.

1933 war wieder ein Luther-Jubiläumsjahr. Der 450. Geburtstag wurde gefeiert. Er stand im Schatten der NS – »Machtergreifung«. Auf der Suche nach historischen Gewährleuten für die neue, vorläufig noch auf geschichtliche Tradition bauende Weltanschauung schien vielen Martin Luther als geeigneter Mann. Manche seiner Äußerungen, aus der Gesamtheit seiner geistigen Welt herausgebrochen, boten handfeste Belege. Man konnte damit schon rabulistisch argumentieren. Aus dem religiösen Propheten, der vaterländischen Heldengestalt machte man leicht einen deutschen Vorkämpfer und politischen Propheten für die völkische Erneuerung und Zukunft. Luther-Deuter dieser Art unter den evangelischen Theologen, die sich als »Deutsche Christen« verstanden, fanden sich zahlreich ein.

Bevor jedoch auch in der Jugendliteratur der neue Ton laut wurde, erschien noch ein Werk volkstümlichen Zuschnitts – und ausdrücklich für Jugendliche empfohlen –, das sich auf Grund seiner Anlage weitgehend vom Geist der neuen Zeit freizuhalten suchte; eher fand in ihm der oben genannte Wandel im allgemeinen Luther-Verständnis einen spürbaren Niederschlag: Gustav Mix, »Martin Luther erzählt sein Leben« (Berlin 1933). Die Veröffentlichung zeigt sich als moderierte Quellenschrift mit aus- und angleichenden Worten des Publizisten. Er sagt dazu: »Wir begegnen keinem glatten oder sanften Heiligen, sondern dem derben, oft groben, gewissenhaft ernsten, gottesfürchtigen und doch auch wieder humorvollen und zartfühlenden deutschen Bauernsohn, ... einem Menschen aus Erde gemacht und

¹⁷ Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Martin Luther. Der bürgerliche Reformator, Göttingen 1972, S. 13.

zugleich von Gottes Geist getrieben.« Der ausdrückliche Hinweis auf die bauerliche Abstammung dürfte wohl den politisch-weltanschaulichen Tendenzen jener Zeit entgegenkommen. Im übrigen ist der zeitliche Bogen – wie üblich – von »Eltern und Familie« bis »Selige Heimfahrt« gespannt. Viele der in den biographischen Darstellungen anderer Autoren unkommentiert auftretenden Stichworte und festen Begriffe finden wir hier im originalen Kontext, wodurch die zutreffende Bedeutung belegt werden kann. Notwendig ist dazu allerdings ein gewisses Auslegevermögen des Lesers, das nicht bei jedem vorauszusetzen ist. Wenn Luther z. B. von seinen lieben Deutschen spricht, so ist damit nicht ein Bekenntnis zum Patriotismus etwa des 19. Jahrhunderts zu belegen, sondern wohl eher eine Übereinstimmung mit national-geistigen Tendenzen des Humanismus deutscher Provenienz zur Zeit der Reformation. Das sog. »Turmerlebnis« erhält ebenso seinen rechten Platz wie Luthers oft mißverständene Obrigkeitsverteidigung, in der ein Bekenntnis zum Prinzip Ordnung zutage tritt, das »Gottes Ja zur Schöpfung um des Menschen willen« (Kantzenbach, a. a. O., S. 14) enthält. Gleichfalls selbstverständlich (in des Wortes ursprünglicher Bedeutung) wird Luthers Äußerung »Mein Fleisch ängstigte mich« wie seine Versicherung »Der Ruhm war mir nicht lieb; denn das Lied wollte meiner Stimme zu hoch werden« (in »Wider Hans Worst«). Auch seine Bekanntschaften mit dem Teufel erhalten in diesen Texten einen anderen Stellenwert als bei manchem früheren Biographen. Das Buch läßt viel von dem ambivalenten Lebensgefühl Luthers deutlich werden, das in vorangegangenen »Heldenproträts« kaum oder gar nicht spürbar wurde.

Im selben Jahr erschien Karl Hesselbachers »Der Held Gottes« (Hamburg 1933) – in einer Reihe von Lebensdarstellungen, betitelt »Das Wagnis mit Gott«, ausdrücklich zum Vertrieb in Jugendvereinen empfohlen: ein Zeugnis christlicher Verinnerlichung auf volkhaft-nationaler Grundlage, versehen mit dem Hoffnungszeichen auf eine bessere Zukunft der Deutschen. Der Autor – bekannt als christlicher Volksschriftsteller theologischer Herkunft – ist ein frommer Frohmacher, der die Widerwärtigkeit des Lebens mit einem heiteren »Dennoch« zu überwinden sucht und dessen Glaubensgrundsatz lautet: »Ein Mensch mit Gott ist immer in der Majorität«.

Einen ausdrücklichen Bezug zu den neuen Verhältnissen von 1933 stellt seine unpolitische Natur nicht her. Daß seine bieder-deutschen Auslassungen, versehen mit idealisierenden Bekenntnissen zu Luther, dem Retter einer völkischen Machtpolitik unbeabsichtigt Vorschub leistete, gehört zu einem anderen Kapitel literarischer Wirksamkeit.

Hesselbacher nennt Luther einen heldischen Baumeister des deutschen Volkes; verständlich könne diese Bekundung nur werden »aus seinem Glauben heraus«. Kein Lutherkampf ohne Lutherdemut! Luther als »Freiheits-

helden« zu bezeichnen, sei eine Voreiligkeit, solange man ihn nicht als »Helden Gottes« erkennt. Hesselbachers Luther ist ein Vertreter weltfremder, von Gott gesegneter Irdischkeit; er ist »der große Gestalter, der unsere Seele bilden soll«, er ist einer der Pfeiler, die den neuen Bau (!) des deutschen Volkstums tragen müssen.« In seelsorgerlich-betulichem Redefluß – eingefangen in die Form eines beschaulichen Erzählberichtes – erstellt der Autor ein Lebensbild Luthers, das zu jener Zeit BK-Leser und deren bescheiden-gläubige Angehörigen befriedigten. Dazu paßt die ausnahmslos mit Bibelworten versehene Kapitel-Gliederung. Luthers Schriften erfahren eine stark vereinfachende, popularisierende Auslegung. Volksliterarische Motive werden kaum verwendet. Vielleicht wittert der Verfasser hinter der damit zum Ausdruck kommenden Volksläufigkeit zuviel weltlichen Bodensatz. Die Berichtform wird durch zahlreiche Dialoge aufgelockert, in denen einer vorsichtig dosierten Fiktionalität ein Spielraum gewährt wird. Hesselbachers Luther-Erkenntnis gipfelt in zwei Aussagen von erheblicher Tragweite, aber auch ebensolcher Fragwürdigkeit: 1. Luther wünschte einen »Bau der Kirche aus dem Geist der Wahrheit und Innerlichkeit«, 2. »Die Freiheit, die er wollte, war die Freiheit der Seele, die mitten unter Druck und Not der Welt dennoch fröhlich ihres Glaubens lebt« (90).

Die wenig später auf den Plan tretenden Luther-Darstellungen – zumeist waren sie zur Schullektüre als sog. Ganzschriften vorgesehen – entzogen sich nicht den drängenden ideologischen Tendenzen der Zeit. So schreibt Otto Metzker in seinem »Martin Luther«, Frankfurt a. M. 1933, (Kranzbücherei Nr. 210): »Jetzt, wo das deutsche Volk unter starker Führung danach ringt, zu sich selbst zu kommen, sein Wesen zu vollenden, soll als ein Hochbild seiner Art auch M. Luther vor ihm stehen: glaubensstark und aufopferungsfähig, unerschrocken und wahrhaftig, mannhaft trotzig und gemütsinnig; mit einem Worte: deutsch!« (Schlußsatz).

Wer den national-liberalen Standort Otto Metzkers kennt und seiner aller Gewalt abgeneigten Gesinnung, kann die ideologische Stilisierung des Reformators zum Ur-Deutschen nur als aufgesetzte, gleichwohl bedauerliche Reverenz vor dem stürmisch einherwehenden »Geist der Zeit« begreifen, zumal manche Einzelheiten der Darstellung im Gegensatz zu national-sozialistischen Grundsätzen stehen. Für Metzker ist Luther der Repräsentant eines »Heldentums«, »das aus heiliger Glut für eine große Sache lebt und frei ist von aller persönlichen Eitelkeit und jeglichem Eigennutz« (48). Andererseits stellt er enge Beziehungen zur Gegenwart her, wenn er nach einem kurzen Referat über den »Christlichen Adel« sagt, daß die darin geäußerten Gedanken in den Grundsätzen der Staatsführung im neuen Deutschland wieder aufleben, so in der Wertschätzung der Bauernarbeit, der Abschaffung des Geldwuchers und in der »Brechung der Zinsknechtschaft«.

Im Ganzen gesehen erscheint die Schrift bei einer in spätaufklärerischer Art positivistisch anmutenden Diktion wenig stringent, eher kompilativ. Das hängt damit zusammen, daß der Verfasser manche seiner Angaben nur bedingt und mit Einschränkung und Verweisungen gelten läßt. Ein Mißtrauen gegenüber der Überlieferung – ein durchaus moderner Zug – wird hier deutlich. Die feste Behauptung wiederum, Luthers Werk »Von der Freiheit eines Christenmenschen« sei eine »friedvolle Erbauungsschrift von zarter Innigkeit«, hätte begründet werden müssen. Die Rede vom »zarten Gewissen« Luthers als Folge der harten Jugendzeit hat auch Metzker nicht auslassen wollen. Er praktiziert einen kühlen Bericht- oder auch Sachstil ohne erzählerischen Aufwand. Das strukturelle Grundmuster wird nicht angetastet. –

Für »Marholds Jugendbücher« schrieb Albert Robert Theuermeister »Martin Luther – der deutsche Glaubenskämpfer« (Bilder aus seinem Leben) – Halle 1934, nach dem Krieg unverändert bis zum Ausverkauf der Auflage weiterhin angeboten. Die Diktion liegt auf der Linie der Berthold Ottoschen Forderungen nach einer Kinderliteratur, in der die Anschaulichkeit und eine kindlich angemessene Sprachkraft ihren Niederschlag finden soll. Dies läßt eine Darstellung für ein verhältnismäßig frühes Lesealter erwarten. Tatsächlich liegt mit Theuermeisters Versuch ein ausgesprochen kindtümliches Luther-Büchlein vor, das der frühesten aller hier nachgewiesenen Lese-stufen bzw. geistigen Interessenslagen entgegenkommt. Also ein Luther für Kinder! In zumeist dialogisch-entwickelnder Darstellung entwirft der Verfasser kleinformatige »Bilder«, die vieles von den Ereignissen des reformatorischen Umbruchs und mindestens ebensoviel – erstaunlicherweise! – von der seelischen Verfassung Martin Luthers faßbar werden lassen. Manches bekräftigende Fazit gilt zugleich als erzieherische Lehre für den jungen Leser.

Ein deutschtümelnder Einschlag ist nicht zu übersehen – er fand anscheinend auch nach 1945 keinen Anstoß.

Wie es dem Verfasser gelingt, Problematisches in nicht zu beanstandender »Einfalt« zu sagen, soll mit folgenden Zitaten belegt werden: (In einem Gespräch mit Staupitz äußert sich Luther) »Heute weiß ich: Gott ist kein schrecklicher Gott. Er will, daß wir an ihn glauben, wie Kinder an ihren Vater. Daß wir unser Leben in seine Hand geben. Er führt uns alle nach seinem Willen. Er hat auch mich geführt. Und ich will ihn dafür preisen und loben.« (23).

Dem Burghauptmann der Wartburg von Berlepsch bekannte er: »Die Seele ängstigt sich. Der Teufel plagt mich arg. Er will mir Furcht machen. Neulich glaubte ich ihn sogar in meinem Stüblein hier zu sehen. Ich habe dem Unhold das Tintenfaß an seinen gehörnten Schädel geworfen . . .« (42)

Es ist bedauerlich, daß die Gestaltungsansätze Theuermeisters nicht weiter verwirklicht wurden.

Der Literaturtheoretiker Wilhelm Fronemann ist in beachtlichem Umfang und mit gesteigertem Selbstwertgefühl auch als Jugendbuchautor auf den Plan getreten. Zum Thema »Luther« hat er zwei Darstellungen vorgelegt: die erste Leipzig 1933 unter dem Titel »Der deutsche Luther«, mit einem Vorwort des Bischofs der Deutschen Christen von Brandenburg, Joachim Hossenfelder; die zweite Wuppertal 1948, lediglich »Martin Luther« benannt. In beiden wird nahezu der gleiche Text angeboten, ohne daß das Impressum der späteren Ausgabe auf ihre Vorgängerin hinwiese. In der Nachkriegspublikation waren schwerwiegende, jetzt nicht mehr tragbare Passagen aus dem Geist von 1933 gestrichen; einige Stellen erfuhren unwesentliche Ergänzungen.

Vorwort und Schlußwort von 1933 setzen die Akzente für die ideologisierte Lutherbewertung jener Zeit. »Luthers Geist, Wille, seine heldische Glaubenshaltung ersteht wieder in der dem deutschen Volk von Gott geschenkten Glaubensbewegung. Wir deutsche Christen bekennen uns zu Luther . . . In dem ungeheueren Umbruch der Zeit ist unser Volk aufgewühlt bis ins Innerste wie nur in den Tagen der Reformation . . . Wir deutsche Christen hören den Sehnsuchtsschrei und geben ihm die Antwort: allein durch den Glauben! . . .« (Hossenfelder). Fronemann pointiert in seinem Schlußwort diese Urteilstrübung mit dem Hinweis, daß der geistige Gigant und deutsche Prophet M. Luther – verbunden der deutschen Innerlichkeit und dem unbezwingbaren deutschen Gewissen – seinerzeit die geistige und kulturgeschichtliche Lage ähnlich klar erkannt habe wie heute »der überragende Führer«, »der Volk und Staat nach seinem Willen formt«. Zu beiden Zeiten sei die nachhaltige Erkenntnis über »die Tiefen des deutschen Wesens« aufgebrochen. Diese Positionslichter dienten der zeitbedingten Absicherung literarischer Erzeugnisse gegenüber den Forderungen des neuen Systems. Hinter diesen Schutzschildern ließ sich ein Stoff ausbreiten, der zwar anpäßlerische Einfärbungen nicht leugnete, im ganzen aber von einer national-demokratischen Einstellung des Autors Fronemann zeugte, die auch nach 1945 noch bzw. wieder geduldet werden konnte.

Fronemann bediente sich komplexer Darstellungsmittel: der durchgängige auktoriale Erzählbericht, der den gut informierten, sich auf reichhaltiges Quellenmaterial stützenden Schreiber herauszustellen sucht, nimmt auch gern szenische Darstellungen und einstimmende Naturbilder mit auf. Bei ständigem Wechsel von Erzähl- und Sachstil wird in kontinuierlicher Reihung Luthers Lebenslinie freigelegt; dabei weist der Verfasser eindringlich auf dessen sozialen Aufstieg und auf seinen ungewöhnlichen geistigen Werdegang hin. Die Kapitel »Der werdende Mensch« und »Der ringende

Mensch« stellen die auffälligen Merkmale der Pubeszenz und Adoleszenz heraus (unter Betonung der Momente »Lebensgenuß« und »Todeserfahrung«). Fronemann wirft dabei eindringlich Fragen nach den Gründen des Verhaltens des jungen Menschen Luther auf. Mit Nachdruck spricht er von der Profilierung der Eigenpersönlichkeit, »die nach eigenem Gesetz wächst und die kein noch so großes Wissen umbiegen kann« (16). Gelingen dem Verfasser die psychologischen Aufhellungen auch nicht immer, so fällt die Darstellung von Luthers Öffentlichkeitsarbeit eher ins Gewicht. Seine großen Werke kommen reichlich zu Wort; sie erfahren eine annehmbare Interpretation ohne Anspruch auf Tiefenerschließung. Viel Raum gibt der Autor dem Ablaßproblem – verständlich für einen modern empfindenden aufgeklärten Ächter des Volksbetrugs und für die gleichzeitig darin zum Ausdruck kommende Gegenposition zum Welschtum. Ein besonders gelungenes Beispiel rationaler Stoffbewältigung ist die Erläuterung des Heidelberger Religionsgesprächs und der Aufweis der Ereignisse um den Augsburger Reichstag. Beides weiß Fronemann überzeugend zu entfalten, wobei ihm die Fähigkeit, »Szenisches« aufzubauen, sehr zustatten kommt.

Ärgerlich und für die Zeit nach 1945 nicht mehr recht begreifbar wirken Verlautbarungen aus der Aufbruchsstimmung von 1933, wenn z.B. Fronemann von der deutschen Zukunft der Wartburg spricht, die Luther damals noch nicht erkannt habe, oder wenn er auf dessen »besonderes, neu erwachtes Bewußtsein des Deutschtums im Gegensatz zur verderbten Romkirche« (Kap. »Der Kämpfer«) verweist; »Der Held hatte seine Zeit gefunden und die Zeit ihren Helden« (67) – dies ist Fronemanns Bekräftigungswort für den Thesenanschlag. »Die Schädelform (der Hausgenossen Luthers in Wittenberg) verriet ihre Herkunft aus verschiedenen deutschen Stämmen« (133): in der NS-Zeit ein Bekenntnis zur Rassenlehre, 1948 zweifellos ein Relikt aus unheilvollen Tagen! Und die Schlußhuldigung kann für jeden Helden auf dem Weg zur deutschen Volkwerdung gelten: »Er war ein echter Deutscher, war vor sich und vor Gott standhaft bis zur Härte, unerschrocken bis zur Selbstaufgabe, ein ganzer Mensch im Kampf und Sieg und Tod« (Ausgabe 1948).

Brauchbar erweist sich indessen in den Jahren nach dem Krieg das immer wieder anrührende Bild vom bürgerlichen Hausvater Luther mit patriarchalischen Zügen. Fronemann unterstreicht die Biederkeit und Verträglichkeit Luthers und lobt die Idylle des ersten deutschen evangelischen Pfarrhauses. Dies geschieht aber nur halbherzig. Das sonst spürbare Temperament des Autors scheint gedämpft. Auffallend ist auch, daß Frau Käthe recht unscharf dargestellt wird. Es meldet sich da wohl der »Erbe Wolgasts«, der die brave Häuslichkeit nicht so schätzt wie die deutsche Charakterstärke und männliche Härte. Sein Bekenntnis zur deutschen Innerlichkeit steht nur schein-

bar in Widerspruch zu dieser Feststellung – der Sproß aus hartem, freiem Bauerngeschlecht Westfalens hielt es ohnehin nicht so sehr mit den Gefühlswerten. Daß Luther »kein streng logisch denkender Kopf« war und daß ihm politische Kurzsichtigkeit, ja sogar Einsichtslosigkeit nachgesagt werden mußte, paßte dem Autor nicht ganz in sein Bild vom Kämpfer und Helden Luther. Daß dieser keinen Umsturz wollte, muß Fronemann zugeben; er äußerte sich deshalb – aus parteiischen Gründen – auffällig zurückhaltend zu Luthers Haltung im Bauernkrieg. Dessen Verurteilung der auführerischen Rotten und sein Aufruf zu deren Vernichtung übergeht der Autor bis auf Minimalangaben. (An dieser Stelle war eine Korrektur für die Auflage nach dem Krieg dringend notwendig geworden).

Alles in allem stellt Fronemann in seinem biographischen Werk die mit einem »ehernen« Gewissenskern ausgestattete frei entscheidende Persönlichkeit Luthers dar, deren Schattenseiten nicht gelegnet werden, die aber nicht hinderlich sind, ihn den Menschheits-Größen zuzuordnen. Als Erzieher der Deutschen tritt er weithin sichtbar in Erscheinung. Dafür findet Fronemann folgende Worte: »Wie hätte Luther dem Denken des deutschen Volkes eine ganz neue Richtung geben können, hätte er nicht die Tiefen des deutschen Wesens selbst durchmessen... (40)... Die Großen der Menschheit gehen mit unbeirrbarer Sicherheit den Weg, den ihnen das Gewissen vorschreibt, und ihr Wille und ihr inneres Licht macht sie zu Vorbildern« (26/27). Luther repräsentiert nach Fronemann die Geisteshaltung, die Herbart einst die »Charakterstärke der Sittlichkeit« genannt hat und die mehr weltlich als geistlich orientiert ist. Vom christlichen Glaubensgrund Luthers hören wir bei Fronemann wenig. –

Fronemann verläßt als erster in der Reihe unserer Autoren in seiner Darstellungsart das durchgängig starre Schema der biographischen Leitlinie und verwirklicht eine Form, die später »gestaltetes Sachbuch« genannt wurde. Als dessen Kennzeichen gelten im Bereich der biographischen Darstellung u. a.: die vorzustellende Persönlichkeit wird in einen ausgeweiteten stofflichen Kontext hinein gestellt; Innen- und Außenbild erscheinen gleich wichtig; Ideologisierungstendenzen treten zurück; das sachliche und faktenreiche Umfeld wird ausführlich miterfaßt. –

Völlig im Gegensatz dazu steht Anna Katterfelds Luther-Buch »Der rechte Mann – Luthers Leben der Jugend erzählt« (Lahr 1946, 3. Aufl. 1955). Es ist dem literarischen Bereich der sog. christlichen Lebensbilder zuzuordnen. Die Verfasserin legt ihre diesbezügliche Absicht einleitend unumwunden offen und begibt sich damit auf den langen, nicht gefahrlosen Weg der eindeutigen und zugleich einseitigen Zweckbestimmtheit literarischer Erzeugnisse für eine »weltanschaulich« festgelegte Jugendgruppe.

Unter Bezug auf Dürers »Ritter, Tod und Teufel« – die Reproduktion ist

dem Buch beigegeben – schreibt die Autorin: »Solche Männer braucht der himmlische König, Christus. Und solch einen Mann hat er sich vor bald einem halben Jahrtausend in Doktor Martin Luther, dem rechten Mann, erwählt, der wie kein zweiter ohne nach rechts und links zu sehen, ohne sich durch irgendwelche Hindernisse und Schrecknisse aufhalten zu lassen, seinem Ruf gefolgt ist und seinen Auftrag an unser deutsches Volk und viele andere ausgerichtet hat . . . Und nun leben wir wieder in einer Zeit, in der aufs neue viel Angst und Not über uns hereingebrochen ist, einer Zeit, wo auch schon die jungen Menschen oft vergeblich um den Sinn des Lebens ringen und mit den schweren Fragen, die unsere Zeit uns aufgibt, nicht fertig werden können. Ob da Luther auch heute wieder der rechte Mann wäre, uns Antwort zu geben und den Weg zu weisen? – Vor allem sollten wir in unserer wirren Zeit von ihm lernen, nicht auf die Hemmnisse und Versuchungen, die sich uns in den Weg stellen, zu achten, sondern einzig und allein der Stimme unseres Gewissens zu folgen, das an Gottes Wort seine Richtschnur hat« (5/7). Mit dieser Absicht und unter dieser Voraussetzung betrachtet die Verfasserin Luthers Lebensweg und sein Werk. Die Zuwendung zu ihrem »Stoff« fordert zugleich auch volle Hingabe, die von einer Herzenswärme und arglosen Innigkeit gekennzeichnet ist. Dahinter steckt eine pietistisch eingefärbte Auffassung von Frömmigkeit, die, ins Literarische transponiert, dem Edelkitsch nicht fern steht. Die den einzelnen Lebensstationen Luthers beigefügten didaktischen Einschübe tragen seelsorgerlich-ermahnende Züge und enthalten erziehliche Veredelungsabsichten: »Das Kloster wurde die Schule, in der Gott Luther zu seiner großen heiligen Lebensaufgabe zubereitete, unserem Volk ein Führer zu unserem Herrn Jesus Christus zu werden« (26). – »Hier können Eltern lernen (d.i. am Beispiel der ›Zucht‹ im Lutherhaus), wie sie ihre Kinder recht erziehen zu Gehorsam, Wahrhaftigkeit und Frömmigkeit. Hier wird uns gezeigt, welch ein Segen daraus quillt, wenn Gottes Wort der Zeiger ist, nach dem sich groß und klein richtet« (102/103).

Nach Katterfeld schöpft der Geist des Elternhauses in Mansfeld aus reinen Quellen. Der dort waltende unerbittliche Ernst nimmt seine Legitimation aus dem rational nicht faßbaren und unbefragbaren Willen Gottes. Die Verfasserin verweist in der uns bereits sattsam bekannten Weise abermals darauf, daß Luther durch die Strenge seiner Erziehung das zarte »erschrockene Gewissen« erhalten habe, durch das er ein Segen für die Welt geworden sei (11). Über den kindlichen »Singefreund«, den kleinen »Nachdenker« und »Sinnfrager« weiß die Autorin herzlich zu erzählen. Die auch von ihr nicht zu leugnenden frühen kindlichen Ängste motiviert sie unmittelbar auf das durch göttlichen Ratschluß herbeigeführte seelische Betroffensein des Auserwählten. Allenthalben bedient sich die Verfasserin als Bausteine

ihrer Darstellung der volksläufigen Motive und »einfachen Formen« (Sagen, Legenden, Mirakel), die hier aber nicht als Gestaltungsarabesken anzusehen sind, sondern als Fixpunkte im Leben ihres »Helden« und die damit als herausragende Marksteine göttlicher Führung betrachtet werden. Als charakteristische Beispiele sind zu nennen: die Begegnung mit dem Grafen von Erbach (als »Ballade« von Paul Heyse bekannt) und die magisch anmutende, verwunderliche Bezeugung in einer vom Einsturz bedrohten vollbesetzten Kirche, in der Luther der verängstigten Gemeinde zurief: »Liebe Leute, seid nun still! Der Teufel macht sein Gespenst. Es wird nichts Übles geschehen« ... Und siehe da! Es geschah wirklich nichts. Vieles vermeint die Verfasserin »stimmig« zu machen, aber es stimmt doch nicht. Das Lutherwort »Das Evangelium läuft und wird gepriesen bis an die Enden der Christenheit! So wunderbar ist Christus!« verliert bei Anna Katterfeld seinen authentischen Stellenwert, weil sie es in den von ihr geschilderten »Glaubensführung« unangemessen »einpaßt«. Daß die »Siegesfreude« verinnerlicht wird und (im Sinn einer Sublimation) als »Geist der Dichtkunst« in Erscheinung tritt – die Verfasserin findet dazu folgende Worte: »Da hat sich Luther hingeworfen und hat das, was ihm als Evangelium geschenkt worden war, in ein Lied verwandelt« (80), – ist ein Paradebeispiel naiver Leistungsbezeugung. Der Bauernkrieg wird im Stil einer Kaminergeschichte dargeboten und Luthers Stellung dazu unzulässig verharmlost. Die Verfasserin resümiert: »Er selbst hatte ein reines Gewissen; er wußte, daß es immer Leute geben werde, die die Predigt des Evangeliums falsch verstehen, wie ja auch Jesu Predigt viele mißverstanden haben« (85).

Am wärmsten wird es der Autorin ums Herz, wenn sie von Gottes Ordnungswillen (bei der Heirat Luthers) zu künden weiß, oder wenn sie vom Ton und Geist im Lutherhaus spricht, das zum »Segensquell für unser Volk« geworden ist, auch oder gerade, weil Leid und Sorgen in ihm zu überwinden waren.«

Mit historischen Details hält sich die Verfasserin nicht auf; sie könnten nur die Größe des Gottesmannes verdunkeln. Luther soll gleichsam als Monolith wirken. Seinen Freundes- und Mitarbeiterkreis hat sie unbeachtet gelassen.

Mit einem missionarischen Wort schließt die Verfasserin: »Es kann erst wieder gut mit unserem Volk werden, wenn wir den Weg des Glaubens und des Gehorsams gehen, den Luther uns zu seinem Herrn Christus gewiesen.«

Anna Katterfelds Diktion zielt auf einen rein affirmativen Leseeffekt. –

An jugendbezogenen Luther-Darstellungen unserer Tage sind unseres Wissens nur drei im Buchhandel zu haben: ein schmales Heft aus dem Schriftenmissions-Verlag Gladbeck (1966, 3. Aufl. 1983) von Hans-Ludwig Slupina (»D. Martin Luther – Für die Jugend erzählt«), das Telos-Taschen-

buch »Martin Luther« von Jörg Erb (Lahr 1966, 3. Aufl. 1981) und als umfangreichste und neueste Veröffentlichung »Martin Luther – Rebell gegen Kaiser und Kirche« von Johannes Mitterle und Jo Pestum (München 1983).

Slupinas Schrift dürfte dem eigenständigen literarischen Genre volksmissionarischer Zeugnisse zuzurechnen sein. Geistiger Anspruch und Diktion sind auf weltoffene Verkündigung angelegt, versehen mit katechetischen und exegetischen Zügen, belegt mit Fragen des Autors, die er selbst gleich sorgsam beantwortet: »Wie geht es einem Neuling im Kloster? – Wie sah Luther Christus bisher an? – Was sind die Hauptgedanken in den Schriften des Jahres 1520?« Was der Autor gerade zu dieser Frage ausführt, ist ein treffliches Beispiel leichtverständlicher Auslegung. Dem Leser wird das Bild eines vom Evangelium geprägten Gottesmannes gezeichnet, eines Glaubensboten, an dem Gott auffällig seinen Willen kundtut. Der Gegensatz zu Katterfelds diesbezüglichen Aussagen ist offensichtlich: hier spricht kein frömmelnder Mädchenkreis- und Sonntagsschulmann, sondern ein klar-sichtiger Christ und Theologe, der die Gehirne seiner Leser nicht zu vernebeln sucht.

Mit vermeintlichen Nebensächlichkeiten hält sich der Verfasser kaum auf: »So flogen die Kinderjahre des kleinen Martin Luther dahin« – »Vieles wäre jetzt noch von den späteren Jahren Martin Luthers zu berichten«. Dafür erfährt der Leser manches theologische Wissen, wird bescheiden in theologisches Denken eingeführt und erhält dazu unaufdringliche Winke zur eigenen Lebensführung.

Die darstellerischen Mittel zur Entfaltung eines knapp zu fassenden Lebensbildes können als geschickt gewählt bezeichnet werden: zu nennen sind u. a. die Verweise auf eine neuzeitliche Vorstellungswelt, der Wechsel im Tempus des »Erzählens«, von Fall zu Fall die Raffung des Stoffes in Form von knappen Referaten der Ereignisse und Textinhalte, wobei allerdings Wesentliches oft so nebenbei gesagt wird, daß es dem Leser leicht entgehen mag. Das Hauptanliegen des Autors dürfte wohl gewesen sein, an der Gestalt Luthers ein besonders nachhaltiges Beispiel des Handelns Gottes mit dem Menschen aufzuzeigen: »Aber Gott hatte ganz andere Pläne!«

Auf die Darstellung der Sterbeszene verzichtet auch Slupina nicht; er enthält sich bei dieser Schilderung (der äußersten Grenzsituation im Leben eines Menschen) jeden emotionalen Überschwangs und läßt dabei anklingen, was das Schlußwort zum Ausdruck bringt: »Ein besonderer Zeuge Jesu Christi hatte seine irdische Laufbahn vollendet. Was er im Auftrag des Evangeliums anrühren und umstoßen durfte in der Weltgeschichte, das wird der Jüngste Tag ans Licht bringen . . . Auf ihn freute er sich, nach dem wiederkommenden Herrn Christus verlangte er« (48).

In Slupinas Darstellung sind Ansätze zum Entwurf einer »inneren Biogra-

phie« feststellbar; in umfassender Ausführung war sie nicht beabsichtigt, in diesem Rahmen auch nicht durchführbar oder erforderlich.

Auch Jörg Erb stellt den Gottesmann Luther dar: »Herkunft und Abstammung waren nicht dazu angetan, ihm die Bahn zu geschichtlicher Größe zu weisen; daß er Reformator der Kirche wurde, ist Gottes Werk an ihm.« Im Gegensatz zu Slupina ist Erbs Lutherbild in der Gestaltung geschlossener, konturenreicher; es ist das Werk eines heutigen Kalendermannes, dem eine Gemeinde von jungen und alten Lesern vorschwebt, die auf die literarische Qualität eines »christlichen Hausfreundes« eingestellt ist. Erb fühlt sich nicht als Theologe (trotz seines Dr. theol. h. c.), noch weniger als Psychologe, sondern als religiöser Volkserzieher. Wesentliches und Notwendiges sagt er oft lakonisch; er stellt fest, ohne viel zu begründen. Der »eindimensionierte« Leser sucht diese Kürze, auch beim Hinweis auf das »zarte und erschrockene Gewissen« Luthers (!). Psychologische Motivationen sind für Erb unerheblich. Allein das religiös vorgeprägtes Erscheinungsbild gilt: »Luthers Leben war ein Kampf nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit dem Fürsten der Welt, dem alt bösen Feind . . .« (101). Erb liebt den sprachlichen Vergleich und die biblisch beeinflusste Rede: » . . . aber seine Augen waren noch gehalten« – » . . . er kannte zu der Zeit das Licht des Evangeliums noch nicht« (17). – »Gott führte ihn, gleich den Propheten des Alten Bundes, für einige Jahre in die Stille« (11). Auffallend ist, daß gerade der Kalendermann Erb bei der Gestaltung seines Lebensbildes das Angebot der »einfachen Formen« ausschlägt. Er befürchtete wohl, sich mit deren Verwendung einer Art Mystifizierung seiner Luthergestalt schuldig zu machen.

Der auf religiöse Unterweisung und christliche Erziehung bedachte Autor stellt vom Werk Luthers in erster Linie das Glaubens-Lehrgut heraus. Die Streitschriften werden nahezu außer Acht gelassen. Breit wird von den Liedschöpfungen und – wie kaum anders zu erwarten – vom Familienleben gesprochen. Der Einfluß von Frau Käthe auf ihren Mann beschreibt Erb mit folgenden Worten: »Ihr rüstiger und starker Charakter war ihm eine Stütze in seinen vielfachen Leiden, Gemütsschwankungen und Anfechtungen. Sie konnte ihn aufrichten und trösten und hat mit ihm getreulich Kreuz und Leid getragen . . .« (87/88). Zwei wichtige Bemerkungen des Autors, die sein Lutherbild nachdrücklich, aber wohl nicht ganz widerspruchslos kennzeichnen, sollen hier noch Platz finden: »Jede Atempause bestärkte Luther in seinem Glauben, daß die Mächtigen der Erde nur von Gott aufgerufene und gelenkte Figuren seien, die Seinen ewigen Willen (Erb schreibt alle Pronomina, die sich auf Gott und Christus beziehen, groß! der Verf.) ausrichten« (91). Schließlich bemerkt Erb, als er von der Gedankenlast Luthers über die möglichen Folgen des konfessionellen Bruches und seiner politischen Konsequenzen spricht: »Luther hat dieses Verantwortungsbewußt-

sein als gefährlichen Unglauben empfunden, der die Welt regieren und nicht an Gottes verborgenes Handeln glauben will« (98).

Luther in Erbs Beleuchtung ist ein von Gott begnadeter Bettler, mit wesentlich eingeschränktem Selbstwertgefühl.

Zum Jubiläumsjahr 1983 legen Johannes Mitterle und Jo Pestum ein Werk vor, das sich, strukturell und stofflich gesehen, auf der Linie bewegt, die Fronemann vor 50 Jahren aufzuzeigen begonnen hat. Sie propagieren einen Luther in dieser Welt, ohne charismatischen Nimbus, ohne Heroisierung; er ist nicht mehr moralische Demonstrationsfigur, sondern der angefochtene, gleichwohl lebensüberzeugende, gelegentlich auch resignierende Mensch, der um geistige Reife und um Glaubenstrost ringt und die erfahrene Gewißheit dann in den Dienst der Verkündigung stellt. Als unerbittlich wahrhaftiger Mensch, ausgestattet mit überragenden geistigen Gaben und gleichzeitig mit einem streitbaren, oft zügellosen Temperament, führt er die Auseinandersetzung mit den Mächten dieser Welt herbei, ohne jedoch der »zornige Revolutionär« zu werden, als der er in diesem Buch einmal anvisiert wird. Ihn im Untertitel einen Rebellen zu nennen, mag eine modische Version der Luther-Plazierung sein; in der Darstellung wird dazu, in begrüßenswerter Weise, nichts mehr zur entsprechenden Begründung angeführt. Es sei denn, daß sein Empörtsein über gewisse »geistliche« Zustände seiner Zeit und seine Widersetzlichkeit als Rebellion bezeichnet werden. Aber Aufrührer, Aufständischer, Umstürzler im Sinne harter Gewaltanwendung war Luther nicht – auch wenn er im Zorn des öfteren ungezügelte Worte in jene Richtung gebraucht hat –; und die Verfasser zeichnen auch einen solchen Luther nicht, keinen Revolutionär, keinen Rebellen. Schlagwörter dieser Art mögen wohl dazu dienen, den Leser zur Übernahme bestimmter Denkschemata zu motivieren.

Dem tatsächlichen Konzept der Verfasser entsprechen indessen folgende Sätze: »Luther wollte keinen Bürgerkrieg, keine blutige Revolution« – »Er wollte seine Reformation in ruhige Zeiten einbetten« (138/39). An anderer Stelle ist vom gänzlich unpolitischen Luther die Rede, »der sich ganz und gar in Gottes Hand geboren wußte« (124).

Ein Luther im täglichen Lebenskampf – so sehen wir hier den Reformator. Sein schriftstellerisch-theologisches Werk spielt dabei eine ziemlich untergeordnete Rolle; von den Lehrschriften ist überhaupt nicht die Rede, auch nicht vom Liederdichter und vom Volksschriftsteller. Das Familienleben wird nur gestreift und erhält dabei einige Akzente, die in den herkömmlichen Darstellungen nicht üblich waren. Im ganzen wird eher der gescheiterte als der siegreiche Luther herausgestellt, wiewohl beides in einem umfassenden Lutherbild seinen Platz haben sollte. Luther steht hier als Zeitgenosse seiner Zeit – »Der Reformator stand im Mittelalter« (K. A. Odin) –; aber

mit Hilfe besonderer Gestaltungsmittel wird er gleichzeitig ein Zeitgenosse unserer gegenwärtigen Vorstellungswelt. Die bevorzugten Gestaltungsmittel sind die des modernen Sachbuches, das informieren und belehren will und das sich oft, wie auch hier, der Sprachqualitäten eines gehobenen Journalismus bedient. Die einzelnen Kapitel könnten durchaus als Fortsetzungsbeiträge in einem angesehenen Magazin auftreten. Berichtende, beschreibende, schildernde und erläuternde Stilformen in angemessenem Wechsel ermöglichen einen Textfluß, der zu pausenloser Lektüre verlockt. Manchmal stößt sich der Leser allerdings – vor allem in erläuternden Passagen – an abstrakt und kompliziert gebauten Satzgebilden, die kennzeichnend sind für einen bildungsbeflissenen Fachjournalismus (z. B. »Das verwirrte die Zuhörer, denn man war überzeugt, daß das Konzil, die Versammlung der Kardinäle und Bischöfe, unfehlbar sei, weil seine Teilnehmer vom heiligen Geist erleuchtet würden und so in der Glaubens- und Sittenlehre nicht irren könnten« (72)). Mit Hilfe eines neuzeitlichen Wortfundus gelingt es, den Abstand vom historischen Luther und seiner Zeit zur Gegenwart zu verringern und damit eine Art Vergegenwärtigung zu ermöglichen, die den Respekt vor der historischen Größe abbaut, ohne zur Respektlosigkeit zu führen. Wörter wie Produktionsmonopol, Arbeitskollege, Multibischof und Mannschaft weisen in die angedeutete Richtung. Ein leicht ironisches Spiel in der Diktion läßt hie und da etwas Zeit- und Gesellschaftskritik miteinfließen, die nicht gerade in Worte gefaßt zu werden braucht, um wirksam zu werden. In der Absicht, mit Tabus aus dem »gemeinen Leben« zu brechen, warten die Autoren mit manchen Freizügigkeiten auf – nicht selten mit genüßlichem Beigeschmack –, die in einer jugendtümlichen Luther-Biographie durchaus entbehrlich wären. Interessenten dafür finden in den Medien und in einer bestimmten erotischen Literatur geeignete Informationsquellen.

Die großen epochalen Ereignisse (Bauernkrieg, Erhebung der Ritter, Schmalkaldischer Bund, Reichspolitik um Karl V.) werden in die Darstellung in angemessenem Umfang einbezogen. Daß die Reformation einen von Luther nicht vorgesehenen Weg einschlug und damit einen eigengesetzlichen Verlauf nahm, ist ein wichtiges Ergebnis der Darlegungen in diesem Buch. Dagegen kommt der für das reine Evangelium entflammte, der evangelische Luther zu kurz. — — —

Wir haben den Weg der jugendgeeigneten Luther-Biographien von der Beschaffenheit einer festgefügtten, leitfadenähnlichen Lebensbeschreibung über das Lebensbild bis zur Einbindung der Gestalt des Reformators und seines Werks in das moderne Sachbuch verfolgt.

Es konnte dabei erkannt werden:

- a) Zum Gegenstand: Die komplexe Persönlichkeit Luthers – bereits be-

kannt und überliefert in authentischen Zeugnissen seiner Zeitgenossen – wurde von den meisten Autoren nicht erfaßt. Luther-Forschung und volkstümliche Luther-Darstellungen gingen je eigene Wege. Luther galt für die Jugendbuch-Autoren fast 200 Jahre lang als »Demonstrationsobjekt« für moralische oder weltanschauliche Lehrmeinungen. Dabei konkurrierten weltliche und geistliche Luther-Bilder miteinander. Letztere sollten kraft ihrer religiösen Transparenz und ihrer Anziehungskraft unmittelbar wirken; jene brauchten den didaktisch engagierten Mittler, der das »Lernziel« nachdrücklich verkündigte und auf dieses hinwirkte. Lutherfreunde, die diesen Versuchen der Verlebendigung und Vergegenwärtigung mißtrauten, führten dann gelegentlich zum »eigentlichen« Luther zurück und ließen die ursprünglichen Quellen sprechen. Dies geschah meist nach Hochkonjunkturen der Luther-Auslegung. Die Neigung, heute einen gleichsam säkularisierten Luther vorzustellen, beruht auf einem gewandelten Verhältnis zur »Funktion« der Jugendliteratur. Dieses zeigt sich in der größeren Beweglichkeit der Autoren gegenüber ihrem Stoff und in einer Art geistiger Lossprechung des jungen Lesepublikums.

b) Zur Darstellung: Die hier nachgewiesenen Formen der Lebensdarstellung Luthers haben sich als recht stabil und festgefügt erwiesen. Dies erklärt sich aus den stofflichen Vorgegebenheiten und der damit gleichzeitig verbundenen Ehrfurcht der Autoren vor der geschichtlichen bzw. auch göttlich abgeleiteten Größe des Reformators. Die sog. Formkonstanz erweist sich aber auch abhängig von der Qualifikation der Autoren, die bis in unser Jahrhundert hinein vielfach Minderschreiber und literarische Imitatoren waren. Erst spät setzten Versuche ein, durch Verwendung mehr oder weniger anspruchsvoller sprachkünstlerischer Bauformen zu einer Gestaltungsaufbesserung zu gelangen, dies vor allem, seitdem nicht mehr Berufsmoralisten und Gesinnungspauker am Werk sind, sonder frei-verantwortliche Schriftsteller.

Für die biographische Darstellung wird es keine »feste« Form mehr geben. Maßgebend dafür sind: der Pluralismus der geistigen Positionen der Autoren, ihre gesellschaftliche Standortbestimmung und ihre gestalterischen Absichten, die mehr und mehr literar-ästhetischen Kategorien unterliegen. Ein allgemeiner Wandel im wechselseitigen Rollenbewußtsein zwischen Autor und Leser ist dabei nicht zu übersehen. –

Prof. Dr. Hermann Bertlein, Heinrich-von-Gagern-Str. 2, 6520 Worms 14

JOHANNES MITTERLE/JO PESTUM, Martin Luther. Rebell gegen Kaiser und Kirche. Mit Illustrationen von Isolde Goldberg. Schneider-Buch. Franz Schneider Verlag, München 1983. 154 Seiten.

An anderer Stelle (Kreidepeile und Klopffzeichen. Hrsg. von Jo Pestum. Stuttgart 1981, 26) schreibt Johannes Mitterle, Gymnasiallehrer in Darmstadt: »Dies ist mein Lebenszwiespalt: Ministrant – nie Zeremoniar; Klosterschüler – nie Mönch; Theologie – nie Priester; Geschichte – nie Revolutionär; Sozialkundestudent – nie Reformier; Pädagoge – nie Pauker.« Von seiner eigenen Biographie her und mit wachem Blick für unser Zeitgeschehen kann Mitterle Wichtiges von dem nachempfinden, was Luther bewegt hat. Es gibt wohl kaum ein persönlicheres Unternehmen, als eine Lutherbiographie zu schreiben.

Im Klappentext des Buches steht (aus der Feder von Jo Pestum): »Luther trotzte den weltlichen und geistlichen Macht habern, weil er fest an seinen Auftrag glaubte: den Menschen ein neues Verständnis von Gott und seiner Gerechtigkeit zu predigen. Besonders für junge Leute wurde dieses Buch geschrieben. Es schildert das abenteuerliche Leben des Rebellen gegen Papst und Kaiser, es zeigt die Wandlung des demütigen Mönchs zum streitbaren Glaubenserneuerer, es erzählt von einer erregenden Epoche des Mittelalters.« Luthers Biographie, Sozial- und Kulturgeschichte, Theologie und Frömmigkeit dieser Zeit – dies alles verbindet Mitterle anspruchsvoll zu einer erzählten Geschichte, die keineswegs nur dem jungen Leser verschiedene Identifikationsmöglichkeiten erlaubt.

Ein Erzähler darf sich manche Freiheit im Umgang mit der Geschichte erlauben. Hier habe ich z. B. das Kapitel »Gefährliche Reise« (Wittenberg – Worms 1521) im Auge (75 ff). Gleichzeitig muß ich diese Bemerkung wieder relativieren: der Erzähler verbindet sich mit dem Historiker. Luthers vermutlich erster Schultag (13) habe ich z. B. bei Heinrich Boehmer (Der junge Luther) belegt gefunden.

Mitterle isoliert Luther keineswegs von seiner Zeit. Dies gilt auch im Blick auf die Pädagogik, der Luther ausgesetzt war. Dennoch verzichtet Mitterle z. B. auf quellenmäßig nicht zu belegende Äußerungen etwa psychoanalytischer Couleur (z. B. E. H. Erikson), die Luthers Persönlichkeit gerne aus seinem sonst wenig bekannten Verhältnis zu seinen Eltern in seinen frühen Lebensjahren rückstandslos erklären möchten.

Wer ist nun Martin Luther? Bei der Lektüre des Buches drängt sich mir ein Zitat des Tübinger Kirchengeschichtlers Heiko A. Oberman auf: »Als die Kirche dem Himmel noch gleich war und der Kaiser die Macht der Welt repräsentierte, da hatte sich dieser Mönch gegen die Mächte von Himmel und Erde erhoben. Ihm blieben Gott und der Teufel, sein allgegenwärtiger Widersacher. Was er in diesem Kampf, den er nach innen ebenso zu führen hatte wie nach außen, erlebt, erfahren und entdeckt hat, das macht ihn überraschend oft zum Zeitgenossen einer Epoche, die den Teufel übersieht und Gott nur erahnt.« Mitterle würde dem bestimmt zustimmen. Aber er geht auch noch einen Schritt weiter, weil ihn – auch aus Gründen unserer Zeit – die Frage Reformation-Revolution beschäftigt. So schreibt er: »Luther war keinesfalls

für einen totalen Umsturz. Aber er trat entschieden für die notwendigen Änderungen ein, auch im weltlichen Leben. So versuchte er zum Beispiel über Karlstadt auf den Wittenberger Magistrat einzuwirken, daß man eine Sozialreform durchführe . . . Aber wir dürfen uns da nicht täuschen: Luther war keinesfalls das, was man einen politischen Kopf nennt. Er entwarf kein politisches Programm und mißtraute der Masse« (112 f, vgl. 137).

Luther als religiöser Mensch, als christlicher Theologe, als Genosse seiner Zeit, als Prophet: Von all diesen Lutherdeutungen finde ich bei Mitterle Züge vor; aber solche Aspekte werden von ihm zu einem Eigenständigen verbunden, das auch Erlebnisqualität besitzt.

Als Kirchenhistoriker würde ich fra-

gen, ob die Frühdatierung des sog. »Turmerlebnisses« Luthers (53 ff) richtig ist, ob der Bauernkrieg wirklich das Ende der Reformation als einer Volksbewegung war (136), ob die Mißstände in der damaligen Kirche, die Mitterle reichlich erwähnt, in dem damaligen kirchenfrommen Zeitalter wirklich die entscheidenden Motivationen für die Reformation lieferten. Auf der anderen Seite freue ich mich über die Beobachtung des Vf.s, daß Fortschritte im Denken Luthers immer auch Frucht exegetischer Arbeit Luthers waren. Das Buch fasziniert! Das folgende Zitat Georgs des Bärtigen war für mich neu (71): »Wozu ist ein Soldat nütze, wenn er nicht fechten, ein Schäferhund, wenn er nicht bellen, ein Theologe, wenn er nicht diskutieren darf!«

Karl Dienst

Kostbarkeiten der Lutherhalle Wittenberg. Text: ELFRIEDE STARKE. Fotografie: VOLKMAR HERRE. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1982, 132 Seiten.

Im Lutherjahr sind bisher mehrere respektable Bildbände erschienen. Das hier anzuzeigende, hervorragende Aufnahmen aus der Reformationszeit mit kurzen Erläuterungen verbindende Buch weist gleichzeitig auf das 100jährige Bestehen der Lutherhalle Wittenberg hin, die von 1877–1883 als reformationsgeschichtliches Museum eingerichtet wurde. Fast 40 Jahre lang lebte und arbeitete Luther bis zu seinem Tode 1546 in dem Gebäude der heutigen Lutherhalle. Hier versammelten sich führende Persönlichkeiten der Reformation und des Huma-

nismus; hier verfaßte Luther seine wichtigsten Werke; hier befanden sich Teilbereiche der Wittenberger Universität. Damit wurde das ehemalige Kloster der Augustinereremiten zum Brennpunkt des geistigen Lebens der Stadt Wittenberg.

Die Lutherhalle verfügt über umfangreiche Bestände an Originaldrucken, Grafiken, Gemälden und Medaillen; sie gilt als eine der bedeutendsten Sammlungen von Zeugnissen zur Geschichte der Reformation. Im vorliegenden Band sind einige dieser Kostbarkeiten vorgestellt, um einen Eindruck von den Ereignissen der Reformationszeit und von der Größe und Bedeutung des Lebenswerkes Martin Luthers zu vermitteln.

Karl Dienst

GERHARD MÜLLER, Zwischen Reformation und Gegenwart. Vorträge, Aufsätze, Predigten. Lutherhaus Verlag, Hannover 1983, 128 Seiten (zit. I).

EBERHARD WINKLER, Impulse Luthers für die heutige Gemeindepraxis. Reihe: Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg. von ERDMANN SCHOTT und HANS URNER. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983, 104 Seiten (zit. II).

Pastoraltheologie. Themaheft 9/1983: Praktische Theologie mit Luther. Hrsg. von GÜNTER BRAKELMANN und PETER STOLT. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 62 Seiten (zit. III).

Drei ganz verschiedene Beschäftigungen mit Luther und der Reformation in einem Beitrag anzuzeigen, ist gewagt. Was die verschiedenen Verfasser – Kirchenhistoriker, Praktische Theologen und Kirchenmänner – miteinander vereint, ist das Bemühen, einen aktuellen hermeneutischen Schlüssel Luthers zu Fragen unserer Zeit, unseres Theologietreibens, unserer Gemeindepraxis zu finden. Peter Stolt (III, 335) faßt zusammen: Luther wird – magno consensu – in den 17 Beiträgen des Themaftes der »Pastoraltheologie« »als der tief einflußreiche Pastoraltheologe« verstanden, wenn auch unsere Zeit nicht »die historische Ader« habe (etwas anders wohl Horst Hirschler, III, 375 f. und die Erfahrungen der verschiedenen Lutherausstellungen). »Luther steht auch quer zum Trend« (III, 335). Was soll das heißen? Was ist »der Trend«?

Klar liegen die Dinge bei dem früheren Erlanger Kirchenhistoriker und jetzigen Braunschweiger Landesbischof Gerhard Müller auf der Hand. Martin Luthers Ge-

danken über Glaube und Frömmigkeit, Bibel und Kirche, seine Stellung zum Katholizismus, seine Lehre von der Rechtfertigung und Weltverantwortung des Christen sowie Luthers Einsichten in die soziale Gerechtigkeit spielen hier eine zentrale Rolle. Hans-Volker Hertrich hat in diesem Sammelband vor allem Aufsätze und Predigten Müllers zusammengetragen, in denen Luthers konkrete Urteile über zeitgeschichtliche Vorgänge zum Ausdruck kommen und in denen der Blick auf Gegenwartsfragen gerichtet wird, bei deren Lösung die Besinnung auf Luther wichtig erscheint: Glaube und Frömmigkeit bei Martin Luther; Martin Luthers Stellung zu Bibel und Kirche; Käthe und Martin Luther; Luther in evangelischer Sicht; Der heutige Katholizismus und Martin Luther; Reformatorische Rechtfertigungsbotschaft heute; Luther und die Weltverantwortung usw. – Das sind einige der Themen, die Müller sachkundig und gründlich bearbeitet hat. Hier kommt der ausgewiesene Kirchengeschichtler zu Wort!

Eberhard Winklers Interesse ist eher das des historisch informierten Praktischen Theologen, der zeigen möchte, daß es sich für die Gemeindepraxis lohnt zu studieren. Der Aufbau der Gemeinde, die Diakonie, die Seelsorge, die Unterweisung, die Predigt und der Gottesdienst sind die einzelnen Themen, auf die hin Winkler Luther und die Gegenwart befragt. Winkler möchte »den echten Luther« mit der heutigen Gemeindegewirklichkeit ins Gespräch bringen (II, 5). »Der echte Luther« – gibt es ihn? Ich erinnere gerne an Albert Schweitzers klassische Einleitung zu seiner Lebens-Jesu-Forschung! Bei Winkler bin ich auf seine interessante Kontroverse mit dem Mainzer Gerd Otto gestoßen (II, 84 f.), der sich im Blick auf gegenwärtige Homile-

tik vor allem um eine Integration der »Rhetorik« bemüht hat. Winklers Urteil lautet: »Man kann die homiletische Aufgabe ebenso wie die katechetische nicht so verstehen, daß eine objektiv vorgegebene, absolute Wahrheit nur mit möglichst guten methodischen Mitteln an die Adressaten weiterzugeben wäre, so daß die Rhetorik lediglich als formales Instrument eines feststehenden Inhalts zu fungieren hätte. Otto ist darin zuzustimmen, daß die Aufgabe und das Geschehen der Kommunikation auf das Finden der Wahrheit zurückwirken. Innerhalb des kommunikativen Feldes kommt jedoch dem biblischen Zeugnis ein Vorrang zu, den ich bei Otto vermisse. Das biblische Wort erscheint mir bei ihm als ein zwar anregendes, aber doch beliebig einzubringendes Element. Es fehlt die klare Betonung der Vorgabe Gottes, durch die alles menschliche Tun und damit auch die Rhetorik im Feld des Findens und Mitteilens von Wahrheit erst ihren Sinn erhält« (II, 84 f.).

Endlich noch einmal zurück zum Sammelheft der »Pastoraltheologie«, wo nach einem bekannten Schema nicht kirchengeschichtliche Fachkollegen, sondern Praktische Theologen und einige Kirchenmänner (z.B. Hirschler, Binder, Trautwein) sich in kurzen Beiträgen äußern, die zum Teil auf Lesefrüchten, eigener Biographie (z.B. Peter Bloth; III, 338), originellen Einfällen (z.B. D. Trautwein; III, 341 – der Frankfurter Kirchenhistoriker mag zuweilen staunen!), Erfahrungen und auch eigenen theologischen Positionen als Urteilsgrundlage beruhen. Da heißt es: »Luther fragte, wie kriege ich einen gnädigen Gott?« (III, 337). Meine Frage: Wo steht dieses Lutherzitat? Stammt es nicht aus dem 19. Jahrhundert? Faßt es wirklich Luthers Theologie zusammen? Rudolf Boh-

ren (III, 345) wendet in seiner bekannten Art Luther gegen die heutige Kirche. Einige Zitate: »Das Ergebnis der Lektüre unzähliger Predigten: das Evangelium wird in der heutigen evangelischen Predigt in der Regel verschwiegen« (III, 345). Oder: »Die Synode wird in der Regel für die Gemeinde bedeutungslos bleiben, es sei denn, sie lasse Talare bunt einfärben!« (III, 346). Abgesehen von der Anspielung auf die Rheinische Kirche: Heinz-Georg Binders Beitrag könnte Ohren verstärken, wenn auch auf einem ganz anderen Parkett: »Manchmal komme ich mir jedenfalls vor wie ein arger Wicht, wenn ich mit dem, was Bundes-, Landes- und Kreissynoden so alles beschließen, zu meinen Klienten gehe« (III, 392). Weiter: »Wer will schon zu einer Kirche zurück, der das politische Geschehen gleichgültig bleibt? ... Aber die Besessenheit, mit der sich heute manche Christen auf politische Themen werfen, als ob es dabei um das ewige Leben oder den ewigen Tod ginge, erscheint mir letztlich als Defekt des Glaubens. Politische Predigt ohne Heilsgewißheit verengt sich zur angsterfüllten Gesetzespredigt« (III, 393). Dies ist m.E. das beste Zitat des gesamten Heftes, Inbegriff leidvoller Erfahrungen für einen, der ein wenig Einblick hat in Binders schwere Aufgabe! Wolfgang Steck (III, 395) postuliert mit Recht: »Das Pfarrhaus darf nicht sterben«. Ich habe Angst vor einer »Alternative«, die das Pfarramt (und damit das Pfarrhaus) zur »Pfarrpraxis« analog der des Mediziners machen möchte, wie vor einiger Zeit es K. Hungar (Heidelberg) als »Weg der Befreiung« forderte. Unsere Personalakten besagen das Gegenteil! Was der Ausdruck »Pastorenkirche« (Bäumler; III, 373) bedeutet, vermag ich immer weniger zu sagen. Meint er damit die stärkste Berufsgruppe in der

Kirche? Dies wäre ein gewaltiger Trugschluß. Daß das »allgemeine Priestertum aller Glaubenden . . . Pfarrerrinnen und Pfarrern, auch den Dekanen, Präpösten und Oberkirchenräten nichts wegnimmt« (III, 373), sei gerne zugestanden. Hoffentlich zählt Bäumler hier auch die Professoren hinzu, deren »Produkte« die Genannten sind. Bekanntlich bedarf auch die Universitätstheologie der Kri-

tik der Gemeintheologie bzw. Frömmigkeit!

Kurz: Dieses Sammelheft ist von recht unterschiedlichem Wert und Charakter. Es vereint – zumal in Kurzfassung – Themen, die ausführlicher hätten behandelt werden können (z.B. Volp III, 348; Schmidt-Lauber III, 377 usw.). Ein Weniger wäre hier ein Mehr gewesen!

Karl Dienst

Luther und die Reformation im Herzogtum Preußen. Ausstellung des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz zum Lutherjahr 1983. Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin 1983, 135 Seiten + 24 Abb. + 2 Farbtafeln.

Daß die Stiftung Preußischer Kulturbesitz des Lutherjubiläums mit einer Ausstellung in Berlin und Bonn gedacht hat, entspricht der Bedeutung der geistigen und politischen Wirkungen, die von Wittenberg auf das Preußenland, das damalige Herzogtum Preußen und spätere Ostpreußen und darüberhinaus in den gesamten Ostbereich und nach Polen ausstrahlten. Umgekehrt hat dieses Territorium unter Albrecht von Brandenburg-

Ansbach, dem letzten Hochmeister des Deutschen Ordens und späteren Herzog von Preußen, den Verlauf der Reformation mitbestimmt.

Auch wer die von dem bekannten Bonner Historiker Prof. Walther Hubatsch und Frau Dr. Iselin Gundermann konzipierte Ausstellung nicht besuchen konnte, wird an dem von den Genannten bearbeiteten Katalog seine Freude haben. Abgesehen von dem Bildmaterial enthält der Band mit seinen Teilen Vorgeschichte – Reformation – Auswirkungen – Ausstrahlungen und Fortwirkungen eine Reformationsgeschichte des genannten Territoriums und Einblicke in Materien, die über Preußen hinaus von Bedeutung sind.

Karl Dienst

MARTIN LUTHER ALS DEUTSCHER NATIONALHELD IM 19. JAHRHUNDERT

Von Hartmut Lehmann

I.

Im 18. Jahrhundert waren Zeitgenossen die großen Helden der Deutschen: Prinz Eugen, »der edle Ritter« zum Beispiel, Friedrich der Große und Maria Theresia. Im 19. Jahrhundert schufen sich die Deutschen eine bis in die Antike zurückreichende Ahnengalerie mit historischen Helden wie Hermann dem Cherusker, Friedrich Barbarossa und Martin Luther. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts führte der politisch-propagandistische Druck, der von wechselnden politischen Regimes ausgeübt wurde, dazu, daß diese Ahnengalerie in kurzen Abständen durchgemustert und neu geordnet wurde. Zurück blieb bei vielen Deutschen nach 1945 das dumpfe Gefühl, historische Helden seien unnützlich, mehr noch, aus der Geschichte sei nichts zu lernen.

Als deutsche Historiker, Publizisten und Literaten im 19. Jahrhundert das historische Pantheon der Deutschen einrichteten, gehörte Martin Luther von Anfang an zu den zwar zwischen den Konfessionen umstrittenen, wegen seiner Leistungen aber doch unangefochtenen Größen der deutschen Geschichte. Eine Typologie historischer Helden, an der wir Luthers Ruhm im Deutschland des 19. Jahrhunderts messen könnten, gibt es derzeit freilich nicht. So ist es nicht möglich, genau zu bestimmen, welche Züge Luthers bestimmte soziale oder kulturelle Gruppen besonders ansprachen; nicht möglich ist es zu sagen, mit Hilfe welcher Medien Luthers Ruhm unter den Deutschen zwischen der Französischen Revolution und dem Bismarckreich besonders verbreitet wurde – durch seine eigenen Schriften oder durch Schriften über ihn, durch Bilder und Monumente oder durch Gedichte und Theaterstücke; nicht möglich ist es derzeit schließlich, Luthers Popularität im Deutschland des 19. Jahrhunderts mit der Popularität anderer historischer Helden zu vergleichen, mit Hermann dem Cherusker beispielsweise oder mit Friedrich Barbarossa, mit Friedrich dem Großen oder mit Friedrich Schiller, mit dem Schweizer Tell oder dem Schweden Gustav Adolf, die in einer Rangliste deutscher Helden des 19. Jahrhunderts, wie es scheint, ebenfalls vordere Plätze einnahmen.

Vorstellungen von antiken Helden waren es vor allem, die im 19. Jahrhundert das Bild eines wahren Nationalhelden bestimmten. Die Taten der

antiken Helden wurden den Schülern in den humanistischen Gymnasien vermittelt; ihr Schicksal war dem Bildungsbürgertum präsent. Durch Zeiteinflüsse wurden diese Vorbilder selbstverständlich umgeformt, deren wesentliche Züge wie folgt beschrieben werden können:

- Helden mußten gewissermaßen aus dem Dunkel auf die Bühne der Geschichte treten und schnell zu Rettern ihres Volkes aufsteigen.
- Helden mußten jung sein, wenn sie ihre entscheidenden Taten vollbrachten. Der strahlende Glanz jugendlicher Kraft war ihnen eigen.
- Wenn die Helden auch noch jung starben und ihr Leben für die Sache, für die sie eingetreten waren, opferten, wurde der Mythos, der sie umgab, wesentlich verstärkt.
- Im Leben eines wahren Helden mußte es bestimmte heroische Momente oder heroische Taten geben, in denen sich die historische Mission des Helden in komprimierter Form zeigte; heroische Momente, die auch als Symbol eine eigene Wirkung erlangen konnten.
- Ein wahrer nationaler Held konnte nur sein, wer eine Ära des Niedergangs, der Korruption und der Scham im Leben seines Volkes beendete und eine neue Ära des Glanzes, der Ehre und des Stolzes einleitete.
- Vom 19. Jahrhundert her gesehen mußte ein deutscher Nationalheld insbesondere jene Entwicklung fördern, die auf die deutsche Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts hinführte. Jedes Mitglied der Nationalbewegung sollte in ihm einen Vorkämpfer seiner Sache erkennen können.
- Wenn ein Held in den Streit politischer, sozialer oder konfessioneller Gruppen geriet, nahm sein Ruhm Schaden, ebenso wie es seinen Ruhm steigerte, wenn sein Vermächtnis dazu verwendet werden konnte, politische, soziale oder konfessionelle Auseinandersetzungen zu überbrücken.
- Es mehrte Ruhm und Popularität eines Helden, wenn seine Taten mit einer ganz bestimmten Landschaft oder Stadt verbunden waren, deren historische Bedeutung ebenfalls verklärt wurde, so daß sich der Ruhm des Helden und der Ruhm der Stätte seiner Taten gegenseitig ergänzten.
- Im bildungsbeflissenen 19. Jahrhundert beförderte es den Ruhm eines Helden außerdem, wenn er selbst kulturelle Leistungen vollbracht hatte und wenn sich namhafte Kulturträger: Dichter, Künstler, Komponisten, Philosophen mit ihm auseinandergesetzt und ihn gepriesen hatten.
- Zum großen Nationalhelden konnte im 19. Jahrhundert schließlich nur eine Gestalt aufsteigen, in deren Leben sich jene übernatürlichen Kräfte zeigten, die nach Ansicht der Zeitgenossen auch das Schicksal der Nation bestimmten. Ein Nationalheld mußte zwar nicht selbst göttlicher Natur sein, so wie das teilweise in der Antike der Fall war; er mußte jedoch in einer besonderen Verbindung mit dem Göttlichen stehen und als Werkzeug des göttlichen Willens im Leben der Nation wirken.

Messen wir heute Luther an diesem Katalog von Kriterien, die im 19. Jahrhundert, soweit wir das heute noch feststellen können, die Vorstellungen von einem Nationalhelden bestimmten, dann zeigt sich, daß Luther diese Kriterien nur zum Teil erfüllt. Trotzdem wurde im 19. Jahrhundert vor allem in der populären Lutherliteratur versucht, Leben und Werk Luthers den allgemeine Vorstellungen von einem typischen Nationalhelden anzupassen.

Erinnern wir uns: Ein Held sollte aus dem Dunkeln auf die Bühne der Geschichte treten und schnell zum Retter seines Volkes aufsteigen. In vielen Lutherdarstellungen des 19. Jahrhunderts diente Luthers Zeit im Kloster als eben jene Dunkelheit, aus der heraus Luther im Jahre 1517 wie die Sonne eines neuen Tages aufstieg und den Deutschen zum Heilsbringer wurde. Ganz so einfach war die Verdrängung des Lebens von Luther vor 1517 freilich nicht zu bewerkstelligen. Das lag zum einen daran, daß Luthers Zeit im Kloster nicht als Periode des Exils dargestellt werden konnte, aus dem er, ähnlich wie das antike Helden getan hatten, 1517 als Retter in sein Vaterland zurückkehrte; zum anderen hatten aber auch die Historiker, die sich mit Luthers Leben beschäftigten, an diesem Punkt ihre Schwierigkeiten, da sie ganz im Sinne des Historismus des 19. Jahrhunderts überzeugt waren, die Wahrheit einer Geschichte zeige sich am besten in deren Ursprung. Wären Ranke und seine Nachfolger dem ihre Arbeit bestimmenden genetischen Prinzip auch in diesem Fall gefolgt und hätten Luthers Jugendzeit kritisch erforscht, dann hätte dies den Mythos des aus der Dunkelheit der Klostermauern emporsteigenden Helden Luther ernsthaft beschädigen können. Genau dies war jedoch nicht der Fall. Luthers Leben vor 1517 wurde in den Lutherdarstellungen des 19. Jahrhunderts vielmehr mit allerlei Anekdoten gefüllt, die meist aus Luthers Tischgesprächen stammten. Der Mythos des aus der Dunkelheit auf die Bühne der Geschichte tretenden Helden Luther wurde dadurch zwar modifiziert, blieb im Kern aber intakt.

Nicht weniger schwierig war es, Luthers Leben dem zweiten Kriterium anzugleichen: Wahre Helden mußten nach allgemeiner Vorstellung des 19. Jahrhunderts vom Glanz der Jugend umstrahlt sein. Lutherautoren des 19. Jahrhunderts folgten, bewußt oder unbewußt, das sei dahingestellt, diesem Prinzip und übersahen geflissentlich, daß ihr Held, als er 1517 die Thesen abfaßte, mit seinen 34 Jahren nach den Anschauungen des 16. Jahrhunderts beileibe kein junger Mann mehr war. Sie schützten das Bild vom jungen Luther, indem sie ihn als den unbekanntenen Mönch und nicht als Distriktvikar seines Ordens und als Professor der Theologie bezeichneten, was er 1517 tatsächlich war. In den aus dem 19. Jahrhundert stammenden

Schilderungen von Luthers Auftritt in Worms im Jahre 1521 wird bezeichnenderweise nicht ausdrücklich erwähnt, daß damals ein gestandener Mann von fast 38 Jahren, eben Luther, einem tatsächlich jungen Mann von gerade 21 Jahren, eben Kaiser Karl V., gegenübertrat. Prüft man die Attribute, mit denen die Autoren des 19. Jahrhunderts ihre Schilderungen von Luther und Karl V. schmückten, dann könnte man fast glauben, ein jugendlicher Held hätte damals einem griesgrämigen älteren Kaiser den Respekt versagt.

Natürlich hätte es schon im 16. und dann vor allem auch im 19. Jahrhundert den Luthermythos gewaltig gesteigert, wenn Luther jung gestorben wäre, am besten unmittelbar nach Worms, 1521/22, und am besten bei der Verteidigung seines neuentdeckten Evangeliums gegen Kaiser und Papst. Luthers Angriffe auf den führenden Humanisten des frühen 16. Jahrhunderts, Erasmus, wären dann nicht zu erklären gewesen, nicht seine bitterbösen Bauernkriegsschriften, nicht sein in politischer Hinsicht so unsinniger Streit mit Zwingli, um von den antisemitischen Ausfällen des alten Luther zu schweigen. Die Lutherbiographen des 19. Jahrhunderts entledigten sich der Schwierigkeit, daß ihr Held nach 1522 noch so lange lebte, auf ihre Weise: Sie konzentrierten sich auf die Phase von 1517 bis 1522, ignorierten Luthers Leben nach 1525 weitgehend und gingen höchstens kurz ein auf seine Rolle bei der Gründung der Landeskirchen. Auch wenn Luther nicht jung starb, blieb somit der Mythos vom jugendlichen Helden Luther erhalten. Es zeugt von der großen Wirkung dieses Mythos, daß die erste umfassende Darstellung von Luthers Leben zwischen 1525 und 1546 erst im letzten Jahr, anläßlich seines 500. Geburtstages, publiziert wurde.

Heroisierte Momente aus Luthers Leben zwischen 1517 und 1522 sind es denn auch, die den eigentlichen Kern der Lutherdarstellungen des 19. Jahrhunderts ausmachen und die immer und immer wieder wiederholt werden: Luther beim Thesenanschlag; Luther, wie er Cajetan und Eck widersteht; Luther, wie er vor dem Elstertor in Wittenberg die Bannandrohungsbulle verbrennt; Luther vor dem Kaiser in Worms; Luther als Junker Jörg auf der Wartburg. Nur wenige Szenen sind es, von denen das nationale Lutherbild des 19. Jahrhunderts lebte. Alles, was nicht zu diesen heroisierten Momenten paßte, wurde ausgespart. Weggetuschelt wurde, um einige Beispiele zu nennen, daß Luther ohne den Schutz seines Kurfürsten dem Kaiser hilflos ausgeliefert gewesen und die von ihm begonnene Reformation binnen kurzem gescheitert wäre; vergessen wurde, daß andere Reformatoren seine Arbeit wesentlich unterstützten; übersehen wurden auch die theologischen Bemühungen Luthers vor 1517, die ihn nicht als den späteren Protestant, sondern als einen um das Wohl der alten Kirche besorgten Reformkatholiken erscheinen lassen. Die eigentliche Bedeutung der Entdeckung Erwin

Iserlohs, daß Luther die 95 Thesen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an die Tür der Wittenberger Schloßkirche angeschlagen, sondern per Post verschickt hat, liegt somit darin, daß dieser eine – besonders heroisierte – Moment in Luthers Heldenkarriere entheroisiert, daß das so eingängige und symbolträchtige Bild von den Hammerschlägen, unter denen die korrupte alte Kirche zusammenbrach, entzaubert, daß der Mythos des Helden Luther an diesem entscheidenden Punkt entmythologisiert wurde.

Daß Luther eine neue Ära der deutschen Nationalgeschichte eingeleitet habe, auch wenn auf die Reformation zunächst eine Periode des weiteren Niedergangs deutscher Macht erfolgt sei, dies war auch unter Lutherkritikern des 19. Jahrhunderts unbestritten. Für konservative und liberale Protestanten war überdies klar, daß von Luthers Zeit der Weg der deutschen Geschichte über das Preußen des 17. und 18. Jahrhunderts hin zur Nationalbewegung ihrer Zeit und dann zur Reichsgründung von 1871 führte. Daß die wahre Geschichte der Deutschen von Luther über Friedrich den Großen hin zu Bismarck verlief, dieses protestantisch-borussisch redigierte Bild deutscher Geschichte wurde im 19. Jahrhundert auch jenseits der deutschen Grenzen übernommen. Erst nachdem im 20. Jahrhundert an die protestantisch-kleindeutsche Genealogie noch der Name Hitler angefügt worden war, setzte das Nachdenken darüber ein, daß deutsche Geschichte etwas anderes und weit mehr ist als nur die Tradition, die von Wittenberg nach Potsdam führt.

In dem Maße, in dem konservative und liberale Protestanten des 19. Jahrhunderts Luther zum Vorläufer ihrer Sache machten, geriet dieser aber zwangsläufig auch in die politischen Kontroversen seiner Zeit. Wem sollte denn der wahre Luther gehören? Den Nationalliberalen, die ihn als Vorkämpfer der Geistesfreiheit und des kleindeutschen Nationalstaats feierten, oder den Konservativen, die ihn als Kirchenvater und als eine auf Zucht und Ordnung bedachte Autorität verehrten? Und wer waren denn die wahren Erben Luthers? Die orthodoxen Lutheraner, für die Luther in erster Linie der Mann der Bekenntnisschriften und der Gründer der lutherischen Landeskirchen war, oder die Pietisten, die an den jungen Bibelleser Luther glaubten, der auch den Laien in den Gemeinden Mitsprache hatte geben wollen? Ohne Zweifel sah das nationale Luthermonument der Deutschen des vorigen Jahrhunderts für verschiedene Betrachter verschieden aus. Es zeugt von der Stärke dieses Luthermonuments, daß die politischen und kirchlichen Gruppen, die Luther für ihre Zwecke vereinnahmen wollten, den Mythos des deutschen Nationalhelden Luther nicht zerstören konnten. Luther ließ sich nicht zum Parteigänger einer Partei allein machen. Man könnte diese Beobachtung auch anders beschreiben: Sowohl für die konservativen als auch für die liberalen Protestanten des vorigen Jahrhunderts war Luther als

Symbolfigur so wichtig, daß sie alles vermieden, was seinem Nachruhm schaden konnte. Wenn es beispielsweise darum ging, ein Lutherdenkmal aufzustellen, einigten sie sich stets auf einen Entwurf, obwohl sie im Grunde ganz verschiedene Vorstellungen mit diesem Luthermonument verbanden. Festzuhalten ist an dieser Stelle somit, daß die verschiedenen Kräfte, die alle an Luthers Popularität partizipieren wollten, gemeinsam dazu beitrugen, daß er einen über die Zeitläufe hinweg von vielen Parteien anerkannten Platz im historischen Pantheon der Deutschen erhielt.

Schwierig war es auch, Luthers Taten mit einer historisch bereits idealisierten Stadt oder Landschaft in Verbindung zu bringen, so wie das die Schweizer mit ihrem Wilhelm Tell, dem Rütlichwur und den Urkantonen so vortrefflich vormachten und so wie das beispielsweise in Deutschland auch mit dem Nachruhm von Hermann dem Cherusker und dem Teutoburger Wald geschah. Weder Thüringen noch Sachsen gehörten im 19. Jahrhundert zu den durch Sage oder Brauchtum besonders verklärten deutschen Landschaften, weder Eisenach, Erfurt, Wittenberg oder Augsburg zu den historisch herausragenden Städten. Auch mit der besonderen Tradition der Hohenzollern waren die Orte, in denen Luther gewirkt hatte, nicht in einen engeren Zusammenhang zu bringen. Bezeichnenderweise wurde Luther deshalb im 19. Jahrhundert besonders intensiv mit Worms, wo er nur wenige Tage seines Lebens gewesen war, und damit mit dem seit 1840 rasch populär gewordenen Rheinmythos in Verbindung gebracht. Der deutsche Luther und der deutsche Rhein: Da ließen sich alle antifranzösischen, antikatholischen, oder: nach dem Jargon der Zeit, alle antiwelschen Vorurteile bündeln. Im übrigen verlich Luthers Nachruhm seinerseits Wittenberg, der Wartburg und auch der Veste Coburg das besondere Flair von auserwählten historischen Stätten.

Zur Stärke des deutschen Luthermonuments des 19. Jahrhunderts trug in besonderem Maße bei, daß Luther die Bibel übersetzt, Kirchenlieder gedichtet und viele Schriften verfaßt hatte, kurzum, daß er den Rang eines musisch und literarisch hochbegabten, produktiven und kreativen Mannes besaß. Seine Verdienste um die neuere deutsche Sprache und Literatur waren denn auch jenseits aller Parteiungen unbestritten. Dazu kam, daß eine stattliche Reihe deutscher Dichter und Denker Luther hochgeschätzt und gelobt hatte, so daß es nicht schwer fiel, Luthers Ruhm mit einschlägigen Zitaten eines Lessing, eines Herder, eines Hegel oder eines Heine zu belegen. In den Jahrzehnten vor der Reichsgründung von 1871, als sich noch kein deutscher Machtstaat etabliert hatte, war Deutschland für national gesinnte Zeitgenossen vor allem anderen eine Kulturnation von besonderem europäischen Gewicht. Und ebenso klar war für diese Zeitgenossen, daß das kulturelle Erbe und der kulturelle Auftrag der Deutschen sich gar

nicht ohne Rückgriff auf Luther definieren ließ. Mehr als irgendein anderer deutscher Nationalheld war Luther deshalb das eigentliche kulturelle Vorbild der Deutschen des 19. Jahrhunderts. Erst im Rückblick stellt man verwundert fest, daß im 19. Jahrhundert kein erstklassiges Lutherdrama entstand und daß es, von Ausnahmen abgesehen, Dichter, Maler und Komponisten der zweiten und dritten Garnitur waren, die sich der Gestalt Luthers annahmen. Das hohle Pathos vieler Lutherreden zeugt von ähnlich mittelmäßigem Geist. Luther wurde, so scheint es, somit im 19. Jahrhundert zwar als kulturelle Größe verehrt, er entzog sich aber zugleich kreativer kultureller Neugestaltung. Offensichtlich war es leichter, Luther zum Helden zu machen, als sein Vermächtnis kritisch zu prüfen und in den geistigen Prozeß des 19. Jahrhunderts einzubeziehen.

Es bleibt, um an den im 19. Jahrhundert vorherrschenden, eingangs erwähnten Katalog von Kriterien eines echten Nationalhelden zu erinnern, auf die Rolle des Göttlichen in Luthers Leben einzugehen. Protestanten aller Richtungen hatten damit keine Schwierigkeiten, obwohl die Welt, in der sie lebten, weithin säkularisiert war. Für sie stand fest, daß Luther ein Werkzeug Gottes gewesen war und daß sich Gott den Deutschen durch Luther wie einem Volk des neuen Bundes offenbart hatte. Nationalgeschichte und Heilsgeschichte waren für sie nicht auseinanderzuidividieren. Wenn Katholiken des 19. Jahrhunderts glaubten, in Luther habe sich die Macht des Bösen, der Teufel, gezeigt, dann waren freilich auch sie überzeugt, überirdische Kräfte hätten durch den deutschen Reformator gewirkt. Wie immer: Ob mit positivem oder mit negativem Vorzeichen, daß sich in einem wahren Helden Übermenschliches manifestiere, dieses Kriterium erfüllte Luther allemal.

III.

Zwei Kräfte waren es vor allem, die im 19. Jahrhundert das Bild des typischen deutschen Nationalhelden Luther beeinflussten: Zum einen die ältere protestantische Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts, in der Luther wie ein Volksheiliger verehrt worden war, zum anderen die bürgerlich-protestantische Weltanschauung des 19. Jahrhunderts und speziell deren antikatolische und antifranzösische Ausprägung.

Was die ältere Tradition des protestantischen Lutherkults betrifft, so wissen wir durch einschlägige Forschungen inzwischen, daß in der Lutherliteratur der Jahrhunderte unmittelbar nach Luthers Tod alle Elemente zu finden sind, die auch für die katholische Heiligenverehrung und für katholischen Heiligenlegenden typisch sind:

- Volksheilige hatten Vorläufer, die auf deren künftiges Wirken hinwiesen. Im Falle von Luther wurde eine Bemerkung von Hus zitiert, nach ihm werde ein Reformier kommen, den man nicht überwinden könne.
- Volksheilige zeigten schon in früher Jugend ihr Charisma und wurden von Gott direkt berufen. Im Falle von Luther wurde auf seinen religiösen Eifer als Kind verwiesen und dann vor allem auf den Blitzschlag von Stotternheim, durch den Gott, wie es dargestellt wurde, Luther aus seinem bisherigen Leben herausgerissen und wie einen zweiten Paulus zu seinem auserwählten Werkzeug gemacht habe.
- Im Leben von Volksheiligen gab es Mirakel, durch welche ihre besondere Stellung bestätigt und demonstriert wurde. Zahlreiche Episoden aus Luthers Leben wurden in eben dieser Weise gedeutet.
- Ein Volksheiliger hielt Verfolgungen stand, bekannte mutig seinen Glauben und bekämpfte den Satan, der ihn immer wieder in Versuchung führte. Luthers Thesenanschlag, sein Auftritt in Worms, auch sein Wartburgaufenthalt, alle diese Episoden konnten in diesem Sinne legendenhaft verklärt werden.
- Ein Volksheiliger erwies schließlich seine Wunderkraft den Elementen der Natur und auch den Kranken gegenüber und starb einen seligen Tod. Für protestantische Autoren der Ära nach Luther war es keine Schwierigkeit, auch diese Kriterien in Luthers Leben bestätigt zu finden und entsprechend zu betonen.

Im 19. Jahrhundert wurden diese älteren Lutherlegenden auf verschiedenen Ebenen weiter tradiert: Zum einen, in bruchstückhafter Form, in den ersten Sammlungen deutscher Sagen, wo immer wieder auch von Luther die Rede ist. Hier sollte man vielleicht aber eher von Lutheraneddoten als von Lutherlegenden reden. Dann in der weitverbreiteten erbaulich-christlichen Lutherliteratur, wobei in einigen frommen Luthertraktaten durchaus auch schon ein strammer nationaler Ton vorherrscht. Schließlich sind die älteren Lutherlegenden aber auch noch in der anspruchsvollen und weitgehend auch schon national gestimmten Lutherliteratur des vorigen Jahrhunderts nachzuweisen, so vor allem in den Schilderungen vom Kampf des Junkers Jörg mit dem Teufel.

IV.

Viel weiter verbreitet und für eine historische Analyse viel aufschlußreicher ist demgegenüber die Art und Weise, wie der deutsche Luther des 19. Jahrhunderts mit der damaligen protestantisch-bürgerlichen Lebensart und Weltanschauung verbunden wurde. Zu dieser Verbindung, die wir heute

noch studieren können, gehörte die nach Luther stilisierte Vorstellung vom aufrechten, derben, kantigen deutschen Mann zum Beispiel, der in die Welt hinaus muß, allen Gefahren trotzt, wenn er sich selbst nur treu bleibt und der kraft seines Glaubens und Willens die Welt verändern kann; oder die nach Luthers Frau Käthe geprägte Vorstellung von der hingebungsvollen, fleißigen, demütigen deutschen Frau, deren Platz im deutschen Haus am deutschen Herd ist und die ihren Mann, wenn dieser von seiner Mission in der Welt erschöpft zurückkehrt, stärkt und tröstet. Die soziale Funktion dieser Art von Lutherliteratur ist nicht schwer zu entschlüsseln: In einer Zeit raschen ökonomischen Fortschritts und sozialen Wandels und der damit verbundenen ethischen Implikationen sollte Luthers Familienleben christlich-bürgerlichen Familien als Vorbild dienen. Ob der Erfolg dieser Variante der Lutherpropaganda groß war, ist im Rückblick eher fraglich. Nachdem Säkularisierung und Industrialisierung schon vor 1914 den Boden unter dieser christlich-bürgerlichen Familienidylle zerstört hatten, entlarvte der Erste Weltkrieg die Vorstellung vom heilen deutschen Haus vollends als Illusion.

Politisch wirksamer war demgegenüber ein anderer Aspekt der protestantisch-bürgerlichen Weltanschauung, für den Luther ebenfalls als Kronzeuge bemüht wurde: Der Kampf gegen Rom und den Ultramontanismus, der Kampf gegen den französischen kulturellen Einfluß und häufig in diesem Zusammenhang auch gegen die Aufklärung, kurzum das, was im 19. Jahrhundert als Auseinandersetzung zwischen romanischer und germanischer Welt verstanden und als Kampf gegen alles Welsche bezeichnet wurde. Aus einer Fülle von Zeugnissen des vorigen Jahrhunderts geht hervor, daß Luther als eine vielseitig verwendbare Kampffigur gegen alles Welsche eingesetzt wurde. Er wurde als zweiter Hermann der Cherusker bezeichnet, der den deutschen Boden von römischem Einfluß befreit habe. Bezeichnenderweise war auch schon einer der ersten Entwürfe für ein Luthermonument unmittelbar nach 1800 den Gedenkstätten für nordische Helden nachempfunden: Eine Grotte aus rohen, zusammengehäuften Felsbrocken; auf einem glatten Stein, halb Altar, halb Sarkophag, die Inschrift »Ein feste Burg ist unser Gott« – ein Entwurf, der nie ausgeführt wurde. Als typisch deutsche und zugleich antirömische Nationaldenkmäler wurden von Zeitgenossen dann sowohl das von Schadow entworfene und 1821 eingeweihte Wittenberger Lutherdenkmal angesehen als auch das von Ernst Rietschel eine Generation später konzipierte und 1868 fertiggestellte Luthermonument in Worms. In beiden Fällen wurde Luther als Bekenner und Prediger dargestellt, auch in Worms im Rock des evangelischen Geistlichen, obwohl er 1521 dort, soweit wir wissen, mit Bestimmtheit die Kutte eines Mönchs getragen hatte; in beiden Fällen stand Luther auf hohem Sockel, die Gestalt

mächtig, überdimensioniert. Der Zusammenhang mit anderen deutschen Nationaldenkmälern des 19. Jahrhunderts, mit dem 1875 eingeweihten Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald oder mit der 1883 enthüllten Germania des Niederwalddenkmals beispielsweise, ist offensichtlich.

Sowohl durch die nationale Lutherliteratur als auch durch die Lutherdenkmäler wurde die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart immer wieder betont. Denn ebenso wie Luther, wie man glaubte, der von Rom verursachten Dekadenz und Korruption auf deutschem Boden ein Ende gemacht hatte, sollte die Erinnerung an diesen deutschen Luther der deutschen Kultur und Wissenschaft zum Sieg verhelfen über die französische Zivilisation, dem deutschen Gemüt über den französischen Esprit, gutdeutscher Literatur über französische Romane, deutscher Treue über welsche List. Seit im Jahre 1817 auf der Wartburg die Erinnerung an die Völkerschlacht bei Leipzig zusammen mit dem 300. Jahrestag des Thesenanschlags gefeiert worden war, flossen in den Reden deutscher Patrioten des 19. Jahrhunderts die mit beiden Ereignissen zusammenhängenden Folgerungen immer wieder in ein deutsches Credo zusammen, so als ob Luther 1517 zum Kampf gegen die Franzosen aufgefordert hätte oder als ob es beim Sieg über Napoleon um den Ablass gegangen wäre. Was im Rückblick erstaunt: Solche Ungereimtheiten störten die um Deutschtum und Christentum in gleicher Weise besorgten Protestanten des vorigen Jahrhunderts nicht. Luthers Vermächtnis war ihnen, wie es scheint, politisch viel zu nützlich. Innenpolitisch sollte es ihnen zum Sieg über den Katholizismus verhelfen, nicht zuletzt im Kulturkampf; außenpolitisch sollte es zum Sieg über Frankreich beitragen, der schon 1840 in der Rheinkrise gewünscht und dann 1870 unter großem Jubel erreicht wurde. Nach der Gründung des kleindeutschen Reiches, das von vielen Protestanten bewußt als evangelisches Kaisertum verstanden wurde, erreichte die Propaganda mit dem deutschen Luther ihren Höhepunkt. Ein Beispiel von vielen sei genannt. Im Bremer Courier wurde am 10. November 1883 folgendes Gedicht »Zum Lutherfeste« publiziert:

Heil dir, Doctor Martin Luther!
Heil dir, großer Geistesheld!
Der mit seinem Schwert, dem Worte,
Hat bezwungen eine Welt.
Eine Welt voll Trug und Lüge,
Eine Welt voll Geistesnacht,
Eine Welt voll röm'scher Herrschsucht,
Eine Welt voll Pfaffenmacht.
Aehnlich jenem kühnen Recken,
Der einst Varus niederzwang,

Ungebeugten, hehren Muthes
 Ging er seinen Lebensgang.
 Beiden fiel's vom Aug' wie Schuppen,
 Und ihr Blick ward klar und hell,
 Als sie Rom gesehen hatten,
 Deutschen Elends bitterm Quell.
 Beide kämpften ohne Wanken,
 Wider Feinde ohne Zahl,
 Jener mit dem Schwert von Eisen,
 Dieser mit dem Wort wie Stahl.
 In dem Teutoburger Walde
 Ward begraben Romas Ruhm,
 Und zu Worms an Rheines Borden
 Siegte deutsches Christentum.
 Darum steht der eine Recke
 Hoch im Standbild über'm Thal.
 Und am schönsten deutschen Strome
 Glänzt des andern Ehrenmal.
 Jener hält das deutsche Eisen,
 Dieser deutsches Bibelbuch:
 Halte fest am Doppelkleinod,
 Deutsches Volk, das ist genug.

Der deutsch-evangelische Lutherkult war mit dem Jubiläum des Jahres 1883 aber noch nicht zu Ende. Bezeichnenderweise erlebte er 1917 und dann auch 1933 noch einmal eine Neuauflage. Es lohnte sich einmal zu untersuchen, welche Rolle dieser deutsche Luther als Identifikationsfigur für alle spielte, die in Politik und Kultur in den Jahrzehnten zwischen 1883 und 1933 einen deutschen Sonderweg suchten. Dabei wäre zu bedenken, daß dieser deutsche Luther politisch nicht eindeutig fixiert war. Auf der einen Seite diente er als konservatives Bollwerk gegen die Kräfte des Fortschritts; auf der anderen Seite glaubten viele Protestanten, durch Deutschtum und Christentum, die Luther angeblich in so vorbildlicher Weise miteinander verbunden hatte, könnten die Aufgaben der modernen Welt gelöst werden.

V.

Überblickt man das 19. Jahrhundert, dann werden jedoch auch deutlich die Grenzen sichtbar, die dem Mythos von Luther als echt deutschem Nationalhelden gesetzt waren. Denn so sehr er auf der einen Seite die Wünsche des protestantischen Bürgertums nach nationaler und kultureller Identifikation

erfüllte und so eindrucksvoll sich die Propagierung des Luthermythos und die deutsche Nationalbewegung gegenseitig ergänzten: das ganze 19. Jahrhundert hindurch gab es in Deutschland auch starke Kräfte, die mit dem deutschen Nationalhelden Luther nichts anfangen konnten. Kritische Protestanten, die durch propagandistische Übertreibungen von Lutherverehrerern verschreckt wurden, spielten dabei keine Rolle. Sie sind erst 1933 zu finden. Das ganze 19. Jahrhundert hindurch ungebrochen war aber die katholische Lutheropposition. Luthers Reformation habe die kulturelle und religiöse Blüte des späten Mittelalters jäh und gewaltsam beendet und die Christenheit gespalten – dies war der Tenor der Werke von Johannes Janssen, die im ausgehenden 19. Jahrhundert im katholischen Deutschland eine Auflage nach der anderen erzielten. Dazu kamen weitere Stimmen aus anderen Lagern. Frühe Sozialisten wie Friedrich Engels schrieben deutschtümelnden Lutherverehrerern die Geschichte von Luthers Verrat an den deutschen Bauern ins Stammbuch. Kulturpessimisten wie Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche erklärten, Renaissance und Humanismus seien die eigentlichen Kräfte des Fortschritts, die Reformation dagegen ein grausamer Rückschritt gewesen. Sie alle stellten Luthers nationale Sendung in Frage, auch wenn zu konzedieren ist, daß ihre Stimmen in breiteren Kreisen kaum gehört wurden. Bemerkenswert ist es auch, daß in bestimmten bürgerlichen Kreisen in den 1850er Jahren offensichtlich Friedrich Schiller als deutscher National- und Freiheitsheld noch mehr verehrt wurde als Luther. Und wenn es um Deutschlands machtpolitischen Rang ging, dann übertraf nach 1890 ohne Zweifel der Bismarckkult den Kult um Luther.

Ein Fehler wäre es zu glauben, die Lutherkritiker des 19. Jahrhunderts hätten die wissenschaftliche Lutherforschung des 20. Jahrhunderts schon vorweggenommen. Nietzsche und Janssen, auch Engels und Burckhardt, sie alle waren, wenn es um Luther ging, durchaus in den Vorurteilen ihrer eigenen Zeit befangen. Und ein Trugschluß wäre es auch zu glauben, es gelte das Luthermonument des 19. Jahrhunderts nur von zeitbedingten Vorstellungen zu reinigen, um den wahren, den echten Luther wiederzufinden, das blanke Erz der eigentlichen Gestalt. Denn sowohl die Gußform als auch das Erz, aus dem im 19. Jahrhundert Luthers Monument gegossen wurde, waren im wesentlichen Werte und Vorurteile des 19. Jahrhunderts selbst. Heute können wir im Rückblick erkennen, welch gewaltige Veränderungen sich zwischen der Zeit Luthers und dem 19. Jahrhundert abgespielt haben – Veränderungen, die dadurch nicht aufgehoben wurden, daß Historiker, Publizisten und Künstler des 19. Jahrhunderts Luther zum deutschen Heros erhoben und eine vollkommene Identität zwischen ihrem eigenen und seinem Denken und Handeln herstellten.

Und im Grunde ist die Situation noch viel schwieriger. Will man Luthers

Denken und Handeln verstehen, gilt es zu berücksichtigen, daß auch er selbst in vielem von älteren Traditionen bestimmt wurde, von denen er sich zum Teil zu befreien suchte, um den Blick frei zu bekommen auf das wahre Evangelium. Schließlich sind auch wir gefangen im Netz der Meinungen und Normen unserer Zeit. Luther ist uns zunächst fremd. Wir sind von ihm, der vor 500 Jahren geboren wurde, durch gewaltige, durch entscheidende Phasen menschlicher Entwicklungsgeschichte getrennt. Luther hat aber, wie bekannt, eine Vielzahl von authentischen Zeugnissen hinterlassen, die sein Denken und Handeln belegen. Wollen wir ihn kennenlernen, dann dürfen wir ihn nicht heroisieren und damit zu einem überhöhten Abbild unserer eigenen Werte machen, so wie das im 19. Jahrhundert geschehen ist. Wollen wir aus seinem Kampf gegen die Mächte seiner Zeit etwas dafür lernen, wie wir unser Leben in unserer Zeit gestalten können, dann müssen wir seine Schriften lesen und im Kontext der geistigen Welt seiner Zeit zu verstehen suchen. Nur so können wir den Fehlern des 19. Jahrhunderts entrinnen; nur so kann die Begegnung, kann das Gespräch mit Luther für uns fruchtbar werden.

Möglicherweise wurde Luthers nationales Monument am stärksten erschüttert durch ein besonderes Denkmal, das ihm 1883 gesetzt wurde: Durch die kritische Edition aller seiner Schriften, die Weimarer Ausgabe, die im Lutherjubiläumsjahr 1883 begonnen und im Lutherjubiläumsjahr 1983 vorläufig abgeschlossen wurde. Auf dieser Grundlage sollte auch die Auseinandersetzung mit den theologischen und politischen Ansichten Luthers sowie den langfristigen sozialen und kulturellen Wirkungen seiner Lehre intensiv und ohne Scheu dem großen Reformator gegenüber fortgeführt werden.

Prof. Dr. Hartmut Lehmann, Caprivistraße 6, 2300 Kiel

Von Ulrich Köpf

I.

Im Jahre 1533 hatte sich Martin Luther in eine heftige und unglückliche literarische Fehde mit seinem alten Feind Herzog Georg von Sachsen verstrickt. Dabei wurde ihm unter anderem vorgehalten, er sei ein meineidiger, aus dem Kloster davongelaufener Mönch – ein Vorwurf, der ihn empfindlich kränkte und auf den er sogleich heftig reagierte. In seiner Antwort schreibt er: »War ists, Ein fromer Münch bin ich gewest, Und so gestrenge meinen Orden gehalten, das ichs sagen thar¹: ist jhe ein Münch gen himel komen durch Müncherey, so wolt ich auch hinein komen sein. Das werden mir zeugen alle meine Klostersgesellen, die mich gekennet haben. Denn ich hette mich (wo es lenger geweret hette), zu tod gemartert mit wachen, beten, lesen² und ander erbeit³ etc.«⁴ Vor dieser Lebensweise, meint Luther, sei er zu Recht davongelaufen. »Denn du must gewonen, wenn du das wort Münch hörest, das es gleich so viel sey als hörtestu das wort Verleugneten Christ, Apostata vom glauben Christi, Ein bundgenos des Teuffels oder Zeuberer. Denn wir münche sind auch die rechten zeuberer und geuckler des Teuffels gewest, die wir alle welt mit unserm falschen gauckel spiel bezaubert und verblindet haben, das sie sampt uns von Christo abgefallen, Apostaten und verleugnete Christen worden sind Und des lieben erlösers sampt seinem leiden und blut gar vergessen haben.«⁵ Und nachdem er die

* Vortrag, gehalten am 28. November 1983 im Rahmen der Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München zum Lutherjahr 1983. Der Wortlaut des Vortrags einschließlich der zuweilen etwas freieren Übersetzungen von Texten wurde beibehalten. In den Anmerkungen beschränke ich mich auf den Nachweis von Zitaten und wenige Hinweise. Das Thema scheint in seiner ganzen Breite noch nicht behandelt zu sein. Natürlich bieten die biographischen Darstellungen Luthers viel Material zu seinem Lebensgang als Mönch. Die jüngste Spezialstudie zum Thema: H.-M. Stamm, *Luthers Stellung zum Ordensleben*, Wiesbaden 1980 (VIEG 101).

¹ = wage.

² Gemeint ist das Lesen des Breviers.

³ = Mühe.

⁴ Kleine Antwort auf Herzog Georgens nächstes Buch, WA 18 (141–170) 143,25–29

⁵ AaO. 146,37–147,7.

Lehre von der Mönchstaufe kritisiert hat, eine Lehre, die Menschen ins Kloster locke und sie am Ende in tiefe Verzweiflung hineinstoße, faßt er zusammen: »Summa: Ein Kloster ist ein Helle, darinn der Teuffel Abt und Prior ist, Münche und Nonnen die verdampften seelen.«⁶

Solche Aussagen, denen sich andere, frühere und spätere, nicht weniger grobe Worte Luthers über das Mönchtum und einzelne seiner Vertreter an die Seite stellen ließen, dazu das weitgehende Verschwinden monastischen Lebens aus den Territorien, die sich der Reformation anschlossen, und andererseits die gegenreformatorische Wirksamkeit älterer und neuer Orden haben das protestantische Urteil über das Mönchtum bis heute weitgehend bestimmt und gleichsam eine Abwehrhaltung gegen alles Mönchische aufgebaut. Sie haben aber auch das protestantische Geschichtsbewußtsein und als sein Herzstück das Bild des Wittenberger Reformators geprägt. Man weiß natürlich, daß Luther einmal Mönch war; aber sein späterer Austritt aus dem Ordensstand und seine Polemik gegen die »Möncherei«, wie er zu sagen pflegte, stempeln seinen monastischen Lebensabschnitt zu einer relativ kurzen, verfehlten, weitgehend wirkungslosen oder doch nur negativ zu bewertenden Phase seiner Entwicklung, deren Einfluß er sich rasch und gründlich entzogen hat.

Entsprechend – wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen – erscheint die Rolle des Mönchs Martin Luther im katholischen Lutherbild. Hier mußte Luthers persönlicher Bruch mit dem monastischen Ideal mehr noch als seine theoretischen Äußerungen geradezu als Beweis seiner Charakterlosigkeit und mangelnder Berufung gelten. Zu Beginn unseres Jahrhunderts ist an diesem Punkt von katholischer Seite, vor allem von dem Dominikaner Heinrich Suso Denifle⁷, eine wissenschaftliche Polemik entfacht worden, deren Thesen in vergrößerter Gestalt bis heute nachwirken. Allerdings ist in den Jahren nach dem 2. Vaticanum, in denen manche Klöster und Orden durch Austritte und regelrechte Säkularisationen erschüttert wurden, in der katholischen Kirche und nicht zuletzt unter Ordensleuten ein gewisses Verständnis für Luthers Verhalten herangewachsen.

Hier wie dort – im Katholizismus wie im Protestantismus – wird freilich Luthers monastischer Lebensabschnitt vorwiegend unter den negativen Aspekten des Mißverständnisses und der Selbsttäuschung beziehungsweise der Enttäuschung und schroffen Ablehnung betrachtet und nicht als eine produktive Phase seiner Entwicklung verstanden.

⁶ AaO. 148,30–32.

⁷ H. S. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, 2 Bde., Mainz 1904–1906.

Kennzeichnend für die Verlegenheit, mit der man Luthers monastischer Existenz gegenübersteht, ist die Tatsache, daß man zwar viel über seinen Eintritt ins Kloster zu sagen weiß, daß aber in den meisten Darstellungen sein Dasein als Mönch rasch in den Hintergrund tritt und über den Ausgang dieser Lebensphase nur vage Vorstellungen herrschen. Luther selbst scheint sich über die Dauer seiner Existenz als Mönch nicht ganz im klaren gewesen zu sein; denn in manchen Äußerungen redet er von fünfzehn oder mehr als fünfzehn Jahren, in anderen wieder von zwanzig oder sogar über zwanzig, die er als Mönch verbracht habe⁸.

Wir werden uns deshalb zunächst einen Überblick über den Ablauf von Luthers monastischem Lebensabschnitt verschaffen, um anschließend nach der Bedeutung dieser Zeit, die im einzelnen noch manches Rätsel aufgibt, für Luthers religiöse und theologische Entwicklung zu fragen.

II.

Als Luther am 17. Juli 1505 um Aufnahme in das »Schwarze Kloster« zu Erfurt bat, stand er im 22. Lebensjahr. Er war magister artium und hatte vor etwa zwei Monaten auf Wunsch seines Vaters mit dem Studium der Rechtswissenschaft begonnen. Der neue Schritt bedeutete für ihn zunächst den vollständigen Abbruch seines Studiums – nicht etwa nur den Wechsel des Studienfaches. Wer Mönch wurde, der strebte noch lange nicht die Priesterweihe an, und wer Priester werden wollte, der brauchte damals nicht Theologie zu studieren. Der Eintritt in ein Kloster war nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Entscheidung für eine ganz bestimmte, durch und durch religiös geprägte Lebensform und zugleich die radikale Trennung von der »Welt«, d. h. von allem, was nicht zum monastischen Lebensbereich gehört.

Der unmittelbare Anstoß zu Luthers Entschluß ist allgemein bekannt: Zwei Wochen zuvor war er auf der Reise zu Fuß von einem Gewitter überrascht worden und hatte in Todesangst der heiligen Anna gelobt, ein Mönch zu werden. Als er wieder ruhiger war, mag Luther das rasche Versprechen bereut haben – wenigstens sagt er später, er sei nicht gerne Mönch geworden, und betont immer wieder, Gott habe ihn gleichsam ins Kloster hineingezwungen. Aber es ist unvorstellbar, daß er im jähen Schrecken einen Vorsatz faßte, an den er nicht zuvor schon intensiv gedacht hätte. Zu

⁸ 15 Jahre: z. B. WA 21,486,9f; 20 Jahre: z. B. WA 41,402,33; über 20 Jahre: z. B. WA 22,328,36.

Luthers Zeit waren die Menschen erfüllt von der Angst vor einem überraschenden Tod und dem drohenden göttlichen Strafgericht, und sie machten sich intensiv Gedanken um Rettung aus diesen Gefahren: der Eintritt in ein Kloster war ein wichtiges Mittel dazu. Luther selbst hat später immer wieder betont, er sei Mönch geworden, um durch dieses gottgefällige Werk, das auch als Opfer aufgefaßt wurde, Gnade und Heil zu erlangen.

Er trat in das Kloster der Augustinereremiten ein, das seinen Beinamen der schwarzen Kleidung seiner Bewohner verdankte. Die Augustinereremiten sind ein bis heute auch in Deutschland bestehender Bettelorden⁹ – der dritte nach Dominikanern und Franziskanern. Der erste Teil ihres Namens weist darauf hin, daß sie nach der Regel des Kirchenvaters Augustinus leben; der zweite Teil hatte dagegen schon zu Luthers Zeiten keine aktuelle Bedeutung mehr und erinnerte nur daran, daß der Orden um die Mitte des 13. Jahrhunderts durch Vereinigung mehrerer mittelitalienischer Eremiten-Gemeinschaften entstanden war. Es ist eine viel erörterte Frage, weshalb Luther unter den zahlreichen Klöstern in Erfurt gerade dieses wählte. Keine der vorgeschlagenen Antworten ist zwingend, und wir besitzen von Luther selbst keine Äußerung darüber.

Um so klarer liegen aber die Folgen seines Schrittes vor uns. Luther benachrichtigte seine Eltern erst dann von seinem Entschluß, als er ihn bereits vollzogen hatte. Ihre Reaktion, die der Sohn wohl vorhersehen konnte, fiel überaus schroff aus. Aber die zornigen Worte, mit denen der Vater ihn von seinem Entschluß abbringen wollte, haben ihn weniger bewegt als die Gründe, die er ihm auch dann noch vorhielt, als er sich schon unwiderruflich gebunden hatte: zum einen das Bedenken, ob Martin in der entscheidenden Stunde nicht durch Teufelsspuk getäuscht worden sei; zum andern der Einwand, er habe seine persönliche Entscheidung über den unbezweifelbaren, im 4. Gebot ausgesprochenen Willen Gottes gesetzt. Die Einwendungen des Vaters haben sich tief in das Gewissen des Sohnes gebohrt und sind ihm während seiner Klosterzeit ein nie versiegender Quell von Anfechtungen geworden. Trotzdem hat Luther viele Jahre unerschütterlich an der Verbindlichkeit des Gelübdes festgehalten, das er im Augenblick der Not der heiligen Anna gegeben und später in der Profeß bekräftigt hatte. Unter anderen Bibelworten hebt er besonders Psalm 76,12 hervor: »Gelobet und

⁹ Vgl. bes. E. Wolf, Die Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation, in: Mittelalterliches Erbe – evangelische Verantwortung, hg. vom Evangelischen Stift Tübingen, Tübingen 1962, 25–44; A. Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, Fünfter Teil: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden, Würzburg 1974 (Cass. 26).

haltet dem Herrn, eurem Gott.« Hier sieht er die göttliche Einsetzung und die Unauflöslichkeit des Gelübdes ausgesprochen¹⁰.

Nach kurzer Probezeit und einjährigem Noviziat legte Luther vermutlich im Spätsommer 1506 die Profeseß ab, die damals wie heute im wesentlichen aus zwei Akten bestand: aus dem endgültigen Kleiderwechsel und dem unwiderruflichen Gelübde. Bei der Einkleidung in das Ordensgewand zieht der neu Eintretende den alten Menschen aus und legt den neuen Menschen an. Durch das anschließende Gelübde verpflichtet er sich zu Armut, Keuschheit und Gehorsam.

Zum Gehorsam gehört der Verzicht auf jede Art der Selbstbestimmung. Der weitere Lebensweg des Mönchs wird allein durch die Entscheidungen seiner Oberen bestimmt. Sie hatten sich natürlich längst Gedanken über Luthers Verwendung gemacht; denn ein Mann mit dem Magistergrad, d. h. mit der Lehrbefähigung an der Artistenfakultät, war eine wertvolle Erwerbung für den Erfurter Konvent, der nicht nur Lehrstühle an der Universität zu besetzen hatte, sondern auch eine Studienanstalt für Angehörige des eigenen Ordens besaß¹¹.

Spätestens nach der Profeseß erhielt Luther den Auftrag, sich durch die Lektüre einiger grundlegender Bücher zur Meßliturgie und zum Kirchenrecht auf die priesterliche Tätigkeit vorzubereiten. Im Frühjahr 1507 empfing er die Priesterweihe, und bereits zum Beginn des Sommersemesters nahm er das Theologiestudium auf. Diese Entwicklung war – wie gesagt – nicht notwendig mit dem Eintritt ins Kloster verbunden; aber sie ergab sich im Falle Luthers ganz natürlich. Sicher war Luther selbst darüber erfreut – trotz aller Bedenken und Anfechtungen, die ihn ja sein ganzes Leben hindurch begleiteten. Ein junger Mann von so hoher intellektueller Begabung und so starkem Schaffensdrang hätte sich völlig verleugnen müssen, wenn er sich nicht mit Feuer auf das Theologiestudium geworfen hätte. Während ihn seine Oberen zum Studium bestimmten, scheinen ihm allerdings manche Mitglieder seines Konvents diese Entfaltungsmöglichkeit mißgönnt zu haben. Er beklagt sich noch im Alter darüber, daß sie ihm das Leben schwer machten, indem sie verlangten: »Nicht viel Studierens! Den Bettelsack auf den Rücken und mit dem Sack durch die Stadt!«¹²

¹⁰ Vgl. z. B. WA 8, 577, 20ff = BoA 2, 193, 17ff (De votis monasticis); WA.B 2, 383, 17ff (Brief an Melanchthon vom 9. September 1521).

¹¹ Vgl. E. Kleineidam, Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit, in: C. P. Mayer–W. Eckermann (Hg.), *Scientia Augustiniana. Festschrift A. Zumkeller zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1975 (Cass. 30), 395–422.

¹² WA.TR 5, 99f (Nr. 5375); auch WA.TR 5, 452f (Nr. 6039).

Viel Erfolg hatten sie offenbar nicht; denn Luther machte an der Universität und im Orden rasch Karriere. Schon im April 1508 wurde er – obwohl noch Student – Lektor an der ordenseigenen Lehranstalt, und im Herbst dieses Jahres beriefen ihn seine Oberen auf eine philosophische Professur nach Wittenberg. Im mittelalterlichen Universitätsbetrieb überschneiden sich ja Studium und eigene Lehrtätigkeit. Bereits der Student der Artistenfakultät, der einen gewissen Grad erlangt hat, erfüllt neben seinem Studium Unterrichtsaufgaben, und der Student an einer der drei oberen Fakultäten (Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin) kann zugleich Dozent an der unteren, der Artistenfakultät, sein. An der Universität Wittenberg, die erst 1502 eröffnet worden war, standen den Augustinereremiten zwei Professuren zu: eine an der artistischen und eine an der theologischen Fakultät. Die theologische hatte Johann von Staupitz inne, der Generalvikar der deutschen Reformkongregation des Augustinereremiten-Ordens, zu der auch Luthers Erfurter Konvent gehörte, und Staupitz hat Luther auf die 1508 frei gewordene philosophische Professur des Ordens geholt. Er hat den jungen Mitbruder und Kollegen auch seelsorgerlich beraten und hat ihn später, in der Auseinandersetzung mit der römischen Kurie, lange Zeit unterstützt.

Nach einem Jahr in Wittenberg wurde Luther von seinem Erfurter Konvent zurückgefordert, und wieder ein Jahr später, im Oktober 1510, betrauten ihn seine Oberen mit einer wichtigen Aufgabe in der Ordenspolitik. Es ging um einen Plan des Generalvikars Staupitz, der soeben zusätzlich Provinzialprior der Ordensprovinz Sachsen geworden war – um den Plan, seine Provinz mit der deutschen Reformkongregation zu vereinigen. Einige besonders strenge Konvente, darunter der Erfurter, widersetzten sich ihm, weil sie dadurch ihre Observanz – die strenge Befolgung der Regel – gefährdet sahen. Sie sandten den knapp siebenundzwanzigjährigen Luther, der gerade vor vier Jahren die Profess abgelegt hatte, als ihren Vertreter zur Ordensleitung nach Rom. Als er nach einem halben Jahr (er reiste natürlich zu Fuß!) im April 1511 ohne Erfolg zurückkehrte, nahm ihm sein Konvent das übel, und während er sich in den folgenden Monaten an Staupitz annäherte, wurde seine Lage in Erfurt immer unerfreulicher.

Staupitz erlöste ihn im Sommer von diesen Schwierigkeiten, indem er ihn – nunmehr endgültig – zu sich ins Wittenberger Kloster holte. Aber er stürzte ihn auch in neue, innere Nöte, als er ihm den Auftrag gab, sich auf die theologische Promotion vorzubereiten. Der vielbeschäftigte Staupitz, der wegen wachsender Aufgaben im Orden seinen Lehrverpflichtungen nicht mehr nachkommen konnte, sah in Luther bereits seinen Nachfolger in der theologischen Professur des Ordens. Bereits ein dreiviertel Jahr nach seiner Ankunft – im Mai 1512 – wurde Luther zum Subprior (d.h. zum stellvertretenden Oberen) des Wittenberger Klosters und zugleich zu sei-

nem Studienleiter ernannt. Im Oktober, mit knapp 29 Jahren, wurde er zum Doktor der Theologie promoviert und sogleich danach in die Professur der Theologie eingeführt, die bisher Staupitz innegehabt hatte¹³.

Auf seine erste Vorlesung, die er bezeichnenderweise den Psalmen, dem Gebetbuch der Mönche, widmete, hat sich Luther lange und sorgfältig vorbereitet. Er stellte einen eigenen lateinischen Psalterdruck her, den er seinen Hörern in die Hand gab. Diese erste Psalmenvorlesung erstreckte sich von (vermutlich Frühjahr) 1513 bis (vermutlich Frühjahr) 1515, und in ihr vollzog sich – nicht in spektakulären Aktionen, sondern in stiller, gewissenhafter Schriftauslegung, von den Studenten und sogar vom Dozenten selbst unbemerkt – das, was wir heute die reformatorische Wende in Luthers Entwicklung oder seine reformatorische Entdeckung nennen. Hier wird nun, nach vereinzelt kritischen Äußerungen in früheren Jahren, auch die erste zusammenhängende Kritik an der eigenen monastischen Lebensform faßbar¹⁴ – eine Kritik, die freilich noch in keiner Weise die monastische Existenz als ganze in Zweifel zieht, sondern sich als rein innermonastische Reflexion versteht. Zum einen wendet sich Luther gegen einzelne konkrete Mißstände, wie das im Mönchtum seit Jahrhunderten üblich war; zum andern stellt er aber auch die Observanz in Frage, die ja darum bemüht war, sich durch besonders strenge Befolgung der Regel vor einer kompromißfreudigen Richtung im Orden auszuzeichnen und damit Verdienste zu erwerben. Statt die monastischen Forderungen auf einen elitären Kreis zu begrenzen, möchte er sie (vor allem die Bußgesinnung) durch Ausdehnung auf alle Christen radikalisieren.

In der Vorlesung über den Römerbrief, die sich an die erste Psalmenvorlesung anschloß und bis Herbst 1516 dauerte, vertiefte Luther diese Gedanken¹⁵: Die weit verbreitete Auffassung von der Profeß als einer zweiten Taufe, die den Mönch über den normalen Gläubigen, den Weltchristen, erhebt, ist falsch. In Wahrheit verwirklicht sich im recht verstandenen Mönchsleben das Sterben mit Christus, das alle Christen in der Taufe

¹³ Die Übersetzung von »lectura in biblia« als »Bibelprofessur« erweckt den falschen Eindruck, es handle sich um eine exegetische im Unterschied zur systematischen Professur innerhalb der theologischen Fakultät. In Wirklichkeit behandelt zu Luthers Zeit wie im ganzen Mittelalter der Professor der Theologie in seinen Vorlesungen (fast) ausschließlich die Bücher der Bibel – allerdings nicht nach der historischen Methode der neuzeitlichen Exegese, sondern geleitet von einem systematisch-aktuellen Interesse und mit weitgehend systematischen Mitteln.

¹⁴ Darüber B. Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters, Göttingen 1963 (FKDG 12), 213–278.

¹⁵ Vgl. Lohse aaO. 278–311.

gleichnishaft vollziehen. Luther möchte also die monastische Lebensform keineswegs aufheben, sondern von ihr her die gesamte Christenheit erneuern. Daß dieser Ansatz aber letzten Endes ein selbständiges, aus der Masse der Gläubigen hervorgehobenes Mönchtum in Frage stellen mußte, das hat er damals noch nicht gesehen. Zwischen Psalmen- und Römerbriefvorlesung, am 1. Mai 1515, wurde Luther für drei Jahre zum Distriktsvikar über die Konvente der Augustinereremiten in Thüringen und Meißen gewählt. Er war nun der Obere über zehn, bald über elf Klöster, hatte sie zu visitieren, Wahlen und Geldgeschäfte zu überwachen, Streitigkeiten zu schlichten, die Leiter der einzelnen Klöster zu beraten, Seelsorge zu üben und vieles andere mehr – und das alles neben seiner intensiven Wittenberger Lehr- und Predigtstätigkeit¹⁶. Da er an den Wochentagen nicht mehr genügend Zeit für das monastische Stundengebet fand, sammelte er die nicht gebeteten Horen und versuchte, sie en bloc am Wochenende zu absolvieren. Das ging einige Zeit mehr schlecht als recht, aber schließlich sammelten sich nicht bewältigte Gebetspflichten von Wochen und Monaten an. Da erkannte Luther das Fragwürdige seines Verfahrens und verzichtete auf die bisher angestrebte Vollständigkeit¹⁷.

Seine Arbeitslast wuchs weiter, als er – noch im Amt des Distriktsvikars – durch die Veröffentlichung der 95 Ablaßthesen in einen Ketzerprozeß und in ausgedehnte literarische Kämpfe verwickelt wurde. Im April 1518 nahm er am jährlichen Kapitel seiner Kongregation – diesmal in Heidelberg – teil und leitete die öffentliche Disputation, zu der er selbst die Thesen aufgestellt hatte. Im Oktober des Jahres mußte er sich in Augsburg vor Kardinal Cajetan verantworten, im Juli 1519 disputierte er in Leipzig öffentlich mit dem Ingolstädter Professor Johannes Eck und stellte die Autorität von Papst und Konzil in Frage. Seit Mai dieses Jahres lag Luther in heftigem Streit mit den Franziskanern von Jüterbog, in den sich nun auch noch Eck einmischte. Das Kapitel der sächsischen Ordensprovinz bot am 3. und 4. Oktober in Wittenberg Gelegenheit zu einer großen Disputation zwischen Professoren der Universität und Franziskanern, deren Protokoll erst jüngst wieder aufgefunden worden ist¹⁸. Luther hat dabei das franziskanische Vollkommen-

¹⁶ Vgl. dazu Luthers anschaulichen Bericht im Brief an Johann Lang vom 26. Oktober 1516 (WA.B 1,72,4ff).

¹⁷ Vgl. z. B. WA.TR 4,654 (Nr. 5094) = BoA 8,264; WA.TR 5,137 (Nr. 5428); WA.TR 5,475 (Nr. 6077).

¹⁸ G. Hammer, *Militia Franciscana seu militia Christi*. Das neugefundene Protokoll einer Disputation der sächsischen Franziskaner mit Vertretern der Wittenberger theologischen Fakultät am 3. und 4. Oktober 1519. I. Teil: ARG 69 (1978) 51–80; II. Teil: ARG 70 (1979) 59–104. Vgl. jetzt G. Hammers Edition mit ausführlicher Einleitung WA 59, 606–697.

heitsideal heftig angegriffen. Daß er damit jedoch keineswegs das Mönchtum im ganzen verwarf, zeigt sein im folgenden Monat erschienener Sermon von der Taufe, in dem er positiver als je zuvor über die richtig – nämlich als Verwirklichung des allgemeinen christlichen Taufgelübdes – verstandene monastische Lebensform urteilt. In seinen großen reformatorischen Schriften des Jahres 1520 vertiefte er dann seine Kritik nach verschiedenen Seiten. In der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche begegnet erstmals der Gedanke, daß die Mönchsgelübde jener Freiheit widersprechen, die dem Christen durch die Taufe zugeeignet ist¹⁹. Luther zieht hier die Linie, die er im Sermon von der Taufe nach der positiven Seite gezogen hatte, in negative Richtung aus. Seine persönliche Lebensführung blieb übrigens von seinen neuen theologischen Einsichten weitgehend unberührt. Er gestattete sich jetzt größere Freiheiten; aber er empfand kein Bedürfnis, aus seinen umstürzenden Erkenntnissen persönliche Konsequenzen zu ziehen. Nachdem im Januar 1521 der Kirchenbann über ihn ausgesprochen war, schrieb er am 6. März seinem Ordensbruder Johann Lang in Erfurt, er sei durch die Bannbulle von den Gesetzen des Ordens und des Papstes befreit²⁰; aber am selben Tag unterzeichnete er seinen Brief an Spalatin, den Berater Friedrichs des Weisen, als »Martin Luther, Augustiner«²¹, und er behielt weiterhin das Ordensgewand und die Wohnung im Kloster. Auf seiner Reise zum Wormser Reichstag begleitete ihn nach der Vorschrift des Ordens ein Mitbruder, und er übernachtete – wenn möglich – in einem Augustinereremiten-Kloster, wenn aber ein solches gerade nicht zu erreichen war, im Kloster eines anderen Bettelordens, wie er es bisher alle Jahre hindurch gehalten hatte. In Worms zog er es allerdings aus Sicherheitsgründen vor, in einem Gasthof zu wohnen – ein Kloster hätte sich leicht als Falle erweisen können. Aber als er am Morgen des 17. April vor Kaiser und Reich trat, da trug er nicht nur den Ordenshabit, sondern er hatte sich auch – was Beobachtern aus der Umgebung des Kaisers besonders auffiel – seine Tonsur frisch scheren lassen, und zwar größer als üblich²². Er wollte offenbar demonstrativ als Mönch auftreten und bezeichnete sich sowohl gegenüber der Öffentlichkeit als auch in vertraulichen Briefen als solchen. Zum letztenmal scheint er am 17. September 1521 in einem Brief an Spalatin die

¹⁹ De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium: De sacramento baptismi, WA 6,526–543, bes. 538–542 = BoA 1,459–478, bes. 473–478.

²⁰ WA.B 2,277,13–15.

²¹ WA.B 2,275.

²² DRTA.JR 2. Bd., 1896 [ND 1962], No. 88, S. 632,21ff (spanischer Bericht über die Verhandlungen mit Luther).

Unterschrift »Martin Luther, Augustiner« gebraucht zu haben²³. Damals war er bereits vier Monate auf der Wartburg, wohin ihn Kurfürst Friedrich der Weise zu seiner Sicherheit hatte bringen lassen.

Der Aufenthalt auf der Wartburg bedeutete einen tiefen Einschnitt in Luthers äußerem Leben. Zum erstenmal seit seinem Eintritt ins Kloster war er hier für längere Zeit – insgesamt zehn Monate – fern von der gewohnten monastischen Umgebung, die er ja auch auf Reisen bisher nie hatte entbehren müssen. Erstmals seit sechzehn Jahren lebte er wieder wie ein Weltmensch unter Weltmenschen! Um von Fremden nicht erkannt zu werden, mußte er sich Bart und Haare wachsen lassen und das Mönchsgewand mit der Kleidung eines Junkers vertauschen. Als er im Dezember für einige Tage heimlich nach Wittenberg reiste, erkannten ihn seine Freunde nicht wieder und ließen nachts den Meister Lucas Cranach kommen, damit er den ungewohnten Anblick im Bilde festhalte: das bekannte Porträt Luthers als »Junker Jörg«.

Der kurze Besuch in Wittenberg war nötig geworden, weil sich dort inzwischen allerlei bewegt hatte. Im Mai hatten erstmals drei Weltpriester die Konsequenzen aus Luthers Kritik am Zölibat gezogen und ohne kirchliche Dispens geheiratet²⁴. Die öffentliche Diskussion über den Zölibat griff rasch auf die Gelübde der Ordensleute über. Im Juni wandte sich der Wittenberger Theologieprofessor Karlstadt in einer Disputation gegen die Mönchsgelübde²⁵, und Philipp Melanchthon verfaßte im Sommer für seine *Loci communes* – die erste evangelische Dogmatik – eine scharfe Kritik der Gelübde²⁶. Anfang Oktober begann es im Wittenberger Augustinereremiten-Kloster zu gären; einer der Mönche namens Gabriel Zwilling predigte in der Klosterkirche gegen Messe und Gelübde. Der Konvent begann sich aufzulösen: Ende November hatten bereits fünfzehn von etwa vierzig Brüdern das Kloster verlassen²⁷. Am Erscheinungsfest des neuen Jahres 1522

²³ WA.B 2,392 = BoA 6,73.

²⁴ Bartholomaeus Bernhardi, Propst in Kemberg; Jakob Seidler, Pfarrer in Glashütte; Heinrich Fuchs, Pfarrer in Hersfeld.

²⁵ Am 20. Juni 1521 formulierte er 7 Thesen, über die am 28. Juni disputiert wurde. Sie sind der Kern einer Schrift *Super coelibatu, monachatu et viduitate axiomata*, deren Widmung auf 29. Juni datiert ist und die 1521 noch zwei jeweils erweiterte Auflagen erlebte.

²⁶ Luther hatte sie Anfang September in Händen; vgl. seinen Brief an Melanchthon vom 9. Sept. 1521 (WA.B 2,382–386 = BoA 6,64–69).

²⁷ Vgl. den Brief des Felix Ulscenius an Wolfgang Capito vom 30. Nov. 1521 (N. Müller, *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522*, 71). Noch vor Luthers Rückkehr von der Wartburg begannen auch schon Wittenberger Franziskaner aus ihrem Kloster auszutreten (Müller aaO. 209).

tagte das Kapitel der Augustinereremiten-Reformkongregation in Wittenberg und hob für seine Angehörigen die Gelübde auf. Wer im Kloster bleiben wollte, der sollte sich dort freiwillig und nach dem Gebot der Liebe der hergebrachten Ordnung fügen. Aber als die Teilnehmer abgereist waren, veranstalteten Gabriel Zwilling und andere in der Klosterkirche einen Bildersturm. Der Prior des Konvents und zwei altgläubige Brüder verließen daraufhin das Kloster.

Luther arbeitete unterdessen auf der Wartburg an seiner Bibelübersetzung. Doch die Vorgänge in Wittenberg zwangen ihn unausweichlich zur Stellungnahme. Nach mehreren kürzeren Äußerungen verfaßte er im November 1521 seine bedeutendste Arbeit zum Thema, die große lateinische Schrift »Über die Mönchsgelübde«, die Ende Februar 1522 gedruckt vorlag²⁸. In diesem Buch setzt er sich nicht mit Ideal und Wirklichkeit des Mönchtums im ganzen auseinander, sondern konzentriert sich weitgehend auf das Problem, das damals am heißesten diskutiert wurde: auf Berechtigung und Verbindlichkeit der Gelübde. Seine Position ist jetzt völlig geklärt: Die Mönchsgelübde, wie sie traditionellerweise – als ein verdienstliches Werk und zu ewiger Bindung – abgelegt werden, widersprechen dem Wort und Gebot Gottes, dem Glauben, der evangelischen Freiheit und der menschlichen Vernunft. Eine freiwillige, jederzeit lösbare Verpflichtung ohne jede Hoffnung auf besondere Verdienste und Belohnungen scheint ihm dagegen akzeptabel, und er gesteht die monastische Lebensform jedem zu, der sie eben als eine ihm angemessene und zuträgliche Existenzweise wählt, so wie ein anderer es für gut halten mag, zu heiraten und einen weltlichen Beruf auszuüben²⁹.

Luther nahm – wenigstens äußerlich – die monastische Lebensweise wieder auf, als er Anfang März 1522 gegen den Willen seines Kurfürsten nach Wittenberg zurückkehrte. Er rasierte sich, zog sein altes schwarzes Mönchsgewand an (der Rat der Stadt schenkte ihm allerdings gleich Stoff zu einem neuen) und bezog wieder seine Zelle im ziemlich leer gewordenen »Schwarzen Kloster«. Seine erste Sorge war es, durch eine Reihe von Predigten wieder Ruhe in der aufgewühlten Stadt herzustellen³⁰. Dann ging er an die Neuordnung von Gottesdienst und Kirchenverwaltung: die Reforma-

²⁸ De votis monasticis iudicium: WA 8,573–669 = BoA 2,188–298. Diese wichtige Schrift ist jetzt in deutscher Übersetzung leicht greifbar in: Martin Luther. Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte, hg. v. K.-H. zur Mühlen, Göttingen 1983 (KVR 1493).

²⁹ Vgl. WA 8,611,35ff = BoA 2,232,31ff.

³⁰ Die acht »Invocavitpredigten« vom 9.–16. März: WA 10 III, 1–64 = BoA 7,362–387.

tion nahm ihren Fortgang, während er – abgesehen vom Stundengebet – noch immer wie ein Ordensmann lebte.

Anderen freilich, die in der monastischen Lebensweise einen unerträglichen Zwang empfanden und sich um Rat an ihn wandten, half er durch private Briefe, durch öffentliche Sendschreiben und gelegentlich sogar durch eine rasche Tat, ihrem Kloster oder Orden zu entkommen. Im April 1523 organisierte er die Flucht von zwölf Zisterzienserinnen aus dem Kloster Marienthron bei Nimbschen, rechtfertigte diese Tat in einer Schrift³¹ und bemühte sich nach Kräften, die ehemaligen Nonnen – lauter junge Frauen – durch eine Heirat zu versorgen.

Bis zum Herbst des Jahres hatte sich das »Schwarze Kloster« fast ganz geleert: neben Luther scheint nur noch ein Mönch dort gewohnt zu haben³². Noch immer trug Luther sein Mönchsgewand. Das war keine Nebensache, sondern das äußere Abzeichen für die Zugehörigkeit zu seinem Orden und überhaupt zum Mönchsstand. Wenn man weiß, welche Rolle die Kleiderfrage in der Geschichte des mittelalterlichen Mönchtums gespielt hat³³, dann wird man Luthers Verhalten nicht bagatellisieren. Im Mai 1524 schreibt er einmal, er werde wohl auch irgendwann beginnen, den Habit abzulegen³⁴; aber das erste sichere Zeugnis darüber stammt vom 9. Oktober, einem Sonntag, an dem sich sein Freund Spalatin notierte: »Dr. Martin Luther predigte ohne Kutte in Wittenberg.« Für den nächsten Sonntag findet sich die Notiz: »Bei der Frühpredigt erschien Luther wieder in der Kutte, aber beim folgenden Gottesdienst predigte er ohne Kutte, um Erasmus zu widerlegen, der mir schreibt, Luther lehre etwas, was er selbst nicht befolgt.«³⁵ Offenbar fiel es ihm ziemlich schwer, sich vom gewohnten Ordenskleid zu trennen, und es dauerte noch ein halbes Jahr, bis er den letzten, entscheidenden Schritt aus dem Ordensstand hinaus tat. Im Juni 1525 heiratete er Katharina von Bora, die letzte der vor zwei Jahren mit seiner Hilfe entflohenen Zisterzienserinnen, die noch nicht versorgt war.

Das Gelübde der Armut war für Luther nie eine Fessel gewesen. Nie hat er ein Honorar für seine Schriften verlangt, und noch als Familienvater lebte er ohne jedes Streben nach Besitz – die wirtschaftlichen Sorgen überließ er

³¹ Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen: WA 11,394–400.

³² Der Prior Eberhard Brisger, der aber im Herbst 1523 auch austreten wollte. Vgl. Luthers Brief an Friedrich den Weisen: WA.B 3,196–197.

³³ Vgl. etwa K. Hallinger, *Corze-Kluny, Rom 1950–1951* (StAns 22–23) [ND 1971], Bd. 2, 661–734.

³⁴ Brief an Capito vom 25. Mai 1524: WA.B 3,299.

³⁵ Zitiert in WA.B 3,301 Anm. 6.

seiner Frau. Das Gehorsamsgelübde hatte er längst verletzt; aber damit stand er in der Tradition des mittelalterlichen Mönchtums: viele Ordensleute haben sich unter Berufung auf eine höhere Autorität und ein besseres Gehorsamsverständnis gegen ihre Oberen aufgelehnt, ohne deshalb ihren Ordensstand zu verlassen. Erst durch seine Heirat, durch den offenen Bruch des Keuschheitsgelübdes, hat sich Luther eindeutig und endgültig von seinem Orden getrennt. Die Wohnung brauchte er freilich nicht zu wechseln; der Kurfürst stellte ihm und seiner Familie das inzwischen leer gewordene Augustiner-Kloster zur Verfügung. So blieb er bis zu seinem Tode in dem Haus, in dem er fast vierzehn Jahre lang als Mönch gewohnt hatte.

III.

Wir haben Luthers Leben als Augustinereremit in einem gewiß sehr lückenhaften Überblick an uns vorüberziehen lassen. Wir haben die wichtigsten Etappen seiner Urteilsbildung über das monastische Ideal verfolgt und haben beobachtet, wie langsam er sich dazu durchgerungen hat, die neuen Einsichten auf das eigene Leben anzuwenden. Die monastische Phase war offenbar nicht bloß eine Episode in seiner Entwicklung. Luther hat genau zwanzig Jahre im Kloster verbracht. Zumindest fünfzehn Jahre lang – von der Profeß 1506 bis in den Herbst 1521 – fühlte er sich uneingeschränkt als Mönch. Vielleicht lassen sich so seine unterschiedlichen Aussagen über die Dauer seines Mönchslebens erklären. Erst während des Wartburg-Aufenthalts, der ihn äußerlich für zehn Monate in die längst vergessene Rolle des Weltmenschen hineinzwang, scheint er sich langsam von der monastischen Existenzform gelöst und auch theoretisch mit der überkommenen Idee des Mönchtums abgeschlossen zu haben. Um so erstaunlicher, daß er nach dieser langen Unterbrechung und trotz aller Fortschritte in der Reflexion noch einmal ins Mönchsgewand schlüpfte und für weitere drei Jahre den Status des Ordensmannes bewahrte.

Zwanzig Jahre sind eine lange Zeit im Leben eines Menschen. In Luthers Leben füllt der monastische Abschnitt ziemlich genau das zweite und sicherlich wichtigste Drittel: die Zeit seiner Ausbildung zum Priester und Theologen, seiner reformatorischen Entdeckung und seines Bruches mit Rom. Wer diesen Sachverhalt ernsthaft bedenkt, dem drängt sich eine Frage auf, die in der neueren Luther-Literatur in erstaunlicher Weise vernachlässigt wird: Welche Bedeutung hatte eigentlich das Leben als Mönch für Luthers religiöse und theologische Entwicklung – nicht nur der Eintritt ins Kloster, das Ringen mit dem Vater und die Anfechtungen der ersten Klosterjahre, sondern das Leben als Ordensmann mit allen Implikationen? Bezeich-

nenderweise hat ein Forscher wie Bernhard Lohse, dem wir die gründlichste Untersuchung über Luthers theologische Auseinandersetzung mit dem Mönchtum verdanken, diese Frage nie gestellt – auch nicht in seiner jüngst erschienenen Einführung in Luthers Leben und Werk³⁶.

Da wären viele Einzelfragen zu formulieren, die von der Forschung noch längst nicht alle abschließend behandelt worden sind, z.B.:

- Wie spiegelt sich das Erlebnis der monastischen *conversio* in Luthers späterem Selbstverständnis wider?
- Welchen Gewinn hat der Reformator aus der spezifisch klösterlichen Lektüre gezogen? Was verdankt er insbesondere Bernhard von Clairvaux, dem größten monastischen Theologen des Mittelalters?
- Wie haben der klösterliche Gottesdienst, das regelmäßige Stundengebet und die vorgeschriebenen Andachtsübungen seine persönliche Gebetspraxis, sein Verständnis von Gottesdienst im allgemeinen und von Liturgie im besonderen, seine Auffassung von werthafter und sakramentaler Existenz und sein Verhältnis zur Bibel geprägt?
- Welche Bedeutung haben das Leben in freiwilliger Armut, das Erlebnis klösterlicher Gemeinschaft, die Mitwirkung in der lokalen und regionalen Ordensleitung für sein Verständnis einer christlichen Gemeinde, der kirchlichen Ämter und Amtshandlungen, der sozialen und wirtschaftlichen Probleme seiner Zeit gehabt?
- Welchen Einfluß hatte die besondere Ausrichtung seines Ordens an der Regel Augustins auf seine theologische Entwicklung?

Diese letzte Frage möchte ich kurz erläutern, ohne sie beantworten zu wollen. Daß Luther durch die Beschäftigung mit den Werken Augustins wichtige Anregungen für seine Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie und für die Ausbildung einer eigenen Theologie empfangen hat, das ist längst bekannt und gründlich untersucht. Nun stellt sich aber die Frage, wie weit er zu seinem Augustin-Studium dadurch angeregt wurde, daß er Mitglied des Augustinereremiten-Ordens war. Man hat in den letzten Jahren von Augustin-Réveil und Augustin-Renaissance am Ausgang des Mittelalters insbesondere in Luthers Orden gesprochen, sogar von einer regelrechten Augustinertheologie und Augustinerschule im Anschluß an Gregor von Rimini, den 1358 gestorbenen bedeutendsten Theologen des Ordens vor Luther, der in seiner Gnadenlehre gerade die antipelagianischen Schriften des Kirchenvaters wieder zur Geltung gebracht hatte³⁷. Könnte

³⁶ B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1981.

³⁷ Vgl. bes. H. A. Oberman, »Tuus sum, salvum me fac.« Augustin-Réveil zwischen Renaissance und Reformation, in: C. P. Mayer–W. Eckermann (Hg.), Scientia

also Luther nicht aus der Schultradition seines Ordens wesentliche Anstöße für das Herzstück seiner Theologie, die Rechtfertigungslehre, erhalten haben?

Die geschichtlichen Zusammenhänge wollen freilich erst nachgewiesen sein! Eine Schlüsselrolle spielen dabei die Statuten der Wittenberger Artistenfakultät aus dem Jahre 1508. Sie reden nämlich an zwei Stellen von einer durch Gregor bestimmten Lehrrichtung – einmal sogar in der für die spätmittelalterliche Schulbildung charakteristischen Ausdrucksweise, indem sie neben die *viae* (Wege), d. h. Schulrichtungen, des Dominikaners Thomas von Aquin und des Franziskaners Duns Scotus einen dritten »Weg« Gregors von Rimini stellen³⁸. Diese Erwähnung ist ohne Parallele, und der erste Herausgeber der Statuten meinte deshalb für »Gregorius« ein vermutetes »Guilelmus« (d. h. Wilhelm von Ockham) einsetzen zu müssen³⁹. Das wäre allerdings eine zu einfache Lösung des Problems. Wir werden die gut bezeugte ursprüngliche Lesart wohl hinnehmen müssen, aber damit ist erst die Aufgabe gestellt, die Existenz einer Schule Gregors von Rimini an der Wittenberger Artistenfakultät (und vielleicht auch anderswo) durch die Interpretation von Texten nachzuweisen, die aus dem Unterricht an dieser und anderen Fakultäten hervorgegangen sind. Und falls dieser Nachweis gelingt, dann muß in einem zweiten Schritt erst noch gezeigt werden, daß und wie weit sich die Position in einem zunächst rein logisch-ontologischen Richtungsstreit der Artistenfakultät auf die vermutete Schulbildung innerhalb der Theologischen Fakultät auswirkt. Wir berühren damit die weitere, noch längst nicht erschöpfend beantwortete Frage nach der Bedeutung des philosophischen Nominalismus für die theologische Diskussion.

Ich kann diese und die anderen Detailfragen hier nicht weiter verfolgen und muß mich auf einige allgemeinere Überlegungen beschränken.

Daß Luther Mönch war, bedeutet zunächst einmal, daß er Gelegenheit hatte, das Christentum – christliche Frömmigkeit und Lebenspraxis – nicht wie die meisten Weltchristen, darunter sogar viele Weltgeistliche, nur aus der Ferne, von außen und oberflächlich kennenzulernen, sondern höchst intensiv von seiner Innenseite, nicht nur intellektuell, wie der Theologe,

Augustiniana (vgl. o. Anm. 11), 349–394; ders. (Hg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin–New York 1981 (Spätmittelalter und Reformation 20).

³⁸ W. Friedensburg (Hg.), Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Teil I (1502–1611), Magdeburg 1926 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt, N. R. Bd. 3), 53; 56.

³⁹ Theodor Muther in: Die Wittenberger Universitäts- und Facultätsstatuten vom Jahre MDVIII . . ., Halle 1867, 45.

sondern existentiell. Natürlich hat nicht jeder Mönch diese Gelegenheit wahrgenommen; aber Luther ist durch sein zwanzigjähriges monastisches Dasein zum Experten im eigentlichen Sinne des Wortes geworden. Er selbst hat seinen schwierigen Lebensweg unter diesem Aspekt gedeutet. In der Vorrede zur Schrift »Über die Mönchsgelübde« schreibt er: »Mir scheint, Satan habe von meiner Kindheit an etwas von dem in mir vorhergesehen, was er jetzt leidet. Deshalb hat er – mich zu verderben und zu hindern – mit unglaublicher List gewütet . . . Es wollte aber der Herr, wie ich nun sehe, daß ich die Weisheit der hohen Schulen und die Heiligkeit der Klöster durch eigene und gewisse Erfahrung . . . kennenlerne, damit nicht gottlose Menschen Gelegenheit erhalten, gegen ihren künftigen Widersacher groß zu tun, als verdamme ich Dinge, die ich nicht kenne. Darum habe ich als Mönch gelebt . . .«⁴⁰. Und achtzehn Jahre später sagt er einmal, »daß ihn Gott habe einen Mönch werden lassen nicht ohne tieferen Grund: damit er nämlich durch eigene Erfahrung belehrt gegen das Papsttum schreiben konnte.«⁴¹

Beachtenswert sind die Rolle und das Gewicht der persönlichen Erfahrung in diesen beiden zeitlich so weit auseinander liegenden autobiographischen Äußerungen. »Erfahrung« – d. h. die religiöse, innere Erfahrung – ist für Luther schon früh zu einer zentralen Kategorie in seiner theologischen Argumentation geworden. Er hat freilich die Bedeutung der Erfahrung für religiöses Leben wie theologische Urteilsbildung nicht neu entdeckt. Mit seiner Auffassung steht er vielmehr in einer langen Tradition monastischer Praxis und monastischer Theologie, die im Abendland bis auf Johannes Cassian zurückgeht und ihren mittelalterlichen Höhepunkt bei Bernhard von Clairvaux erreichte. Luther hat sich gleich nach seinem Eintritt ins Kloster in diese Tradition vertieft und hat dabei insbesondere Bernhard schätzen gelernt, dessen Einfluß etwa im differenzierten Erfahrungsverständnis der ersten Psalmenvorlesung klar zu erkennen ist⁴².

Daß Luther Mönch war, bedeutet ferner, daß er das Christentum nicht auf einer bloß durchschnittlichen oder gar unterentwickelten Stufe erlebte, sondern in der vollkommensten Gestalt, die seine Geschichte bisher hervorgebracht hatte. Auch wenn man als Protestant das traditionelle Selbstverständnis des Mönchtums nicht teilen kann – etwa die Anschauung von der Vorwegnahme eines engelhaften Lebens –, so wird man doch anerkennen, daß es die geschlossenste, am stärksten durchgearbeitete Lebensform darstellt, die das Christentum in seiner Geschichte überhaupt hervorge-

⁴⁰ De votis monasticis, WA 8,574,22ff = BoA 2,189,39ff.

⁴¹ WA.TR 4,303,11f [Nr. 4414].

⁴² Vgl. U. Köpf, Art. Erfahrung III. Theologiegeschichtlich. III/1. Mittelalter und Reformationszeit, TRE 10 (1982), bes. 110–116.

bracht hat: eine Lebensform, die zugleich das äußere Verhalten aufs strengste regelt und dem religiösen Erleben intensivste Anregungen bietet. Der Vorwurf der Inkompetenz, der so oft gegen den Reformator Luther erhoben wurde, trifft also ins Leere. Im Gegenteil – man kann sich keinen sachverständigeren Beurteiler des spätmittelalterlichen Christentums auch in seiner edelsten Gestalt denken als jenen Mann, der auf Kanzel und Katheder, in der Seelsorge wie in leitenden Ämtern seines Ordens Verantwortung trug.

Wenn wir danach fragen, wie gerade er sich zum Kritiker des monastischen Ideals entwickeln konnte, dann müssen wir wohl einige Voraussetzungen beachten. Luther wurde relativ spät Mönch und ist nicht so selbstverständlich in die neue Lebensweise hineingewachsen wie etwa ein Klosterschüler. Andererseits trat er auch nicht unvorbereitet ins Kloster ein, sondern er wußte genau, was ihm dort bevorstand. Der einundzwanzigjährige promovierte magister artium hat sich nicht blind in ein Abenteuer gestürzt, in dem ihn zwangsläufig Enttäuschung erwarten mußte. Er begann sein Ordensleben weder distanziert noch leichtfertig, sondern mit der ganzen Hingabe eines Menschen, der hier den sicheren Weg zum zeitlichen und ewigen Heil gefunden zu haben glaubt. Es kann kein Zweifel daran sein, daß Luther ein überaus gewissenhafter, strenger, geradezu vorbildlicher Mönch war. Er wäre nicht schon wenige Jahre nach seiner Profest von den Klöstern der Observanz mit der schwierigen Mission in Rom betraut, nicht schon ein dreiviertel Jahr nach seiner Ankunft in Wittenberg zum Subprior und Studienleiter bestimmt, nicht zum Distriktsvikar gewählt worden, wenn ihn sein Orden nicht für ein untadeliges Mitglied gehalten hätte. Und wenn es noch eines Beweises für Luthers Eignung, für seine echte Berufung zum Mönch bedürfte, dann würde sein Verhalten seit 1521 ihn geben. Daß er in der monastischen Lebensform beharrte, nachdem er öffentlich die Gelübde für kraftlos erklärt hatte – dieses Verhalten erregte vor allem bei seinen Freunden Anstoß. Wie konnte Luther der evangelischen Freiheit das Wort reden, wenn er selbst diese Freiheit nicht durch die Tat bewies?

In bezug auf die Kleiderfrage berichtet er später: »Ich habe einmal das Ordensgewand ausgezogen, um die Freiheit in Kleiderdingen zu demonstrieren. Nachher habe ich es wieder angezogen . . .«⁴³. Offenbar hatte Luther nach über fünfzehn Jahren monastischen Lebens das Bedürfnis, an den gewohnten Formen festzuhalten, oder – vielleicht besser: er hatte kein Bedürfnis, die gewohnte Lebensweise zu ändern, selbst wenn er sachlich ihre Problematik längst durchschaute. Auch in Fragen des Mönchtums – bei der Kleidung wie beim Zölibat – ging es ihm nie um seine Person, sondern immer um die Sache. Darin unterschied er sich von vielen seiner Zeitgenos-

⁴³ WA.TR 4,624,14f (Nr. 5034) = BoA 8,258.

sen, die sich gegen die monastische Lebensform wandten, weil sie persönlich nicht mehr mit ihr zurecht kamen. Für Luther war die Kritik am Mönchtum kein Mittel, um sich persönlich den Anforderungen des monastischen Ideals zu entziehen, sondern eine sachliche Notwendigkeit, aus der er nur sehr zögernd die Konsequenzen für seine Person zog. Der große Ernst, mit dem er sich lange Zeit der monastischen Lebensform in der strengen Richtung eines Bettelordens hingab, verleiht seiner Auseinandersetzung mit dem Mönchtum im speziellen und mit dem Christentum seiner Zeit im allgemeinen besonderes Gewicht und Glaubwürdigkeit. Das wird noch deutlicher, wenn wir seine Äußerungen mit der leichtfertigen Kritik vergleichen, die von zeitgenössischen Autoren – etwa von einzelnen Humanisten – vorgetragen wird.

Wir werden also dem Reformator in keiner Weise gerecht, wenn wir ihn einfach als den großen Abtrünnigen betrachten, der dem monastischen Ideal die theologischen Grundlagen entzogen, den Ordensstand verlassen, viele andere Ordensleute zur selben Untreue verleitet und schließlich das monastische Leben in weiten Teilen Deutschlands zum Erliegen gebracht hat. Vielmehr müssen wir ihn im größeren Rahmen einer Geschichte der monastischen Reformbewegungen des Mittelalters sehen. Das mittelalterliche Mönchtum war ja immer wieder von Reformideen und Reformforderungen bewegt – von Benedikt von Aniane über Cluny und Citeaux, die Bettelorden des 13. Jahrhunderts und die benediktinischen Kongregationsbildungen des 15. Jahrhunderts bis in die Zeit Luthers. Die treibende Kraft all dieser Bemühungen war die Forderung nach Regelverschärfung oder verschärfter Regelbeobachtung: nach Observanz. Sie hat im Jahre der Ablaßthesen 1517 zur endgültigen Teilung des Franziskanerordens in Conventualen und Observanten und im Laufe der zwanziger Jahre zur Abspaltung der Kapuziner von den Observanten geführt. Aber wir brauchen gar nicht so weit zu gehen – Luther hat den Streit nicht nur um die Berechtigung, sondern auch um die Reinhaltung der Observanz im eigenen Orden miterlebt und wenigstens zeitweilig mitgetragen.

Seine Reformgedanken bewegten sich nun aber – und damit machte er in der Geschichte des Mönchtums Epoche – nicht in den von der Observanz vorgezeichneten Bahnen. Sie haben vielmehr diesen im Mönchtum immer wieder versuchten Weg entschieden verlassen. Sorgfältige Beobachtung seiner Gewissensregungen, unablässige Reflexion auf die eigenen Erfahrungen und gewissenhafte Bemühung um zentrale biblische Begriffe, vor allem den der Gerechtigkeit Gottes, führten Luther dazu, daß er den Zusammenhang zwischen Forderung und Erfüllung, Leistung und Belohnung, Werk und Heilzusage aufbrach, der nicht nur den Bemühungen der Observanten, sondern dem damaligen monastischen Ideal überhaupt und letzten Endes

der ganzen traditionellen, auf dem Rechnen mit Verdienst und Lohn beruhenden Frömmigkeit zu Grunde lag. Nicht als ob damit die monastische Lebensform unter allen Umständen sinnlos geworden wäre – diese Folgerung hat Luther weder theoretisch noch persönlich gezogen. Er hat sogar den Mönchen vom Austritt abgeraten, die mit diesem Schritt ein gottgefälliges Werk zu tun meinten. Der Fehler lag für ihn nicht so sehr in der Lebensform als in ihrer Begründung: in einer verkehrten Auffassung der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Durch sein neues, aus dem Paulusstudium gewonnenes Verständnis dieser Beziehung, das wir schulmäßig als Rechtfertigungslehre bezeichnen, hat Luther der traditionellen Begründung des monastischen Ideals den Boden entzogen.

Seitdem es Mönche gibt, sind der Christenheit aus ihren Reihen reiche Kräfte des Wachstums und der Erneuerung zugeströmt. Als Bewegung und Unruhe stiftendes Element haben sie eine selbstzufriedene, vom äußeren Erfolg faszinierte, in Macht und Besitz verflochtene Kirche ebenso wie ein selbstvergessenes Mönchtum immer wieder an das Wort des johanneischen Jesus erinnert: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt!« (Joh. 18,36). Die Kirchengeschichte des abendländischen Mittelalters ließe sich geradezu als eine Geschichte monastischer und vom Mönchtum angeregter Reformbewegungen nachzeichnen – bis hin zu jener einschneidendsten, durch den Mönch Martin Luther ausgelösten Bewegung, die als »Reformation« (d. h. als Reform schlechthin) nicht nur das traditionelle Mönchtum, sondern das mittelalterliche Kirchenwesen überhaupt zerbrochen und ein neues Zeitalter in der Geschichte des Christentums heraufgeführt hat.

Der Protestantismus sollte nie vergessen, daß er seine Existenz einem Mönch verdankt. Aber auch die religiösen Gemeinschaften unserer Zeit haben Grund, sich an Schicksal und Äußerungen des Wittenberger Augustinereremiten zu erinnern, eines ernstesten, vorbildlichen Ordensmannes, dem bei der Bemühung um monastische Vollkommenheit das alte monastische Ideal zerbrochen ist.

Prof. Dr. Ulrich Köpf, Hechtstr. 18, 8039 Puchheim

Zur lutherischen Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung*

Von Wolf-Dieter Hauschild

Die lutherische Kirche und Theologie hat von Anfang an ein gebrochenes Verhältnis zur Barmer Theologischen Erklärung gehabt, wobei unterschiedliche Gründe zusammenkamen¹. Neben der Sorge, mit »Barmen« könnte ein neuer Unionismus begründet werden, der die lutherische Identität tangiere, stand vor allem der Argwohn, die mißverständlichen bzw. zweideutigen Aussagen der sechs Thesen seien im Grunde eher im Sinne der Theologie Karl Barths als der lutherischen Bekenntnisschriften zu interpretieren. Hinzu kam ein verengter, durch den Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts geprägter Bekenntnisbegriff mit den eigentümlichen Vorstellungen, daß ein Bekenntnis »kirchengründenden« Charakter habe und die grundlegenden Glaubenswahrheiten »vollständig« ausdrücken müsse. Letzteres führte dazu, daß man im Luthertum weithin – gerade in der Opposition gegen die »radikaleren« Teile der Bekennenden Kirche – der Barmer Erklärung die Eigenschaft eines Bekenntnisses absprach und ihre Bedeutung für die Kirchengemeinschaft innerhalb der Bekennenden Kirche und (nach 1945) der Evangelischen Kirche in Deutschland minimalisierte².

Das ist eine – wenn auch durchaus verständliche, so doch im Blick auf das Resultat – bedauerliche Fehlentwicklung, die die Tatsache negierte, daß die Theologische Erklärung allein schon von der Entstehungsgeschichte her unbeschadet des überragenden Anteil Karl Barths auch ein Produkt des Luthertums ist, wofür der Name Hans Asmussens als des Mitautors und

* Zweiter Teil eines Vortrags vom 7. April 1984 anlässlich einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing. Der erste Teil ist im Druck erschienen: Gegen die Irrlehre der Deutschen Christen. Die Barmer Theologische Erklärung als lutherisches Bekenntnis, in: Lutherische Monatshefte 23, 1984, S. 201–204.

¹ Einzelheiten s. bei Wolf-Dieter Hauschild, Die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnis der Kirche? Zur Haltung des Lutherrats 1937–1948, in: Barmen und das Luthertum. Bekenntnis/Fuldaer Hefte 27, Hannover 1984, S. 72–114.

² Vgl. dazu Wolf-Dieter Hauschild, Die Relevanz von »Barmen 1934« für die Konstituierung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1948 in: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, hg. v. W.-D. Hauschild–G. Kretschmar–C. Nicolaisen, Göttingen 1984, S. 363–398.

ersten Interpreten repräsentativ steht³. Gewiß war den lutherischen Vätern von Barmen die Mehrdeutigkeit des Textes bewußt; deswegen drängten sie ja darauf, daß die Synode die Annahme der Erklärung mit zwei wichtigen Zusatzbeschlüssen versah: Sie wurde »im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis« anerkannt und »den Bekenntniskonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus« übergeben⁴. Die mit dem zweiten Beschluß intendierte verbindliche lutherische Auslegung ist – trotz mancher Anläufe, insbesondere seitens Asmussen – nicht zustande gekommen, vor allem wohl auch deswegen, weil Hans Meiser (der in Aufnahme der Erlanger Kritik schwere inhaltliche Bedenken gegen den Text hatte) als Vorsitzender des lutherischen Bekenntniskonvents diesen nie einbrief.

Wenn man wie ich der Überzeugung ist, daß der Kirchenkampf bis heute unserer Kirche grundlegende, unaufgebbare Einsichten vermittelt hat, die es zu aktualisieren gilt, und daß in diesem Zusammenhang die Barmer Erklärung – schon rein wirkungsgeschichtlich betrachtet – zu den bedeutendsten Texten der deutschen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts gehört, dann kann man nur mit einigem Betrüben konstatieren: Das Luthertum hat nicht gut daran getan, daß es die Barmer Theologische Erklärung nicht von vornherein in lutherischer Interpretation für sich rezipiert, sondern es vielmehr den Barthianern und deren Interpretation überlassen hat. Die rein defensive Haltung gegenüber der Erklärung war und ist theologisch kurzschlüssig, kirchenpolitisch verhängnisvoll und historisch falsch.

Wenn man die Aussage der VELKD-Verfassung über die Verbindlichkeit der Barmer Erklärung ernstnimmt⁵, dann ist eine lutherische Interpretation auch heute noch kein überflüssiges Unterfangen. Das folgende soll nicht mehr als ein Denkanstoß sein, der an dem alten Problem ansetzt, ob die sechs Thesen mit dem lutherischen Bekenntnis vereinbar sind. Derartige kurze Auslegungsversuche sind natürlich problematisch, wie etwa die Beispiele von Christian Stoll und Heinz Brunotte zeigen⁶. Ein ausführlicher

³ Vgl. Carsten Nicolaisen, Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung, in: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, hg. v. W.-D. Hauschild–G. Kretschmar–C. Nicolaisen, Göttingen 1984, S. 13–38. Asmussens Synodalvortrag zur Einbringung der Theologischen Erklärung in: Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934. Vorträge und Entschließungen, hg. von Karl Immer, Wuppertal-Barmen 1934, S. 11–24.

⁴ Ebd. S. 27f.

⁵ Vgl. dazu meine Interpretation der Aussage von Artikel 2 im ersten Teil des Vortrags (= Lutherische Monatshefte, 23, 1984, S. 203).

⁶ Christian Stoll, Die Theologische Erklärung von Barmen im Urteil des lu-

lutherischer Kommentar müßte sich an dem Niveau der Auslegung von Ernst Wolf (immerhin eines Lutheraners) sowie der Arbeiten des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen II und III orientieren⁷.

Dabei darf allerdings der zeitgeschichtliche Kontext der Erklärung nicht außer acht gelassen werden: Sie ist aufgrund einer genau umrissenen kirchenpolitischen Zielvorstellung verfaßt und verabschiedet worden, wie aus der Präambel klar hervorgeht (weswegen dogmatische Selbstlegitimations-Interpretationen diese gern übersehen). Die Prinzipien der historisch-kritischen Auslegung müssen also auch für diesen Text gelten, was manche Barmen-Scholastiker heute nicht immer wahrhaben. Nur weil die Väter von Barmen sich kirchenpolitisch einigermaßen einig waren, kamen sie unter dem Druck der äußeren Verhältnisse zu einer gemeinsamen theologischen Aussage. Da bei deren Interpretation sich offenbar schon damals gravierende Unterschiede bemerkbar machten, gilt auch heute: Es gibt eine lutherische Interpretation genauso gut wie eine barthianische.

1. Das Christuszeugnis als bleibender Auftrag der Kirche (These 1 und 6)

Der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung ist deren erste These im Zusammenhang mit der sechsten These, die das Thema der ersten aufnimmt. Es geht hier um das Fundament und den Auftrag der Kirche, wie es insgesamt in der Erklärung um das Wesen der Kirche geht.

Dies bestätigt der Kontext, den man bei der heutigen Interpretation nicht übersehen darf: die Situation der Abgrenzung gegen die Deutschen Christen und deren Vorstellung einer deutschen Volkskirche. Macht man mit dieser Einsicht ernst, dann kann man es nur für abwegig halten, in die Thesenreihe eine ganze Dogmatik hineinlesen zu wollen oder umgekehrt – wie viele lutherische Kritiker – das Fehlen bestimmter dogmatischer loci zu bemän-

therischen Bekenntnisses, *Kirchlich-Theologische Hefte* 2, München 1946. – Heinz Brunotte, *Die theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis*, *Luthertum* 18, Berlin 1955; abgedruckt in: ders. *Bekenntnis und Kirchenverfassung*, Göttingen 1977, S. 149–175.

⁷ Ernst Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade*, München 1957. – Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), hg. v. Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1974. – Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III), 2 Bde., hg. v. Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1980–81.

geln. Jede Auslegung muß davon ausgehen, daß die Barmer Erklärung situationsbezogen und daher unvollständig sowie mehrdeutig ist, was dem Genus eines Bekenntnisses durchaus nicht widerspricht.

Sie will betonen, daß das unverfälschte Christuszeugnis der Auftrag der Kirche auch in der Situation von 1934 ist und für alle Zeiten bleibt. Es geht um das reformatorische Prinzip des »solus Christus«: Allein Christus ist der Grund unserer Christenexistenz und daher Richtschnur des Lebens, was für die kirchliche Verkündigung zur Folge hat, daß zeitgeschichtliche Faktoren – so wichtig sie für unser Leben auch sein mögen – prinzipiell keine Offenbarungsqualität besitzen und insofern zweitrangig sind. Aus dem »solus Christus« ergibt sich nach reformatorischer Auffassung konsequent das Schriftprinzip (*sola scriptura*). Die erste These bietet keine abstrakte Offenbarungslehre, sondern eine konkrete Verwerfung der politischen Theologie der Deutschen Christen, sofern sie zum Beispiel den Nationalsozialismus als neue Gottesoffenbarung, den 30. Januar 1933 als heilsgeschichtlich relevante Stunde Gottes oder die Bindung der Religion an das deutsche Blut verkündigte.

Daß dies »solus Christus« auch das Grundanliegen der lutherischen Bekenntnisschriften ist, braucht nicht eigens bewiesen zu werden. Die Stoßrichtung der Reformation ging ja dahin, andere Offenbarungen und andere Quellen der Verkündigung auszuschließen. Diese Übereinstimmung ist von lutherischen Kommentatoren wie Edmund Schlink und Heinz Brunotte, aber auch von Ernst Wolf betont worden. Deswegen hat Paul Althaus unrecht, wenn er durch These 1 eine natürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis ausgeschlossen sah und behauptete: »Keiner ›lutherischen‹ Interpretation dieser These wird es gelingen, sie als im Einklang mit der Schrift und mit dem lutherischen Bekenntnis zu erweisen.«⁸ Die erste These entspricht den Artikeln 1–3 der *Confessio Augustana* mit deren Rekurs auf das altkirchliche Bekenntnis zur Gottheit Gottes und zur Heilsmittlerschaft des Sohnes, woraus sich die Stellung des Menschen als des gefallenen und fehlbaren Geschöpfes ergibt. Sie entspricht auch dem Beginn von Luthers Schmalkaldischen Artikeln.

Es ist die johanneische Christologie, an der These 1 sich orientiert (weshalb Hans Meiser die Zufügung des Zitats Joh 14,6 veranlaßte)⁹. Die vielkritisierte Aussage »Jesus Christus . . . das eine Wort Gottes« ist dann nichts weiter als eine Erinnerung an Joh 1,1–14. Darum ist es kurzschlüssig, wenn

⁸ Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 1947, S. 71; vgl. dagegen Günther Koch, *Die christliche Wahrheit der Barmer Theologischen Erklärung*, ThExh 22, München 1950.

⁹ Nachweis bei Nicolaisen (s. Anm. 3) S. 30.

Lutheraner an der ersten These kritisieren, hier fehle der Bezug auf die Trinitätslehre oder auf das Alte Testament, hier werde ein barthianischer Christomonismus formuliert und das ausgeschlossen, was die altprotestantische Dogmatik über die natürliche Gotteserkenntnis und das Offenbarsein Gottes in der Schöpfung sage. Das wäre eine hermeneutisch bedenkliche Überfrachtung der ersten These, der man auf derselben Ebene z.B. dadurch begegnen könnte, daß man den Begriff Jesus Christus als »das eine Wort Gottes« dogmengeschichtlich im Sinne der Alten Kirche interpretiert. Dann ist damit gemäß Joh 1 die Lehre vom »Logos« Gottes angesprochen, die Urform der Trinitätslehre, die die Gottesoffenbarung gerade von der Christusoffenbarung her auch im Alten Testament und in der Kultur und Philosophie der Griechen gegeben sieht. Immerhin ist diese Logoslehre im Nizänum insoweit aufgenommen worden, als dort gesagt wird, durch Christus seien alle Dinge geschaffen worden.

Läßt man sich – unter Absehung von der konkreten Entstehungssituation – auf eine derart spezifizierende Exegese der ersten These ein, dann ließe sich sogar das dornige Problem lösen, welches sich von Asmussens Erläuterung her stellt. (Das Gewicht seiner Aussage besteht ja auch heute noch insofern, als die Synode die Theologische Erklärung nur im Zusammenhang mit Asmussens Vortrag anerkannt hat!) Fraglos haben Asmussen und Barth – aber mit ihnen etliche der Väter von Barmen – die erste These so verstanden, daß damit der theologische Ansatz des Neuprotestantismus preisgegeben bzw. verworfen sein sollte. Doch hier muß man genau hinschauen. Asmussen betonte im Synodalvortrag, daß These 1 nicht nur gegen die Deutschen Christen gerichtet sei: »Wir erheben Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet hat. Denn es ist nur ein relativer Unterschied, ob man neben der Heiligen Schrift in der Kirche geschichtliche Ereignisse oder aber die Vernunft, die Kultur, das ästhetische Empfinden, den Fortschritt oder andere Mächte und Größen als bindende Ansprüche an die Kirche nennt«¹⁰.

Von der altkirchlichen Logoslehre her (wenn man sie in These 1 wiederfinden zu können meint) muß diese Aussage präzisiert und damit modifiziert werden. Jesus Christus, wie ihn das Neue Testament bezeugt, ist unüberbietbarer Ausdruck der Wahrheit, ist die absolute Wahrheit; aber alle menschliche Bemühung um das Wahre, Gute und Schöne ist insofern indirekt auf dieses Absolute hingebunden, als es nach diesem strebt. Wenn Asmussen betont, »daß Jesus Christus nicht verwirklichte Idee, sondern ins Fleisch gekommener Gott ist«, dann muß man von der Bibel und der altkirchlichen Tradition her dazu sagen, daß der Gegensatz so nicht formuliert

¹⁰ Vortrag (s. Anm. 3) S. 17.

werden kann. Gerade als der Inkarnierte ist Jesus das Prinzip aller Dinge (Joh 1); andernfalls hätte es keinen Sinn zu behaupten, er sei wahrer Gott.

Die Geltung der ersten These besteht m.E. unabhängig von der damit verbundenen barthianischen Krisen- und Katastrophendeutung der neuzeitlichen Theologiegeschichte. Denn Gegenstand der Beschlußfassung war allein der Bezug auf die Bekenntniswidrigkeit der deutschchristlichen Theologie, wie sie von den Führern der Reichskirche vorgetragen bzw. gebilligt wurde. Im Blick auf die heutige Lage wird man deshalb nicht ohne weiteres von Barmen I her alle Formen einer politischen Theologie, einer »black theology«, einer Theologie der Befreiung oder einer feministischen Theologie pauschal verwerfen können. Vielmehr sind auch sie daraufhin zu prüfen, wie es bei ihnen mit der Offenbarungsqualität der Situation in Relation zur Christusoffenbarung steht. »Außer und neben diesem einen Worte Gottes« soll die Kirche nichts anderes als »Quelle ihrer Verkündigung« kennen. Welchen Reichtum dies Wort Gottes beinhaltet, ist hier nicht gesagt. These 1 bietet einen kritischen Maßstab, kein Patentrezept. Und dieser Maßstab ist das reformatorische Schriftprinzip mit seiner christologischen Konzentration.

Daraus bestimmt sich auch der Auftrag der Kirche, wie ihn die sechste These in Fortführung der ersten formuliert. Er ist nicht mehr und nicht weniger als der prophetische und apostolische Dienst der Weitergabe des lebensschaffenden Gotteswortes, das in Jesus Christus offenbar geworden ist. Diese Konzentration auf das Wort entspricht dem lutherischen Verständnis von Kirche exakt. Daß die scheinbar so langweilig-selbstverständliche Aussage, die weder 1934 noch nach 1945 je umstritten war, heute durchaus aktuell ist, sei hier wenigstens angedeutet. Es geht um die Sendung der Kirche; sie ist nicht um ihrer selbst willen da als Kultgemeinde o. ä., sie ist aber auch nicht bloße Aktionsgemeinschaft, die sich ihre jeweilige Programmatik von der Tagesordnung der Welt bestimmen läßt. In allem Streit um eine »horizontalistische« oder »vertikalistische« Bestimmung des kirchlichen Dienstes (soziale und politische Diakonie gegen Frömmigkeit) ist von Barmen VI her die Priorität eindeutig: die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch Gott. Das Luthertum hat in diesem Sinne den Primat der Vertikalen stets betont, vielleicht aber nicht deutlich genug die damit verbundene Selbstverständlichkeit betont, daß Gottes freie Gnade uns in die Freiheit des Dienstes an seiner Schöpfung stellt. Das ist das Thema der übrigen Thesen 2–5.

2. Herrschaft Gottes und christliches Leben in der Welt (These 2 und 5)

Noch stärkere Differenzen zwischen Lutheranern und Barthianern als bei der ersten These haben sich bis zum heutigen Tage bei der Auslegung der zweiten These gezeigt. Inhaltlich gehört sie mit der fünften These zusammen, so daß hier beide thematisiert seien. Es geht um die strittige Zuordnung von Evangelium und Gesetz, von Rechtfertigung und Heiligung, von Herrschaft Christi und Reich der Welt und damit um die heute besonders brisanten Unterschiede in der politischen Ethik.

Auch hier wird man auf den Anspruch verzichten müssen, *die* authentische Barmen-Interpretation bieten zu können. Wäre derartiges möglich, dann ist nicht zu verstehen, warum man sich fünfzig Jahre lang so heftig um die Auslegung gestritten hat. Auch und gerade hier gilt, daß der Text zunächst von der Entscheidungssituation und der ursprünglichen Zielsetzung her verstanden werden muß (also in einen politischen bzw. kirchenpolitischen Kontext gehört) und daß die spätere dogmatische Befragung, die mit ihrer Präzisierung Fragen an den Text heranträgt, die Mehrdeutigkeit und Ungenauigkeit offenlegt. Gerade darum aber ist eine lutherische Interpretation nicht nur möglich, sondern auch nötig, zumal unter Berufung auf Barmen II und V die lutherische Form der Zwei-Reiche-Lehre kritisiert worden ist und wird.

Die zweite These wendet sich ebenso wie die erste gegen einen politischen Mißbrauch des Evangeliums, nun aber nicht so sehr gegen eine Politisierung, sondern gegen eine Entpolitisierung des Christentums, die dessen Wesen verfremdet. Sie wendet sich nämlich gegen die Behauptung der Deutschen Christen, das Bekenntnis sei durch ihr kirchenpolitisches Handeln gar nicht tangiert, weil beides völlig unvergleichbaren Ebenen zugehöre (was theologisch begründet wurde durch die Lehre von der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnungen). Sie wendet sich aber auch gegen die nationalsozialistische Parole, Politik und Religion hätten nichts miteinander zu tun, bzw. gegen die nationalsozialistischen Lehren von der Heiligkeit des Blutes, der Rasse und anderer natürlicher Ordnungen, von der Selbstverwirklichung des Menschen durch entschiedenes Handeln bis hin zu Gewalt und Krieg.

Dagegen beruft sich die zweite These auf die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, und zwar im Sinne von Luthers Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen. Der natürliche Mensch ist total sündig und kann daher Gottes Ordnungen gar nicht recht gebrauchen, sondern qualifiziert sie in gottloser Weise, so daß sie pervertieren und darin ihre Dämonien eigengesetzlich entfalten. Man könnte auch von Lu-

thers Katechismus her sagen: Der natürliche Mensch verstößt permanent gegen das erste Gebot; der Christ aber wird befähigt, Gott über alle Dinge zu fürchten und zu lieben, so daß er als Ausdruck eben dieser Bindung an Gott alle Gebote erfüllt. Also ist nur der durch Christus befreite Mensch, der gerechtfertigte Sünder imstande, die Welt als Gottes Schöpfung wahrzunehmen, damit sein Leben in der Verantwortung gegenüber Gott als Dienst zu qualifizieren und die angemessene Herrschaft der »anderen Herren« zu entlarven, die vorletzten Werte von den letzten zu unterscheiden.

Die zweite These entspricht den Artikeln 4 und 6 sowie 20 der Confessio Augustana, auch deren Aussagen über den weltlichen Beruf in Artikel 16. Sie widerspricht keineswegs der lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium, weil ihre Begriffe »Zuspruch« und »Anspruch« im Kontext der Rechtfertigungslehre einander so zugeordnet werden müssen wie die Aussagen von CA 4 und CA 6 über die Vergebung und Gebotserfüllung. Allerdings muß konstatiert werden, daß der Satzbau mit dem unklaren »Wie. . ., so und mit gleichem Ernst« nicht gerade ein theologisches Meisterwerk ist. Nur implizit entspricht die Aussage über die Befreiung der lutherischen Lehre von der Funktion des Gesetzes: Wie werden die »gottlosen Bindungen dieser Welt« oder die »anderen Herren« als solche erkannt? Doch wohl durch den Anspruch Gottes; und dieser erfährt seine schärfste Zuspitzung in und durch Jesus Christus, um dem Menschen zu offenbaren, daß er aus eigener Kraft Gottes Willen nicht erfüllen kann.

Ein Gegensatz von Barmen II zur lutherischen Lehre ließe sich m.E. nur dann konstruieren, wenn man ihn unbedingt darin finden will. Die These sagt keineswegs aus, daß das Evangelium als Gesetz für unser ganzes Leben, also auch für die Bereiche der Politik, Wirtschaft und Kultur verstanden wird. Sie läßt eine lutherische Differenzierung von Gesetz und Evangelium durchaus zu. Und sie bekräftigt, daß die christliche Ethik vom Anspruch Jesu Christi her zu normieren ist, läßt aber die heute so umstrittene Frage völlig unbeantwortet, wie es mit dem Zusammenhang von Christologie und ethischer Konkretion steht. Eine direkte Ableitung von politischen Lösungen aus dem Evangelium (etwa in der Friedensfrage) läßt sich von Barmen II her kaum begründen¹¹. Sie wird eher grundsätzlich ausgeschlossen, wenn man die fünfte These hinzunimmt.

Das zentrale Anliegen der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, von welchem die ganze Barmer Erklärung geprägt ist, kommt hier gut zum Ausdruck: Zwischen Gottes Reich, Gottes Herrschaft durch das Wort, Gottes Befreiung des Menschen durch Jesus Christus einerseits und dem politischen

¹¹ Vgl. dazu die Kritik an der EKV-Studie von 1974 bei Martin Honecker, Theologische Kriterien und politische Urteilsbildung, ZThK 71, 1974, S. 456–490.

Bereich, der menschlichen Herrschaft durch Gewaltausübung andererseits ist zu unterscheiden. Hans Philipp Meyer hat jüngst in einer eindrucksvollen Untersuchung auf diesen Sachverhalt hingewiesen: »Die Barmer Erklärung ist in ihrem Kern (der die Gesamtheit ihrer sechs Thesen bestimmt) eine Klarstellung der in der Schrift gegebenen und in der Reformation bezeugten Unterscheidung der beiden »Regierweisen«, »Regimente« oder »Reiche« Gottes¹². In der konkreten Situation von 1934 wandte sich dies primär gegen eine Vermischung von Staat und Kirche bzw. politischer und religiöser Dimension des Lebens: gegen eine Neuauflage des Staatskirchentums, gegen einen politischen Volkskirchenbegriff, gegen die politischen Umgangsformen der Deutschen Christen in der Kirche (so die zweite Verwerfung), aber darüber hinaus gegen den Anspruch des totalen Staates in ideologischer wie in organisatorischer Hinsicht. Die erste Verwerfung von Barmen V lehnt die Gleichschaltung und den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch ab, aber auch alle Versuche, die nationalsozialistische Weltanschauung zur Heilslehre und zum moralischen Gesetz zu machen. Die positive Aussage der These begrenzt den staatlichen Auftrag in einer für den Nationalsozialismus nicht akzeptablen Weise, indem er ihn auf die Rechts- und Friedenssicherung beschränkt. Damit wird nicht der liberalistische Nachwächterstaat befürwortet, wohl aber jene Grenzüberschreitung zur Allzuständigkeit bestritten, die dem modernen Staat innewohnt. Insofern ist die fünfte These durchaus aktuell, denn die Grenzen des Staats sind ein Thema, das die Kirche immer wieder zur Sprache bringen muß.

Eine Grenze benennt der Hinweis auf die Verantwortung vor Gott, die sich in der Achtung von Gottes Gebot und Gerechtigkeit ausdrückt. Damit ist das angesprochene Gewaltmonopol in bestimmte Schranken gewiesen, die heute – durchaus im Sinne von Barmen V – unter dem Stichwort der Menschenrechte bzw. der individuellen Freiheitsrechte verhandelt werden. Der lutherischen Tradition entspricht die These auch in dieser Hinsicht. Denn es geht hier um die klassische Lehre vom Wächteramt der Kirche im Rahmen der Drei-Stände-Lehre gemäß Hes 3, 16ff. Gottes Gebote konkretisieren sich im weltlichen Recht, und dieses ist deshalb nicht autonom. Gott ist auch der Herr über den weltlichen Bereich »zur Linken«; auch hier gilt sein Gesetz, und zwar für alle Menschen. Dies ist in der These zwar nicht direkt ausgesagt, aber man muß fragen, welche Schöpfungslehre sie voraussetzt bzw. wo sie die den Staat betreffende »göttliche Anordnung« verankert

¹² Hans Philipp Meyer, Predigt und politische Verantwortung nach der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen 1934, Vorlagen 15, Hannover 1984, S. 6. Ähnlich und mit ausführlicher Begründung s. schon früher Gottfried Voigt, Barmen II in lutherischer Sicht, in: Zum politischen Auftrag (s. Anm. 7), S. 81–93.

sieht. Der ursprüngliche, von Barth abgelehnte und immer wieder umstrittene Wortlaut, der sich noch in Asmussens Referat findet, ist da klarer: Er nennt die »göttliche Ordnung«, d. h. aber die Schöpfung, so daß Gottes Wille für alle Menschen gilt.

Daran hat die Kirche zu »erinnern«. Man hat diesen Begriff gerade in lutherischen Kreisen als blaß oder mißverständlich kritisiert. Ich halte ihn für aussagekräftig, weil er deutlich macht, daß es um das Wächteramt geht. »Erinnern« betrifft einen bekannten Sachverhalt, nämlich die gegenüber Gott bestehende Verantwortung, die Bindung an das Recht. »Erinnern« ist ein Begriff, der in der Bibel die Verkündigung meint. Und so hat denn nach Barmen V das Wächteramt bzw. das politische Mandat der Kirche in der Ausrichtung des Wortes Gottes als Anspruch an unser ganzes Leben im Sinne von These 2 und 6 zu erfolgen, indem sie »erinnert«: in der Form des Hinweises, der Kritik, des Bußrufs, der Denkschrift und des Gesprächs. Non vi, sed verbo (»nicht mit Gewalt, sondern mit dem Wort«) – dieses reformatorische Prinzip gilt nach Barmen V auch für das politische Handeln der Christen.

Wie Barmen I keine komplette Offenbarungslehre und Barmen II keine komplette Ethik enthält, so darf man von Barmen V auch keine vollständige Staatslehre erwarten. Die politische Situation führte damals dazu, daß man die »Wohltat« der göttlichen Anordnung stark herausstellte und über die Herrschaft der Sünde, über die Pervertierung auch der Ordnungsmacht nicht ausdrücklich sprach. Dies wäre von Luther her durchaus möglich gewesen. Immerhin dürfte es aber auch in der Verwerfung mitschwingen, und in der These wird durch den Hinweis auf Recht und Frieden die nationalsozialistische Gewaltpolitik des systematischen Terrors und Rechtsbruchs implizit angesprochen. Lutherische Kritiker der Barmer Erklärung wie Werner Elert empfanden 1934 die These deswegen als unlutherisch, weil sie nicht positiv genug vom Staat rede; der »Ansbacher Ratschlag« hat dies angebliche Manko dann ja mehr als ausgeglichen¹³. Daran wird deutlich, daß nicht nur die Barmer Erklärung damals wie heute divergierende Auslegungen zuläßt, sondern daß auch die Orientierung am lutherischen Bekenntnis keineswegs die erhoffte Eindeutigkeit garantiert.

Deswegen wird jeder Versuch, die Barmer Erklärung auch in inhaltlicher Hinsicht als ein lutherisches Bekenntnis zu erweisen, wohl zwangsläufig auch Widerspruch unter Berufung auf die lutherische Tradition hervorrufen.

¹³ Werner Elert, *Confessio Barmensis*, AELKZ 67, 1934, Sp. 606. – Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd. 2: Das Jahr 1934, Göttingen 1935, S. 103.

3. Die Kirche und ihre Ämter (These 3 und 4)

Das dürfte für die Thesen 3 und 4 wohl am stärksten gelten. Man hat hier Tendenzen einer reformierten Ekklesiologie gefunden¹⁴. Die Auslegung wird auch hier bei den Verwerfungen ansetzen müssen, um dem Situationsbezug gerecht zu werden. Diese entsprechen völlig dem lutherischen Bekenntnis, denn im reformatorischen Ansatz liegt ja gerade der Protest gegen die Gestaltung der Kirche nach menschlichen Interessen und gegen ein von geistlichen Funktionen gelöstes Bischofsamt. Die im Kirchenkampf gelegentlich vertretene Meinung, daß die äußere Ordnung für das geistliche Leben der Kirche irrelevant sei und sogar weitgehend der staatlichen Regelung überlassen werden könne, ist unlutherisch, wie schon die Erinnerung an die ekklesiologischen Überlegungen der Väter im 19. Jahrhundert zeigt, die gegen das staatliche Kirchenregiment das biblisch begründete Eigenrecht kirchlicher Ordnung betonten. Der bloße Hinweis auf die Gnesiolutheraner um Matthias Flacius und auf das weithin rezipierte Ergebnis des adiaphoristischen Streits möge dies stützen (vgl. FC Art. 10), wonach die kirchliche Ordnung selbst in den sog. Mitteldingen (also den an sich belanglosen Zeremonien) dann, wenn ein Bezug zum Heil hergestellt ist, nicht beliebig geändert werden kann.

Die positive Aussage in These 3 läßt sich ohne weiteres mit der Confessio Augustana (Art. 5, 7 und 8) verbinden und ist angesichts von deren größerer Präzision von dorthier auszulegen. Insofern kann ich es nur für verfehlt halten, wenn Klaus Scholder feststellt, daß mit Barmen III dem Protestantismus das gegeben sei, »was ihm seit der Reformation gefehlt hat: eine evangelische Definition der Kirche«¹⁵. Eine Ablehnung des volkskirchlichen Konzepts dürfte mit Barmen III schwer zu begründen sein; deswegen kann man kaum folgern, die Ekklesiologiestudie der EKV von 1980 stehe auf dem Boden der Barmer Erklärung, diejenige der VELKD von 1977 aber nicht. Die Begriffe »Gemeinde von Brüdern« und »Kirche der begnadigten Sünder« sind mit der Näherbestimmung von CA 8 auszulegen, daß diese Gemeinde auch die zweifelhaften Existenzen umfaßt. Sie steht ja nicht »mitten in der Welt der Sünde« als eine Kirche ohne Sünder und damit ohne Makel und Sünde. Das Wort Gottes, das sie zu bezeugen hat, gibt ihr den Lebensgrund, kritisiert aber zugleich jede vorfindliche Form von Kirche.

¹⁴ So z. B. Heinz Brunotte (s. Anm. 6) S. 166.

¹⁵ Klaus Scholder, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die Evangelische Theologie und Kirche, EvTh 27, 1967, S. 435–461, Zitat dort S. 442.

Eine so mit der Rechtfertigungslehre verbundene These 3 entspricht dem lutherischen Bekenntnis durchaus.

Dies gilt auch für die vierte These, bei der man zweifeln kann, ob der Wortlaut besonders sinnvoll ist. Albrecht Peters z.B. hat ihn für unsinnig erklärt: Die verschiedenen Ämter können nicht die Ausübung des Dienstes begründen, sondern sich nur in ihm *gründen*¹⁶. Das würde der üblichen Deduktion des Amtes aus dem Prinzip des allgemeinen Priestertums entsprechen, und ich halte es für wahrscheinlich, daß die Väter von Barmen das auch gemeint haben. Ob man von da aus Schwierigkeiten mit der lutherischen Zuordnung von Amt und Gemeinde bekommt, wie oft gemeint wird, ist m. E. durchaus fraglich. Barmen IV läßt sich von CA 5 her interpretieren (und erst recht natürlich von CA 28 her). Der Plural »Ämter« kann im Sinne der reformierten Ämterlehre interpretiert werden, muß es aber keineswegs, wie Asmussens Vortrag zeigt. Gemeint ist im konkreten Kontext die Entfaltung des geistlichen Amtes in unterschiedlichen Leitungsämtern (Asmussen nennt Bischöfe und Pfarrer; man könnte Superintendenten, Pröpste und Prälaten hinzunehmen). Das ist gut lutherisch.

Nimmt man den Text aber beim Wortlaut, dann ist er gut katholisch und entspricht einer auch im Luthertum vertretenen Amtslehre, die beim neutestamentlichen Gedanken des Apostolats ansetzt. Die verschiedenen Ämter (biblisch und reformatorisch verstanden als Entfaltung des grundlegenden »Amtes«, des Auftrags gemäß CA 5) begründen den von der ganzen Gemeinde vollzogenen Dienst, weil sie ihn durch Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung allererst ermöglichen. Insofern würde die These durchaus zu der Grundintention der Barmer Erklärung passen, daß die Kirche durch das Wort begründet wird, also *creatura verbi* ist. Eine derartige theologische Vorordnung des Amtes vor der Gemeinde dürfte man von lutherischer Seite kaum als barthianisch diskreditieren können. Sie entspricht natürlich dem lutherischen Bekenntnis, und das ist im Rahmen einer Barmen-Interpretation ein erstaunlicher Aspekt.

Man könnte hier den lutherischen Konfessionalisten Asmussen am Werke vermuten (vorgreifend vielleicht schon mit hochkirchlich-katholisierenden Tendenzen); doch die Überlieferungsgeschichte des Textes sagt eindeutig, daß Karl Barth der Autor ist. Dann handelt es sich vielleicht um eine List des Heiligen Geistes, die uns davor warnt, eine allzu subtile Barmen-Exegese zu entwickeln, welche die durchgängige Zeitbedingtheit des Textes überspringt. Denn gemeint war damals mit der These, daß die Ämter in der Kirche nicht zur Herrschaft, sondern zum Dienst da sind.

¹⁶ Albrecht Peters, Barmen im Licht von Schrift und Bekenntnis, in: Barmen und das Luthertum (s. Anm. 1) S. 115–157, dort S. 155.

Wer aber daraus eine fundamentale Kritik an kirchlichen Herrschaftsstrukturen ableiten und eine Demokratisierung der Kirche begründen will (wie das auch heute manche Barmen-Interpreten tun), der sei daran erinnert, daß stets in der Kirchengeschichte die Herrschaft mit guten Gründen als Dienst legitimiert worden ist – vom »servus servorum Christi« bis hin zu den Bruderräten. Überlegungen praktischer Vernunft im Blick auf die kirchliche Ordnung werden durch Barmen IV genausowenig überflüssig wie solche der politischen Vernunft durch Barmen V. Aber eines schärft die Theologische Erklärung uns nachdrücklich ein: All unsere Überlegungen zu Wesen und Auftrag der Kirche müssen dem Evangelium von Jesus Christus gemäß sein. Es gibt falsche Lehre, die in die Irre, ja ins Verderben führt, weil sie das Heil nicht von dem einen Wort Gottes, Jesus Christus, erwartet. Lutherische Tradition hat das mit Recht stets betont. Ihr entspricht auch in dieser Hinsicht das Bekenntnis von Barmen.

Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück

DIE MENSCHWERDUNG GOTTES ERNSTNEHMEN

Zum hundertsten Geburtstag Rudolf Bultmanns

Von Hans-Volker Hertrich

Am 20. August 1984 wäre Rudolf Bultmann hundert Jahre alt geworden. Um den 1976 gestorbenen Marburger Neutestamentler, der seit 1951 im Ruhestand lebte, war es längst still geworden. Er hatte sich am theologischen Gespräch der Gegenwart nicht mehr beteiligt, hatte anderen das Wort überlassen. Allen voran seinen Schülern, die untereinander eine divergierende Schar wurden und sich teilweise soweit vom Ansatz ihres Lehrers entfernten, daß sie sich, zur nicht geringen Verblüffung des Meisters, mit Schwertern und Stangen bewehrt, erneut auf die Suche nach dem »historischen Jesus« begaben, an der Bultmann nicht teilnehmen mochte. Vor allem aber hatte in Kirche und Theologie eine Phase eingesetzt, die sich betont zukunftsorientiert gab, die Verbindung zur Vergangenheit weithin abbrach

und die Stimme der Väter der Dialektischen Theologie verstummen ließ. Meine Studentengeneration erlebte in den fünfziger Jahren die Abendröte des einst beträchtlichen Einflusses der Barth, Bultmann und Tillich. Wenig später konnte man nur noch Jesaja 14 zitieren: »Wie bist du vom Himmel gefallen, du großer Morgenstern!« Die Generation der sechziger Jahre wandte sich von den Vätern ab und den Großvätern zu, plädierte für Aktionen unter Berufung auf Karl Marx und folgte jenen Parolen, die verkündeten: wichtig ist allein, die Verhältnisse zu ändern, nicht, Weltanschauungen zu produzieren.

Dennoch wäre es voreilig, Bultmann etwa deshalb totzusagen und die Aufmerksamkeit zu verweigern, weil seine Denkanstöße heute durch andere Probleme überlagert sind. Das wissenschaftliche Werk dieses seit dem Tode Jülichers bedeutendsten und auch im Ausland am meisten geachteten deutschen Neutestamentlers hat den Gang der Theologie in unserer Zeit so nachhaltig bestimmt und auch den Dialog mit der Philosophie so konstruktiv gefördert, daß nicht auszuschließen ist, ihm könnte noch einmal eine Zukunft bevorstehen.

Rudolf Bultmann ist Erbe der liberalen Theologie des Neuprottestantismus in der Nachfolge Schleiermachers, Vollender jener Linie des 19. Jahrhunderts, für die Theologie wesentlich Anthropologie ist, die Sache Gottes in der Selbstverwirklichung des religiös veranlagten Menschen aufgeht. Das ist die eine Seite. Sie würde Bultmann nicht treffen, wenn man die andere übersieht: seine Zugehörigkeit zur Dialektischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg, sein Anschluß an den Kreis der Barth, Thurneysen, Brunner, Gogarten, jene Gruppe, die um eine strenge und ausschließliche Hinwendung zur »Theologie des Wortes Gottes« im Sinne der Reformatoren bemüht war und die Offenbarung Gottes in klarer Konfrontation zum menschlichen Subjekt, als den radikalen Gegensatz zur religiös-frommen Erfahrung bestimmte. Nur beide Beschreibungen seiner Herkunft werden der ambivalenten Erscheinung Bultmanns gerecht.

»Man kann nicht elektrisches Licht brennen und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben«. In diesem Satz gipfelt zugespitzt das Programm der Entmythologisierung, das Bultmann 1941 in seiner Schrift »Neues Testament und Mythologie« formulierte und das ihn zu einer in der breiten Öffentlichkeit bekannten, in kirchlichen Kreisen freilich umstrittenen Figur machte. Der Autor wollte auf einen Widerspruch hinweisen: wenn es wahr ist, daß das Weltbild des Neuen Testaments zum modernen wissenschaftlichen Denken im unüberbrückbaren Gegensatz steht, dann hat das Konsequenzen für den christlichen Glauben. Dann kann ich als Mensch des

20. Jahrhunderts die Botschaft des Evangeliums nicht verstehen – es sei denn, ich betrachte sie losgelöst von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund. Diese These bedeutet nicht, Bultmann sei der Auffassung, die Gegenwart stelle die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis dar. Bultmann weiß wohl, daß *alle* Weltbilder einer ständigen Veränderung unterworfen sind, und davon nimmt er auch die Gegenwart nicht aus. Zwar wechselt der Grad wissenschaftlicher Einsicht – es ist aber keine Entwicklung vorstellbar, die es uns erlaubt, zum antiken Denkschema mit seiner Trennung der Welt in Himmel, Erde und Hölle zurückzukehren.

Dabei leistet die Sprache des Mythos im Neuen Testament etwas Unverzichtbares: sie beschreibt, in verschlüsselter Gestalt, Sinn und Wesen der menschlichen Existenz. Bultmann entdeckt das Bemühen, das Geheimnis des Menschen zu erklären, vor allem im Johannesevangelium, über das er 1940 einen umfangreichen, historisch-kritischen Kommentar verfaßte. Dabei wendet er seine Aufmerksamkeit besonders den Reden Jesu zu, in denen er ein bestimmtes Verständnis des Menschen wirksam sieht und, im Sinne seines Programms einer »existentialen Interpretation«, folgert, daß man von Gott nur sprechen könne, indem man vom Menschen und seiner Existenz spricht.

Bultmanns Auslegungsmethode vollzieht sich freilich unter der Voraussetzung bestimmter Negationen. Das Evangelium ist für ihn weithin mythologische Rede. Zwei Vorgänge sind davon ausgenommen: die Kreuzigung des Jesus von Nazareth sowie die urchristliche Verkündigung der Jünger vom auferstandenen Christus hält Bultmann für historisch zuverlässig überliefert, Ereignisse, die mit den Mitteln geschichtlichen Denkens angeeignet werden können. Die Botschaft der Apostel aber war: *Jesus lebt*. Sie beinhaltet ein Offenbarungsgeschehen, die alles sonstige Reden von Gott übertrifft. Indem der Mensch diese Botschaft im Glauben annimmt und auf seine Existenz bezieht, gewinnt er das Heil und findet damit den Sinn seines Lebens. Das ist der Wahrheitskern des Mythos. Bultmann will ihn nicht ausscheiden, sondern richtig deuten; dafür nimmt er die exegetische Forschung zu Hilfe. Nach seiner Auffassung leistet sie für die Kirche einen unverzichtbaren Dienst, indem sie die biblische Wahrheit aus der mythologischen Umklammerung befreit, sie dadurch erst unverfälscht ans Licht bringt und damit die Kirche vor einem Mißverständnis der biblischen Aussagen bewahrt.

Solche Einsichten sind aus der Erkenntnis erwachsen, daß die kirchliche Verkündigung nur dann ihre Aufgabe glaubwürdig vertritt, wenn sie die geschichtliche Urkunde wie die Tradition des Christentums theologisch sauber aufarbeitet. Bultmann wollte ihr darin vorangehen. Er stellte sich damit in die geistesgeschichtliche Linie seiner Wirkungsstätte Marburg, in

der er mehr als ein halbes Jahrhundert tätig war. Begriffliche Präzision, strenge Wahrhaftigkeit kritischen Fragens, hintergründiger Humor und weitherzige Offenheit im Verhältnis zu Menschen und Denkrichtungen sind die Merkmale dieser Marburger Tradition. Man muß einmal in Bultmanns Briefwechsel mit seinem Freund und Widersacher Karl Barth hineinschauen (herausgegeben 1971 von Bernd Jaspert im Theologischen Verlag Zürich), um die noble Haltung und vornehme Gesinnung des Menschen Rudolf Bultmann zu erfassen. Inhaltlich bedeutet der geschilderte Ansatz, daß Bultmann die religionsgeschichtliche Fragestellung im Sinne seiner Lehrer Jülicher und Heitmüller aufnimmt und zur formgeschichtlichen Methode weiterentwickelt, wobei unter dem Einfluß von Barth, in Abweichung von den Historisch-Kritischen, die Sachkritik gegenüber der Literarkritik dominiert.

Das bedeutsamste Resultat der formgeschichtlichen Forschung lag in der Erkenntnis des Neuen Testaments als einer Sammlung von Glaubensurkunden, im Gegensatz zur Auffassung etwa der Leben-Jesu-Forschung, das Evangelium sei eine Zusammenfassung historischer Berichte, Chroniken und Biographien. Ist es aber Glaubensurkunde, dann als Zeugnis von geschehener Verkündigung, die neue Verkündigung schafft und damit neu Glauben begründet. Das meint der vieldiskutierte Begriff »Kerygma«: eine persönliche Entscheidung kann mein Glaube nur bewirken, wenn ich als Hörer die an mich gerichtete Botschaft *verstanden* habe. Insofern werden der Name Bultmann und der Begriff »Verstehen« untrennbar verbunden bleiben. Bultmann hat uns diesen Begriff eindringlich ins Gewissen gerufen. Charakteristisch dafür ist sein dreiteiliger Aufsatzband »Glauben und Verstehen«. »Verstehen« ist mehr als ein rationaler Prozeß, ist Selbsterkenntnis, neues Begreifen der eigenen Person.

Natürlich hat dieser Ansatz eine Vorgeschichte. Nachhaltige Wirkung auf das theologische Denken Bultmanns war von seinem Lehrer Wilhelm Herrmann ausgegangen, der die christliche Religion in der Nachfolge Kants philosophisch zu begründen suchte, das Hauptgewicht dabei auf Ethik und praktisches Christentum legte. Wenn man daraus schließen will, daß Bultmann bei der damals zeitgemäßen Trennung der Theologie in eine »positive« und »liberale« Richtung mehr den letzteren zuneigte, so soll das nicht abgestritten werden. Eine einseitige Rubrizierung unter eine kirchliche Partei würde auf ihn jedoch nicht zutreffen. Der Weg, den er ging, war in seiner Richtung durch den Geist der Nachfolge und Barmherzigkeit Jesu Christi bestimmt; und von dieser Richtung wurde in seinem über neunzigjährigen Leben niemals abgewichen.

In den zwanziger Jahren war der Philosoph Martin Heidegger für viele Studenten der Magnet, der sie nach Marburg zog. Mit ihm war Bultmann

während der gemeinsamen Zeit in enger Kooperation verbunden, überzeugt, daß die Existenzphilosophie zum Verständnis des Menschen in theologischer Perspektive einen wichtigen Beitrag leisten könne. Bultmann war der Auffassung, in der »existentialistischen« Methode das sachgerechte Instrument zur Erklärung der neutestamentlichen Schriften entdeckt zu haben. Es kann nicht bestritten werden, daß es ihm dabei, gestützt durch eine kritische Fähigkeit und Schulung, in der er wenige seinesgleichen hatte, sowie durch umfassende Kenntnis der jüdischen, hellenistischen und orientalischen Welt gelungen ist, wesentliche (verschüttete) Einsichten der Heiligen Schrift neu ans Licht zu bringen.

Aber die Frage bleibt, ob nicht *jede* Philosophie der Theologie früher oder später, so oder so zum Verhängnis werden muß und ob dies nicht auch bei Bultmann geschehen ist. Man kann diese Frage (mit Einschränkungen) bejahen. Die Theologie hat allzu oft versucht, es gerade der Philosophie ihrer Zeit recht zu machen. Das Ergebnis war meist, daß sie ihr unverwechselbares Thema verlor und den Glauben als eine menschliche Möglichkeit begründete und entwickelte. Man muß gewiß kein Feind der Philosophie sein, um die Dinge so zu sehen; wichtig ist, die Grenzen beider Disziplinen sauber zu respektieren, will man die Theologie nicht der Philosophie in die Hände spielen. Jedenfalls ist es an dieser Stelle zum Bruch mit Karl Barth gekommen, der dem Bultmann'schen Ansatz entgegenhielt: »Was die Bibel als Gottes Offenbarung beschreibt, ist *auch*, aber nicht *nur* als eine Bestimmung der menschlichen Existenz zu erklären«.

Positiver war Bultmanns Verhältnis zu Martin Luther. Zwei Grundanliegen des Reformators tauchen immer wieder auf und erfahren eine eindrucksvolle Aktualisierung. Luther hat Gott nicht als abstrakte Theorie, sein Wirken vielmehr als Nähe, als gnädige Zuwendung zum Menschen beschrieben. Dies aber ist, bei anderer Begrifflichkeit, die Betonung des »existentiellen« Kerns unserer Gottesbeziehung, auf die Bultmann so großes Gewicht legt. Sodann verbindet Luther mit Bultmann die Scheidung Gesetz–Evangelium. Legt das Gesetz dem Menschen die Möglichkeit, Verwirklichung und Sinnfindung seiner Existenz innerhalb seiner eigenen Gegebenheiten nahe, so schärft ihm das rechtverstandene Evangelium ein, daß gerade dieser Weg nicht zum Ziel führt: allein die Liebe Gottes kann den Menschen befreien, ja sie *hat* ihn in der Botschaft von Jesus Christus bereits befreit. Bultmann meint: »Eben das ist der Sinn des Christusgeschehens. Es besagt, daß da, wo der Mensch nicht handeln kann, Gott für ihn handelt«.

Von dieser These her ist ein weiterer Schritt möglich: der Zugang zu Bultmanns umstrittener Interpretation des Ostergeschehens, die in seinem theologischen Gesamtentwurf eine zentrale Rolle spielt. Was bedeutet das Osterereignis? Es beinhaltet die Bereitschaft der Jünger, den gekreuzigten

Christus als den Lebendigen zu vergegenwärtigen. Dem Menschen, der diese Verkündigung im Glauben sich aneignet, wird Leben und Heil geschenkt. Ausschlaggebend ist die Einleitung zu Bultmanns Hauptwerk, der »Theologie des Neuen Testaments« (1948), die mit den Worten einsetzt: »Christlichen Glauben gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, das heißt ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Das geschieht erst im Kerygma der Urgemeinde, nicht schon in der Verkündigung des geschichtlichen Jesus«.

Wir rekapitulieren: das Kerygma meint die biblische Botschaft als verkündigtes Wort. Diese Botschaft ist nicht neutral und erlaubt dem, der sie vernimmt, nicht die unverbindliche Distanz, die Zuschauerrolle. Sie konfrontiert ihn mit einem Anspruch, zwingt ihn in die Entscheidung. Dieses den Hörer in seinen Bann ziehende Geschehen ist eben »Gottes eschatologische Heilstat in Christus«, die der auf sich selbst zurückgeworfene, zum Scheitern verurteilte Mensch im Glauben durch Gottes Gnade erlangt – und dadurch vor Gott gerechtfertigt wird. Dieser Glaube wurde den Jüngern an Ostern zuteil; er gab ihrem Leben Sinn und Zukunft. Wie dieser Glaube entstand, ist letztlich nicht bestimmbar und theologisch ohne Bedeutung. Wichtig ist allein die Botschaft: das verkündigte Wort. Wer es hört und annimmt, lebt im Ostergeschehen. Dieses gründet sich nicht auf Fakten; Jesus existiert im Glauben seiner Jünger. Gottes Wirken bleibt auf den Bereich menschlichen Glaubens beschränkt.

Es bedarf keiner Feststellung, daß Bultmann sich damit vom Kernthema der Reformation entfernt. Hier haben Verkürzungen und Vereinfachungen stattgefunden, die entscheidende Inhalte des biblischen Zeugnisses betreffen. Sein Verdienst, nicht von einem »Gott an sich« geredet, sondern so kräftig den »Gott für uns« hervorgehoben zu haben, bleibt davon unberührt. Die Wahrheit des Evangeliums ist keine allgemeine Wahrheit. Sie ist konkreter Lebensvollzug, die es zu aktualisieren und als christliche Existenz zu verwirklichen gilt. Rudolf Bultmann bedeutet eine bleibende Verpflichtung für Kirche und Theologie, die Menschwerdung Gottes in Christus zur Geltung zu bringen und die existentiellen Konsequenzen des Evangeliums nicht aus dem Blick zu verlieren.

Pastor Hans-Volker Hertrich, Stettiner Weg 50, 3000 Hannover 61

HARTMUT LÖWE / CLAUS-JÜRGEN ROEPKE (Hrsg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation. Mit Beiträgen von Gerhard Brendler, Karl Dietrich Erdmann, Christofer Frey, Hans Hattenhauer, Walther Killy, Adolf Laube, Hartmut Lehmann, Ulrich de Maizière und Thomas Nipperdey sowie Anmerkungen von Hans-Joachim Girock, Rudolf Grimm, Robert Leicht und Hans Weissgerber. Christian Kaiser Verlag, München 1983, 244 Seiten.

Das vorliegende Buch dokumentiert eine Tagung der EKD/Ev. Akademie Tutzing vom 1.-4. 11. 1982 über die sozialgeschichtliche Bedeutung Martin Luthers. Gehörte es lange Zeit zur Eigentümlichkeit hauptsächlich der deutschsprachigen Lutherforschung, daß sie sich auf die Ursprünge und die weitere Ausbildung der Theologie Luthers konzentriert, so hat vor allem die marxistische Lutherdeutung früherer Jahre Luther und die Reformation in erster Linie aus ökonomisch-soziologischen Faktoren abgeleitet und das Religiöse als etwas Zweitrangiges, vom Wirtschaftlichen Abhängiges betrachtet.

Die heute bei uns vorherrschende sozialgeschichtliche Methode versucht einen Mittelweg, der sich auch theologisch legitimieren läßt: »Bei Luther und der Reformation geht es nicht nur um innertheologische und binnenkirchliche Themen, die Gottesfrage meint nicht einen Sektor der Wirklichkeit, sondern zielt ab auf das Ganze« (8).

Das Tutzinger Kolloquium stellt in seinen verschiedenen Beiträgen natürlich keine einheitlich gestaltete Sozial-

geschichte der Reformation dar. Nicht alle Referenten haben die wirkungs- und sozialgeschichtliche Fragestellung akzeptiert. Auch hat eine explizite Auseinandersetzung mit den Thesen der DDR-Wissenschaftler Laube und Brendler m. E. nicht genügend stattgefunden. Die ursprünglich das Ganze leitende Idee ist vor allem im Beitrag von Thomas Nipperdey zu finden, was auch sein Thema »Luther und die Bildung der Deutschen« nahelegt. Weitere Themen sind: »Luther über Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand«; »Frieden und Krieg. Kann ein Christ auch heute noch Soldat sein?«; »Luthers Bedeutung für Ehe und Familie«; »Die Reformation Luthers und ihre Bedeutung für die moderne Arbeits- und Berufswelt«; »Martin Luther in der Erbe- und Traditionsauffassung der DDR«; »Revolutionäre Potenzen und Wirkungen in der Theologie Martin Luthers«; »Luthers welthistorische Wirkung gezeigt am Beispiel der USA und Australiens im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert«; »Luther in der trivialen Erzählung«. Den Abschluß bildet die Dokumentation der Podiumsdiskussion der Referenten.

Aufs Ganze gesehen besitzen sozialgeschichtliche Deutungen auf einer oberen Abstraktionsebene schon ihre Plausibilität. Im Detail ist es aber oft nur schwer möglich, entsprechende Zusammenhänge von religiösen und wirtschaftlichen Gegebenheiten bzw. Vorgängen stringent nachzuweisen. Diese Fragestellung bedeutet nicht eine Abwertung der sozialgeschichtlichen Methode, wohl aber der Versuch, ihrer Verabsolutierung zu wehren.

Karl Dienst

Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg. Bearbeitet von FRITZ BELLMANN, MARIE-LUISE HARKSEN und ROLAND WERNER. Mit Beiträgen von Peter Findeisen, Hans Gringmuth-Dallmer, Sibylle Harksen und Erhard Voigt. Hrsg. vom Institut für Denkmalpflege, Arbeitsstelle Halle. Verlag Hermann Böhlhaus Nachf., Weimar 1979. 301 Seiten Text und 207 Seiten Abbildungen.

Das Lutherjahr 1983 brachte uns nicht nur eine vermehrte Beschäftigung mit dem Leben und Werk des Reformators; auch die Stätten seines Wirkens ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Dazu gehört vor allem Wittenberg, in dessen Mauern Luther von 1508 an, mit kurzer Unterbrechung von 1509–11, bis in sein Todesjahr 1546 gelebt hat. Der vorliegende Band stellt das von der zuständigen Denkmalpflege erarbeitete Inventar der Kunstdenkmäler Wittenbergs dar. Dem Inventarverzeichnis mit seinen genauen Angaben und fast lückenlosem Quellenmaterial über die erhaltenen und verlorenen Denkmale ist eine Einführung in die Stadtgeschichte und ein Überblick zur Kunstgeschichte Wittenbergs vorangestellt, die die enge Verflechtung beider Gebiete erkennen lassen. Die Lektüre des mit zahlreichen Grundrißzeichnungen und mit über 200 Photos ausgestatteten Bandes läßt erkennen, welche Bedeutung Wittenberg als Residenz, Universität und Zentrum der lutherischen Reformation im 16. Jahrhundert und weit darüber hinaus besessen hat. Da Kurfürst Friedrich der Weise – neben Kaiser Maximilian und

Albrecht von Mainz – der bedeutendste Kunstmäzen seines Zeitalters war, was die von ihm gesammelten Kunstschatze in Residenz und Schloßkirche aufweisen, ist die Bemerkung des Cranachforschers Werner Schade wohl berechtigt, daß sich in Wittenberg die eindrucksvollste Sammlung von Werken deutscher Maler und Bildhauer befand, die ein Zeitgenosse am Anfang des 16. Jahrhunderts hätte aufsuchen können. Unter den nachweisbar für den Kurfürsten tätigen Künstlern befanden sich u. a. Michael Wolgemuth, Albrecht Dürer, Hans Burgkmaier, Konrad Meit, Peter Vischer, Tilman Riemenschneider und vor allem Lucas Cranach d. Ä., neben niederländischen und venezianischen Meistern. Mit Recht ist über Friedrich den Weisen geurteilt worden, daß er »wirklich Sinn für künstlerische Größe in mehr als gewöhnlichem Maße« besessen habe (Kirn). Es ist sogar davon gesprochen worden, daß die deutsche Renaissance in der kursächsischen Residenz, die zum Schnittpunkt der damaligen Kunstrichtungen geworden war, ihren Anfang genommen habe (Bruck). Das alles findet seinen Niederschlag in den mit größter Akribie zusammengestellten Inventaren von Schloß und Schloßkirche, der Stadtkirche, den Universitäts- und Klostergebäuden. Den Reformationsgedächtnisstätten (Luther-, Melancthon- und Cranachhaus) kommt dabei ein besonderer Rang zu. Das Werk stellt für den kirchen- und kunstgeschichtlich Interessierten ein unentbehrliches Nachschlagewerk dar.

Hans Düfel

LUTHER UND ZWINGLI

Eine Skizze*

Von Ulrich Gäbler

Luther und Zwingli haben sich nur ein einziges Mal getroffen. Sie begegneten sich Anfang Oktober 1529 auf dem Marburger Schloß. Der Versuch scheiterte, die Kluft zwischen dem Wittenberger und dem Zürcher Reformator zu überbrücken. Auch nach dieser Zusammenkunft hörte die Polemik nicht ganz auf. Man darf die Tatsache, daß sich die beiden nur einmal sahen, nicht unterschätzen. Daraus wird nämlich deutlich, wie sehr sie in ihren Kontakten auf Briefe, Druckschriften und auf die Vermittlung durch Dritte angewiesen waren. Die Beziehungen zwischen Zwingli und Luther haben von Anfang an einen öffentlichen Charakter. Aus diesem Grunde blieb kaum Platz, um auf Mißverständnisse und Mißdeutungen in ruhiger und besonnener Art einzugehen. Stets steht viel Prestige auf dem Spiel.

Üblicherweise wird behauptet, durch den Abendmahlsstreit sei der Protestantismus in zwei Lager zerfallen. Das Marburger Gespräch sei deshalb der gescheiterte Versuch, in der Sakramentslehre eine Einigung zu erzielen. Diese Schau geht von der Voraussetzung aus, daß es eine Zeit gab, als der Protestantismus ziemlich einmütig die traditionelle Kirche bekämpfte und daß im Laufe dieser Auseinandersetzung über die Frage des Abendmahls Streit entstand, der dann zum Entstehen eines lutherischen und eines reformierten Zweiges innerhalb des Protestantismus geführt habe. Der Abendmahlsstreit wird als ein Prozeß des Auseinandergehens verstanden. Dieses Bild ist ein Phantom. Eine solche Einheit des Protestantismus hat es nämlich nie gegeben. Zwischen der Wittenberger und der Zürcher reformatorischen Bewegung bestanden von Anfang an fundamentale Unterschiede. Die kirchliche Erneuerung in Zürich vollzog sich in erstaunlich großer Unabhängigkeit von der lutherischen Reformation. Als Zwingli und Luther im Abendmahlsstreit aufeinandertrafen, werden die Unterschiede zwischen diesen beiden Strömungen deutlich. Diese Differenzen waren offenbar oder

* Der Verfasser stützt sich bei diesem Beitrag einmal auf sein Buch „Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk“, München 1983, zum anderen auf seinen Aufsatz „Luthers Beziehungen zu den Schweizern und Oberdeutschen von 1526 bis 1530/31“, in: Helmar Junghans (Hrsg.), „Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zum 500. Geburtstag“, Berlin (DDR) 1983, 481–496; 885–891.

verborgen schon längst vorhanden. Der ganze Abendmahlsstreit kann deshalb als Versuch verstanden werden, konfessionelle Gegensätze zu überwinden.

Diese beiden thesenartigen Vorbemerkungen sollen nun anhand der beiden theologischen Grundprobleme des Verhältnisses von Luther und Zwingli illustriert werden. Es geht dabei zuerst um die Frage, ob Zwingli ein Schüler Luthers war, als er zu seinen reformatorischen Einsichten kam, und hernach um die im Abendmahlsstreit herrschenden Gegensätze. Diese beiden Themen hängen natürlich eng miteinander zusammen.

Zwingli wurde am 1. Januar 1519 Pfarrer am Zürcher Großmünster. Unter dem Einfluß seiner Predigtstätigkeit kam es seit 1522/1523 in Zürich selbst und auf dem Lande im unmittelbaren Einflußbereich der Stadt zu reformatorischen Veränderungen. Die Art und Weise, wie solche Neuerungen zustandekamen, ist für die Zürcher Reformation charakteristisch. Das eindrücklichste Beispiel bietet die Fastenregelung. Im Frühjahr 1522 predigte Zwingli gegen die traditionellen Fastenordnung. Diese asketischen Übungen stünden im Widerspruch zur Freiheit eines Christen: „Willst Du gern fasten, dann tue es; willst Du gern kein Fleisch essen, dann esse es nicht, laß mir aber dabei den Christenmenschen seine Freiheit“, sagte Zwingli. Die Kirche habe kein Recht, dererlei Dinge zu regeln, deshalb sei auch die Übertretung einer solchen Ordnung keine Sünde. In einer provokativen Aktion organisierten während der Fastenzeit 1522 überzeugte Anhänger Zwinglis ein Fleischessen. Zwingli selbst war bei dieser säuberlich geplanten Demonstration anwesend, doch aß er selbst nicht mit. Unruhe entstand, beim Bischof wurde eine Klage gegen Zwingli eingereicht, und die städtische Obrigkeit mußte etwas unternehmen, um Ruhe und Ordnung wieder herzustellen. Zwingli verteidigte von der Kanzel aus den Fastenbruch und gab hernach diese Predigt auch als Broschüre heraus. Der Rat der Stadt reagierte zurückhaltend, doch nahm er Zwingli gegen den Bischof in Schutz; als die Wogen der Erregung etwas geglättet waren, schaffte der Rat die Fastenregelung ab. In diesem Vorgang wird ein besonderes Modell von Reformation sichtbar: Zwingli predigt die Freiheit eines Christenmenschen, Anhänger werden dadurch überzeugt und gehen zu Taten über, die sowohl gegenüber der weltlichen wie der kirchlichen Obrigkeit provokativen Charakter tragen. Zwingli bleibt im Hintergrund, doch gelingt es ihm, die Obrigkeit davon zu überzeugen, auch die kirchlichen Angelegenheiten entschieden in die Hand zu nehmen und zu regeln. Das ist nun ein Kennzeichen von Zwinglis Werk, ja seiner Theologie überhaupt. Zwingli treibt Theologie in einem permanenten Dialog mit seiner Umgebung, und die Welt seiner Theologie ist Zürich, mittelbar auch die Eidgenossenschaft. Sein wichtigstes Medium ist die Predigt, jedenfalls zeichnet sich Zwinglis

2

theologisches Agieren durch Mündlichkeit aus. Anders als Luther wirkt Zwingli von Beginn an in sehr engem Anschluß an sein soziales und politisches Umfeld. Etwas übertrieben läßt sich vielleicht sagen, daß Zwingli als theologischer Typ eher den Prediger repräsentiert und Luther den Lehrer. Hierdurch ist ein deutlicher Unterschied zwischen Luther und Zwingli markiert, womit natürlich noch nicht die Frage beantwortet ist, ob Zwingli bei seiner kirchenkritischen Predigt ein Schüler von Luther war. Vor allem weil eine ausreichende Quellenbasis fehlt, blühen die Hypothesen über Zwinglis theologische Entwicklung bis 1522. Trotzdem ist sich die Zwingliforschung einig darüber, daß Zwingli niemals ein Schüler Luthers in dem Sinne war, daß er Luthers Theologie in wesentlichen Punkten verarbeitet, angenommen und verbreitet hätte. Zu solchen wesentlichen Punkten, die also Zwingli nicht teilte, gehören etwa: Rechtfertigung durch den Glauben, Auslegung der Schrift mit Hilfe der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Theologie des Kreuzes, Lehre vom offenbaren und verborgenen Gott. Diese vier Elemente spielen in Zwinglis Entwicklung keine Rolle. Wie der Fastenhandel zeigt, liegt Zwinglis Botschaft die Überzeugung zugrunde, daß der Mensch als ein geistliches Wesen nicht durch dieser Bestimmung zuwiderlaufende Gesetze eingeschränkt und behindert werden darf. Nach Zwinglis Überzeugung ist die Welt der mittelalterlichen Kirche gekennzeichnet durch Vorschriften, Gesetze und Reglemente, die gegen die Freiheit des Menschen, welche durch den Geist bestimmt wird, verstoßen. Darum ist Reformation in erster Linie Befreiung vom Joch solcher Bestimmungen und Herausführung aus der falschen Sicherheit, die sie verleihen. Es geht darum, einzusehen, daß Gott Geist ist. Hieraus sind die entsprechenden Folgerungen zu ziehen. Obwohl Luther damit vielleicht nicht völlig uneins gewesen wäre, würde er doch wohl dagegen einbringen, daß Gott in dieser Welt und auf dieser Erde allein unter der Vermummung des Fleisches, in der Verhüllung von Christi Menschheit erkannt werden kann. Hier spricht sich Luthers Kreuzestheologie aus. Zwingli wendet dagegen ein, daß Kirche und Gesellschaft so eingerichtet werden müßten, daß die Geistigkeit Gottes erkannt und garantiert wird. Im Dienste dieser Aufgabe stehen die Prediger. Aus diesem Grunde faßt Zwingli die Reformation wesentlich als eine Entwicklung beziehungsweise als einen Erziehungsprozeß auf. Das konnte er bei Luther nicht gelernt haben. Im Grunde genommen geht es beim Abendmahlsstreit um dieselbe Problematik, nämlich um das Gottesbild; allerdings hat diese theologische Frage noch einen persönlichen und kirchlich-politischen Aspekt. Seit 1522 mußte Luther erkennen, daß in seinem eigenen Lager in zunehmendem Maße Kritik an ihm geübt wurde. Vor allem Thomas Müntzer und Andreas Karlstadt gingen ihre eigenen Wege. Die Gegensätze wurden so groß, daß Karlstadt Sachsen ver-

lassen mußte. Kennzeichnend für seine Theologie ist, daß er im Geiste des Kirchenvaters Augustin Theologie treibt und von da aus Luthers Abendmehlsauffassung angreift. Karlstadt wendet sich gegen Luthers Lehre von der Realpräsenz. Die Unterschiede werden noch deutlicher, als er im Spätjahr 1524 in Basel fünf Traktate drucken läßt, wo er seine Abendmahlslehre verteidigt und dem Wittenberger Reformator energisch widerspricht. Von ausschlaggebender Bedeutung für die Beziehung zwischen Luther und Zwingli wird nun, daß sowohl der Basler Reformator Johannes Oekolampad wie der Zürcher Zwingli Karlstadt prinzipiell zustimmen. Das kommt Luther zu Ohren. Die zwei wichtigsten reformatorischen Theologen der Schweiz stehen auf der Seite von Karlstadt gegen Luther. Allerdings muß man hinzufügen, daß die beiden nur die Ablehnung der Realpräsenz mit Karlstadt teilten, seine positive Bestimmung der Anwesenheit Christi im Sakrament fand indes keinen Beifall bei ihnen. Jedenfalls erkannte Luther diese Zusammenhänge nicht, da er überzeugt war, Zwingli sei ein glühender Parteigänger Karlstadts geworden, eines Mannes, der früher sein Mitarbeiter war und heute ein erbitterter Gegner. Der Haß, den Luther Karlstadt entgegenbrachte, übertrug sich auf Zwingli. In ihm sah er ebenfalls einen abgefallenen Schüler. Das heißt also, als Luther zum allerersten Male mit Zwingli direkt in Berührung kam, hatte sein Name einen außerordentlich negativen Klang. Diese Befangenheit wurde Luther sein Leben nicht mehr los. Etwa seit dem Jahre 1524 wird Zwinglis Name beinahe ein Albtraum für den Wittenberger Reformator.

Schaut man auf die Verbreitung der Reformation um das Jahr 1525, so kann man feststellen, daß Nord- und Mitteldeutschland eher Luther folgte, die Eidgenossenschaft Zwingli, die Situation in Oberdeutschland, und das heißt insbesondere in den großen Städten Nürnberg, Augsburg und Straßburg, jedoch noch ungeklärt war. Im Abendmahlsstreit sollte auch entschieden werden müssen, welche der beiden Richtungen in diesen Territorien die Oberhand bekommen würde. Darum steht mehr auf dem Spiel als eine bloß dogmatische oder persönliche Frage.

Nach dem Erscheinen von Karlstadts Büchern schrieb Luther im Januar 1525 gegen ihn, auch Zwingli und Oekolampad meldeten sich mit Druckschriften zu Wort, ohne allerdings Luthers Namen zu nennen. Sie schonten den großen Wittenberger Theologen. Daneben beteiligen sich noch andere Autoren an diesem literarischen Gefecht. Die Meinungen in Oberdeutschland waren geteilt, Bücher für und gegen die leibliche Gegenwart Christi kamen auf den Markt. In dieser unübersichtlichen Situation schrieb Zwingli im Frühjahr 1526 einen Traktat über das Abendmahl, der auch deutlich direkt gegen Luther gerichtet war. Das Büchlein ist in deutscher Sprache verfaßt, das heißt, es geht nicht mehr bloß um einen Gelehrten disput,

sondern um eine Angelegenheit, die für jedermann von Interesse ist. Jeder Laie muß wissen, was er vom Sakrament zu halten hat. Zwingli öffnet seinen Gedankengang mit einer Definition von „Sakrament“. Das Sakrament sei das Zeichen eines heiligen Dinges, und weil es ein Zeichen sei, bleibt Brot Brot und Wein Wein, allerdings verweisen sie, wie es zu einem Zeichen gehört, auf etwas anderes. Das Brot zeigt auf den Leib Christi und der Wein auf das Blut des Herrn. Brot und Wein deuten auf das Sterben Jesu am Kreuz, auf die Sündenvergebung also. Das Altarsakrament weist als Zeichen auf das Leiden und Sterben Christi und ist darum eine Erinnerung an Christi Tod. Hier kommt nun Zwinglis Auffassung vom Wesen Gottes ins Spiel. Da Gott Geist ist, kann er nicht mit Hilfe des Mediums Sakrament zum Menschen kommen. Der Geist Gottes kann nicht eingefangen werden durch das Sakrament, denn es besteht ein qualitativer Unterschied zwischen den irdischen Dingen und Gott. Darum können die irdischen Dinge allein auf Gott weisen und Gott kann sich ihrer bedienen, sie können ihn aber in seinem Wesen nicht vergegenwärtigen. Wegen dieser Voraussetzungen kommt Zwingli zur bekannten Einsicht, daß das „ist“ der Einsetzungsworte als „bedeutet“ aufzufassen sei. Jesus wollte sagen: Dieser Wein und dieses Brot bedeuten mein Blut und meinen Leib, die durch ihre Hingabe Sünde vergeben. Da häufig nur diese negative Seite von Zwinglis Abendmahlsauffassung genannt wird, sei auf die drei positiven Elemente seiner Sakramentslehre hingewiesen. Erstens: Im Sakrament erinnert sich die Gemeinde an das Sterben des Herrn. Zwingli kannte eine solche Feier kollektiver Erinnerung aus dem Brauchtum seiner Tage. Einmal im Jahr feierte man in Glarus den Sieg über die österreichischen Unterdrücker und erinnerte dabei an die Befreiung von den Zwingherren. So ist es auch im Sakrament. Wir erinnern uns an die durch Jesu Erlösungstat vollzogene Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde. Wegen seines Todes können wir uns noch heute der Freiheit erfreuen. Es wird also etwas in Erinnerung gebracht, dessen Wirkung noch anhält. Zweitens sieht Zwingli im Sakrament einen Aspekt der Danksagung, eben für diese Befreiung. Deshalb hat er gegen den Begriff Eucharistie nichts einzuwenden. Schließlich ist die Abendmahlsfeier auch ein Bekenntnisakt. Die Gemeinde bekennt sich zu ihrem Herrn und König und wird damit zugleich in die Nachfolge gerufen. Diese drei Elemente lassen deutlich erkennen, daß bei Zwingli die Gemeinde im Mittelpunkt der Feier steht, genauer gesagt, daß die versammelte Gemeinde im Abendmahl handelt. Allerdings sollen die Teilnehmer durch den Ablauf der Feier hindurch das unsichtbare Zentrum des Gottesdienstes erkennen: Christi Erlösungstat. Insofern ist Jesus Christus real anwesend. Es läßt sich leicht ausmachen, wie diese Abendmahlsauffassung sich von derjenigen Luthers unterscheidet. Liegt in Zwinglis Auffassung der Aus-

gangspunkt in der Überzeugung, daß zwischen unserer Welt und Gottes Welt eine Kluft besteht, die nur durch Analogie, durch ein Zeichen überbrückt werden kann, so kreist bei Luther alles gerade darum, daß in der Menschwerdung Christi dieser Abstand überwunden wurde und so die Realpräsenz ermöglicht wird.

Auf diesen Angriff Zwinglis ging Luther nur mit großem Zögern ein. Erst im Frühjahr 1527 schrieb er ein Büchlein, ebenso wie Zwingli in deutscher Sprache: „Daß diese Worte Christi: ‚Das ist mein Leib etc.‘ noch feststehen.“ Zugleich am Beginn sagt Luther, worum es geht. Der Streit um das Abendmahl hat mit dem Teufel zu tun. Er ist der eigentliche Gegner. Zwinglis Bekehrung zu versuchen, habe gar keinen Sinn, da er des Teufels ist. Das ist nicht bloß ein Unterschied des Stiles bei Luther und Zwingli, denn für Zwingli hat die Reformation ja in erster Linie die Aufgabe, aus menschlichen Gesetzen und Bestimmungen zu befreien, um so den Menschen anzuleiten und zu erziehen. Die Lehre von der Realpräsenz ist seiner Meinung nach so ein mittelalterlicher Rest, den es abzuschütteln gilt. Zwingli ordnet seine Abendmahlslehre in einen breiteren Zusammenhang ein. Nach seiner Überzeugung wird der Kampf gegen die mittelalterliche katholische Kirche durch drei Elemente bestimmt: Die Wiederherstellung der Autorität der Bibel, die Abschüttlung des päpstlichen Joches und die Neuformulierung der Sakramentslehre. Erasmus von Rotterdam habe sich um die Bibel verdient gemacht, Luther besiegte den Papst, ihm komme es nun zu, die Lehre vom Abendmahl zu erneuern. In einem gelehrten Disput könnten auch noch die letzten Reste der traditionellen Theologie bei Luther beseitigt werden. Zwingli will Luther auf dieselbe Weise überzeugen, wie ein Gelehrter den anderen zur besseren Einsicht bringt. Für Luther auf der anderen Seite hat der Abendmahlsstreit nichts mit einer akademischen Disputation zu tun. Er gibt ihm vielmehr eine religiöse Interpretation. Der Streit um die Realpräsenz gehört zum Kampf zwischen Christus und dem Teufel, wie er sich durch die ganze Geschichte hindurch zieht. Mit der rechten Interpretation der Abendmahls Worte steht die ganze Reformation auf dem Spiel. Darum spricht Luther in dieser Schrift über nichts anderes als über die Gegenwart Christi im Sakrament. Wegen der Menschwerdung Christi kann nie mehr von einer Scheidung zwischen Gott und Welt gesprochen werden. Das Wunder der Inkarnation setzt sich gleichsam im Abendmahl fort. Ebenso wenig wie es einen Beweis dafür gibt, daß Jesus Gott ist, gibt es einen Beweis, daß das Brot des Abendmahls Christi Leib ist. Ebenso wie nur der Glaube erkennt, daß Jesus Gott ist, erkennt nur der Glaube, daß Brot und Wein Leib und Blut Christi sind. Luther denkt von der Menschwerdung aus, Zwingli setzt beim Wesen Gottes ein. Da liegt der Unterschied zwischen den beiden. Auch die nachfolgenden Publikationen der Jahre 1527

und 1528 haben an diesen Grundpositionen nichts geändert; das war auch nicht zu erwarten, da ja die Abendmahlsauffassung nur die Folge wesentlich weitergehender religiöser Überzeugungen war.

Mit dem Jahre 1528 wird der Protestantismus mehr und mehr durch die katholische Reaktion bedroht. Darum fühlten sich evangelische Politiker veranlaßt, die nichtkatholischen Kräfte in einem Bund zusammenzuführen. Vor allem Luthers Forderung war es nun, als Voraussetzung für einen solchen Zusammenschluß müsse Einigkeit in der Lehre herrschen. Auf Initiative Philipps von Hessen sollten die Unterschiede zwischen Zwingli und Luther in einer Disputation ausgeräumt werden. Allein schon die Art des Lösungsversuchs kam Zwinglis Intentionen entgegen. Keineswegs überraschend wollte Luther ein solches Treffen nicht. Erst auf Befehl seines Landesherren ging er im September 1529 nach Marburg. Außer Luther und Zwingli nahmen auch Melanchthon und Oekolampad sowie eine Gruppe weiterer Theologen aus Sachsen und Süddeutschland am Gespräch teil. Die eigentliche Debatte eröffnete Luther am 2. Oktober 1529 mit der Bemerkung, daß sich Zwingli nicht allein beim Abendmahl, sondern in einer Reihe weiterer Punkte der Ketzerei schuldig mache. Mit einiger Mühe konnte man das Gespräch auf die Abendmahlsproblematik beschränken. Der Gang der Debatte spiegelt die literarische Auseinandersetzung wider. Neue Gesichtspunkte kamen nicht zum Vorschein. So erreichte man nach zweieinhalb Tagen einen toten Punkt. In Antwort auf die Aufforderung eines landesfürstlichen Ratgebers, doch noch einen Versöhnungsversuch zu machen, antwortete Luther: „Ich weiß kein anderes Mittel, als daß sie Gottes Wort die Ehre geben und so glauben wie wir.“ Zwingli erwiderte lakonisch: „Wir können weder begreifen noch glauben, daß der Leib Christi im Abendmahl ist.“ Das Gespräch war mißglückt. Die Politiker schlugen vor, wenigstens die gemeinsamen Überzeugungen schriftlich festzulegen. So entstanden die fünfzehn Marburger Artikel, wo erst ganz am Ende, im dritten Teil des fünfzehnten Punktes, der Unterschied zum Ausdruck kommt. Allerdings hat jede der beiden Seiten hinterher behauptet, die andere überwunden zu haben. Wegen dieser Interpretationsmöglichkeiten blieben die Artikel ohne jede Bedeutung. Immerhin kam der Abendmahlsstreit an ein Ende, doch brach er einige Jahre später unter anderen Vorzeichen und mit anderen Akteuren wieder aus.

Zwingli lebte nur noch zwei Jahre. In diesem Zeitraum gab es nur noch spärliche Berührungen zwischen Luther und Zwingli, und der Wittenberger äußerte sich kaum mehr über Zwingli und die Zürcher Reformation. Das änderte sich, als Luther hörte, daß Zwingli auf dem Schlachtfeld umgekommen war und auch Oekolampad kurze Zeit später gestorben sei. Luther sah in der Niederlage von Kappel und Zwinglis Tod ein Gottesurteil über den

Ketzer, ebenso hatte er Müntzers Ende sechs Jahre zuvor bewertet. Wörtlich sagt Luther: „Das ist das Ende ihres Ruhms, den sie mit ihren Lästerreden gegen das Abendmahl Christi suchten.“ Für Luther blieb das Abendmahl der Angelpunkt seines Zwinglibildes. Heute kann man erkennen, wie begrenzt Luthers Sicht Zwinglis und dessen Reformationswerkes war. Wegen seines Vorurteils konnte er zu keinem anderen Urteil kommen. Umso überraschender ist es, wenn noch heute der Zürcher Reformator von seiner Ablehnung der Realpräsenz her gezeichnet und verstanden wird. Diese Optik wird der Weite von Zwinglis Leben und Werk nicht gerecht.

Prof. Dr. Ulrich Gäbler, Vrije Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid,
Postbus 7161, NL-1007 MC Amsterdam, Niederlande

DIE BEDEUTUNG DES VATERUNTERS FÜR LUTHERS THEOLOGIE DES GEBETS *

Albrecht Peters zum 60. Geburtstag
Meinem Vater zum 75. Geburtstag

Von Friedemann Hebart

Es ist schon fast zum Gemeinplatz der Lutherforschung geworden, daß Luthers Theologie des Gebets allgemein vernachlässigt worden ist, gerade auch von den Standardwerken über seine Theologie. Eine solche Vernachlässigung kann aber leicht zu einer Intellektualisierung von Luthers Theologie führen, die seiner eigentlichen Intention zuwiderläuft. Der Ausgangspunkt von seiner Theologie ist ja die Glaubensnot des spätmittelalterlichen Menschen gewesen, und von daher gewann sein ganzes Schaffen eine Ausweitung auf die Glaubenspraxis hin¹. In diesem Zusammenhang müßte

* Leicht veränderte deutsche Fassung eines Vortrags, der im November 1983 vor lutherischen Pfarrern in Perth/West-Australien gehalten wurde.

¹ Vgl. Siegfried Hebart, »Die Bedeutung der lutherischen Bekenntnisschriften für die Gegenwart«, Luther und die Bekenntnisschriften, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 2, 1981, S. 94f.

einer Gebetstheologie und -praxis ganz besondere Bedeutung zukommen. Was Luther aber zum Gebet zu sagen hat, verdichtet sich in seinen Ausführungen zum Vaterunser.

Nun ist die Rolle des Vaterunsers in Luthers Theologie des Gebets, abgesehen von den grundlegenden Arbeiten zu Luthers Katechismen von A. Peters², kaum beachtet worden. Dies überrascht umsomehr, wenn bedacht wird, daß das Vaterunser für Luther wie für die spätmittelalterliche Kirche überhaupt zu den grundlegenden Bestandteilen der Verkündigung und des Glaubens der Kirche gehört, die den Christen auf dem Glaubensweg zwischen Kreuz und Wiederkunft Christi begleiten sollen³. An einer bedeutenden Stelle in Luthers Tischreden weist er unmißverständlich auf die zentrale Bedeutung des Vaterunsers hin:

Oratio dominica, das Vater vnser, est oratio orationum, ein gebet vber alle gebet, das aller hochste gebet, welches der allerhöchste meister gelehret vnd darinnen alle geistliche vnd leibliche nott begrieffen vnd der trefftigste trost ist in allen anfechtungen, trübsaln vnd in der letzten stunde⁴.

Dementsprechend greift Luther wiederholt auf das Vaterunser zurück, wenn er das Wesen des Gebets behandelt; und umgekehrt, wenn er das Vaterunser auslegt, kommt er auf das Gebet als solches zu sprechen. Darüber hinaus haben viele der von ihm verfaßten Gebete die Vaterunser-Bitten zum Vorbild. Es kann daher nicht verwundern, wenn Luther seine ganze Gebetstheologie auf der Grundlage seiner Auffassung des Vaterunsers entwirft.

Gleichzeitig führen uns Luthers Überlegungen zum Gebet in das Herzstück seiner Theologie überhaupt. Denn vom Beten zu reden, heißt vom Glauben und Vertrauen zu reden in Gottes Güte, nicht in unsere eigenen Fähigkeiten und Leistungen. Vom Gebet zu reden, wie es Luther versteht, heißt also von seiner Grundeinsicht in die Gnade Gottes zu reden: »Dem Reformator wird das Vaterunser zum Kristallisationskern seiner geistlichen Erkenntnisse.«⁵ Hier wird deutlich: Die Gnade und die Verheißungen Gottes und deren Aneignung im Glauben sind nicht lediglich objektive Wahrheiten. Das Gebet umschreibt vielmehr das tatsächliche *Leben im Glauben*. Das Gebet ist also die Glaubenspraxis. Glaube und Gebet dürfen nicht voneinander getrennt werden. Das Heil sola fide soll nicht lediglich eine

² S. vor allem Albrecht Peters, »Die Vaterunser-Auslegung in Luthers Katechismen«, *Lutherische Theologie und Kirche* 3 (1979), 69–87, 101–115; 4 (1980) 66–82.

³ Friedemann Hebart, »Luther's Large Catechism: The Path of Faith«, in: *Luther's Large Catechism* (Adelaide, 1984²), S. v–xxxix, bes. xvif, xxvf.

⁴ WA. TR 5 : 582, 1; vgl. WA. TR 1 : 34 = Nr. 88.

⁵ Peters, S. 69.

akademische, neutrale Erkenntnis sein. Die Glaubenspraxis, nicht nur die dogmatisch korrekte Glaubenserkenntnis, gehört mit zum zentralen Anliegen Luthers. Gerade nun im Gebet bin ich von der Gnade Gottes persönlich und unmittelbar betroffen, indem ich mir seine Verheißungen aneigne und auf seinen Zuspruch hin antworte.

Zu beachten ist das enge Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Gebet bei Luther. Er kam von einer spätmittelalterlichen Gebets- und Meditationspraxis her, die dem Beter unerträgliche Lasten auferlegte. Immer wieder ergeht sich Luther in Schimpfreden gegen das Herunterleiern sinnloser Gebete. Beten ist keine Eigenleistung⁶; es ist vielmehr ein Ausdruck einer Empfangshaltung, die allein der Gnade und Güte Gottes angemessen ist. Luther wird nie müde, in diesem Zusammenhang an Sach. 12, 10 mit seinem Hinweis auf den »Geist der Gnade und des Gebets« zu erinnern. Damit werden für ihn die beiden Seiten christlicher Existenz angesprochen und zusammengefaßt: Gottes Gnade in Christus und unsere Antwort auf sein Gebot und seine Verheißung im Gebet⁷.

Aus seiner Grundeinsicht vom Glauben gewinnt Luther eine neue Freiheit, die der Gebetspraxis zugutekommt⁸. Das Gebet ist ein Echo der gnädigen Anrede Gottes. So wie es seine Gnade ist, daß er erst zu uns redet, so ist es auch seine Gnade, daß er uns erlaubt zu antworten⁹. Wie wir sehen werden, hat diese Theologie der Gnade, auf das Gebet angewandt, nach Luther ganz spezifische Auswirkungen auf die Gebetsform. Wenn feste Formen den Mißbrauch des Gebets als Darbringung einer Leistung begünstigen, so ist die der neuen evangelischen Erkenntnis angemessene Gebetsform das einfache meditative Gebet. Doch ist auch dieses Gebet nicht einfach freies Beten, sondern es ist an Modellen orientiert, hauptsächlich am Vaterunser »wie er mich gelehret hat«¹⁰. So stammt die auf dem Vaterun-

⁶ GrKat III : 25 = BSLK 668, 4–11.

⁷ Vgl. Luthers berühmte Definition des Gottesdienstes in seiner Torgauer Predigt von 1544, WA 49 : 588, 4 f u. 16–18.

⁸ So Vilmos Vajta, »Luther als Beter«, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, hg. v. Helmar Junghans (Göttingen, 1983), I, 279.

⁹ S. bes. WA 46 : 108, 11–15.

¹⁰ »Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund« (1535), WA 38: 360, 11; vgl. »Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten« (1519), WA 6 : 11, 9–15; »Betbüchlein« (1522), WA 10 II : 376, 1–10. Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß Luther die ganze Breite der Gebetsthemen am Ende der Torgauer Predigt von 1544 (WA 49 : 613, 29–614,9) mit dem Beten des Vaterunsers identifiziert (588, 22)!

ser gegründete Gebetspraxis bei Luther unmittelbar von seiner reformatorischen Erkenntnis.

I. Das Vaterunser, wie es Christen beten sollen, hat seine Grundlage in Gottes Gebot und Verheißung

Luther gründet das Gebet stets auf Gottes Gebot, daß wir beten sollen, und auf Gottes Verheißung, daß er unser Gebet erhören wird. Hier ist es wichtig, von vornherein zu beachten, daß Gebot und Verheißung häufig ineinander verwoben sind, z. B. im Großen Katechismus. Luther betont stark das Gebot zu beten. Im GrKat wird das Gebet bewußt auf das zweite Gebot gegründet¹¹. Das Beten ist keine Angelegenheit, die dem einzelnen zur Wahl freigestellt ist. Für den Christen ist es ein Sollen. Gleichzeitig jedoch ist das Gebot zu beten kein Ausdruck göttlicher Willkür. Es gründet vielmehr in seinem *gnädigen* Willen für das Leben des Christen, wie Luther im GrKat ausdrücklich hervorhebt¹². Das Gebot, Gott anzurufen und seinen Namen recht zu gebrauchen (zweites Gebot), ist in dem Evangelium von Gottes Gnade begründet. Das Gebet soll eine Zugangsmöglichkeit zum gnädigen Gott sein. Gerade darum wird es befohlen!

Im Kleinen Katechismus wird zunächst umgekehrt verfahren. Hier gründet das Gebet in Gottes »Locken«, daß wir glauben, »er sei unser rechter Vater«. Doch auch hier bleibt das Sollen neben dem Locken; wir *sollen* Gott als Vater vertrauen und uns mit unseren Bitten an ihn wenden¹³. Wie beide Katechismen jedoch verdeutlichen, dienen Gebot und Verheißung dem einen Zweck, uns die Zuversicht zu schenken, daß unsere Bitten von »unserem Vater« erhört werden¹⁴.

Wenn Luther vom Beten redet, hebt er besonders Gottes verschwenderische Güte hervor. Gott schenkt gerne; man braucht ihm nicht in den Ohren zu liegen:

Ir dürffet jñ nicht mit Worten überreden odder lang unterrichten . . . Wenn er uns erhöret und etwas gibt, so gibt ers über das wir verstehen und hoffen können¹⁵.

¹¹ GrKat I : 64 = BSLK 576, 16–22; III : 8 = BSLK 663, 40–42; III : 15 = BSLK 665, 42 ff.

¹² GrKat III : 11 = BSLK 664, 30–33.

¹³ KlKat III : 2 = BSLK 512, 23. Dazu s. bes. Peters, S. 71.

¹⁴ KlKat III : 21 = BSLK 515, 15–17; GrKat III : 21 = BSLK 667, 1–6.

¹⁵ WA 32 : 418, 25–31; vgl. GrKat III : 56 = BSLK 674, 39–48.

Ähnlich formuliert Luther in den Tischreden: »Vnser Herrgott gibbt alle mal mehr, als wir bitten. Wenn wir recht vmb ein stuck brott bitten, so gibbt er ein gantzen acker.«¹⁶

2. Das Vaterunser schenkt dem Beter die Gewißheit, daß Gott das Gebet erhört

Weil das Gebet in Gottes gnädigem Gebot und gnädiger Verheißung gründet, ist es der Erhöhung gewiß. Luther betont diese Grundwahrheit trotz seiner eigenen Anfechtungserlebnisse. Indem er die Theologie des Gebets auf der Grundlage von Gottes Gnade, und nicht von der menschlichen Leistung her, entwickelte, konnte er auf die Gewißheit der Gebetserhöhung hinweisen – und damit auf ein Hauptthema seiner Theologie des Gebets. Schlicht ausgedrückt lautet seine These: Da Gott in seiner Güte uns befohlen hat zu beten, da er uns verheißt hat, daß er unsere Gebete erhören wird, und im Vaterunser uns sogar den Text, den wir beten sollen, vorgegeben hat, dürfen wir gewiß sein, daß ihm unser Beten gefällt und er es erhören wird:

Gott [siehet] das Gebete nicht der Person halben an . . . sondern seines Worts und Gehorsams halben . . . Wo er Dich nicht erhören wölte, würde er Dich nicht heißen beten¹⁷.

Indem Luther so Gottes Gebot und Verheißung als Grundlage des Gebets unterstreicht, kann er alle Christen in ihrer Schwachheit und Ängstlichkeit ermutigen und diejenigen trösten, die an ihrer Würdigkeit zweifeln, sich an Gott im Gebet wenden zu können. Das Gebet – und damit auch die Gewißheit, daß Gott es erhört – gründet auf *seiner* Initiative. Luthers Theologie des Gebets ist nichts anderes als eine Ausweitung seiner Rechtfertigungslehre:

Unßer gepeet muß nit sich grunden adder halten auff unßer odder seyn wirdickeit, sondernn auff die unwanckelbare warheit gottlicher zusagung, unnd wo sichs auff sich selbs odder etwas anders grundet, so ist es falsch und betreugt dich, ob es auch vor großer andacht das hertz zubreche und eytell blut tropfen weynet¹⁸

Die Zuversicht, im Gebet vor Gott treten zu können, und auch die Gewißheit, daß er das Gebet erhört, wird von Luther in den Katechismen nicht explizit ausgeführt; die christologische bzw. trinitarische Begründung wird

¹⁶ WA. TR 4 : 568.

¹⁷ GrKat III : 16, 18 = BSLK 666, 3–5; 32f.

¹⁸ WA 2 : 176, 24–29.

einfach vorausgesetzt. Schon in seiner »Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien« von 1519 hatte Luther in seiner Erklärung zur Anrede, »Vater, der du bist yn dem hymel«, darauf hingewiesen, daß die »tzuvorsicht gegen got, die wir allein auff yn haben sollen« als auf *unseren* Vater, auf den Menschensohn gründet (Joh. 3, 13): »In des haut und auff seinem rucken müssen wir hynauff steygen.«¹⁹ Die Gewißheit, daß Gott das Gebet erhört und tatsächlich unser »lieber Vater« ist, wird im Glauben(sbekenntnis) gegeben. In seinem Schluß zu den drei Artikeln des Glaubens im GrKat spricht Luther von Christus als dem »Spiegel . . . des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter«. Von Christus aber können wir wiederum nur wissen durch den Heiligen Geist. In allen drei Artikeln also »hat er selbs offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe«²⁰. Gott erhört das Gebet, gerade weil er in Christus »unser Vater« ist.

Die Gewißheit, daß Gott das Gebet erhört, gründet freilich ebenfalls auf seinem Gebot zu beten. Im GrKat heißt es, daß wir durch den (im zweiten Teil des Katechismus aufgeführten) Glauben »Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes« bekommen²¹. Erst durch die trinitarischen Gaben können wir die zehn Gebote halten, und damit auch das zweite Gebot, welches uns zum Beten ermahnt²². So wie wir »Vater unser« beten können in der Gewißheit, angesichts der im Glaubensbekenntnis enthaltenen Verheißungen erhört zu werden, so schenkt dieser Glaube auch die Kraft, die Gebote – d. h. aber gerade auch das Gebot zu beten – zu halten! Aber es gibt ein noch tieferes Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Vaterunser im Katechismus: so wie der Glaube uns die Gewißheit für unsere Hinwendung an »unseren Vater« schenkt, so wiederum bitten wir Gott im Vaterunser, »daß er den Glauben . . . uns gebe«²³.

Schließlich wird die Gewißheit, daß Gott unser Gebet gefällt und er es erhört, durch das Geschenk des Vaterunsers selbst gegeben. Hier wird die zentrale Bedeutung des Vaterunsers auf dem Glaubens- bzw. Gebetsweg des Christen noch einmal deutlich. Gerade damit wir »nicht daran zweifeln, daß ihm solch Gebete gefällig sei und gewißlich erhöret werde«, schenkt uns Gott das »Modellgebet«, das Vaterunser, in dem er »selbs die Wort und Weise stellet und uns in Mund legt, wie und was wir beten sollen«. Mit

¹⁹ WA 2 : 84, 2–6; vgl. Peters, S. 75.

²⁰ GrKat II : 65 = BSLK 660, 42–44; II : 64 = BSLK 660, 29–32.

²¹ GrKat II : 69 = BSLK 661, 36f.

²² GrKat III : 5 = BSLK 663, 2–10.

²³ GrKat III : 2 = BSLK 662, 27–29.

anderen Gebeten, »so wir selbs erdenken möchten«, könnten wohl Zweifel aufkommen, »ob ich die rechte Maß und Weise getroffen habe«²⁴. Gottes Gabe des Vaterunsers beendet also alle Ungewißheit.

Luther zweifelt nicht daran, daß Gott rechtes Gebet positiv erhört. In seinen Predigten über Joh. 16 von 1537, nachdem er auf die Notwendigkeit hingewiesen hat zu beten, »wie das Vater unser dich leret«, fügt Luther hinzu, daß wir es Gott überlassen sollen, wann und wie er uns helfen und unsere Bitten erfüllen soll,

Und darumb nicht auffhören odder zweiveln, ob wir erhört seien, Denn es geschieht doch alles zum besten, Ob er schon verzeucht oder nicht eben das gibt, so wir jm genennet haben, so gefellet jm doch das gebet wol, das er uns dafür viel bessers wil geben, denn wir verstehen, Auff das wir also lernen seinen willen erkennen und jm gehorsam sein, zunemen im glauben, gesterckt und überwinden jnn gedult etc.²⁵.

3. Das Vaterunser wird uns als »Gebet über alle Gebete« gegeben, weil es alle Nöte in sich schließt

Die Vorrangstellung, die das Vaterunser nach Luther vor allen anderen Gebeten genießt, gründet auch darauf, daß es alle Nöte in sich faßt. Schon in der frühesten Auslegung des Vaterunsers von 1516 wird dessen zentrale Bedeutung für das Gebet damit begründet, daß es alle unsere Trübsale enthält²⁶. In seiner Auslegung vom Vaterunser in den Wochenpredigten über Mt. 5-7 (1530/32) entwickelt Luther den uns ungewohnten Gedanken, den er immer wieder zur Begründung der sachlichen Priorität des Vaterunsers heranzieht: es ist ein Gebetsmodell, nicht nur weil es die ganze Skala unserer Nöte vor Gott bringt, sondern gerade weil es uns die Augen für unsere eigentlichen, aber meistens unerkannten Nöte öffnet und uns daran erinnert, den Gebetskontakt mit Gott im Glauben nicht abbrechen zu lassen. Schon 1516 klingt an, daß uns Gott im Vaterunser *practicam et exempla*, d. h. wohl etwa Musterbeispiele und Modelle unserer Not gibt²⁷.

Das Vaterunser ist letzten Endes ein Instrument der göttlichen Barmherzigkeit. Indem es mir meine allertiefste Not klar vor Augen führt, lenkt es mich zu dem Ort, wo die Barmherzigkeit Gottes zu finden ist. Nicht Selbst-

²⁴ GrKat III : 22f = BSLK 667, 11-30.

²⁵ WA 46 : 84, 8-15; vgl. WA 15 : 720; WA. B 7 : Nr. 2121; WA 56 : 377, 8-22.

²⁶ WA I : 90, 8-10; zum Ganzen s. bes. Peters, S. 71f.

²⁷ WA I : 90, 10-12; vgl. WA 2 : 86,32-87,2: Die Bitten sind »syben antzeigung unsers elends und durfftikeit«.

erkenntnis ist also der letzte Sinn des Gebets, sondern die Tatsache, daß meine durch das Vaterunser offenbar werdende Not mich dazu treibt, nach Gott zu schreien. Das Vaterunser zeigt mir nicht nur meine Not *vor* Gott, sondern auch meine Abhängigkeit *von* Gott. Insofern ist das Herrengebet ein Ausdruck jenes Rufens nach Gott, welches seine Barmherzigkeit fortwährend sucht. Es ist der tiefste Ausdruck des Glaubens, da es alles Gute allein von ihm erwartet.

Hier bewirkt wiederum Luthers Überzeugung von Gottes gnädiger Verheißung eine Gewichtsverlagerung weg vom Gebet als Darbringung unserer Nöte vor Gott hin zum Gebet als Erinnerung vor allem an die Barmherzigkeit Gottes, der über alle Maßen schenkt. In seiner Auslegung von Mt. 6,8 geht Luther auf die Frage ein, warum wir beten und Gott unsere Not vortragen müssen, wenn er doch alle Not besser kennt als wir und uns auch vor unserem Bitten beschenkt. Durch das Gebet, meint Luther, »werde ich umgekehrt«, so daß ich Gott erkenne:

Und wird also mein hertz zu jm gekert und erwecket, das jch in lobe und dancke und jnn noten zu jm zuflucht habe und hulffe von jm gewarte, Und dienet alles da zu das jch in ye lenger ye mehr lerne erkennen was er fur ein Gott jst²⁸.

Unsere im Vaterunser aufgeführte Not treibt uns dazu, unsere Anliegen vor Gott auszuschütten, »nicht daß er's nicht wisse, sondern daß Du Dein Herz entzündest, deste stärker und mehr zu begehren, und nur den Mantel weit ausbreitest und auftuest, viel zu empfahe«²⁹.

In den Vaterunser-Bitten weist uns Gott auf unsere Not hin. Sie sind also Wort Gottes an uns. Sodann werden sie zum Träger unseres Wortes an Gott. In alldem sieht Luther deutlich, daß die ganze Breite des Bitt- und Fürbittengebetes in den sieben Vaterunser-Bitten enthalten ist, »so uns ohn Unterlaß belanget«³⁰. Von daher wird wiederum deutlich, daß Luthers Auslegung des Vaterunsers in den Katechismen gerade nicht dogmatische Lehre oder Information zum Inhalt des Vaterunsers ist. Der auf die Praxis hinzielende Glaube hat ja kein Interesse an einer Auslegung des Vaterunsers, welches nicht tatsächlich gebetet wird. Gerade darum muß Luthers gesamte Vaterunser-Auslegung auch als Anleitung zum Gebet und zur Meditation betrachtet werden.

²⁸ WA 32 : 419,11-15.

²⁹ GrKat III : 27 = BSLK 668,36-40.

³⁰ GrKat III : 34 = BSLK 670,16-21.

4. Das Vaterunser ist das rechte Mittel, wodurch der Gläubige,
der sich Gottes Gnadengaben aneignet, seinem Glauben und Gehorsam
Ausdruck verleiht

Durch alles, was bisher gesagt worden ist, ist deutlich geworden, daß das Gebet bei Luther nicht lediglich *ein* Ausdruck des Glaubens unter anderen ist, sondern die tatsächliche Ausübung des Glaubens selbst. Betet jemand also ohne Glauben, so kann von Gebet keine Rede sein, wie Luther wiederholt betont. Nur dasjenige Gebet ist gut und recht, »das fest bawet und trawet, es wirdt erhoret«, das sich also auf Gottes Verheißung stützt. Denn »Gottis wort und verheysen macht dein gebet gut, nit deine andacht«³¹. Ohne Glauben zu beten »heißet das Gebete in die Schanz geschlagen und auf Ebenteuer hin gemurret«³². Das »bose stuck« daran ist, daß man den treuen Gott »fur eynen lugner und eynen loßen ungewisßen man achtet als eyner, der seynen zusagen nit muge odder wolle gnug thun«, wie es in dem »Sermon von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche« von 1519 heißt³³. Die Gebetspraxis ist einfach eine Ausübung des Glaubens, denn darin ist der Gläubige an Gott orientiert. Darum gilt: »Wer nicht bettet noch Gott anruft ynn seiner nott, der hellt yhn gewislich nicht fur einen Gott.«³⁴ Gebet ist Gottesdienst³⁵; es heißt Gott zugewandt sein. Entscheidend dabei ist nicht die Bitte, sondern die Erwartungshaltung Gott gegenüber, dessen Wesen Großzügigkeit ist: »Weil jch bey jm suche und anklopffe, so hat er auch lust deste mehr und reichlicher zu geben.«³⁶ Beten heißt also: alles von Gott erwarten – ein praktischer Ausdruck des Glaubensgehorsams dem ersten Gebot gegenüber³⁷. Dieser Gehorsam gründet sich auf den ersten Glaubensartikel, der von Gottes Güte und unserer Antwort handelt³⁸. Keine anderen Götter haben heißt: alles Gute alleine von Gott erwarten. Gerade das tut das Gebet³⁹. So ist das Gebet *der entscheidende Akt des christlichen Lebens* und auch des Gehorsams gegenüber dem ersten und auch dem zweiten Gebot⁴⁰.

³¹ WA 2 : 127,38,40; vgl. GrKat III : 25 = BSLK 667,4f.

³² GrKat III : 14 = BSLK 665,32–34 u. ö.

³³ WA 2 : 176,10–13.

³⁴ »Das schöne Confitemini« (1530), WA 3 I I : 98,13f.

³⁵ WA 32 : 419,24–26.

³⁶ WA 32 : 419,15f.

³⁷ Vgl. GrKat III:117 mit I : 1–3,15,24.

³⁸ S. GrKat II : 19,23f!

³⁹ S. bes. WA 32 : 419,30–34.

⁴⁰ S. GrKat I : 70 = BSLK 577,50–578,3.

Gerade weil Luther die Güte Gottes *voraussetzt*, kann er das Gebet so radikal als Ausdruck des Glaubens fassen, der die auch ohne Gebet empfangenen Gaben anerkennt. Das Gebet schafft nicht das, worum man bittet, nach Luthers Auslegung des Vaterunsers in den Katechismen. Unsere Gebete schaffen nicht die Heiligung des Namens Gottes, das Kommen seines Reiches, das Geschehen seines Willens usw. V. Vajta macht darauf aufmerksam, daß nach Luther »durch das Gebet der Beter selbst in Gottes Wirklichkeit als eine vom Betenden im Glauben angenommene Wirklichkeit hineingenommen wird«⁴¹. Darum gebraucht Luther in beiden Katechismen Wendungen wie »an ihm selbs«, »ohn unser Gebet«, die auf einen objektiven, von Gott geschaffenen Tatbestand hinweisen: »Gottes Name ist . . . an ihm selbs heilig«, »Gottes Reich kömmt wohl ohn unser Gebet von ihme selbs«, »Gottes guter, gnädiger Wille geschicht wohl ohn unser Gebet«, »Gott gibt täglich Brot auch wohl ohn unser Bitte allen bösen Menschen.«⁴² Dazu Vajta:

Nicht der Mensch, auch nicht der betende Mensch, schafft die Bedingungen menschlicher und weltlicher Existenz, sondern er findet sie vor – bevor er betet. Durch unser Gebet dringt aber diese »ohne unser Gebet« vor uns existierende, geschenkte Wirklichkeit in unsere eigene Existenz hinein. Durch das Gebet können wir wahrnehmen, was schon da ist⁴³.

Gott und seine Güte gehen also unserem Gebet als dessen Voraussetzung voran. Darum heißt Beten, »daß wir Gott sampt allen seinen Gütern *zu eigen* kriegen«⁴⁴. Die Bitte um das tägliche Brot ist darum keine Bitte um Nahrung, denn Gott hat zur Versorgung alles Notwendige schon getan; sie ist vielmehr die Bitte darum, daß Gott uns unsere Nahrung als *seine* Gabe schenke und daß wir *ihn* dadurch empfangen. Die Vaterunser-Bitten lassen sich also in der einen Bitte zusammenfassen, daß wir *im Glauben* empfangen, was Gott *allen* Menschen zur Verfügung stellt.

Im GrKat wird dieses Schema konsequent durchgeführt, sogar bis in die fünfte Bitte hinein. Gott vergibt uns unsere Sünde »auch ohn und vor unserm Bitten . . . denn er hat uns das Evangelion, darin eitel Vergebung ist, geschenkt, ehe wir drümb gebeten oder jemals darnach gesunnen haben«⁴⁵.

Luthers Ansatz zum Vaterunser ist also lediglich eine partikuläre Anwendung der *sola gratia* und *sola fide*. Was uns Gott in Gnaden schenkt, wird von uns im Gebet (an-)erkannt und angenommen, wie Luther ausdrücklich zur

⁴¹ Vajta, S. 285; vgl. Peters, S. 72 f.

⁴² KlKat III : 4,7,10,13.

⁴³ Vajta, S. 285.

⁴⁴ GrKat III : 60 = BSLK 676,3 f; Hervorhebung von mir.

⁴⁵ GrKat III : 88 = BSLK 683,17–22.

fünften Bitte im GrKat bemerkt⁴⁶. In diesem Sinne ist das Vaterunser ein Instrument des Evangeliums. Denn nach Luther können wir im Grunde nur um dasjenige bitten, was uns schon geschenkt ist! Es wird uns zuteil in einer Glaubensaneignung, gerade wenn wir darum bitten.

Als Gebet par excellence schlägt das Herrengebet also die Brücke zwischen den objektiven Taten Gottes des Vaters im Sohn durch den Heiligen Geist und dem tagtäglichen Leben des Christen in der ganzen Skala seiner physischen und geistlichen Bedürfnisse. Im Gebet werden alle Gaben Gottes dem Gläubigen zugeeignet.

Umgekehrt gilt aber auch: ohne den Glauben »ist das gebet nichts«⁴⁷:

Wye sol es . . . got gefallen, der uns gewisz tzusagt, wan wir bitten, das wyr es haben sollenn, unnd durch unsern tzweyffel yn lugen straffen unnd ym gebeth eben wydder das gebet handeln, seyne warheit beleydigen, die wyr mit dem gebet anrufen⁴⁸?

Denn das, was wir in unserem Gebet erbitten, ist die Gabe, die für uns schon da ist und die im gläubigen Gebet anerkannt wird. Beten ohne Glauben ist also ein Widerspruch in sich selbst. – Wie soll jemand beten, der nicht einmal glaubt, daß Gott die Güte hat, diejenigen zu erhören, die ihn bitten, fragt Luther in der Auslegung von Ps. 90,1 vom 2. November 1534⁴⁹. Diejenigen also, die ohne Glauben beten, »auch nichts empfahen«⁵⁰.

Von daher verstehen wir die Bedeutung des Wortes »Amen« für Luther, welches »druckt aus den glauben, den man haben soll in allen bitten«⁵¹. »Amen« ist »nicht anders denn eins ungezweifelten Glaubens Wort, der da nicht auf Ebenteur betet, sondern weiß, daß Gott nicht leuget, weil er's verheißen hat zu geben«⁵².

Im Glauben zu beten bedeutet: an Gottes Verheißungen in seinem Wort gegen allen Schein festzuhalten und diese ihm sogar vorzuhalten. Denn durch sein Wort hat Gott sich verpflichtet⁵³. Gerade Gottes Verheißungen »kannst Du ihm aufrucken [d. h. vorhalten]«, meint Luther im GrKat⁵⁴, und fährt mit einem Modell eines solchen Gebetes fort⁵⁵. Ein bekanntes Beispiel

⁴⁶ GrKat III : 88 = BSLK 683,22 f.

⁴⁷ WA 2 : 127,9; vgl. GrKat III : 120 = BSLK 690,23–25.

⁴⁸ WA 2 : 127,16–19.

⁴⁹ WA 40 III : 503,13 f.

⁵⁰ GrKat III : 123 = BSLK 690,36.

⁵¹ WA 2 : 126,30 f.

⁵² GrKat III : 119 f = BSLK 690,19–23.

⁵³ S. Otto Hof, »Luther als Helfer zum Beten«, Schriftauslegung und Rechtfertigungslehre. Aufsätze zur Theologie Luthers (Karlsruhe, 1982), S. 49 f.

⁵⁴ GrKat III : 21 = BSLK 667,1 f; vgl. WA 2 : 175,7 f.

⁵⁵ GrKat III : 21 = BSLK 667,2–6.

ist auch Luthers beharrliches Gebet um Melanchthon, als dieser im Juni 1540 schwerkrank war. Luther berichtet:

Allda mußte mir unser Herrgott herhalten; denn ich warf ihm den Sack vor die Tür und rieb ihm die Ohren mit allen seinen Verheißungen, daß er das Gebet erhören wolle, die ich in der heiligen Schrift aufzuzählen wußte, daß er mich müßte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte⁵⁶.

Ähnlich schrieb Luther am 9. Januar 1541 seinem Freund Friedrich Myconius in Gotha, der sehr krank war:

Der Herr lasse mich nicht hören, daß Du gestorben bist, solange ich lebe, sondern mache, daß Du mich überlebst. Das bitte ich, das will ich, und mein Wille geschehe, Amen. Denn dieser Wille sucht die Ehre des Namen Gottes, gewiß nicht mein Vergnügen oder Wohlsein⁵⁷.

Otto Hof erinnert uns mit Recht daran, daß es sich hier nicht darum handelt, ob wir in dieser Weise beten dürfen oder nicht. Wichtig ist vielmehr, daß Luther Gott bei seinem Wort und bei seinen Verheißungen ernstnimmt und ergreift – und das ist ja gerade das Wesen des Gebets.

5. Das Vaterunser hat seinen Zweck wie das Beten überhaupt in dem fortwährenden Glaubenskampf des Christen

Der Hauptartikel des Glaubens im Katechismus handelt von dem Rettungs- und Befreiungswerk Jesu Christi. Doch lebt der Christ immer noch in dieser Welt. Obwohl sein Heil vollständig ist, wird er Anfechtungen und Versuchungen ständig ausgesetzt. Er hat das endzeitliche Ziel noch nicht erreicht. Darum widmet Luther die dem zweiten Artikel folgenden Teile des Katechismus dem Werk des Heiligen Geistes, der im Christen »Heiligkeit« schafft und ihn mit den Waffen ausrüstet, die er braucht, um den drei großen Widersachern: Welt, Teufel und dem eigenen sündhaften Wesen (Fleisch) entgegenzutreten. In unserer Zeit wird der Glaubenskampf häufig als der Kampf mit dem Bösen vor der Bekehrung betrachtet. Für Luther ist er entschieden der Kampf des Glaubens in dem christlichen Leben zwischen

⁵⁶ Zit. nach Ingetraut Ludolph, »Luther als Beter«, Luther 33 (1962), S. 131.

⁵⁷ WA.B 9 : 303,34–37; vgl. auch die Hinweise bei Ludolph, S. 131, Anm. 18; Frieder Schulz, Die Gebete Luthers (Gütersloh, 1976), S. 290f = Nr. 540 mit dem Hinweis auf WA.TR 1 : 96,21f; s. auch 96,19f: »Man mus vnsern Herr Got zu zeiten mit solchen worten auffwecken; er horet sonst nit.«

Taufe und Endgericht. So dominiert das Thema des Glaubenskampfes Luthers Vaterunser-Auslegung im GrKat fast vom Anfang an⁵⁸:

Denn das sollen wir wissen, daß alle unser Schirm und Schutz allein in dem Gebete stehet. Denn wir sind dem Teufel viel zu schwach . . . Darümb müssen wir denken und zu den Waffen greifen, damit die Christen sollen gerüstet sein, wider den Teufel zu bestehen⁵⁹.

Das Thema des Kampfes ist für alle Vaterunser-Bitten entscheidend, vor allem aber für die sog. »Unser«-Bitten (4–7). Gegen Ende der Auslegung zur letzten Bitte meint Luther, daß der anscheinende Hinweis auf den Teufel die Intention hat, »als wollt' er's alles auf einen Haufen fassen, daß die ganze Summa alles Gebets gehe wider diesen unsern Häuptfeind«⁶⁰. Wenn sich der Glaube im Gebet ausdrückt, ist es deutlich, daß das Gebet den Teufel überwindet. Denn der Teufel erhebt den Anspruch, im Namen Gottes zu kommen, und versucht, uns in Verzweiflung zu führen. Hier »müssen wir zum Vaterunser fliehen, damit er uns nicht über unsere Kraft versucht«⁶¹. Das Vaterunser soll gerade darum regelmäßig gebetet werden, »welchs jst ein kostlich gebet und ein starcke wehre widder den Teufel und seine anschlege«⁶².

In Luthers Auslegung des Vaterunser im GrKat heben sich die letzten beiden Bitten von den ersten fünf insofern ab, als die Bitte um Schutz gegen den Teufel nun zu ihrem expliziten Thema geworden ist. Beide Bitten sind *conditio sine qua non* für die Erfüllung aller anderen. Gott und seine Güter werden uns zwar auch ohne unser Gebet geschenkt. Aber der Teufel ficht uns an: »Niemand gläubt, wie sich der Teufel dawider [d.h. wider die Vaterunser-Bitten] setzet und sperret.«⁶³ Darum gehört das Gebet gegen den Teufel zu den entscheidenden Gebeten; denn der Teufel ist derjenige, der uns dazubringt, daß wir »zurückfallen in Sunde, Schand und Unglauben«⁶⁴ und der uns daran hindert, uns Gottes Gaben anzueignen. Der Glaubens-

⁵⁸ GrKat III : 2 = BSLK 662,20ff; zum Ganzen s. bes. Peters, S. 76–78. Zur Bedeutung der Anfechtung für Luthers Auslegung des Vaterunser im GrKat s. jetzt bes. Albrecht Peters, »Die Anfechtung in Martin Luthers Leben und Theologie«, *Lutherische Theologie und Kirche* I (1983), 1–20.

⁵⁹ GrKat III : 30 = BSLK 669,18–26.

⁶⁰ GrKat III : 113 = BSLK 689,7–10; s. bes. Peters (1979), S. 76. Anderswo freilich wird diese Bitte bei Luther als Gebet gegen Gottes Zorn verstanden; s. Schulz, *Gebete Luthers*, Nr. 143,152.

⁶¹ WA 31 II : 230,11f.

⁶² WA 32 : 415,18f; s. auch 488,36f.

⁶³ GrKat III : 62 = BSLK 676,33f; vgl. III : 62–67,113.

⁶⁴ GrKat III : 105 = BSLK 687,20f.

kampf des Christen gegen die bösen Mächte gründet sich also auf das Gebet, vor allem auf das Vaterunser. Die Zentralstellung des Vaterunsers ist dadurch gegeben, daß es zum Kern unseres tiefsten Bedürfnisses dringt: Schutz vor dem Teufel.

6. Das Vaterunser ist das Gebetsmodell; alles Beten muß sich am Vaterunser orientieren

Wir haben gesehen, daß Luther in seiner Gebetsauffassung in der Praxis einerseits dahin tendiert, feste Gebetsformeln zu vermeiden. Denn sie bergen die Gefahr der mechanischen Wiederholung in sich, mit deren Hilfe der Beter vielleicht versuchen würde, Gott zu beeindrucken oder beeinflussen. Andererseits aber wird unsere Aufmerksamkeit auf dieses Gebet in besonderer Weise gelenkt, und zwar durch unseren Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, durch unser Vertrauen in seine Verheißungen und durch die ganze Skala unserer Not, die von den Vaterunser-Bitten umfassen wird.

Indem er die Zentralstellung des Vaterunsers betont, orientiert Luther alles Beten, sowohl das öffentliche als auch das private, am Vaterunser. Im Betbüchlein von 1522 schreibt er:

Und bynn des gewissz, das eyn Christlich mensch ubirflussig gepetet hatt, wenn er das vater unßer recht betet, wie oft er wil und wilchs stuck er will⁶⁵.

So dringt er auf die »reformacion«, wenn nicht gar Vertilgung der traditionellen Betbüchlein, »da mit die Christen verforet und betrogen und untzehlich mißglawben auffkommen sind«⁶⁶. Statt dessen, wie auch 1535 in seiner Schrift, »Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund«, empfiehlt er das auf die einzelnen Vaterunser-Bitten gegründete Gebet. Luthers »freies« Beten ist also fest an ein Modell gebunden, und die durch sein Werk hindurch verstreuten Vaterunser-Paraphrasen⁶⁷ sind nicht nur »eine Schule des privaten Betens«, wie Frieder Schulz zu Recht behauptet, sondern auch eine Gebetsschule im Kontext des öffentlichen Gottesdienstes⁶⁸. So heißt es in der Deutschen Messe von 1526, daß »eyne öffentliche paraphrasis des

⁶⁵ WA 10 II: 376,1f.

⁶⁶ WA 10 II: 375,3–5,11.

⁶⁷ S. Schulz, Gebete Luthers, S. 373–377 für eine vollständige Liste. Vgl. auch Hebart, S. xi u. Anm. 27.

⁶⁸ Schulz, Gebete Luthers, S. 16; vgl. Peters (1979), S. 79f.

vater unsers und vermanung an die so zum sacrament gehen wollen« auf die Predigt erfolgen soll⁶⁹.

Das Vaterunser ist also nach Luthers Auffassung und Auslegung ein Modell meditativen Betens. Seine obengenannte Schrift für Meister Peter von 1535 veranschaulicht die meditative Art seines Betens auf der Grundlage des Vaterunsers in vorbildlicher Weise. Nachdem der Beter das Vaterunser »gantz aus von wort zu wort« rezitiert hat⁷⁰ –, dagegen hat sich Luther keineswegs gestellt! – nimmt er sich die einzelnen Bitten noch einmal vor und konzentriert seine Meditation auf eine oder mehr Bitten. Denn nach Luther beschreibt das Vaterunser eine Wirklichkeit, die »in uns« konkret werden soll. Im meditativen Beten findet diese Konkretisierung statt. Entscheidend ist, daß die Vaterunser-Bitten in *meinem* Leben existentiell werden sollen⁷¹. Deswegen können die von Luther formulierten Paraphrasen nur Beispiel, nicht Vorschrift sein⁷². Das Vaterunser ist also eine unerschöpfliche Quelle des Betens, so daß sogar Luther, der Doktor der Theologie, wie jedes Kind täglich dahin zurückkehren muß⁷³.

Die Zentralstellung des Vaterunsers als Modell alles Betens gründet sich für Luther auf dessen Struktur und Inhalt. Es ist Norm und Kriterium eines jeden Gebets. Es ist ein Hinweis an uns, was Gott von unserem Bitten erwartet. Es unterrichtet uns über die Prioritäten des Betens. Luther führt diesen Gedanken aus in seiner Auslegung von Joh. 16, 23:

Darumb hat er auch selbs die ordnung gestellt und drey ziel gesetzt im Vater unser, welche müssen alzeit vurgehen, nemlich seines Namens heiligung, sein Reich und sein Wille, Darnach unser teglich brot, erlösung von anfechtung und allen nöten etc. Das beste stück mus heissen: Dein Name, Dein Reich etc. Wenn das vorher gehet, so wird denn gewislich auch folgen das Unser . . . Und so du also betest, das es nach solchem seinen willen gehet, so ist es gewislich erhöret, Du must aber also beten, das du dise ordnung nicht brechest noch verkerest oder die fürnemesten stück übergestest⁷⁴.

Luthers Ansicht über die Struktur des Vaterunsers wird von Anfang an dadurch bestimmt, daß die »Dein«-Bitten den »Unser«-Bitten vorange-

⁶⁹ WA 19 : 95, 19f. Zum Verhältnis zwischen öffentlichem und privatem Gebet bei Luther s. Bruno Jordahn, »Luther und das gottesdienstliche Gebet«, Luther 33 (1962) S. 122–124.

⁷⁰ WA 38 : 360, 12.

⁷¹ S. »Auslegung deutsch des Vaterunsers« (1519), WA 2 : 81, 22–26.

⁷² S. bes. WA 38 : 362, 37–363, 9.

⁷³ GrKat, Neue Vorr. 7f = BSLK 547, 29–548, 6; vgl. WA 38 : 364 : 17f.

⁷⁴ WA 46 : 83, 9–30.

hen⁷⁵. Die Vorrangstellung von Gottes Namen, seinem Reich und seinem Willen gegenüber »unseren« Anliegen gibt die klaren Prioritäten für unser Beten an. Uns selbst überlassen würde unser Gebet lediglich die Erfüllung unserer eigenen Anliegen suchen und darum unsere eigene Ehre:

Darumb ist zu mercken, das in den ersten dreyen bitten das wort »dein« und in den nachfolgenden dise wörter »uns« und »unser« steen zu ainer unterweysung, das wir zum ersten gotes eere, reich und willen, und darnach das unser suchen und begeren sollen, aber demnach nicht anders dann in und mit den dingen, die gottes eere, reich und willen seindt. Amen⁷⁶.

Nach Luthers Auslegung des Johannesevangeliums sind alle unsere besonderen persönlichen Bedürfnisse im Lichte dieser drei entscheidenden »Dein«-Bitten zu verstehen: »Wo du bist jnn nöten und fahr . . . so soltu ja beten umb erlösung und hülfte«, sagt Luther, »aber also, wie das Vater unser dich leret, so es zu heiligung seines namens und wolgefallen seines willens diene, Wo nicht, das ers damit mache, wie er weis und für das beste anseheth.«⁷⁷

Wir haben die Theologie der einzelnen Vaterunser-Bitten hier nur flüchtig streifen können. Doch ist deutlich geworden, daß Luthers Gebets-theologie und -praxis sich auf das Vaterunser gründet und sich daran orientiert. Das hat seinen tieferen Grund bei Luther in der engen Verbindung zwischen Gebet und Rechtfertigung sola gratia. Angesichts der weitverbreiteten Gebetsnot unter vielen Christen heute und der Abwertung des Gebets durch eine Gebetspraxis, die vorläufige und vorübergehende Anliegen ins Zentrum rückt und in die Tiefen des Vaterunser überhaupt nicht eindringt, könnte Luthers Konzeption des auf dem Vaterunser gegründeten meditativen Betens neue Impulse für Gebet und Meditation heute geben. Auf jeden Fall ist auf Luther zu hören, wenn er immer wieder hervorhebt, daß das Vaterunser »das aller beste gebete« ist⁷⁸, und daß »auf Erden kein edler Gebete zu finden« ist⁷⁹.

Prof. Dr. theol. Friedemann Hebart, M. A., Luther Seminary, 104 Jeffcott Street, North Adelaide, South Australia 5006, Australien

⁷⁵ Dieser Aspekt soll hier nicht weiter entwickelt werden, da er von Peters (1979), S. 72 f und passim eingehend untersucht worden ist; s. auch Ludolphy, S. 129.

⁷⁶ »Eine kurze und gute Auslegung des Vaterunser vor sich und hinter sich« WA 6 : 22,33–38.

⁷⁷ WA 46 : 83,39–84,3; ein Beispiel eines solchen Gebets bietet Luther ebd. 84,3–7 = Schulz, Gebete Luthers, S. 305 f, Nr. 590.

⁷⁸ WA 38 : 364,19 f; vgl. WA 32 : 420,9–12; WA 2 : 82,23–26.

⁷⁹ GrKat III : 23 = BSLK 667,26–30.

SPRACHEN, WORT UND GEIST IN ANLEHNUNG
AN LUTHERS SCHRIFT »WIDER DIE
HIMMLISCHEN PROPHETEN, VON DEN BILDERN
UND SAKRAMENTEN«, 1525 *

Von Helmut T. Lehmann

In seiner Schrift »Wider die alte und neue paptistische Messen« hatte Karlstadt im Herbst 1524 geschrieben, »Daß man in unseren deutschen Landen in den Kirchen auf deutsche Zunge liest, predigt, und Anderes, das Christus gelehrt, vernehmlich macht, ist vonnöthen, nicht allein recht. Denn es sollen all Umsteher daraus gebessert werden und wissen, ob man ihnen Gottes Wort verkündigt oder nicht; das habt ihr 1. Cor 14. . . . Das Volk aber könnte nicht Amen zu des Amthalters Reden sagen, wenn's den Redner nicht in bekannter Zunge hörte reden. Darum ist es vonnöthen, daß man dem Volk all Dinge in der Kirche auf seine Sprache vorlege«¹.

Bei seiner Rückkehr nach Wittenberg von der Wartburg hatte Luther die lateinische Messe wieder hergestellt. Karlstadt protestierte in dem soeben verlesenen Zitat gegen diese Herstellung in einer Sprache, die das Volk nicht versteht, und begründete seinen Protest mit dem Hinweis auf 1. Kor. 14. In seiner Schrift, »Wider die himmlischen Propheten,« suchte Luther an zwei verschiedenen Stellen Karlstadts Verständnis vom Zungenreden zu widerlegen.

Luther meinte, er habe 1. Kor. 14,27–28 wohl gelesen, wo der Apostel dem in der Gemeinde zu schweigen gebietet, der mit Zungen redet, weil niemand versteht, was da gesagt wird. Karlstadt übergeht aber, was auf dieses Gebot folgt, nämlich, daß einer auslegt oder dolmetscht². Paulus läßt das Zungenreden in der Gemeinde zu, meinte Luther, wenn es von der Auslegung begleitet wird, so daß, was gesagt wird, verstanden wird.

Was heißt aber solches Verstehen bei Luther? Dieses Verstehen schließt

* Dieses Thema wurde als Referat einem Seminar, das sich mit der Problematik des Verhältnisses zwischen Geist und Wort beschäftigte, im Zusammenhang mit dem »Sechsten Internationalen Kongress für Lutherforschung« in Erfurt am 16. August 1983, unterbreitet. Die Anregung, das Referat zu veröffentlichen, verdanke ich Herrn Professor Horst Beintker.

¹ *Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften*, hrsg. von J. G. Walch², St. Louis: Lutherischer Concordia Verlag, 1890. Bd. 20, 2306; 2307. Vgl. WA 18, 123 n. 1.

² WA 18, 123, 10: *Nisi interpretetur quis anstatt unus interpretetur.*

mehr ein als äußerliches Hören. Das war es ja, das Luther so sehr bei Karlstadt aufregte, daß der letztere »nur auf eusserliche werck sihet und nichts achtet gewissen oder meynunge. . .«³ Es kommt nicht nur darauf an, daß derjenige, der zum Sakrament geht, die Worte, »Nehmet hin und esset«, deutsch hört, sondern »deutlich im hertzen hat«. So bedeutend das äußerliche Wort ist, so bedeutend ist es auch, nicht an Äußerlichkeiten hängen zu bleiben. Die innere Aneignung gehört zum äußerlichen Wort.

Diese innere Aneignung des äußerlichen Wortes erfolgt auch durch die der Austeilung des Sakraments vorhergehende Predigt. Wenn auch die Einsetzungsworte des Heiligen Abendmahls in lateinischer Sprache im Gottesdienst gesprochen werden, so ist der Sinn dieser Worte den Kommunikanten klar aus der vorhergehenden Predigt, die in deutscher Sprache geschieht.

Unter dem Eindruck der Predigt vollzieht sich die innere Aneignung des äußerlichen Wortes, so daß das, was sich im Sakrament zuträgt, von dem Kommunikanten verstanden wird. Wer das Sakrament auf diese Weise empfängt, der, meinte Luther, »höret nicht eyttel zungen reden, sondern rechten verstand«.

Karlstadt verstand darum das Wort des Paulus in I. Kor. 14 vom Zungenreden nicht recht. Hier redet Paulus vom Predigtamt in der Gemeinde. Wenn jemand in der Gemeinde auftritt und in einer Sprache redet, die von anderen Gemeindegliedern nicht verstanden wird, der soll schweigen und sich selbst predigen. Wenn aber jemand in der Gemeinde in einer Fremdsprache redet, so soll er es daneben verdeutschen oder sonst auslegen, so daß die Gemeinde versteht, was gesagt wird.

Luthers Verständnis des Zungenredens als in der Fremdsprache, z. B. im Lateinischen, reden erhellt aus seiner unqualifizierten Aussage, »Do her ist die gewonheytt ynn allen landen blieben, das man das Euangelion hart vor der predigt zu lateinisch lieset, wilchs heysst S. Paulus mit zungen reden ynn der gemeyne.«⁴ Hier setzt Luther zweierlei voraus: einmal, daß der Gebrauch des Lateinischen Zungenreden ist, und dann, daß die Predigt in der deutschen Sprache den Hörern das soeben im Lateinischen verlesene Evangelium verständlich macht.

Im Blick auf die Klarheit, mit der sich hier Luther ausdrückt über das, was er unter Zungenreden versteht, nimmt es wunder, was die Herausgeber der Mü³ zu der Aussage Luthers bemerken, »Auch versteht der narr S. Paulus Wort nicht recht, da er von zungen reden schreybt I. Cor. 14. . .«⁴. In der betreffenden Erläuterung lautet es, »Luther denkt an das Reden in fremden

³ Ibid. 123, 11–12.

⁴ Ibid. 124, 22–24 + WA 18, 124, 10–11.

Sprachen nach dem Bericht von Apg. 2, während 1. Kor. 14 das Reden im Zustande der Verzückerung gemeint ist.«⁵

Bekanntlich erwähnt Paulus das Zungenreden nicht nur in 1. Kor. 14, 4ff, sondern auch in 1. Kor. 12, 10. Das Zungenreden – die Glossolie – behandelt der Apostel als *χάρισμα*. Die Glossolie zählt zu den Geistesgaben Gottes, mit denen er die Gemeinde Christi begabt. In zwei Predigten kommt Luther auf diese Geistesgaben zu sprechen. An erster Stelle handelt es sich um eine Predigt, die uns in Rörers Nachschrift erhalten ist und die Luther am 10. Sonntag nach Trinitatis, am 13. August 1531, gehalten hat. Im Gegensatz zu Müntzer und Karlstadt behauptet Luther in dieser Predigt, daß niemand alle Gaben besitzt, die der Apostel in 1. Kor. 12 aufzählt. »Müntzer, Karlstadt wolten all ding wissen,« heißt es in der Rörerschen Nachschrift⁶. Sogar Petrus und Paulus haben nicht alle Gaben gehabt, und dennoch sind sie Apostel geworden. Es ist unbedingt notwendig, daß Gott die Mitglieder der christlichen Kirche mit seinen Gaben beschenkt: dem einen gibt er die Gabe der Weisheit, dem es dann ermöglicht ist, die Schrift gut auszulegen (*bene interpretur scripturam*). Einen anderen beschenkt er mit der Gabe zu ermahnen. Nirgends aber erwähnt Luther die charismatische Gabe der Glossolie, sondern er scheint sie einfach zu übergehen. In dieser Hinsicht scheint Luther völlig konsequent zu sein, denn in einer Predigt aus dem Jahre 1524 über die Geistesgaben behandelt er die Glossolie ebenfalls nicht, sondern, mit einem Hinweis auf die *χαρίσματα* in Römer 12,6, lobt er die Gabe des Dolmetschens, die darin besteht, aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen⁷.

Luthers Verständnis des Zungenredens in seiner Schrift »Wider die himmlischen Propheten« und in seiner Predigt über 1. Kor. 12 finden wir wieder in einer seiner Pfingstpredigten über Apg. 2, gehalten 1534. Dort gibt Luther seiner Meinung Ausdruck, nicht nur Petrus alleine habe gepredigt, wie Lukas berichtet, sondern »dort hat einer mit den Persern Persisch, mit den Römern Römisch, mit den Ägyptern Ägyptisch geredet. Aus diesem Grunde sind an diesem [Pfingst]tage eine ganze Reihe von Predigten gehalten worden«⁸.

Also auch hier in dieser Pfingstpredigt versteht Luther das »in Zungen

⁵ Martin Luther. *Ausgewählte Werke*. Hrsg. H. H. Borchardt und Georg Merz. München: Christian Kaiser Verlag, 3. Aufl., 1948–1965. Bd. 4, S. 379.

⁶ WA 34^{II}, 103, 3.

⁷ WA 15, 609, 7, 8: Ro. XII. hat erst auch getroffen ‚*Analogia fidei*‘. ‚Auflegen‘ [Auslegen?] *credo esse dolmetschet: donum est, quando una lingua transfertur in aliam*.

⁸ WA 37, 400, 22–26.

Reden« als in einer Fremdsprache reden. Doch tritt nun ein Unterschied in Erscheinung zwischen dem Verständnis des Zungenredens in »Wider die himmlischen Propheten« und der Predigt über 1. Kor. 12 einerseits und der Pfingstpredigt von 1534 andererseits. In den ersten beiden Schriften besteht Luther darauf, daß die Fremdsprache durch die Geistesgabe des Dolmetschens ergänzt werden muß, um das Unverständliche verständlich zu gestalten. Die Notwendigkeit des Dolmetschens fällt weg, weil jede Volksgruppe die Geistesrede der Apostel in ihrer jeweiligen heimischen Sprache hört und versteht.

Diese Notwendigkeit fällt nicht nur weg, weil jede Volksgruppe die Predigt der Apostel in ihrer eigenen Sprache hört; sie besteht nicht mehr, weil die Apostel »nicht allein mit ihrer Muttersprache, die ihnen angeboren war und die sie gelernt hatten, sondern auch mit fremder Sprache, die sie nicht gelernt hatten,« predigten⁹.

So ist das Zungenreden am Pfingsttage für Luther nicht nur ein Hör-, sondern auch und zugleich ein Sprachwunder. Dieses doppelte Wunder vollzieht sich sowohl in den Hörern wie den Redenden. Mit dieser Beobachtung tritt ein weiterer Unterschied zwischen »Wider die himmlischen Propheten« und der Korintherpredigt einerseits und der Predigt über Apg. 2 hervor. In »Wider die himmlischen Propheten« und der Korintherpredigt bedeutet die Beibehaltung einer Fremdsprache wie des Lateinischen mit ihrer vorhergehenden oder auch folgenden Übertragung in die Sprache der versammelten Gemeinde lediglich die Bejahung eines natürlichen Vorgangs. Dagegen in der Predigt über Apg. 2 wird das Zungenreden in Fremdsprachen als ein doppeltes Wunder empfunden.

Doch bedarf diese Hervorhebung des Zungenredens als doppeltes Wunder im Blick auf die Gesamtpredigt, die Luther zu Pfingsten 1534 gehalten hat, einer gewissen Einschränkung durch weitere Interpretation. Was bei Luther in dieser Predigt über das Pfingstereignis so große Verwunderung hervorruft, ist nicht einfach dieses doppelte Wunder, sondern die treffliche Kühnheit und der große Mut der Apostel und Jünger, daß sie öffentlich die Richter und das ganze weltliche Regiment verdammen, und Jesus, der doch von ihnen verdammt worden war, verteidigen und verkündigen als gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Welt. Mit dieser Verkündigung öffentlich vor die Welt zu treten, – dazu gehört dreistes Wagen, Kühnheit und Vermessenheit¹⁰. Obgleich sich Luther nicht in dieser Predigt so ausdrückt, so tun wir ihm sicherlich nicht unrecht, wenn wir feststellen, daß das Pfingstereignis nicht nur ein zweifaches, sondern ein dreifaches Wunder darstellt. Der

⁹ WA 37, 400, 27–28.

¹⁰ WA 37, 401, 509.

dritte Aspekt dieses Wunders besteht in der Kühnheit des Glaubens, mit der diese »ungelehrten Laien und unverständigen Fischer« Jesus von Nazareth, der Juden König, verkündigen. Dieser Verkündigung bedürfen wir, meint Luther, denn »das Pfingstfest soll ein Fest der Freude sein, an welchem eine Lehre verkündigt wird, welche ein Herz mutig macht, wie wir das in den Jüngern sehen; aus ihnen, die verzagt und geflohen waren, macht der Heilige Geist unbesiegbare Helden und Riesen, die Menschen, Welt und Teufel trotzen«. In derselben Predigt fährt Luther in diesem Sinn fort, indem er feststellt, »Der Heilige Geist hat sein Amt aufgerichtet, weil er ein Tröster und Geist der Wahrheit ist. Fernerhin, der Heilige Geist schafft einen festen Mut, der sich nicht darum kümmert, ob die Welt Beifall spendet oder nicht, ob Teufel und Welt die Jünger verlachen oder nicht«. Deswegen, so schließt Luther, »ist es notwendig, daß wir denselben Heiligen Geist, welcher uns Mut macht, haben. . . Der Mut muß da sein, welcher sich um nichts kümmert, wenn nur Christus gepredigt wird. . . Solche Predigt soll in Christus fröhliche Menschen machen, die alles wagen dürfen«¹¹.

Der dritte Aspekt des Pfingstwunders besteht also nicht nur darin, daß die Apostel und Jünger durch den Heiligen Geist Kühnheit und Mut in ihrer öffentlichen Verkündigung an den Tag legen, sondern daß durch die Wirkung des Heiligen Geistes das Wagnis des Glaubens in uns erweckt wird, Jesus von Nazareth aller Widerwärtigkeit und Feindschaft zum Trotz als gekreuzigten und auferstandenen Retter der Welt zu predigen. Es begegnet uns also in Luthers Pfingstpredigt der *circulus salvificus*, wonach der Heilige Geist durch das Glaubenszeugnis der öffentlichen Predigt den Glauben als Wagnis in seinen Hörern erzeugt.

Es ist dieser Glaube gleichbedeutend mit der inneren Aneignung, von der wir zu Anfang dieses Referats gesprochen haben, die zum äußeren Wort gehört und es begleitet.

Ehe wir nun den Befund in dem Verhältnis von Sprache, Wort und Geist weiter verfolgen, dürfen wir an dieser Stelle einen kurzen Blick zurückwerfen auf das Problem, das mit der zu Beginn angeführten Erläuterung aus der Mü³ gegeben ist, nämlich daß Luther bei seiner Auslegung von 1. Kor. 14 die Glossolie im Sinn von Reden in fremden Sprachen in Apg. 2 gedacht hat, während in 1. Kor. 14 das Reden im Zustand der Verzückung gemeint ist. In dem von uns untersuchten Text spricht Luther nie von der Glossolie als einem Reden in der Verzückung. Der Gedanke an einen Zustand der Ekstase, in dem der Heilige Geist den Christen dazu bewegt, mit einer Form der

¹¹ WA 37, 403, 6-9; 404, 14-16; 22-23.

Rede aufzutreten in der Gemeinde, die verzerrungssprachlich oder stammelnd silbenförmiges Ausstoßen von Lauten ist, ist Luther völlig fremd¹².

Nun entsteht die Frage: warum legt Luther die Glossolie in 1. Kor. 12 und 14 und Apg. 2 als Reden in einer Fremdsprache und nicht als ekstatisches Reden aus? Zum Teil ist das bisher Gesagte eine Antwort auf diese Frage. Es geht Luther um verständnisvolles Reden. Es geht ihm um das Wunder des Glaubens. Daß Luther das Zungenreden als charismatische Gabe im Sinne von ekstatischer Rede außer acht läßt, kann auch daher rühren, daß er geneigt ist, die Gaben des Geistes – *dona Spiritus* – mit der Begabung von Ämtern in Kirche und Gesellschaft gleichzusetzen.

In der bereits erwähnten Predigt über 1. Kor. 12 nimmt Luther den Text vor, »Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott. . .« Seiner Auslegung schickt er den Gedanken voraus, daß Heiden diese Predigt nicht hören. Unter Christen aber gibt es verschiedene Gaben: etliche predigen, andere legen die Schrift aus, tun Wunderzeichen oder kennen Sprachen (*Alius novit linguas*). Diese verschiedenen Gaben heißen Ämter¹³.

Heiden und Pseudochristen sind wie Säue, meint Luther, weil sie die verschiedenen Gaben nicht als Wohltaten Gottes anerkennen. Christen aber wissen, daß Gott, der Vater, ihnen Leib und Leben, Acker, Wiesen, Mann, Frau und Kinder gibt¹⁴. Bei der Aufzählung dieser verschiedenen Wohltaten Gottes wird es klar, daß Luther die Gaben – die *χαρίσματα* – in 1. Kor. 12, 4 nicht nur als Geistesgaben, sondern auch als Gaben im Bereich der Schöpfung versteht, doch unter der Voraussetzung, daß den Christen im Gegensatz zu den Nicht- oder Pseudochristen die Glaubensaugen für diese Einsicht geöffnet sind.

Wenn schließlich Luther die Geistesgabe des Zungenredens nicht als einen Zustand der Verzückerung, sondern als Fremdsprachengabe im Zusammenhang mit dem Pfingstereignis wie in 1. Kor. 12 versteht, so ist es möglich, daß er – vielleicht unbewußt – einer Tradition folgt, die tief in das patristische Zeitalter hineinreicht. Wenn man nämlich dem Befund von George Barton Cutton¹⁵ folgt, so scheint es, daß sich das Zungenreden in einem vom Geist bewirkten Zustand der Verzückerung auf zwei Hauptspuren

¹² RGG³. Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Bd. 3, 1941, wo das Zungenreden im Sinne der Semantik religionsgeschichtlich diskutiert wird.

¹³ WA 41, 400–402. Mit der Aussage, daß »Taufen ist geringer *quam* predigen«, tritt Luthers Betonung der Sprache als Trägerin des Geistes hervor.

¹⁴ WA 41, 309.

¹⁵ *Speaking with Tongues: Historically and Psychologically Considered* New Haven: Yale University Press, 1907.

im vorreformatorischen Zeitalter bewegt hat. Die eine Spur könnte die der Häresie sein, die ihre Hauptvertreter unter den Montanisten am Ausgange des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts hatten. Cutton behandelt eine ganze Reihe von mittelalterlichen Gestalten, die entweder selbst den Anspruch erheben, in Zungen geredet zu haben, oder von anderen behaupten, sie in Zungen reden gehört zu haben.

Die andere Spur könnte uns in die Richtung der mittelalterlichen Mystik führen, unter deren Vertretern die Ekstase eine Stufe in der Erreichung der Gotteserkenntnis bildete. Das Orakel wie das Zungenreden dürften dann als Beispiele der Ekstase als religiöser Sprachform gelten. Doch einen festen historischen Erweis für diese Vermutung habe ich bis jetzt noch nicht gefunden. Da nun Karlstadts Gedankengang eine Verwandtschaft mit der mittelalterlichen Mystik aufweist, dürfte man vielleicht erwarten, daß eine ekstatische Form des christlichen Glaubens bei ihm zu finden wäre. Meines Wissens legt Karlstadt Glossolie nie im Sinn von ekstatischer Rede aus. Es tut sich aber bei Karlstadt ein mystischer Hang in der religiösen Verinnerlichung des Verhältnisses zu Gott kund. Diese Verinnerlichung hebt sich unter anderem von einer innerlichen Aneignung im Sinne einer Glaubenserfahrung bei Luther dadurch ab, daß sie in mancher Hinsicht eine Wandlung oder Abwandlung einer ekstatischen Erfahrung repräsentieren könnte, die eine Gotteserkenntnis durch Umgehen des äußeren Wortes zu vermitteln vermochte. Karlstadts wiederholte Betonung des »Sich Gelassen« in der christlichen Erfahrung dürfte dann als Ausdruck des ekstatischen Erlebnisses in der Form der Verinnerlichung verstanden werden¹⁶.

Nun greift Luther in dem ersten Teil seiner Schrift »Wider die himmlischen Propheten« Karlstadt nicht an wegen einer etwaigen schwämerischen Verinnerlichung des Wortes Gottes, sondern weil Karlstadt aus Gottes Wort ein Gesetz macht, wo kein Gesetz ist. »Das nu die Messe deutsch gehalten werde bey den deutschen, gefelt myr wol, Aber das er da auch wil eyne not machen, als müsse es so seyn, das ist abermal zu viel,« schreibt Luther¹⁷. In seiner Schrift »Wider die alte und neue papistische Messen« hatte Karlstadt nämlich behauptet, »Dasz man in unsern teutschen landen in den Kirchen vff teutsche zungen liset, prediget und anders, das Christus gelert, vernemlich machet, ist von nöten, nicht allein recht. Denn es sollen alle vmstehr

¹⁶ Mit dieser Vermutung stütze ich mich zum Teil auf Ronald Siders: *J. Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought*, 1517–125. (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 180–181.

¹⁷ WA 18, 123, 5–7.

drausz gebessert werden vnd wissen, ob man jnen gottes wort verkündiget oder nit, Das habet ir 1. Corinth 14¹⁸.

Luther und Karlstadt stimmen in ihrem Verständnis von Zungenreden als in einer Fremdsprache reden überein. Karlstadt will aber ein Gesetz daraus machen, daß eine Fremdsprache wie die Lateinische bei der Feier des Heiligen Abendmahls nicht benutzt werden darf, während nach Luthers Verständnis die Freiheit besteht, die Fremdsprache des Lateinischen beizubehalten, solange eine Deutung des in einer fremden Zunge Verkündigten in einer den Hörern bekannten Sprache stattfindet. Letzten Endes handelt es sich in der Kontroverse zwischen Karlstadt und Luther darum, ob das Zungenreden in der Form einer Fremdsprache im Gottesdienst unzulässig ist, weil es nach 1. Kor. 14 verboten ist, oder ob es nach 1. Kor. 14 einer Gemeinde freisteht, das Zungenreden in der Form einer Fremdsprache wie des Lateinischen zuzulassen.

Es unterliegt also der Kontroverse zwischen Karlstadt und Luther die hermeneutische Frage, ob es sich in 1. Kor. 14 um Vorschriften für das Gemeindeleben oder um Paränese als Anweisung handelt. Karlstadt legt 1. Kor. 14 als Vorschrift, Luther als Paränese aus. Letzten Endes geht es bei der Deutung des Zungenredens um die Frage eines gesetzesfreien Evangeliums.

Dieses Referat hat sich hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, mit Luthers Verständnis des Zungenredens als Begabung mit der Fähigkeit, sich der Fremdsprachen zu bedienen, befaßt und hat bei dieser Zielsetzung Luthers »Wider die himmlischen Propheten« als Ansatz- und Ausgangspunkt benutzt. Diese Einschränkung hat es mit sich gebracht, daß bei dieser Untersuchung die Entwicklung von Luthers Sprachenverständnis vor und nach 1525 nicht in Betracht bezogen worden ist. Eine eingehende Studie dieser Gesamtentwicklung befindet sich beispielsweise in Peter Meinholds Monographie, *Luthers Sprachphilosophie*¹⁹. Trotzdem behält eine Untersuchung der Problematik, die mit Luthers Identifizierung des Zungenredens mit der Befähigung, in Fremdsprachen zu reden, eine gewisse Berechtigung, denn die erwähnte Monographie Meinholds behandelt das Zungenreden im Verhältnis zu Luthers Sprachtheologie nicht. Und da gerade das Zungenreden eine vom Heiligen Geist geschenkte Befähigung ist, hat eine Untersu-

¹⁸ WA 18, 123 n. 1. Walch² 20, 2306. – Im nächsten Paragraphen wiederholt Karlstadt denselben Gedanken, indem er sagt, »Das volck aber kündte nit amen zu des ampthalreß reden sagen, wens den redener nit in bekanter zunge höret reden. Darumb ist es von nöten, das man dem volck alle ding in der kirchen auff seine sprach für lege«. *Ibid.*

¹⁹ Berlin. Lutherisches Verlagshaus, 1958.

chung wie die hier dargelegte einen besonderen Ort in der Problematik, die mit dem Thema »Geist und Wort« angeschnitten ist.

Prof. Dr. Helmut T. Lehmann, The Lutheran Theological Seminary at Philadelphia, 7301 Germantown Avenue, Philadelphia, Penn. 19119, USA

IN CHRISTUS – HOFFNUNG FÜR DIE WELT

Tagung des Lutherischen Weltbundes
in Budapest vom 22. Juli bis zum 5. August 1984

Von Gerhard Müller

1. Der Ort und die Situation

Als 1977 die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Afrika tagte, nämlich in Daressalam, befand man sich in einem sozialistischen Land. Die afrikanische Situation war damals bedeutsam für die Tagung des Lutherischen Weltbundes, während die politische demgegenüber zurücktrat. Die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest war die erste, die in einem Land Osteuropas durchgeführt werden konnte. Es war die Frage, ob dies für den Verlauf der Veranstaltung von Bedeutung werden würde.

Als 1980 die Lutherische Kirche in Ungarn zur nächsten Vollversammlung nach Budapest einlud, war dies ein Vorgang, der nur begrüßt werden konnte. Früher hatte man vergeblich versucht, eine Tagung des Lutherischen Weltbundes in Osteuropa zustande zu bringen. Es hätte nahelegen, daß der Lutherische Weltbund sich in der Deutschen Demokratischen Republik zusammengefunden hätte, wo sich ja wichtige Zentren des Luthertums befinden. Man hatte damals an Weimar, also an die Stadt der deutschen Klassik, gedacht. Dies ließ sich nicht ermöglichen. Daß nun nach Ungarn eingeladen werden konnte, war ein erfreuliches Zeichen.

Die lutherische Kirche in Ungarn zählt etwa 4% der Gesamtbevölkerung zu den Ihren. Größer ist die reformierte Kirche, und die römisch-katholische Kirche umfaßt den weitaus größten Teil des ungarischen Volkes. Nur ein kleiner Teil der Ungarn soll kirchlich ungebunden sein. Dies spiegelt eine lange historische Entwicklung.

Als die Reformation in Ungarn eingeführt wurde, wurde sie besonders von

den dort lebenden Deutschen begrüßt. Die Magyaren waren schon aus nationalen Gründen nicht für die Bewegung aufgeschlossen, die von Wittenberg ausging. So wurde das deutsche Element zu einem tragenden Pfeiler des Luthertums in Ungarn.

Erst der Reformation Calvins gelang es, unter den Ungarn Anklang zu finden. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß die reformierte Kirche in Ungarn sehr viele Anhänger fand. Es wären im Laufe der Zeit noch sehr viel mehr gewesen, wenn nicht im Verlauf der Gegenreformation viele Ungarn für die römisch-katholische Kirche hätten zurückgewonnen werden können.

Natürlich sind die heutigen ungarischen Lutheraner keine Deutschen! Zwar gibt es unter ihnen noch manche Deutschsprechende, aber sie gehören zu ihrem Land und haben sich dort auch in die politische Situation hineingefunden. Gewiß ist der Marxismus in Ungarn atheistisch wie auch sonst. Aber die Kirchen werden nicht zuletzt wegen ihres Beharrungsvermögens, das sie bei der Bevölkerung finden, und auch wegen ihres diakonischen Einsatzes durchaus akzeptiert. Der leitende Bischof der ungarischen Lutheraner gehört zum Parlament, was die gute Verbindung zwischen Kirche und Staat dokumentiert, die vielleicht manche sogar als zu gut empfinden. Dies hat aber sicher mit dazu beigetragen, daß es möglich wurde, daß der Lutherische Weltbund eine Vollversammlung in Budapest durchführen konnte.

Dabei blieb volle Freiheit gewahrt. Natürlich haben sich die Offiziellen des Lutherischen Weltbundes bemüht, daß unnötige Konfrontationen oder gar ein Affront vermieden wurde. Aber die Freiheit der Rede war gegeben und wurde nicht eingeschränkt. Staatlicherseits hat es Zusagen gegeben, die eingehalten wurden, und nur aufgrund eines Briefes eines ungarischen Pfarrers, der in der Bundesrepublik geschrieben worden war, kam es zu Schwierigkeiten, die dann aber doch glücklicherweise überwunden werden konnten.

Überhaupt präsentierte sich das Land Ungarn von seiner besten Seite. Die ungarische Gastfreundschaft ist bekannt, die ungarische Küche nicht weniger. Man bemühte sich, den Gästen aus aller Welt einen möglichst angenehmen Aufenthalt zu vermitteln, was durchaus gelang.

Als Veranstaltungsort wurde ein Sportstadion gewählt, in dessen Nähe ein Dreisternehotel liegt, das während der Zeit der Vollversammlung ganz von Mitgliedern des Lutherischen Weltbundes belegt war. Hinzu kamen weitere Hotels, von denen aus man zur Versammlungsstätte anreisen mußte. Sämtliche wahlberechtigten Delegierten wohnten aber unmittelbar neben dem Sportpalast, so daß sie sich auf die Arbeit konzentrieren konnten, die dort geleistet werden mußte.

316 Delegierte aus 97 Kirchen waren anwesend. Aus der Bundesrepublik gab es 39 Delegierte, zu denen ich als einer von zwei Braunschweiger Delegierten gehörte. Hinzu kamen Berater, Gäste, Stabsmitglieder u. a., so daß mehr als 1300 offizielle Teilnehmer gezählt wurden.

Die guten Verbindungen zwischen lutherischer Kirche in Ungarn und dem dortigen Staat wurden auch dadurch dokumentiert, daß die Teilnehmer in das ungarische Parlamentsgebäude zu einem Empfang eingeladen wurden. Wir wurden dort offiziell begrüßt, wie wir auch bei der Eröffnungsveranstaltung ein Grußwort eines Vertreters des Staates hören konnten. Das Präsidium des Weltbundes ist sogar von Ungarns entscheidendem Politiker, Herrn Kadar, empfangen worden. Trotz der angespannten internationalen Lage ist hier also ein Miteinander praktiziert worden, das man gerade in der heutigen Situation nicht unbeachtet lassen darf, sondern rühmen muß. Es war möglich, daß nicht nur Menschen aus dem NATO-Gebiet sich aktiv beteiligten, sondern daß auch Exil-Ungarn oder Mitglieder von Exilkirchen, die ihre Heimat in Osteuropa gehabt hatten, nach Budapest reisten und dort auch zu Wort kamen. Wie hat sich dies auf die eigentlichen Verhandlungen ausgewirkt?

2. Die Thematik

Die Behauptung, daß es in Christus »Hoffnung für die Welt« gebe, mußte belegt werden. Diese Glaubensaussage wird ja in unserer Zeit nicht als selbstverständlich hingenommen. Vielmehr galt es zu zeigen, daß diese Losung durchaus sinnvoll war und warum sie so frei behauptet werden konnte.

Das »Schlüsselreferat« über das eigentliche Thema hielt der praktische Theologe von der Universität Jena, Professor Dr. Klaus-Peter Hertzsch. Herr Hertzsch hielt ein Referat, das er weitgehend frei vortrug. Er entwickelte darin theologische Gesichtspunkte, die eine umfassende Würdigung verdient hätten. Da der Text aber nicht schriftlich vorlag und da er in deutscher Sprache vorgetragen worden war, während die meisten Delegierten das Englische benutzten, trat diese grundlegende theologische Reflexion leider sehr stark zurück.

Auch das Hauptreferat des Präsidenten der Mekane-Jesus Kirche in Äthiopien, Dr. Emmanuel Abraham, »Hoffnung für die Schöpfung« wurde nicht so lange diskutiert, wie man dies hätte wünschen können. Einmal war das Plenum mit über 300 Stimmberechtigten und darüber hinaus weiteren redeberechtigten Teilnehmern sehr groß, und zum anderen war die Zeit für die Diskussionen allzu knapp bemessen, so daß man kaum mit jener Gründ-

lichkeit sich besinnen und diskutieren konnte, wie wir dies aus abendländischer Tradition kennen.

Sehr störend war das auch im Hinblick auf das Hauptreferat von Professor Dr. Carl-Friedrich von Weizsäcker: »Hoffnung für die Menschheit«. Der bekannte Naturwissenschaftler, Philosoph und Friedensforscher entwickelte hier sein weitgespanntes Konzept, das in der Forderung gipfelte, durch eine Bewußtseinsveränderung von der alten Kriegerordnung wegzukommen und ein menschliches Verhalten zu entwickeln, das die Einhaltung des Friedens garantiert. Zu diesem Hauptreferat kamen vier Korreferate hinzu, die eine weitere Aussprache unmöglich machten, so daß man nur hoffen konnte, daß sich diese Anregungen an anderer Stelle auswirken würden. Aber wie dies bei so großen und zeitlich so beanspruchten Veranstaltungen geht, erwies sich diese Hoffnung als trügerisch.

Die Amerikanerin Dr. Margaret Wold sprach über »Hoffnung für die Kirche«, wozu sich dann drei weitere Korreferate gesellten, während der amerikanische Theologe Dr. William Lazareth dasselbe Thema im Hinblick auf die Ökumene analysierte, so daß aus den Vereinigten Staaten zwei Hauptredner zu Wort kommen konnten. Die ökumenischen Aspekte wurden dann auch von Kardinal Jan Willebrands und von Lukas Vischer aus römisch-katholischer und aus reformierter Perspektive ergänzt.

Wenn man es scharf formulieren will, dann muß man konstatieren, daß die offizielle Thematik die Teilnehmer des Weltbundes nur als Hörende beschäftigte. Es gab keine Gesprächsgruppen, in denen den wichtigsten Referaten oder wenigstens deren Kernaussagen hätte nachgegangen werden können. Der zeitliche Ablauf war – wie leicht bei Veranstaltungen dieser Art – zu stark eingegrenzt, als daß eine wirkliche Rezeption hätte erfolgen können, die sich auf die Verlautbarungen dieser Vollversammlung hätte auswirken können. Besonders mißlich war es, daß die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht recht in den Blick kam. Es gab vielleicht eine zu starke Selbstgenügsamkeit, die sich dann nur auf Äußerungen anderer konfessionell stark geprägter Kirchen zu konzentrieren vermochte. Dies hätte nur dann wirklich Berechtigung gehabt, wenn man versucht hätte, einen spezifisch lutherischen Beitrag zu leisten, der sich dann wiederum ökumenisch hätte auswirken können.

3. Aktuelle Fragen

Für die Vollversammlung war die Gründung von dreizehn Arbeitsgruppen durch das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes vorgesehen worden. Da etliche Arbeitsgruppen Untergruppen bilden sollten, gab es dreiund-

zwanzig Themen, für die sich Teilnehmer entscheiden konnten. Die gestellten Aufgaben reichten über »Mission und Evangelisation heute«, über »Gottesdienst und christliches Leben«, über »Berufung des ganzen Gottesvolkes zum Dienst«, über »Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität« bis hin zu »Rassismus in Kirche und Gesellschaft«, »Verwirklichung der Menschenrechte«, »Christliches Leben in unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen« und »Unsere Verantwortung für den Frieden«. Damit waren nicht nur wesentliche theologische Aufgaben gestellt, sondern auch aktuelle politische Fragen angerissen, die durch allgemeine aktuelle Fragen wie über die der »Partnerschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft« und »Jugend in Kirche und Gesellschaft« bis hin zur »Sorge um Gottes gefährdete Schöpfung« reichte.

Solche Fragen können natürlich bei einer internationalen Zusammenkunft nicht ausgeklammert werden. Auch wird man sagen können, daß diejenigen Themen, die als besonders aktuell empfunden wurden, große Aufmerksamkeit fanden. So wurde z.B. den zugelassenen Journalisten die Teilnahme an der Tätigkeit der Arbeitsgruppen erlaubt, und es ist verständlich, daß diese sich für jene Fragen interessierten, die heute allgemein als vorrangig gelten.

Von Anfang an bildete der Rassismus im südlichen Afrika ein besonderes Problem, das erhebliche Aufmerksamkeit auf sich zog. Bekanntlich gibt es im südlichen Afrika, also in der Republik Südafrika und in Namibia, lutherische Christen, und zwar sowohl schwarze wie weiße. Die weißen Kirchen sind teilweise Siedlungskirchen, die durch Auswanderung von Deutschen am Anfang des 19. Jahrhunderts entstanden. Andererseits gibt es aber auch schwarze Kirchen, die aus der Arbeit von weißen Missionaren hervorgegangen sind.

Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam hatte den Rassismus als ein theologisch zu verwerfendes Verhalten verurteilt und gefordert, daß man sich um die Einheit des Luthertums im südlichen Afrika mühen solle.

Dies ist nun in den zurückliegenden sieben Jahren nicht mit jenem Erfolg geschehen, den man erwartet hatte und wohl auch erwarten konnte. Für die schwarzen Lutheraner ist es besonders mißlich, daß es keine Rassentrennung bei den Katholiken und bei den Anglikanern gibt. Wenn von Lutheranern zwar nicht der Rassismus wie von den reformierten Kirchen im südlichen Afrika anerkannt, aber doch faktisch praktiziert wird, so ist es verständlich, daß dies zu erheblichen Schwierigkeiten führen mußte, was schon vor der Vollversammlung zu der Forderung der afrikanischen Lutheraner führte, man möge in Budapest die Mitgliedschaft der weißen Kirchen im südlichen Afrika suspendieren, bis diese ihr Verhalten änderten.

Damit verbunden war auch die Forderung, daß von diesen Kirchen der Rassismus ausdrücklich abgelehnt werden solle.

Obwohl es in Südafrika den Versuch einer gemeinsamen theologischen Ausbildung von Schwarzen und Weißen gibt und obwohl die Deutsche Evangelisch-lutherische Kirche in Namibia der Aufforderung nachkam, den Rassismus ausdrücklich abzulehnen, wurde bekanntlich die Mitgliedschaft der beiden weißen Kirchen im südlichen Afrika als ruhend bezeichnet. Der Mitgliedsantrag einer dritten weißen Kirche wurde von dieser zurückgezogen, als sich die Entwicklung anbahnte, die die Suspendierung der Schwesterkirchen andeutete.

Da die Lutheraner in Deutschland sowohl zu den schwarzen wie auch zu den weißen Kirchen enge Kontakte unterhalten, diese auch finanziell unterstützen, muß die Frage gestellt werden, ob wir durch ein stärkeres Engagement diese Entwicklung hätten verhindern können. Es gab einige Bemühungen, aber wahrscheinlich sind die Schwierigkeiten im südlichen Afrika so groß, daß auch ein stärkeres Engagement aus der Bundesrepublik dieses Unheil nicht hätte verhindern können. Alle Kirchen sind nun aufgefordert, die Unterstützung der suspendierten Schwestern und Brüder einzustellen, wenn diese ihr Verhalten nicht ändern.

Auf der Vollversammlung wurde gefordert, auch in diesem Fall Vergebungsbereitschaft zu praktizieren, wie sie Jesus gefordert hat. Dieses Votum vermochte aber keine Zustimmung zu gewinnen, was insofern verständlich ist, als die Lage der Schwarzen im südlichen Afrika ja sehr schwierig ist und deswegen hier kaum Langmut erbeten oder gar gefordert werden konnte. Damit wurden aber lediglich Verhaltensweisen wiederholt, wie sie auch an anderer Stelle praktiziert worden sind, so daß keine lutherische Besonderheit mehr erkennbar ist. Und da die weißen Lutheraner im südlichen Afrika nur einen sehr begrenzten Einfluß besitzen – vor allem natürlich in der Republik –, vermag auch die internationale Suspendierung und Verurteilung schwerlich unmittelbare Folgen in dem betroffenen Gebiet zu zeitigen.

Unangenehm kann dies vor allem deswegen sein, weil andere aktuelle Fragen, wie etwa die Lage der Lutheraner in Äthiopien oder die Situation von Christen in Mittelamerika, demgegenüber allzu stark zurücktrat. Auch hätten manche sich einen stärkeren Dialog mit dem offiziellen Marxismus in Osteuropa gewünscht, aber möglicherweise war dieses internationale Gremium dafür ungeeignet. Jedenfalls ist dies so nicht zustande gekommen.

4. Gottesdienste

Von großem Gewicht waren die Gottesdienste. Daß man eine solche Vollversammlung mit einem Gottesdienst beginnt und beendet, kann man für

selbstverständlich halten. Aber daß in der Frühe eines jeden Morgen eine Abendmahlsfeier angeboten wurde, daß die eigentliche Vollversammlungsarbeit mit einer Bibelarbeit begann, daß gegen Abend ein weiterer Vesperegottesdienst stattfand und daß schließlich der Abend mit einer Komplet beendet wurde, zeigt, daß Gottesdienst und Gebet durch das Programm ein erhebliches Gewicht erhalten hatten. Zwar praktizierte die Vollversammlung kein umfassendes Stundengebet, das dem des abendländischen Mönchtums entsprochen hätte, aber wenn angesichts der vorhandenen Zeitknappheit an dieser Stelle nicht gekürzt wurde, dann muß man darin den hohen Stellenwert erkennen, den die Programmacher den Gottesdiensten eingeräumt hatten.

Die Abendmahlsfeiern wurden von den Kirchen verschiedener Länder gestaltet, die dazu offenbar aufgefordert worden waren, während die Bibelarbeiten meist durch Zusammenarbeit mehrerer Personen durchgeführt wurden. Die Vesperegottesdienste waren von der ungarischen Kirche übernommen worden, wobei auffiel, daß hier die deutsche Sprache mehr als die englische benutzt wurde.

Alles in allem ist aber kritisiert worden, daß die Gottesdienste nicht lebendig genug gewesen seien. Es gab kein Lied, das sich durchgesetzt hätte, obwohl ganz zu Anfang zufällig ein Choral öfter gesungen worden war, der die Zusammengehörigkeit aller Menschen und speziell auch in Nord und Süd betonte, ein Text, der bereits am Anfang dieses Jahrhunderts entstanden war. Auch sind die Elemente, die man sonst bei Kirchen der Dritten Welt vorzufinden pflegt, in Budapest nicht so zum Ausdruck gekommen, wie dies in Daressalam der Fall gewesen sein soll und wie dies auch bei der Weltkirchenkonferenz in Vancouver im letzten Jahr der Fall gewesen ist. Möglicherweise müßte auf dieses Gebiet in Zukunft mehr Sorgfalt gelegt werden.

5. Repräsentanz

Der Lutherische Weltbund ist neben dem Weltrat der Kirchen recht klein. Deswegen konnte man mit weniger als der Hälfte der Delegierten auskommen. Allerdings mußten natürlich alle Kirchen vertreten sein, was dazu führte, daß größere Zusammenschlüsse, wie etwa das Luthertum in der Bundesrepublik, sich mit weniger Delegierten zufrieden geben mußte, als dies ihrem faktischen Anteil am Weltluthertum entsprochen hätte. Nun ist natürlich die Frage der Mitgliedschaft unterschiedlich beantwortet worden. Sind die Mitglieder, die bei uns geführt werden, wirklich alle lebendige Mitarbeiter? Andererseits zeigt die Statistik des Lutherischen Weltbundes, daß es nach wie vor in Nordamerika und auch in Mittel- und Nordeuropa die

traditionellen Schwerpunkte des Luthertums gibt. Viele lutherische Kirchen in der Welt sind sonst recht klein, und auch nicht alle haben bisher den Weg zum Lutherischen Weltbund gesucht.

Für die kleinen Kirchen in der Dritten Welt ist aber eine Repräsentanz in einem solchen internationalen Gremium von besonderer Bedeutung. Dies muß man sehen und akzeptieren. Allerdings werden wir insgesamt etwas bescheidener werden müssen, weil solche Veranstaltungen ja auch erhebliche finanzielle Belastungen mit sich bringen, die dann nur von wenigen Kirchen getragen werden können. Die Priorität sollte sicher mehr bei Mission und Evangelisation heute liegen als bei dem Besuch von Weltkongressen.

6. Politische Elemente

Das hervorragendste politische Thema – südliches Afrika – wurde bereits benannt. Von erheblicher Bedeutung wurde auch die Frage, wer zum neuen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes gewählt werden würde. In Daresalam war Bischof Kibira gewählt worden, also jemand aus dem Land, in dem die Vollversammlung tagte. Die ungarische lutherische Kirche hat recht früh deutlich gemacht, daß sie die Wahl ihres leitenden Bischofs, Zoltan Kaldy, für wünschenswert hielt. Drei weitere Kandidaten kamen hinzu, darunter eine Frau, eine Dänin. Sie und Bischof Kaldy erhielten im ersten Wahlgang die meisten Stimmen, so daß im zweiten Wahlgang derjenige gewählt war, der von ihnen die meisten Stimmen erhielt. Dies war Bischof Kaldy, was zum Anstimmen der ungarischen Nationalhymne führte. Hier wurde die nationale Bindung recht deutlich, die uns ziemlich fremd geworden ist.

Diese Wahl eröffnet politische Möglichkeiten. Osteuropa kann nun stärker im Lutherischen Weltbund mitarbeiten. Möglicherweise gelingt es Bischof Kaldy auch, einen Weg zu den Lutheranern in der Sowjetunion zu finden, die nur teilweise in Budapest vertreten sein konnten.

Wichtiger als diese Frage ist aber der Gegensatz zwischen Nord und Süd gewesen. Dieser Gegensatz ist aus den Vereinten Nationen zur Genüge bekannt. Auch der Lutherische Weltbund konnte sich ihm nicht entziehen. Wir mußten neu lernen, daß der Gegensatz zwischen Ost und West von den Menschen im Süden relativiert wurde und daß sie beide Gruppen als zusammengehörig betrachten, die ihnen gegenüberstehen.

In der Tat sind die Probleme in der Dritten Welt so groß, daß der industrialisierte Norden mit seinem Reichtum trotz der dort vorhandenen Unterschiede als zusammengehörig betrachtbar erscheint. Sich hier deutlich zu

machen, wieviel an Gemeinsamkeit erarbeitet werden muß oder wieviel inzwischen verlorengegangen ist, dazu bietet eine solche Tagung gegebenen Anlaß. Gelingt es nicht, dieses Auseinanderdriften abzubremsen und ein Zusammenfinden zu ermöglichen, dann stehen im Laufe der Zeit erhebliche Probleme bevor.

7. Begegnungen

Natürlich bietet eine solche Vollversammlung auch die Möglichkeit zu persönlichen Begegnungen. Einmal lernt man sich in den Arbeitsgruppen kennen. Ich hatte das Glück, zu einer Arbeitsgruppe zu gehören, in der alle Kontinente vertreten waren. Geleitet von einem Indonesier, besucht von Europäern, Afrikanern, Asiaten und Amerikanern, war diese Gruppe geradezu ideal zusammengesetzt, zumal als Thema die »Christliche Mission im Gegenüber zu heutigen Religionen« gestellt war. Hier wurde deutlich, daß etwa in Indien der Hinduismus für die Christen häufig ein akuterer Problem darstellt als der Islam. In anderen Gebieten gibt es dagegen einen so aggressiven Islam, daß die Möglichkeit eines Gespräches von seiten der Christen als nicht gegeben hingestellt wurde.

Überhaupt konnte man während der Tagung mit vielen Menschen verschiedenster Rassen und Sprachen bekannt werden. Nicht zuletzt aber trafen wir uns natürlich mit Ungarn, wozu besonders ein Wochenende beitrug, zu dem wir in Gemeinden eingeladen wurden. Von den gut 1300 Teilnehmern sollen etwa 900 diese Möglichkeit wahrgenommen haben. Ich wurde nach Sopron eingeteilt (Ödenburg), also direkt an der österreichischen Grenze, wo es die zweitgrößte lutherische Kirche in Ungarn gibt. Die dortige Gemeinde hat dreitausend Mitglieder, die von zwei Pfarrern betreut werden. Ich konnte dort die Predigt halten, die von einem der ungarischen Pfarrer in seine Heimatsprache übersetzt wurde. Aber gerade dort können auch noch viele Menschen unsere Sprache verstehen. Ein schwarzer Arzt aus Tansania, eine Pfarrerin aus der DDR, eine Jugenddelegierte, ein schwedischer Theologe und ein Exil-Lette, der in den Vereinigten Staaten von Nordamerika lebt, gehörten mit zu derselben Gruppe, die die Gemeinde besuchen und kennenlernen konnte.

Diese Begegnungen mit den ungarischen Christen sind für viele von uns Höhepunkte der Vollversammlung gewesen. Wir fanden es hervorragend, daß wir in viele Gemeinden geführt und begleitet wurden. Dort konnte man mit Menschen sprechen, die uns ihre Freuden und ihre Sorgen vortrugen. Gastfrei verwöhnt und beschenkt kehrten wir zur letzten Tagungswoche zurück, in der dann die endgültigen Ergebnisse erarbeitet werden mußten.

8. Ergebnisse des Lutherjahres und der Lutherische Weltbund

Nachdem 1983 ja noch in unserer Erinnerung ist, muß die Frage erlaubt sein, ob der Lutherische Weltbund von den Ergebnissen des Jubiläums des letzten Jahres Kenntnis genommen hat. Ich meine damit nicht eine formale Erinnerung, sondern eine Aufnahme der Ergebnisse des Lutherjahres, wenn immer es solche gegeben haben sollte.

Allerdings wird man an dieser Stelle vergeblich suchen müssen. Vielleicht ist dies auch zuviel verlangt! Müssen doch solche Vollversammlungen länger vorbereitet werden, und außerdem drängen sich dann aktuelle Fragen mehr auf als das, was wir möglicherweise mühevoll von Luther in bezug auf die Freiheit des Christenmenschen und seine Verantwortung in der Welt neu gelernt haben.

Jedoch hat mich ein wenig bedenklich gestimmt, daß seitens der Regie der Vollversammlung die Arbeitsgruppen, die mit theologischen Themen beschäftigt gewesen waren, sehr zurückgedrängt wurden. Man zog Themen vor, bei denen man das Interesse von Fernsehen und Rundfunk erwarten konnte. Die Arbeitsgruppe, die das vielleicht für die Zukunft des Luthertums entscheidende Thema zu behandeln hatte, nämlich Mission und Evangelisation heute, trat genauso zurück wie die zentrale Arbeitsgruppe, die nach der ökumenischen Verpflichtung und der lutherischen Identität gefragt hatte.

Lutherische Kirche ist entstanden, weil Theologie ernstgenommen wurde. Wenn dies heute nicht mehr gebührend geschieht, dann entfernt man sich nicht nur von dem Ansatz der Reformation, sondern auch von dem Ansatz der Bekennenden Kirche, die nur deswegen möglich gewesen ist, weil, wie Karl Barth es seinen Mitstreitern immer wieder einschärfte, es um »Theologische Existenz heute« geht. Das ist 1984 nicht weniger der Fall als es 1521 oder 1933 und 1934 der Fall gewesen ist.

Aber es bleibt die Hoffnung, daß dennoch die in Budapest geleistete Arbeit einen Beitrag für das Luthertum heute zu liefern vermochte. Den besten Beitrag hätte die Vollversammlung geleistet, wenn es ihr gelungen wäre zu zeigen, daß »allein« in Christus Hoffnung für die Welt vorhanden ist.

Landesbischof Professor Dr. Gerhard Müller, Neuer Weg 88-90,
3340 Wolfenbüttel

BUCHBESPRECHUNGEN

MARTIN LUTHER, Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden. Neu übertragene und kommentierte Ausgabe von Horst Beintker. Deutscher Taschenbuch Verlag München 1983.

Den Kernbestand der von Horst Beintker verantworteten vierbändigen Luther-Taschenbuchausgabe bilden die reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520. Ihnen sind thematisch verwandte kleinere Schriften beigegeben. So steht jeder Band unter einem zentralen Thema der Reformation Luthers: Band 1 »Gottes Werke und Meisterwerke«, Band 2 »Reform von Theologie, Kirche und Gesellschaft«, Band 3 »Die Gefangenschaft der Kirche«, Band 4 »Die Freiheit eines Christen«. Alle Texte sind aus dem Lateinischen bzw. Frühneuhochdeutschen – zum Teil erstmals vollständig – in heutiges Deutsch übertragen worden, das gut lesbar und verständlich ist, ohne den historischen Abstand gewaltsam zu verkürzen. An schwierigen Stellen helfen die Anmerkungen weiter, die auch sonst manches Nützliche an Begriffserklärungen und Einzelinformationen sowie Quellen- und Literaturhinweise bieten. Zu jeder Schrift unterrichtet ein knapper Kommentar über historische und theologische Zusammenhänge. Für eine Taschenbuchausgabe erfreulich gut ist die Ausstattung mit der Wiedergabe einiger Holzschnitte.

Jede Auswahlgabe von Werken Luthers muß die Vielfalt des Reformators reduzieren. Die bewußte Beschränkung auf »reformatorische Grundschriften« in der vorliegenden Ausgabe ist eine pädagogisch durchdachte Entscheidung. Zwar müssen dabei einige für Luthers Wirksamkeit nicht unwichtige Aspekte

ausgeblendet werden (besonders was die späteren Diskussionen innerhalb des reformatorischen Lagers und Luthers Beitrag zur institutionellen Gestaltwerdung der Reformation angeht), doch werden so Luthers grundlegende geistlich-theologische Einsichten in klarer und überschaubarer Weise zugänglich. Besonders für die erste Begegnung mit Luthers Schriften ist die Ausgabe daher bestens geeignet. Wegen ihrer thematischen Einteilung empfiehlt sie sich auch besonders für den Religionsunterricht in der Oberstufe und für die Gemeindearbeit. Es ist zu wünschen, daß diese Lutherausgabe dazu beiträgt, daß Luther auch in der Gegenwart als Zeuge des Evangeliums gehört wird.

Hellmut Zschoch

HORST BEINTKER, Wort – Geist – Kirche. Ausgewählte Aufsätze zur Theologie Luthers. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983. 120 S.

Vermittlung von Forschungsergebnissen und Weckung von Motivation für eine Beschäftigung mit Luther: Beides sind wichtige Motive für das Erscheinen des vorliegenden Aufsatzbandes von Horst Beintker (Jena). Die Titel der einzelnen Aufsätze, die »von Luthers biblisch begründeten Einsichten her ein Stück theologiegeschichtlicher Entwicklung beleuchten, vor allem aber ... die Freude des Reformators am Evangelium vermitteln« möchten (Vorwort), lauten: Von den Grenzen der Vernunft. Beziehungen und Unterschiede im Menschenbild bei Lessing und bei Luther (9). Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet (16). Wort – Geist – Kirche. Zur Frage der pneumatischen Leiblichkeit der Kirche (32). Luthers

Gottesbegriff und die modernen Vorstellungen von Gott (59). Wort und Abendmahl in der lutherischen Theologie heute (88). Luthers Taufverständnis bezogen auf das Heilsgeschehen im Wort (103).

Als roter Faden zieht sich durch Beintkers Aufsätze vor allem Luthers Gottesanschauung: »Sie kann uns Korrektiv sein, nicht den Weg zu Gott über den Menschen Jesus als ein Ideal der Mitmenschlichkeit zu suchen, sondern uns von Gott finden zu lassen, der sich in Jesus Christus bereits auf den Weg zu uns gemacht hat und ständig neu auf uns zukommt. Diese Begegnung führt uns dann auch zum Du des Nächsten« (Vorwort).

Damit ist aber eine Thematik hervor gehoben, die vor allem auch in dem Aufsatz zu Wort kommt, der dem Band den Titel gegeben hat: »Wort – Geist – Kirche«. Bezüge, aber auch Unterschiede zwischen Luther und der Neuzeit werden im Vergleich des Reformators mit Lessing deutlich: »Für Luther ist Gottes den ganzen Menschen annehmendes Ja, das bei aller Unfertigkeit und Mangelhaftigkeit unseres Menschentums Ihn nahe-sein-Dürfen, der Himmel und die Seligkeit. Bei Lessing ist der Himmel ein Leben im sittlichen Guten« (14). Besteht für Luther das geistliche Leben unaufhörlich im Gebet (16), so rückt später (z.B. bei Karl Barth) das Gebet in die Ethik hinein und bekommt so einen unlutherischen Zug (20). was dann u. a. zur Folge haben kann, daß aus dem Gebet ein Nachhilfeunterricht an Gott im Blick etwa auf schlechte politische und ökologische Zustände wird – und dies nicht nur bei manchen Fernsehottesdiensten.

Zeigt die Reihenfolge „Wort – Geist – Kirche“ eine bestimmte Richtung des Nachdenkens über evangelische Ekklesiologie an, die im »Hören auf Gott in

seinen großen Taten und in seinen richtenden und verheißenden Worten« den eigentlichen Anlaß für das Gebet und das Tun des Christen sieht (22), so lassen sich heute Ansätze nicht übersehen, die im Grunde von der Reihenfolge »Kirche – Geist – Wort« ausgehen möchten, also von der Verbindung theologischer und soziologischer Grundbeziehungen, von der Theologie als Funktion der Kirche usw. »Kirche als Quelle der Dogmatik«: Hier spricht Beintker nicht nur Dietrich Bonhoeffers ekklesiologische Überlegungen an (32 ff.), sondern überhaupt Versuche, über das gegenwärtige Kirche-Sein ein vernichtendes Urteil zu fällen (45). Das Schlagwort von der »Konversion zur Welt« (H. J. Schultz) spielt hier in seinen verschiedensten Varianten eine wichtige Rolle: Kirche außerhalb der Kirche; Verweltlichung der Kirche als notwendige Folge der Verweltlichung der Welt; die Kirche der Welt diaspora als Ersatz des Corpus christianum und des Volkskirchentums; die nachkirchliche Kirche als »Dasein für andere«; die Kirche als »eine Funktion der Mitteilung« (37 f.): Dies sind Thesen, die Gedanken zusammenfassen, welche vor allem auch aus einer bestimmten Richtung der Ökumene auch unter dem Stichwort »Kirchenreform« in den 60er Jahren (und auch heute noch) verbreitet wurden bzw. werden. J. C. Hoekendijks These von der »nachkirchlichen Kirche«, in der wir »unser Christentum hinter uns lassen« müssen, »um Christen werden zu können« (42), wird mit ihren verschiedensten Variationen nur zu oft auch auf Luthers Wort von der »ecclesia semper reformanda« zurückgeführt – allerdings mit dem Schönheitsfehler, daß diese Parole nicht auf Luther, sondern auf den mystischen Spiritualismus (Jodocus von Lodenstein) zurückgeht (vgl. 45!).

Solchen Fehlentwicklungen gegenüber betont Beintker: »Die rechte Gestalt der Kirche kann nur gefunden werden in einer pneumatischen Leiblichkeit« (45). Diese kann nicht als »fortgesetzte Inkarnation« (46), nicht als eine »heimliche Vergöttlichung der Welt« usw. verstanden werden, wie das heute z. B. bei der Vorordnung der Ethik vor die Dogmatik der Fall ist. Entscheidend ist für Beintkers Bestimmung das Reden vom »Kommen Gottes im Wort, im äußerlichen Wort, dem der Geist inneohnt« (47). »Die Kirche lebt vom äußeren Wort, dem der Geist seine Kraft verleiht« (48) – »Die Wortverkündigung führt zur Gemeinschaft mit Gott und dadurch erst zur ›Mitarbeiterschaft‹ mit ihm« (50) – »Kirche und Kirchentum ist zweierlei« (52) – »Die Kirche ist ein Stück Welt und lebt für die Welt, aber sie ist nicht ›von der Welt‹« (52) – »Die Kirche ist dort, wo Christus ist; er ist nicht außerhalb des Raumes der Verkündigung des Wortes und der Darreichung der Sakramente, das heißt Christus ist bei seiner Kirche und sonst nirgends zu finden« (53): Dies sind Sätze, die ihren Anhalt bei Luther und in lutherischer Theologie haben und die nach meiner Auffassung der Welt eher zugewandt sind als so manche schwärmerischen Parolen, die u. a. auch aus modernen Vorstellungen von Gott kommen (59 ff.). Wichtig ist hier Beintkers Auseinandersetzung mit der Gottesfrage bei Barth, Bultmann, Robinson, Braun, Gollwitzer und Jüngel: »Wenn das Zeugnis von Gott und seiner tathaften Offenbarung in Christus zurücktritt vor existential- und existenztheologischen, besser: sprachphilosophischen Interpretationen des heutigen Welt- und Menschenbildes in die biblischen Texte hinein, dann ist auch Gottes Wort an uns, seine Anrede an uns und

sein Handeln in Gericht und Gnade bald vergessen« (79).

Endlich: »Das eigentümlich von Luther bereits hervorgehobene geistlich-leibliche Gegenwärtigsein Christi in Wort und Sakrament ist das grundlegende Kennzeichen der Kirche und meint die Nähe des Herrn bei uns heute in der Zeit, obwohl wir zeitgeschichtlich von ihm und seinen ersten Jüngern weit entfernt sind« (88).

Beintkers Aufsatzband verdient es, über das Lutherjahr hinaus auch bei uns zur Kenntnis genommen zu werden!

Karl Dienst

TIBOR FABINY, Martin Luthers letzter Wille. Das Testament des Reformators und seine Geschichte. Luther-Verlag, Bielefeld 1983. 73 S.

Vier Jahre vor seinem Tod traf Martin Luther seine letztwillige Verfügung (6. Januar 1542). In ihr vermachte er seiner »lieben vnd trewen Hausfrauen Katherin« ein kleines Landgut, ein Haus in Wittenberg sowie Becher und Schmuck aus Gold und Silber, deren Wert er auf tausend Gulden schätzte. Das von Luther eigenhändig aufgesetzte und durch die Unterschriften seiner Mitarbeiter Melanchthon, Cruciger und Bugenhagen beglaubigte Vermächtnis ist im Besitz der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn und wird von dieser als ein kostbarer Schatz, als ein wesentliches kulturgeschichtliches Denkmal aus der Heimat der Reformation aufbewahrt, sorgsam behütet und im Evangelischen Landesmuseum in Budapest gezeigt. Die Umstände der Entstehung, der Inhalt und das fernere Schicksal dieser einmaligen Urkunde sind der Gegenstand dieses

hervorragend aufgemachten und ansprechend bebilderten Buches.

Das Testament Luthers wird nicht nur in kirchengeschichtlicher, sondern auch in rechtsgeschichtlicher und soziologischer Hinsicht behandelt. Der Bogen spannt sich von Luthers Heirat bis hin zu den Versuchen, das durch eine Auktion nach Budapest gekommene Testament im sog. Dritten Reich wieder nach Deutschland zurückzubringen.

Im Mittelpunkt des Buches befindet sich ein Faksimile von Luthers Testament; den Abschluß des Buches bildet ein umfangreicher, an Luthers Biographie orientierter Bildteil.

Karl Dienst

ALFONS PAUSCH, Luther und die Steuern. Reihe: Kölner Steuerthemen. Zeitkritische Schriftenreihe des Arbeitskreises für Steuerrecht GmbH. Hrsg. von Dr. Günther Felix. Thema XI. Köln 1983. 89 S.

Um mit der Zusammenfassung zu beginnen: Es handelt sich um eine Untersuchung aus der Feder eines Steuerhistorikers, die die Lutherforschung bereichert und unbedingt zur Kenntnis genommen werden sollte. Pausch schneidet hier ein Gebiet an, das Theologen und Politiker in gleicher Weise interessieren muß, wobei der Historiker zwischen beiden vermitteln kann.

Als mir das Büchlein von Pausch zur Besprechung zugeschiedt wurde, fiel mir gleich das Heft meines Lehrers Friedrich Delekat »Der Christ und das Geld« (München 1957) ein, ebenso das von meinem Freund Wilhelm F. Kasch herausgegebene Buch »Geld und Glaube« (Paderborn 1979).

Schon die Einleitung aus der Feder von

Günther Felix macht darauf aufmerksam, daß Martin Luther nicht nur »Religionswissenschaftler, Prediger, Seelsorger, Reformator, Sprachschöpfer, Liederdichter, sondern auch ein homo politicus« (12) gewesen sei. Dazu gehört auch Luthers Wirtschafts- und Sozialethik mit ihren theologischen und ökonomischen Dimensionen.

Pausch geht vom »steuerfachlichen Erkenntniswert theologischer Reflexionen« (20) aus und weist z. B. auf den moraltheologischen Horizont der Fragen der Steuergerechtigkeit und der Steuermoral hin. Für die Diskussion der Steuergerechtigkeit halte Luthers Theologie »nachdenkenswert Grundanschauungen« bereit (21). Dabei geht Pausch historisch von den steuerlichen Belastungen in Luthers Jugendzeit (23 ff.) aus. Er schildert die »steuerlichen Obrigkeiten« (25 ff.). Ein wichtiges Kapitel behandelt die »Steuerscholastik« in Luthers Studien- und Lehrzeit (28 ff.). Hochinteressant ist die Behandlung des Ablassstreites als »Steuerstreit« (42 ff.): »Luthers Ethisierungsziel im kirchlichen Finanzwesen lief auf die Rückkehr von zwangsartigen zu freiwilligen Leistungen hinaus« (42) – ein Gedanke, der Pauschs Nachdenken auch im Blick auf die heutige Kirchensteuer beherrscht.

Wichtig ist auch die Behandlung von Luthers Steuerratschlägen an weltliche Obrigkeiten und Untertanen (51 ff.). Weiter spielt der Streit über die Zehntabgaben eine Rolle (65 ff.). Luthers Lobpreis auf den Zehnten ist im Kontrast zu den anderen Steuerformen seiner Zeit zu sehen, die zum Teil noch von Fixbeträgen beherrscht sind und somit den sozial Schwachen benachteiligen. Daß Luther die Bildung einer Art von »Steuerschiedsgericht« (77) angeregt hat, ist interessant, vor allem auch im Blick auf die

Frage eines Rechts zum Steuerwiderstand, der bereits bei dem Bauernaufstand 1525 eine Rolle spielte und auch heute z. B. bei so manchen »Grünen« in der Luft liegt. »Luthers Verweisung des Widerstandsrechts in die Kompetenz der Juristen hat damals noch keine klare Lösung gefunden und ist anscheinend bis heute noch nicht zufriedenstellend fortentwickelt worden. Was die steuerfachliche Problematik betrifft, sollte Luthers »steuertheologische« Grundkonzeption noch eingehender erforscht und in die staats- und steuerwissenschaftliche Diskussion über die Widerstandsproblematik eingebracht werden« (83).

Pauschs Nachweis einer engen Verflechtung der Steuergeschichte mit der Politik- und Religionsgeschichte zeigt u. a. die besondere Bedeutung des Steuerwesens für die kulturelle und politische Entwicklung in Staat und Gesellschaft auf. Fragen der Besteuerungsmoral und Steuerethik, der Steuerpolitik und Steuerpsychologie sowie der Steuerrechtlichkeit sind keine belanglosen Fragen, sondern markieren Probleme ersten Ranges. Hier können Nationalökonomie und Politik von Luther als Theologen lernen!

Ein Dank an den katholischen Christen Alfons Pausch, der sich so in Luther vertieft hat!

Karl Dienst

MARTIN LUTHER, Briefe. Eine Auswahl. Hrsg. von Günther Wartenberg. Insel-Verlag, Leipzig 1983. 423 S.

Obwohl Luther das Schreiben als Belastung empfand, war er ein unermüdlicher Briefschreiber. Eine große Anzahl seiner Briefe ist verloren. Von den ca. 2850 erhaltenen Briefen hat der Leipziger

Kirchengeschichtler Günther Wartenberg in der vorliegenden Ausgabe 288 Briefe ausgewählt, ggf. aus dem Lateinischen übersetzt und kommentiert. Die Auswahl bemüht sich um Vielseitigkeit und Ausgewogenheit. Die Vielseitigkeit bezieht sich zunächst auf das Bemühen, innerhalb der ihm vom Umfang her gesetzten Grenzen ein möglichst vielseitiges Bild von der Persönlichkeit Luthers zu vermitteln. Der Reichtum menschlicher Beziehungen, das Biographische, Persönliche und Familiäre (alle 21 bekannten Briefe an seine Ehefrau Katharina wurden aufgenommen) werden bei der Auswahl ebenso berücksichtigt wie das Wechselspiel der Zeitereignisse, wie sie sich z. B. in den Briefen an Personen aus dem Bereich des staatlichen Lebens und der politischen Verantwortung niedergeschlagen haben. Neben Briefen, die die Rolle Wittenbergs als Zentrum der reformatorischen Bewegung dokumentieren, stehen solche, die die Entwicklung von Luthers Lehre und ihrer praktischen Umsetzung oder die Entstehung wichtiger Schriften Luthers zum Ausdruck bringen. Kurz: Luthers Korrespondenz gilt als unmittelbarer Zugang zur Persönlichkeit des Reformators und als Dokument der Reformationsgeschichte.

Nun ist es kein Geheimnis, daß Luthers Briefe im allgemeinen Geschichtsbewußtsein unserer Zeit nicht die ihnen gebührende Wertschätzung erfahren haben. Neben Sprachbarrieren macht Wartenberg u. a. das Fehlen von Briefausgaben neueren Datums dafür verantwortlich. Textgrundlage für seine Auswahl ist die bekannte Weimarer Lutherausgabe. Die lateinischen Briefe werden in Übersetzung dargeboten; die Modernisierung der frühneuhochdeutschen Texte beschränkt sich auf Rechtschreibung und Zeichensetzung. Eine große

Hilfe sind die Anmerkungen (314ff.) zu den einzelnen Briefen mit Wort-, Namen- und Sacherklärungen sowie das beigefügte Personenregister (366ff.). Auf diese Weise wird auch dem Nicht-Fachmann ein relativ selbständiger Umgang mit den ausgewählten Lutherbriefen ermöglicht, wobei nachzutragen bleibt, daß Wartenberg die gesamte Wirkungszeit Luthers einigermaßen ausgewogen berücksichtigt hat, also auch den älteren Luther. Für die Hessische Geschichte sind neben Briefen im Kontext des Wormser Reichstags (z.B. 57ff., 61ff.) Briefe Luthers an Philipp von Hessen (131, 153, 211, 242, 256, 294) und an Graf Philipp III. von Nassau-Weilburg (239) wichtig. Auch Luthers Brief an Albrecht von Brandenburg im Kontext des Thesenanschlags (18) fehlt ebensowenig wie sein Schreiben an den bekannten Komponisten Ludwig Senfl (181), ein wichtiges Zeugnis für Luthers Hochschätzung der Musik. Angesichts gegenwärtiger Tristesse und Nekrophilie (vor allem bei Intellektuellen) sollte Luthers Brief an seinen Sohn Hans vom 19. 6. 1530 (171) gelesen und meditiert werden.

Ein herzlicher Dank an Günther Wartenberg für seine beispielhafte Arbeit!

Karl Dienst

ARNULF ZITELMANN, »Widerrufen kann ich nicht«. Die Lebensgeschichte des Martin Luther. Beltz & Gelberg-Biographie. Beltz Verlag, Weinheim/Basel 1983. 143 S.

Amtsbruder Zitelmann, Religionslehrer am Ludwig-Georgs-Gymnasium in Darmstadt, hat im Lutherjahr eine Biographie des Reformators vorgelegt, die sich bemüht, eigene Wege zu gehen. Er versucht, das Biographische mit Sozial-

und Kulturgeschichte der damaligen Zeit zu verbinden. Hinzu kommt, daß er durch eine Reihe von modernen Ausdrücken versucht, heutiges Verstehen zu fördern und wohl auch eine gewisse Aktualisierung der Botschaft Luthers herbeizuführen. »Gesamtgesellschaftliche Perspektiven« (26), »Kritische Theorie« (27), »Vertrauensbildende Maßnahmen« (65), »Untergrundkirche« (76), »Theologischer Fachbereich« (105) und »Gewalt gegen Sachen« (122) seien hier erwähnt. Sie führen zu der grundsätzlicheren Frage: Inwieweit können Ausdrücke, die aus einem anderen Kontext stammen, in hermeneutischer Hinsicht eine Brücke bauen?

Fragen wir noch etwas weiter! Die Einzeichnung Luthers in damalige soziale und kulturelle Verhältnisse gehört zum Verstehen Luthers hinzu. Gleichzeitig ist aber zu fragen, ob z.B. eine sozialgeschichtliche Methode der theologischen Thematik, die im Reformationsjahrhundert nun doch von einigem Gewicht war, Gerechtigkeit zuteil werden läßt? Neuere Arbeiten zeigen, daß es z.B. der sozialgeschichtlichen Methode bisher nur in unzureichendem Maße gelingt, die theologische Thematik überhaupt in den Blick zu bekommen.

Freilich: Die theologische Thematik fehlt bei Zitelmann nicht. Im Gegenteil! Immer wieder tritt der Theologe Luther hervor. Zitelmann versucht, der komplexen Persönlichkeit Luthers gerecht zu werden und den Reformator nicht über einen Leisten zu schlagen! »Die Vorstellung von Luther als Mönch, der einsam in seiner Zelle kniet, mit seinem Gott ringt, sich die Bibel greift und die richtige Stelle findet – das ist Legende . . . Und auch die Blitzerleuchtungen, wie sie die Legende Luther zuschreibt, verdienen eine kritische Überprüfung« (47). »Mit

Furcht und Zittern«, das klingt glaubhafter als jene Legenden, die sich bald um diesen Verbrennungs-Akt (10. 12. 1520) ranken und Luther zu einem deutschen Nationalhelden hochstilisieren« (88). »Ab 1525 ist er (= Luther) einfach verheirateter Prediger, stolz auf seine deutsche Bibel, stolz noch immer auf seinen Doktorhut, aber in allem doch ein »gemeiner«, gewöhnlicher Mann. Und darüber, wie es mit der Reformation nach seinem Tode weitergehen würde, hat er allenfalls in Nebensätzen nachgedacht« (132). Von den drei Grundmöglichkeiten, Luther zu verstehen und zu würdigen (als religiöser Mensch, als christlicher Theologe und als Prophet) hat Zitelmann im Grunde keine allein aufgegriffen. Luther ist für ihn in der Hauptsache einer, der »nach neuen Gewißheiten« sucht. Und diese Gewißheiten erstrecken sich im Grunde auf alle drei genannten Möglichkeiten.

Daß ab und zu ein Schuß psychoanalytischer Luthererklärung das Ganze

würzt (vgl. 50: »Befreiung vom Sauberkeitswahn«), sei mit Schmunzeln vermerkt, ebenso ein Schuß Feminismus (vgl. 111). Auch solche Hinweise lassen das Buch nicht zu einer trockenen Lektüre werden. Die Bemerkung über Thomas Müntzer auf S. 114 (vgl. 125) steht wohl in älteren marxistischen Büchern, entspricht aber nicht den Tatsachen. So fußt Engels weithin auf der Darstellung der Bauernkriegsereignisse durch Wilhelm Zimmermann (1841/43), über den die liberale, stark von der Aufklärung beeinflusste Vorstellung des frühen 19. Jahrhunderts von der Reformation in das Geschichtsbild des Historischen Materialismus übernommen worden ist.

Für den Kenner der hessischen Geographie sei ein Druckfehler auf S. 97 angezeigt: Der heutige Grenzübergang zur DDR ist bei »Herleshausen« und nicht bei »Harleshausen«.

Kurz: Ein flüssig und spannend geschriebenes Büchlein!

Karl Dienst

LUTHERWORTE

Christum predigen ist gar ein schweres und gefährliches Amt; hätte ich's vorher gewußt, so wollte ich mich nimmermehr dazu begeben haben, sondern gesagt mit Mose: Sende, wen du senden willst! . . . (Ti 2, Nr. 2474)

Unser Herr Gott . . . bestellt sein hohes Amt wunderbarlich! Er befiehlt es den Predigern, armen Sündern, die es sagen und lehren und doch schwächlich danach tun. Also geht Gottes Gewalt und Macht allzeit in der größten Schwachheit fort. (Ti 3, Nr. 3822)

