



N12<522421938 021



0973 021

ubTÜBINGEN



theck

LUTHER

62.63
1971-1972

Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1991 Heft 1

JP

2
LUS

1. 1. 1991

102

4. MAI 1991

Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums von:

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst (Darmstadt), Prof. Dr. Marc Lienhard (Straßburg), Prof. Dr. Bernhard Lohse (Hamburg), Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller D.D. (Wolfenbüttel) und Prof. Dr. Reinhard Schwarz (München) in Verbindung mit weiteren Fachgelehrten im In- und Ausland

Schriftleitung: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17,
D-8500 Nürnberg 90

Besprechung unverlangt zugesandter Bücher vorbehalten.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Zu ihren Zielen gehört es, den Gemeinden die Kräfte der Reformation Luthers bewußt zu machen und sie bei der Einübung evangelischen Christseins zu unterstützen.

Geschäftsstelle: Bindfeldweg 49, 2000 Hamburg 61

Telefon (0 40) 58 20 07. – Bankverbindung: Postgiroamt Hamburg (BLZ 200 100 20) Konto Nr. 5 138-209; Evang. Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel (BLZ 210 602 30) Konto Nr. 54 690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM 32,- DM zzgl. Post. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 15,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 3400 Göttingen

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

INHALT

	1	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	3	Martin Luther über die Nächstenliebe
AUFSÄTZE	12	Klaus Burba Psalm 114. Wir singen ihn täglich
	21	Karl-Hermann Kandler Luther und die Frage nach dem Hausabendmahl
WERKSTATT	27	Arnd Friedrich Eine Konfirmandenfahrt nach Eisenach und zur Wartburg
DOKUMENTATION	36	Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden
	40	Bücherschau
	43	Aus der Luthergesellschaft

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. Scott Hendrix, Philadelphia Pa.; Prof. Dr. Inge Lønning, Oslo,
Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe;
Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Løgum Kloster

Schriftleitung: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann

62. Jahrgang 1991

V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



Gd 843

INHALT

<i>Klaus Burba</i> : Psalm 114. Wir singen ihn täglich. Ein Beitrag zu Luthers Gesangbuch	12
<i>Karl Dienst</i> : Im Sortiment von »Feinkost Käfer«	149
Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden	36
<i>Arnd Friedrich</i> : Eine Konfirmandenfahrt nach Eisenach und zur Wartburg	27
<i>Friedrich Henning</i> : Luthers Schule in Eisenach	140
<i>Hartmut Hövelmann</i> : Aus der Luthergesellschaft	43
<i>Hartmut Hövelmann</i> : Predigen mit Luthers Hilfe. Predigthilfen für Advent/Weihnachten	103
<i>Eberhard Jüngel</i> : Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen	110
<i>Helmar Junghans</i> : Martin Luther über die Nächstenliebe. Auszug aus seiner Auslegung der Epistel zum 4. Sonntag nach Epiphania (Röm. 13,8–10) in der »Fastenpostille« von 1525	3
<i>Karl-Hermann Kandler</i> : Luther und die Frage nach dem Hausabendmahl	21
<i>Erwin Mülhaupt</i> : 60 Sprüche über Luthers Allgemeinbildung	46
<i>Stefan Rhein</i> : Efeu und Dornröschen. Melanchthon und das Melanchthonhaus in Bretten	89
<i>Klaus Schwarzwäller</i> : »Gewissenhafte Obrigkeit«. Luthers politische Unterweisung	58
<i>Wilfrid Werbeck</i> : Martin Luthers Widmungsrede zu »De votis monasticis«	78
<i>Eberhard Winkler</i> : »Weltlich Ding« oder »göttlicher Stand«? Die Ehe als Bewährungsfeld evangelischer Frömmigkeit	126
Bücherschau	40, 96, 152

Der 62. Jahrgang dieser Zeitschrift wird eröffnet mit einem Heft, das ganz unterschiedliche Arten von Beiträgen vereinigt. An der Spitze steht ein Luthertext. Helmar Junghans hat Luthers Auslegung von Röm. 13,8–10 aus der »Fastenpostille« von 1525 bearbeitet und erläutert. Der so ausgewählte Text erweist sich beinahe als ein Essay über die Nächstenliebe als Gestaltungsbereich der Rechtfertigung des Sünders. In prägnanter Weise sind hier nicht nur Glaube und Werke, sondern auch Gottesliebe und Nächstenliebe in Beziehung gesetzt: Die Liebe macht nicht gerecht, aber erfüllt das Gesetz. Die Liebe ist nach dem Glauben Zeuge, daß die Person gerecht ist.

Klaus Burba greift das Arbeitsfeld seiner 1955 erschienenen Dissertation wieder auf, wenn er sich Luthers Liedern zuwendet. Die rätselhafte Bemerkung Luthers in den »Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens« zu Psalm 114, »Wir singen ihn täglich«, kann Burba erklären: Psalm 114 beinhaltet für Luther die Summe all seines Singens, die Summe des reformatorischen Liedguts. Daß sich darüber hinaus »Psalm 114« als gute geistliche Übung erweist, sei hier angedeutet.

Die in unserer Zeit durch verschiedene Gemeindeaufbau-Konzepte steigende Zahl von Hauskreisen stellt die Frage nach dem Hausabendmahl in neuer Weise. Luther hat sich hierzu eindeutig geäußert: Taufe und Evangelium sind heilsnotwendig, das Abendmahl nicht. Folglich sieht er keine Veranlassung, daß Hausväter das Abendmahl feiern. Denn das Abendmahl ist nicht zur Befriedigung frommer persönlicher Bedürfnisse eingesetzt, seine Verwaltung ist der Kirche und dem von Christus in der Kirche eingesetzten Amt anvertraut. Karl-Hermann Kandler stellt dies dar am Fall des Freiburger Kartenmalers Matthes Lotther aus dem Jahr 1536. Der Fall Lotther ist im übrigen noch in anderer Hinsicht aufschlußreich. Luther geht mit diesem »Schwarmgeist« nämlich derart seelsorgerlich, die Person von ihrer Tat unterscheidend, um, daß das Bild vom alten Luther als wütendem Gegner der Taufgesinnten durchaus Differenzierung verträgt. Dabei schob er alle kirchenpolitischen Rücksichtnahmen beiseite, um den Menschen Lotther zu schützen.

Die Beseitigung der deutsch-deutschen Grenze bietet den an Luther Interessierten aus den alten Bundesländern nach Jahrzehnten der Erschwerung wieder einen leichten Zugang zu den Stätten seines Wirkens. Nur die derzeit oft noch fehlenden Angebote von Hotellerie und Gastronomie dämpfen die Reisefreude. Leichter haben es da die Berliner und diejenigen, die nicht allzuweit von der ehemaligen Grenze entfernt leben. Daß es sich durchaus lohnt, mit Konfirmanden die Lutherstätten anzufahren, um leben-

dige Anschauung von dem zu geben, wovon wir sonst nur erzählen können, zeigt der Werkstatt-Bericht von Arnd Friedrich. Im ersten Teil gibt der Verfasser methodische Hinweise, die andere Leser ermutigen sollen, so eine Unternehmung in Erwägung zu ziehen. Im zweiten Teil berichten die Konfirmanden, was sie beeindruckt hat: zum Beispiel die Stelle, wo Luther »gekidnappt« wurde.

Ein wichtiger neuer Text aus dem Lutherischen Weltbund ist die »Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden«, die am 8. Mai 1990 auf der Jahrestagung der Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum verabschiedet worden ist. Weil der Text weithin nicht dokumentiert worden ist, machen wir ihn hier zugänglich.

Hinter der Bücherschau berichten wir zu guter Letzt wieder einmal »Aus der Luther-Gesellschaft«, weil wir meinen, daß die nicht gerade wenigen Mitglieder unter unseren Lesern auch einen Anspruch darauf haben, in groben Zügen wenigstens über die Aktivitäten und aus dem Leben der Gesellschaft informiert zu werden.

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, daß das Inhaltsverzeichnis ein neues Gesicht bekommen hat. Optisch wird damit verdeutlicht, daß unsere Hefte mehr als die Wiedergabe von Vorträgen und Abhandlungen bieten. Gerade die Erschließung von Luther-Texten und die Werkstatt-Berichte wenden sich an die Pfarrer und Religionslehrer unter unseren Lesern und wollen hier Anstöße geben. Denn zu den Zielen der Luther-Gesellschaft gehört es, den Gemeinden die Kräfte der Reformation Luthers in Erinnerung zu bringen und sie bei der Einübung evangelischen Christseins zu unterstützen. Es sollte uns freuen, wenn diese Anregungen bei Ihnen, den Lesern, auf positive Resonanz stoßen.

Hartmut Hövelmann

MARTIN LUTHER ÜBER DIE NÄCHSTENLIEBE

Auszug aus seiner Auslegung der Epistel zum 4. Sonntag nach Epiphania
(Röm. 13,8–10) in der »Fastenpostille« von 1525

8 Seid niemand etwas schuldig, außer daß ihr euch untereinander liebt, denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. 9 Denn was da gesagt ist: »Du sollst nicht ehebrechen. Du sollst nicht töten. Du sollst nicht stehlen. Du sollst kein falsches Zeugnis geben. Dich soll nichts gelüsten«, und so ein anderes Gebot mehr ist, das wird in diesem Wort zusammengefaßt: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« 10 Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.

I. Die Liebe als Inhalt des Gesetzes

[Zu 8] So ist nun dieses Gebot der Liebe ein kurzes und ein langes Gebot, ein einziges Gebot und viele Gebote. Es ist kein Gebot und alle Gebote. Kurz und einzig ist es in sich selbst und seine Auslegung schnell erfaßt. Aber lang und viel ist es in bezug auf die Ausübung, denn es umschließt und beherrscht alle Gebote. Und es ist gar kein Gebot, wenn man die Taten ansieht. Denn es hat keine eigene, besondere Tat, die ausdrücklich genannt wird. Aber es ist alle Gebote deshalb, weil die Taten aller Gebote seine Taten sind und sein sollen. Daher hebt das Gebot der Liebe alle Gebote auf und stellt doch alle Gebote auf. Das alles deshalb, daß wir wissen und lernen sollen, kein Gebot, keine Tat weiter zu halten oder zu beachten als soweit es die Liebe fordert. Weil wir nun nicht ohne Tätigkeit auf der Erde sein sollen und können, müssen auch mancherlei Gebote sein, wodurch die Taten festgelegt sind; jedoch so, daß die Liebe ihre Macht behält und Oberherr sei über solche Gesetzgeber und befiehlt, die Taten zu lassen oder einzubeziehen, wenn es ihr dient, und keine Tat unterbleibe oder vor sich gehe, sie wolle sie denn.

Das laßt uns an einem Fuhrmann lernen. Der hat Pferd und Wagen im Zaum nach seinem Willen. Wenn nun derselbe wollte damit zufrieden sein, daß die Pferde im Zaum gingen und er wollte nicht auf den Weg sehen, damit er Pferd, Zaum und Wagen nach dem Weg lenkt, da würde das Fuhrwerk gar bald mit Roß, Wagen, Zaum und Fuhrmann am Boden liegen und etwa in einer Pfütze ersaufen oder über Stock und Stein den Hals brechen. Wenn er aber so klug ist, daß er das Fuhrwerk allezeit und überall nach dem Weg lenkt und sieht, wo es der Weg mag oder nicht mag zulassen, fährt er richtig.

Welcher aber gerade aus fahren will, der ist der »kluge« Fuhrmann, der den Weg nach dem Wagen lenken will, und der Weg soll sich ihm fügen, wie sein Wagen will. Da wird er wohl sehen, wie fein er es treffen wird.

Ebenso geht es zu, wenn man die Leute nach dem Gesetz und Tun regieren will und nicht die Gesetze nach den Leuten, eben wie der Fuhrmann den Weg nach dem Wagen ausrichtet. Nun ist es wahr, daß sich der Weg oft fein nach dem Wagen richtet, wenn er geradeaus geht. Aber umgekehrt geht er zuweilen krumm und uneben, da will er wahrlich den Wagen nach sich gekrümmt und uneben haben. So muß es ja sein, daß die Leute sich nach dem Gesetz und Tun richten, wo sie können und es für sie gut ist. Aber umgekehrt, wenn es ihnen schädlich ist, soll wahrlich das Gesetz sich beugen und nachgeben und der Regierende klug sein, daß er der Liebe Raum lasse und die Taten und Gesetze aufhebe. Darum sagen auch die Weltweisen, daß prudentia oder Vorsichtigkeit oder Bescheidenheit – wie es die Geistlichen nennen – sei aller Tugenden Fuhrmann und sie müsse alle Tugenden beherrschen.

Und man liest in den »Vitae patrum«, daß die Väter einmal zusammenkamen. Und als sich unter ihnen die Frage erhob, welche wohl die edelste Tat sei, und der eine dies, der andere das, der vom Beten, der vom Fasten sprach, sagte zum Schluß der heilige Antonius, daß unter allen Taten und Tugenden Bescheidenheit die beste sei und ein sicherer Weg zum Himmel usw. Aber das alles ist noch ein kindischer und weltlicher Sinn gewesen von den eigenen und selbst erwählten Taten. Ein Christ greift anders und frischer drein und folgert, daß weder Bescheidenheit noch Unbescheidenheit etwas vor Gott gilt, sondern allein der Glaube und die Liebe. Die Liebe aber ist der Fuhrmann und die rechte Bescheidenheit in göttlichen guten Taten, die da immer auf des Nächsten Nutzen und Vorteil sieht wie die Bescheidenheit unter den weltlichen Tugenden auf den allgemeinen Nutzen sieht und die Gesetze danach lenkt. Das sei davon genug.

II. Die Liebe als Erfüllung des Gesetzes

Hier erhebt sich eine Frage, wie das wahr sei, daß die Liebe das Gesetz erfüllt, so die Liebe doch nur eine Frucht des Glaubens ist. So haben wir nun oft gesagt, daß allein der Glaube an Christus die Sünde vertilgt und gerecht macht und dem Gesetz genügt. Wie reimen sich diese Aussagen miteinander? Und tatsächlich spricht Christus auch so Matth. 7, 12: »Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch; denn das ist das Gesetz und die Propheten.« Damit bezeugt er auch, daß die Liebe zum Nächsten sowohl das Gesetz als auch die Propheten erfüllt. Und Matth. 22, 39f: »Du

sollst lieben Gott deinen Herrn und deinen Nächsten wie dich selbst. In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.« Was ist da zu halten vom heiligen Paulus Röm. 3,31: »Wir richten das Gesetz auf durch den Glauben«, ebenso (Röm. 3,28): »Wir halten dafür, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes«, und Röm. 1,17: »Der Gerechte wird seines Glaubens leben«?

Antwort: Wie wir oft gesagt haben, Glaube und Liebe muß man so unterscheiden, daß der Glaube auf die Person und die Liebe auf die Taten gerichtet ist. Der Glaube vertilgt die Sünde und macht die Person angenehm und gerecht. Wenn aber die Person angenehm und gerecht geworden ist, wird ihr der Heilige Geist und die Liebe gegeben, so daß sie Gutes mit Lust tut. Nun ist es die Art des Gesetzes, daß es die Person angreift und solche guten Taten von ihr fordert und nicht ablassen will, es habe sie denn. Andererseits vermag die Person solche Taten nicht ohne Geist und Liebe. Daher wird sie durch Gesetz gedrängt, sich zu erkennen, was ihr fehlt, und weiter zu denken, nämlich, daß sie selbst auch zuvor anders werde, damit sie dem Gesetz genügen kann. Denn das Gesetz drängt nicht so hart auf die Person als auf die Taten, ja es fordert nur die Taten und schweigt über die Person und läßt die Person an den geforderten Taten merken, wie auch sie selbst eine andere Person werden muß. Wenn aber der Glaube kommt, macht er eine solche Person, die die vom Gesetz geforderten Taten hervorbringen kann, das heißt dann, das Gesetz erfüllt.

Darum redet der heilige Paulus fein und genau so, wie es die Sache erfordert. Das Gesetz fordert Taten von der Person und wird auch durch Taten erfüllt, so daß man eigentlich nicht so sagen kann: »Der Glaube erfüllt das Gesetz«, wiewohl der die Person zurichtet und macht, daß sie es erfüllen kann, weil das Gesetz nicht die Person, sondern die Taten von der Person fordert, das damit gleichwohl betont und zu merken gibt, die Person müsse anders werden, wenn sie solche Taten erreichen will, weil sie fühlt, daß sie solche Werke nicht erreichen kann. Umgekehrt machen auch die Liebe und die Taten die Person nicht anders noch gerecht, sondern die Person muß zuvor gerecht und anders geworden sein, wenn sie lieben und Taten tun soll, doch zeigen sie gleichwohl an und beweisen, daß die Person gerecht und anders geworden ist, weil solche Taten nicht geschehen könnten, wenn die Person nicht schon ohne Sünde und gerecht wäre.

Dies ist darum geredet, daß man die rechte Art und Eigenschaft des Gesetzes, des Glaubens und der Liebe merke und einem jeden seine Eigenart lasse und die Sprüche der Schrift danach richtig und entsprechend verstehe, nämlich, daß der Glaube gerecht macht, aber doch das Gesetz nicht erfüllt. Die Liebe macht nicht gerecht, erfüllt aber doch das Gesetz. Das Gesetz fordert die Liebe und die Taten und nennt die Person nicht. Die Person spürt

das Gesetz wohl, aber die Liebe spürt es nicht. Denn ebenso wie vor dem Glauben das Gesetz die Taten fordert und eben damit ein Zeichen ist und zu erkennen gibt und feststellt und damit überführt, daß die Person ohne Glauben und nicht gerecht ist, so erfüllt nach dem Glauben die Liebe das Gesetz und ist auch ein Zeichen und beweist, daß die Person Glauben hat und gerecht ist, so daß also sowohl das Gesetz als auch die Liebe Zeugen der Person sind, ob sie gut oder böse ist. Das Gesetz ist vor dem Glauben Zeuge, daß die Person nicht gut ist; die Liebe ist nach dem Glauben Zeuge, daß die Person gerecht ist. Darum spürt die Person das Gesetz wohl vor dem Glauben, weil sie nicht hat, was das Gesetz fordert, obwohl das Gesetz nicht die Person, sondern die Taten fordert. Aber die Taten und die Liebe spüren das Gesetz nicht, weil sie selbst die Erfüllung sind.

Obwohl nun der Glaube das Gesetz nicht erfüllt, hat er doch das, womit es erfüllt wird; denn er erwirbt den Geist und die Liebe, womit es erfüllt wird. Umgekehrt, obgleich die Liebe nicht rechtfertigt, so beweist sie doch das, womit die Person gerecht ist, nämlich den Glauben. Und summa, wie hier der heilige Paulus selbst davon redet: »Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung«, als wollte er sagen: »Es ist eine andere Rede, des Gesetzes Erfüllung sein und des Gesetzes Erfüllung machen oder geben.« Die Liebe erfüllt so das Gesetz, daß sie selbst die Erfüllung ist. Aber der Glaube erfüllt das Gesetz so, daß er darreicht, womit es erfüllt wird. Denn der Glaube liebt und ist tätig, wie Gal. 5,6 sagt: »Der Glaube ist tätig durch die Liebe.« Das Wasser füllt den Krug, der Schenk füllt auch den Krug, das Wasser durch sich selbst, der Schenk durchs Wasser. Das nannten die Sophisten in ihrer Sprache »effective et formaliter implere« (tatsächlich und formal erfüllen).

So bleibt der Glaube der Täter und die Liebe bleibt die Tat. Nun fordert das Gesetz die Tat und zwingt damit den Täter, daß er anders werde. Darum wird es mit der Tat erfüllt, die doch der Täter tun muß. Und damit verwirft der heilige Paulus der Sophisten Träume, die von der Liebe so reden, daß sie voneinander unterscheiden die äußerliche Tat und die innerliche Gewogenheit und sprechen, die Liebe sei eine innerliche Gewogenheit und habe den Nächsten lieb, wenn sie ihm innerlich Gutes gönnt. Die Taten nennen sie aber der Liebe Frucht usw. Das laß dahinfahren. Hier siehst du, daß der heilige Paulus die Liebe nicht nur Gewogenheit nennt, sondern gewogene Wohltat, und daß der Glaube und die Person der Täter und der Erfüller des Gesetzes bleiben, wie er spricht: »Wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt«, und die Liebe sei die Tat und die Erfüllung. Wie er auch sagt: »Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.«

III. Die Gottesliebe als Liebe zum Nächsten

Ein anderer mag fragen: »Wie ist die Liebe zum Nächsten des Gesetzes Erfüllung, so wir doch auch Gott über alle Dinge, auch über den Nächsten lieben sollen?« Antwort: Das hat Christus selbst aufgelöst, da er Matth. 22,39 spricht, das andere Gebot sei dem ersten gleich und mache aus der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten gleiche Liebe. Und das darum:

Aufs erste, weil Gott unser Werk und gute Tat nicht braucht, sondern er hat uns damit zum Nächsten gewiesen, daß wir demselben tun, was wir Gott tun wollten. Er bedarf nicht mehr, als daß man ihm glaube und für Gott halte. Denn auch seine Ehre, Predigen und Loben und Danken geschieht auf Erden darum, daß der Nächste dadurch bekehrt und zu Gott gebracht werde. Und heißt doch auch alles Gottesliebe und geschieht auch Gott zuliebe, aber allein dem Nächsten zunutze und zugute.

Aufs zweite hat Gott die Welt zur Närrin gemacht und will hinfort auch unter dem Kreuz und Elend geliebt sein, wie der heilige Paulus sagt 1. Kor. 1,21: »Weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkennt, hat es ihm gefallen durch törichte Predigt selig zu machen die Gläubigen.« Darum hat er sich selbst auch an dem Kreuz in Tod und Jammer gegeben und dasselbe all den Seinen auferlegt, daß wer vorher hat Gott nicht lieben wollen, daß er Essen, Trinken, Gut und Ehre gegeben hat, der muß ihn jetzt lieben in Hunger und Kummer, in Unglück und Schanden, daß also alle Taten der Liebe auf die elenden, bedürftigen Nächsten gerichtet sein sollen. Dort soll man Gott finden und lieben, dort soll man ihm dienen und Gutes tun – wer ihm Gutes tun und ihm dienen will –, so daß das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar herunter in die Liebe zum Nächsten verlegt ist.

Damit ist nun den haltlosen und flatternden Geistern gewehrt und ihnen ein Ziel gesetzt, die Gott allein in großen herrlichen Dingen suchen, trachten nach seiner Größe und bohren durch den Himmel und meinen, ihm zu dienen und zu lieben in solchen erhabenen Stücken, unterdessen verfehlen sie ihn und lassen ihn hier unten auf Erden in dem Nächsten vorübergehen, in dem er geliebt und geehrt werden will. Darum werden sie am Jüngsten Tag hören (Matth. 25,42): »Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich nicht gespeist« usw. Denn er hat sich darum der göttlichen Gestalt entäußert und die knechtische Gestalt angenommen, damit er unsere Liebe gegen ihn herunterziehe und auf den Nächsten richte. Wir aber lassen dieselben hier liegen und gaffen währenddessen in den Himmel und wollen große Gottesliebe und Gottesdienst vortäuschen.

IV. Das Liebesgebot

[Zu 9] Wie die Liebe das Hauptstück aller Gesetze ist, ist zur Genüge gesagt, daß sie alle solche Gebote in einem zusammenfaßt, weil sie auf nichts mehr achtet, als dem Nächsten zu nützen und nicht zu schaden. Außerdem lernt sie daraus gar fein, wodurch sie Nutzen stiftet und Schaden meidet, daß sie sieht, wie sich der Mensch selbst liebt und sich selber nützt und nicht schadet, daß sie dies ebenso einem anderen erweist. Darum wollen wir dieses Gebot nun behandeln und sehen, wie meisterhaft und vollkommen es abgefaßt ist. Es zeigt viererlei an:

1. Die handelnde Person

Das erste ist die Person, die lieben soll, da es spricht: »Du selbst sollst lieben.« Das ist die beste, nächste und edelste Person, die man zum Tätigsein bringen kann. Denn Gottes Gesetz wird niemand für einen anderen erfüllen können. Jeder wird für sich selbst erfüllen müssen, wie Paulus Gal. 6,5 sagt: »Ein jeder wird seine Last tragen.« Und 2. Kor. 5,10: »Wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi stehen, damit ein jeder an seinem Leib empfangt, wie er es verdient hat, es sei gut oder böse.« Darum heißt es: »Du, du, du selbst sollst lieben.« Laß nicht einen anderen für dich lieben. Denn obwohl einer für den anderen bitten kann und soll, daß Gott ihm gnädig sei und helfe, wird doch niemand selig, er habe denn Gottes Gebot für sich selbst erfüllt. Darum ist für jemanden nicht nur zu bitten, daß er ohne Strafe bleibe – wie die Ablassbuben vorgeben –, sondern vielmehr, daß er gut werde und Gottes Gebote halte.

2. Die Handlungsweise

Das andere ist die edelste Tugend, nämlich die Liebe. Denn er spricht nicht: »Du sollst deinem Nächsten zu essen, zu trinken, anzuziehen geben usw.«, was doch auch köstliche gute Werke sind, sondern: »Du sollst ihn lieben.« Die Liebe aber ist das Haupt, der Brunnen und die Tugend, die alle anderen Tugenden einschließt. Liebe gibt zu essen, zu trinken, anzuziehen; sie tröstet, erbittet, befreit, hilft und redet. Was soll man sagen? Sie gibt sich selbst mit Leib und Leben, mit Gut und Ehre, mit allen Kräften in- und auswendig für das hin, was notwendig und nützlich ist für den Nächsten, sowohl den Feind als auch den Freund. Sie behält nichts für sich, mit dem sie nicht dem anderen dient. Darum ist mit ihr keine Tugend zu vergleichen, und es kann für sie auch kein eigenes, besonderes Werk ausgewählt oder

benannt werden, wie man das für die anderen einzelnen Tugenden tut, als da sind Keuschheit, Barmherzigkeit, Geduld, Sanftmut usw. Die Liebe tut allerlei und leidet auch Tod und Leben und allerlei auch für den Feind, so daß der heilige Paulus hier zurecht sagt: »Alle Gebote sind in dem Wort zusammengefaßt: ›Liebe deinen Nächsten.«

3. *Das Handlungsfeld*

Das dritte ist das alleredelste Handlungsfeld und der teuerste Freund, der zu lieben ist; das ist der Nächste. Er spricht nicht: Du sollst den Reichen, Gewaltigen, Gelehrten, Heiligen lieben. Nein, die uneingeschränkte Liebe und das allervollkommenste Gebot beschränken und verteilen sich nicht so auf einige Personen, sondern da ist kein Ansehen der Person. Denn das tut die falsche, fleischliche Weltliebe, die allein auf die Person sieht und liebt, solange sie Nutzen und Hoffnung hat. Wenn Nutzen und Hoffnung aus sind, ist die Liebe auch aus. Aber dieses Gebot fordert die uneingeschränkte Liebe gegen jedermann, ohne Ansehen, wer er ist, er sei Feind oder Freund. Denn sie sucht nicht Nutzen noch Güter, sondern sie gibt und tut Nutzen und Güter. Darum ist sie am tätigsten und mächtigsten gegen die Armen, Bedürftigen, Bösen, Sünder, Narren, Kranken und Feinde. Denn da findet sie zu dulden, leiden, ertragen, dienen und wohlzutun alle Hände voll, alle Zeit genug, alle Gelegenheiten bereitet.

Und laß uns hier aufmerksam, wie dieses Gebot uns vor Gott alle gleich macht und alle Unterschiede der Stände, Person, Amt und Betätigung aufhebt. Denn weil dieses Gebot allen und jedem Menschen gegeben ist, muß ein König und Fürst – wenn er überhaupt ein Mensch ist – bekennen, daß der ärmste Bettler und Aussätzige sein Nächster und nicht geringer vor Gott ist, so daß er nicht nur schuldig ist, ihm zu helfen, sondern ihm nach diesem Gebot auch mit allem zu dienen, was er hat und vermag. Denn wenn er ihn lieben soll, wie hier Gott gebietet, so folgt, daß er den Bettler lieber als seine Krone und sein ganzes Königreich haben und, wenn es der Bettler bedarf, auch sein Leben für ihn geben soll. Denn er ist ihm Liebe schuldig und muß ihn seinen Nächsten sein lassen.

Ist das nun nicht ein sehr edles Gebot, das so ungleiche Menschen so schön gleich macht? Ist es nicht ein wunderlicher Trost, daß ein Bettler solche herrliche Diener und Liebhaber hat, daß seiner Armut so ein reicher König zu Diensten stehen, seinem Gestank und seinen Wunden solche schöne Krone und süßer Geruch königlicher Pracht untertan sein muß? Wie wunderlich sollte es stehen, wenn wir sehen sollten, wie Könige und Fürsten, Königinnen und Fürstinnen den Armen, Bettlern und Aussätzigen dienten, wie wir von der heiligen Elisabeth lesen? Und wenn es schon

geschehe, wäre es dennoch ein geringes Ding, so mans gegen Christus hielte. Denn er hat dieses Vorbild und Gebot so hoch gesteckt, daß ihm keiner je gleich tun wird. Denn er ist ein König der Ehren über alle Könige, ja Gottes Sohn selber, dennoch macht er sich den ärgsten Sündern gleich, dient ihnen, so daß er auch für sie stirbt. Wenn nun gleich zehn Könige so einem Bettler dienten, wäre es ein großes Ding, aber was wäre es gegen den Dienst Christi? Sie müßten sich schämen und noch sagen, ihr Ding wäre nicht wert, daß man es ansehen sollte.

Daraus siehe nun, was die Welt ist, wie weit sie nicht nur vom Vorbild Christi – das unerreichbar ist – entfernt ist, sondern auch von diesem Gebot. Wo sind diejenigen, die dieses Wörtlein kennen und verstehen, was der Nächste bedeutet? So doch auch das natürliche Gesetz eben wie dieses Gebot in aller Menschen Herz geschrieben steht. Denn niemand ist, der nicht spürt und bekennen müßte, daß es recht und wahr sei, wo das natürliche Gesetz spricht: »Was du dir getan und gelassen haben willst, das tue und lasse auch einem anderen.« Das Licht lebt und leuchtet in aller Menschen Vernunft, und wenn sie es beherzigen wollten, was bedürften sie der Bücher, Lehrer oder irgendeines Gesetzes? Da tragen sie ein lebendiges Buch bei sich im Grund des Herzens, das würde ihnen alles reichlich genug sagen, was sie tun, lassen, urteilen, annehmen und verwerfen sollten.

Nun ist es ebensoviel gesagt, habe deinen Nächsten lieb wie dich selbst, als, was du dir getan haben willst usw. Denn ein jeder fühlt, daß er will geliebt und nicht gehaßt sein. So fühlt und sieht er auch, daß er einem anderen eben dasselbe schuldig ist, daß heißt aber, lieben den anderen wie sich selbst. Aber böse Lust und Liebe verfinstern dieses Licht und blenden den Menschen, so daß er dieses Buch in seinem Herzen nicht beherzigt und diesem klaren Gebot der Vernunft nicht folgt. Darum muß man ihn mit äußerlichen Geboten, Büchern, Schwert und Gewalt wehren und zurück treiben und ihn an sein natürliches Licht erinnern und sein eigenes Herz ihm vor Augen stellen. Dennoch hilft es nicht. Dennoch sehen sie dieses Licht nicht, sondern böse Lust und Liebe hindern sie, so daß sie es nicht beachten, und müssen sich doch, von außen durch Schwert und Gesetz gezwungen, der Tat enthalten.

4. Das Handlungsvorbild

Das vierte ist das alleredelste Beispiel und Vorbild. Denn das sind feine Lehren und Gebote, die auch Vorbilder geben. Nun gibt dieses Gebot ein recht lebendiges Vorbild, nämlich dich selbst. Dieses Vorbild ist ja edler als aller Heiligen Vorbild. Denn dieselben sind vergangen und nun tot. Dieses

Vorbild aber lebt ohne Unterlaß. Denn es wird gewiß jedermann bekennen müssen, daß er fühlt, wie er sich selbst liebt. Er fühlt ja, wie heftig er für sein Leben sorgt, wie fleißig er seines Leibes mit Speisen, Kleidung und allen Gütern wartet, wie er den Tod flieht und alles Unglück meidet. Nun, das ist die Liebe deines Selbst, sie siehst und fühlst du. Was lehrt dich nun dieses Gebot? Eben dasselbe gleichermaßen zu tun, was du dir tust, daß du dir deinen Leib und dein Leben ebenso viel gelten lassen sollst wie deinen Leib und dein Leben. Siehe, wie hätte er dir ein näherliegendes, lebendigeres, kräftigeres Vorbild geben können, das in dir selbst so tief steckt, ja du selber bist, ebenso tief wie auch das Gebot in deinem Herzen geschrieben steht?

Wie wird es dir nun vor Gott gehen, wenn du deinen Nächsten nicht liebst? Da wird dich dein eigenes Gewissen verdammen, das solches Gebot in sich geschrieben findet, und das ganze Leben wird als ein Beispiel wider dich zeugen, daß du nicht auch so dem anderen getan hast, wie dich dein eigenes Leben so kräftig gelehrt hat, mehr als aller Heiligen Vorbild.

Zunächst verfaßte Luther zu den Perikopen, d.h. zu den Epistel- und Evangeliumslesungen der Sonn- und Feiertage, Predigten in lateinischer Sprache und veröffentlichte sie als Postille. Auf der Wartburg entschied er sich dann 1520 für die deutsche Sprache. 1522 erschienen die »Weihnachts-« und die »Adventspostille«, im Herbst 1525 folgte die »Fastenpostille« mit Predigten vom Dreikönigsfest bis zum Palmsonntag. Luther wollte mit diesen Postillen die evangelische Schriftauslegung und Wortverkündigung exemplarisch vorstellen und beeinflussen. Es handelt sich daher um wichtige, sorgfältig ausgearbeitete Texte, die zwar als Predigt ausformuliert, aber manchmal so umfangreich geraten sind, daß sie den Predigern mehr zur Anleitung als zur direkten Vorlage dienten.

In dem ausgewählten Text (WA 17 II, 95, 17–103, 5) geht Luther intensiv auf die Nächstenliebe ein. Bei der Wiedergabe seiner Theologie wird häufig übersehen, welchen hohen Stellenwert sie in seinen Predigten und Schriften hatte, obgleich sie Bestandteil seiner Rechtfertigungslehre in einem weiteren Sinne war.

Luther verwendete oft die Begriffe »Werke« und »Taten« als Synonyme. Da der Begriff »Werke« unter evangelischen Christen heute ungebräuchlich oder oft nur aus dem polemischen Kontext der Reformationszeit bekannt ist, wurde »Werke« meist mit »Taten« wiedergegeben. Um den Aufbau des Textes leichter wahrnehmbar zu machen, sind Zwischenüberschriften eingefügt. Bei den Bibelstellenangaben sind die Verse ergänzt.

Prof. Dr. Helmar Junghans, Emil-Fuchs-Straße 1, Theologische Fakultät an der Universität O-7010 Leipzig

PSALM 114. WIR SINGEN IHN TÄGLICH

Ein Beitrag zu Luthers Gesangbuch

Von Klaus Burba

Seit 1983 liegen in Faksimile-Druck, herausgegeben von *Konrad Ameln*, diese beiden reformatorischen Gesangbücher vor:

– Das Erfurter Enchiridion. Gedruckt in der Permentergassen zum Ferbeß 1524 und der Ergänzungsdruck ... 1525.

– Das Klug'sche Gesangbuch 1533 (ergänzt nach der Auflage 1535 vom Herausgeber K. Ameln).

Das Klug'sche Gesangbuch wird mit gutem Grund von *M. Jenny* als »Luthers Gesangbuch«, als ein »Werk des Reformators« bezeichnet¹. Dafür spricht auch das Geleitwort von K. Ameln zu seiner Faksimileausgabe und mehr noch die Erläuterung und Kommentierung des Wittenberger Gesangbuches in der Vollständigen Neuedition von Luthers Geistlichen Liedern und Kirchengesängen in Ergänzung zu Band 35 WA, in der Bearbeitung von *M. Jenny*.

Nun soll das Augenmerk in diesen beiden reformatorischen Gesangbüchern auf den Psalm 114 gelenkt werden. Er findet sich im Ergänzungsdruck zum Erfurter Enchiridion als

Psalmus Jn exitu Jsrahel verdeutsch
Im außgang Jsrahel von Egypten.

Im Geleitwort sagt K. Ameln: »Diese Prosaübersetzung des 114./115. Psalms weicht von den bekannten Eindeutschungen Th. Müntzers und M. Luthers erheblich ab; sie ist eine wortgetreue Übersetzung des 113. Psalms der Vulgata, deren Herkunft bisher noch nicht festgestellt werden konnte«². Ja, für Ameln ist »Jn exitu Jsrahel verdeutsch« hier »ohnein ein Fremdkörper«³. Im Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1984 wiederholt er noch einmal: Die anonyme Psalmübersetzung Jn exitu Jsrahel wirkt »wie ein Fremdkörper«⁴.

Dann bemüht sich K. Ameln, das Wittenberger Klug'sche Gesangbuch 1533 (*M. Jenny* sagt: Luthers Gesangbuch) möglichst vollständig in Faksi-

¹ Markus Jenny, Luthers Gesangbuch
in: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bd. I, 1983, 303.

² Erfurter Enchiridion, Geleitwort zum Nachdruck, 1983, 10.

³ Ebd., 12.

⁴ JLH 1984, 66.

mile herauszugeben. In dem einzig erhaltenen Exemplar fehlt aber der Schluß. Ihn ergänzt K. Ameln aus der uns erhaltenen nächsten Auflage von 1535. Und dieser Schluß ist Luthers Übersetzung von Psalm 114/115 mit dem dazugehörigen Holzschnitt »Durchzug durch das Schilfmeer«⁵.

Wenn nun Luthers Gesangbuch 1533, auch in den folgenden Auflagen, auf diesen Psalm hinausläuft, dann scheint dem Reformator mehr daran zu liegen, als nur eine befremdende anonyme Übersetzung durch seine eigene zu ersetzen. Luther muß an Psalm 114 auch inhaltlich gelegen sein, gerade im Zusammenhang mit dem reformatorischen Liedgut. In dieser Hinsicht könnten Luthers Summarien über die Psalmen (1531–33) helfen, Luthers Verhältnis zu diesem Psalm zu klären. Immerhin ist in dem Summarium über den 114. Psalm diese Aussage und solche Wertschätzung auffällig: »Wir singen ihn täglich«⁶.

Wie kann Luther das sagen? Ist sein tägliches Singen, auch das gemeinsame tägliche Singen von Psalm 114 wörtlich zu nehmen? Das ist die Frage⁷.

I.

Zunächst der Psalm selbst in Luthers Übersetzung von 1531⁸, daneben die Fassung der Luther-Bibel 1984:

1 Da Israel aus Egypten zoch, Das haus
Jacob aus dem frembden volck.

2 Da ward Juda sein heilighumb, Jsrael
seine herrschafft.

3 Das meer sahe vnd flohe, Der Jordan
wand sich zu rück.

4 Die berge hüpfeten wie die lemmer,
Die hügel wie die iungen schaff.

5 Was war dir du meer, das du flohest?
Vnd du Jordan, das zu rück wandtest?

6 Jr berge, das jr hüpfetet wie die lem-
mer, Jr hügel wie die iungen schaff.

1 Als Israel aus Ägypten zog, das Haus
Jakob aus dem fremden Volk,

2 da wurde Juda sein Heiligtum, Israel
sein Königreich.

3 Das Meer sah es und floh, der Jordan
wandte sich zurück.

4 Die Berge hüpfen wie die Lämmer,
die Hügel wie die jungen Schafe.

5 Was war mit dir, du Meer, daß du flo-
hest, und mit dir, Jordan, daß du dich
zurückwandtest?

6 Ihr Berge, daß ihr hüpfet wie die Läm-
mer, ihr Hügel, wie die jungen Schafe?

⁵ Klug'sches Gb. 1533, Geleitwort zum Nachdruck, 1983, 8.

⁶ WA 38, 55, 32.

⁷ WA 38, 55 Anm. 6 nennt Greiters »Da Jsrael aus Egypten zoch« (Text: Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, 1870, Dritter Band, Nr. 124); doch kann Luther dies eine Psalmlied nicht als das gemeinsame tägliche Lied gemeint haben.

⁸ WA DB 10I 485.

7 Fur dem HERRN hebete die erde, Fur
dem Gott Jacob.

8 Der den fels wandelt jnn wasser see,
Vnd die steine jnn wasser brunnen.

7 Vor dem Herrn erbebe, du Erde, vor
dem Gott Jakobs,

8 der den Felsen wandelte in einen See
und die Steine in Wasserquellen!

Der Psalm 114 ist ein Passah-Hymnus, so wie das Mose-Lied in Ex. 15. Er wird nach spätjüdischer Überlieferung in der Fest-Liturgie des achten Paschaltages gesungen.

Psalm 114 gehört mit Psalm 66 zu den Psalmen, die das Schilfmeerwunder und das Jordanwunder, Meerwunder und Landnahme, den Auszug und den Einzug Israels mit einander verbinden. Was im Jordan geschieht, gehört für den Beter und den Sänger von Psalm 114 zusammen mit dem Anfang der rettenden Gottes-Tat im Roten Meer: Hier wie dort stehen die Wasser und geben dem Volk Gottes den Weg frei.

II.

So faßt Luther in seinen »Summarien über die Psalmen« (1531–1533) den 114. Psalm zusammen und schreibt auch, was dieser Psalm für ihn und für die Reformation bedeutet: »Wir singen ihn täglich«.

Der cxiiij. Psalm.

Ist ein Danckpsalm, fur das volck Jsrael gemacht, damit Got zu loben auff's Osterfest, umb die wunderwerck Gottes, da sie aus Egypten, durchs Rote meer, durch die dürre wüsten, gebirge und Jordan gefürt worden jns gelobte Land.

Wir singen jn teglich, Christo zu lobe, der uns aus dem tod und sunde durch das wüten der welt, fleisch und des Teuffels füret jns ewige leben etc.

Wie kann Luther sagen: »Wir singen ihn täglich«?

Er selbst hat gar kein diesbezügliches Psalmlied geschaffen. Doch seit 1529 hat Luther über den Liederbestand des Wittenberger Gesangbuches mit entschieden. Er hat das Gesangbuch zu seiner Sache gemacht. Und in seinem Sinne läßt er es schließlich auslaufen oder einmünden in den vierstimmigen Satz »In exitu Jsrael de Aegypto«. Anschließend folgt der ganze Psalm 114/115⁹ in Luthers Übersetzung. Diese Prosaübertragung beschließt den gesamten Liederbestand von Luthers Gesangbuch; Psalm 114 umschließt ihn auch, er beinhaltet ihn. Der Durchzug durch das Schilfmeer durchzieht das Gesangbuch vom Anfang bis zum Ende:

⁹ Psalm 114 und 115 machen in der Vulgata *einen* Psalm aus und zwar den Psalm 113 (WA 35, 609).

Psalm 114 folgt zu guter Letzt den neutestamentlichen Cantica; dazu ist im Bilde dargestellt der

Durchzug durchs Schilfmeer
»Wie jm Andern buch Mosi geschrieben steht.
Am XV. Capitel«¹⁰.

Nun hatte Luther bereits in seiner ersten Gesangbuchvorrede 1524 genau an dieser Bibelstelle eingesetzt:

... »das wyr auch uns möchten rhümen,
wie Moses ynn seym gesang thut, Exo. 15,
Das Christus unser lob und gesang sey«¹¹.

Diese Vorrede leitet ebenfalls das Wittenberger Gesangbuch ein. Außerdem ist in diesem Gesangbuch ab Bl. 134^r das Mose-Lied als vierstimmiger Satz ausgedruckt mit dem anschließenden Text des Buches Exodus bis Vers. 18; und darin ist dies als Bitte formuliert:

»Bis das dis volck hindurch gehe / das du erworben hast. Bringe sie hinein ... «¹².

Hier spricht außer dem Buch Exodus auch das Buch Josua mit, genau wie in Psalm 114. So bewegt sich Luthers gesamtes Liedschaffen, auch sein Einflußnehmen auf das weitere Liedgut und die Gesangbücher der Reformationszeit in eben dem Rahmen, der in Psalm 114 angesprochen ist.

Alles, was Luther mit der Gemeinde singt und noch singen will, steht schon in Psalm 114. Inhaltlich ist das im Summarium verdeutlicht. Und dies ist dann folgerichtig so gesagt: Wir singen diesen Psalm täglich.

Das ist von Luther summarisch gemeint. Psalm 114 beinhaltet die Summe all seines Singens, die Summe des reformatorischen Liedgutes¹³. So gesehen singen auch wir ihn täglich, den 114. Psalm, sofern wir das eine oder das andere reformatorische Lied anstimmen.

Diese Feststellung läßt sich noch tiefer und theologisch begründen, genauer gesagt: christologisch.

¹⁰ Neuedition zu WA 35, 333-339, Klug'sches Gb. 1533, Bl. 134^r, Bl. 177^r.

¹¹ WA 35, 474, 14.

¹² Klug'sches Gb. 1533, Bl. 136^v.

¹³ Eine Parallele, die die Summe all seines Predigens meint (WA 47, 42, 3): »Solchs predigen wir teglich, auff das man gottes wort hoch haltte ... wenn das wort und glaube stehet, so mus sich das meer und der Jordan auffthun ... und zurucke weichen ... Also folge du auch dem Gottlichem wortt, wie die kinder von Jsrael gethan haben, als sie aus Egipten zogen«.

In seinem Summarium zu Psalm 114 bezeichnet Luther den alten Passah-Hymnus als Gotteslob auf das Osterfest. Zudem hat er seine eigene Oster-Kollekte auch in das Wittenberger Gesangbuch eingebracht und seinen Osterliedern zugeordnet¹⁴.

Doch in dieser Kollekte ist der Jordan nicht, oder nicht mehr erwähnt. Der Jordan ist überholt, als durchschritten zu denken, wenn Luther so von dem neuen Lebensraum der Erlösten sprechen kann:

»auff das wir,
von der gewalt des Teufels erlöset,
jnn deinem reiche leben«.

Diese Formulierung in Luthers Oster-Kollekte geht nicht nur auf seine Erklärung zum 2. Glaubensartikel im Katechismus von 1529 zurück¹⁵, auch auf das 1. Gebot in Ex. 20,2 f.

Für Luther ist Christus kein anderer, »kein andrer Gott« (EKG 201,2), als der Herr des 1. Gebotes. Darum formuliert er sein Christuslob, sein Christusbekenntnis in Anlehnung an das 1. Gebot. Folgende Gegenüberstellung zeigt den *einen* Herrn als den Retter aus der Knechtschaft in Ägypten, sowie aus dem Bann von Sünde, Tod und Teufel. Die Erlösten gehören ihm, in seinem Reich, »seinem Herrschaftsbereich – seinem Königreich«:

*Ich bin der Herr ... der ich dich aus
Ägyptenland, aus der Knechtschaft, ge-
führt habe*

Du sollst keine anderen Götter haben
neben mir.

Ich glaube, daß *Jesus Christus ...*

*sei mein Herr der mich verlorenen und
verdammten Menschen erlöset hat, er-
worben, gewonnen von allen Sünden,
vom Tode und von der Gewalt des Teu-
fels ...*

auf daß ich sein eigen sei und *in seinem
Reich unter ihm* lebe und ihm diene ...

Hier mündet in Sprache und Bekenntnis-Aussage das ganze Liedschaffen Luthers der 20er Jahre ein¹⁶.

M. Jenny bestätigt das Bemühen Luthers, der Gemeinde zugleich mit seinem Gesangbuch den Katechismus in die Hand zu geben¹⁷. Und die Hauptstücke des Katechismus stimmen offensichtlich auch überein mit dem Summarium zu Psalm 114: »die Wunderwerke Gottes«, oder nach Luthers programmatischem Christuslied¹⁸ »seine süße Wundertat« »täglich singen, Christo zu Lobe«.

¹⁴ Neuedition zu WA 35, 327, Klug'sches Gb. 1533, Bl. 10^r.

¹⁵ Neuedition zu WA 35, ebd. Anm. 27.

¹⁶ Dazu verweise ich auf meine Arbeit über »Die Christologie in Luthers Liedern«, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 175, 48.

¹⁷ Jenny, aaO., 312. Neuedition zu WA 35, 37.

III.

Über die Reformationszeit hinaus hat *Jürgen Henkys* den »Besungenen Exodus« bis in die jüngste Gegenwart verfolgt und damit einen motivgeschichtlichen Beitrag zum Thema »Altes Testament und Kirchengesang« geliefert.

Bei seinem Gang durch das Evangelische Kirchengesangbuch stehen am Anfang unter anderen Nicolaus Herman und am Ende, in der Zeit des Kirchenkampfes, Heinrich Vogel mit diesen ihren Versen:

IN Gottes Namen fahren wir,
sein heilger Engel geh vns für
Wie dem Volck in Egypten land
das entging Pharaonis Hand¹⁹.

Nicolaus Herman

Der Herr wird für dich streiten,
du angstverstörtes Heer,
und seinen Weg bereiten
dir mitten durch das Meer.
Das Eine und das Größte
ließ er an dir geschehn;
der Gott, der dich erlöste,
läßt dich nicht untergehn²⁰.

Heinrich Vogel

Henkys hört aus den Spirituals der schwarzen Sklaven in Nordamerika »überwältigend die Knechtschafts- und Auszugserfahrungen Israels«²¹. Und im »Liedboek voor de kerken« (1973), in Holland überhaupt, findet er die »Exodus-Theologie stark vertreten« als »eine bestimmte Deutung der Aufbruchs- und Übergangssituation der ökumenischen Christenheit«²², und dabei auch Erinnerungen an die »Nacht der Erniedrigung« und die »Tyrannei« während der Besetzung im letzten Krieg²³.

Im letzten, von Henkys zitierten Vers aus dem holländischen Gesangbuch bringt der (1914 geborene) Jan Wit – so wie in Psalm 114 – das Rote Meer und den Jordan zusammen:

¹⁸ Nun freut euch, lieben Christen gmein, EKG 239, 1.

¹⁹ Das Kirchenlied in seiner Zeit, 1980: Besungener Exodus, 18; auch EKG 388, 1.

²⁰ Henkys, ebd., 27; auch EKV-Ausgabe des EKG 446, 1.

²¹ Henkys, ebd., 24.

²² Henkys, ebd., 25.

²³ Henkys, ebd., 30.

Vom Sterbemeer geht es zum Lebensjordan,
und zu dieser Flut müssen singend hinan,
ob elend in Ketten, ob herrlich zu Pferde,
die Menschen der Erde²⁴.

Aufs Ganze gesehen ist der Durchzug durch den Jordan in das verheißene Land – gegenüber dem Exodus aus Ägypten – sonst fast in Vergessenheit geraten, sowohl im Evangelischen Kirchengesangbuch, wie in unserer Kirche überhaupt.

Darum nutzte der Liturgische Ausschuß der Evangelischen Kirche von Westfalen die Gelegenheit, bei der Neuordnung der Predigttexte im Jahre 1978 auf die Jordan-Perikope Jos. 3,5 – 11,17 aufmerksam zu machen. Und jetzt wird am 1. Sonntag nach Epiphantias der Blick der Gemeinde nicht nur auf die Taufstelle Jesu gelenkt, auch auf die Stelle, wo dies Wunder geschah:

... da stand das Wasser ...

Und die Priester, die die Lade des Bundes des Herrn trugen, standen still im Trockenen mitten im Jordan. Und ganz Israel ging auf trockenem Boden hindurch, bis das ganze Volk über den Jordan gekommen war.
Jos. 3.17

IV.

Die Rettung des Volkes Gottes aus der Knechtschaft verläuft nicht im Sande. Sie darf es nicht. Die Geretteten dürfen sich nicht verlieren in der Wüste. So wie in Psalm 114 bezeugt, vollendet sich die Rettungstat vom Schilfmeer erst am Jordan. Sinnvollerweise folgt auf den Auszug der Einzug, auf den Exodus der Introitus.

Der Begriff »Introitus« in Parallele zum »Exitus« (lat.), oder zum »Exodus« (gr.) ist nicht mehr gebräuchlich, aber wäre er nicht berechtigt? auch sinnvoll? Die Vulgata des Hieronymus spricht gerade im Josua-Buch so vom Introitus:

Jos. 2

- 10 audivimus quod siccaverit Dominus aquas maris Rubri ad *vestrum introitum*
quando egressi estis ex Aegypto ...
11 et haec audientes pertinuimus et elanguit cor nostrum nec remansit in nobis spiritus ad *introitum vestrum*

²⁴ Henkys, ebd., 35.

- 1 Postquam ergo audierunt . . .
quod siccasset Dominus fluenta Iordanis coram filiis Israhel donec
transirent dissolutum est cor eorum et non remansit in eis spiritus
timentium *introitum filiorum Israhel*.

Auch die unter Luthers Mitarbeit entstandene Wittenberger Vulgata-
Revision 1529²⁵ spricht am Jordan, Jos. 5, 1 vom Introitus der Kinder Israel:

Postquam ergo audierunt . . .
quod siccasset Dominus fluenta Jordanis coram filiis Israel, donec
transirent, expavit cor eorum, et non remansit in eis spiritus, timentibus
introitum filiorum Israel.

Diesen Introitus bezieht Luther in seiner 1. Psalmenvorlesung auf
Psalm 114 (113 Vulg.)²⁶:

. . . Qui introitus significatus fuit per illum, quo filii Israel mortuo Mose
Jordanem transierunt de terra ultra Jordanem et Hermon: tanquam si
illi hunc psalmum cantarent, qui tunc introierunt terram Israel per
Jordanem . . . Et ps. 13. »Jordanis conversus est retrorsum«.

Die Zusammengehörigkeit von Exitus und Introitus hat eine besondere
theologische Aussagekraft. Das beweist Mathesius, der Prediger in St. Jo-
achimsthal. Der Kantor in seiner Gemeinde, Nicolaus Herman, war in
unserm Zusammenhang schon durch sein »Pilgerlied« hervorgetreten. Von
Mathesius haben wir einen Schatz an Kollektengebeten. In einer seiner
Osterkollekten betet er:

»Du wolltest dies angefangene Werk in uns vollbringen, und uns und
alle, so unter der Erde schlafen, aus dieser Welt und ihren Gräbern in
das ewige Vaterland mit Gnaden heimholen, durch Jesum Christum,
unsern rechten Josua und HERRN«²⁷.

Für Mathesius bleibt es nicht bei dem »angefangenen Werk«, dem Exitus.
Die Rettungstat Gottes soll auch zur Vollendung kommen; so wie seiner-
zeit am Jordan, nun beim Introitus, dem Einzug »in das ewige Vaterland«. In
dieser Sicht rückt die Person von Josua in das Blickfeld. Jetzt gehört er an die
Stelle und in die Nachfolge von Mose. Dabei weist der eine wie der andere
über sich hinaus auch auf unseren Retter, den wir in Jesus Christus haben.
Er bringt das Volk Gottes an das Ziel und bahnt ihm, so wie im Alten, auch
im Neuen Bund den Weg »in das ewige Vaterland«.

²⁵ WA DB 5, XXIV. 260, 21.

²⁶ WA 3, 239, 4.

²⁷ Mathesius, Andächtige und christliche gemeine Gebetlein. Neue Auflage,
Nürnberg 1836, 28.

Eingangs wurde Psalm 114 als Passah-Hymnus bezeichnet. Ihn macht Jesus mit dem Hallel (Psalm 113–118) zu seinem und seiner Jünger Lobgesang im Anschluß an das Abendmahl, bevor er mit ihnen aufsteht und hinausgeht an den Ölberg (Mt. 26,30 und Mk. 14,26). In diesem Schritt Jesu erkennt Mathesius wieder den Willen Gottes in Jos. 1,2:

»Mein Knecht Mose ist gestorben; so mach dich nun auf und zieh über den Jordan, du und dies ganze Volk«.

Um solcher Aussagen willen hat *Frieder Schulz* die Kollektengebete von Mathesius mit aufgenommen in seine Sammlung »Evangelische Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts«. Und zu der genannten Osterkollekte macht er folgende Anmerkung²⁸:

Vgl. dazu den nach dem Eintritt des Todes gesungenen Psalm 114; im Römischen Rituale wurde er später durch Psalm 51 ersetzt. Ferner die Orationen: *Suscipe, domine, animam servi tui de Egypti exitu proficiscentem ad te . . . und: Omnipotens sempiterna deus . . . imaginem tuam . . . ad te revertentem de Egypti partibus . . . suscipias.*

Nach Eintritt des Todes spricht auch ein Arzt vom Exitus seines Patienten. Das dafür im medizinischen Sprachgebrauch übliche EX wird eigentlich nur noch als das AUS verstanden²⁹. Daß der Ausgang dieses Lebens immer noch verheißungsvoll sein kann, sagt uns Psalm 114 mit der Botschaft von der Erfüllung des Exitus im Introitus.

Diesen verheißungsvollen Psalm will Luther nicht erst der Todesstunde oder dem Eintritt des Todes vorbehalten. Er will, daß wir Psalm 114 beizeiten singen, alle Zeit, »täglich singen, Christo zu Lobe, der uns aus Tod und Sünde durch das Wüten der Welt, des Fleisches und des Teufels führt ins ewige Leben«³⁰.

Dr. Klaus Burba, Melchersstr. 67, W-4400 Münster

²⁸ J LH 1966, 24; 29; 27 Anm. 50 a.

Die von Fr. Schulz (ebd., 43 Anm. 64) folgerichtig angesprochene Einsegnung des Toten sei hier nur erwähnt mit der seit dem 19. Jahrhundert gebrauchten Segensformel (Psalm 121,8): Der Herr behüte deinen / unsern Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit

²⁹ Lexikon medizinischer Abkürzungen, 1986, 88.

³⁰ Summarium zu Psalm 114, WA 38,55.

LUTHER UND DIE FRAGE NACH DEM »HAUSABENDMAHL«

Von Karl-Hermann Kandler

Im Zusammenhang mit den Feiern »800 Jahre Stadt Freiberg« und »800 Jahre Kirche in Freiberg« war 1986 auch das Thema »Luther und Freiberg« zu bedenken. Obwohl Luther nie in Freiberg war, hat er zu dieser Stadt verhältnismäßig enge Beziehungen gehabt.

I.

Hier soll es nun nur um die eine Frage gehen, die Luther und die Reformation wiederholt beschäftigt hat, die Frage nach Hausabendmahlsfeiern – und das anhand eines konkreten Falles, des Freiburger Kartenmalers Matthes Lotther¹.

Matthes hatte 1536 behauptet, er habe die Vollmacht dazu, in seinem Hause Gottes Wort zu verkündigen und sowohl seiner Familie als auch seinem Gesinde das Abendmahl (unter beiderlei Gestalt) zu reichen. Er verstehe nicht, warum die Freiburger außer Landes gingen, wollten sie das Sakrament empfangen. Freiberg hatte damals eine eingeschränkte Souveränität. Es gehörte zwar zum Herzogtum Sachsen, das Georg der Bärtige, der entschiedene Luthergegner, regierte. Aber die Ämter Freiberg und Wolkenstein wurden als »Freiberger Ländchen« von Georgs Bruder Heinrich regiert. Dessen Frau Katharina war seit 1525 zunehmend unter den Einfluß der Reformation geraten. Waren zunächst auch in Freiberg Anhänger der Reformation verfolgt worden, so beschränkte sich Heinrich zunehmend nur noch auf Appelle. Der Rat der Stadt unternahm nichts gegen die immer zahlreicher werdenden Anhänger der Reformation, die schon um 1530 sich mit Hausinschriften wie VDMIE (Verbum Domini Manet In (A)Eternum, Gottes Wort bleibt in Ewigkeit) zu ihr bekannten. Noch heute ist an einem Freiburger Haus (August-Bebel-Str. 46) eine Tafel zu sehen, die die Anfangsbuchstaben der Einsetzungsworte des Abendmahls auf Deutsch enthält, dazu die Buchstaben VDMIE und die Jahreszahl 1529. In diesem Haus, das dem Bürgermeister Nicol Monhaupt gehörte, befand sich eine Kapelle, die

¹ Peter Manns, Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers, in: Amt und Eucharistie. Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 10, Paderborn 1973.

noch mit päpstlicher Genehmigung eingerichtet worden war. In dieser Kapelle soll nun erstmals in Freiberg 1529 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gefeiert worden sein². Es wird aber nicht berichtet, wer es gespendet hat. Schon vorher hatten Bürger, deren Namen nicht bekannt sind, den Herzog gebeten, daß das reine Wort Gottes »öffentlich und unverhindert möchte gepredigt, die heiligen Sakramente nach Ordnung und Einsetzung Christi distribuiert und hingegen die eingerissenen Päbstischen Menschensatzungen abgeschafft werden ...³«. Diesem Wunsch hat damals Heinrich noch nicht entsprochen.

Luther hat wegen des Abendmahls an Barbara Lißkirchen geschrieben. Ihr Bruder, Hieronymus Weller, war ein Freund Luthers. Die Familie war in Freiberg ansässig. Hieronymus hatte Luther berichtet, seine Schwester sei begierig, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen, und gefragt, ob sie das nicht heimlich in ihrem Hause tun könne. Luther hat ihr widerraten, denn sonst könne jeder kommen, um es zu Hause zu empfangen. Damit würde aber die allgemeine Kirche und die gottesdienstliche Versammlung verlassen⁴.

Die Behauptung des Matthes Lotther war also in Freiberg durchaus virulent. Drei namentlich bekannte Freiburger Bürger (Lorenz Kastner, Clemens Glaser und Gregor Heynemann) hatten sich an Luther gewandt und ihn um Rat gebeten. Die Frage war: Hat ein Hausvater (d. h. also ein Nichtordinierter, ein Laie) die Vollmacht, in seinem Hause Gottes Wort zu verkündigen und seinem Gesinde das Abendmahl zu spenden⁵?

Luther schreibt ihnen, sie sollten sich »hüten für dem hohen Geist, der sich bei Euch will eindringen«, laßt euch Brief und Siegel zeigen, wer ihn gesandt hat, ob er von Gott oder von Menschen berufen sei. Habe er nichts vorzuweisen, soll er schweigen, und sie sollten ihn meiden. »Was Gott beruft oder sendet, das tut er durch ordentliche Weise, entweder mit Zeichen oder durch Menschenzeugnis.« Es sei der Teufel, der verbiete, zur Predigt zu gehen, auch da Christus rein gepredigt wird« (Phil. 1, 15). Paulus freue sich vielmehr, wenn das Evangelium nur gepredigt werde, sei es auch aus Haß und Neid. Luther erinnert an Naeman (2. Reg. 5, 18f). Es sei unsinnig zu sagen, Christus sei nicht »hier und da« (in Leisnig nämlich, einer Stadt, die zum Kurfürstentum Sachsen gehörte, ca. 50 km von Freiberg entfernt, dorthin gingen manche Freiburger, um das Sakrament zu empfangen). Luther fragt weiter: Warum will er denn in Freiberg in seinem Haus das

² Andreas Möller, *Theatrum Freibergense Chronicum*, Freybergk 1653, 215.

³ AaO., 216.

⁴ WA Br. 7, 167f.

⁵ WA Br. 7, 365 ff.

Sakrament geben, da sein Haus ja auch »hier« sei. Es sei hoffärtig von Matthes zu sagen, es sei eine »Wallfahrt«, wenn die Freiberger nach Leisnig gingen. Luther forderte die Obrigkeit auf, dafür zu sorgen, daß der »Geist« (also Matthes) schweige. Darauf wird er grundsätzlich: »... Bei Leib laßt Euch nicht bereden, daß ein iglicher Hauswirt müge das Sacrament in seinem Hause geben! Denn lehren mag ich daheimen, aber öffentlicher Prediger bin ich damit nicht, ich wäre denn öffentlich berufen.« Luther beruft sich hier auf 1. Kor. 11, nicht jeder solle sich sein Abendmahl selbst machen. Die Begründung des Matthes, weil das Sakrament durch das Wort bewirkt werde, könne man es auch zu Hause empfangen, weist Luther ab, denn so laute weder Ordnung noch Befehl Gottes. Die Sakramentsverwaltung ist für Luther an das Amt gebunden. Auch ist das Sakrament für ihn ein öffentliches Bekenntnis. Paulus verkündigt und bekennt Christi Tod. Zu seinem Gedächtnis ist das Sakrament eingesetzt. Luther schließt, er könne das alles schlecht kurz begründen, sie sollten sich aber »vor diesem Geist« hüten, der jetzt so oft vorkomme. »Laßt die Pfaffen machen, was sie machen«, also auch die altgläubigen Priester. Wo nur das Evangelium gepredigt wird, soll man es hören, ohne nach dem Tun der Prediger zu fragen. »Was darf der böse Geist sagen, wenn alles das nicht Gottes Wort ist, was die Papisten haben? Woher haben wir denn Taufe und die ganze Bibel?« Sollen wir uns eine neue Bibel machen? »Die Juden haben die Bibel« und wir von ihnen. Sollen es keine Propheten sein, weil sie von den Juden kommen? Paulus ist sogar in die Synagoge gegangen. Luther verweist auch auf 1. Kor. 8. Paulus läßt die Christen sogar in Götzenhäuser zu Gast gehen, und sie sind damit doch nicht der Götzen teilhaftig. Solch Teilhaben ist geistlich und nicht leiblich. Sonst müßte ein Christ auch nicht mit den Gottlosen essen und trinken, noch mit ihnen reden oder handeln.

Luther hat sich bekanntlich häufiger zur Frage des Hausabendmahls (das vom Krankenabendmahl, das durch den Pfarrer gespendet wird, natürlich zu unterscheiden ist; daß das legitim ist, war im Luthertum nicht strittig) geäußert, vor allem in Schreiben, die Fragen aus Augsburg beantworteten⁶. Wie nach Augsburg, so schreibt Luther auch nach Freiberg. Während die Taufe notfalls auch zu Hause oder vom römischen Priester empfangen werden kann, so doch nicht das Abendmahl. Taufe und Evangelium sind absolut heilsnotwendig, das Abendmahl nicht⁷. Luther wendet sich immer gegen heimliche, konventikelartige Abendmahlsfeiern, die ohne Amtsträger gefeiert werden. So bleibt es für Luther nur möglich, daß die, die das Abendmahl stiftungsgemäß feiern wollen, es anderswo (für die Freiberger

⁶ U. a. WA Br 6, 492–494.

⁷ WA 12, 171, 21 f (De instituendis ministris Ecclesiae).

hieß das: etwa in Leisnig) empfangen oder sakramental fasten unter Lesen der Schrift, Gebet und dem Verlangen nach dem Sakrament. Diese Enthaltensamkeit sei ohne Sünde. Luther kennt nirgends ein Notrecht, daß Laien eigenmächtig das Abendmahl feiern drften⁸. Luther denkt sowohl gesamt-kirchlich als auch vom Gottesdienst her, nicht so sehr vom einzelnen Gemeindeglied aus. Das Abendmahl ist nicht zur Befriedigung frommer persönlicher Bedürfnisse eingesetzt. Seine Verwaltung ist der Kirche und dem von Christus in der Kirche eingesetzten Amt anvertraut. Verstoßen die Amtsträger gegen die Einsetzung Christi und reichen das Abendmahl nicht stiftungsgem, so fällt die Schuld auf sie und nicht auf die, die deshalb das Sakrament nicht empfangen. Der Hausvater hat die Pflicht, der Familie und dem Gesinde Gottes Wort zu sagen⁹. Er hat aber kein Recht, ihnen das Abendmahl zu spenden. Luther sieht im Abendmahl auch ein öffentliches Bekenntnis. Wer davon abgeht, spaltet und vergreift sich an der Gemeinde. Das Recht, die Pflicht des Hausvaters, in seinem Haus Gottes Wort zu lehren, macht ihn nicht zum öffentlichen Prediger. Luther unterscheidet zwischen allgemeinem Priestertum und Amt: »Darumb sie nicht zu mengen sind noch zu trennen.«¹⁰ Er sieht im Predigtamt einen Dienst, der von Christus kommt und nicht zu Christus geht, der zu uns kommt und nicht von uns ausgeht¹¹. Das Amt schafft nicht das Heil, aber gibt es weiter, es ist also funktional und kein Selbstzweck. Sicher ist für Luther jeder Christ unmittelbar zu Gott durch Jesus Christus und braucht keinen Priester als Vermittler. Aber nicht jeder Christ ist Amtsträger, nicht jeder ist Hirte. Luther geht in dem gesamten Zusammenhang nicht auf die Frage ein, ob nur der Ordinierte konsekrieren *kann*. Er sagt aber eindeutig, daß nur der Ordinierte es *darf*. Es ist ein »gar anders umb ein offentlich Ampt in der Kirchen und umb ein Hausvater uber sein Gesind«¹². Wo die öffentliche Berufung, das öffentliche Amt übersprungen werden, wie es Matthes Lotther offensichtlich tat, sieht Luther Schwärmertum. Hat er Rom gegenüber das allgemeine Priestertum betont, so den »Schwärmern« gegenüber das Amt, den Unterschied von Pfarrern und Laien.

⁸ WA Br 6, 245; WA Br 5, 527 ff (bes. 529, 44–47).

⁹ KK, Einleitung zu den Hauptstücken (BSLK, 507, 510 u. a.); und Einleitung zum GK, BSLK, 554. 557.

¹⁰ WA Br 7, 339, 31.

¹¹ WA 10 I 2, 122, 20–22.

¹² WA Br 7, 339, 29–31.

Kommen wir noch einmal auf das Schicksal des Matthes Lotther zu sprechen. Er hatte es für unnötig gehalten, von Freiberg aus nach Leisnig zu gehen, um dort das stiftungsgemäße Abendmahl zu feiern; es ziemte sich auch nicht, im Götzenhaus Gottes Wort unter dem Greuel der päpstlichen Messe zu hören. Wegen seiner Äußerungen hatten sich Kastner und seine Freunde an Luther gewandt. In Freiberg erschien Lotther als Wiedertäufer und »Schwarmgeist«, er wurde angezeigt und sollte festgenommen werden. Wegen seines eidlichen Gelöbnisses, Freiberg nicht zu verlassen, bis die Sache geklärt sei, blieb er in Freiheit. Als er jedoch hörte, der Henker sei sinetwegen schon von Dresden aus unterwegs, floh er aus Freiberg – zu Luther! Lotther vertraute sich dem Reformator an, er solle entscheiden. Und nun ist es für mich ein Ausdruck der Größe Luthers, daß er sich für den Kartenmaler einsetzt. Und das zu einer Zeit, als es um die Einführung der Reformation in Freiberg ging! Kirchenpolitisch gesehen, kam dieser Streit höchst ungelegen. Aber Luther schob kirchenpolitische Rücksichtnahmen beiseite – zum Ärger aller Beteiligten.

Luther weiß, Lotther hat sich »vergriffen mit Worten wider unsere Lehre und auch des Papstes.« Aber er wendet sich trotzdem an Herzog Heinrich mit der Bitte, der Kartenmaler möge doch in Freiberg bei Frau und Kindern bleiben. Man verlange von ihm aber das Versprechen, das Gesagte nicht zu wiederholen, weil andernfalls »stracks (er) den Kopf sollte verwahrlost haben«. Es sei doch besser, der Mann bleibe in Freiberg. Da kenne man ihn; hier könne er nicht so gefährlich werden wie anderswo und anderen Leuten den Kopf verdrehen. Wenn Matthes ernstlich Buße tue, sei es besser, ihn »im Lande mit Pflichten zu behalten«, denn daß er außer Landes aus Verzweiflung größeres Unrecht anrichte¹³.

Lotther fühlt sich durch diesen Brief in Mißkredit gebracht und ist bereit, seine Unschuld zu beweisen. Sehe ich richtig, hat Luther ihn nicht für einen regelrechten Wiedertäufer gehalten. Doch in Freiberg muß er – auch bei Herzog Heinrich – in diesem Ruf gestanden haben. Da wendet sich Luther ein zweites Mal an den Herzog¹⁴ und berichtet von des Matthes Erbieten: »Wo er überwieset werde, daß er etwas wider die Taufe oder Sacrament geredt oder getan oder jemand an sich gezogen, so wölle er darüber leiden, was er soll.« Luther bittet aber den Herzog darum, er möchte doch »diese Sachen erkunden lassen, und wo er unschuldig befunden, wieder gnädiglich einkommen lassen, damitte nicht ein Geschrei werde, als wollte man nie-

¹³ WA Br 7, 427f.

¹⁴ WA Br 7, 458 (hier nennt Luther ihn »Matthes Luther«).

mand hören noch sehen . . . «. Lotther hatte inzwischen von seinen Anklägern aus Freiberg eine Ehrenerklärung erhalten¹⁵. In Freiberg war man nun der Meinung, seiner Flucht wegen verdiene er Strafe. Luther aber beharrte darauf, seinem Schützling geschähe ein Unrecht. In einem dritten Schreiben an Heinrich¹⁶ bittet er ihn, er möge den Kartenmaler doch verhören, sonst werde er, Luther, ihm ein Unschuldzeugnis ausstellen, um seine Ehre zu retten. Auf diesen Brief Luthers hat anscheinend Heinrich scharf geantwortet, doch ist uns sein Schreiben nicht überliefert. Jetzt mischte sich auch Katharina, die Herzogin, ein. Sie wollte eine Spaltung zwischen Freiberg und Wittenberg um jeden Preis verhindern, denn die Reformation sollte ja gerade in Freiberg eingeführt werden. So interveniert sie beim Kurfürsten, er möchte doch auf Luther Einfluß nehmen, damit dieser nur nicht noch einmal schreibe. Sie beauftragt auch ihren Hofkaplan Jakob Schenk mit der Aufgabe, eine Denkschrift zu verfassen, aus der erkenntlich werden sollte, wie man die Sache in Freiberg sähe und welchen Schaden das Evangelium nehmen könne. Luther muß äußerst gereizt darauf reagiert haben; von Brück äußerte: »Er hat ein kleines Reuschlein«. ¹⁷ Luther war verärgert darüber, daß er an eine Grenze kam und Lotther nicht mehr helfen konnte. Er war nicht, wie Katharina es wollte, zu bewegen, sich bei Heinrich zu entschuldigen.

Aus dem Briefwechsel ist zu entnehmen, daß Luther Lotther für unschuldig hielt. Was dieser auch gesagt haben möge, Gott vergebe es ihm, er nehme es auf sein Gewissen. Der Herzog aber möge dafür sorgen, daß es nicht auf seinem Gewissen bleibe. Luther appelliert an Heinrich, »dieweil E.F.G. nun durch Gottes Gnaden das heilige Evangelion hören, wollten zu Ehren demselbigen heiligen Worte Gottes solch Geschrei wider E.F.G. helfen dämpfen, und doch den Mann lassen verhören«. Das Geschrei gereiche dem Herzog nicht zum Ruhm. Nach Luthers Meinung durfte Lotther aus Freiberg fliehen und den Unfrieden brechen, denn wäre er in Freiberg geblieben, hätte er um sein Leben fürchten müssen. Luther schreibt abschließend, das sei nun die letzte Bitte in dieser Sache. Sei sie erfolglos gestellt, werde er dem Mann ein Zeugnis geben, denn er könne den Jammer des Elenden nicht mit ansehen, daß er nicht verhört und überwiesen sei.

Daß Luther ausgerechnet in dieser brisanten Zeit, wo es doch darum ging, daß in Freiberg die Reformation eingeführt werde und man den zaudernden

¹⁵ Zum Ganzen Paul Vetter, Luthers Streit mit Herzog Heinrich von Sachsen, Neues Archiv für Sächsische Geschichte Bd. 29, Dresden 1968, 82–94; darin »Copey der Kundschaft, 1536 – Juli 7«.

¹⁶ WA Br 7, 583–585.

¹⁷ Ebd. 584.

Herzog nicht vor den Kopf stoßen dürfe, sich so seelsorgerlich um den Kartenmaler kümmert, ist beachtlich. Er weiß, Matthes hat sich mit Worten an der Wahrheit vergriffen und steht im Verdacht, ein »Schwärmer« zu sein. Trotzdem setzt Luther sich für ihn ein! 1536 war aber nicht nur das Jahr, in dem es um die Einführung der Reformation in Freiberg ging (und vielleicht, das war aber damals noch nicht abzusehen, im ganzen Herzogtum Sachsen), es war auch das Jahr nach dem Scheitern des Täuferreichs zu Münster, also eine Zeit, wo die Auseinandersetzung mit dem »Schwärmertum« ihren zweiten Höhepunkt erreicht hatte. Dieses Eintreten für den Kartenmaler muß doch dazu beitragen, das Klischee von dem alten Luther als dem wütenden Gegner der Taufgesinnten zu revidieren. Luther setzte mit seinem Eintreten wirklich viel aufs Spiel!

Dr. theol. habil. Karl-Hermann Kandler, Anton-Günther-Str. 16,
O-9200 Freiberg

EINE KONFIRMANDENFAHRT NACH EISENACH UND ZUR WARTBURG

Von Arnd Friedrich

I.

Die Wurzeln der Gemeinde Haina reichen weit zurück ins Mittelalter. Das ehemalige Zisterzienserkloster hat sich bis auf den heutigen Tag in baulicher Hinsicht nahezu unbeschädigt erhalten. Es wurde im 16. Jahrhundert durch Landgraf Philipp den Großmütigen in der Nachfolge seiner Ahnherin, der heiligen Elisabeth von Thüringen, im Geiste der Reformation Martin Luthers in ein Armenhospital umgewandelt. Die Einrichtung besteht als Psychiatrisches Krankenhaus des Landeswohlfahrtsverbandes Hessen bis auf den heutigen Tag. Die alte romanisch-gotische Klosterkirche ist die evangelische Pfarrkirche des Ortes.

Wegen der Verwurzelung der Gemeinde in der Kirchengeschichte Hessens halte ich die Vermittlung sowohl der zisterziensischen Ordensgeschichte als auch der Reformationsgeschichte für einen unverzichtbaren Teil meiner örtlichen Gemeindegarbeit. Jährlich führe ich darum eine Stu-

dienfahrt durch, die weit über die Gemeindegrenzen hinaus lebhaftes Interesse findet.

Eine besondere Zielgruppe meiner kirchengeschichtlichen Bildungsarbeit sind die Konfirmanden. Luthers Gedanken zum Mönchtum und die Umwandlung der Klöster in gemeinnützige diakonische Einrichtungen während der Reformationszeit sind für die Jugendlichen in der eigenen Kirchengemeinde mit den Händen greifbar. Reformationsgeschichte läßt sich hier buchstäblich ertasten.

Ähnlich wie in der Erwachsenenarbeit, unternehme ich im Rahmen des Konfirmandenunterrichtes mit jedem Kurs jeweils eine Fahrt zu zisterziensischen oder reformationsgeschichtlichen Stätten. Das Fahrtziel wird stets zu Beginn der Unterrichtszeit in einem Elternabend abgesprochen. Meist mache ich die Vorgabe, oft kommen gute Ideen aber auch aus dem Kreis der Eltern. Wegen der Öffnung der Grenze zur DDR legte sich 1990 eine Fahrt zur Wartburg und nach Eisenach nahe, zumal die beiden Thüringer, die heilige Elisabeth und Martin Luther, für die Existenz der Gemeinde eine große Rolle spielen.

Bisher konnte ich immer erreichen, daß Eltern, Großeltern oder andere Anverwandte der Konfirmanden an den Fahrten teilnahmen. Unterwegs werden stets Kleingruppen gebildet mit mindestens einem Erwachsenen als Bezugsperson. Das bedeutet, daß die Jugendlichen sich, vor allem in größeren Städten, außerhalb des gemeinsamen Besichtigungsprogramms freier bewegen können. Jede Kleingruppe bekommt eine Aufgabe gestellt, die Ausarbeitung eines Teilaspektes der Fahrt. Die Ergebnisse werden dann im Unterricht gesammelt, durchgesprochen und für die Veröffentlichung im Gemeindebrief redigiert. Die Publikationsaussicht bedeutet für Eltern und Konfirmanden gleichermaßen Anreiz zum Engagement.

II.

Die Fahrt wurde im Unterricht vorbereitet. Eine Einheit bildete »Die Lebensgeschichte Martin Luthers«, eine andere »Die hl. Elisabeth und ihre Bedeutung für die kirchliche Diakonie«. Darüber hinaus bot sich auch reichlich Gelegenheit, den Umbruch in der ehemaligen DDR zu reflektieren.

Außerdem bat ich die Konfirmanden, Fotoapparate und Diafilme mitzunehmen. Die Bilder sollten später im Unterricht zu einem kleinen Lichtbildvortrag zusammengestellt werden. Dieser bildete dann die Grundlage für den bevorstehenden Prüfungs- und Vorstellungsgottesdienst. Die Fahrt diente damit also auch der Vorbereitung eines Gottesdienstes, in dem die

Ergebnisse der Fahrt der Gemeinde eindrucksvoll vor Augen geführt werden konnten. Die positiven Rückmeldungen von Eltern und Anverwandten der Konfirmanden bewiesen, daß die Idee richtig war.

Es gab einige Schwierigkeiten zu bewältigen. Einmal wirkte sich die sinkende Zahl der Konfirmanden auf die Preisgestaltung des Busses negativ aus. Wir haben nur noch 12 Jugendliche, die Tendenz ist für die Zukunft fallend. Zum andern gab es dieses Jahr erstmalig Probleme wegen der mangelnden Teilnahmebereitschaft der Eltern. Die Fahrt mußte in Absprache mit den Konfirmanden öffentlich ausgeschrieben werden. Erfreulicherweise fand sie regen Zuspruch aus der Gemeinde. Sogar die Nachbarpfarrer bekundeten ihr Interesse. Ein Kollege schloß sich mit seiner kleinen Konfirmandenschar von fünf Jugendlichen gerne an.

Die Konfirmanden mußten für den Exkursionstag vom Schulunterricht befreit werden. Die Klassenlehrerin fand die Idee so gut, daß sie darum bat, sich mit dem Rest der Klasse der Fahrt anzuschließen. Später stellte sie im Unterricht eine kleine Broschüre zusammen.

III.

Um keine unliebsamen Überraschungen zu erleben, sollte man das gesamte Besichtigungsprogramm in einer Vorbereitungsfahrt an Ort und Stelle genauestens überprüfen.

Meine Frau und ich haben die Stadt Eisenach zuvor besucht. Das war gut so, denn die Besichtigung der Wartburg und des Bachhauses muß bei der Eisenachinformation, am besten schriftlich, vorbestellt werden. Die Informationsstelle schickt die Bestätigung und verlangt dafür die Überweisung einer geringen Gebühr. Das Lutherhaus steht in kirchlicher Regie und regelt seine Termine selber, aber auch hier sollte, bei den augenblicklichen telefonischen Engpässen, die Terminabsprache an Ort und Stelle erfolgen. Eine unliebsame Überraschung, die die gesamte Fahrtkalkulation über den Haufen geworfen hat, erwartete mich auf der Wartburg. Der Eintrittspreis von Gruppen liegt, entgegen aller Vorstellung, pro Person mehr als dreimal so hoch wie bei Einzelbesuchern. Vielleicht hat sich die Situation ja mittlerweile verbessert. Die Besichtigung ist im Bachhaus und der Wartburg nur mit Führung möglich, aber auch das Lutherhaus und der Küster der Georgenkirche sind zu Führungen bereit.

Es folgt der Bericht, wie ihn die Konfirmanden für den Gemeindebrief erarbeitet haben. Er mag, soweit auf eine andere Gemeindesituation übertragbar, als Hilfestellung für alle dienen, die ebenfalls eine Fahrt nach Eisenach planen.

Unsere Konfirmandenfahrt sollte uns nach Eisenach in die DDR führen. Die Öffnung der Grenze machte es möglich. Eigentlich sollte es ja eine gemeinsame Fahrt der Konfirmanden mit ihren Eltern geben, aber da sich kaum Eltern und Anverwandte bereitfanden, waren wir dankbar für jeden, der außer uns Lust hatte mitzufahren. Der Zuspruch aus den Gemeinden Haina und Dodenhausen war sehr groß. Außerdem schloß sich ganz spontan eine Realschulklasse der Mittelpunktschule in Gemünden an. So kam es, daß der große Bus noch zu klein war, um alle Fahrtteilnehmer zu fassen. Also fuhren wir mit zwei Fahrzeugen. Im Nachhinein läßt sich feststellen: es war eine gelungene Fahrt, nicht zuletzt durch das harmonische Miteinander der verschiedenen Generationen.

Trotzdem, es blieb eine Fahrt im Rahmen des Konfirmandenunterrichts. Wir Hainaer Jugendlichen hatten die Aufgabe, von den einzelnen Stätten, die auf dem Besichtigungsprogramm standen, Berichte zu schreiben. Die sollten dann im Gemeindebrief ihren Niederschlag finden. Die Idee kam gut an, denn auch im Gemeindebrief von Dodenhausen [dem Nachbarkirchspiel] erschien ein Fahrtbericht. Die Klasse R 8 der Mittelunktschule in Gemünden erarbeitete später im Unterricht sogar eine kleine Broschüre.

Schon während der Busfahrt nach Eisenach begann die Arbeit. Am Anfang stand ein Bericht, der deutlich machte, warum gerade Eisenach das Ziel unserer Fahrt war.

Hessen und Thüringen

Die Verbindungen zwischen Thüringen und Hessen sind uralte. Sie reichen bis weit ins Mittelalter zurück. Der Besitz der Landgrafen von Thüringen erstreckte sich von der sächsischen Grenze im Osten bis in den Marburger Raum im Westen. Die Landgrafen hatten sich mit vielen kleineren Herrschaften auseinanderzusetzen. Darum sicherten sie ihr Gebiet durch den Bau von Burgen, Städten und Klöstern. Thüringisch-hessische Städtegründungen sind seit dem 12./13. Jahrhundert in unserer Umgebung allenthalben wahrzunehmen, z. B. gehört die Nachbarstadt Frankenberg dazu. Auch bei der Gründung des Klosters Haina haben die Thüringer maßgeblich im Hintergrund Pate gestanden. Davon zeugt noch die »Hasenglocke« in unse-

rem Kirchturm, ein gemeinsames Geschenk des Erzbischofs von Mainz und des Landgrafen von Thüringen anlässlich der Weihe. Wahrscheinlich war Landgraf Hermann, der Schwiegervater der heiligen Elisabeth, 1224 bei uns in Haina anwesend.

Eisenach

Die bedeutendste Stadtgründung der Ludowinger, wie man die thüringischen Landgrafen nach ihrem »Leitnamen« Ludwig allgemein bezeichnet, war Eisenach. Vor dem Bau der Wartburg befand sich hier das Stadtschloß neben der Georgenkirche. Die Anfänge der Bürgerstadt lagen bei St. Nikolai. Nikolaus war der Schutzpatron der Kaufleute, die in die Stadt kamen, um dort ihre Waren anzubieten. Der große Dreiecksmarkt vor der Kirche zeugt vom Handel und Wandel der mittelalterlichen Stadt. Später trat bei der Georgenkirche ein weiterer Markt hinzu. Im späten Mittelalter verlor Eisenach an Bedeutung. Nach der Teilung Thüringens verlagerte sich der Schwerpunkt der Herrschaft der Wettiner nach Weimar und Wittenberg. Zu jener Zeit, als die Stadt schon längst ihre Machtstellung eingebüßt hatte, war Martin Luther Lateinschüler an der Georgenschule.

Das Lutherhaus

Zuerst besuchten wir das Lutherhaus. Das Gebäude ist schon über 500 Jahre alt. Später diente es als Gasthaus, bis das Luthermuseum darin entstand. Als Kurrendeschüler sang Martin Luther hier vor der Patrizierin Frau Ursula Cotta. Sie schloß den jungen Martin sogleich in ihr Herz und nahm ihn bei sich auf. Von 1498 bis 1501 hielt er sich im Hause seiner Gönnerin auf. Der junge Leipziger Theologiestudent, der uns durch die Räume des Hauses führte, berichtete, daß es zu jener Zeit in und um Eisenach insgesamt 17 Klöster gegeben hat. Ungefähr jeder zehnte Einwohner der Stadt stand in kirchlichen Diensten. Das ganze Leben der Stadt war religiös geprägt. Auch die Lateinschulen jener Zeit waren eng an die Kirche gebunden. So gehörte die Lateinschule, die Martin Luther besuchte, dem Georgenstift an. Es war selbstverständlich, daß die Schüler im Gottesdienst mitwirkten. Weiter erzählte uns der junge Theologe, daß Martin Luther später auf die Universität nach Erfurt ging, zunächst um Jura zu studieren. Nach dem Erlebnis von Stotternheim, als er in einem schweren Gewitter vor Schaden bewahrt worden war, gelobte er Mönch zu werden und Theologie zu studieren. Zahlreiche Gemälde im Lutherhaus haben Szenen aus Luthers Leben zum Inhalt. In Vitrinen waren ältere Bibeln und Schriften Martin Luthers ausge-

stellt, außerdem Musikinstrumente. Denn Martin Luther sang im Kreis seiner Familie gerne zur Laute. Er ist der Dichter zahlreicher Gesangsbuchlieder.

Die katholischen Geistlichen dürfen, anders als die evangelischen Pfarrer, nicht heiraten. Nach seinem Austritt aus dem Kloster heiratete Luther die ehemalige Zisterziensernonne Katharina von Bora. Mit der Reformation entstand also das evangelische Pfarrhaus. Folgerichtig befindet sich im Eisenacher Lutherhaus das deutsche Pfarrhausarchiv. Im oberen Stockwerk des Hauses hängen die Bilder von zahlreichen bedeutenden Pfarrerskindern an der Wand. Es ist erstaunlich, welche berühmten Männer und Frauen dem evangelischen Pfarrhaus entstammen und kulturelle oder wissenschaftliche Bedeutung erlangt haben. Als wir in Eisenach waren, wurde gerade eine Ausstellung über den großen Archäologen und Ausgräber von Troja, Heinrich Schliemann, vorbereitet. Auch er stammt aus einem evangelischen Pfarrhaus.

Die Georgenkirche

Nicht weit vom Lutherhaus entfernt befindet sich die Georgenkirche. Ihre Bedeutung reicht vom Mittelalter bis in unsere Zeit. In der romanischen Vorgängerkirche an gleicher Stelle heirateten die heilige Elisabeth und Landgraf Ludwig IV. Im Chorraum befinden sich zahlreiche Grabsteine der thüringischen Landgrafen. Sie gelangten vom zerstörten landgräflichen Hauskloster Reinhardsbrunn hierher. Der Grabstein Landgraf Ludwigs, des auf dem Weg ins heilige Land verstorbenen Ehemannes der hl. Elisabeth, ist auch darunter. Im Lutherhaus hatten wir bereits erfahren, daß Martin Luther Schüler an der Georgenschule war und im Gottesdienst mitgewirkt hatte. Auf dem Rückweg vom Wormser Reichstag von 1521 nach Wittenberg predigte er in der Georgenkirche. Wir sahen den Taufstein, über dem Johann Sebastian Bach die Taufe empfangen hat. Über 100 Jahre waren Angehörige der Familie Bach Organisten an der Georgenkirche. Für kurze Zeit war auch Johann Sebastian Bach Schüler an der Georgenschule. Die Kirche war immer bedeutsam. Der Bogen spannt sich vom Mittelalter bis in unsere Tage. Denn auch in der Georgenkirche fanden, wie überall in der DDR, Friedensgebete statt, die schließlich die Wende herbeiführten.

Das Bachhaus

Anschließend waren wir zu einem Besuch im Bachhaus angemeldet. Es ist zwar nicht das Geburtshaus, – das befand sich ein paar Schritte entfernt, –

spiegelt jedoch die Wohnverhältnisse zur Zeit des Komponisten anschaulich wider. Die Innenräume sind mit zahlreichen Einrichtungsgegenständen der frühen Barockzeit ausgestattet. In den Vitrinen befinden sich Dokumente aus dem Leben des späteren Leipziger Thomaskantors. In Eisenach hat er nur seine ersten Kinderjahre verbracht. Außerdem gibt es im Bachhaus eine Sammlung wertvoller älterer Musikinstrumente. Den Höhepunkt des Besuchs stellte zweifellos ein kleines Konzert auf originalen Instrumenten der Barockzeit dar. Leben und Schaffen des großen Komponisten und evangelischen Kirchenmusikers waren vor unseren Augen lebendig. »*Soli Deo Gloria*«, Gott allein die Ehre, hat Johann Sebastian Bach über alle seine Kompositionen geschrieben.

Der Mittag stand zur freien Verfügung. Es war ausgemacht, daß jeder sein Essen von zu Hause mitnehmen sollte, weil es noch Engpässe in der Lebensmittelversorgung der DDR gab. Wir aßen die mitgebrachten Brote im Bus, unterdessen standen in der Fußgängerzone in der Innenstadt die Bewohner von Eisenach in langen Viererreihen vor einem soeben neueröffneten Geschäft einer westdeutschen Kaffeerösterei!

Die Wartburg

Am frühen Nachmittag fuhren wir zur Wartburg. Deren Gründung ist von Sagen umwoben. Besondere Bedeutung erlangte sie im 12. und 13. Jahrhundert als Pflegestätte höfischer, ritterlicher Kultur. Landgraf Hermann, über dessen Bedeutung für die Gründung des Klosters Haina wir schon etwas hörten, zog berühmte Minnesänger wie Walther von der Vogelweide oder Wolfram von Eschenbach an seinen Hof. Hier lebte auch die Heilige Elisabeth als thüringische Landgräfin. Weil sie sich inmitten des ausschweifenden ritterlichen Lebens bereits um die Armen und Kranken in der unterhalb der Burg gelegenen Stadt Eisenach kümmerte, stand sie am Hof nicht gerade in bestem Ansehen. Nach dem Tode ihres Mannes Landgraf Ludwig verließ sie die Wartburg und begab sich auf ihren Witwensitz nach Marburg. Dort gründete sie ein Franziskushospital für Arme, Kranke und durchziehende Pilger. In der Nachfolge der Heiligen wandelte ihr Nachkomme, Landgraf Philipp der Großmütige, 1533 das Kloster Haina in ein Hospital für Arme und Kranke aus der Landbevölkerung um.

Auf der Wartburg lebte vom 4. Mai 1521 bis zum 1. März 1522 der Reformator Martin Luther. Nach dem Wormser Reichstag war er geächtet und für vogelfrei erklärt worden. Er lebte dort, weil er zu seiner eigenen Sicherheit eine zeitlang von der Bildfläche verschwinden mußte.

Im Jahre 1777 besuchte Johann Wolfgang von Goethe die verfallende

Wartburg. Seinem Einfluß ist es zu verdanken, daß die Burg wieder zu neuer Bedeutung gelangte. 1817 war auf der Wartburg das Fest der deutschen Burschenschaften. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wurde die Burg ihrer nationalen Bedeutung gemäß durchgreifend restauriert. Von 1952 an fanden erneute Restaurierungsarbeiten statt, die rechtzeitig vor dem Beginn der großen Elisabeth- und Lutherjubiläen der achtziger Jahre abgeschlossen werden konnten.

Wir genossen eine ausgezeichnete Führung durch die mächtige Burganlage. Es wurde uns deutlich, wie sehr die Menschen von der Romanik bis in unser Jahrhundert hinein das Bauwerk geprägt und gestaltet haben. Der Palas ist der älteste Teil der Burg. Die Deckenbalken des Speisesaals stammen dendrochronologisch (Zeitbestimmung nach den Jahresringen von Bäumen) nachgewiesen aus dem Jahre 1168. Auch die Kapelle, die heute noch kirchlich genutzt wird, ist bereits 800 Jahre alt. Gut gefallen hat uns die mit bunten Mosaiken ausgeschmückte Frauenkemenate. Kaiser Wilhelm II. hat sie gestiftet. Sie zeigen Szenen aus dem Leben der hl. Elisabeth von der Ankunft der ungarischen Königstochter auf der Wartburg bis hin zu ihrer Hospitaltätigkeit in Marburg. Das Leben der hl. Elisabeth findet sich ferner im Gang zwischen der Kapelle und dem Sängersaal besonders schön dargestellt in den Wandgemälden des Romantikers Moritz von Schwind. Besonderen Hinweis verdient in dem Zusammenhang die Darstellung der »Werke der Barmherzigkeit«. Von Moritz von Schwind ist auch der Saal ausgestaltet, in dem sich der berühmte Sängerkrieg auf der Wartburg abgepielt haben soll. Richard Wagner hat die Sage zum Inhalt seiner Oper Tannhäuser gemacht. An den Wänden hat Moritz von Schwind die Minnesänger dargestellt, die sich am Hof von Landgraf Hermann aufhielten. Im Landgrafenzimmer finden sich Gemälde mit Szenen von der sagenumwobenen Gründung der Burg und der weiteren Geschichte des thüringischen Herrscherhauses. Der Festsaal, der am Schluß der Führung stand, ist ganz vom Stilempfinden des 19. Jahrhunderts geprägt. Noch heute wird dieser Raum für musikalische Veranstaltungen genutzt, wie zu den Zeiten, als Franz Liszt hier wirkte.

Ohne Führung konnten wir das Museum der Burg mit wertvollen Ausstellungsgegenständen der Reformationszeit besichtigen. Unter anderen hängen hier Gemälde der Eltern Martin Luthers, Hans und Margarethe Luther. Bevor wir die Burg verließen, konnten wir einen Blick in die Kammer werfen, die Martin Luther während seines Wartburgaufenthaltes als Unterschlupf diente und in der er das Neue Testament ins Deutsche übersetzt hat. Den berühmten Tintenklecks suchten wir freilich vergebens.

Nachdem wir schon so viel über Martin Luther in Eisenach und auf der Wartburg erfahren hatten, wollten wir die Fahrt mit der Besichtigung einer weiteren Lutherstätte im Umfeld von Eisenach abschließen. Geplant war ein Besuch des Dörfchens Möhra, aus dem Luthers Eltern stammten. Noch heute gibt es dort die reich verzweigte Familie Luther. Wir wollten uns den Ort und die kleine Ausstellung in der Kirche von Möhra ansehen, aber der Tag war einfach zu kurz dazu. Wir entschlossen uns darum zu einer Fahrt von Eisenach über Ruhla in den Thüringer Wald. Wir wollten die Stelle ausfindig machen, wo Martin Luther nach der Ächtung auf dem Reichstag zu Worms von Soldaten seines Landesherrn, Friedrichs des Weisen, »gekidnappt« und auf die Wartburg entführt worden ist. Seitwärts der Straße, mitten im Wald gelegen, fanden wir die Stelle. Dort erfuhren wir, wie sich der Vorgang abgespielt hat:

Am 1. Mai 1521 kam Martin Luther von Worms über Hersfeld nach Eisenach. Dort wurde er vom Volk auf das herzlichste begrüßt. Er hatte vor, nach Möhra weiterzuziehen, um seine Verwandten zu besuchen. Auf Drängen des Volkes übernachtete er in Möhra und hielt dort einen Gottesdienst. Als er danach wieder aufbrach, wurden sein Fuhrmann und er bei Altenstein von vier auf Kommando aus dem Wald stürzenden Männern überfallen. Sie fragten den Kutscher, ob Luther im Wagen sei. Dieser bejahte es. Daraufhin zertritten sie den Reformator aus dem Wagen und schleppten ihn mit sich fort. Als sie dem Gesichtsfeld der Begleiter entschwunden waren, setzten sie Luther auf ein Pferd und erklärten ihm, daß sie auf Befehl Friedrichs des Weisen handelten und daß sie nur sein bestes wollten. Danach ritten sie noch stundenlang im Zickzack durch den Wald, um eventuelle Verfolger abzuschütteln. Nach langem Ritt erreichten sie schließlich die Wartburg, wo Luther fortan als Junker Jörg lebte.

Damit näherte sich unsere Fahrt dem Ende zu. Bei Buttlar passierten wir wieder die Grenze. Müde, aber randvoll von Eindrücken, trafen wir bei Einbruch der Dunkelheit wohlbehalten wieder in Haina ein.

Dieser Bericht wurde verfaßt von den Hainaer Konfirmanden des Jahrgangs 1990, Undine Barckhausen, Wolfgang Friedrich, Mario Hesse, Martin Koch, Simone Kordes, Andreas Mütze, Mathias Noll, Andreas Pfingst, Anja Riemann, Jens Wölk, Ivonne Steinhaus und Bianca Hecker, unter Mitarbeit von Pfarrer Dr. Arnd Friedrich, Hoher Lohr Weg 5, W-3559 Haina/Kloster.

ERKLÄRUNG ZUR BEGEGNUNG ZWISCHEN LUTHERISCHEN CHRISTEN UND JUDEN

Verabschiedet auf der Jahrestagung der Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ), Driebergen, Niederlande, am 8. Mai 1990

Die Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum – ein Zusammenschluß von evangelisch-lutherischen Kirchen und Organisationen aus allen Teilen Europas – hat auf ihren Tagungen in Birmingham 1986, Budapest 1987, Wien 1988, Ustroń 1989 und Driebergen 1990 formuliert, was lutherische Christen aus verschiedenen Ländern Europas nach dem jetzigen Stand ihrer Erfahrungen und Erkenntnisse gemeinsam über ihre Haltung gegenüber Juden und dem Judentum aussagen können. Dabei wurde immer klarer, wieviel die Christen nach der Schoa noch in ihrer Verkündigung, im Unterricht und in ihrer gesamten Praxis ändern müssen. Große Lernaufgaben liegen vor den Kirchen insgesamt, ihren Organisationen, ihren Gemeinden und allen Mitarbeitern in Verkündigung und Unterricht.

Uns ist erneut bewußt geworden, wie sehr theologische Aussagen – damals wie heute – sich im Raum der Gesellschaft und der Politik auswirken und wie groß die Verantwortung ist, die die Kirche hier trägt. Die Aufarbeitung der Geschichte, insbesondere der Theologiegeschichte, ist unerläßlich für die Gewinnung einer Glaubwürdigkeit der Kirche und für die Neugestaltung des Zusammenlebens in Europa.

Wir wenden uns mit den folgenden Aussagen als evangelisch-lutherische Christen an die Christen in- und außerhalb der unter uns vertretenen Kirchen und hoffen, daß sie zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden beitragen.

I. Grundlegendes

1. Weil Jesus aus dem jüdischen Volk kommt und sich von ihm nicht losgesagt hat und weil das Alte Testament die Bibel Jesu und der Urkirche war, sind Christen durch ihr Bekenntnis zu Jesus Christus in ein einzigartiges Verhältnis zu Juden und ihrem Glauben gebracht, das sich vom Verhältnis zu anderen Religionen unterscheidet.

2. Dieses Verhältnis zwischen Christen und Juden wurzelt in dem Zeugnis von dem einen Gott und seiner Bundestreue, wie es in den Büchern der Heiligen Schrift Alten Testaments, die wir gemeinsam haben, überliefert

ist. In ihnen lesen wir dieselben Worte, wenngleich wir sie in unterschiedlicher Weise auslegen und weiterführen, im Judentum auf dem Weg des Talmuds, im Christentum auf dem Weg des Neuen Testaments.

3. Gott hat Israel zu seinem Volk erwählt. Diese Aussage ist nicht aufgehoben und wird in dem neutestamentlichen Bekenntnis zu Jesus als dem gekommenen Messias erneuert und bestätigt. Israel wird nicht durch die Kirche ersetzt.

4. Wir glauben, daß Gott in seiner Treue sein Volk Israel durch die Geschichte geführt und es durch die jüdische Glaubenstradition als Volk bewahrt hat. Wir sehen in der Heimkehr in das Land der Väter ein Zeichen der Bundestreue Gottes.

5. Die christliche Gemeinde ist im jüdischen Volk entstanden und bedarf daher zur Bestimmung ihrer Identität einer Beziehung zum Judentum. Seit her gehören zur Kirche sowohl Menschen aus dem jüdischen Volk als auch solche, die aus den anderen Völkern kommen. Judenchristen können dazu beitragen, daß die Kirche sich ihrer jüdischen Wurzeln bewußt wird und bleibt. Sie können einen besonderen Beitrag zum Gespräch zwischen Juden und Christen leisten.

II. Die Schoa (Holocaust) und Folgen

1. Die Schoa (der Holocaust) und die Geschichte der Judenfeindschaft insgesamt stellen eine tiefgreifende Herausforderung an christliche Lehre und Praxis dar. Schon bei der Auslegung der Heiligen Schrift müssen antijüdische Motive und Interpretationsmuster aufgedeckt und in Unterricht und Verkündigung überwunden werden. Obwohl sich Christentum und Judentum historisch gesehen in gegenseitigen Konflikten entwickelt haben, gehört der Antijudaismus nicht zum Dogma der Kirche und darf nicht Bestandteil kirchlicher Lehre und Praxis sein.

2. Christlicher Triumphalismus, der das Verhältnis der Christen zu den Juden lange Zeit hindurch belastet hat, ist mit einer ernsthaften Begegnung und einem echten Zeugnis nicht vereinbar. Darum ist hier ein Umdenken der Kirchen in Theologie und Verhalten notwendig. Unter Triumphalismus verstehen wir ein Überlegenheitsbewußtsein, bei dem die Ideale der eigenen religiösen Tradition mit der historischen Wirklichkeit der anderen verglichen werden. Christlicher Triumphalismus – Ausdruck einer *theologia gloriae*, die vom Kreuz Christi absieht – verfälscht Aussagen über Jesus zu Aussagen über die Wirklichkeit der Kirche. Dabei wird das Judentum der Zeit Jesu als dunkle Folie gezeichnet, auf deren Hintergrund die Kirche

damals wie heute um so heller erstrahlen kann. Diese Haltung hat oft zur Rechtfertigung von Unterdrückung und Verfolgung gedient.

3. Um ein neues Verhältnis zu den Juden zu gewinnen, müssen wir als Kirche lernen, Buße zu tun.

4. Juden und Christen fragen nach Heil und Erlösung und finden unterschiedliche Antworten. Nach dem Neuen Testament ist das Heil in Jesus Christus eröffnet, der als der Heilsweg für Juden und Heiden verkündet wird. Umso mehr sollen wir Christen unseren jüdischen Gesprächspartnern mit Demut, Liebe und Respekt begegnen und ihre Glaubensaussage über Versöhnung und Erlösung hören und ernst nehmen. Das letzte Urteil über die Menschen steht bei Gott und bleibt sein Geheimnis.

III. Formen der Begegnung

1. Das Verhältnis der Juden zu den Christen ist seit vielen Jahrhunderten dadurch belastet, daß die Juden sich als meist kleine Minderheit einer großen Mehrheit von Christen gegenüber sahen. Unter dieser Situation haben Juden auf verschiedene Weise zu leiden gehabt. Sie sind daher mit Recht sehr empfindlich gegenüber jeder Art von Machtausübung durch Christen. Wir bekräftigen unsere Überzeugung, daß insbesondere in der Begegnung von Christen und Juden jegliche Art von Zwang oder Ausnützung von Notlagen zu unterbleiben hat und daß diese auch nicht durch das Ziel zu rechtfertigen sind, Menschen zum Glaubenswechsel zu bewegen. Organisationen, die sich solcher Methoden (Proselytismus) bedienen, darf es unter uns Christen nicht geben.

2. Unerläßliche Voraussetzung für unsere Begegnung ist die Bereitschaft der Christen, auf das Zeugnis der Juden zu hören, von ihrer Glaubens- und Lebenserfahrung zu lernen und dadurch neue Seiten der biblischen Überlieferung wahrzunehmen. Juden und Christen haben sich in der Begegnung viel zu sagen und können miteinander Gottes Wirklichkeit neu entdecken.

3. Solche Begegnungen fordern aber auch das eigene christliche Zeugnis heraus. Dies wird jedoch nicht nur in Worten bestehen, sondern bewährt sich in der Praxis des Umgangs miteinander. Christen müssen sich dessen bewußt bleiben, daß ihre Geschichte der Judenfeindschaft oft genug gegen ihre Worte zeugt. Die Begegnung schließt für beide Partner die Möglichkeit ein, von dem Zeugnis des anderen überzeugt zu werden.

4. Jede Begegnung zwischen Christen und Juden erfordert die Einsicht, daß Gott selbst der Sendende/Missionierende ist. Diese Einsicht in die *missio dei* hilft zum Verständnis der eigenen Möglichkeiten und Aufgaben: Gott ermächtigt zum gegenseitigen Bezeugen des Glaubens im Vertrauen

auf das freie Wirken des Heiligen Geistes; denn er entscheidet über die Wirkung des Glaubenszeugnisses und über das ewige Heil aller Menschen. Er befreit von dem Zwang, alles selbst bewirken zu müssen. Aus dieser Einsicht heraus sind Christen verpflichtet, ihr Zeugnis und ihren Dienst in Achtung vor der Überzeugung und dem Glauben der jüdischen Gesprächspartner wahrzunehmen.

5. Kirchen und Organisationen, die einer Begegnung in dieser Weise aufgeschlossen sind, dienen einer Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden.

IV. Folgerungen

1. Wir hoffen, daß auf der Grundlage dieser Aussagen eine Klärung und Intensivierung der Begegnungen zwischen Lutheranern und Juden erreicht werden kann, und erklären uns bereit, im Rahmen der Möglichkeiten unserer Kommission daran mitzuarbeiten.

Dafür ist es unerlässlich

- die Entstehung der Spannungen zwischen Christen und Juden, wie sie sich schon in der Heiligen Schrift ankündigen, historisch-kritisch zu durchdenken.
- Idealvorstellungen auf der einen Seite nicht mit der Alltagswirklichkeit der anderen Seite zu vergleichen.
- eine gemeinsame Sprachebene zu finden. Das Gespräch zwischen Juden und Christen ist oft dadurch erschwert, daß dieselben biblischen Begriffe eine unterschiedliche Entwicklung genommen haben. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist es notwendig, bei der Klärung der Begrifflichkeit auch auf beschreibende, instrumentale Sprache zurückzugreifen.
- bei der Interpretation zeitgeschichtlicher, gegenwärtiger Ereignisse und Dokumente den geschichtlichen und sonstigen Kontext zu beachten.

2. Wir dringen darauf, daß in den lutherischen Kirchen nicht nur die antijüdischen Ausfälle des späten Luther mit ihren verheerenden Folgen aufgearbeitet werden im Sinne der Erklärung von Stockholm 1983¹, sondern auch Grundschemata lutherischer Theologie und Lehre wie »Gesetz und Evangelium«, »Glaube und Werke«, »Verheißung und Erfüllung«, »Zwei

¹ Dokumentiert in: Jean Halpérin/Arne Sovik (Ed.), *Luther, Lutheranism and the Jews. A record of the Second Consultation between Representatives of the International Jewish Committee for Interreligious Consultations and the Lutheran World Federation held in Stockholm, Sweden, 11–13 July 1983*, LWF – Studies, Genf 1984 (deutsch in: *Friede über Israel* 66, 1983, H. 4, 178–181).

Regimente/Zwei Reiche« im Blick auf ihre Auswirkung auf das christlich-jüdische Verhältnis neu überdacht werden. Dafür kann gemeinsame theologische Arbeit mit Juden besonders in der Bibelauslegung wichtig werden.

3. Wir fordern dazu auf, Christen Kenntnisse vom Judentum zu vermitteln, um ihnen zu einer positiven, unverzerrten Einstellung zum heutigen Judentum zu verhelfen und dadurch den säkular begründeten Antisemitismus ebenso wie den in den Kirchen überkommenen Antijudaismus zu überwinden.

4. Wir bitten darum, das jüdische Volk, sein Heil und seinen Frieden in die Fürbitte einzuschließen und wissen uns verbunden mit allen, die in dem Staat Israel ihre Heimat, Zuflucht und Hoffnung sehen.

BÜCHERSCHAU

TOM SCOTT: Thomas Müntzer. *Theology and Revolution in the German Reformation*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan 1989. 203 S. Leinen £ 35.00

Im Müntzer-Gedenkjahr 1989 sind mehrere Biographien erschienen, die den Theologen und Revolutionär ausführlich würdigen. Günter Vogler und Gerhard Brendler haben Müntzer aus marxistischer Gesichtspunkt geschildert. In der Bundesrepublik hat Hans Jürgen Goertz Müntzer als Mystiker, Apokalyptiker und Revolutionär dargestellt. Der amerikanische Lutheraner Eric Gritsch hat sein Buch »Thomas Müntzer: A Tragedy of Errors« titulierte. Schließlich hat Tom Scott, Dozent in Liverpool und durch eine Reihe vorzüglicher Publikationen zur deutschen Reformationsgeschichte ausgewiesen, seine Müntzer-Biographie vorgelegt.

Alle diese Werke sind aus gründlicher Quellenkenntnis verfaßt worden. Daß heute die von verschiedenen Standpunk-

ten aus betriebene Müntzerforschung in vielen Fragen zu einer übereinstimmenden Sicht geführt hat, liegt nicht zuletzt an dem intensiven Dialog, der seit vielen Jahren zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Historikern und Theologen geführt worden ist. Auch Tom Scott hat an diesem Dialog teilweise mitgewirkt. Darüber hinaus hat er für seine Biographie gründliche Archivstudien betrieben, die ihm besonders für die Zeit von 1524/1525 einige neue Erkenntnisse verschafft haben.

Scott ist in seiner glänzend geschriebenen Darstellung mit vollem Recht bemüht, Müntzer nicht nur als Theologen, sondern auch als Revolutionär, dabei aber vornehmlich als Menschen seiner Zeit zu schildern, und zwar nicht nur im Gegenüber zu Luther, sondern im Rahmen der ganzen frühen Reformationsgeschichte. Die einzelnen Phasen in Müntzers Leben werden, soweit sie uns überhaupt bekannt sind, sorgfältig nachgezeichnet. Dabei vermerkt Scott genau, wo er Vermutungen mitteilt und wel-

chen Wahrscheinlichkeitsgrad diese haben. Zugleich wird dabei jeweils auch Müntzers theologische Entwicklung mit erörtert, wobei Scott zu Recht betont, daß Müntzer manche Ähnlichkeit eher mit süddeutschen Reformatoren als mit Luther aufweist. Scott äußert, daß die Verbindung von Mystik und Apokalyptik, wie sie zuerst in Müntzers Prager Manifest vom November 1521 begegnet, die Ausbildung seines revolutionären Denkens zur Folge gehabt habe. Mit der Gründung des Bundes am 24. Juli 1524 habe Müntzer dann den Übergang von seiner vorwiegend pastoralen Tätigkeit zu derjenigen eines »religiösen Aktivisten« vollzogen.

Eine Besonderheit hat die Deutung von Scott darin, daß nach Scott Müntzers aus der Theologie entwickeltes revolutionäres Denken für die Bauernbewegung eher hinderlich gewesen sein soll: Müntzer habe zwar leidenschaftlich zum Aufstand und zur Beseitigung der Fürstenherrschaft auffordern können; aber er habe von seiner Theologie her nicht einmal in Umrissen das Bild einer neuen Gesellschaft entwerfen können. Hier sei Müntzer hinter den von manchen Bauernführern entworfenen Konzeptionen zurückgeblieben.

Diese Deutung hat manches für sich. Vor allem aber kann Scotts Müntzer-Biographie als eine der besten Zusammenfassungen unserer heutigen Müntzer-Kenntnis gelten. Es ist Scott gelungen, ein eigenes, überzeugendes Bild von Müntzer zu zeichnen.

Bernhard Lohse

MARTIN BRECHT: Luther als Schriftsteller. Zeugnisse seines dichterischen Gestaltens. Calwer Taschenbibliothek 18, Stuttgart 1990, 127 S.

Dieses Buch ist ein Grenzgang: Der Kirchenhistoriker wagt sich auf das Feld des Literaturwissenschaftlers. Welche sprachlichen und literarischen Mittel hat Luther eingesetzt zur Mitteilung? Daß der Erfolg seiner Ideen mit der sprachlichen Gestalt ihrer Wiedergabe zu tun hat, unterliegt keinem Zweifel. Erkennbar ist aber nun nach Brechts Buch ein expliziter Gestaltungswille Luthers.

Daß sich die Germanisten dieses Themas nicht längst schon angenommen haben, hängt wohl damit zusammen, daß ihnen der Überblick über Luthers Gesamtwerk fehlt (10). Eine der wenigen neueren Arbeiten zum Thema, H. Bornkamms gleichnamiger Aufsatz, wird von Brecht ebenso präzisiert wie korrigiert. Brecht macht wahrscheinlich, daß Luther an den als dichterisch zu bezeichnenden Gestaltungsmitteln nicht so uninteressiert war, wie man bisher annahm. »Es läßt sich erweisen, daß bestimmte von ihm vorgenommene literarische Ausgestaltungen unmittelbar mit seiner Rolle als Reformator zu tun haben ... Die Art und Weise, wie Luther geschrieben hat, ist auch von Relevanz für seine Theologie« (12).

Nach einer Einführung in sein Thema gibt Brecht zunächst »Äußerungen Luthers über Literatur und seine eigene Schriftstellerei« wieder und fährt dann mit einem Überblick über »theologische und kirchliche Literaturgattungen«, soweit sie Luthers Werk betreffen, fort. Schon hier wird man dessen gewahr, wie der Wittenberger eine seiner Argumentation je angemessene literarische Form wählt und dabei »mit allen Gattungen, die er verwendet, kreativ umzugehen vermag und ihnen neue Möglichkeiten abgewinnt« (37). Brechts Anliegen in diesem Buch aber sind die dichterischen Ge-

staltungen. »Luther hat nicht nur Fachliteratur geschaffen, sondern sich auch dichterischer Mittel bedient, um das auszudrücken, woran ihm lag . . . Wo Luther zum Mittel dichterischer Gestaltung greift, geschieht dies eigentlich immer, um die Aussage zu pointieren« (38). Was Brecht dabei herausarbeitet, zeigt den Reformator ganz unabhängig von seiner Bedeutung für Theologie und Kirche als einen kreativen Kopf. Er hat sich »zahlreicher profaner literarischer Gattungen wie der Satire, Zeitung, Klageschrift, Fabel, Protestation, Brieffiktion, Narren- und Botenrede oder des Dialogs, Enkomions und Privilegs« (125) bedient, daneben nimmt er Bilder und Gattungen aus der mittelalterlichen Frömmigkeit auf, darunter Legende, Martyrien und den Himmelsbrief. Insgesamt 22 Gattungen belegt Brecht mit erläuterten

Textauszügen. Erfreulich ist, daß er auf Nachweise und weiterführende Anmerkungen nicht verzichtet. Daß die Texte den Bestand nach WA dokumentieren, wird dem keine Schwierigkeiten bereiten, der mit Luthers Sprache vertraut ist. Die anderen mögen die Texte laut lesen und werden so ihre Freude daran haben.

Dieses Buch ist nicht nur eine Bereicherung für die Lutherforschung und für Lutherliebhaber. Es zeigt vielmehr, wie fruchtbar die Beschäftigung mit den literarischen Formen ist, etwa für die Predigtarbeit. Die von Brecht verdienstvoller Weise gesammelten Beispiele sind ein kleines Übungsbuch für alle, die selbst kreativ sein wollen. Auch da also läßt sich von Luther lernen.

Hartmut Hövelmann

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Der Vorstand der Luther-Gesellschaft trifft sich alljährlich zu einer Tagung im Bereich einer ihrer Bezirksgruppen. 1990 kam man vom 1. bis 2. Oktober in Wuppertal im Gemeindehaus der Lutherischen Alten Kirche am Kolk zusammen.

In der Sitzung des engeren Vorstands konnte Geschäftsführer Dr. Helmut Edelman (Hamburg) über eine erfreuliche Steigerung der Mitgliederzahl berichten. Insgesamt 123 Neuzugänge überstiegen die Abgänge durch Tod oder Austritt (60) deutlich. Mitglieder der Luther-Gesellschaft leben buchstäblich in allen fünf Erdteilen. Mit einem weiteren Anstieg kann gerechnet werden, wenn sich die Luther-Gesellschaft auch in den fünf neuen Bundesländern bekannt gemacht hat. Professor Dr. Helmar Junghans (Leipzig) wird sich für den Aufbau von neuen Bezirken von Leipzig aus einsetzen.

Nachdem der bisherige Schriftleiter der Zeitschrift »Luther«, Hans-Ludwig Slupina (Wuppertal), diese Aufgabe niedergelegt hat, beschloß der Vorstand, Dr. Hartmut Hövelmann (Nürnberg) mit sofortiger Wirkung in dieses Amt zu berufen. Der Präsident der Luther-Gesellschaft, Prof. Dr. Reinhard Schwarz (München), dankte Herrn Slupina mit einem Geschenk für seine über acht Jahre währende Amtswaltung.

Eine stärkere Kooperation wird es wohl in Zukunft zwischen der Luther-Gesellschaft und der Lutherhalle in Wittenberg geben, wo die Luther-Gesellschaft ja am 26. September 1918 gegründet worden ist. Ein erster Schritt dazu wird eine Wanderausstellung sein, die vom Februar 1991 bis voraussichtlich Mai 1992 an verschiedenen Orten der Bundesrepublik zu sehen sein wird. Auf 17 Schautafeln wird hier die Geschichte der Lutherhalle dokumentiert. 1993 wird dann in Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Germanischen Nationalmuseum eine große Ausstellung aus den Beständen der Lutherhalle gezeigt.

Vorstand und Schriftleitung grüßen mit Freude und besten Segenswünschen an dieser Stelle Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller (Wolfenbüttel), Mitglied des engeren Vorstands, Autor und Mitherausgeber dieser Zeitschrift, der auf der letzten Generalsynode zum Leitenden Bischof der VELKD gewählt worden ist.

Die Luther-Gesellschaft hat den Tod ihres Vorstandsmitglieds Rolf Christiansen, Rektor des Nordelbischen Pastoralkollegs in Ratzeburg, zu beklagen. Verstorben ist auch der frühere Geschäftsführer der Luther-Gesellschaft, Pastor em. Helmut Schulz. Requiescant in pace!

Die Jahrestagung 1991 wird, verbunden mit einer Mitgliederversammlung und Vorstandsneuwahlen, vom 15. bis 17. September im Augustinerkloster in Erfurt durchgeführt werden.

H.H.

»Luther – für heute entdeckt« soll wieder an der Spitze des Heftes stehen. Herausgeber und Schriftleitung sind überzeugt, daß es immer noch und immer wieder lohnend und lehrreich ist, Luther selbst zu lesen. Anstatt eines zusammenhängenden Textes findet der Leser diesmal ein Florilegium »60 Sprüche über Luthers Allgemeinbildung«, das der Altmeister der Lutherforschung und frühere Zweite Präsident der Luther-Gesellschaft Erwin Mülhaupt zusammengestellt hat. Was Mülhaupt, der im vergangenen Jahr seinen 85. Geburtstag feiern durfte, hier mitteilt, dokumentiert nicht nur Luthers gediegene Allgemeinbildung, sondern erweist sich dem Leser zu Trost und Stärkung als ein Stück praktischer Seelsorge.

Im »Deutschen Pfarrerblatt« hat Klaus Schwarzwäller voriges Jahr mit einem pointierten Aufsatz zum evangelischen Gottesdienst eine ebenso leidenschaftliche wie heilsame Kontroverse ausgelöst. In diesem Heft tritt der Autor mit einem nicht minder engagierten Beitrag zu Luthers politischer Ethik gegen eine herkömmliche Einordnung des Wittenberger Reformators und seiner Denkkategorien an. »Gewissenhafte Obrigkeit« erweist sich dabei nicht nur als Beschreibung dieser politischen Ethik Luthers, sondern empfiehlt sich von Luther her auch als Maxime der Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung heute im politischen, wirtschaftlichen, technologischen, allgemein dem gesellschaftlichen Raum.

Hinter dem unscheinbaren Titel »Martin Luthers Widmungsvorrede zu ›De votis monasticis‹« verbirgt sich ein instruktiver Beitrag zur Biographie des Reformators. Der 37jährige Luther widmet diese Schrift nicht nur seinem Vater, er thematisiert in der Dedikation explizit den seit 1505, dem Jahr des Klostereintritts, währenden Konflikt mit seinem Vater, der sich von seinem Sohn eine juristisch-staatsmännische Karriere erhofft hatte. So entsteht ein anregender Essay über die Kinder im Spannungsfeld der Autorität Gottes und der Gehorsampflicht gegenüber den Eltern.

Eher feuilletonistisch mutet die Überschrift des diesmaligen »Werkstatt«-Beitrags an: Stefan Rhein, Kustos am Melanchthonhaus im badischen Bretten, informiert hier über die Arbeit dieser aus ihrem Dornröschenschlaf erwachten Einrichtung, den Melanchthonverein und die Veranstaltungen anlässlich der diesjährigen Melanchthonpreis-Verleihung. Die Einladung zu diesem Aufsatz unterstreicht den Wunsch der Luther-Gesellschaft nach engerer Zusammenarbeit mit dem Melanchthonverein. Auch künftig soll von Zeit zu Zeit Einrichtungen und Vereinigungen, die das Erbe der Reformation pflegen und lebendig erhalten, Gelegenheit gegeben werden, aus ihrer Arbeit zu berichten.

H.H.

Von Erwin Mülhaupt

Soviel auch heutzutage von Lehrern und Gelehrten über Bildung, Erziehung, Schulbildung, Universitätsbildung, Bildungsziele und -methoden gestritten wird, so trifft doch offenbar auch heute noch für den Begriff »Bildung« der Satz des Erlanger Professors A. Flitner zu:

»Bildung enthält ein traditionelles Moment in dem Objektiv-Überlieferten und ein quasi-protestantisches Moment der immer neuen traditionskritischen Aneignung dessen, was daran diese Generation und diesen Menschen angeht.« (RGG I, 1281)

Dem entsprechend bieten die ersten folgenden 30 Sätze Einblicke in Luthers Verhältnis zur griechisch-römischen Tradition, die zweiten 30 Sätze Luthers das in diesem Fall höchst kompetente »protestantische Moment«. Die Überschriften über die einzelnen Stücke stammen von mir, alles übrige von Luther selbst, wie die Quellenangaben beweisen.

I. Mit Sympathie von Luther zitierte Sprüche aus antiker Tradition

1. Epieikia, Aequitas, Billigkeit, Verhältnismäßigkeit

Die Lehre von der Epieikia ist eine großartige Lehre des *Aristoteles* und überall im politischen und Hausregiment zu gebrauchen. (WA 44, 704)

Summum jus summa injuria, ideo epieikia opus est – Das Recht auf die Spitze getrieben wird zum höchsten Unrecht, darum ist Epieikia nötig. (WATR 4, 182 Nr. 4178).

2. Gewalt

Was mit Gewalt gehalten wird, das hält nicht, sagt *Aristoteles*. (WA 31 I, 430)

3. Deutschland und Troja

Deutschland ist eine sehr wertvolle Nation, aber es kann ihm gehen wie Ilion oder Troja, von dem *Vergil* sagt, »fuit« – es war einmal (WATR 3, 592 Nr. 3753)

4. *Gelegenheit muß man benützen*

Fronte capillata est, post haec occasio calva – Vorn an der Stirn hat die Gelegenheit Haare, die man greifen kann, hinten sind keine Haare mehr, so lautet ein Spruch *Catos* (WATR 4, 520 Nr. 4801).

5. *Ortsveränderung macht noch keine Geistesveränderung*

Horaz sagt: *Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt* – Die weit übers Meer fahren, wechseln wohl das Klima, aber nicht ihren Sinn (WA 40 II, 433).

6. *Man muß übersehen und überhören können*

Von Kaiser Friedrich hört ich sagen: *qui nescit dissimulare, nescit imperare* – Wer nicht übersehen und überhören kann, der kann nicht regieren (WA 51, 207).

7. *Gute Meinung allein tuts nicht*

Cicero, *Demosthenes*, *Brutus*, die doch weise und verständige Leute waren ... haben doch zuletzt das elende Klagelied singen müssen: *non putassem* – ich hätt es nicht gemeint. Ja, Lieber, das gute Meinen macht viele Leute weinen (WA 51, 515).

8. *Auf die Beharrlichkeit kommts an*

Christus spricht: wer bis ans Ende beharrt, der wird selig werden. Und *Ovid*: *Non minor est virtus quam querere parta tueri* – Etwas Erreichtes erhalten ist nicht weniger ehrenhaft als Erreichen. Im weltlichen Stand geht es auch so: wer nicht auch kann wehren, der wird nicht lange können nähren. (WA 51, 224)

9. *Vom Geschick großer Leute*

Als dem großen *Alexander* gesagt wurde, daß man übel von ihm redet, zürnte er nicht, sondern sprach: *regium est benefacere et male audire* – Ei, es geht königlich zu, wenn wirs gut machen und die Leute übel davon reden. (WA 51, 245)

10. *Verhängnisvoller Wandel der Begriffe*

Wo man eine Untugend läßt einreißen und zur Gewohnheit werden, da ist dann kein Rat mehr, wie *Seneca* sagt: *Deest remedii locus, ubi, quae vitia fuerunt, mores fiunt* – Wenn das, was vordem Laster waren, gute Sitten und Gewohnheit werden, dann ist nicht mehr zu helfen. (WA 51, 262)

11. Anständige Rhetorik

Cicero lehrt in seiner Rhetorik, man solle das Unangenehme und Unpassende übersehen und bedecken, das Angenehme und Passende aber unterstreichen und hervorheben. Dafür habe ich Cicero lieb. (WATR 6, 261 Nr. 6904)

12. Wie man Fehlritze anderer ansehen soll

Nach dem Vers »aut sumus aut fuimus aut possumus esse, quod hic est' – Entweder sind wir genau so wie jener oder waren wir es oder könnten wir es sein . . . Drum soll man denken, wie Horaz spricht: tunc tua res agitur, paries cum proximus ardet – wenn die nächste Wand brennt, dann geht es auch um dich selber. (WA 14, 635)

13. Die Sünden der Verantwortlichen

Auch die Heiden haben aus Erfahrung gewußt, daß, wie Hesiods Spruch sagt, um der Sünde eines einzelnen willen eine ganze Stadt geschlagen ist, wie auch Horaz richtig sagt: quidquid delirant reges, plectuntur Achivi – Was immer die Könige Dummes tun oder sagen, so wird das Volk dafür geschlagen. (WA 43, 113)

14. Gegen arrogante Besserwisser

Der Sklave in der Komödie des Terenz spricht: me regem esse oportuit – Ja, wenn ich König gewesen wäre, dann! Aber wenn ihm das Regiment übergeben würde, dann wäre niemand dümmer als er. Darum heißt es: Gott bringe den zu Fall, der es besser macht, als er kann! (WA 20, 115)

15. Die wahren Diener im Haus und Staat

Ein griechischer Vers (Menander) lautet: der einzige Diener im Haus ist der Hausherr! Desgleichen ist die Hausfrau die einzige Magd und der wahre Untertan in der Stadt ist der Magistrat. Die andern, die Diener heißen, genießen vielmehr die Vorteile, Frieden und Ruhe. (WA 43, 664)

16. Ursachen geistigen Niedergangs

Wann werden wir klug werden und einsehen, daß wir kostbare Zeit mit nutzlosen Studien verloren und das Bessere vernachlässigt haben? Wir handeln, so daß bei uns wahr wird, was Seneca spricht: wir wissen das Notwendige nicht, weil wir das Überflüssige gelernt haben. So wissen wir das Heilbringende nicht, weil wir das Verdammenswürdige gelernt haben. (WA 56, 371)

17. *Die unmenschliche Sucht nach Geld*

Berühmt ist der Vers des Dichters *Vergil*: *auri sacra fames, quid non mortalia cogis / pectora!* – Unheiliger Hunger nach Gold, wozu zwingst du menschliche Herzen! Denn die Leute werden dadurch so verwandelt, daß sie die Humanität verlieren. (WA 43, 689).

18. *Humanität – Christianität*

Es ist nicht fromm und christlich, über fremdes Unglück, Irrtum und Torheit zu lachen. Da sollte man Mensch sein und nichts Menschliches sollte uns fremd sein, wie der Komödiendichter *Terenz* spricht. Christlich ist vielmehr, daß uns allgemeine Notstände und der Untergang vieler Leiber und Seelen bewegen. (WA 44, 188)

19. *Maßhalten in Glück und Unglück*

Der heidnische Dichter *Vergil* spricht: *Nescia mens hominum fati sortisque futurae, et servare modum rebus sublata secundis* – Der Mensch weiß sein künftiges Geschick nicht und kann nicht Maß halten im Unglück. Alexander der Große nicht, Achilles nicht, auch Themistokles und viele andere nicht. Ich kenne nur einen in der ganzen antiken Geschichte, der solch Lob verdiente, *Scipio*. Alle andern haben sich ihres Glücks überhoben. (WA 44, 431)

20. *Die Bauern könnten zufrieden sein!*

Das sagt *Vergil*: *o fortunatos nimium sua ai bona norint / agricolae* – Glücklich wären die Bauern, wenn sie ihre Güter erkannten. Er meinte: Leben und Ehrenstellung der Fürsten und Magistrate sind doch großes Elend, während der Bauern Leben höchst glücklich ist, weil sie unter fremdem Schutz mit ihren Weibern und Kindern sicher leben. (WA 44, 442)

21. *Der Mensch des Menschen größter Feind*

Als man *Seneca* fragte, was dem Menschen am meisten schade, sprach er: der Mensch. Denn ein Mensch kann dem andern äußerlich, persönlich und geistlich schaden, was sonst kein Element und keine Kreatur kann. Denn er kann ihn töten, ausrauben, verwunden, verleumden, verbrennen, verführen, betrüben. Außerdem hält er an Haß und Neid fest, was kein Feuer, kein Wasser, kein Löwe und kein Bär tut. (WA 4, 593)

22. *Die Schwäche menschlicher Natur*

Das Gegenwärtige hassen wir, das Abwesende lieben wir, die *Ovid* spricht: *Quod licet ingratum est, quod non licet, acrius urit* – Was wir dürfen, gilt

nichts, was wir nicht dürfen, danach brennen wir. Das ist die Schwäche unserer Natur. (WATR 5, 214 Nr. 5524)

Es ist höchst töricht, sich die Augen auskratzen zu wollen, um kein Mädchen anschauen zu können. So heilt unser Herz nicht, sondern wird nur desto mehr entzündet, wie *Ovid* spricht: *Nitimur in vetitum, semper cupimusque negata* – Wir neigen zum Verbotenen und wünschen immer, was uns verweigert wird. (WA 42, 497).

23. Die Widerwärtigkeiten des Lebens

Laß die Widerwärtigkeiten im Hausregiment, in der Politik und in der Kirche kommen, wie der Herr sie zuteilt, sie sollen uns dennoch nicht zur Ungeduld bewegen . . . Für tapfere Soldaten ziemt sich die Weichlichkeit nicht, daß sie beim ersten feindlichen Angriff die Waffen wegwerfen und fliehen, wie auch der Dichter *Vergil* spricht: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito* – Weiche nicht vor dem Übel oder vor den Bösen, sondern geh um so mutiger dagegen an. (WA 42, 160)

24. Die Mittelstraße oder der königliche Weg

Ich bin der Herr, dein Gott, heißt es, aber die Vermessenen verachtens. Die Verzweifelten aber glauben, es betreffe sie nicht. Man muß den Mittelweg halten, wie der Vers (*Ovids*) lautet: In der Mitte gehst du am sichersten. (WA 43, 177)

Auf das Wort Gottes folgen immer zwei Irrtümer, entweder Vermessenheit oder Verzweiflung, niemand geht den königlichen Weg . . . Der königliche Weg ist: Man soll arbeiten, aber das Bemühen und die Ratschläge soll man der göttlichen Vorsehung überlassen. (WA 20, 86)

Tritt auf die königliche Straße und fürchte Gott, werde weder ein gottloser Verächter noch ein vermessener Lehrmeister. (WA 20, 96)

Wir sollen die Mittelstraße gehen, weder zur linken noch zur rechten Seite abweichen. Wer nicht Rüstung sucht, wo er sie haben kann, weicht zur linken Seite aus. Wer auf seine Rüstung Klugheit und Stärke sich verläßt, der weicht zur rechten Seite ab. Die Mittelstraße aber heißt: Gott hat Wohlgefallen an denen, die ihn fürchten und seiner Güte trauen. (WA 54, 408).

25. Es kann einmal zu spät sein!

Auch die Heiden und Gottlosen haben gemerkt, daß viel daran liegt, woran man sich gewöhnt hat. Drum spricht der Dichter *Ovid*: *principiis obsta, sero medicina paratur* – Widerstehe den Anfängen, sonst kommen Heilmittel zu spät. Es ist besser bewahrt als beklagt, sagt man in Deutschland. (WA 48, 70)

26. *Niemand ist mit dem Seinen zufrieden!*

So ist das menschliche Leben auf dem ganzen Weltkreis bei allen Fürsten und Familienvätern: Niemand ist mit seinem Los zufrieden ... wie *Ovid* spricht: *Fertilior seges est alienis semper in agris, / Vicinumque pecus grandius uber habet* – Immer steht die Saat auf fremden Äckern besser und hat das Vieh des Nachbarn größere Euter. Und was kommt dabei heraus? Brot mit Sorgen und vergebliche Sitzungen (Ps. 127, 2). (WA 40 III, 240)

27. *Wenn Nichtsnutze und Habenichtse hochkommen*

Dann stehen sie mit ihrem ganzen Herzen nach Gut und Geld, ... daß sie die allergeizigsten Menschen werden. Wenn sie wenig gewinnen, tun sie niemand Gutes, Lieb und Barmherzigkeit, sondern sind die allerunfreundlichsten Menschen, wie man im Sprichwort (des *Claudianus*) sagt: *Asperius nihil est misero qui surgit in altum* – Nichts ist gefährlicher, als wenn ein Nichtsnutz hoch kommt. (WA 10 III, 403)

28. *Mit einem Schwätzer streite nicht!*

Man soll nicht um Worte zanken (2. Tim. 2, 14) ... Das rät *Cato* auch in politischen Dingen: Mit einem Schwätzer streite nicht, durch Streiten geht die Wahrheit verloren. Wer die Wahrheit sucht, der hört ruhig zu. Wer aber wild wird und schreit, zeigt damit an, daß er nicht die Wahrheit sucht, sondern Ruhm und Ehre. (WA 38, 538)

29. *Fruchtbare Tischgespräche*

Plutarch sagt in seinen Tischreden: Bei einem Mahl soll es zugehen wie im Alphabet. In demselben gibt es Vokale, das sind die Herren Doktoren und Priester. Dann gibt es Halbvokale, das sind andere ehrbare Männer und ehrliche Leute. Die Jüngeren aber sollen die Stummlaute oder Muti sein, sie sollen allein zuhören. (WATR 6, 862 Nr. 7054)

30. *Wovon die Moral im Krieg abhängt*

Properz hat von guten und schlechten Kriegsgründen sehr richtig gesagt: *Properz et attollit vires in milite causa, quae nisi justa subest, excutit arma pudor* – Das Bewußtsein des Rechts oder Unrechts hebt oder senkt die Kräfte des Soldaten, fehlt es am Rechtsbewußtsein, so entschärft das Schamgefühl die Waffen. (WATR 5, 513 Nr. 6151)

II. Luthers eigene Sprüche

31. Für schwermütige Gemüter

Du kannst nicht verhindern, daß die Vögel über dein Haupt wegfliegen, aber das kannst du verhindern, daß sie Nester in deinen Haaren bauen. (WABr 5, 374)

32. Nicht aufgeben!

Es könnte einer wohl sprechen: Der Teufel sei Bürgermeister oder Prediger! ich will lieber in die Wüste gehen und Gott dienen ... wie denn auch die Philosophen gesagt haben »lathe biosas« d.h. lebe im Verborgenen! ... Darum ist es eine große Kunst, den Nächsten zu lieben. Denn wenn ichs tue, krieg ich davon Herzeleid zum Lohn. Darum spricht die Vernunft: So mag ein anderer dienen ... Aber es muß heißen: um deinetwillen nicht getan, um deinetwillen nicht gelassen! (WA 29, 534)

33. Unsere verkehrte Neigung

Luk. 12, 13–14 (Jesu Wort: Wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt!) ist nächst dem Glauben die beste Lehre, daß nämlich ein jeder dessen mit Fleiß warten soll, was ihm befohlen ist, und sich keiner andern Sache annehmen soll, wie gut und köstlich sie auch sei ... Denn immer will der Mensch lassen, was ihm befohlen ist, und tun, was ihm nicht befohlen ist. (WA 29, 587)

34. Leere und volle Fässer

Die sich ihres Reichtums und militärischer Stärke rühmen, die lügen, die tuns nicht! Die Fässer, die leer sind, klingen sehr; die voll sind, klingen nicht. Darum glaube mir: Ein Ruhmprediger und Besserwisser weiß nichts. (WA 34 II, 188f)

35. Die Torheiten der Großen

Ein weiser Mann tut keine kleine Torheit. Wenn ein Unbekannter und einzelner etwas (Törichtes) tut, dann geschieht es nicht in aller Öffentlichkeit und geht wohl hin. Tuts aber ein Fürst, so bewegt es sein ganzes Reich. (WA 20, 85)

Ein weiser Mann tut keine kleine Torheit. So kann auch ein großer Mann keine kleine Untugend begehen gleichwie auch keine kleine Weisheit und Tugend. Denn sie sind in einen Stand gesetzt, in dem sie lauter große Dinge tun müssen, sie seien gut oder böse. (WA 31 I, 206)

36. *Über Ökonomie und Politik*

Ökonomie, (Hausregiment) und Politik (Staatsregiment) müssen sein, aber in der Politik gibts Tragödien, in der Ökonomie Komödien ... Ein Christ muß mitten darin leben. Mißgeschicke sollen ihn nicht bewegen, es gilt nicht fliehen. Laß dich nicht zerbrechen durch Ungeduld und nicht besiegen vom Zorn, sondern gehe hindurch! (WA 20, 123)

37. *Vom notwendigen Beharrungsvermögen*

Nicht der gute Anfang machts, sondern wer beharret, der wird selig ... Das gilt nicht nur von frommen Dingen, sondern auch von allen andern. Sonst geht es nach dem Sprichwort: im Anfang die Glut, in der Mitte die Lauheit, am Ende der Abscheu ... Besonders wir Deutschen sind dieses Lasters schuldig. Denn wir trachten immer nach neuen Dingen, vieles fangen wir an, aber nichts führen wir weiter und halten wir fest. (WA 20, 35)

38. *Wenigstens etwas von Gerechtigkeit*

Wenn du in der Politik wirken willst, dann mußst du viel unbeachtet lassen, viel nicht wissen, um wenigstens etwas von Gerechtigkeit zu erhalten. (WA 20, 146)

39. *Gesetzgeber und Moderator*

Zweierlei ist nötig in der Behandlung der öffentlichen Angelegenheiten, ein Gesetzgeber und ein Moderator. Der Gesetzgeber soll das Gemeinwesen mit guten Gesetzen einrichten und gestalten, der Moderator aber soll die Gesetze gut anwenden und recht und klug gebrauchen je nach Gelegenheit der Orte und Personen. Der Moderator ist notwendiger als der Gesetzgeber. (WA 20, 147)

40. *Was die Jugend braucht*

Traurigkeit und Einsamkeit soll man von jungen Leuten fernhalten. Denn die Freude ist der Jugend so nötig wie Speise und Trank. Denn der Leib gedeiht bei einem frohen Geist. Man soll aber die Erziehung nicht beim Leib beginnen, sondern beim Geist. Sind die Geister recht geführt, so lassen sich die Leiber leicht regieren. (W 20, 191)

41. *Man kann auch mit Lehm mauern*

Wer nicht Kalk hat, der muß mit Dreck oder Lehm mauern. Wenn du ein Familienvater oder Ratsherr bist, so bedenke, daß du nur rostiges Werkzeug hast d.h. Leute, die sich nicht lenken lassen wollen oder können. Darum brauche dein Werkzeug, so gut du kannst, um wenigstens einen Teil des Staatswesens in Stand zu bringen und zu erhalten. (WA 20, 174)

42. *Gegen Leichtgläubigkeit, Geschwätzigkeit und Aktivismus*

Glaube nicht alles, was du hörst, sage nicht alles, was du weißt, tu nicht alles, was du kannst. (WATR 5, 44I Nr. 6018)

43. *Hat Luther richtig prophezeit?*

Ich fürchte, daß noch zwei Sekten kommen und herrschen werden, Epikurismus (absolute Diesseitigkeit) und Enthusiasmus (bibelfremder freier Geist). Denn die ganze Welt ist epikurisch und geht in größter Vermessenheit höchst sicher daher. Die aber besser und frömmer sein wollen, verachten das biblische mündliche Wort, ergeben sich allein ihren Spekulationen und pochen nur auf den Geist, den Geist . . . Der Teufel will eben nicht, daß wir auf der königlichen Straße bleiben, darum irritiert er uns durch den Epikurismus zur Linken und den höchstfrommen Enthusiasmus zur Rechten. (WA TR 4,483 und 485 Nr. 4774)

44. *Guter Rat für junge Eheleute*

Liebe Tochter, halte dich so gegen deinen Mann, daß er fröhlich wird, wenn er auf dem Heimweg des Hauses Spitzen sieht. Und der Ehemann lebe so mit seinem Weibe, daß sie ihn nicht gerne sieht weggehen und fröhlich wird, wenn er heimkommt. (WA TR 5, 60I Nr. 6320)

45. *Junge Leute neigen zum Extremen*

Ein junger Christ will höchstes Recht haben,
ein junger Theologe will höchste Heiligkeit,
ein junger Ratsherr will höchsten Gehorsam.

Wie wenig gut dies aber ist, zeigt die Erfahrung. (WA TR 2, 48I Nr. 2480)

46. *Grenzen der Billigkeit oder Verhältnismäßigkeit*

Äußerstes Recht wird zur äußersten Ungerechtigkeit, darum ist Billigkeit vonnöten. Aber die Billigkeit ist keine Entbindung von Gesetz und Ordnung, sondern Gesetzesauslegung, die in manchen Fällen auf die Umstände mildernd Rücksicht nimmt. Denn ein rechter Richter ist ein Verwalter des Rechts, aber kein Zerstörer desselben. (WA TR 4, 182 Nr. 4178).

47. *Warnung vor der Gewalt*

Je größer die Gewalt, desto größer das Unglück, wenn dabei nicht in Gottesfurcht gehandelt wird. (WA 6, 406)

48. *Meister Klügling*

Die Meister Klügling können nichts als andre Leute beurteilen und meistern. Wenn sie es aber in die Hand kriegen, geht alles mit ihnen zugrunde.

Wie man spricht: Wer dem Spiel zusieht, der kanns am besten! Denn sie meinen, wenn sie die Kugel in die Hand kriegen, könnten sie wohl zwölf Kegel treffen, obwohl nur neun am Platz stehen. (WA 51, 202)

49. *Die Sauce beim Braten, der Rauch beim Feuer*

Politische Sorgen, Spott und Ärger von Nachbarn sind in das häusliche und politische Leben gemischt. Sie sind die Sauce zum Braten. (WA 40 III, 276)

Man ist in der Ehe schuldig, Übel zu leiden oder allein durch Gott sich das Kreuz nehmen zu lassen. Es geht da das Sprichwort: Wer das Feuer haben will, muß den Rauch auch leiden. (WA 10 II, 291)

50. *Zweifelhafte Kriegsgründe*

Weltliche Gewalt ist schuldig, ihre Untertanen zu schützen. Doch solcher Schutz soll nicht verbunden sein mit größerem Unrat (oder Schaden), daß nicht ein Löffel aufgehoben und eine Schüssel zertreten werde. Denn es ist ein schlechter Schutz, wenn man um einer Person willen eine ganze Stadt in Gefahr bringt oder wegen eines Dorfs oder Schloßes das ganze Land dransetzt. (WA 7, 583)

51. *Die Parole von Worms: Schrift-Vernunft-Gewissen*

Wenn ich nicht widerlegt werde durch Zeugnisse der Schrift oder evidente Vernunft, bin ich überwunden durch die von mir angeführte Schrift und ist mein Gewissen gefangen in den Worten Gottes, so daß ich weder widerrufen kann noch will, weil gegen das Gewissen zu handeln nicht sicher noch ehrlich ist. (WA 7, 838 am 18. April 1521)

52. *Gewissen und Christus gehören zusammen*

Das Gewissen gehört zu Christus und Christus zum Gewissen, an dies bräutliche Geheimnis soll niemand rühren. (WA 8, 910)

53. *Luthers Erfahrung mit dem Gewissen*

Ich habe zwei ganz zuverlässige und unbesiegte Zeugen für meine Sache, die Schrift und das Gewissen. Das ist meine Erfahrung. Das Gewissen steht für tausend Zeugen, die Schrift für unendlich viele. (WA 30 II, 673)

54. *Die Parole der Schmalkaldischen Artikel 1537*

Alles, was ohne Gottes Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel (WA 50, 246) Genau dasselbe müßte man heute im Sinne Luthers vom *Gewissen* schreiben: Aber ich kenne kein Wort Luthers, in dem er schon selbst es getan hätte.

55. *Die positive Bedeutung der Vernunft*

Im weltlichen Reich muß man nach der Vernunft handeln, daher sind auch die Rechte gekommen. Denn Gott hat das zeitliche Regiment und leibliche Wesen der Vernunft unterworfen und nicht den heiligen Geist dazu gesandt. Darum ist es auch schwerer und muß sozusagen im Finstern handeln. (WA 30 II, 562)

56. *Die natürliche Vernunft steckt nicht in jedem Kopf*

Man beginnt jetzt das natürliche Recht und die natürliche Vernunft zu rühmen. Und es ist ja wahr und mit Recht gerühmt. Aber der Fehler ist der, daß ein jeglicher meint, das natürliche Recht stecke in seinem Kopf. Wenn das natürliche Recht und die natürliche Vernunft in allen Köpfen steckte, die Menschenköpfen gleich sind, dann könnten Narren, Kinder und Weiber ebensogut regieren ... als David, Augustus und Hannibal. Aber das edle Kleinod, das natürliche Recht und natürliche Vernunft heißt, ist ein seltenes Ding unter Menschenkindern. (WA 51, 211)

57. *Die kluge Hure Vernunft drückt sich vor der Ehe*

Wenn die kluge Hure, die natürliche Vernunft, der die Heiden gefolgt sind, als sie am klügsten sein wollten, das eheliche Leben ansieht, so rümpft sie die Nase und spricht: ach, sollt ich das Kind wiegen, die Windel waschen, Bett machen, Gestank riechen ... , des Weibes pflegen, sie ernähren, arbeiten, hier sorgen, da sorgen ... und was sonst der Ehestand an Unlust und Mühe lehrt ... Ei du elender armer Mann ... es ist besser, frei bleiben und ohne Sorge ein ruhiges Leben geführt. (WA 10 II, 295)

58. *Die Vernunft spielt Blinde-Kuh mit Gott*

Die Vernunft spielt Blinde-Kuh mit Gott, tut lauter Fehlgriffe und schlägt immer daneben. Sie heißt Gott, was nicht Gott ist, und umgekehrt nicht Gott, was doch Gott ist. (WA 19, 207)

59. *Der Unterschied zwischen Daß und Wie*

Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Wissen, daß ein Gott ist, und dem Wissen, was oder wer Gott ist. Das erste weiß die Natur und ist in allen Herzen geschrieben, das andre lehrt allein der heilige Geist. (WA 19, 207)

60. *»So darfst du den Luther nicht ganz hinwerfen«*

Wahr ist, daß du bei Leib und Leben nicht sagen sollst, ich bin lutherisch oder päpstlich. Denn derselben ist keiner für dich gestorben noch dein Meister, sondern allein Christus. Aber wenn du es dafür hältst, daß des Luthers Lehr evangelisch und des Papsts Lehr uevangelisch ist, so darfst du

den Luther nicht ganz hinwerfen, sonst wirfst du auch seine Lehre dahin, die du doch als Christi Lehre anerkennst. (WA 10 II, 40)

»Ein Wörtlein kann ihn fällen« – so spricht Luther angesichts der Angriffe, die der »Fürst dieser Welt« oder der böse Geist seiner Zeit gegen seine biblischen Überzeugungen richtete. Er stellt sich auch heutzutage noch vielfach »sauer« gegen christliche Überzeugungen, denn die 7 zerstörerischen Dinge, von denen schon Gandhi gesprochen haben soll, grassieren noch heute und fechten uns an: Politik ohne Grundsätze, Vergnügen ohne Gewissen, Reichtum ohne Arbeit, Wissen ohne Charakter, Geschäft ohne Moral, Wissenschaft ohne Menschlichkeit, Verteilung ohne Opfer. Vielleicht muß man es heute etwas anders beschreiben, wenn man sich umsieht, umhört und umliest nach dem Geist unsers Zeitalters, der Gott und dem Glauben feindlich gegenübersteht. Wer oder was ist der Widersacher? Antwort: die offene Emanzipation von Gottes Geboten, das Programm der sogenannten Selbstverwirklichung oder Selbstsucht, die weit verbreitete Minderung von Erziehung und Bildung, die Maßstablosigkeit der Freiheit, der Verlust an Jugendbünden für geistige und geistliche Werte, Mangel an Maßstäben und Unterscheidungen bei Begriffen wie Krieg und Frieden, die Betäubung ernsthaften Denkens durch ununterbrochenen Fernschlärm und Musik, dazu die unendliche echte und zum Teil auch geschürte Angst. All dies steht dem biblischen Wort und Geist drohend gegenüber wie ein Riese Goliath und sucht ihn zu verschlingen.

Dennoch würde Luther sicher auch heute noch sagen: Ein Wörtlein kann ihn fällen. Er meint damit nicht ein Zauberwort, sondern ein ehrliches gläubiges gewissenhaftes Wort. Warum sollte das nicht auch gelten für das eine oder andre dieser 60 »Wörtlein« Luthers?

Prof Dr. Erwin Mülhaupt, Dürrbachstr. 26, W-7500 Karlsruhe 41

Luthers politische Unterweisung

Bernd Moeller zum 60. Geburtstag

Von Klaus Schwarzwäller

Das Stichwort des Titels entnehme ich einem Vortrag, der am 5. Juli 1950 in der alten Aula zu Göttingen gehalten wurde und in dem es u. a. hieß:

Zum zweihundertjährigen Jubiläum der Universität Wittenberg schlug man eine Schaumünze. Auf der einen Seite dieser Münze sieht man den Kopf des Landesherrn, auf der anderen Seite aber stehen Universitätsgebäude vor uns, über denen ein Band im Winde flattert, und auf dem Band steht hebräisch »Jehova« ...

An den Feiertagen der deutschen Nation steht die Landesuniversität im Vordergrund. Sie erst verleiht dem Landesherrn seinen Rang und seine Würde; ohne sie ist er ein Tyrann. Daß wir nicht übertreiben, zeige ein Gegenbeispiel. Es gibt eine Denkmünze des englischen Tyrannen Heinrich VIII., die wie die Wittenberger Münze auf der einen Seite den Landesherrn abbildet. Aber auf der anderen Seite weht kein hebräisches »Jehova« über Oxford und Cambridge. Nein, da stehen die Königsrechte auf hebräisch, griechisch und lateinisch! Für diese Anmaßung der königlichen »supremacy« ist Karl I. enthauptet worden. Die deutsche Universität hat also den Fürsten 400 Jahre das Leben gerettet. Denn ihr lag es ob, aus Hebräisch, aus Griechisch und Lateinisch ins Deutsche zu übersetzen. Von daher kam dem Fürsten seine Wissenschaft; von daher kam ihm auch sein Gewissen.

Die deutsche Universität bildet den Tyrannen Macchiavellis in jedem Geschlecht in den Fürsten mit seinen Räten um. Die von den Universitäten gebildeten Räte bilden das Wissen und Gewissen der Fürsten. Die Redensart »nach bestem Wissen und Gewissen« ist also gerade keine Redensart. Denn in der Form der universitätserzogenen Räte hat die Reformation aus Wissen und Gewissen eine Einrichtung des öffentlichen Rechts gemacht. ... Diese Institution des »besten Wissens und Gewissens« ist eine Institution, die so originell ist wie das englische Parlament. Sie hat den deutschen Beamtenstaat geschaffen. Sie ist der Kern des Staatsgebäudes, und von Wittenberg aus ist sie auf alle Staaten ausgestrahlt.

... die universale Leistung der deutschen Universität ist gewesen: Räte zu schaffen. Dank dieser nach »bestem Wissen und Gewissen« ratenden Räte ist Hitler nicht 1525 unmittelbar auf Macchiavell gefolgt. Die deutschen Fürsten sind nicht Anhänger Macchiavells geworden, sondern sie haben Luthers reiner Lehre angehangen. Erst 400 Jahre später hat die Universität ihre Zeugungskraft eingebüßt. Und diese Zeugungskraft bestand darin, aus dem Racker Staat eine gewissenhafte Obrigkeit zu machen¹.

1 Eugen Rosenstock-Huussy, *Das Geheimnis der Universität*, 1958, 18f. – Daß

Es könnte reizen, die vielen in diesen Sätzen enthaltenen Thesen und Urteile aufzunehmen und nachzuprüfen; doch das würde zu weit führen. Von Interesse ist jetzt der behauptete Zusammenhang zwischen dem Übersetzen der Bibel – aus dem Hebräischen, Griechischen und, man denke an Luthers Bemerkungen im Sendbrief vom Dolmetschen, Lateinischen, der Vulgata – einerseits und der Erlangung von Wissen und Gewissen andererseits. Es läuft im Zitat ja hierauf hinaus: daß Obrigkeit gewissenhaft sei, überhaupt sein könne, das ergebe sich aus der Sprache; ob es indes die Sprache sei, die Gewissen schafft, hänge von ihrer Herkunft ab, daß sie nämlich aus der Bibel stamme.

Bei dem christlichen Sprachdenker Rosenstock-Huessy kann diese These nicht verwundern; und er hat nicht nur folgerichtig verneint, daß Hitler deutsch gesprochen hätte, sondern auch beigefügt: »Sprach er nämlich deutsch, dann wären ... die Lutheraner vierhundert Jahre lang impotent gewesen; denn dann hätten sie die Sprache der Lutherbibel nicht zur Muttersprache der Deutschen zu machen vermocht«². Das gemahnt an Karl Kraus, dessen lapidarer Einwand gegen Hitler war, der könne ja nicht einmal ordentlich Deutsch. Und dabei geht es denn doch um mehr als das barbarische staccato seiner Diktion und die krude Unbeholfenheit seines Stils. »Sprache und Sprechen haben etwas mit Gesinnung zu tun«, bemerkt Karl Korn einmal und fährt etwas später fort: »In der Sprache werden Brutalität und Zynismus des kollektiven Unbewußten manifest«³. Und in der Tat, wie einer denkt, so redet er, doch es gilt zugleich auch: wie einer redet, so denkt er. Es ist eine geläufige Erfahrung, daß die schiere Sprache als solche uns fixiert und entsprechend auch politische Optionen ein- bzw. ausschließt. Je danach etwa, ob einer in den Kategorien der Rasse, der Klasse, des Geschlechts, der Anständigkeit, der Zucht und Sitte, von Freund und Feind redet, wird er auch denken – und umgekehrt – und ganz entsprechend in seinem sozialen und politischen Verhalten und Projektieren charakteristische Linien verfolgen und mancher Sachverhalte von vornherein nicht gewahr werden. Das von Sternberger u. a. edierte »Wörterbuch des Unmen-

einst die Universität in Deutschland als »Augapfel« der Herrschenden galt, auch wenn sie keine unmittelbar auswertbare und verzinsliche Ergebnisse produzierte, erfüllt in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts nicht nur mit Wehmut, sondern unterstreicht die unmittelbare Notwendigkeit, die von Luther gestellte Aufgabe zäh und entschieden anzupacken. NB: Es geht um diese *Aufgabe*, nicht um Projekte und Programme, mit denen man die von Theodor W. Adorno wiederholt beklagte »organisierte Banausie« nur unterstützte und kräftigte.

2. Dienst auf dem Planeten, 1965, 24.

3. Sprache in der verwalteten Welt, 1958, 83 f.

schen«, Korn's »Sprache in der verwalteten Welt« oder W. Adornos »Jargon der Eigentlichkeit« sind bekannte Beispiele dessen, daß diese Sachverhalte längst bedacht und in ihrer Tragweite dargestellt worden sind.

So ganz verstiegen ist die These also doch nicht, ob da gewissenhafte Obrigkeit, ob da ein Gewissen bei der Obrigkeit sei, das verdanke sich der Sprache oder vielmehr deren Quelle. Und die war für die deutsche Sprache dank der Arbeit Luthers primär die Bibel; dem aber konnte darum so sein, weil er selbst seine Sprache aus der Bibel empfing. Und das geschah nicht einfach durch philologische Pflichtübungen noch ästhetisch, nicht allein durch die Anstrengung des gewissenhaften Dolmetschens noch durch die Mühe des wochenlangen Suchens nach einem einzigen Wort. Nein, ihm konnte aus der Bibel Sprache zuwachsen, weil er aus der Bibel lebte.

Daß dem so war, ist allgemein geläufig und braucht jetzt nicht weiter dargetan zu werden; hier genügt der Hinweis darauf, daß Luther im täglichen intensiven Lesen und Meditieren der Bibel sich unmittelbar von Gottes Wort angesprochen, ja gestellt fand und in diesem Umgang mit der Heiligen Schrift alle Tiefen der Anfechtung und alle Höhen der Glaubenszuversicht durchlebte und bei alledem sich immer wieder als neu konstituiert, getröstet und auf den Weg gebracht erfuhr von dem, der nach seinem Verständnis von der ersten bis zur letzten Seite Inhalt der Bibel ist: Jesus Christus, in dem wir gerechtfertigt sind. Das prägte den Umgang mit der Schrift, das prägte nicht zum letzten auch die Art der Übersetzung und den Klang der dabei gewonnenen Sprache. Hierauf hat in jüngster Zeit – aus betäublichem Anlaß – Walter Jens den Finger gelegt; er bemerkt:

Evangelium: das ist für Luther nicht Schrift, sondern Ansprache Christi, »himmlisches Feuer« und Verkündigung von jener prophetischen Kraft, die das Vertrauen in die *scriptura* als eine verlässliche Nachricht in ein Bekenntnis zur *scriptura sola* verwandelt ...

Schrift als verbindliche Lehre und affektbergender Anhauch zugleich – *verbum* und nicht *littera*! So hat Luther die biblische Nachricht von jenem Christus verstanden, dem *verbum verbi*, das in evangelischer Rede nicht in seinem Für-sich-, sondern in seinem Für-uns-Sein offenbar wird ... Ein Ausschreier also ist Luther gewesen – ein Prediger, der – *tema con variazioni!* – wieder und wieder erklärte, das Evangelium sei nicht das, »ynn Büchern stehet ... , sondern mehr eyn mündliche predigt und lebendig wortt ... «

Der Bibelübersetzer Martin Luther, man kann es nicht oft genug sagen, war von geradezu verwegener Einseitigkeit: einseitig in seiner »stym-uß-stym«-Transposition; einseitig in seiner Polemik, einem handfesten Geschimpf aus der Werkstatt gegen »Buchstabilisten«, Katholiken ... , gegen zänkische »Ebreer« und Rabbiner aller Couleur; einseitig aber auch – und vor allem! – in der theologischen Begründung seiner Übersetzungs-Praktiken: das Alte Testament unter christozentrischen Aspekten als ein verweisendes, über sich selbst hinausdeutendes Buch interpretiert! Die

hebräischen Texte unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob sie sich aufs Neue Testament »reimten« . . .

Parteilichkeit, wohin immer man blickt! . . . Parteilichkeit in der Bevorzugung einiger weniger, zu einhämmernder Wiederholung bestimmter reformatorischer Schlüssel- und Schwerpunkt-Begriffe . . . ein Wort wie »Gnade« zum Beispiel konnte nicht oft genug gesagt werden⁴.

Die in Luthers nachgerade als dramatisch zu kennzeichnenden Umgang mit der Bibel entstehende Sprache, sie wird, sie *muß* nachgerade ihre charakteristische Besonderheit haben, die weit über das Stilistische, das Rhetorische, aber auch Individuelle hinausreicht. Es sei dabei auf zweierlei hingewiesen: Das eine hat Walter Jens so gekennzeichnet, daß in dieser Sprache »von der Verkündigung des Evangeliums her Realität« begründet werde. Das erweise sich darin, daß Luthers Bibelsprache so weiträumig, bildhaft und voller unaufgelöster Gehalte sei, daß sie im Erklingen Neues entbände, Unerhörtes auslöse⁵. Das andere ist die Menschlichkeit, die dieser Sprache eigentümlich ist, – wie sie eben ein Mensch in seiner Verzweiflung und seinem Jubel diesem so durch und durch menschlichen Buch abgewann, abrang. Packend und derb, ist sie doch nie gemein, klar und bildgesättigt, ist sie niemals banal oder platt, behutsam und auch komplex, deckt sie letzte Zusammenhänge und Tiefen auf und bleibt zugleich keusch. Hier ist nichts Menschliches fremd, das nicht artikuliert würde, denn hier ist auch der Mensch nicht fremd, den als Gefallenen Gott beim Namen gerufen und für den er sich in Jesus Christus in den Tod gegeben hat – ihn kann die Sprache darum nicht übersehen oder gar verraten.

Eine aus der Rechtfertigung sich speisende menschliche Sprache, die erst beim Hören wirksam sich entfaltet, indem sie den Hörer in die neuen Horizonte und Aussagen der Bibel hineinzieht, sie wird in der Tat in spezifischer Weise Wissen wie Gewissen formen, ja schaffen. Und das leuchtet unmittelbar ein, wenn man uns geläufige Formeln gegen sie hält. »Die Menschen draußen im Lande« etwa oder auch »Friedensdienst mit der Waffe«, stehendes Inventar des Politjargons, sind der aus der Bibel gewonnenen Sprache der Rechtfertigung und der Menschlichkeit fremd; doch auch ein Vokabel wie die im Zusammenhang der Luther-Forschung eingeführte »Weltverantwortung« bekommt hier einen unreinen Klang. Wem die Sprache aus der Bibel zuwächst, der wird so hoch nicht stechen, der wird die *Weltverantwortung* dem überlassen, der sie schuf, in Händen hält und nach seinem freien Willen lenkt, was immer auch wir Menschen tun; der wird

4 Walter Jens, Martin Luthers deutsche Bibel – 1545 und heute, in: Die Zeichen der Zeit 35, 1981, 241 ff.

5 AaO., 247.

Verantwortung stattdessen dort wahrnehmen, wo – und wie! – sie ihm von Gott selber zugewiesen wurde, etwa durch die Begabung mit einem bestimmten Amt. In dieser Bescheidung aus Gehorsam und Vertrauen, die zugleich Konzentration bedeutet und das Menschenmaß wahrt, erweist sich anfänglich – und weit mehr als *nur* anfänglich – das aus einem Herübersetzen der Bibel in unsere Welt und Sprache entstehende »Wissen und Gewissen«.

Und so lag die politische Unterweisung des öffentlichen Professors und »geschworenen Doktors der Heiligen Schrift« Martin Luther zunächst und vielleicht auch zuhöchst darin, daß er die Bibel lesen lehrte. »Verwaltung geschieht durch Sprache«, sagt Karl Korn⁶, doch er sagt damit zuwenig: Regierung, Rechtsprechung, Wissenschaft und Wirtschaft, sie alle vollziehen sich im Medium der Sprache, und selbst einer der Großtyrannen der Geschichte, Stalin nämlich, kam gegen Ende seines Lebens zu der Einsicht, daß die Sprache der Manipulation nicht freisteht, sondern in ihr und durch sie Menschlichkeit wie Ökonomie, Technik wie Organisation möglich werden und sich realisieren. Sofern und soweit es also tatsächlich gelang, die Bibel lesen zu lehren, hatte – oder hätte – Luther damit die Basis geschaffen für ein Leben und Zusammenleben, das menschlich wäre und bei dem aus Gottes Wort geschöpftes Wissen und geschärftes Gewissen die Linien des Handelns und Verhaltens entwürfen.

Das ist mitnichten eine fromme Idylle, wie abermals ein knapper Seitenblick in die Gegenwart lehrt: Das Isotop, mit dem wir in der Plutoniumwirtschaft wie selbstverständlich umgehen, nämlich ^{239}Pu , hat eine Halbwertszeit von 24 360 Jahren, von der des ^{235}U zu schweigen, die bei 4,5 Milliarden Jahren liegt. Hätte man sich das Bibellesen bewahrt, so wäre geläufig: »Unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre ... « *Das*, so wäre es im Bewußtsein, das ist Menschenmaß, das uns als Kreatur von Gott dem Schöpfer zugemessen wurde und innerhalb dessen allein Gehorsam und Verantwortung möglich sind. Man wüßte aus derselben Bibel dann auch, daß der verbotene Baum »lieblich anzusehen und ein lustiger Baum« ist und daß der Betrug des Teufels sich darin gleichsam überschlägt, daß unmittelbar nach dem Genuß der verbotenen Frucht der Tod in der Tat noch nicht eintritt; und es wäre dank ebendieser Bibel auch bekannt, daß diese Spanne Frist, die uns trotz der Übertretung gewährt wird, sich Gottes »Langmut« verdankt, die uns »zur Umkehr leiten« will. Die Sprache der Bibel kennt Maßlosigkeit und Stumpfheit nur im Zusammenhang mit Torheit, Gottlosigkeit, Teufelei.

6 AaO., 12.

Daß man freilich die Bibel lese, das setzt voraus, daß man des Lesens kundig sei, und so wird Luther denn nicht müde, die Einrichtung von Schulen zu fordern und zu predigen und zu mahnen, zu locken und zu drohen, daß man die Kinder auch wirklich zur Schule schicke, und zwar auch die Mädchen, damit diese wenigstens eine Stunde täglich in der Bibel könnten unterwiesen werden. Zwar, es ist Melanchthon, dem das cognomen Praeceptor Germaniae beigelegt wurde aufgrund seines Wirkens; doch es war Luther, der den Durchbruch vollzog und den Grund legte. Ein Gutteil seiner politischen Unterweisung ist der Schule, der Erziehung, der Bildung gewidmet; so schon in seiner Adelschrift von 1520, die ins öffentliche Leben hinein vor- und durchrechnet, was die Taufe ist und mit sich bringt. Er schreibt hier:

Fur allen dingenn / solt in den hohen vnnnd nydern schulen / die furnehmst vnd gemeynist lection sein / die heylig schrift / vnnnd den iungen knaben das Evangelij / Vnd wolt got / ein yglich stadt / het auch ein maydschulen / darynnen des tags die meydlin ein stund das Euangelium horetenn / es were zu deutsch odder latinisch . . . Solt nit billich ein yglich Christen mensch / bey seinen newn odder zehen iaren / wissen das gantz heylig Euangelium / da sein namen vnd leben ynnenn stet⁷.

Hier wie auch mit den anderen Hinweisen, Mahnungen, Vorschlägen und Wünschen geschieht eine unmittelbare Unterweisung der Obrigkeit, deren Sinn und Funktion prägnant ausgesprochen wird: »dan vbirkeit ist schuldig der vntertanen bestes zu suchen«⁸. – Dieses Beste der Untertanen aber materialisiert sich im Gemeinen Wohl, wie Luther es auf dem Hintergrund des Paulinischen Bildes von der Kirche als Leib Christi zu Beginn der Schrift darstellt:

. . . ein yglich sol mit seinem ampt odder werck / denn andern nutzlich vnnnd dienstlich sein / das alßo viellerley werck / alle in eine gemeyn gerichtet sein / leyp vnd seelen zufoddern / gleich wie die glidmaß des corpors alle eyns dem andern dienet⁹.

Das Gemeine Wohl indes erheischt nicht zum letzten ein Schulwesen weil Kenntnis der Bibel, Erlernen der Sprache und insgesamt Bildung. Begründet aber wird nicht aus dem bonum commune, das ist der Fluchtpunkt, an dem die Wahrnehmung obrigkeitlicher Verantwortung sich in concreto ausrichtet. Begründet wird das Schulwesen aus dem Wort Gottes, das nunmehr reichlich in die deutschen Lande gekommen sei und dessen Erschallen nicht ohne die Wirkung bleiben darf, daß man ihm durch die Bestellung eines guten Schulwesens eine Stätte bereite:

7 WA 6, 461, 11 ff.

8 WA 6, 467, 32 f.

9 WA 6, 409, 7 ff.

Warlich so ist not / das wyr die gnade Gottis nicht ynn wind schlahen / vnd lassen yhn nicht vmb sonst anklopffen. Er stehet fur der thür / wol vns / so wyr yhm auff thun . . . Last vns vnsern vorigen iamer ansehen vnd die finsternis / darynnen wir gewest sind. Ich acht / das deutsch land / noch nie so viel von Gottis wort gehöret habe / als itzt . . . Lieben deutschen / keufft weyl der marck fur der thür ist / samlet eyne / weyl es scheynet vnd gutt wetter ist / braucht Gottis gnaden vnd wort / weyl es da ist. Denn das sollt yhr wissen / Gottis wort vnd gnade ist ein farender platz regen / der nicht wider kompt / wo er eyne mal gewesen ist. Er ist bey den Juden gewest / aber hyn ist hyn / sie haben nu nichts. Paulus bracht yhn ynn kriechen land. Hyn ist auch hyn / nu haben sie den Türcken. Rom vnd latinisch land hat yhn auch gehabt / hyn ist hyn / sie haben nu den Bapst. Vnd yhr deutschen dürfft nicht dencken / das yhr yhn ewig haben werdet / . . . greyff zu vnd halt zu / wer greyffen vnd hallten kan / . . .¹⁰.

Dringlicher kann nicht ins Bewußtsein geschrieben, heißer kann's schwerlich in die Gewissen eingebrannt werden, daß es kein Säumen gilt, daß die Zeit um Gottes und um des Gemeinen Wohles willen zu nutzen, daß unverzüglich zu handeln sei; allein, Luther steigert noch. Mit schier *allen* Mitteln der Beredsamkeit und der Rhetorik, mit Locken und Drohen, mit Mahnen und Warnen hält er's den Verantwortlichen vor, bleut er es der Obrigkeit ein, daß sie es schuldig sei, für die Förderung und Ausbildung der Jugend Sorge zu tragen, daß man sich an der Jugend versündige, wo man hier etwas sparte oder gar versäumte, daß man den Zorn Gottes auf sich lüde, wo man es hier an etwas mangeln ließe, daß es viehisch sei, ja man sogar noch unter die Stufe der unvernünftigen Tiere sänke, trüge man nicht nach Kräften für die Ertüchtigung der jungen Generation die gehörige Sorge. Und mit grellen Farben wird gemalt, was Versäumnisse an dieser Stelle bedeuten:

Es mus doch weltlich regiment bleyben / soll man denn zu lassen / das eyttel rülzten vnd knebel regiren / so mans wol bessern kan / ist yhe ein wild vnuernünftiges furnemen. So las man eben so mehr sew vnd wölffe zu herrn machen / vnd setzen vber die / so nicht dencken wöllen / wie sie von menschen regirt werdē. So ists auch eyne vmenschliche bosheyt / so man nicht weytter denckt denn also / wyr wöllen itzt regiren / was geht vns an / wie es denen gehen werde / die noch vns komen. Nicht vber menschen / sonder vber sew vnd hunde sollten soliche leute regiren / die nicht mehr denn yhren nutz oder ehre ym regiment suchen¹¹.

Wie schon erwähnt, legt Luther bei der Ausbildung in der Schule neben der Bibelkenntnis auch Wert auf die Sprachen. Durch sie haben wir das Evangelium; sie sind die »scheyden / darynn dis messer des geysts stickt«¹²,

10 WA 15, 31, 28–32, 14.

11 WA 15, 35, 26–36, 2.

12 WA 15, 38, 8f.

die Sprache ist es, die unser Menschsein ausmacht und uns davor bewahrt, zu Bestien zu werden und die Vernunft zu verlieren¹³. Und er ist sich sehr wohl klar darüber, daß Sprache keine Naturgegebenheit ist, sondern daß sie ihre spezifischen Wurzeln hat und daß sie verloren werden kann. Begründet findet er sie in Gottes Wort, um dessentwillen es sie überhaupt gebe; entsprechend sind ihm Griechisch und Hebräisch »heilige« Sprachen, insbesondere das Griechische, das »dazu erwelet ist / das das neue testament drinnen geschriebē würde«. Höchst aufschlußreich nun Luthers Fortsetzung an dieser Stelle: »Vnd aus der selben alls aus eym brunnen ynn andere sprach durchs dolmetschen geflossen / vnd sie auch geheyliget hat¹⁴«. Sprache und mit ihr geordnetes Gemeinwesen, sie kommt uns aus der Bibel zu, und zwar nicht durch Philologie oder Linguistik, nicht durch Pedanterie und Klauben von Worten, sondern durchs Dolmetschen, durch das neue Sagen der hebräischen und griechischen Bibel in der eigenen Sprache. Daß damit die eigene, die Muttersprache, jede Muttersprache, als abhängig von Gottes Wort in seiner kontingenten Sprachgestalt, eben dem Hebräischen und Griechischen, erklärt wird, ist Luther nicht nur nicht entgangen, sondern das ist auch sehr dezidiert seine Meinung – mit der dann notwendig werdenden und von ihm ausdrücklich gezogenen Konsequenz, daß wir mit der Kenntnis des Hebräischen und Griechischen auch das Deutsche und Lateinische verlören¹⁵. An Hitler aber wird es geradezu überscharf deutlich, daß Luther mit alledem nicht übertrieb, sondern den Dingen auf den Grund sah.

Im weiteren ist Luther dann auch generell auf Bildung bedacht – NB: nicht im Sinne des Bildungsbürgertums, wie es Hans Weil beschrieben hat; Luther war insoweit nüchtern und praktisch. Nein, sondern einer Bildung im Sinne der Lebensklugheit, des Wissens und der Ausbildung der menschlichen und der für das Gemeinwesen nötigen Fähigkeiten. So dringt er in der Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten solle (1530), auch aufs Erlernen der lebenden Sprachen mit der uns modern anmutenden Begründung der internationalen Verflechtungen durch Handel und Politik¹⁶, ohne doch damit einem Pragmatismus zu verfallen. Denn in derselben Predigt heißt es alsbald: »Denn wo die schrifft und kunst untergehet, was will da bleiben jnn deutschen landen denn ein wüster, wilder hauffen Tattern odder Turcken, ja villeicht ein sew stall vnd eine rotte von eitel wilden thieren¹⁷?« – mit der

13 WA 15, 38, 16ff.

14 WA 15, 38, 5f.

15 WA 15, 38, 12ff.

16 WA 30 II, 519, 19ff.

17 WA 30 II, 523, 25ff.

Wendung ad hominem: Wer die Kinder nicht zur Schule schickt, der leiste eben diesem Verfall Vorschub¹⁸. Doch insbesondere stellt Luther ab auf das geistliche und das weltliche Regiment, die der qualifizierten Personen bedürfen und mit deren Verfall Kirche und Gemeinwesen zerfielen und chaotische Zustände einreißen würden – wie von ihm vorgefunden, weil unter dem Papsttum und im Mönchswesen Gottes Wort vergessen wurde und man stattdessen kurzfristige weltliche Vorteile und, unter frommem Vorwand, klerikale Macht suchte, worüber die Klosterschulen, der geistliche Stand und die weltliche Obrigkeit korrumpiert wurden.

Immerhin ist das geistliche Regiment von Gott selbst gestiftet, und zwar durch Christi Blut und Tod¹⁹ – Grund genug, dafür Sorge zu tragen, daß es angemessen wahrgenommen und nicht » . . . oxsen vnd pferde, hunde vnd sew . . . Holtz vnd steine . . . «²⁰ überlassen werde. Und das bedeutet insbesondere, darauf acht zu haben, daß für das geistliche Amt befähigt erscheinende Kinder die gehörige Ausbildung erhalten. Luther weiß beredt darzustellen, was alles hier auf dem Spiele steht:

Der zeitlich friede der das grosseste gut auff erden ist, darinn auch alle andere zeitliche guter begriffen sind, ist eigentlich eine frucht des rechten predig ampts. Denn wo dasselbige gehet, bleibt der krieg hadder vnd blutvergiessen wol nach, Wo es aber nicht recht gehet da ists auch nicht wunder, das da krieg sey odder yhe stettige vnruhe vnd lust vnd willen zu kriegem vnd blut zu vergiessen . . . ²¹

Im Klartext also: Wo eine Obrigkeit wirklich der Untertanen Bestes sucht, da wird sie sich die Ausbildung befähigter Heranwachsender zum geistlichen Amt angelegen sein lassen.

Doch auch das weltliche Regiment will ausgeübt sein; ist es auch niederen Ranges, so ist es doch von Gott eingesetzt als – das klingt beinahe barthianisch! – »ein bilde, schatten vnd figur der herrschafft Christi . . . «²² und hat primär die Funktion, daß »nicht faustrecht, sondern kopffrecht, nicht gewalt, sondern Weisheit odder vernunft mus regieren vnter den bosen so wol als vnter den guten«²³, und so bedarf man zu seiner Wahrnehmung Gelehrter und Juristen, Schreiber und Richter und des ganzen Heeres der verschiedenen Räte an den Höfen²⁴, wobei Luther sich die Bemerkung

18 WA 30 II, 525, 2 ff.

19 WA 30 II, 527, 1 ff.

20 WA 30 II, 530, 7 f.

21 WA 30 II, 538, 4 ff.

22 WA 30 II, 554, 11 f.

23 WA 30 II, 557, 11 ff.

24 WA 30 II, 559, 4 ff.

nicht verkneifen mag, daß »Räte« »nicht weit vom wort Verrether«²⁵ sei; er hat offenkundig seine Erfahrungen mit Wissen und Gewissen derer, die das Ohr der Fürsten haben und deren Nachwuchs ebendarum der Kenntnis des Evangeliums, der Einübung in die Sprachen – des Wortes Gottes wie die der Nachbarn – und der Bildung bedarf, soll das Gemeine Wohl nicht Schaden leiden. Zu dieser Bildung aber gehört nach Luther eminent auch die Kenntnis der Geschichte und des antiken Erbes, überhaupt der von Heiden zusammengetragenen Beobachtungen und Erfahrungen und Lebensweisheiten, von Homer bis Ulpian, von Aristoteles bis Aesop, von Platon bis Trajan, von Vergil bis Cicero. Gott ist reich im Schenken und Begnaden; auch heidnische Weisheit kommt von Gott allein und ist darum lehrreich und zur Kenntnis zu nehmen²⁶. Gerade wer im weltlichen Regiment wirkt, bedarf der praktischen, der Lebensweisheit, »Denn Gott hat der vernunft vnterworffen solch zeitlich regiment vnd leiblich wesen«²⁷, und also muß die Vernunft geschult sein und – modern geredet – Modelle haben, mit deren Hilfe sie sich orientieren kann.

Gottes Wort erschallt und will aufgenommen und bewahrt werden, und Gottes geistliches und weltliches Regiment will ausgerichtet sein; da ist eine christliche Obrigkeit – und nur mit ihr hatte Luther es zu tun – unmittelbar gefordert, und Luther tritt entsprechend deutlich auf. Nicht nur, daß er die Errichtung von Schulen fordert, eine Bildungsreform anmahnt und bis hin zur Errichtung öffentlicher Bibliotheken so etwas wie ein Bildungswesen anstrebt; er geht noch einen Schritt weiter:

Ich halt aber, das auch die oberkeit hie schuldig sey die vnterthanen zü zwingen, yhre kinder zur schulen zu halten sonderlich die, dauon droben gesagt ist. Denn sie ist werlich schuldig, die obgesagten empter vnd stende zu erhalten, das prediger, Juristen, Pfarher, Schreiber, Ertzte, Schulmeister vnd der gleichen bleiben. Denn man kan der nicht emperen ...²⁸

Daß die im Eingangszitat erwähnte Gedenkmünze mit den Universitätsgebäuden und dem über diesen in hebräischen Schriftzeichen schwebenden Gottesnamen in der Tat zutreffend zusammenfaßt, was Luther in seiner politischen Unterweisung sagte und erstrebte, wird hier schön deutlich – eben die Bildung von Wissen und Gewissen durch die allgemeine und die Hohe Schule zur verantwortungsvollen Wahrnehmung der von Gott geordneten Ämter und Stände, in Gottes Namen und zur Abwehr des Teufels, der

25 Ebd. 559, 9.

26 WA 51, 242, 36ff, 243, 1ff.

27 WA 30 II, 562, 11f.

28 WA 30 II, 586, 7ff.

wie Unglauben so auch Unfrieden, Verbrechen und Blutvergießen will und anstiftet und darum mit den von Gott geordneten Mitteln, seinem geistlichen und seinem weltlichen Regiment, in Schranken gehalten werden muß.

Bei alledem geht Luther keineswegs von der nach ihm benannten Zwei-Reiche-Lehre aus. Diese vielleicht folgenreichste theologische Erfindung unseres Jahrhunderts würde auch nicht zu seiner Arbeit passen, denn er ist kein Platoniker, der eine vorher konzipierte Lehre dann anwendet bzw. eine zuvor erarbeitete Theorie dann in Praxis umsetzt; er ist zudem ein Systematiker von zu hohem Rang und Kaliber, als daß er in so wichtigen wie komplexen Zusammenhängen schablonenhaft vorgeht. Eine Zwei-Reiche-Lehre als solche wird man, historisch gesehen, allenfalls bei Calvin zu konstatieren haben, eben im Rahmen seiner Systematisierung der theologischen Gehalte durch ihre Zusammenbindung und Explikation in seiner *Institutio Christianae Religionis*. Nein, Luther geht aus vom Wort Gottes, und das ist für ihn das Evangelium, also daß der gekreuzigte und auferstandene Christus »sei mein Herr«. Was die Herrschaft Christi für die Getauften und unter ihnen bedeutet, expliziert er, wie bereits angedeutet, schon in der Adelschrift von 1520, die man mit einem gewissen Recht, was die Entfaltung anbelangt, auch als eine Art politisch-soziale Programmschrift aufgefaßt hat. Um das Herrsein Christi geht es dann auch 1523 in der Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«, wo Luther schon im voraus, nämlich am Ende der vorangestellten Widmung, mit dürren Worten erklärt, welches sein Anliegen sei:

Ich hoff aber / das ich die fursten vñ weltliche vberkeyt also wolle vnerrichten / das sie Christen / vnd Christus eyn herr / bleyben sollen / vñ dennoch Christus gepott vmb yhren willen nicht zū redten machē dürffe²⁹.

Diese – in der Forschung leider nicht immer genügend beachteten – Sätze, mit denen sich Luther auf das Problem der »Anwendbarkeit« der Bergrede im politischen und sozialen Alltag zurückbezieht, markieren in besonderer Prägnanz die Position des »geschworenen Doktors der Heiligen Schrift« und Predigers des Evangeliums, der eben als ein solcher Gottes geistliches Regiment auszurichten und die *Gewissen* zu unterweisen hat. Und das bedeutet in concreto: Befreiung der Gewissen aus aufgenötigten illegitimen und darum bedrückenden Bindungen, Tröstung der bedrängten und angefochtenen Gewissen, Befestigung der Gewissen in der rechten, der notwendigen Bindung. Kriterium bei alledem ist Gott in seinem Wort und Willen – der dreieine Gott, der sich in Christus für uns gegeben hat und in Jesus Christus von uns erfaßt und gehört werden will; Kriterium ist also Jesus Christus

29 WA II, 246, 6ff.

bzw. das Evangelium. Allein Gott hat Macht und Kompetenz, die Gewissen zu binden; dasselbe in Kurzfassung: Nur die Bindung durch das Evangelium ist legitim.

Und von hier aus ergeben sich Befreiung, Tröstung und Befestigung der Gewissen. Wo immer sich Personen oder Institutionen angemäßt haben, Menschen in ihren Gewissen zu belasten und zu binden, da wird widersprochen, gelöst und Jesus Christus verkündet, als welcher allein die Gewissen Rechtens bindet. Wo immer Menschen in ihrem Gewissen verzagt oder bedrängt sind, es sei aufgrund eigenen Tuns und Lassens oder von außen herangetragenem Beschwernisse, da wird abermals Jesus Christus verkündet, als welcher von den Lasten der Schuld und der Menschen befreit und uns überreich schenkt, wonach wir uns vergeblich strecken. Und wo immer das Evangelium verkündigt und in die Situation hinein ausgelegt wird, da werden die Gewissen in Jesus Christus gebunden und in eins damit getröstet und befreit. Man verstellt sich das Verständnis dieser Zusammenhänge, wenn man hier – wie gelegentlich in der Forschung anzutreffen – auf die Seelsorge reduziert; es geht bei alledem um öffentliches Geschehen, wie denn auch das Gewissen für Luther nicht wie für uns und für eine nachkantische Gewissensreligion gleichsam der intime Kern der Privatsphäre ist. Im Gegenteil, nicht zum letzten durch Luthers Unterweisung der Gewissen und überhaupt Betonung von Gewissen wurde Gewissen zu so etwas wie einer öffentlichen Institution und mit der reichsrechtlichen Anerkennung der Augsburger Konfession zu einer Größe von reichsrechtlicher Relevanz, ein Vorgang, der bis in Art. 4 unseres Grundgesetzes nachgewirkt hat.

Ganz entsprechend leitet Luther an zu unterscheiden, wo es um unser Gewissen geht und gehen darf und wo nicht. Um unsere Gewissen geht es Rechtens allein dort, wo es um das Evangelium geht, wo Jesus Christus uns erfaßt, rechtfertigt und zu seinem Eigentum macht, »auf daß« wir »in seinem Reich unter ihm leben und ihm dienen«, also wo Jesus Christus unser Herr wird und ist und somit wir in seinem Dienst stehen; Luther redet insoweit vom geistlichen Regiment. Um unsere Gewissen geht es jedoch nicht in allen anderen Zusammenhängen und Stücken, jedenfalls nicht legitimerweise; der Unterschied ist also nicht konträr, sondern kontradiktorisch und schließt ein Drittes aus. In allen diesen Zusammenhängen und Stücken indes, wo es nicht Rechtens um unsere Gewissen geht, dürfen demgemäß auch keine Gewissensentscheidungen gefordert oder Gewissensbelastungen vorgenommen werden; hier ist vielmehr aus Einsicht, Sachverstand, recht verstandenem Nutzen, mit einem Wort, aus Gründen und mit Mitteln der Vernunft zu agieren und zu befinden. Im Blick auf alles das, was vernunftgemäß zu hantieren und zu entscheiden ist, redet Luther

von »weltlich Ding«. Nur daß weltlich Ding nicht säkular Ding ist; daß es Gott und seinem Willen irgendwie und irgendwann könnte entzogen sein, wäre für Luther ein Ungedanke. Weltlich Ding steht jederzeit und überall unter Gottes Willen und Wirken, wie bereits daraus ableitbar ist, daß es von Gott im Dekalog namhaft gemacht, daß es also »in Gottes Gebot gefaßt« ist.

Weltlich Ding steht uns somit zwar frei, insoweit es nach Maßgabe vernünftiger Einsicht zu hantieren ist; doch Freiheit ist weder Belieben noch Willkür, und zumal das in Gottes Wort und Willen gefangene Gewissen wird gerade im vernünftigen und vernunftgemäßen Umgang mit weltlich Ding gleichgültiges Laufenlassen oder die Verfolgung unsachgemäßer Zwecke nicht ertragen. Und das umso weniger, als gerade hier das Feld der Bewährung des Glaubensgehorsams, der *cooperatio cum Deo*, des Tuns der Gebote ist. Umgekehrt wird der Christ hier im weltlichen Bereich nach Gottes Wort und Willen fragen, um aus ihm für die Vernunft Maßstab und Perspektiven zu gewinnen, und somit bewähren und bezeugen, daß auch in diesem Feld Gott und er allein regiert und ihm allein zu gehorchen ist. Nur daß Gott dieses sein weltliches Regiment in der soeben zu kennzeichnenden spezifisch anderen Weise ausübt als das geistliche; Luther kann daher den Unterschied auch einmal kurz und knapp so angeben, daß Gottes geistliches Regiment im Predigtamt liegt und durch den Heiligen Geist geschieht, der die Gewissen regiert; »Aber ynn weltlichem reich, müs man aus der vernufft (daher die rechte auch komen sind) handeln Denn Gott hat der vernufft vnterworffen solch zeitlich regiment vnd leiblich wesen ... «³⁰. Beide Regimente aber sind die des einen selben Gottes.

Und darum sind sie zu unterscheiden, nicht aber zu scheiden – gar als ob es die Regimente zweier Götter wären. Und wie es der eine selbe Gott ist, der hüben und drüben regiert, so auch der eine selbe Gotteswille, der hüben wie drüben unbedingt gilt und wie er im Evangelium offenbar ist. Luther bringt das plastisch vor Augen, wenn er z.B. im Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (1525) die Rechnung aufmacht: Ist die Obrigkeit gegenüber den Gewalttätern barmherzig, weil Christus doch Barmherzigkeit geboten habe, so handelt sie in Wahrheit unbarmherzig und verrucht, denn sie liefert die Schwachen und Schutzlosen der Ungerechtigkeit und Brutalität aus³¹. Für Luther besteht an dieser Stelle also keine Spannung zur Bergrede, und zwar deswegen nicht, weil deren Forderungen wie dieses obrigkeitliche Handeln, beide, wenn auch in differenter Weise, den einen selben Gotteswillen realisieren, daß um des Nächsten und seines Lebens und Ergehens willen alles einzusetzen und entsprechend aller Schade von

30 WA 30 II, 562, 10ff.

31 WA 18, 387f.

ihm abzuwenden sei. Daß Luther bei alledem einerseits, befangen im Denken und Horizont seiner Zeit, obrigkeitliches Handeln primär in der Ausübung der Straf- und Schwertgewalt sieht, andererseits aber immer wieder zur Mäßigung und auch dazu mahnte, nicht alles sehen und ahnden zu wollen, sei der Vollständigkeit halber an dieser Stelle eben noch erwähnt.

Daß und wie die wohl zu unterscheidenden Regimenter zusammengehören, ergibt sich im übrigen schlagend aus dem bisher Dargestellten. Die Errichtung von Schulen, die Reform der Universität, die Bildung und Ausbildung der Jugend, die Ordnung des Gemeinwesens hin auf das Gemeine Wohl, die Sorge für die richtige Besetzung der öffentlichen Ämter und Funktionen, alles das ist ganz offenkundig weltlich Ding, dem weltlichen Regiment anheimgegeben und nach Maßgabe vernünftiger Einsicht zu regeln und zu ordnen. Doch zugleich mahnt Luther es um Christi willen an, predigt, beschwört, überredet, bittet, warnt, droht, daß die Obrigkeit bzw. Obrigkeiten sich alle diese Aufgaben und Probleme nur ja angelegen sein lassen; ja, er redet den Obrigkeiten buchstäblich ins Gewissen, in allen diesen Stücken das Ihre zu tun, anderenfalls sie sich mit Schuld, ja mit Sünde vor Gott belüden. Und Luther ist sich durchaus dessen bewußt, was er hier tut; 1534, in seiner Auslegung des 101. Psalms, bringt er es in eine grundsätzliche Feststellung:

Denn das Eine heisst Oberkeit, das Ander mügen wir heissen Unterkeit, das ist deutlich gnug und auch deutsch dazu geredt. Nu werden wir müssen Gott unsern herrn lassen sein die einige Oberkeit uber alles, was geschaffen ist, Und wir alle gegen jm sein (wöllen wir nicht mit lieb, so müssen wir mit leid) eitel unterkeit, da wird (Gott lob) nicht anders aus. Denn er sagt selbs Psalm sieben und sechzig, Herr sey sein Name, vnd die kinder nennen jm im glauben den Almechtigen Gott und Vater.

Wenn nu ein prediger aus seinem ampt da her sagt beide, Königen und Fürsten und aller welt, Denckt und fürchtet Got und haltet seine gebot, Da menget er sich nicht jnn weltliche Oberkeit, sondern er dienet und ist gehorsam hie mit der hohesten Oberkeit ...³².

Gott ist es, der da herrscht; und so wenig man Vater, Sohn und Geist voneinander trennen kann, so wenig ist es möglich, mit ihrer Unterscheidung geistliches und weltliches Regiment voneinander zu scheiden oder gar in Gegensatz zueinander zu bringen. Und das um so weniger, als – wie Luther wenig später dartut – Gott die allgemeine Wohlfahrt will dergestalt befestigt haben, daß man auf Erden soll »selig« sein können und das weltliche Regiment ein »furbild der rechten seligkeit und seines himelreichs«³³ sei. Wie könnte das geschehen bei Mißachtung von Gottes Gebot oder gar

32 WA 51, 239, 41–240, 10.

33 WA 51, 241, 40.

bei irgendeiner Form der Entehrung Jesu Christi? Eben darum bedarf alle Obrigkeit des geistlichen Regiments, das ihr ins Gewissen redet. Denn Mißbrauch des anvertrauten Amtes aus Machtgelüsten ist die Tagesordnung; man möchte sein »wie Gott« und mag die gezogenen Grenzen nicht akzeptieren. Und gerade das ist es, was die Gesellschaft korrumpiert: »Denn aus gehorsam oder dienst wird keine auffrur auch jnn der welt, Sondern aus regirn und herrschen wollen«³⁴. NB: »Gehorsam« und »Dienst« derer, denen das weltliche Regiment anvertraut ist!

Daß Luthers Sicht der Fürsten und insbesondere ihrer Höflinge entsprechend mißtrauisch ist und bitterste Skepsis erkennen läßt, sei hier am Rande erwähnt; von Belang ist in diesem Zusammenhang, daß er immer wieder abstellt auf das jeweilige Amt, das man ausübt. Luthers Amtsverständnis ist viel und auch kritisch diskutiert worden; es dürfte manches Mißverstehen dadurch entstanden sein, daß man immer wieder aus unserer, also aus der Perspektive einer in Sektoren zerfallenden Welt geurteilt und teilweise auch die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik faktisch zugrundegelegt hat. All dergleichen ist Luther fremd und seiner Zeit nicht gemäß. Mit seinem Insistieren auf dem Amt und den mit ihm gegebenen Befugnissen und Pflichten hat Luther vielmehr etwas im Auge, was uns weithin fremd zu werden droht und allenfalls noch in Kompetenzgerangel uns zu Bewußtsein dringt, nämlich die Frage nach der Legitimität unseres Tuns und Lassens. Für den Prediger der Freiheit eines Christenmenschen steht uns unser Handeln mitnichten frei; vielmehr mahnt er: »Derhalben sol / sich kein mensch unterstehen / etwas zunemen odder zugeben, es sey denn von Gott befohlen . . .«³⁵ und fügt hinzu, »das ausser den zehen gepoten kein werck noch wesen gut und Gott gefellig kan sein, es sey so gros und köstlich fur der welt wie es wolle«³⁶.

Was hier auf den ersten Blick als Enge anmuten mag, ist in Wahrheit Ausdruck des tiefsten Vertrauens in Gottes gnädiges Weltregiment, daß nämlich alles wohl steht und wir wahrhaft leben können, sofern nur jedermann genau das tut und läßt, was Gott fordert und verbietet, nicht zum letzten gerade auch in seinem jeweiligen Amt, und also gerade nicht im Streben des Sünders, sein zu wollen wie Gott, über die damit gezogenen Grenzen hinausgreift. Luthers politische Unterweisung läßt gut erkennen, was das bedeutet: Er als Prediger des Evangeliums und also Vollstrecker des geistlichen Regiments maßt sich gerade nicht an, in ein ihm nicht befohlenes Amt einzugreifen und also selber die Ärmel aufzukrempeln, zuzupak-

34 WA 51, 240, 25 f.

35 GK 1. Gebot, WA 30 I, 136, 12 f.

36 GK, 9. u. 10. Gebot, WA 30 I, 178, 25 ff.

ken und Aktionen zu starten. Er predigte und unterwies die Gewissen, er rief den in Politik und Gesellschaft Verantwortlichen Gottes Willen und dessen praktische Konsequenzen in die Ohren – doch er respektierte die Grenzen des eigenen und die Kompetenzen des fremden Amtes und überließ es der Wirkung des verkündigten Gotteswortes, die zum jeweiligen Handeln Befugten und Berufenen zum Wirken zu bewegen.

Dieser Indirektheit dessen, was hier als politische Unterweisung bezeichnet wurde, korrespondiert es, daß Luther mit so großem Nachdruck die Errichtung von Schulen und die allgemeine und insbesondere die Bildung der Begabten unter den Kindern und Jugendlichen fordert, daß er darauf dringt, daß sie im Evangelium, in den Sprachen und in praktischer Weltweisheit unterrichtet werden: Nicht nur, daß die gewissenhafte Wahrnehmung der von Gott verordneten Ämter Wissen und Bildung voraussetzt, sondern auch und entscheidend, daß man »Holtz vnd steine«³⁷ nicht zureden, bei ihnen kein Gewissen erreichen kann. Soll Obrigkeit gewissenhaft sein und handeln, überhaupt sein und handeln können, so ist es nach Luther unerlässlich, daß ihr Gewissen geformt und sie im Gewissen ansprechbar sei, beides dank der Vertrautheit mit der Bibel und deren Sprache.

Wir freilich reiben uns hier an dem Wort »Obrigkeit«, zu dem das Korrelat »Untertan« zu gehören scheint wie der Deckel zum Topf; beide Wörter und zumal ihre Kombination ruft eine unselige Tradition und fatale Ideologie auf. »Obrigkeit« hat seine bei Luther noch vorhandene Unschuld längst verloren, und das gilt auch dann, wenn man weiß, daß es neben der soeben anzudeutenden problematischen Linie auch eine andere gibt, auf der man primär Gott gibt, was Gottes ist, und die *clausula Petri* groß zu schreiben pflegte; sie ließe sich, anhebend bei Luther, mit den Namen Nikolaus Gallus und Eivind Berggrav bezeichnen sowie, für Göttingen von besonderem Interesse, Hans Joachim Iwand und Ernst Wolf. Freilich, das blieb eine Nebenlinie, und so ist »Obrigkeit« obsolet geworden. Ein Ersatz oder Äquivalent ist nicht in Sicht – das angelsächsische »authorities« etwa läßt sich durch eine Rückübersetzung nicht als Substitut gewinnen – , und entsprechend hat man sich seit längerem schon angewöhnt, da, wo Luther »Obrigkeit« sagt, zunehmend oder gar durchgängig vom Staat zu reden. So verständlich diese Entwicklung ist, wird man insoweit doch schwerlich von einer Sternstunde der Theologie sprechen können. Denn nicht nur, daß man bei alledem auf die Länge nicht ganz ohne eine Staatsmetaphysik auskommen kann, sondern und vor allem: »Staat« ist ein abstractum, und das bei aller Konkretheit – so wie eben auch eine geometrische Figur, obzwar etwa als Dreieck aufs Papier gezeichnet, ein abstractum ist und bleibt.

37 WA 30, II, 530, 8.

Die tägliche Lebenserfahrung bestätigt es: Der Staat, wenngleich überall präsent, ist und bleibt als solcher ungreifbar und letztendlich eine politische Konzeption und juristische Konstruktion. Und das ist hier von unmittelbarer Bedeutung. Einer Obrigkeit kann man ins Gewissen reden. Der Staat ist notorisch gewissenlos. Er ist so gewissenlos wie eine geometrische Figur. In dieser substantiellen Gewissenlosigkeit aber ist er, wie es der Staatsrechtler im Eingangszitat humorig nennt, ein »Racker«, der durch das Übersetzen, der durch das Schöpfen von Sprache aus der Bibel zu einer »gewissenhaften Obrigkeit« umzuarbeiten, der also unter die Lenkung und Leitung durch wissende und gewissenhafte Amts- und Mandatsträger zu bringen sei.

So ganz verstiegen ist der Gedanke nicht. Die Wirkungsgeschichte des Wortes »Obrigkeit« vor Augen, wissen wir schon zu ermessen, daß es nachgerade ein Politikum wäre, wenn gewissenhafte Übersetzer, Luthers Einsichten über die Sprache, seinen Anweisungen über das Dolmetschen und seinem Vorbild beim Übersetzen folgend, im Lauschen auf den von der Schrift bezeugten Christus und in einer Suche von, wer weiß, nicht nur drei bis vier Wochen, sondern ebenso vielen Jahren, ein neues Wort fänden, das sie in Römer 13 statt »Obrigkeit« einsetzten und damit in unsere Sprache und unser Denken einstifteten.

Darauf werden wir freilich nicht, sozusagen mit angehaltenem Atem, untätig warten können. Die Aufgabe ist geblieben, ihre Dringlichkeit wird zusehends größer. Die Verfallsgeschichte des Wortes »Obrigkeit« darf uns nicht paralisieren, der Glanz von »der Staat« als einer sittlichen Idee nicht länger blenden. Mit Luther wäre geltend zu machen, daß es nur die eine Obrigkeit Gott gibt; im Blick auf »der Staat« aber wäre endlich zu realisieren, daß die mit ihm vorausgesetzte Sittlichkeit eine bloße Idee ist – eine schöne zwar und faszinierende, doch allenfalls in kleineren Ansätzen realisierbar, wie wir in unserem Jahrhundert erschrocken und mit Grauen zu konstatieren haben. Es kann freilich nun auch nicht darum gehen, Gott als »Obrigkeit« und »den Staat« als Gegebenheiten aufeinander zu beziehen, wie dies etwa in der 5. These der Barmer Theologischen Erklärung geschieht. Dies, die Einführung dieser abstrakten Kategorie »Staat«, will mir als das eigentlich Problematische dieser These erscheinen. So verschafft man einer Idee die christliche Legitimation und entzieht sie der kritischen Nachfrage. Man wird grundsätzlich ansetzen und mit kritischer Zurückhaltung vorgehen müssen.

Gott als die alleinige »Obrigkeit« bedeutet mitnichten und gleichsam automatisch eine Theokratie, und das um so weniger, als die aus der Geschichte bekannten Theokratien noch regelmäßig in Wahrheit Hierokratien oder auch religiös abgedeckt Despotien, so oder so aber totalitär waren. Genauer, in den uns bekannt gewordenen Theokratien hatten noch stets die

religiös legitimierten Mandatsträger die Gottesherrschaft an sich gezogen und übten sie aus, wie – nun, wie eben Menschen Herrschaft ausüben, die sich Gottes Prärogative erraubten und nunmehr sind »wie Gott«: unerbittlich, unbarmherzig, zuinnerst unmenschlich. Man wende hiergegen übrigens nicht Israel ein, als welches immer wieder als eine »Theokratie« apostrophiert worden ist. Das Volk Israel paßt unter keine der mannigfachen -kratien, sondern hatte eine Konstitution sui generis. Inwieweit hier Baruch Spinozas Behauptung zutrifft, das Gemeinwesen sei in dem Maße immer wieder korrumpiert worden, in welchem Priester tonangebend wurden, stehe dahin; jedenfalls aber ist damit eine Erfahrung *unserer* Geschichte artikuliert. Einer Geschichte, die im Mittelalter zu einer zunehmenden klerikalen Bevormundung geführt hatte. Gerade hiergegen hatte Luther mit energischer Schärfe protestiert, auf Gott als die alleinige »Obrigkeit« verwiesen und die Weltlichkeit der Welt reklamiert, die, weil in Gottes Hand und durch sie getragen und gelenkt, gerade nicht der religiösen Überhöhung und Verwaltung bedürftig ist; und nicht zum letzten aus diesem Grunde hatte er jene Unterscheidung zwischen Gottes geistlichem und weltlichem Herrschen eingeführt, aus der man dann die Zwei-Reiche-Lehre synthetisierte. Das Gegenbild aber dessen, wogegen Luther kämpfte, tritt vor Augen bei Thomas Müntzer und bei den Täufern zu Münster.

Gott als »Obrigkeit« – das legt sich also gänzlich anders aus. Luther selbst gibt einen Eindruck hiervon, wenn er schreibt: »Denn gegen Gott und im dienst seiner Oberkeit sol alles gleich und gemenget sein, es heisse geistlich oder weltlich, der Bapst so wol als der Keiser, der herr als der knecht, Und gilt hie kein unterscheid noch ansehen der person. Einer ist fur Gott so gut als der ander . . . Darumb sollen sie alle jnn gleichem gehorsam und gar jnn einander gemenget sein wie ein kuche und alle einer dem andern helffen gehorsam sein. Darumb kan im dienst oder unterkeit gegen Gott gar kein auffrur werden im geistlichen oder weltlichen Regiment«³⁸. Damit ist zum Ausdruck gebracht, verallgemeinernd systematisiert, daß durch Gottes Herrschen die bestehenden Gegebenheiten, Strukturen und Institutionen nicht einfach aufgehoben und auch nicht fromm zurechtgebogen, sondern in einer charakteristischen Weise ausgerichtet und in Aufgaben und Zielsetzung konzentriert werden; eben hin auf Gottes Willen, der da will, daß wir als seine Menschen und also *menschlich* sollen leben, wirklich *leben* können. Der Gleichklang, der hier insoweit mit einem Humanismus besteht, täuscht nicht darüber hinweg, daß hier alles in Gott und seinem Willen fundiert ist, und das führt, so wahr Gott »Obrigkeit« ist, nicht ins Herrschen, auch nicht ins Wohl-Tun, überhaupt nicht in eine allgemeine Men-

38 WA 51, 240, 17ff.

schenliebe, sondern ganz schlicht ins Dienen und ins Besorgen des Wohles des Nächsten wie der Gemeinschaft. Luther läßt an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig: »Denn wie das geistlich Regiment oder ampt die leute sol uber sich weisen gegen Gott recht zu thun und selig zu werden, also sol das weltlich regiment unter sich die leute regirn und schaffen, das leib, gut, ehr, weib, kind, haus, hof und allerley güter im friede und sicherheit bleiben und auff erden selig sein mügen.«³⁹.

Denkt man auf dieser Linie dem weiter nach, was »gewissenhafte Obrigkeit« impliziere, so ist deutlich, daß man sich von der herkömmlichen Konnotation von »Obrigkeit« durchaus befreien kann. Es geht nicht um sie noch um obrigkeitliche Strukturen, es geht vielmehr darum, daß alle Funktionsträger in einer öffentlichen Verantwortung ihre Aufgaben so wahrnehmen, die ihnen anvertrauten Instrumentarien so gebrauchen, die von ihnen verwalteten Institutionen so gestalten, wie es der Gotteswille, wie es Gottes guter gnädiger Wille erheischt und also wie es dem menschlichen und dem Gemeinen Wohl förderlich ist. Und dabei sehen wir heute deutlich, was Luther selbst, der hier allererst den Durchbruch vollzog, nur anfänglich vor Augen bekam, daß nämlich somit *alle* Strukturen politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und auch technologischer Art grundsätzlich revidierbar und jedenfalls bleibend der kritischen Frage ausgesetzt sind, ob und inwieweit sie dem Geschehen des Gotteswillen hier auf Erden förderlich und dienstlich seien⁴⁰.

Es bedarf keiner besonderen Betonung, daß bei alledem auch das immer schon mit im Blick ist, was wir als »der Staat« kennen, ohne daß dabei doch dieses abstractum als solches genommen oder gar reifiziert würde. »Der Staat«, das ist die Bezeichnung einer jener Strukturen, in und mit denen wir

39 WA 51, 241, 35 ff.

40 Wie sehr der Staat beständig dieser Frage unterliegt und der ständigen wachsenden Kontrolle bedürftig ist, stellt Romano Guardini einmal heraus: »Der Autonomismus des neuzeitlichen Staates, der bis dahin immer noch von bewußten oder unbewußten Ehrfurchtshaltungen vor dem Menschen bzw. einer transzendenten Hoheit gezügelt war, wirft alle Hemmungen ab und entscheidet über das Unantastbare: das Recht des Menschen, zu existieren. Er verfügt über ihn einfachhin. Nun zählt weder Recht noch Unrecht. Nichts Göttliches noch Menschliches kommt mehr in Betracht. Nur die machtpolitische Erwägung: dieser Mensch, diese Gruppe sind dem Staatswillen hinderlich – sie müssen verschwinden. Darauf folgt dann die Maßnahme, und sie wird in vollkommener Kälte, in immer größerer Rationalität und mit immer präziserer Technik ausgeführt.« Verantwortung, 1954, 19. Guardinis Ausgangspunkt ist zwar der totale Staat, doch er schränkt nicht auf ihn ein. Daß man den demokratischen Rechtsstaat hier ausnehmen könne, wird nur ein Blinder behaupten; vgl. auch ebd. 22.

leben, deren Lenkung und Gestaltung uns anvertraut und deren Ausrichtung hin auf Gottes Willen uns aufgetragen ist. »Uns«, das will besagen: Menschen, also lebendigen Personen, die im dichten und vielschichtigen Beziehungsgeflecht eines modernen Gemeinwesens die jeweiligen Funktionen haben. Zu Luthers Zeiten war das eben »die Obrigkeit«, und man hatte mit ihr die wesentlichen Verantwortungsträger nahezu vollständig vor Augen. Der Vergleichspunkt zwischen einst und jetzt also liegt in der verantwortlichen Funktion oder, dasselbe anders gesagt, darin, daß es um Menschen geht, die auf die gewissenhafte Wahrnehmung ihrer Aufgaben im Gemeinwesen und für dieses angesprochen werden können und auch von Gottes wegen sollen. Sie »sind« nicht »der Staat«, wohl aber sind sie es, die ihm Physiognomie und Kontur verleihen.

Das aber beginnt in der Tat bei der Sprache. Man muß nur einmal mit *Bewußtsein* den in sich armen Jargon der Berufspolitiker, das hohle Pathos von Personen in hohen und höchsten Staatsämtern, das Kauderwelsch der Verwaltungen, die Unsprache öffentlicher Reden an staatlichen Feiertagen in sich aufnehmen, um ein Ahnen dessen zu erlangen, was es bedeuten mag, daß aus dem Griechischen und dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt werde. Also daß aus der Heiligen Schrift, aus *dem* Buch ins Deutsche übersetzt und eine deutsche Sprache erweckt und erhalten werde, die die Sprache der Menschlichkeit und des menschlichen Lebens ist. Entsprechend gehört es zu den beunruhigendsten Phänomenen unserer Zeit, daß inzwischen selbst Theologen, die doch von Berufs wegen dank ihres Umgangs mit der Bibel wirkliche Sprache unverlierbar gelernt haben sollten, in den modischen, neutrischen Wissenschaftsjargon verfallen, wie ihn letztlich Positivismus und Strukturalismus diktiert haben. Die Signifikanz der hier repräsentierten Kompetenz ist durchaus negativ – das Buch der Bücher in der Hand, hat man sich längst »dem Schema dieses Äons« angeglichen und das Salz dumm werden lassen. Wenn nicht aus Arbeit und Sprache derer, deren Beruf es ist, aus der Bibel zu schöpfen – woher dann soll uns Sprache kommen, woher das Wissen, aus dem heraus das Gewissen der Träger von Verantwortung gebildet und geschärft werden könnte? Wie soll das Denken in den Kategorien von Rendite und Wählerprozenten, von statistischen Werten und Erfolgsbilanzen, von Programmdurchsetzung und Einfluß etc. überwunden werden, wenn es hierfür am Elementaren mangelt, der Sprache nämlich, die uns von Gottes wegen als Menschen und die von Gottes Gnaden wegen unserer Menschlichkeit Gestalt gewinnen läßt und maßstäblich macht?

»Gewissenhafte Obrigkeit« – Luther hat damit eine bleibende Aufgabe markiert und hat zugleich die grundlegenden Möglichkeiten für ihre Bewältigung erarbeitet. Von ihm ist insbesondere zu lernen, daß die Wahrneh-

mung dieser Aufgabe regelmäßig alles andere als spektakulär ist, vielmehr im Kleinen, im Alltäglichen, im Unscheinbaren sich vollzieht, und wäre es »nur« im Medium des Übersetzens. Wer je über Sprache nachdachte, der weiß, daß es mit ihr um ganze Lebensdimensionen geht. Und so möchte es sein, daß durch das gewissenhafte Übersetzen aus den Sprachen der Bibel ins Deutsche – nein, vielmehr durch das Gewinnen einer deutschen Sprache dank der hebräischen und griechischen *Bibel* tatsächlich und viel nachhaltiger eine »gewissenhafte Obrigkeit« erwächst als dank der üblichen Projekte, Programme und Aktionen.

Prof. Dr. Klaus Schwarzwäller, Nikolausberger Weg 21a, W-3400 Göttingen

MARTIN LUTHERS WIDMUNGSVORREDE ZU »DE VOTIS MONASTICIS«

Reinhard Schwarz in Dankbarkeit für vierzigjährige Freundschaft

Von Wilfrid Werbeck

I.

Vor einigen Jahren hat Helmar Junghans einen im ganzen instruktiven, freilich mehr summarisch angelegten Aufsatz über »Die Widmungsvorrede bei Martin Luther« publiziert¹. Neben einer solchen allgemeinen Übersicht behält die Betrachtung und Analyse eines einzelnen Beispiels aus dem Corpus der Vorreden des Reformators ihr Recht und vielleicht auch ihren Nutzen.

Zu denjenigen Vorreden, die ein besonderes Maß an innerer, sachlicher und biographischer Beteiligung Luthers erkennen lassen, gehört zweifellos das an den eigenen Vater, Hans Luther, gerichtete Widmungsschreiben² zu

1 H. Junghans, Die Widmungsvorrede bei Luther. In: *Lutheriana*, hrsg. G. Hammer und K.-H. zur Mühlen (AWA 5), Köln-Wien 1984, 39–65.

2 WA 8, 573–576. Die ältere Übersetzung von Otto Scheel (Luthers Werke, hrsg. G. Buchwald u. a., Erg.-Bd. I, Berlin 1905, 209–215) ist im wesentlichen wieder abgedruckt in der von K.-H. zur Mühlen betreuten Textsammlung: *Martin Luther. Freiheit und Lebensgestaltung* (KVR 1493), Göttingen 1983, 78–83.

»De votis monasticis iudicium«³, der ebenso gewichtigen wie umfassenden Auseinandersetzung mit dem Mönchtum, einer der wesentlichen Erscheinungsformen eines am Vorabend der Reformation noch immer als verdienstvoll geltenden und von der Kirche entsprechend begünstigten Lebens⁴.

Daß es für Luther nahe lag, ja sich ihm geradezu aufdrängen mußte, eine grundsätzliche theologische Abhandlung zu diesem Thema seinem Vater zuzueignen, überrascht nicht, zumal dann nicht, wenn das iudicium darauf hinauslief, die gängigen kirchlich-theologischen Begründungen für das Mönchtum und für seine Hochschätzung radikal in Frage zu stellen und also dringend von diesem status religiosus abzumahlen oder zumindest seine gänzliche Um- und Neugestaltung zu fordern. Allzu lebhaft waren dem Sohn noch die Entrüstung und der Unwille im Bewußtsein, die Hans Luther dem plötzlichen Entschluß des jungen Magisters nach dem Erlebnis bei Stotternheim entgegengesetzt hatte. Allerdings verfolgt Luther mit der Widmung nicht irgendwelche eigensüchtigen oder reklameverdächtigen Interessen (etwa den Vater gewissermaßen öffentlich bekannt zu machen oder nach familiärem Ruhm zu trachten). Vielmehr ist das enge sachliche Verwobensein von Vater und Sohn in die Bewertung des Mönchtums ausschlaggebend dafür, daß sich Luther an seinen Vater wendet. Er erklärt es dann als Absicht seines Vorworts, den Leser über den Anlaß (causa), den Inhalt und Gegenstand (argumentum) und das umrißhafte Modell (exemplum), also über die leitende Absicht seiner Schrift zu unterrichten⁵. Diese drei Begriffe werden im weiteren Verlauf leider nicht wieder aufgegriffen, so daß eine genaue Zuweisung der folgenden Ausführungen unsicher bleibt.

II.

Luther trifft zunächst eine Feststellung, die seiner jetzigen Einsicht entspricht. Er beginnt seine inhaltlichen Darlegungen mit dem Eingeständnis, er sei inzwischen zu der festen Überzeugung gelangt, daß nichts unverletzlicher, eher und gewissenhafter zu beachten und einzuhalten sei als das

3 WA 8, 577–669.

4 Vgl. B. Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters (FKDG 12), Göttingen 1963; H.-M. Stamm, Luthers Stellung zum Ordensleben (VIEG 101), Wiesbaden 1980; U. Köpf, Martin Luther als Mönch (Luther 55, 1984, 66–84).

5 WA 8, 573, 6–12.

göttliche Gebot⁶. Damit wird einerseits ein Sachverhalt angesprochen und mit dem *mandatum divinum* ein Begriff benutzt, der nachher, gegen Ende der Beweisführung, betont wieder aufgenommen werden wird⁷. Andererseits ist dies ein Stichwort, das sogleich Gelegenheit zu einem Einwurf des Vaters bietet, den Luther bei ihrem vorgestellten Zwiegespräch in lebhafter, fast triumphierender Zuwendung begriffen sieht: »Und daran [also an der Notwendigkeit unbedingter Beachtung von Gottes Gebot] hast du leider unglücklicherweise früher gezweifelt und hast jetzt erst endlich eingesehen, daß es sich so verhält?« Der Sohn will und kann sich nicht entschuldigen, er muß dem Vater recht geben: »In der Tat, das war im höchsten Maße unglücklich, zumal ich an diesem absoluten Vorrang des göttlichen Gebotes nicht nur gezweifelt, sondern davon noch nicht einmal etwas gewußt habe.« Mit einer überraschenden Wendung wird nun aber dieses Eingeständnis eigener *ignorantia* sogleich erweitert: Hans Luther hat keinen Anlaß, die spätere Sinneswandlung des Sohnes etwa als persönlichen Triumph zu empfinden (»... also hatte ich doch recht!«), sondern der Sohn macht alsbald darauf aufmerksam, daß *ignorantia* sich nicht nur bei ihm selbst, sondern auch beim Vater nachweisen lasse⁸. In wirkungsvoller Weise bereitet Luther, indem er von *ignorantia* sowohl bei sich selbst wie im Blick auf den Vater spricht, seinen weiteren Gedankengang vor, macht gewissermaßen den Vater und damit auch den Leser neugierig und läßt ein Stichwort anklingen, das er nachher gelegentlich aufgreifen⁹, zuletzt sogar noch ausweiten und generalisieren wird¹⁰. Ist *ignorantia*, so könnte man fragen, nicht nur punktuell vorhanden, sondern darüber hinaus ein allgemeines Merkmal menschlichen Eigenwillens, der sich dem göttlichen Auftrag und Gebot zu entziehen sucht?

III.

Ehe aber eine so weite und grundsätzliche Perspektive in den Blick kommen kann, muß zuvor der biographische Anlaß und Hintergrund näher beleuchtet werden – teils als Rechenschaft gegenüber dem Vater, teils zur Unterrichtung und Erläuterung für den Leser. In dem Abschnitt 573,19 – 574,10 folgt daher der bekannte Rückblick Luthers auf den Beginn seines Klosterle-

6 WA 8, 573, 12–15.

7 WA 8, 576, 6–13.

8 WA 8, 573, 15–19.

9 Vgl. WA 8, 574, 11.

10 Vgl. WA 8, 576, 7f.

bens¹¹ und auf die Begegnung mit dem Vater, zu der es – ohne daß das hier ausdrücklich gesagt wird – am 2. Mai 1507 anlässlich der Primizfeier kam, sowie auf das Gespräch zwischen Vater und Sohn, das bei dem anschließenden Festmahl stattfand¹².

Als Luther seine Vorrede im November 1521 auf der Wartburg niederschreibt, liegt sein Eintritt ins Kloster als Novize bei den Augustinereremiten in Erfurt etwas mehr als 16 Jahre zurück. Daß dieser Schritt gegen den Willen und ohne Wissen des Vaters erfolgte, der dem mönchischen Leben skeptisch gegenüberstand und für seinen im Studium so erfolgreichen Sohn Martin schon an eine ehrenvolle und einträgliche Heirat dachte, ist dem Sohn noch sehr wohl bewußt, und er spricht es offen aus: »Dein Unwille gegen mich war eine Zeitlang unversöhnlich . . . «; erst ganz allmählich hat sich diese Mißbilligung gelegt, ohne daß die Besorgnis des Vaters und sein Unmut gänzlich schwanden. Der zwar gemilderte, aber im Herzen des Vaters weiter schlummernde Groll und Zweifel an der Berechtigung von Martins Entscheidung kam bei jener Begegnung am Tag der Primiz deutlich zum Ausdruck. Zwei Äußerungen des Vaters – möglicherweise jeweils auf ihre Quintessenz verkürzt – haben den Sohn wegen ihrer nüchternen Skepsis und schlagenden Frappanz mächtig getroffen, haben ihn in seiner – vielleicht mühsam genug errungenen oder aufrecht erhaltenen – Selbstsicherheit erschüttert und sind deshalb beide höchst nachdrücklich in ihm haften geblieben. Das eine Dictum stellte die Einschätzung des Erlebnisses bei Stotternheim als eine »Berufung vom Himmel her durch Schrecken« mit dem zweifelnden Einwand in Frage: »Wenn es nur nicht eine [bloße] Einbildung und ein [dämonisches] Blendwerk war!« Der Vater machte also weiterhin Bedenken geltend gegen eine Deutung, die fraglos und unmittelbar ein Eingreifen Gottes am Werke sah und den Kloster Eintritt als folgerichtige Konsequenz betrachtete. Der andere Ausspruch wollte das Argument des Sohnes parieren, den noch bestehenden Groll lediglich als väterlichen Unmut zu interpretieren, die damalige Entgegnung Hans Luthers: »Hast du nicht auch gehört, daß man den Eltern gehorsam sein soll?« empfindet der Sohn noch jetzt, nach fast anderthalb Jahrzehnten, als einen so treffsicheren Gegenstoß, »daß ich in meinem ganzen Leben von einem Menschen [d. h.: nicht von Gott!] kaum ein Wort gehört habe, das stärker in mir haften blieb und Widerhall erweckte«. Dennoch bleibt jenes Gespräch

11 Vgl. dazu allgemein R. Schwarz, Luther (KIG Lfg. I), Göttingen 1986, §§ 5.6 und die dort zitierte Literatur.

12 Vgl. die zahlreichen Parallelberichte vor allem in der Tischreden-Überlieferung, zusammengestellt in dem Quellenband von O. Scheel (Hrsg.), Dokumente zu Luthers Entwicklung (SQS NF 2), Tübingen 1929², Nr. 286. 303. 343. 420. 508. 515.

für Luther zunächst ohne weitere Folgen, sein Leben und Wirken als Mitglied seines Ordens dauert fort. Rückblickend kleidet er seine Reaktion in die Bemerkung: »Aber ich – unbekümmert in meiner Gerechtigkeit [Rechtshaberei] – habe dich als einen [bloßen] Menschen gehört und dich standhaft verachtet; ernstlich konnte ich allerdings deine Entgegnung nicht verachten.«

IV.

An dieser Stelle bricht Luther den Rückblick auf seine monastischen Anfänge ab. Es ging ihm ja nicht um eine mehr oder weniger vollständige Retrospektive (darum sieht er hier vollständig von seinen andernorts häufig bekundeten Anfechtungen und inneren Zweifeln ab¹³, in die ihn seine Mönchsexistenz und zumal deren Verkoppelung mit ständiger Buße stürzte), sondern nur darum, seine damalige ignorantia über das Wesen und die Gefahren des Mönchtums zu bezeugen und sie zu kontrastieren mit der Skepsis und dem Unwillen des Vaters, der nicht nur die Berechtigung der Entscheidung des Sohnes bezweifelte, sondern offenkundig auch grundsätzliche Bedenken gegenüber dem Klosterwesen hatte.

Befand sich bis dahin also nur Luther selbst in Unkenntnis über Gottes Willen und Auftrag, so erfolgt nun – wie weiter oben schon angedeutet¹⁴ – die Wendung, die jetzt auch dem Vater zumutet, sich in einer ignorantia befunden zu haben: »... hast nicht auch du«, so muß er sich fragen lassen, »nicht gewußt [und also unbeachtet gelassen], daß Gottes Gebote allem anderen gegenüber Vorrang haben?«¹⁵. Vater und Sohn stehen sich also in nichts nach, keiner hat Anlaß, dem anderen Vorhaltungen zu machen, beide müssen sich den Vorwurf der Ignoranz gefallen lassen, beide haben den Primat der göttlichen Gebote nicht beachtet. Darum richten sich auch die folgenden Fragen an beide (während es im vorangegangenen Abschnitt nur Hans Luther war, der die Handlungsweise seines Sohnes in Frage stellte). Dem Vater gilt die Frage: »Wenn du [wirklich] gewußt hättest, daß ich damals [aufgrund der Höherwertigkeit von Gottes Gebot] noch in deiner Hand war, hättest du mich dann nicht kraft väterlicher Autorität gänzlich aus der Kuckulle herausgerissen¹⁶?« Und im Blick auf sich selbst fährt Luther fort: »Aber auch ich, wenn ich es gewußt hätte [wenn ich mir über den Stellenwert der Gebote im klaren gewesen wäre], hätte dies [den Schritt ins

13 Vgl. Scheel, Sachverzeichnis s. v. tentatio.

14 WA 8, 573, 18f; s.o. S. 80.

15 WA 8, 574, 11.

16 WA 8, 574, 12f.

Mönchtum] ohne dein Wissen und deinen Willen nicht unternommen, selbst wenn ich viele Tode hätte sterben müssen¹⁷.« Inzwischen, so ist durch diese Fragen impliziert, hat sich die Situation gewandelt: Jene frühere Unkenntnis ist bei Vater und Sohn dem klaren Wissen um die wirkliche Vorrangigkeit der *mandata divina* gewichen. Darum kann Luther jetzt sein Gelübde, das ihn seinerzeit bei der Profest lebenslang und streng verpflichtend an das Ordensleben band, neu bewerten und in einem ganz anderen Lichte sehen: Weil es ihn der väterlichen Autorität ebenso wie dem – damals fälschlich beurteilten – göttlichen Willen entzog, hält er es für keinen Pfifferling mehr wert. Ja, er bezeichnet es sogar regelrecht als gottlos, weil das Gelübde a) den Willen und die Vollmacht des Vaters mißachtete, b) nicht wirklich spontan und freiwillig war (sondern einer momentanen Todesangst entsprang) und c) sich nur an menschlichen Lehren und heuchlerischem Aberglauben orientierte, die sich nun und nimmer nicht auf Gottes Gebot stützen konnten¹⁸. Waren somit mancherlei Irrtümer und Sünden mit im Spiel, weil man nach Gottes Willen nicht fragte, so hat Gott in seiner unermeßlichen Barmherzigkeit und endlosen Weisheit (vgl. Ps 146 [147], 5) daraus doch nur Gutes entstehen lassen. Luther spielt damit auf die Vorkommnisse an, die sich seit dem Sommer 1521 in Wittenberg speziell im monastischen Bereich abgespielt hatten und die ihm von seinen Freunden und Kollegen brieflich auf die Wartburg mitgeteilt worden waren: zunehmende Austritte aus den Klöstern, besonders bei den Augustinern, fortschreitende Infragestellung der Ordensgelübde. Darum richtet er an den Vater die fast triumphierende Frage, ob er, Hans Luther, nun nicht lieber 100 Söhne »verlieren« würde, statt diese hoffnungsvolle Entwicklung nicht mitzuerleben¹⁹? Und im Blick auf sich selbst scheint es ihm, als habe der Satan sich ihn schon längst gleichsam aufs Korn genommen; denn weil er, Satan, jetzt manches infolge von Luthers Auftreten und Wirken zu leiden habe, wüte er mit unglaublichen Kunstgriffen und Machenschaften gegen ihn, um ihn zu vernichten oder ihn an weiteren Erfolgen zu hindern²⁰. Aber nicht nur als Zielscheibe des Teufels fühlt sich der Reformator, sondern umgekehrt auch als Gegenstand besonderer göttlicher Vor- und Fürsorge. Denn daß sein Weg ihn ins Mönchtum und dann weiter in die akademische Theologie führte, versteht Luther gewissermaßen als eine Vorbereitung, eine Art *providentia Dei specialissima*: Er sollte dadurch das Wesen und die Praktiken wissenschaftlich-theologischen Weisheits- und klösterlichen

17 WA 8, 574, 13f.

18 WA 8, 574, 14–19.

19 WA 8, 574, 21f.

20 WA 8, 574, 22–25.

Heiligkeitsstrebens durch eigene und sichere Erfahrung kennenlernen, um sie dann um so wirksamer und nachhaltiger anprangern und als fragwürdig bzw. unevangelisch erweisen zu können; seine kirchlichen Gegner könnten ihn dann nicht als unglaubwürdig hinstellen und ihm den Vorwurf machen, er verdamme nur etwas, was er nicht verstehe und wovon er keine Ahnung habe. »Ich habe also als Mönch gelebt, zwar nicht ohne Sünde, aber doch ohne Beschuldigung [d. h. ich habe mir nichts Belastendes zuschulden kommen lassen, dessentwegen man mich anklagen oder verleumden könnte]²¹.«

Luther hat sich also in diesem Abschnitt von der früheren Ignoranz des Vaters und seiner selbst bezüglich der Vorrangstellung der Gebote Gottes zu deren richtiger Einschätzung, ferner zur Kritik an seinem Mönchsgelübde und von da aus zu polemischer Auseinandersetzung mit dem Satan und mit den kirchlich-monastischen Amtsträgern seiner Gegenwart vorgearbeitet. Die Bemerkungen am Schluß (»quod ignota damnarem. Igitur vixi monachus . . . «; 574,29) kann, ja muß man so verstehen, daß Luther jetzt, im Blick auf seine Gegner, jede Ignoranz von sich weist: Ich weiß und kann beurteilen, wovon ich rede; ich kenne mich im mönchischen Bereich mit allem, was dazugehört, bestens aus, man kann mich nicht als belanglosen Ignoranten abtun.

V.

Bedenkt man das gewandelte Verständnis Luthers von Gottes Geboten auf der einen, vom Wert der Mönchsgelübde auf der anderen Seite, so überrascht es nicht, wenn Luther im Gespräch mit dem Vater noch ein letztes Problem aufgreift: Wie steht es jetzt, gegenwärtig, mit ihrem Verhältnis, zumal mit den Ansprüchen Hans Luthers auf den Sohn? Luther skizziert die augenblickliche Lage mit knappen Strichen: »Was also denkst du nun? Wirst du mich auch jetzt noch [aus dem Kloster] befreien? Du bist ja weiter mein Vater, ebenso bin ich nach wie vor dein Sohn, und alle Gelübde sind ohne Bedeutung. Auf deiner Seite steht die göttliche Autorität, während ich mich meinerseits nur auf menschliche Anmaßung stützen kann²².« Ist nun also nicht der Zeitpunkt gekommen, an dem Hans Luther seine väterlichen Rechte auf Martin unbestritten geltend machen kann? Von kirchlicher und monastischer Seite wird besonders der dritte Bestandteil des Mönchsgelübdes, also die Keuschheit oder Enthaltbarkeit (*continentia*) ins Feld geführt und als geboten, d. h. als absolut verpflichtend, als unveränderlich und

21 WA 8, 574, 26-31.

22 WA 8, 574, 32-34.

indispensabel hingestellt; schon allein deswegen könne eine Lösung von den Gelübden niemals in Betracht kommen. Ausgehend von der These »Die Enthaltbarkeit ist nicht [göttlich] geboten, wohl aber der Gehorsam« läßt sich Luther auf einen kleinen Exkurs²³ über das Verhältnis von continentia und oboedientia in biblischer und päpstlich-kirchlicher Sicht ein. Dabei kreidet er es hier schon seinen Gegnern an, daß sie – trotz der Vielzahl kirchlicher Vorschriften und Gelübde – letztlich immer zu Dispensen bereit seien; nur die von ihnen selbst errichtete Schranke der Enthaltbarkeit erklärten sie willkürlich für unübersteigbar und wollten keinerlei Befreiung davon zulassen. Dieses Thema beschäftigt Luther dann weiter ausführlich im letzten Teil seiner Abhandlung²⁴.

VI.

Nach dieser Abschweifung wiederholt Luther seine oben gestellte Frage: »Wirst du mich auch jetzt noch [aus dem Kloster] befreien?« Und nun gibt er ohne weitere Umschweife die Antwort: »Aber damit du dich nicht rühmst [dir etwas darauf zugute hältst und dich damit brütest], ist der Herr dir zuvorgekommen, er selbst [und er allein] hat mich [aus den Fesseln des Mönchtums] herausgelöst²⁵.« Damit ist das Wesentliche gesagt, und man spürt förmlich Luthers erleichtertes, befreites Aufatmen, als er diesen Satz niedergeschrieben hat. Wieso kann aber vom extrahere die Rede sein, wo Luther doch – ungeachtet seines augenblicklichen Status als »Junger Jörg« auf der Wartburg – keineswegs gesonnen ist, auf Mönchshabit und Tonsur zu verzichten, die äußeren Mönchsmerkmale also durchaus beibehalten will? Nun, auf solche Äußerlichkeiten kommt es ihm nicht an. Entscheidend ist für Luther allein, daß sein Gewissen vom Zwang des Mönchseins befreit ist – »und das heißt im Vollsinn befreit sein«²⁶. Darum kann sich Luther – wegen seiner inneren, glaubensmäßigen Bindung an Christus – als Mönch und *zugleich* – wegen seiner gewissenmäßigen Befreiung und der Freiheit in der Handhabung der Gelübde – als Nicht-Mönch bezeichnen, »eine neue Kreatur: nicht des Papstes, sondern Christi«. Zwar bringt auch

23 WA 8, 574, 36–575, 22.

24 WA 8, 630,4–637, 10; 649, 31–654, 34; 658, 26–659, 37f.

25 WA 8, 575, 23f.

26 WA 8, 575, 24–28. Vgl. weiter zur Gewissensproblematik den Abschnitt WA 8, 593, 36–594, 30, wo Luther die Befreiung des Gewissens auf Christus und auf den Glauben an ihn zurückführt; dabei meint »fides« den Zuspruch und das Bestimmsein von außen, nicht von mir selbst und meinen Handlungen her!

der Papst Kreaturen hervor, aber nur – wie Luther im Wortspiel mit »Papa« grimmig bemerkt – »pappas et pappos« (Puppen [oder: kleine Mädchen] und alte Männer), also nur Masken und Abbilder seiner selbst, nicht selbständige, durch den Glauben von Gott befreite Geschöpfe²⁷.

Entzieht sich Luther damit erneut und nun endgültig dem väterlichen Anspruch, macht er dem Vater – wie einst, so auch jetzt wieder – sein Recht und seine Vollmacht streitig²⁸? Diese Frage ist nur ambivalent zu beantworten. Sie ist zu verneinen im Blick auf Luthers Mönchsein; denn unter diesem Aspekt erkennt Luther die Autorität des Vaters als unvermindert bestehend an. Ja, er erklärt es als seine feste Überzeugung, daß er, um sein Gewissen nicht zu gefährden, dem Vater aufgrund seiner jetzigen Einsicht zu vollem Gehorsam verpflichtet wäre und also – so muß man ergänzen – die Loslösung vom Mönchtum formell vollziehen müßte – wenn nicht die gänzlich neue Wendung in seinem Leben sich ereignet und der Ruf Gottes ihn in neuer und endgültiger Weise erreicht hätte. Diese Wende ist tatsächlich eingetreten, und sie gibt den Ausschlag dafür, die vorher gestellte Frage doch zu bejahen: So gewichtig und ernst zu nehmen der Anspruch des Vaters ist und so sehr ihm, menschlich gesehen, stattzugeben wäre – mit dem Anspruch Gottes auf den Dienst eines Menschen kann er es nicht aufnehmen, und vor Gottes Autorität verblaßt jede menschliche Geltung, auch die des leiblichen Vaters. »Der mich [aus den Bindungen der Klostersgelübde] befreit hat, hat ein größeres Recht auf mich, als dein Recht es ist; aufgrund dieses Rechtes siehst du mich nun nicht mehr jenem trügerischen [eingebildeten] Mönchsdiens ausgeliefert, sondern mit dem wahren Dienst im Auftrag Gottes betraut.« Diesen Dienst qualifiziert Luther unmittelbar darauf²⁹ als das *ministerium verbi*, das Amt der sowohl theologischen wie pastoralen Wortverkündigung, das in der Nachfolge Jesu geschieht und in sie beruft; daher ordnet das von Luther herangezogene Logion Mt 10,37 die Liebe zu Jesus der Liebe zu Eltern oder Kindern vor und entspricht damit dem Vorrang der ersten Dekalogtafel vor den Geboten der zweiten.

27 WA 8, 575, 28–32. Unverständlich ist mir, was O. Scheel (Anmerkungen und Erläuterungen zur Schrift Luthers über die Mönchsgelübde [Luthers Werke, hrsg. v. Buchwald u. a., Erg.-Bd. II, Berlin 1905], 11) dazu veranlaßt hat, zum Wort »pappos« zu bemerken: »Ursprünglich bedeutet das Wort soviel wie »Kinderbrei.« Denn der »Kinderbrei« heißt lateinisch »papa, -ae« (feminin); »pappos« dagegen ist maskulin, kommt also von »pappus«. Luther setzt mithin Extreme gegeneinander: kleine Mädchen (umgangssprachlich: Gören) und alte Männer (umgangssprachlich: Wackelgreise).

28 WA 8, 575, 32–576,6.

29 WA 8, 575, 37; 576, 5.

Am Ende des Abschnitts faßt Luther seine Argumentation zusammen und greift dabei zugleich auf den Anfang zurück: »Das habe ich gemeint, als ich sagte, daß weder du noch ich früher gewußt haben, daß Gottes Gebote Vorrang vor allem andern haben³⁰.« Vater und Sohn brauchen sich aber wegen dieser Wissenslücke keinen Vorwurf zu machen, sondern Luther fährt fort: »Aber fast alle Welt krankt an dieser Unkenntnis³¹ ...« Weil im Laufe der Zeit den Weisungen und Vorschriften der Kirche und ihrer leitenden oder nachgeordneten Organe ein immer größeres Gewicht beigemessen wurde, hat dieses Ansehen das Gewicht der göttlichen Gebote in den Hintergrund treten lassen und sie ihres Primats beraubt. Luther macht dafür nicht zuletzt den »päpstlichen Greuel« verantwortlich; seiner Billigung sei es zuzuschreiben, daß sich unter dem Anschein der Frömmigkeit und unter dem Vorwand, Gott damit einen besonderen Dienst zu leisten, gerade die Ordensangehörigen und die Priester der elterlichen Autorität entzogen und ein Leben der Ehelosigkeit auf sich nahmen. Luther kommentiert diese nach seinem jetzigen Urteil ganz verfehlt und biblisch nicht begründbare Haltung mit der grimmig-sarkastischen Bemerkung: » ... als ob Gottesdienst je etwas anderes bedeutet hätte, als seinen Geboten zu gehorchen, zu denen auch der Gehorsam gegenüber den Eltern gehört³².«

Hans Luthers Empfinden von dem gottgewollten Elterngewissheit, wie es bei jener Primizfeier zum Ausdruck gekommen war, wird also vom Sohn Martin ausdrücklich als berechtigt anerkannt. Wenn er den damaligen Erwartungen und Hoffnungen des Vaters inzwischen trotzdem nicht entsprochen hat und auch hinfort nicht entsprechen wird, dann nur deswegen nicht, weil er jetzt im Dienst des Höheren steht, dem keinerlei menschliche Autorität den Vortritt streitig machen kann. Weil Luther sich zur Verkündigung des Wortes Gottes berufen weiß und dieser Berufung im Glauben gewiß sein kann, darum liegt ihm daran, in seiner Abhandlung selbst an erster und zweiter Stelle zu erweisen, daß sich die Mönchsgelübde nicht auf Gottes Wort stützen können, ja ihm geradezu entgegen sind³³ und daß sie sich im Widerstreit mit dem Glauben im biblisch-evangelischen Verständnis befinden³⁴.

30 WA 8, 576, 6f; vgl. 573, 13-15; 574, 11.

31 WA 8, 576, 7f.

32 WA 8, 576, 11-13.

33 WA 8, 578, 4-591, 3.

34 WA 8, 591, 4-604, 39.

VIII.

Luther kommt mit seiner Vorrede zum Schluß. Das dem Vater gewidmete Buch über die Mönchsgelübde soll ihm und damit jedem Leser die Freiheit bezeugen, die Luther als Geschenk Christi versteht. Mit einer dialektisch formulierten Wendung, die an die Grundthese der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« erinnert³⁵, charakterisiert er diese Freiheit so, daß sie ihn nicht von Menschen abhängig mache, sondern ihn allein seinem himmlischen Herrn und dessen Gabe und Auftrag unterstelle, ihn damit zugleich aber in den Dienst an allen Mitmenschen weise, die seiner Hilfe und seines Rates bedürftig sind. Seine Direktiven empfängt Luther nicht von Menschen, sondern allein von Christus; dieser ist daher sein unmittelbarer Bischof, Abt, Prior, Herr, Vater und Lehrer – also in jeder Hinsicht die weisunggebende Instanz: »einen anderen kenne ich hinfort nicht mehr³⁶«. So hat zwar Gott dem Vater den *einen* Sohn »geraubt« oder entführt, aber nur, um durch eben diesen Sohn für viele andere Söhne Gottes Rat zu schaffen und ihnen seine Fürsorge angedeihen zu lassen; das wird – dessen ist Luther gewiß – sein Vater nicht bloß billigen, sondern das wird ihn sogar mit großer Freude erfüllen, die in krassem Gegensatz steht zu dem Unmut und Zorn, die den Vater früher bei Luthers Klostereintritt beseelt haben. Über sein eigenes Geschick, das ihm möglicherweise von seiten des Papstes droht³⁷, zeigt sich Luther nicht allzu besorgt, sondern eher gelassen, ja er läßt sogar Bereitschaft zum Martyrium erkennen. Aber selbst wenn es nicht zum Blutzeugnis kommt, bittet er doch zumindest um die Barmherzigkeit, durch sein Leben und sein Wort in schriftlicher und mündlicher Form Zeugnis für Jesus Christus, seinen alleinigen Herrn und Gott, ablegen zu dürfen³⁸. Der Wunsch nach Wohlergehen für den Vater und Grüße an die Mutter und die Geschwister bilden den Abschluß³⁹.

IX.

Die Vorrede zu »De votis monasticis« erweist sich also als wohlkomponiert und klar durchdacht. Da es um Luthers eigene unmittelbare Vergangenheit

35 WA 7, 21, 1–4; 38,6–10.

36 WA 8, 576, 14–18.

37 Luther wußte ja im November 1521 noch nicht, welche persönlichen Folgen sich für ihn aus kirchlichem Bann und reichsrechtlicher Acht ergeben würden.

38 In WA 8, 576, 28 klingen Röm 1,25 bzw. 9,5 an.

39 WA 8, 576, 29f.

geht und nicht nur das frühere Verständnis seines Mönchseins, sondern auch das Verhältnis zu seinem Vater nachhaltig betroffen ist, ist der Text von einer starken inneren Leidenschaft durchzogen. Der Adressat wird ständig angesprochen und in den Reflexionsgang einbezogen, damit aber auch jeder andere Leser, der sich den Standpunkt und die Reaktion von Hans Luther möglicherweise zu eigen machen oder sie zumindest nachvollziehen kann. Schritt für Schritt wird die teils je eigene, teils gemeinsame ignorantia des Sohnes und des Vaters entfaltet und der Leser zur Erkenntnis vom absoluten Vorrang der Gebote Gottes und von der speziellen Weise des Handelns Gottes in Luthers Leben geleitet. Wenn Luther anfangs in der Erinnerung an sein Erlebnis bei Stotternheim sagen konnte, er habe sich dabei »vom Himmel her durch Schrecken berufen« gefühlt⁴⁰, so hätte er diese Beurteilung nachher noch einmal aufgreifen können; doch hätte er dann zweifellos das Wort »terroribus« durch »gratia«, »misericordia«, »voluntate Dei« o. ä. ersetzt.

Prof. Dr. Wilfrid Werbeck, Engelfriedshalde 70, W-7400 Tübingen

EFEU UND DORNRÖSCHEN

Melanchthon und das Melanchthonhaus Bretten

Von Stefan Rhein

Die »Werkstatt« müßte die Ausmaße einer Fabrik annehmen, wenn in ihr die heutige Situation der Melanchthonpflege ausgebreitet werden sollte. Beschränkung tut not bei einem Mann, der mit den »Loci communes« (1521) und der »Confessio Augustana« (1530) Basisschriften des Protestantismus verfaßte, durch Schulgründungen und -reformen, Unterrichtsbücher und weitgreifende Vorlesungen zum »Lehrer Deutschlands« avancierte, durch seine intensive Vermittlungstätigkeit heute als die größte ökumenische Gestalt der Reformationszeit gewürdigt wird, ein Universalgelehrter

⁴⁰ WA 8, 573, 31.

von höchstem Rang, dessen Bewertung oftmals im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation schwankt, der Gelehrte neben Luther, so die landläufige Meinung, die dem glaubensstarken Luther oft genug den ängstlichen, sanften, allzu kompromißbereiten Melanchthon an die Seite stellt. Melanchthon wird im gemeinsamen Werk beim Aufbau einer evangelischen Kirche zum »fidus Achates«, zum treuen Gefährten des vergilischen Aeneas = Luther. Wer den antiken mit einem urdeutschen Allusionshorizont eintauschen wollte, stellte Luther als eine feste Eiche dar, um die sich Efeu emporrankt: Melanchthon, das zarte Pflänzchen!

Nein, es ist nicht nur ein rhetorisches Spiel, auch die allgemeine Kenntnis über Melanchthon als zartes, sehr entwicklungsbedürftiges Pflänzchen zu bezeichnen. Die wissenschaftliche Melanchthonforschung steht im Schatten einer Flut von Lutherliteratur, hat aber – auch dank der Melanchthonforschungsstelle in Heidelberg, die den fast 10 000 Einzelstücke umfassenden Briefwechsel Melanchthons herausgibt – eine beachtliche Quantität und Qualität erreicht. Neben den Theologica gewinnen dabei die zahlreichen humanistischen Fächer, wie Dichtkunst, Rhetorik, Astrologie, Antikenrezeption etc., die Aufmerksamkeit der Forscher. Eine umfassende Melanchthon-Biographie, ähnlich etwa der dreibändigen Luther-Biographie von Martin Brecht, bleibt ein Desiderat.

Dem Efeu neue Häuser zu gewinnen: diese Aufgabe ist im Falle Melanchthons, der allzu gern als papierene Gelehrtenfigur abgestempelt wird, nicht eben einfach. Daß der »Lehrer Deutschlands« seinen Platz in den Schulen einnehmen sollte, war Anlaß, in Zusammenarbeit mit der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg ein Melanchthon-Heft mit Materialien für den gymnasialen Unterricht herauszugeben¹. Die Einführung für den Lehrer, geschrieben von dem ausgewiesenen Melanchthon-Spezialisten und Leiter der Melanchthonforschungsstelle Dr. Heinz Scheible, und die vier Bausteine (»Philipp Melanchthon – von Bretten nach Wittenberg«, »Der Augsburger Reichstag 1530 – Melanchthon und die *Confessio Augustana*«, »Erasmus, Luther und Melanchthon – Hoffnungen und Befürchtungen angesichts des Konflikts um Kirche und Reich« und »Philipp Melanchthon als *Praeceptor Germaniae*«) richten sich an Geschichts- und Religionslehrer, stellen den Geburtsort Bretten und die Wirkungsstätte Wittenberg vor (mit Anregungen für »Lehrgänge« in den beiden Städten) und konzentrieren sich auf den Augsburger Reichstag 1530, für den die Dialog-

1 Philipp Melanchthon – ein Lehrer Deutschlands, hrsg. Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, Vaihingen 1989 (Die deutsche Frage im Unterricht, Heft 17). Zu beziehen über die Landeszentrale, 7000 Stuttgart 1, Staffenbergstr. 38.

bereitschaft und das intensive, letztendlich vergebliche Suchen Melanchthons nach kirchlicher und politischer Einheit deutlich herausgearbeitet werden. Der letzte Baustein unterstreicht Melanchthons Bedeutung für die Bildungsreform im 16. Jahrhundert und weist auf die reformatorische Synthese von Christentum und Humanismus hin. Für den Haupt- und Real schulbereich gibt es bislang nichts Vergleichbares, so daß sich derzeit eine Arbeitsgruppe aus Religionspädagogik, Wissenschaft und Praxis konstituiert, um in den nächsten Jahren ein entsprechendes Melanchthon-Heft zu erarbeiten. Wie sein gymnasialer Vorgänger soll es über Melanchthon hinaus – oder besser gesagt: exemplarisch an Leben und Werk Melanchthons – in die Reformationsgeschichte einführen. Auf dem Titelblatt des genannten Melanchthon-Heftes der Landeszentrale für politische Bildung sind zwei Häuser abgebildet, die heute im besonderen dazu berufen sind, Stätten lebendiger Melanchthonpflege zu sein: das Melanchthonhaus in Bretten und das Melanchthonhaus in Wittenberg. Beide Häuser konnten erst nach der Wende Kontakt miteinander aufnehmen und haben in den letzten Monaten eine herzliche Freundschaft aufgebaut. Beide Häuser stehen vor ähnlichen Problemen und wollen gemeinsam einen Neuanfang wagen, einerseits die Museumsgestaltung der Jahrhundertwende behutsam zu modernisieren, andererseits das »sozialistische Erbe« zu überwinden.

Das zum 400. Geburtstag Philipp Melanchthons 1897 begonnene und 1903 vollendete Melanchthonhaus Bretten wurde an der Stelle, an der bis zur Zerstörung 1689 das Geburtshaus Melanchthons stand, in neugotischem Stil erbaut. Historismus bestimmt die Architektur, die eine ikonographische Inszenierung des protestantischen Selbstverständnisses der Jahrhundertwende darstellt, und die bis heute unveränderte Innengestaltung: Denkmäler, Wandgemälde, Bücherschränke und Vitrinen, ein heute selten gewordener Kontrast zur üblichen technischen Museumsgestaltung. Das Melanchthonhaus Bretten umfaßt Gedächtnishalle (für Gottesdienste, Konzerte, Vorträge und Ausstellungen), Bibliothek (mit ca. 8000 Titeln), Museum (mit ansehnlichen Handschriften-, Graphik- und Münzbeständen) und Forschungsstätte. Den Luther-Forscher erwarten z. B. über 240 Luther-Drucke aus dem 16. Jahrhundert, die berühmte studentische Nachschrift der Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1516/17², das Cranach-Diptychon »Martin Luther und Katharina von Bora« aus dem Jahre 1529 und die handschriftliche Notiz, nach der Luther 1484 geboren sei³. Diese bedeut-

2 Ediert von Karl August Meißinger, in: D. Martin Luthers Werke. WA 57, 1939.

3 Vgl. Reinhart Staats: Luthers Geburtsjahr 1484 und das Geburtsjahr der evangelischen Kirche 1519. Umstrittene Daten nach der Wiederentdeckung des Brettener Blattes mit Luthers Lebenslauf. In: Bibliothek und Wissenschaft 18 (1984), S. 61–84.

same Gedenkstätte der Reformation wird vom Melanchthonverein getragen und konnte sich bis 1988 nur auf ehrenamtliche Tätigkeit stützen⁴. Als einen bundesweiten kulturpolitischen Skandal stellte 1984 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung die Journalistin Renate Schostack das Melanchthonhaus vor und überschrieb ihren Artikel polemisch: »Dornröschen Melanchthon« (»Angesichts der Tatsache, daß die meisten Gedenkstätten der Reformation in der DDR liegen, kann es sich die Bundesrepublik eigentlich nicht leisten, ein solches Haus im Dornröschenschlaf liegen zu lassen«). Ein wenig aufgewacht ist dieses Dornröschen – dank der gemeinsamen Initiative und des finanziellen Einsatzes von Melanchthonverein, Stadt Bretten und Land Baden-Württemberg. Ermutigend ist der wachsende Zuspruch der Öffentlichkeit, der sich in vielen wissenschaftlichen Nachfragen und in den Besucherzahlen dokumentiert.

Während das Brettener Melanchthonhaus in einem historisierenden Gebäude die zu Beginn dieses Jahrhunderts gesammelten historischen Schätze fast ausschließlich durch ehrenamtliche Tätigkeit bewahren konnte, befindet sich das Wittenberger Melanchthonhaus in dem kaum veränderten authentischen Wohnhaus Melanchthons, das 1536 für ihn, seine Familie und die zahlreichen Privatschüler auf Veranlassung von Kurfürst Johann Friedrich erbaut wurde. Die erhaltene Raumaufteilung und die Wappen von Studentenhand in den oberen Räumen erinnern noch an die Zeiten, in denen das Haus zu den herausragenden Anlaufstellen Wittenbergs vor allem für ausländische Gäste gehörte. Von der Einrichtung und der Bibliothek ist nichts erhalten, doch vermittelt der Garten hinter dem Haus mit dem Steintisch von 1551, den vielhundertjährigen Eiben und dem alten Brunnen von 1556 eine eindrucksvolle Atmosphäre. Das Haus wurde bis 1953/4 als Wohnhaus genutzt (bis 1700 von Professoren, dann von Handwerksmeistern). Nach einer kurzen Phase als Heimatmuseum wurde 1967 eine ständige Melanchthon-Ausstellung eingerichtet, die mit ihrer Illustration des marxistisch-leninistischen Geschichtsbildes heutigen Ansprüchen keines-

Bei dem Blatt handelt es sich um die Handschrift Nr. 186 des Melanchthonhauses Bretten.

4 Der Melanchthonverein Bretten mit seinen ca. 330 Mitgliedern hat sich die Unterhaltung und Verwaltung des Melanchthonhauses, Ausbau und Pflege der Bibliothek, Führungen durch Museum und Bibliothek (fast 200 Führungen pro Jahr) und die Förderung der Melanchthonforschung zur Aufgabe gemacht. 1988 sind die wissenschaftliche Betreuung durch einen Kustos und die bibliothekarische Verwaltung durch eine Fachkraft ermöglicht worden. Führungen: So. 11 Uhr und nach Vereinbarung (Tel. 07252/52408). Vom 15. 5. bis 31. 10. 1991 außerdem: Di.–Fr. 15 Uhr, Sa. 11 Uhr, So. 16 Uhr.

wegs gerecht wird und insbesondere gegenüber der benachbarten, gerade auch in Ausstellungstechnik, -design und -konzeption beeindruckenden Lutherhalle stark abfällt. Das Melanchthonhaus Wittenberg besitzt zudem keine eigenen historischen Bestände.

Die Zusammenarbeit mit den reformationsgeschichtlichen Gedenkstätten Ostdeutschlands eröffnet faszinierende Perspektiven. Sie sind bei den beiden Melanchthonhäusern offensichtlich: Es bietet sich die historische Chance, in partnerschaftlicher Kooperation die beiden Neukonzeptionen und eine komplementäre Ausgestaltung der ständigen Ausstellungen durchzuführen, eine Partnerschaft, die mit Blick auf das Jubiläumsjahr 1997, Melanchthons 500. Geburtstag, zunehmend wichtiger werden wird. Für die reformationsgeschichtlichen Gedenkstätten hat die Zusammenarbeit durch die Einheit Deutschlands eine neue Qualität bekommen; es ist geplant, noch in diesem Jahr – und zwar am 31. Oktober in Wittenberg – eine Arbeitsgemeinschaft reformationsgeschichtlicher Gedenkstätten zu begründen, um diesem spezifischen Museumstyp eine Plattform für gemeinsame Ausstellungen, Publikationen, Kolloquien etc. zu geben.

Eine erste Gelegenheit zu einer auch in der Öffentlichkeit sichtbaren Gemeinsamkeit der reformationsgeschichtlichen Institutionen Bretten und Wittenbergs bot die Melanchthonpreisverleihung im Februar 1991. Der alle drei Jahre verliehene Melanchthonpreis wird von der Stadt Bretten mit 15 000,- DM ausgestattet und zeichnet ein im Druck erschienenes Werk aus, »das in hervorragender Weise dazu beiträgt, die Kenntnis über Melanchthons Leben und Werk oder die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, das Umfeld und die Folgen seines Wirkens zu vertiefen« (so die Satzung). Der Preisträger wird vom Verein für Reformationsgeschichte vorgeschlagen und nach Abstimmung mit dem Melanchthonverein und der Melanchthonforschungsstelle Heidelberg vom Gemeinderat der Stadt Bretten bestimmt. 1988 fiel die Auszeichnung an den katholischen Theologen Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, dessen Dissertation »Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon« (1976) die enge Verwandtschaft zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie herausarbeitet⁵. Der Preisträger von 1991 ist der Leipziger Kirchenhi-

5 Die Veranstaltungen zur Melanchthonpreisverleihung 1988, vor allem die Vorträge (Siegfried Wiedenhofer: »Das Alte und das Neue. Tradition zwischen Humanismus und Reformation«; Stefan Rhein: »Reuchlin, Melanchthon und die Theologie«; Heinz Scheible: »Melanchthons Auseinandersetzung mit dem Reformkatholizismus«) sind versammelt in: Melanchthonpreis. Beiträge zur ersten Verleihung 1988, hrsg. St. Rhein, Sigmaringen 1988 (= Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Bd. 1).

storiker Prof. Dr. Günther Wartenberg mit seinem Buch »Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546« (1988), das auf der Basis von umfassender Quellenkenntnis die kirchenpolitische Situation und die Entfaltung der protestantischen Landeskirche in Sachsen darstellt und dabei eingehend die Wechselwirkungen von sächsischer Außen- und Innenpolitik, von Staatsverwaltung, Wirtschaft und Finanzen mit der kirchlichen Entwicklung beschreibt. Um die Melanchthonpreisverleihung 1991 gruppierten sich die Bretten-Wittenberger Kulturtage, die durch vielfältige kulturelle Kontakte möglich wurden: Melanchthon, dessen Leben Bretten und Wittenberg als Anfangs- und Endpunkt umfaßt, ist nämlich zum Anlaß und Paten einer überaus lebendigen Freundschaft zwischen den beiden Städten geworden, in der sich die Schulen, die Theater, die Museen, die Vereine, die Rathäuser und die Bürger der Luther- und der Melanchthonstadt treffen.

Das ausgezeichnete Buch von Günther Wartenberg deutet schon in seinem Titel (»Landesherrschaft und Reformation«) ein Problemfeld an, das heute an Aktualität nichts eingebüßt hat: Staat und Kirche. In einer historischen Perspektive drängen sich Stichworte wie Landesherrliches Kirchenregiment, »Thron und Altar« oder Staatskirchentum auf. Neue Brisanz hat das Verhältnis von Kirche und Staat durch die Einheit Deutschlands erhalten, da die verschiedenen Staatsideologien auch zu verschiedenen Ausformungen dieses Verhältnisses geführt haben. In die Diskussion zwischen Ost und West sind vor allem die Militärseelsorge, die Kirchensteuer und der Religionsunterricht geraten. Dem dritten Punkt widmete sich eine Fortbildungsveranstaltung, die auf Einladung des Melanchthonhauses Bretten und des Oberschulamts Karlsruhe Lehrer aus Nordbaden und Sachsen zusammenbrachte. Zu dem Thema »Bildung zwischen Staat und Kirche« ergaben sich kontroverse Standpunkte, die einerseits der frühere Bildungsstaatssekretär in der Übergangsregierung De Maizière, Dr. Dieter Reiher, andererseits der Stellvertreter des Landesbischofs der Evangelischen Landeskirche in Baden und Referent für Erziehungs-, Bildungs- und Schulfragen, Oberkirchenrat Prof. Dr. Dieter Walther, formulierten. Den westdeutschen Zuhörern eröffnete sich eine Konfliktgeschichte der ostdeutschen Kirche mit der staatlichen Weltanschauung und der Staatsverwaltung, die in dem Trauma des Staatsbürgerkundeunterrichts kulminierte. Das Zögern der evangelischen Kirchen in den fünf neuen Bundesländern, den schulischen Religionsunterricht einzuführen, und die Angst vor einer erneuten Ideologisierung wurden zumindest teilweise verständlich. Die religiöse Unterweisung, die bislang von den Pfarrgemeinden als »Christenlehre« angeboten wurde, wollen weite Kreise der evangelischen Kirche nur ungern an die staatlichen Schulen übertragen, da der primäre Ort der religiösen Sozialisation neben

der Familie vorrangig die Gemeinde sei. Die kirchliche Mitverantwortung an der schulischen Bildung wird fraglos bejaht; doch über die Formen sind wichtige Debatten in Gang gekommen, die auch westdeutsche Überlegungen neu stimulieren können (und müssen).

Wie stark die aktuelle gesamtdeutsche Problemlage das allgemeine Interesse anspricht, war aus der hochkarätig besetzten Podiumsdiskussion ebenfalls ersichtlich. »Kirche ohne Staat? Staat ohne Kirche?«, so lautete der Titel, den Ausführungen vor allem zur Reformationszeit historisch fundierten. Doch bald konzentrierte sich das Gespräch auf die Situation in der ehemaligen DDR. Auch jetzt wurde die große Zurückhaltung der ostdeutschen Kollegen vor dem »Staat« mehr als deutlich, ihre Reserviertheit gegenüber staatlicher Organisation, genährt aus der Erfahrung staatlicher Bevormundung. Die friedliche und vertrauensvolle Koexistenz der beiden für ostdeutsche Erfahrungen strikt getrennten Sphären ›Kirche‹ und ›Staat‹ will als westdeutsche (»demokratische«) Erfahrung behutsam weitergegeben werden.

Ein Exempel staatlicher Bevormundung bietet auch die Ausstellung »Lutherhalle Wittenberg – Die Geschichte des Lutherhauses als Museum«. Diese Wanderausstellung, die von der Lutherhalle konzipiert und mit Unterstützung der Luther-Gesellschaft auf die Reise geschickt wird, wurde in Bretten erstmals der Öffentlichkeit präsentiert. Dr. Martin Treu, der Direktor der Lutherhalle, skizzierte in seinem Einführungsvortrag die Geschichte dieses weltweit wohl bedeutendsten reformationsgeschichtlichen Museums vom Kaiserreich bis zum Ausgang des real existierenden Sozialismus. Schicksalhafte Verknüpfungen mit dem jeweiligen Staatssystem zeigen sich schon in der Gründung der Lutherhalle 1883 zu Preußens Glorie, aber auch 1933, als am Turm der Lutherhalle zu Ehren des Reichsbischofs Müller die schwarz-weiß-rote Reichsfahne, das Hakenkreuz und die weiß-lila Kirchenfahne wehten, oder Herbst 1989, als sich der Runde Tisch Wittenerbergs im Kellergewölbe der Lutherhalle konstituierte. Die letzte Tafel der Ausstellung zeigt harmlose Szenen aus dem Museumsalltag zu DDR-Zeiten (Ausstellungseröffnungen, Feste etc.); die Photographien sind um einen Brief gruppiert, der mit der Unterschrift des Wittenerberger Bürgermeisters jeden Kontakt mit dem nicht-sozialistischen Ausland verbietet: Hier wird Staatsmacht gleichsam hautnah spürbar.

Die verschiedenen Veranstaltungen zur Melanchthonpreisverleihung 1991 in der Melanchthonstadt Bretten stellten Aspekte der Reformationspflege in der ehemaligen DDR vor – z. B. durch einen Lichtbildervortrag über das Bauernkriegs-Panorama in Bad Frankenhausen – und behandelten das Generalthema »Staat und Kirche« von der Vergangenheit (z. B. das Verhältnis Melanchthons zu seinem Landesherrn Moritz von Sachsen) bis in die

Gegenwart des geeinten Deutschlands⁶. Durch die Präsenz der Luther-Gesellschaft und der Lutherhalle Wittenberg wurde auch ein hoffnungsvoller Anfang gesetzt für eine künftige Zusammenarbeit im Zeichen der beiden Freunde Luther und Melanchthon.

Dr. Stefan Rhein, Melanchthonhaus, Postfach 1560, W-7518 Bretten

BUCHBESPRECHUNGEN

WOLFGANG SOMMER: Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 351 S. DM 78,-.

Die Epoche des Protestantismus im späteren 16. und im 17. Jahrhundert ist noch immer vergleichsweise wenig erforscht. Während die Reformationszeit etwa bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts mit Recht seit Jahrzehnten unter den verschiedensten Gesichtspunkten untersucht wird und während die mit Spener seit 1675 einsetzende Epoche des Pietismus besonders in den letzten Jahrzehnten zunehmende Aufmerksamkeit findet, sind wir über die dazwischenliegende Zeit der Orthodoxie noch immer vergleichsweise wenig orientiert. Dabei haben die neueren Pietismus-Forschungen deutlich gemacht, daß wesentliche

Wurzeln des Pietismus in der Orthodoxie zu suchen sind, nämlich insbesondere bei dem Erbauungsschriftsteller Johann Arndt (1555–1621), der seit 1611 als Generalsuperintendent für Lüneburg mit Sitz in Celle ein hohes kirchenleitendes Amt innegehabt hat.

In seiner Göttinger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1986 hat Wolfgang Sommer an einem wichtigen Punkt neues Licht in die Epoche der Orthodoxie gebracht, nämlich bei der Haltung lutherischer Hofprediger gegenüber der Obrigkeit. Ausgehend von Luthers Interpretation des 101. Psalms von 1534/1535 und der hier begegnenden Obrigkeitsauffassung, die für die Orthodoxie besonders wichtig geworden ist, untersucht er das Obrigkeitsverständnis bei einigen kursächsischen Hofpredigern wie insbesondere Nikolaus Selnecker, widmet sich dann schwerpunktmäßig Johann Arndt, der einen unvergleichlichen Einfluß im 17. Jahrhundert ausgeübt hat,

6 Die Laudatio auf den Preisträger, die Festrede von Prof. Wartenberg (»Moritz von Sachsen als Wegbereiter des Augsburger Religionsfriedens«), die Podiumsdiskussion und die Vorträge werden als Band 2 der Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten Ende dieses Jahres erscheinen (Verlag Thorbecke, hrsg. von Stefan Rhein).

und geht schließlich auf einige Hofprediger in Braunschweig-Wolfenbüttel in der Mitte des 17. Jahrhunderts ein.

Das Ergebnis der solide durchgeführten Untersuchung ist, daß von einer unkritischen Obrigkeitshörigkeit bei den behandelten Hofpredigern schlechterdings keine Rede sein kann. Die von Arndt geprägte Frömmigkeit samt ihrem Rückgriff auf spätmittelalterliche mystische Traditionen hat nicht zu einem resignierten Rückzug aus der »Welt« in eine fromme Innerlichkeit geführt. Vielmehr haben die behandelten Hofprediger in mannigfacher Weise versucht, die Obrigkeit an ihre von Gott gegebene Pflicht zu erinnern, und insofern haben sie politische Mitverantwortung wahrgenommen.

Bernhard Lohse

BERNHARD ROTHEN: Die Klarheit der Schrift. Band 1: Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen. 262 S.

Band 2: Karl Barth: Eine Kritik. 211 S.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. Je DM 29,80.

»Nicht ein kirchliches oder wissenschaftliches Lehramt, auch nicht eine innere Erleuchtung und ein persönliches Zeugnis des Geistes sollen das erste und das letzte Wort haben im Leben der Kirche, sondern diese herausragende Ehre gebührt der Schrift – der Schrift allein.« Was dieses »Schriftprinzip«, Luthers »Grundprinzip«, bedeutet und wie dieser es, besonders in den vom ihm selbst besonders geschätzten Spätschriften (De servo arbitrio, Bekenntnis, Großer Galaterkommentar, Katechismen, Auslegung von Joh. 14/15) entfaltet und bis hin zu seiner letzten Aufzeichnung am Ster-

bebett durchgehalten hat, aber auch zu welchen Konsequenzen es unser heutiges von der Krise eben dieses Schriftprinzips in seinen Grundlagen verunsichertes theologisches Denken führen könnte, das möchte der Verfasser im 1. Band aufzeigen. Er ist der Meinung, daß die wahrhaft theologischen Entscheidungen heute nicht im Bereich der politischen und der sozialen Ethik, der Kirchenreform oder der Ökumene fallen, sondern in der Frage nach der Stellung und Handhabung der Bibel in der Kirche. Da Karl Barth – wie im 2. Band dargelegt – trotz seiner erfreulichen und entschlossenen Ausrichtung auf die Hl. Schrift – letztlich doch in den theologischen Bahnen des vorigen Jahrhunderts, also bei einer spekulativ-idealistischen Denkweise geblieben sei, könne nur ein Rückgriff auf Luther und ein Neuverständnis seiner Lehre von der »Klarheit der Schrift« der »verworrenen kirchlichen und theologischen Situation der Gegenwart« zu rechthelfen.

Daß die Heilige Schrift – wie ihre Mitte, Christus selbst, so auch das apostolische und prophetische Wort von ihm – als von Gott gegeben anzusehen und darum als Einheit zu verstehen und zu erforschen ist, das stellt R. als die grundlegende (heute leider wenig geachtete) Voraussetzung von Luthers theologischem Denken und kirchlichem Handeln heraus. Bei aller Vielfalt ihrer Schriften sei die Schrift in sich klar, – das will nicht als ein Erfahrungssatz, sondern als ein Glaubenssatz verstanden sein und beherzigt werden. Innere und äußere Klarheit der Schrift seien dabei zu unterscheiden und verschieden zu behandeln. Veranschaulicht wird dies »Grundprinzip« Luthers an dessen eigener theologischer Praxis in den Auseinandersetzungen seiner Zeit: an der Abendmahlsfrage,

an seinem Verhältnis zur scholastischen Theologie und besonders ausführlich am Streite mit Erasmus. Die dabei auch zu klärende Frage nach der Tragweite der Vernunft und die nach dem Verhältnis der menschlich-natürlichen Gegebenheiten und ihren Antinomien zu dem von der Schrift erleuchteten und im Licht und Dunkel des Lebens zu bewährenden Glauben werden eingehend erörtert und immer wieder in Beziehung gesetzt zu den Grundfragen der Gegenwart, aber auch zur Theologie K. Barths. Als Beitrag zur Lutherforschung bringt das Buch seine klaren und verständlichen Textanalysen und -kommentare, die eine gründliche Lutherkenntnis verraten, vielerlei bedenkenswerte, nicht zuletzt auch zum Lutherstudium neu anregende, Anstöße.

Mehr noch als das Lutherbuch läßt der Barth-Band den Einfluß der schwedischen Lutherforschung auf den Autor spüren, leider auch ihre alte Barthkritik (Wingren), auf deren Bahnen sich der Verfasser mit seiner eigenen weithin bewegt. Es bleibt der Eindruck einer merkwürdigen Unausgeglichenheit zwischen der immer wieder beteuerten Anerkennung derselben und jenen Sätzen, in denen sie als »zutiefst fragwürdig« bezeichnet, ja als die eigentliche Ursache der beklagten Fehlentwicklungen in der Gegenwart hingestellt wird. A. Peters hat in dieser Zeitschrift (1986, S. 113) in aller Kürze Besseres zum Thema K. Barth und M. Luther geschrieben.

Gerhard Schmidt

Das Neue Testament in der Übersetzung von Martin Luther, Studienausgabe Band 1 + 2, hrsg. von Hans-Gert Roloff, Stuttgart: Reclam 1989.

Bibelrevisionen des Luthertextes stellen eine ebenso schwierige wie dauerhafte Aufgabe dar. In der Spannung zwischen Treue zum originalen Luthertext und dem Bemühen um Verständlichkeit für den Menschen der Gegenwart, der immer weniger mit der Bibel lebt, muß wohl zwangsläufig der Abstand zu Luthers Sprache immer größer werden.

Diese Erscheinung erweckt den Wunsch bei dem tiefer interessierten Leser, den ursprünglichen Luthertext heranziehen zu können. Nachdem Hans Volz im Jahre 1972 Luthers Ausgabe letzter Hand von 1545 zweibändig in heute üblicher Antiqua-Drucktype veröffentlicht hat, ist hier eine auf das NT beschränkte Studienausgabe in der Reihe von Reclams Universalbibliothek anzuzeigen, die H.-G. Roloff in jahrelanger mühsamer Arbeit besorgt hat. Die Beschränkung ist sicher nicht nur aus Gründen des Umfangs, sondern auch deswegen zu rechtfertigen, weil das NT stärker als das AT die eigene Übersetzungsleistung Luthers repräsentiert.

Roloffs Textdarbietung hält sich drucktechnisch weithin an das, was von Volz her bekannt ist, will aber anders als Volz in einem dritten Kennzeichen der Lutherbibel von 1545 dem Mitherausgeber Rörer Gerechtigkeit widerfahren lassen: Er nimmt Rörers Prinzip auf, durch Auszeichnung des großen Anfangsbuchstabens den Leser auf den gesetzlichen Inhalt, auf Gottes Zorn und Strafe hinzuweisen, im Unterschied zu Wendungen, die das Evangelium ausdrücken. Dem

Rez. ist jedoch die Notwendigkeit dieses Verfahrens nicht ganz einleuchtend, wenn man einmal von der Treue zum Original absieht, da Rörer dieses Prinzip m. E. dadurch überspannt, daß er die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bis in die Substantive der einzelnen Bibelverse durchführt.

Doch diese Anfrage bedeutet keine Einschränkung der Tatsache gegenüber, daß mit dieser Ausgabe ein leicht erwerbbarer Luthertext vorliegt, mit dessen Hilfe man sich leicht in Luthers Bibelsprache einleben kann. Dabei hilft für die heute nicht mehr gebräuchlichen oder verständlichen Wörter ein auf das Wichtige beschränktes Glossar.

Neben einer ausführlichen Bibliographie, einem gut über die Übersetzungs-, Druck- und Wirkungsgeschichte informierenden Nachwort und einem Editionsbericht bietet der 2. Band sämtliche Textvarianten der Ausgaben von 1522 und der Vollbibeln von 1534 und 1541 sowie der posthumen von 1546. Damit hat Roloff dem Leser die Möglichkeit gegeben, die Textgeschichte zu studieren und so Einblick in Luthers Übersetzungsbemühungen zu nehmen.

Die Edition sei allen an der Lutherbibel Interessierten nachdrücklich empfohlen. Die sprachlichen Schwierigkeiten, die der heutige Leser dem Text gegenüber hat, dürften sich nach kurzem Einlesen überwinden lassen, zumal dann, wenn man bereit ist, der guten alten Regel zu folgen, den Text laut zu lesen. Man gewinnt dann auch ein Verständnis für Luthers unnachahmliche Sprachmelodie, der es gelang (und noch heute gelingt?), das Evangelium von der Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen den Menschen ins Herz zu singen.

Andreas Siemens

Denk mal nach ... mit Luther. Der Katechismus – heute gesagt. Hrsg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union (Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West) von der Kirchenkanzlei der EKV. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1989, 240 S., DM 16,80.

»Denk mal nach ... mit Luther« ist ein gelungener Anstoß, die Kurzformel lutherisch-reformatorischen Glaubens für die Gegenwart neu zu erschließen. Mit diesem Unterrichtsbuch gewinnt der Kleine Katechismus neue Aktualität und wirklichkeitsmächtige Sprengkraft. Die im Auftrag des Rates der EKV von der Kirchenkanzlei in Berlin herausgegebene Arbeit ist der überaus löbliche Versuch, den Glauben ins Leben zu ziehen. Der Herausgeberkreis begegnet mit seinem Vorhaben dem weitverbreiteten Grundgefühl, Kirche bedeute für mich: »Was mir Spaß macht, darf ich nicht, und wozu ich Lust habe, das soll ich nicht!«.

Diese Unterrichtshilfe folgt im Aufbau den sechs bekannten Hauptstücken von Luthers Enchiridion. In drei Schritten wird jeweils ein Hauptstück entfaltet: Nach einer einführenden Bilder-geschichte (Comic) mit eingebauten Lutherzitaten folgt als zweite didaktische Einheit eine biblische und reformatorische Rückbindung, verbunden mit erklärenden Katechismusworten. Der dritte umfangreiche Entwicklungsschritt bemüht sich um die Entfaltung der Einzelgehalte. Zu den verwendeten Medien gehören zeitgenössische Geschichten, Aufsätze und Dokumente, Lieder aus der Kirchentagstradition und nicht zuletzt die mutigen Bilder, die der Gedankenschließung den besonderen Charakter verleihen. Alle ausgewählten Denk-

Seh- und Höranstöße sind akzentuiert, kontrastreich und provozierend. Die einzelnen Seiten sind optisch gut aufbereitet und helfen bei der Orientierung der gehaltvollen Konstrukte. – Beispielhaft dargestellt erlebe ich in meiner Arbeit mit diesem Buch etwa im ersten Hauptstück die Durchdringung des vierten Gebotes mit den zugleich sehr anspruchsvollen Bildern. Besonders provozierend ist im zweiten Hauptstück das zeitgenössische Altarbild zur zweiten Bitte . . . Die Anzahl solcher Beispiele ließe sich beliebig vermehren.

Was sich auf den 240 Seiten an Botschaft und Lehre ausspannt, setzt freilich ein hohes Reflexionsniveau voraus und erwartet eine große Bereitschaft zur Durchdringung der einzelnen angebotenen Lernschritte. Die erbetene intensive Neugier für dieses Lehr- und Lernbuch dürfte vor allem die Person des Multiplikators befriedigen. Sprich: Dieser muti-

ge Entwurf gehört vornehmlich in die Hand des Pfarrers, der Pastorin, der Religionspädagogen, Katechetinnen und der gebildeten Laienschaft. Damit wird die Gruppe der protestantischen Kulturträger angesprochen, die Luther selbst bei der Erstellung seiner Katechismen im Auge hatte. Das am Ende Luther in den Mund gelegte Erfolgserlebnis »Nun ist's Gottlob dahin gekommen, daß Mann und Weib, Jung und Alt den Katechismus weiß« ist auf der Ebene von kirchlichem Unterricht und Schule zukunftsweisend, jedoch noch nicht vollzogene Wirklichkeit.

Die Vermittlung provozierender lutherischer Gehalte in die Seelen und Herzen der Konfirmandinnen und Konfirmanden, Schülerinnen und Schüler bleibt uns weiterhin als besondere Herausforderung und Aufgabe gestellt.

Helmut Edelmann

Eberhard Jüngel hat bei der 36. Gesamtkonferenz der evangelischen Militärpfarrer in Friedrichshafen einen selbst in der Tages- und Wochenpresse stark beachteten Vortrag »Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen« gehalten. Der vollständige Text erscheint in dieser Zeitschrift. Das Tagungsthema jener Konferenz lautete »Protestantische Tradition im Europa der Zukunft«. Als die grundlegende Tradition, die der Protestantismus in das künftige Europa einzubringen habe, macht Jüngel die Rechtfertigung des Sünders propter Christum per fidem aus. Hierbei handle es sich nicht nur um eine Definition des Christen, sondern des Menschen. Auch wenn diese Bestimmung im Widerspruch zum Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen stehe – in ihrer Wiederentdeckung und Einbringung sieht der Autor Chancen für Humanität, für einen verantwortlichen Umgang mit der Natur, nicht zuletzt für den Menschen selbst in einem Europa der Zukunft.

Eberhard Winkler, Professor für Praktische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, rückt in seinem Aufsatz zunächst das landläufige Mißverständnis zurecht, als sei die Ehe nach Luthers Meinung lediglich eine profane, vom Wort Gottes unabhängig zu interpretierende und zu praktizierende Lebensform. Zwar ist die praktische Regelung der Ehesachen für Luther »weltlich Ding«, dies zu regeln sei nicht Sache der Kirche, aber die Ehe selbst ist ein »göttlicher Stand«, nämlich Bewährungsfeld evangelischer Frömmigkeit. Die Bedeutung dieser reformatorischen Sicht für heutige Ehe- und Familienseelsorge exemplifiziert Winkler an den Fragen der Ehescheidung und der inoffiziellen (»wilden«) Ehe.

Die Rubrik »Werkstatt« berichtet diesmal von der alten Lateinschule Luthers in Eisenach und ihrer bis heute andauernden wechselvollen Geschichte. Diese Geschichte ist ein Spiegelbild der Luther-Vergessenheit und Luther-Renaissance. Jahrhundertlang besinnt man sich weit eher auf die engen Bande mit der Landesherrschaft, während die Luther-Tradition im Grunde erst am Ende des 19. Jahrhunderts zum Tragen kommt. Und nur von – man höre und staune! – 1946 bis 1960 trug sie Luthers Namen. Diese Geschichte, die Friedrich Henning vom »Verein der Freunde von Luthers Schule« aufgearbeitet und für uns zusammengetragen hat, dürfte nicht ohne Repräsentanz sein für die Wirkungsgeschichte Luthers im öffentlichen Bewußtsein.

Anstelle eines zusammenhängenden Luthertextes wird diesmal den Lesern eine Brockensammlung aus Luthers Auslegungen zu Predigttexten der Perikopenreihe II für die Zeit vom 1. Advent bis zum 2. Sonntag nach Weih-

nachten angeboten. Predigern wie Predigthörern könnte diese Kollektion dienlich sein. Ob so eine gelegentliche Zusammenstellung im Sinne unserer Leser ist, muß sich zeigen.

Karl Diensts Nachdenken über sich modern gebende anti-modernistische Trends auf dem religiösen Gegenwartsmarkt beschließt die Beiträge dieses Jahrgangs.

Die Schriftleitung grüßt an dieser Stelle Helmar Junghans, seit der »Wende« Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig und seit Jahren Herausgeber des Lutherjahrbuchs, herzlich zum 60. Geburtstag. Diese Zeitschrift verdankt ihm so manchen wertvollen Beitrag, die Lutherforschung nicht zuletzt, daß sein Interesse an Luther nicht mit dem Bauernkrieg erlahmt, sondern daß er sich nachdrücklich des sog. »späten« Luther 1526–1546 angenommen hat.

In Trauer gedenkt die Luther-Gesellschaft des am 23. März verstorbenen katholischen Lutherforschers Peter Manns, langjähriger Leiter der Abteilung für Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. Der verstorbene Gelehrte war der protestantischen Lutherforschung ein verständnisvoller, gelegentlich ein kritischer Begleiter, seiner eigenen Kirche aber hat er den Reformator in seiner Fülle und in seiner Tiefe zu erschließen sich bemüht. Er ruhe in Frieden!

H. H.

PREDIGEN MIT LUTHERS HILFE

Predigthilfen für Advent/Weihnachten

Von Hartmut Hövelmann

Vor mehr als dreißig Jahren brachte Erwin Mülhaupt einen Band Predigten unter dem Titel »Evangelisch leben« heraus. Der Untertitel dieser Sammlung lautete »Predigten mit Luthers Hilfe«. Bei der Weihnachtsfeier der Kirchlichen Hochschule Wuppertal 1967 schenkte er allen Studenten ein Exemplar. Das war nicht nur seine liebenswürdige Art, sondern auch seine Weise, auf die Zeitläufte zu reagieren. Ich kann mich nicht erinnern, daß diese Gabe von auch nur einem belächelt oder zurückgewiesen worden wäre. Mancher wird, im Gegenteil, durch sie angeleitet worden sein, bei der Predigtvorbereitung Luther zu lesen. Erwin Mülhaupt hat zusammen mit Eduard Ellwein und später Hartmut Günther und Ernst Volk selbst das handliche Material dazu geliefert durch die Herausgabe der insgesamt 13 Bände Evangelien-, Epistel- und Psalmen-Auslegungen D. Martin Luthers, deren Publikation der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht ebenso gewagt hat wie die der exemplarischen Predigtsammlung Mülhaupts. Wer sich dieses Werk, und sei es nur in Teilen, zugelegt und es dann auch benutzt hat, wird Anregung und Bereicherung durch es erfahren haben¹. Luther bleibt auch nach mehr als 450 Jahren dem Prediger ein gestreicher und praktischer Helfer.

Dieser Beitrag ist das Angebot der Schriftleitung an die Kolleginnen und Kollegen, Schwestern und Brüder im Amt, in der predigtintensiven Zeit vom 1. Advent bis zum Jahreswechsel mit Luthers Hilfe zu predigen. Auf den folgenden Seiten sollen Gedanken Luthers zu den Predigttexten dieses Jahres weitergegeben werden, die uns hilfreich sein könnten. Die Wiedergabe der Texte erfolgt ausschließlich nach D. Martin Luthers Epistel-Auslegung Bd. 1–3 und 5², wengleich sich nach den neueren Übersetzungsmethoden eine zeitgemäßere Darbietung nahegelegt hätte. Dem Verlag sei für die Nachdruck-Genehmigung gedankt.

¹ Weil diese Werke auch heute noch angeboten werden, sei nachdrücklich auf sie hingewiesen.

² Im folgenden zitiert als EpA.

In seiner Predigt am 29. Januar 1531³ steckt Luther eingangs den Rahmen ab: Die Liebe erfüllt das Gesetz; daß sie das vermag, verdankt sie dem Glauben. Wie er das meint, erläutert Luther anschaulich in einer Tischrede zur Stelle an den Beispielen von Äpfeln und Wein⁴. Die Frage nach den guten Werken – schwingt sie nicht unterschwellig mit bei unseren Brot-für-die-Welt-Gottesdiensten am 1. Advent? – thematisiert Luther schließlich noch in seiner Nachmittagspredigt am 3. Dezember 1531⁵: Wenn wir gute Werke tun wollen, müssen wir uns selbst angreifen und uns selbst weh tun.

Der Apostel mahnt die Christen, Liebe zu üben. Aber nicht die Liebe macht den Menschen fromm vor Gott und tilgt seine Sünden. Das tut allein der Glaube. Der Neugeburt aus Gott folgt aber die Liebe nach, wie der Wein dem Weinstock und die Früchte dem Baume folgen. So gehören Glaube und Liebe unzertrennlich zusammen⁶.

Wie ist dieser Spruch des Paulus zu verstehen: Die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe zum Nächsten? Das scheint nämlich dem Hauptstück der christlichen Lehre zu widerstreiten, daß der Glaube allein das Gesetz erfüllt. Man kann diesen Spruch nicht besser oder leichter verstehen als so, daß man sich ein Gleichnis vor Augen hält: Gleichwie man von einem Gefäß, das voll Wein ist, nicht nur sagen kann, es sei vom Wein gefüllt worden, sondern auch vom Weinstock, von dem doch der Wein hergekommen ist, und wie ein Korb voller Äpfel seine Fülle notwendigerweise (nicht nur) den Früchten, sondern auch dem Baum verdankt, der die Früchte getragen hat – so kommt es zur Erfüllung des Gesetzes nicht allein durch die Liebe zum Nächsten, sondern auch noch viel mehr durch den Glauben, von dem die Nächstenliebe ausgegangen ist. Der Baum der Nächstenliebe nämlich ist eben der Glaube. . . Daß der Wein ein Gefäß erfüllt, das muß man (dem Weinstock) zugute halten. So ist's auch, daß der Glaube das Gesetz erfüllt. Dafür muß sie dem Glauben danken. Wie nämlich der Baum die Früchte und der Weinstock den Wein, so bringt der Glaube die Liebe hervor⁷.

Wenn ein Bauer fromm sein will, dann soll er nicht ansehen, was sein Nachbar tut; sondern (er sagt): Ich will diesem jämmerlichen Menschen (da) einen Scheffel Korn schenken. Die andern Nachbarn loben's nicht. (Sie) sagen: Er richtet etwas Sonderliches an. So sagt mein Fleisch (und will mich daran hindern): Warum sollst du etwas geben? Mag's ein anderer tun! . . . So schlafen sie und schnarchen, daß die Balken krachen. Darum muß sich einer angreifen und selber wehe tun. Gott hat mir meinen Mund gegeben, so will ich predigen, was ich kann. Er hat mir Geld gegeben, Gulden und Korn, aber (der andere) hat nichts zu essen. Ihr Gulden müßt fort (und dem zu

³ Röer-Nachschrift, vgl. WA 34/I, 136–144.

⁴ WA TR 5, 369, Nr. 5820.

⁵ Röer-Nachschrift, vgl. WA 34/II, 450–459.

⁶ EpA I, 294.

⁷ EpA I, 299.

Hilfe kommen)! Darum heißt Paulus die guten Werke Waffen, weil es nicht anders in dieser Welt geschieht: Wenn wir gute Werke tun wollen, müssen wir uns angreifen und uns wehe tun⁸.

3. Advent – 1. Kor. 4, 1–5

Der dritte Advent steht unter dem Leitbild »Der Vorläufer des Herrn«. Für Luther ist in seiner Predigt am Nachmittag des 11. Dezember 1530⁹ Johannes der Täufer Leitbild, weil der seine Jünger von sich weg auf Christus verwies »und nichts anderes«. Von dieser Entdeckung aus entfaltet Luther eine kleine Berufsethik, die wir als Prediger zunächst sorgsam bei uns selbst bedenken sollten. Erst wenn wir uns in diesem Spiegel ganz und gar und restlos geprüft haben, dürfen wir sie anderen predigen.

Wenn Johannes ein rechter Prediger sein soll, weil er zu Christus geführt hat, so muß der, der ein feiner Pfarrer sein will (, dessen gewiß sein), daß dies sein Amt ist, daß er die Menschen nicht an sich ziehe, sondern zu Christus führe. . . Die ihr im Amt steht, sagt Paulus, laßt uns so predigen und nicht so hinausfahren, damit nicht Christus Knecht und wir die Herren sind. . . Sag' ich: Ich bin ein Doktor der Heiligen Schrift, ich bin ein Prediger; das tue aber nicht ich, sondern der Heilige Geist tut's (,dann bleib' ich ein Diener Gottes). Sag' ich: Ich bin's nicht, der die Taufe ausrichtet, dann wird man uns nicht (für Herren) halten oder höher von uns denken. . . So gilt's auch hier. Ich wollt' auch gerne bald ein Kardinal werden und sagen: Liebe Bischöfe und Pfaffen, ich halt's mit euch! Wär' ich dann noch ein Diener Gottes? . . . Ob der ein Knecht ist, der den Willen des Hausgesindes tut, und nicht den des Herrn? . . . So will hier der Apostel, daß wir Johannes folgen, der seine Jünger hieß, zu Christus zu gehen, und nichts anderes lehrte, als daß man Christus gehorche. Der war ein Diener Christi und ein Haushalter über Gottes Geheimnisse¹⁰.

4. Advent – Phil. 4, 4–7

Die lange Predigt Luthers zum 4. Advent 1522¹¹ bringt am Anfang wieder ein Summarium. Diese Epistel ist ein Kurzer Unterricht in einem christlichen Leben. Besondere Aufmerksamkeit widmet er der ἐπιείκεια, der »Lindigkeit«, wie er in V. 5 übersetzt. Auch in der Predigt am 4. Advent 1535¹²

⁸ EpA 1, 309f.

⁹ Röer-Nachschrift, vgl. WA 32, 246–249.

¹⁰ EpA 2, 41–44.

¹¹ Adventspostille, vgl. WA 10/I 2, 170–187.

¹² Röer-Nachschrift, vgl. WA 41, 472–477.

steht sie im Zentrum seiner Verkündigung. Hier erleben wir Luther prägnant als Situationsethiker. Noch einmal 10 Jahre später fällt in seiner Predigt über diesen Text¹³ der sprichwörtlich gewordene Satz: Man muß durch die Finger sehen können. Auch er ist eine Präzisierung von ἐπιείκεια. Denn es gibt kein größeres Unrecht als das strenge Recht, d. h. eine Normethik, die vom konkreten Fall absieht – zweifellos wieder ein Anstoß zum Nachdenken in so mancher aktuellen Diskussion.

Paulus lehrt die Christen zum ersten durch den Glauben in Gott fröhlich sein und sodann gegenüber den Menschen gelinde und gütig. So ist diese Epistel aufs kürzeste ein Unterricht eines christlichen Lebens, wie es gegen Gott und die Menschen gesinnt sein soll. Es läßt ihn Gott alles sein, und den Menschen ist der Christ ein solcher, wie Gott ihm ist. Was er von Gott empfängt, gibt er den Menschen weiter¹⁴.

Man findet wohl solche, die sich gegen Fremde aufs allerfreundlichste und gelindeste halten, aber gegen die Ehegatten oder Heimischen, deren sie gewöhnt sind, ist eitel starr und knorrig Wesen an ihnen. Wie viele sind ihrer auch, die den Großen und Reichen alles zugutehalten, aufs Beste deuten, wenden und kehren, was sie tun und sagen – aber gegenüber den Knechten und den Armen und Geringen sind sie streng und hart . . . ; desgleichen den Kindern, Eltern, Freunden und Blutsfreunden ist jeder geneigt, alle Ding aufs Beste zu deuten und zu vertragen. Wie oft lobt ein Freund am andern, das ein öffentlich Laster ist. . . Aber seinem Feind und Widerpart tut er das Widerspiel; da kann er kein Gutes finden, da ist kein Vertragen noch wohlwollendes Deuten. . . Wider eine solche ungleiche und verstümmelte Lindigkeit redet hier St. Paulus und er will, daß eine christliche Lindigkeit sei rund und ganz, einem gleich wie dem andern, er sei Freund oder Feind . . . ohn alles Ansehen der Person oder Verdienste¹⁵.

Das steht bei eines jeglichen Vernunft, daß er diese Tugend trifft. Wenn (z. B.) der Hausherr das Gebot ausgibt: Morgen um vier Uhr soll der Knecht ausfahren; um zwei Uhr soll er backen, um drei Uhr melken – wer diese Anordnung gibt, der kann nicht wissen, was für ein Unfall dazwischenfallen kann, noch rechnet er damit. . . Diese Tugend, die das Gesetz meistert, muß ein lebendig Buch sein. Wenn der Knecht treu ist, wird er um die vierte Stunde kommen. Aber er kann (unterwegs) steckenbleiben, der Wagen ist in einem bösen Zustand, ein Rad bricht. Das kann niemand voraussagen. Da ist es recht, wenn er um vier Uhr ausfährt, aber erst um elf Uhr heimkommt, weil er zuerst durch eine bestimmte Arbeit aufgehalten war. Da will der Hausherr den Knecht wütend anfahren und ihn strafen, daß er unrecht gehandelt habe. Das heißt nach strengem Recht handeln. Da soll die Vernunft kommen und sagen: Wenn du die Meinung hast (, daß etwas dazwischenkommen kann), so ist's recht. Mein Gesetz soll nicht weitergehen, als es durchgeführt werden kann. . . Es gibt kein größeres Unrecht,

¹³ Röer-Nachschrift der Predigt am 4. Adventssonntag 1545, vgl. WA 51, 100–106.

¹⁴ EpA 3, 231. Man beachte auch die Indikativ-Imperativ-Struktur dieser Textanalyse!

¹⁵ EpA 3, 238.

als das strenge Recht, wenn es einen Unfall oder die näheren Umstände nicht ansieht; denn es können mancherlei Hindernisse dreinfallen. Wer anders handelt, ist ein Hanswurst. . . Salomo sagt: Sei nicht zu fromm! »Wer die Nase zu hart schneuzt, zwingt Blut heraus« (Spr. 30, 33) . . . Lindigkeit ist, wenn man ein Ding zum Guten hält und sich verträgt und nicht störrisch ist; weil ihr, so sagt der Apostel, eure Freude in euch tragt¹⁶.

Siehe, wie ordentlich und fein Paulus einen Christen lehrt! Zum ersten soll er durch den Glauben in Gott fröhlich sein, danach den Menschen gegenüber gelind und gütig. So er aber spricht: Wie kann ich?, antwortet er: »Der Herr ist nahe.« Wie aber, wenn ich verfolgt werde und jedermann mich beraubt? Da spricht er: Sorge nicht; bitte Gott und laß ihn sorgen! – Ja, ich werde derweil müde und wüste! – Keineswegs: der Friede Gottes wird dich bewahren¹⁷!

Weihnachten I – Tit. 3, 4–7

Über diesen Text hat Luther mehrfach und nicht nur im Weihnachtsfestkreis gepredigt. Aus zweien sei hier jeweils ein Abschnitt weitergegeben. In der vom 1. Sonntag nach Epiphania 1546¹⁸, es ist eine der letzten, die Luther gehalten hat, zeigt er exemplarisch, wie sich Weihnachten wirklich als Evangelium verkündigen läßt: Gott spielt nicht mit den Engeln im Himmel, sondern er will herab zu uns. Die Predigt vom 28. Dezember 1544¹⁹ zeigt uns den Dialektiker Luther, der genau weiß, der Christus, den wir an Weihnachten in den Blick nehmen, ist der Gekreuzigte und Auferstandene. Daß Weihnachten nicht ohne Karfreitag und Ostern nicht ohne Weihnachten zu predigen ist, hat in unserem Jahrhundert ja die Dialektische Theologie wieder bewußt gemacht.

. . . diese so über alles süße Predigt, daß Gott der Vater freundlich und leutselig ist. . . Er verharrt nicht in seiner Majestät und spielt mit den Engeln. Sondern er will herunter zu uns armen verdammten Sündern und bringt mit sich all sein Gut, Gnade, die er in seiner ganzen Gottheit hat, daß er mit uns reden könne, sehen, handeln, schlafen, essen, trinken, uns beistehen und in Summa: Er ist ganz und gar voll Menschenliebe. So bittet er sich selbst zu Gast, daß er allerlei Gnade mitbringe. So ist Gott freundlich und leutselig, bei dem gut zu sein ist. . . Wie er mit uns ist, sehen wir, nämlich in der Taufe, isset, trinket mit uns im Sakrament, redet mit uns, wenn wir die Schrift lesen, wenn wir schlafen, ist er da am Bett, wenn wir stehen oder gehen, ist er da bei uns und mit so einem reichen Gut, mit neuem Licht, Gerechtigkeit und

¹⁶ EpA 3, 246–248.

¹⁷ EpA 3, 242.

¹⁸ Rörer-Nachschrift, vgl. WA 51, 118–123.

¹⁹ Rörer-Nachschrift, vgl. WA 49, 645–651.

ewigem Leben. Gewiß sollten wir uns alle von Herzen freuen und alle singen »In dulci iubilo«²⁰.

Gott . . . ist der Werkmeister, der das herrliche Werk der Erlösung macht, in seinem leutseligen Wesen läuft er uns nach, kommt zu uns so lieblich, herzlich, nicht mit Donnerschlägen. . . Er nimmt ein armes, elendes Kind, ein junges Mägdlein, die Eltern werden ihr gestorben sein, wird bei der Schwester Maria, der Frau des Jakobus, gedient haben. Später gaben sie sich dem Joseph, sie wird nicht alt gewesen sein. Man hält eine Jungfrau, die fromm und züchtig ist, für lieblich (gibt sie zur Heirat). Christus wird nicht Mann, sondern Kind. Wenn du glaubst, so mußt du ein Verlangen danach haben, daß du gern den Sohn und die Mutter siehst. Darum ist es ein freundliches, leutseliges Werk, das lockt zu lauter Liebe, Trost und Freude. Danach, als er groß wird und Mann, nimmt er den Tod, Sünde und Hölle auf seinen Hals und ersäuft's in seinem Hals und läßt dir's predigen zum Heil: Wie könnte er freundlicher sein?²¹

Weihnachten II – Hebr. 1, 1–3

Ein Kapitel Christologie bietet Luther am Christtag 1522²² zu Hebr. 1. Am Beispiel von Morgenrot und Sonne (vgl. »Abglanz« V. 3) illustriert er die Einheit der Natur und den Unterschied der Person von Gott Vater und Sohn. Die Frage nach der Gottheit Christi darf die Gemeinde am 2. Weihnachtstag durchaus bewegen.

Diese Epistel tut nicht mehr, als daß sie den Glauben von der Gottheit Christi gründet und fordert, wie ich gesagt habe. Ja, fast keine Stelle der Schrift sonst dringt so kräftig auf denselben Artikel²³.

Einen solchen Glanz nennt er ihn, der von der Klarheit des Vaters ausgeht, wie etwa das Morgenrot von der aufgehenden Sonne. Das hat die ganze Sonne mit sich und bei sich und ist nicht ein Stück des Glanzes, sondern der ganze Glanz der ganzen Sonne, von der Sonne (her) leuchtend und an der Sonne bleibend. So wird also mit einem Wort (nämlich: Glanz) die Geburt verstanden, die Einheit der Natur (mit dem Vater) und der Unterschied der Person: Denn Christus wird ohne Unterlaß ewig geboren vom Vater, geht immer aus, wie die Sonne am Morgen, und nicht (wie die Sonne) am Mittag oder Abend (nämlich: die am Mittag zu stehen scheint und am Abend den Blicken entschwindet). Und Christus ist nicht der Vater nach der Person, wie der Glanz nicht die Sonne ist, und ist doch bei dem Vater und in dem Vater, weder zuvor noch hernach, sondern gleich ewig mit ihm und in ihm, wie der Glanz zugleich mit und in und an der Sonne ist²⁴.

²⁰ EpA 5, 178f.

²¹ EpA 5, 176.

²² Kirchenpostille, vgl. WA 10/I, 1, 142–180.

²³ EpA 5, 420.

²⁴ EpA 5, 423.

1. Sonntag nach Weihnachten – 1. Joh. 1, 1–4

Luther, der moderne Theologe, weiß, daß der biblische Christus, den wir zu predigen haben, der nachösterliche Christus, der Auferstandene ist. Wieder begegnet uns die Dialektik von Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung. Der Textauszug ist aus der Vorlesung über 1. Johannes von 1527²⁵ zu V. 2.

Wir haben gesehen dieses erschienene Leben, weil Christus auferstanden ist von den Toten als Sieger über den Tod. Zuvor haben sie das Leben auch gesehen, aber nach der Auferweckung offenbar, wo Christus öffentlich verkündigt ist als Sieger über den Tod und die Sünde²⁶.

2. Sonntag nach Weihnachten – 1. Joh. 5, 11–13

Was Luther zu V. 13 in der Vorlesung von 1527 ausführt, wird manchen nicht gefallen. Wie 10 Jahre später in den Schmalkaldischen Artikeln thematisiert er zu V. 13 das Verhältnis von Wort, Schrift und Geist. Sie sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Lutherisches Denken geht vor sich auf dem schmalen Grat zwischen den Abgründen des biblizistischen (Identifikation von Wort und Schrift) und des enthusiastischen Mißverständnisses (jenes Zentralisieren des »Geistes«, der nicht an Schrift und Verkündigung gebunden ist).

Hier sagt er (sc. Johannes, H. H.) wiederum, ihr Schwärmer, daß er schreibt. Die Schrift ist es, was er schreibt auf sein Papier, sie sagen: der Geist. Johannes sagt: Ich schreibe. Ganz gewiß redet er von den Buchstaben, die er auf den Papyrus setzt und das deshalb, damit sie wissen, damit sie es bewahren. . . Gewiß (auch der Geist), aber er tröstet durch die Schrift. Das Instrument also verwerfen diejenigen, die das äußere Wort wegwerfen wollen. Wenn die Schrift das schon bewirkt, wieviel mehr die lebendige Stimme. . . Wir bleiben bei dieser einfachen Wahrheit, daß Christus kommt durch das Zeugnis, daß er kommt durch die Schrift und das mündliche Wort. . . Warum befiehlt er das, wenn es eine tote Sache ist? . . . Zuerst lehren wir, daß das Wort gelesen und gehört werde, wenn das Wort gelesen ist, kommt der Heilige Geist, wo er will. . . Man muß es predigen um derer willen, die es nicht verachten und die durch das Wort sich aufbauen lassen. Die Schrift muß immer geschrieben, gelesen und meditiert werden im Herzen. Wenn der Satan hört, daß Gottes Wort gelesen wird, dann kann er nicht bleiben. . . Also ist Gottes Kraft in der Schrift²⁷.

Dr. Hartmut Hövelmann, W-8500 Nürnberg 90, Holsteiner Straße 17

²⁵ Vgl. WA 20, 599–801.

²⁶ EpA 5, 266.

²⁷ EpA 6, 353f.

DIE BEDEUTUNG DER RECHTFERTIGUNGSLEHRE FÜR DAS VERSTÄNDNIS DES MENSCHEN

Ein Beitrag reformatorischen Denkens für das Europa der Zukunft

Von Eberhard Jüngel

Daß der mit seinem Gott, mit seiner Welt und mit sich selbst im (selbstverschuldeten) Widerspruch lebende und durch ein derart widersprüchliches Leben sich letztendlich zugrunderichtende, und zwar zeitlich und ewig zugrunderichtende Mensch von einem gnädigen Gott aufgerichtet, zurechtgebracht, für Zeit und Ewigkeit gerechtfertigt wird, ohne dafür irgendetwas tun zu müssen oder auch nur tun zu können, allein durch seinen Glauben, also allein durch sein Vertrauen auf Gottes in der Person Jesu Christi manifest gewordene Gnade – das ist der Grundsatz, das ist das Axiom der Rechtfertigungslehre. Sie gilt als das theologische »Materialprinzip« des Protestantismus und ist wohl deshalb als Ausgangspunkt für die Besinnung auf das Rahmenthema gewählt worden, dem nachzudenken die Gesamtkonferenz evangelischer Militärpfarrer sich vorgenommen hat: *Protestantische Tradition im Europa der Zukunft*.

Das Rahmenthema setzt zumindest zweierlei voraus, nämlich: 1. daß Europa noch eine Zukunft hat; 2. daß es in diesem Europa der Zukunft noch so etwas wie eine protestantische Tradition geben wird. Beide Voraussetzungen sind alles andere als selbstverständlich. Sie sollen deshalb, bevor ich auf die mir gestellte Aufgabe eingehe, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen zu skizzieren, einer knappen kritischen Musterung unterzogen werden. Dies soll in einem ersten Teil geschehen. Dabei werden wir ganz von selbst auf die Sache der Rechtfertigungslehre hingeführt, deren Grundaussage dann in einem zweiten Teil unter Berücksichtigung ihrer wesentlichen Elemente systematisch nachvollzogen werden soll. In einem dritten Teil soll dann die Wahrheit des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben kritisch auf das neuzeitliche Selbstverständnis des europäischen Menschen bezogen werden.

A.

1. Soll unter *Europa* mehr als ein nur geographischer Begriff, soll darunter vielmehr – vielleicht sogar unter Beschädigung seiner geographischen Integrität – eine politische Größe verstanden werden, so kann man zur Zeit

allenfalls postulierend von einem *Europa der Zukunft* reden. Bisher existiert nicht einmal eine europäische Notenbank. In der säkularisierten Gesellschaft fällt aber den ökonomischen Weichenstellungen wenn nicht die, so doch eine ganz entscheidende Rolle zu. Aber auch auf dem Gebiet klassischer politischer Entscheidungen macht sich die politische Größe Europa eher durch eine gewisse Entscheidungslosigkeit bemerkbar. Obwohl die geschichtlichen Umwälzungen im ehemaligen Ostblock nach einem politisch geeinten Europa geradezu schreien, ist bisher wenig davon zu sehen. Die Golfkrise hat das peinlich deutlich gemacht. Peinlich deshalb, weil ja bereits beachtliche europäische Institutionen existieren, die darauf warten, daß der angemessene Gebrauch von ihnen gemacht wird. Doch bisher ist nicht – noch nicht – abzusehen, ob die dramatischen Entwicklungen im Osten Europas den Prozeß einer politischen Einigung Europas intensivieren oder eher lähmen werden. Als politische Größe ist das *Europa der Zukunft* nur erst in einer Reihe von Institutionen präexistent, während die politische Inkarnation nur erst verheißen ist.

Hingegen ist das *Europa der Vergangenheit* in äußerst effizienter Weise präsent. Es ist in einer bestimmten Hinsicht sogar omnipräsent. Denn das, was man *die moderne Welt* – Postmoderne eingeschlossen – zu nennen pflegt und was heute in allen Kulturkreisen unserer Erde (auch dort, wo man dagegen opponiert!) präsent ist und im Guten wie im Bösen Maßstäbe setzt, das ist ein spezifisch europäisches Erzeugnis. Die spezifisch europäische Rationalität hat in Gestalt von Wissenschaft, Technologie, aber auch Ideologie die ganze Welt überzogen. Nicht zuletzt die derzeitigen fundamentalistischen islamischen Gegenbewegungen gegen das »europäische Denken« und den mit ihm verbundenen Lebensstil machen deutlich, in welchem Maße Europa sich der übrigen Welt imponiert hat. Selbst die Unterscheidung von erster, zweiter und dritter Welt ist nur sinnvoll aufgrund der Omnipräsenz der sogenannten ersten Welt. Europa hat sich selber sozusagen in alle Welt exportiert – so wie einst Hellas und Rom sich nach ganz Europa und, jedenfalls vorübergehend, auch in die angrenzenden Zonen Asiens und Afrikas exportiert hatten. Die wissenschaftlichen Weichenstellungen innerhalb der europäischen Kultur und Zivilisation und die den wissenschaftlichen und technologischen »Fortschritt« allererst ermöglichenden Grundorientierungen der abendländischen Metaphysik sind offensichtlich auf die Welt als ganze hin entworfen. Sie sind zudem von einem, wie es scheint, zu dieser Metaphysik dazugehörenden Willen zur Macht derart erfolgreich begleitet, daß sie längst die Oberflächenstruktur aller Weltteile bestimmen. Man mag diese europäische Omnipräsenz angesichts der problematischen Folgen, die heute überall in die Augen springen, bedauern. Bestreiten kann man sie nicht.

Insofern ist das gegenwärtige Europa in einer ausgesprochen paradoxen Situation: es hat seine eigene politische Identität noch immer nicht gefunden und muß doch zugleich erfahren, wie ihm seine eigene, die Neuzeit hervorbringende Vergangenheit aus allen Teilen der Welt tagtäglich entgegenkommt. Daß die den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt und seine Geschwister erzeugende *Vergangenheit Europas* eine weltweite *Zukunft* hat, kann indessen nur schwer über die Ungewißheit hinwegtrösten, ob eben dieses Europa eine eigene, europäische Zukunft hat.

Zur besonderen Qualität der die Neuzeit erzeugenden Vergangenheit Europas gehört nun aber auch die Loslösung der sich in Wissenschaft, Kultur, Recht, Ökonomie und Politik manifestierenden Öffentlichkeit von der positiven Religion, also der ganze Vorgang, den man mit dem Schlagwort *Säkularisierung* zusammenzufassen pflegt. Zu diesem Säkularisierungsprozeß hat die positive Religion des Christentums insofern selber erheblich beigetragen, als die konfessionelle Spaltung Europas mit ihren grauenhaften kriegerischen Folgen es geradezu notwendig machte, das öffentliche Leben in allen ponderablen Bereichen auf eine von dem konfessionellen Gegensatz unabhängige Grundlage zu stellen. Eine solche Grundlage mußte keineswegs religionsfeindlich sein. Sie mußte aber gegenüber den konfessionellen Bindungen und gegenüber den miteinander verfeindeten Kirchen von überlegener Neutralität sein. Mit solcher konfessionellen Neutralität konnte sich – wie die Theorien von Hobbes, Spinoza und Rousseau zeigen – durchaus eine Bejahung menschlicher Religiosität, ja sogar die Behauptung ihrer politischen Notwendigkeit vertragen, etwa in Gestalt der Zivilreligion (*religion civile*) J. J. Rousseaus¹, die dieser in der Minimalform eines Glaubens an Gott, das ewige Leben und das jüngste Gericht ausdrücklich als *conditio sine qua non* moralischer Bürgerkompetenz behauptet hat, so daß den Gottlosen als asozialen Feind der Gesellschaft zu verbannen von Rousseau dem Staat durchaus zugestanden wird. Entscheidend war, daß eine solche Zivilreligion maximal konsensfähig ist, was durch ein Minimum an religiösem Gehalt am ehesten gewährleistet wird². Noch wichtiger war allerdings, daß – wie Spinoza am Eingang seines *Tractatus theologico-politicus* bemerkt – die Freiheit des Denkens (*libertas philosophandi*) nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des staatlichen Friedens zugestanden werden kann, sondern daß die Zerstörung der Freiheit des Denkens zugleich den staatlichen

¹ Vgl. J. J. Rousseau, *Du Contract Social; Ou, Principes Du Droit Politique*, Oeuvres Complètes III, hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond, 1964, 347–470, 460–469.

² Vgl. die treffenden Bemerkungen von H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 1986, 308 ff.

Frieden und die Frömmigkeit aufheben würde³. Die Freiheit der Vernunft wurde zur Garantin der Religion, so daß das Recht auf freie Religionsausübung als Implikation der allgemeinen menschlichen Freiheitsrechte erscheint.

Sollte das Europa der Zukunft diese europäische Vergangenheit fort-schreiben, dann scheint die Frage nach der protestantischen Tradition im Europa der Zukunft allerdings von vornherein obsolet zu sein. In einer spezifisch konfessionellen Ausrichtung Europas könnte eine Öffentlichkeit, die sich selber ganz bewußt jenseits des konfessionellen Gegensatzes etablierte, nur einen zum Scheitern verurteilten Rückfall in die vorneuzeitliche Vergangenheit Europas diagnostizieren. Soll die Rede von der protestantischen Tradition im Europa der Zukunft gleichwohl einen guten Sinn haben, dann müßte sie vielmehr ihrerseits zugleich als ein Beitrag zur *Überwindung* der konfessionellen Spaltung verständlich sein.

2. Aus ganz anderen als den bisher dargestellten, theologisch ja auch keineswegs zwingenden Motiven ist nun allerdings auch die als sogenanntes Materialprinzip des Protestantismus geltende Rechtfertigungslehre auf eine nicht nur alle konfessionellen Unterschiede relativierende, sondern sogar auf eine alle Menschen zusammenschließende Universalität bedacht. Als partikuläre protestantische Tradition verstanden, wäre die evangelisch konzipierte Rechtfertigungslehre ganz und gar mißverstanden. Ist doch das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, dem diese Lehre systematisch Ausdruck zu geben versucht, nach protestantischem Verständnis der zureichende Grund für die kirchliche Einheit aller Christen, so daß da, wo über diese Lehre und die ihre Wahrheit sozusagen ins Bild setzenden Sakramente Konsens herrscht, die unser Leben immer auch bestimmenden menschlichen Traditionen durchaus different sein können: »*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas . . .*«⁴

Aber auch über die ekklesiologische Dimension hinaus hat die Rechtfertigungslehre eine alle Welt angehende, gar nicht hoch genug zu veranschlagende Bedeutung. Luther hat das durch die lapidare Bemerkung zum Ausdruck gebracht, ohne diesen Artikel sei die Welt nichts als Tod und Finsternis: »*Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.*«⁵ Man muß den

³ Vgl. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Opera – Werke I, lateinisch und deutsch, hrsg. von G. Gawlick und F. Niewöhner, 1979, 2.

⁴ CA VII, BSLK 61, 6–10.

⁵ M. Luther, Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann. 1537, WA 39/I, 205, 5.

Anfang der Bibel im Ohr haben, um zu ermessen, was Luther der Rechtfertigungslehre mit dieser Bemerkung zutraut: *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war tohu wabohu. Und Finsternis (tenebrae) bedeckte das Erdreich. Dann erst sprach Gott: es werde Licht. Und es ward Licht* (Gen 1, 1–3). Ohne Licht kein Leben. Ohne Licht keine Erhellung des Daseins. Ohne Licht hätte da zu sein keinen Sinn. Ohne den Rechtfertigungsartikel droht also die chaotische Finsternis, die der Schöpfer am Anfang entschlossen hinter sich gelassen hat, in die Schöpfung zurückzukehren. Ohne die Wahrheit, daß der Mensch – jeder Mensch! – von der Gnade des den Sünder rechtfertigenden Gottes lebt, wäre das Sein in der Welt ein Sein ohne Sinn, wäre es also schlechthin sinnlos, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auch nur einen Finger zu krümmen.

Dem entspricht Luthers kühne Behauptung, daß nicht etwa nur der Christ, sondern vielmehr der Mensch definiert werde durch die ihm widerfahrende Rechtfertigung. In der *Disputatio de homine* heißt es in der These 32: »Paulus faßt in Rm 3 ... in Kürze die Definition des Menschen dahin zusammen, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde: Paulus Rom. 3. ... breviter hominis definitionem colligit dicens: hominem iustificari fide.«⁶ Gemessen an der überlieferten Definitionsregel *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* mutet es allerdings merkwürdig an, daß diese theologische Definition den Menschen durch ein ihm widerfahrendes Ereignis definiert sein läßt. Gemessen an den das Wesen des Menschen feststellenden klassischen philosophischen Definitionen ist es schon eine überaus »seltsame Definition«, wenn der Mensch »mittels einer Passivaussage über ihn« definiert, wenn also »das Wesen des Menschen durch etwas bestimmt sein soll, was an ihm geschieht«⁷.

3. Im Horizont unseres neuzeitlichen Selbstverständnisses wirkt Luthers These, daß der Mensch durch die Rechtfertigung aus Glauben definiert werde, zudem nicht nur wegen der *Art der Definition*, sondern schon wegen der Behauptung der *Definierbarkeit* des Menschen befremdlich. Denn während frühere Zeiten für *Gott*, weil er als das schlechthin einfache Wesen allen Unterscheidungen enthoben ist, *dessen Nichtdefinierbarkeit* behaupteten, wird von der neuzeitlichen Anthropologie im Blick auf den *Menschen* behauptet, daß uns sein »Wesen ... nach Herkunft und Bestimmung ... dunkel« sei, so daß es sich kaum »abschließend bestimmen«

⁶ M. Luther, Die Disputation de homine. 1536, nach G. Ebeling, Disputatio de homine. Text und Traditionshintergrund, in: *ders.*, Lutherstudien II/1, 1977, 22. Vgl. WA 39/I, 176, 33–35

⁷ G. Ebeling, Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40, in: *ders.*, Lutherstudien II/3, 1989, 405.

lasse⁸. An die Stelle des *deus definiri nequit* scheint ein *homo definiri nequit* getreten zu sein. Dabei ist entscheidend, daß die Nichtdefinierbarkeit des Menschen in seiner *als Auszeichnung verstandenen Unfertigkeit* begründet erscheint. Als »das *noch nicht festgestellte Thier*«⁹ kompensiert das »Mängelwesen«¹⁰ Mensch die ihn von anderen Tieren unterscheidende Instinktreduktion durch eine »Weltoffenheit«, die ihn auch gegenüber sich selbst »offen« erscheinen läßt, so daß er seine eigene Wirklichkeit immer wieder transzendiert. Eben deshalb ist er nicht definierbar. Er ist nicht definierbar, weil er durch seine eigene Tat über sich hinausgeht. Er ist nicht definierbar, weil er sich handelnd selber seine – allerdings immer nur vorläufige – Bestimmung gibt. Gerade weil der neuzeitliche Mensch sich wirkend selber verwirklicht, kann keine menschliche Wirklichkeit mit der Bestimmung des Menschen identisch sein.

Die reformatorische Behauptung, der Mensch werde durch die Rechtfertigung aus Glauben *definiert*, führt insofern notwendig in einen Streit um das Wesen des Menschen. Und das könnte kein geringer Beitrag des Protestantismus zum Europa der Zukunft sein: daran zu erinnern, daß der Mensch ein umstrittenes Wesen ist und daß das christliche Verständnis des Menschen diesen Streit keineswegs schlichten hilft, sondern ihn aufs äußerste verschärft.

Seine besondere Schärfe gewinnt dieser Streit nicht zuletzt deshalb, weil das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen und das im Evangelium von der Rechtfertigung implizite Urteil über den Menschen sich gerade dort fundamental unterscheiden, wo sich beide auf das engste berühren: nämlich in der Gewißheit, daß der Mensch ein Wesen der Geschichte ist, so daß man mit W. Dilthey behaupten kann: »Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte«¹¹. Denn während der neuzeitliche Mensch sich selber als das (autonom) *handelnde Subjekt* dieser Geschichte versteht, bringt die theolo-

⁸ Vgl. H. Plessner, Art. Anthropologie II. Philosophisch, RGG³ I, 410–414, 411.

⁹ Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 62, KGA VI/2, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 1968, 1–255, 79; zustimmend zitiert von A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, ¹³1986, 10.

¹⁰ So schon J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), *Sämtliche Werke* V, hrsg. von B. Suphan, (1891) Nachdruck 1967, 1–147, 22–26, auf den sich A. Gehlen, aaO., 82–84 bezieht.

¹¹ W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, *Gesammelte Schriften* VIII, hrsg. von B. Groethyßen, 1931, 224; vgl. die fast identische Formulierung in: *ders.*, *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, *Gesammelte Schriften* IV, hrsg. von H. Nohl, 1925, 528–554, 529.

gische Definition des Menschen eine Geschichte in Erinnerung, in der der Mensch im *Passiv* vorkommt: eine Geschichte, in der Gott der Handelnde und der Mensch der Empfangende ist.

Daß der Mensch sich *im Verhältnis zur Welt* als *handelndes Subjekt* versteht und sein Menschsein als ein »Sein in der Tat« begreift, ist allerdings aus biblischer Perspektive nicht einfach negativ zu beurteilen. Das *dominium terrae*, zu dem der Mensch nach Gen 1, 28 berufen ist, setzt den Begriff des *tätigen Menschen* voraus, so daß das Selbstverständnis des Menschen als eines *homo faber* theologisch keineswegs negativ qualifiziert werden muß. Es ist freilich bemerkenswert, daß im Alten Testament der Berufung zum *dominium terrae* das Sabbatgebot zur Seite tritt, in dem es primär »um das Nicht-Eingreifen des Menschen in die Umwelt« geht, »um die *restitutio in integrum* der Schöpfung«, durch die Israel sich der ursprünglichen »Integrität der Schöpfung bewußt« wird: »es erfährt die Fremdheit des Menschen gegenüber der Natur und kann sich so der Transzendenz öffnen«¹². Wir werden auf das Verhältnis von *dominium terrae* und Sabbatgebot später noch einmal zurückkommen, weil das rechte Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft an ihm besonders gut erprobt werden kann. Zunächst sollen nun aber die Grundaussagen der Rechtfertigungslehre und ihre wesentlichen Elemente in Erinnerung gerufen werden. Ich will dies so tun, daß dabei immer zugleich mitbedacht wird, was Luther mit seiner Behauptung intendierte, durch die Rechtfertigung aus Glauben werde nicht nur das Christsein des Christen, sondern das Menschsein des Menschen definiert.

B.

Die Grundaussage der Rechtfertigungslehre lautet in ihrer positiven Fassung durch Melancthon, »daß wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben: gratis [homines] iustificentur propter Christum per fidem«. Die Wendung »durch den Glauben (per fidem)« wird dann noch genauer entfaltet: »so wir glauben, daß Christus fur uns gelitten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Dann diesen Glauben will Gott fur Gerechtigkeit vor ihme halten und zurechnen: cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter

¹² H. Gese, Das Gesetz, in: *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, ³1989, 79f.

Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso¹³.

Obwohl mit diesen Worten nur eine einzige Wahrheit zur Sprache gebracht wird, sind einzelne Elemente zu unterscheiden, von denen her jeweils die ganze Rechtfertigungsaussage in den Blick zu nehmen ist.

1. Ich setze ein bei der Auskunft, daß das Leben des Menschen ein *Sein vor Gott (coram deo)* ist. Soll der Mensch *vor Gott* gerecht werden, dann ist damit vorausgesetzt, daß es dem Menschen wesentlich ist, auf Gott, also auf ein von ihm extrem unterschiedenes Gegenüber bezogen zu sein. Der Mensch verfehlt sein Wesen, wenn er sich rücksichtslos nur auf sich selbst bezieht. Wer sich rücksichtslos selbst verwirklicht, wird sein Menschsein verwirken (vgl. Mk 8, 35). Er ist weder in seinem Verhalten noch in seinem Sein *richtig*. Er ist durch eine seine ganze Existenz qualifizierende *Unge- rechtigkeit* bestimmt, insofern er, statt verhältnismäßig zu leben, keinem – auch sich selber nicht – das Seine gibt. Die Bibel nennt den menschlichen Willen, sich rücksichtslos auf sich selbst zu beziehen (auf Kosten der den Menschen nicht weniger als sein Selbstverhältnis konstituierenden Verhältnisse zu seinen Mitmenschen, zu seiner Welt und zu seinem Gott), *Sünde*. Und sie versteht unter der Sünde zugleich die Lebenslüge, mit der der Mensch sich vortäuscht, er könne bei sich selbst zu sich selber kommen. Der Rechtfertigungsartikel klärt diese Lebenslüge auf, indem er dagegen- setzt, daß kein Mensch bei sich selbst zu sich selbst findet. Der Mensch kommt zu sich selbst, indem er zu einem anderen kommt.

Das gilt in einem vorläufigen Sinn schon für die zwischenmenschlichen Beziehungen, insofern das Personsein des menschlichen Ich ein Existieren von einem anderen Ich her und auf es hin bedeutet. Doch gerade das *gestörte* Personsein des Menschen, das sich im gestörten Verhältnis zum Mitmenschen, im gestörten Verhältnis zur sozialen und natürlichen Umwelt und im gestörten Verhältnis zu Gott und zu sich selbst manifestiert, verweist den Menschen auf ein Gegenüber, das das gestörte Personsein definitiv zu heilen, zurechtzubringen, zu rechtfertigen *vermag*. Das vermag allerdings nur ein göttliches Gegenüber, das seinerseits nicht erst zurechtgebracht werden muß, das vielmehr *in sich selber richtig* ist und sich eben deshalb in seinem Verhalten als *gerecht* erweist. Denn die Sünde kann zwar mit den anderen konstitutiven Lebensbeziehungen auch das Verhältnis des Menschen zu Gott stören, ja zerstören. Sie kann aber nicht Gottes Verhältnis zum Menschen zerstören. Gott bleibt auch seinem ihm untreu werdenden Geschöpf treu. Und diese seine unverbrüchliche Treue ist der Ausdruck dafür, daß Gott *in sich richtig*, daß er unverbrüchlich *gerecht* ist.

¹³ CA IV, BSLK 56, 4–14.

Gottes Gerechtigkeit erweist sich deshalb nicht zuletzt darin, daß er den ungerechten Menschen gerade nicht auf seine Ungerechtigkeit fixiert, sondern ihn ganz im Gegenteil davon befreit und eben dadurch zurechtbringt. Das unterscheidet Gottes Gerechtigkeit von der weltlichen Gerechtigkeit, der *iustitia civilis*. Die weltliche Gerechtigkeit gibt jedem das Seine, sie ist eine *iustitia suum cuique tribuens*; sie verurteilt den Ungerechten und spricht den Gerechten gerecht. Gottes Gerechtigkeit hingegen verurteilt zwar die Ungerechtigkeit, aber nicht den Ungerechten. Der gerechte Gott verurteilt unsere Ungerechtigkeit *zum Vergehen*, auf daß wir vor ihm als Gerechte leben. Auf diese Weise wird das Gottesverhältnis des Menschen durch Gott selbst von Grund auf neu gebaut. Mit dem Neubau seines Verhältnisses zu Gott wird aber der *ganze Mensch* von Grund auf erneuert.

2. Daß Gottes Gerechtigkeit sich derart – nämlich die Ungerechtigkeit zum Vergehen verurteilend und den Ungerechten von seiner Ungerechtigkeit befreiend – ereignet, das ist nun allerdings zu behaupten nur möglich aufgrund einer *konkreten Geschichte*, aufgrund derjenigen Geschichte, in der Gott sich mit uns Menschen für immer identifiziert hat. Das ist die Geschichte Jesu Christi, sie allein. Der Satz von der Rechtfertigung des Gottlosen ist nur als Auslegung der Geschichte Jesu Christi ein wohlbe gründeter Satz. Darauf weist CA IV mit der Wendung hin, daß wir *aus Gnaden (gratis) um Christi willen (propter Christum)* vor Gott gerecht werden: um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden genuggetan hat (*qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit*)¹⁴.

Der Hinweis auf den Tod Jesu Christi macht deutlich, daß Gnade und Recht im Geschehen der Rechtfertigung keine Alternative bilden. Die Rechtfertigungsbotschaft besagt keineswegs, daß Gott Gnade vor Recht ergehen läßt. Davon ist an keiner Stelle, an der die Bibel auf Gottes Gnade oder Barmherzigkeit zu sprechen kommt, die Rede. Es kann also keine Rede davon sein, daß Gott zwar da, wo er den Sünder richtet, gerecht sei, daß er aber da, wo er den Sünder rechtfertigt, also allein aus Gnade gerechtspricht, an seinem Recht und an seiner Gerechtigkeit irgendwelche Abstriche mache, indem er Milde walten und eben Gnade vor Recht ergehen ließe. Das Gegenteil ist der Fall. »Gott braucht seiner Gerechtigkeit nichts zu vergeben, indem er barmherzig ist. Gerade indem er barmherzig ist, ist er *gerecht*«¹⁵. *Gott ist mit seiner Gnade im Recht.*

Denn darin ist Gott der *gnädige* Gott, das ist seine *Gnade*: daß er nicht nur für sich selbst da sein will, sondern sich ein geschöpfliches Gegenüber schafft und diesem seinem Geschöpf unverbrüchlich die Treue hält. Schon

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ K. Barth, KD II/1, (1940) ⁶1982, 431.

die Erschaffung der Kreatur ist also ein Akt göttlicher Gnade. Und erst recht ist die Erwählung Israels und mit Israel die Erwählung des Menschen zum Bundespartner Gottes ein Akt göttlicher Gnade, mit dem Gott seine Gerechtigkeit betätigt. Ein Akt der Gnade ist dann aber auch das Gericht, mit dem Gott seine Gerechtigkeit durchsetzt. Theologie und Kirche haben sich fälschlicherweise angewöhnt, Gericht und Gnade als Alternative anzusehen. Doch wir müssen es lernen, daß Gott sich auch und gerade im Akt des Richtens als der gnädige Gott erweist. Es wäre ein gnadenloser Gott, der dem Unrecht seinen Lauf ließe. Gott wäre gerade nicht gnädig, wenn er nicht der Richter wäre. Denn dann wäre die Weltgeschichte selber das Weltgericht. Dann würden am Ende die Mörder über ihre Opfer triumphieren. Gibt es eine Rechtfertigung des Sünders, dann also nicht an Gottes Gericht vorbei, sondern durch die Gnade seines Richtens hindurch. Dieser Aspekt ist nicht zuletzt deshalb von erheblicher Bedeutung, weil er in das Zentrum des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders führt. In seinem Zentrum ist das Evangelium ja das Wort vom Kreuz (1. Kor 1, 18). Das heißt, daß Gottes Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit dieser Welt keine Kompromisse macht. Gottes Gerechtigkeit geht über die Sünde der Welt nicht wie über eine *quantité négligeable* hinweg, sondern sie setzt sich gegen die Ungerechtigkeit durch, indem sie sie im Tode Jesu Christi zum Vergehen verurteilt und zum Vergehen bringt. Der Gekreuzigte steht dafür gut, daß die Ungerechtigkeit aus der Welt geschafft wird. Am Kreuz ergeht über sie das Gericht. Und schon das ist Gnade.

Doch nun ist *dieses Ende* menschlicher Ungerechtigkeit und Schuld final auf einen *neuen Anfang* gerichtet. Gottes Gerechtigkeit schafft neue Verhältnisse. Die außerbiblische Idee der Gerechtigkeit hat die Aufgabe, *Gleichheit unter Gleichen* zu garantieren. Gottes Gerechtigkeit hingegen teilt sich den ihm ganz und gar Ungleichen mit. *Gott ist gerecht, indem er andere gerecht macht*. Was die Heilige Schrift *Sünde* nennt¹⁶, ist hingegen das genaue Gegenteil: nämlich der Drang, sein eigenes Recht auf Kosten anderer durchzusetzen und so sich selbst der Nächste zu sein. Sünde ist der gottlose Drang aus dem von Gott gewährten Beziehungsreichtum geschöpflichen Lebens in die Beziehungslosigkeit. Die Sünde macht alles beziehungslos und verhältnislos. Gerade so aber zerstört sie die Wohlordnung des Lebens und damit das Leben selbst. Der Tod ist in einem sehr präzisen Sinne der Sünde Sold (Röm 6, 23). Denn der Tod ist das definitive Ende aller Beziehungen. Im Tode vollendet sich der sündige Drang in die Verhältnis-

¹⁶ Vgl. E. Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: Wissenschaft und Kirche, Festschrift für Eduard Lohse, hrsg. von K. Aland und S. Meurer, 1989, 177–188.

und Beziehungslosigkeit: der Sünder erntet, was er gesät hat, nämlich den Fluch rücksichtsloser Selbstbezogenheit, daß sie fortzeugend Beziehungslosigkeit gebären muß und am Ende auch das Verhältnis zu sich selbst zerstört. Und nun ist es das tiefste Geheimnis der Gerechtigkeit Gottes, daß Gott diesen Fluch auf *sich* genommen hat. In der Person des gekreuzigten Christus hat er sich selber an unserer Stelle der tödlichen Beziehungslosigkeit ausgesetzt, um genau eben da, wo das sündige Leben endet, einen neuen Anfang zu machen. Luther hat dieses Geschehen einen »fröhlich wechsel«¹⁷ genannt. Der Ausdruck ist treffend, darf aber nicht vergessen lassen, daß er einen Wechsel vom Tod zum Leben beschreibt. Der neue Anfang, der in Jesus Christus Wirklichkeit wird, ist also ein Anfang, der nur mit einer *neuen Geburt* oder mit einer *Totenaufweckung* verglichen werden kann.

3. Hier greift nun das letzte zu bedenkende Element der Rechtfertigungsaussage ein, demgemäß wir *durch Glauben* (*per fidem*) gerecht werden. Die Reformatoren haben Wert darauf gelegt, daß wir *allein durch Glauben* (*sola fide*) gerechtfertigt werden, wie wir denn auch *allein aus Gnade* (*sola gratia*) und *allein um Christi willen* (*propter Christum solum*) Vergebung der Sünden erlangen. Wer *allein* sagt, schließt etwas anderes aus. Die reformatorischen Exklusivpartikel sollen jeweils den Menschen unter einem ganz bestimmten Aspekt ausschließen, wenn es um seine eigene Rechtfertigung geht. *Ausgeschlossen* werden soll der Mensch freilich gerade mit dem Ziel, daß er in rechter Weise *einbezogen* wird in das Geschehen seiner Rechtfertigung (so wie man z. B. einen Jubilar, um ihn in rechter Weise in die Feier seines Jubiläums einzubeziehen, aus der Vorbereitung auf dieses Fest ausschließt). Daß wir *allein um Christi willen* gerechtfertigt werden, soll ausschließen, daß der rettende Gott mit irgendeinem anderen Menschen oder mit irgendeiner anderen weltlichen Institution so schlechthin identisch ist wie mit dem Menschen Jesus. Daß wir *allein aus Gnade* gerecht werden, soll ausschließen, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott durch irgendeine menschliche Anstrengung oder Leistung erworben, verdient werden kann. Daß wir *allein durch Glauben* vor Gott gerecht werden, soll ausschließen, daß wir durch unser eigenes Tun werden, was wir sind: nämlich eine von Gott anerkannte Person. »Das *sola fide* schließt nicht die Werke überhaupt als überflüssig aus – das hieße den Menschen zerstören. Es schließt sie aber schlechterdings von dem aus, was für das Personsein des Menschen . . . konstitutiv ist . . . Sollen dazu seine Werke dienen, dann sind sie nicht bloß überflüssig, sondern sogar schädlich, sogar die denkbar besten. Denn als Rechtfertigungsgrund können sie nur in der Weise in Kraft

¹⁷ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, WA 7, 25, 34 = BoA II, 15, 36f.

treten, daß der Mensch an sich selbst glaubt. Das ist aber die Grundverkehrung seines Menschseins¹⁸. Solcher Glaube an sich selbst ist der Inbegriff von Unglauben. Denn wer in diesem Sinne an sich selber glaubt, traut Gott nichts und sich selbst alles zu. Er ist dem hybriden Wahn verfallen, aus sich selber (nicht nur *etwas*, sondern) *einen neuen Menschen* machen zu können.

Genau das bestreitet die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein aus (durch) Glauben ohne des Gesetzes Werke. Denn der Glaube *macht* ja gerade nichts. Der Glaubende ist nach Röm 4,5 ein Nicht-Handelnder (μὴ ἐργαζόμενος, qui non operatur). Wann immer der Mensch glaubt, hält er, feiert er den Sabbat. Glaubend tut er gerade nichts für sich selbst, sondern empfängt er sich selbst, empfängt er sich als Person.

Würde ich *nicht* durch Glauben, allein durch Glauben gerecht, dann hätte Aristoteles und die ihm folgende, bis heute herrschende Tradition recht mit der Behauptung: durch gerechtes Handeln werden wir gerecht¹⁹. Dann würde ich durch mein Tun über mich entscheiden. Dann würden meine Werke mich als Person definieren. Dann wäre meine Anerkennung als Person von meinen Leistungen abhängig. Ich wäre dann das, was ich aus mir mache. Und das heißt in letzter Konsequenz: ich wäre dann mein eigener Schöpfer, und noch dazu ein solcher Schöpfer, der *keinen Sabbat* kennt, weil er ja nicht aufhören dürfte, sich selbst zu produzieren und unentwegt etwas aus sich zu machen. (Hörte er auf, sich zu produzieren, wäre er »weg vom Fenster«.)

Und nun duldet es leider keinen Zweifel, daß der europäische Mensch sich in seinem neuzeitlichen Selbstverständnis genau so begreift. Hegel wird z.B. deshalb von Marx gerühmt, weil er »die Selbsterzeugung des Menschen« gelehrt und »als einen Prozeß« gefaßt habe²⁰. In der Philosophie des 20. Jahrhunderts wird derselbe Gedanke formuliert, wenn es heißt: Ich bin meine Tat. Leitend ist dabei offensichtlich das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, aus der er ja tatsächlich etwas machen muß, um in ihr leben zu können. Freilich meint der neuzeitliche Mensch auch im Blick auf die Welt je länger je mehr ohne Sabbat auskommen zu können, weshalb denn auch das ihm anvertraute *dominium terrae* immer mehr zum *imperium* verkehrt wird.

¹⁸ G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III, ²1982, 224.

¹⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik B, 1103a 34–1103b 1.

²⁰ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844), in: *ders.*, Frühe Schriften I, hrsg. von H.-J. Lieber und P. Furth, (Karl Marx, Werke – Schriften – Briefe I), 1962, 506–665, 645.

Doch damit habe ich das kritische Verhältnis der Rechtfertigungsbot-schaft zum neuzeitlichen Selbstverständnis des europäischen Menschen nur erst angedeutet. Die hier zu bedenkende Problematik bedarf jedoch einer genaueren Erörterung, der ich mich nun noch zuwenden will.

C.

1. In geradezu atemberaubender Weise hat der *neuzeitliche* Mensch, der Mensch der Technik und der autonomen Moral, entdeckt und erfahren, daß er durch sein Handeln immer mehr nicht nur zum *Maß aller Dinge*, sondern mehr noch: geradezu zur *entscheidenden Instanz* aller Dinge geworden ist. Der Mensch *entscheidet*, was aus der Welt wird. Daß »wir uns zu Herren und Besitzern der Natur machen können«²¹, ist nach einer berühmten Formulierung von Descartes geradezu das Ziel der von ihm geforderten, neuen praktischen (im Gegensatz zur spekulativen!) Philosophie. Früher, in Antike und Mittelalter, wäre ein solcher Satz ein hybrider Satz gewesen. Und im Unterschied zur alten Welt, in der der homo faber ja ebenfalls am Werke war, hat der neuzeitliche Mensch die Welt nicht nur hier und da, nicht nur partiell, sondern *prinzipiell* zum Gegenstand seines Wirkens gemacht. Die Welt ist insgesamt zum Material seiner Wirksamkeit geworden. Unsere Welt wird immer konsequenter und immer intensiver zur *technischen* Welt – und das heißt zum *menschlichen Werk*. Natürliche Welt und künstliche Welt haben einander bereits so sehr durchdrungen, daß selbst die »Natur« nur noch durch Kunst, durch τέχνη und also durch menschliche Werke in ihrer Natürlichkeit bewahrt werden kann. Natur wird immer mehr, wenn nicht zum Produkt, so doch zur künstlich erhaltenen oder restaurierten Oase einer sich selbst begrenzenden Technik.

Ich stelle das fest, ohne es zu beklagen. Ich halte also die heute aufgrund der ökologischen Krise und der unbestreitbaren Umwelt-Problematik immer häufiger zu hörende Forderung, der biblische Auftrag an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, müsse angesichts seiner problematischen Folgen – der »gnadenlosen Folgen des Christentums«²² – zurückgenommen werden, für falsch. Es gibt keinen Weg zurück von der Unterwerfung der Natur unter die Macht des Menschen zur Unterwerfung des Menschen unter die Macht der Natur. Es gibt nur die Möglichkeit einer sinnvollen

²¹ R. Descartes, Discours de la Méthode (1637), P. VI, Oeuvres VI, hrsg. von Ch. Adam und P. Tannary, 1973, 1–78, 62.

²² C. Améry, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, 1972.

Selbstbegrenzung menschlicher Machtausübung. Rücksichtslose Herrschaft macht aus der beherrschten Welt ein imperium des Menschen. Rücksichtsvolle Herrschaft, sich selbst beherrschende Herrschaft hingegen macht aus der Welt ein dominium. Und genau das muß der *tätige* Mensch wieder lernen, wenn seine Taten nicht als Untaten in die Geschichte eingehen sollen. Wir müssen es lernen, das Herrschen zu beherrschen und so zu herrschen, daß aus imperium dominium wird. Wir können also dem neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen als eines Handelnden, als eines Wirkenden, als *des Werkmeisters* im Blick auf sein Verhältnis zur Welt nicht widersprechen, ohne mit dieser seiner Herrschaftsfunktion zugleich auch das Dasein der Welt in Frage zu stellen. Nachdem wir einmal – im Guten und im Bösen – so weit vorangeschritten sind in der Kunst, die Welt zu beherrschen, ist jeder Rückschritt zumindest ebenso existenzgefährdend wie ein Fortschritt in die falsche Richtung.

Doch was im Blick auf das Verhältnis zur Welt seine Richtigkeit haben mag, das ist nun im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ganz und gar nicht richtig. Daß der Mensch wesentlich handelndes, tätiges, wirkendes Subjekt ist, das gilt im Blick auf unser eigenes Dasein nur in einem eingeschränkten, nur in einem ausgesprochen sekundären Sinn. Genau das aber hat der neuzeitliche Mensch aus dem Blick verloren. Er versteht sich auch in seinem Selbstverständnis ganz und gar nach dem Modell seines Weltverhältnisses: nämlich als ein durch seine Tat über sich selbst entscheidendes Subjekt. An genau dieser Stelle greift die reformatorische Unterscheidung von Person und Werk in das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen korrigierend ein.

In den Augen anderer Menschen mag ich zwar das sein, was ich aus mir mache oder gemacht habe. Sogar mir selbst mag ich als Produkt meiner Taten erscheinen. Doch vor Gott bin ich schlechterdings nicht in der Lage, etwas aus mir zu machen. Dieser Illusion setzt der Rechtfertigungsartikel die Wahrheit entgegen, »daß die Person . . . von Gott gemacht worden ist.«²³. Der Glaube fügt dem nichts hinzu, sondern er gibt der Wahrheit Gottes die Ehre. Insofern kann Luther auch in äußerster Kürze und Prägnanz sagen: »Fides facit personam: der Glaube konstituiert die Person.«²⁴. Luther hat dies am Ende seines Traktates über die Freiheit eines Christenmenschen so formuliert: »das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn

²³ M. Luther, Die Zirkulardisputation de veste nuptiali. 1537, WA 39/I, 283, 13–16: »Paulus igitur quaerit, unde habeamus personam. Hic respondet Iudaeus et papa: Ex fructu, fac hoc et hoc, et eris persona sancta et iusta. Jha hinter sich. Sed Paulus negat et dicit, quod persona sit facta per fidem a Deo. . .«

²⁴ AaO., 283, 1.

Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe²⁵. So, außerhalb seiner selbst, ist und bleibt er »eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan«²⁶. So, sich von Gott empfangend und sich dem Nächsten hingebend, ist der Gerechtfertigte ein ganz und gar *menschlicher Mensch*.

Der christliche Glaube steht und fällt also damit, daß er es wagt, trotz des unbestreitbaren Zusammenhanges von Person und Tat in der Person mehr zu sehen als nur einen Täter: nämlich ein menschliches Ich, das von der Anerkennung Gottes lebt. Das heißt Rechtfertigung des Sünders. Sie verbietet es, die *beste Tat* ebenso wie die *schlimmste Untat* mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat. Wie es vor Gott eben deshalb keinen *Ruhm* gibt, weil Gott sich weigert, den Menschen mit seinen *gelungenen* Leistungen gleichzusetzen, so verwehrt es Gott auch im negativen Fall, die *mißlungene* oder gar *unmenschliche* Tat kategorial so auszuweiten, daß ihr Subjekt mit ihr identifiziert wird. Das Evangelium verbietet das selbst dann, wenn die betroffene Person selber sich mit ihrem Tun so identifiziert, daß sie darin aufzugehen wünscht – was ja bekanntlich bei allen Formen der Selbstgerechtigkeit, aber merkwürdigerweise auch bei nicht wenigen Verbrechern der Fall ist. Das Evangelium spricht den Täter auch dann als eine von ihren Taten unterscheidbare Person an, wenn diese sich selber dafür unansprechbar macht. Denn es hat dem Menschen etwas *Gutes* mitzuteilen, das nicht erst dadurch entsteht, daß man es tut: eben Anerkennung durch Gott. Sie macht die menschliche Person ihren Taten und Leistungen gegenüber zu einem unbedingten »Selbstwert«.

2. Das Gesagte hat Konsequenzen bis in die Dimension des sogenannten Lebensstils hinein. Denn als Person bin ich vor allen eigenen Tätigkeiten zunächst ein Empfangender, und zwar ein Ich, das nicht nur etwas, sondern vor allem sich selbst empfängt. Schon in den elementaren Lebensakten bin ich darauf angewiesen zu empfangen, *bevor* ich geben und wirken kann. Kein Mensch kann von sich aus sprechen. Er muß zuvor hören und also, bevor er sendet, selber empfangen. Kein Mensch kann von sich aus lieben. Er muß zuvor geliebt werden und also Liebe empfangen. Kein Mensch kann von sich aus vertrauen. Er muß zuvor Vertrauen finden, um dann und daraufhin auch unverkrampft aus sich herausgehen und sich auf jemanden verlassen zu können. Und so wird der Mensch denn auch nicht von sich aus

²⁵ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, WA 7, 38, 6–10 = BoA II, 27, 18–22.

²⁶ AaO., WA 7, 21, 1f = BoA II, 11, 6f.

– und schon gar nicht durch sein eigenes Tun – menschlich. Der menschliche Mensch ist vielmehr der Mensch, der sich selbst hinzunehmen, der sein Dasein stets neu als eine Gabe zu empfangen vermag. Der menschliche Mensch ist der – nicht mit irgendwelchen Vorzügen, sondern der – mit sich selber begabte Mensch.

Um sich als ein solcher, als ein mit sich selbst begabter Mensch kennenzulernen, muß das unentwegt tätige und wirkende Ich, muß der Leistungsmensch sich allerdings in seinem Tätigsein *elementar unterbrechen* lassen. Und so wie das *einzelne Ich* wird sich auch die menschliche *Leistungsgesellschaft* elementare Unterbrechungen gefallen lassen müssen, durch die wir aus unseren *Aktivitäten* in eine höchst lebendige, höchst intensive, ja höchst *kreative Passivität* versetzt werden. Die Arbeitswoche lebt in einem sehr tiefen Sinn von der Sabbatruhe, von der schöpferischen Ruhe, in der wir aus Habenden und Tätigen schlicht wieder *Seiende* werden: *Seiende*, die sich der unerhörten und immer wieder ins Staunen versetzenden Urtatsache freuen: daß wir überhaupt da und nicht vielmehr nicht sind. Der menschliche Mensch weiß, daß er sich nicht sich selbst verdankt. Eben deshalb wird der menschliche Mensch eine *dankbare* Person sein.

Die als Dankbarkeit begriffene Menschlichkeit des Menschen wird sich aber *ausweisen* müssen am Umgang mit den Mitmenschen und vor allem mit denjenigen Mitmenschen, die weniger oder gar nicht mehr leistungsfähig sind. Daß schon das *bloße Dasein* den *menschlichen* Menschen ausmacht, das wird sich in unserer Leistungsgesellschaft nicht zuletzt an unserem Verhältnis zu den Kindern und vor allem zu den Alten bewähren müssen. Sie repräsentieren ja auf natürliche Weise den unbedingten Vorrang der Person vor ihren Leistungen. Das Kind und der alte Mensch sind ja primär *Nehmende*. Nur wenn wir sie gerade als solche, die für ihr Dasein *noch nichts* oder *nichts mehr tun* können, als eine *Wohltat* empfinden – nur wenn sie uns auch dadurch, daß sie primär *Nehmende* sind, etwas zu geben vermögen, hat unsere Leistungsgesellschaft das Recht, eine *menschliche* Gesellschaft genannt zu werden.

Im Umgang mit der noch keiner Leistung fähigen oder keiner Leistung mehr fähigen Person haben wir ein *Kriterium* für die Menschlichkeit unserer Gesellschaft. Denn nur wenn eine Gesellschaft die Würde der keiner Leistung fähigen Person anerkennt und also in der von ihren Werken unterschiedenen Person den menschlichen Menschen erkennt, fällt von seiner derart respektierten Menschlichkeit ein Licht auf unser Verhalten, unser Tun und die es regulierenden Institutionen – ein Licht, das es erlaubt, nun auch von einem *menschlichen Handeln*, von *menschlichen Werken* und sogar von *menschlichen Institutionen* zu reden. Deren Humanität ist aber immer nur eine der absoluten Würde der Person relativ entsprechende und

also grundsätzlich steigerungsfähige Menschlichkeit. Wobei die Steigerung der Humanität unseres Tuns sich in der Regel umgekehrt proportional zu dem bewegen wird, was publizistische Aufmerksamkeit erregt. Am menschlichsten dürfte sich wohl noch immer derjenige verhalten, der tut, was sich eigentlich von selbst versteht oder doch von selbst verstehen sollte – und sei es noch so unscheinbar. Wie denn auch der ewige und allmächtige Gott nach einer Vorlesungsäußerung Luthers »Wohlgefallen hat an einem freundlichen Gesicht und an einem reizenden Lächeln, mit dem man einen Angefochtenen trösten kann, und zuweilen sogar an einem – die Mitmenschen ergötzenen und ihre Anfechtung zum Teufel jagenden – gelungenen Witz«²⁷.

Und vielleicht wäre es ja nicht der schlechteste Beitrag des Protestantismus zum Europa der Zukunft, wenn die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben so verkündigt wird, daß es im Europa der Zukunft etwas zu lachen gibt.

Professor Dr. Eberhard Jüngel, Institut für Hermeneutik am Evangelisch-Theologischen Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Hölderlinstraße 16, W-7400 Tübingen

»WELTLICH DING« ODER »GÖTTLICHER STAND« ?

Die Ehe als Bewährungsfeld evangelischer Frömmigkeit*

Von Eberhard Winkler

1. Die Ehe als »weltliches Ding«

Luthers Wort, die Ehe sei ein weltliches Ding oder Geschäft, wurde oft dahingehend mißverstanden, als komme der Ehe keine geistliche Bedeutung zu. Nach dem Modell einer fehlinterpretierten Zweireichelehre ord-

²⁷ M. Luther, Operationes in Psalmos. 1519–1521, WA 5, 399, 20–23: »... certe credere te oportet, deo etiam placere, si fratrem hilariore vultu alloquaris, blandiusculo risu invitaris, nonnunquam et facetulo aut arguto dicerio delecteris«.

* Dieser Beitrag, den ich Ernst-Rüdiger Kiesow zum 65. Geburtstag widme, geht auf einen Vortrag bei der Luther-Akademie am 10. 9. 1990 in Hirschluch zurück. Die Tagung stand unter dem Thema »Glaube, Frömmigkeit und Spiritualität«.

nen manche Theologen die Ehe so einseitig dem Bereich des geschichtlich Wandelbaren zu, daß sie es für unangemessen halten, überhaupt von christlicher Ehe zu reden. Sie halten es für reformatorisch, den profanen Charakter von Ehe und Eheschließung zu betonen¹. Dann gehörte das Thema Ehe nicht unter die Überschrift »Glaube, Frömmigkeit und Spiritualität«. Wer nach alternativen Formen der Partnerschaft von Mann und Frau sucht und die Institution Ehe als Einengung empfindet, mag sich von der Rede, die Ehe sei ein weltliches Ding, bestätigt fühlen. Handelt es sich bei der Ehe um eine theologisch wertneutrale Institution, dann kann man ganz pragmatisch mit verschiedenen Formen der Partnerschaft experimentieren. Für die Mehrheit der Christen kommt das nicht in Frage, da ja Katholiken und Orthodoxe die Ehe als Sakrament verstehen. Wir Evangelischen aber sind von der »babylonischen Gefangenschaft der Kirche« befreit und damit in der Lage, flexibler auf die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse zu reagieren.

Diese Argumentation trifft aber nur teilweise zu. Richtig ist, daß die evangelische Frömmigkeit weniger als die katholische durch dogmatische und kirchenrechtlich bindende Vorgaben determiniert ist. Das Verständnis der Ehe als Sakrament läßt bei so wichtigen Problemen wie dem der Scheidung weniger Spielraum als die evangelische Sicht. Die Frage nach dem in der Bibel ausgesagten Willen Gottes kann aber für die Deutung und Praxis der Ehe evangelischer Christen nicht unwesentlich sein. Ehe und Familie sind gerade für die evangelische Frömmigkeit von ganz erheblicher Bedeutung, weil diese Frömmigkeit sich im alltäglichen Leben zu bewähren hat.

Luther meint also keineswegs, die Ehe sei eine profane, vom Wort Gottes unabhängig zu interpretierende und zu praktizierende Lebensform. Eine solche Vorstellung liegt den Reformatoren völlig fern, sie wird erst mit der Aufklärung möglich. Was Luther meint, sagt er am Anfang seines Traubüchleins 1529: »So manches Land, so manche Sitte, sagt das gemeine Sprichwort. Demnach, weil Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeder Stadt und jedem Land hierin ihren Brauch und ihre Gewohnheit, wie sie gehen. Etliche führen die Braut zweimal zur Kirchen, des Abends und des Morgens, etliche nur einmal, etliche verkündigen und bieten sie auf der Kanzel zwei oder drei Wochen zuvor; solches alles und dergleichen laß ich Herrn und Rat schaffen und machen,

¹ Vgl. Manfred Josuttis, Der Traugottesdienst, in: F. Wintzer, Praktische Theologie, Neukirchen-Vluyn 1982, S. 62. S. 54 nennt er Trillhaas' Rede von einer »christlichen Ehe« »ganz unreformatorisch«. Auf Luthers Schrift »Von Ehesachen« beruft er sich in dem gegen die Stellungnahme der Familienrechtskommission der EKD (1985) gerichteten Aufsatz »Ist die Kirche mit der Ehe verheiratet?«, ZdZ 43, 1989, 221.

wie sie wollen, es geht mich nichts an.«² »Weltlich Geschäft« heißt also: Der Brauch und die Rechtsform der Trauung sind nicht von der Kirche zu bestimmen. Sie hat nicht überall klerikal hineinzureden. Wie in seiner Zweireichelehre verfolgt Luther hier das Anliegen, die kirchliche Bevormundung des öffentlichen und privaten Lebens zu bekämpfen.

Ebenso meint es der Reformator, wenn er 1530 in der Schrift »Von Ehesachen« schreibt: »Es kann ja niemand leugnen, daß die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Obrigkeit unterworfen, wie das beweisen so viel kaiserliche Rechte darüber (auf)gestellt.«³ Luther wehrt sich hier dagegen, daß er immer wieder mit eherechtlichen Fragen belastet wird, die ihn eigentlich nichts angehen. Er wird dadurch nicht nur persönlich überlastet, sondern er fürchtet auch, daß die evangelische Kirche wie die des Papstes auf dem Wege über das Eherecht in Machtfragen verstrickt und damit ihrem Auftrag untreu wird. »Da sind wir denn hinunter unter das Rad und ersoffen im Wasser des weltlichen Handels.«⁴ Luther betont deshalb, daß seine folgenden Hinweise nicht einen rechtlichen Anspruch erheben, sondern daß er die Gewissen beraten will. »Ich will die Gewissen berichten und trösten, so viel ich raten kann.«⁵ Damit zeigt er aber, daß die »Ehesachen« seelsorgerliche Bedeutung haben. Das »äußerlich weltlich Ding« ist relevant für die Frömmigkeit, für die Praxis des christlichen Lebens.

Luther folgte zunächst der traditionellen Auffassung, daß die Übereinkunft zwischen den Partnern die Ehe konstituiert: *Consensus facit nuptias*. In seiner seelsorgerlichen Praxis wurde er immer wieder mit den Folgen der sogenannten heimlichen Verlöbnisse konfrontiert. Verließ ein Ehepartner den anderen nach einem heimlichen Verlöbnis, so war es für den verlassenen Teil schwer, zu seinem Recht zu kommen. Meist war die Frau der schwächere Teil. Sie hatte oft keine Möglichkeit, ihr Recht gegenüber dem verschwundenen Ehepartner, mit dem sie durch den Konsens verbunden war, einzuklagen. Luther forderte deshalb mit zunehmendem Nachdruck den öffentlichen Eheschluß. In »Von Ehesachen« formuliert er lapidar: »Heimliche Verlöbnisse sollten schlecht(hin) keine Ehe stiften ... Heimli-

² BSLK 528, 4–529, 2. Die Rechtschreibung habe ich hier und in den folgenden Zitaten modernisiert.

³ WA 30/III, 205, 12–14.

⁴ AaO., 206, 4f.

⁵ AaO., 206, 31f. Zu Luthers Ehesorge vgl. die Beiträge von Albert Stein und von mir bei Helmar Junghans (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Berlin 1983, 171–185; 231–233.

che Verlöbnisse sollten dem öffentlichen weichen.«⁶ Es ist also nicht gleichgültig, wie die Ehe geschlossen wird. Das heimliche Verlöbnis, also die nichtöffentliche Eheschließung, führte nach Luthers Erfahrungen in rechtliche, ökonomische und seelsorgerliche Konflikte. Das weltliche Geschäft erwies sich als ethisch und seelsorgerlich bedeutsam.

»Weltlich« heißt also: frei vom Machtanspruch der Kirche. Dogmatisch spielte im Hintergrund eine Rolle, daß Luther seit 1520 die Ehe nicht mehr als Sakrament anerkannte. 1519 hatte er noch im »Sermon vom ehelichen Stand« die Ehe als Sakrament verstanden⁷. In »De captivitate Babylonica« legte er jedoch dar, daß ein sakramentales Eheverständnis nicht aus der Schrift begründet werden kann⁸. Es wäre indessen ein groteskes Mißverständnis, die Ablehnung des sakramentalen Charakters so zu deuten, als habe die Ehe nichts mit dem geistlichen Leben der Christen, mit ihrem Glauben und mit ihrer Heiligkeit, zu tun. Wie abwegig ein solcher Gedanke ist, zeigt Luthers Rede von der Ehe als einem göttlichen Stand.

2. Die Ehe als göttlicher Stand

Im Traubüchlein stellt Luther die Ehe als göttlichen Stand dem ungöttlichen Stand der Mönche und Nonnen gegenüber und begründet damit eine angemessene Form der Trauung:

»Weil man denn bisher mit den Mönchen und Nonnen so trefflich großes Gepränge getrieben hat in ihrem Einsegnen, so doch ihr Stand und Wesen ein ungöttlich und lauter Menschengedicht ist, das keinen Grund in der Schrift hat, wieviel mehr sollen wir diesen göttlichen Stand ehren und mit viel herrlicher Weise segnen, beten und zieren? Denn ob's wohl ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet.«⁹

Rechtlich und soziologisch betrachtet, ist die Ehe also ein weltlicher Stand, aber diese Sichtweise genügt für Christen nicht. In biblischer Sicht ist die Ehe ein göttlicher Stand, eine geistliche Ordnung. Die Bedeutung der Ehe und mit ihr der Familie für die Frömmigkeit sieht Luther viel stärker, als uns das möglich ist, auf der für ihn dunklen Folie des klösterlichen Lebens. Ehe und Familie sind ein Teil des Kampfplatzes, auf dem die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Teufel stattfindet. Der Teufel hat

⁶ AaO., 207, 4.

⁷ Vgl. WA 2, 168, 19–27.

⁸ Vgl. WA 6, 550–553.

⁹ BSLK 529, 24–34.

viel gegen die Ehe schreiben lassen, um die Leute vom göttlichen Leben abzuschrecken, sagt Luther 1522 in der Schrift »Vom ehelichen Leben«¹⁰. In »Von den guten Werken« preist er unter Bezug auf das 4. Gebot die Familie als Bewährungsfeld des Gehorsams gegen Gottes Gebot. Der Dienst, den Eltern ihren Kindern tun, ist von Gott geboten. »Davon zeugt der Teufel, Fleisch und Blut«, nämlich durch ihren Widerstand, den sie diesem schlichten, oft schweren und doch verheißungsvollen Dienst entgegensetzen. »Es gleisset nit, drumb gilt es nit.«¹¹ Ausgerechnet in dieser Schrift, die den Vorrang des Glaubens vor dem Tun hervorhebt, erklärt Luther, es sei »wahr, wie man sagt, daß die Eltern, ob sie sonst nichts zu tun hätten, mögen sie an ihren eigenen Kindern Seligkeit erlangen«¹². Sie können aber auch sehr leicht die Hölle verdienen, wenn sie die Aufgaben an ihren Kindern versäumen. Im alltäglichen Familienleben geschieht also Entscheidendes, denn in ihm folgt der Mensch der göttlichen Berufung¹³.

Der göttliche Stand gründet in dem Gebot, das in der Bibel klar gegeben ist. Luther erkennt die Möglichkeit an, daß Menschen zur Ehelosigkeit berufen und befähigt sind. Er sieht darin jedoch die Ausnahmen. Die soziologischen Faktoren, die damals vielen Menschen eine normale Ehe und Familie verwehrten, hat er wohl zu wenig berücksichtigt. Es gab ja zahlreiche Frauen und Männer, die nicht aus religiösen, sondern aus sozialen Gründen ehelos blieben. Der Mönch Luther urteilte etwas kühn, wenn er am Ende der Schrift »Vom ehelichen Leben« 1522 meinte, der junge Mann solle spätestens mit 20, das Mädchen mit 15 oder 18 Jahren heiraten und dann Gott sorgen lassen, »wie sie mit ihren Kindern ernährt werden«¹⁴. Andererseits dachte er realistisch, wenn man vom Gebot der vorehelichen Enthaltensamkeit ausgeht. Die schon in der Alten Kirche vertretene Auffassung, daß die Ehe ein Heilmittel gegen die sexuellen Begierden ist, hat Luther übernommen, aber sie dominiert bei ihm nicht. Das Sexuelle ist für ihn kein notwendiges Übel, aber die Ehe ist notwendig, damit das Sexuelle nicht zum Übel wird. Übrigens boten die heimlichen Verlöbnisse oder klandestinen Ehen eine legitime Möglichkeit zur ehelichen Beziehung,

¹⁰ WA 10/II, 294, 10–13.

¹¹ WA 6, 254, 19.

¹² WA 6, 253, 32f.

¹³ Vgl. Dietrich Rössler, Grundlagen und Aspekte des gegenwärtigen lutherischen Eheverständnisses, in: Ehe-Institution im Wandel, hrsg. von G. Gaßmann, Hamburg 1979, 37–65, bes. S. 51: »Die Ehe ist ein Beruf« (Original kursiv). Zum historischen Aspekt vgl. im selben Band Albrecht Hege, Die Entwicklung des lutherischen Eheverständnisses, 21–35.

¹⁴ WA 6, 303, 31–304, 2.

wenn ein öffentlicher Eheschluß aus sozialen Gründen nicht möglich war. Die schon erwähnten damit verbundenen Probleme haben Luther sehr belastet, aber er konnte die dahinter stehenden gesellschaftlichen Faktoren nicht verändern.

An dieser Stelle zeigt sich, daß der »göttliche Stand« in eine konfliktreiche Welt mit all ihren sozialen und persönlichen Spannungen hineingestiftet ist. Für Luther gehörte das Leiden zum Ehestand hinzu. Im Traubüchlein begründet er die Bitte um Gebet und Segen mit dem Wissen, in welche Gefahr sich die Nupturienten begeben, denn es findet sich täglich, »was an Unglück der Teufel anrichtet in dem Ehestand mit Ehebruch, Untreue, Uneinigkeit und allerlei Jammer«¹⁵. Köstliches und Schweres liegen im Ehestand dicht beieinander. Freuden und Leiden machen zusammen das Wesen dieses Standes aus. Wir müssen lernen, »wie gar ein edel Ding es ist, wer in dem Stand ist, den Gott eingesetzt hat und in dem Gottes Wort und Wohlgefallen ist, dadurch alle Werke, Wesen und Leiden solches Standes heilig, göttlich und köstlich werden«¹⁶. Luther warnt davor, daß wir Gottes Werk nach unserem Gefühl beurteilen »und sehen nicht auf seinen Willen, sondern auf unser Gesuch«¹⁷. Bemerkenswert ist, wie Luther hier das Gefühl und mit ihm das subjektive Kriterium relativiert, das unser Eheverständnis seit der Romantik in gefährlicher Weise einseitig bestimmt¹⁸. Natürlich ist damit nicht das Gefühl als ein tragendes Element der ehelichen Liebe abgewertet, sondern es wird buchstäblich relativiert, das heißt in Beziehung gesetzt, und zwar in Beziehung zur objektiven göttlichen Gabe, zu dem Stand, der »an ihm selbst« Gott »gefällt mit allem seinem Wesen, Werken, Leiden und was drinnen ist«¹⁹. Wer also die Ehe mit allem, was dazu gehört, auch mit dem unvermeidlichen Leiden, als Gabe Gottes und als seine gute Ordnung ansieht, der kann keine größere Freude haben. Die eheliche Freude ist in Gott begründet, sie wird erfahren, wenn Mann und Frau einander als Gottes Gabe und Aufgabe annehmen. Dann werden auch die Lasten erträglich, die sich damit verbinden. Die kluge Hure Vernunft rümpft die Nase, wenn sie das eheliche Leben ansieht, und spricht: »Ach, sollt ich das Kind wiegen, die Windeln waschen, Betten machen, Stank riechen, die Nacht wachen, seins Schreiens warten, seinen Grind und Blat-

¹⁵ BSLK 350, 23–26.

¹⁶ WA 6, 297, 16–19.

¹⁷ AaO., 295, 10.

¹⁸ Die entscheidende Einsicht der lutherischen Eheethik lautet nach Rössler, aaO., 55: »Eheliche Gemeinschaft ist nicht allein die Bejahung eines Partners, sie ist auch die Bejahung einer Lebensform« (Original kursiv).

¹⁹ WA 6, 294, 30–32.

tern heilen, darnach des Weibes pflegen, sie ernähren, arbeiten, hier sorgen, da sorgen, hier tun, da tun, das leiden und dies leiden, und was denn mehr Unlust und Mühe der Ehestand lernet.«²⁰ In der Sicht des Glaubens aber stellt sich diese unansehnliche Arbeit als Gnade dar, deren Gott uns würdigt, und uns soll nichts verdrießen, wenn wir daran denken, daß das alles Gott wohlgefällt. Gott und seine Engel freuen sich, wenn ein Mensch solche Dienste im Glauben tut, daß er damit Gottes guten Willen erfüllt.

3. *Ehe- und Familienleben als Konkretion evangelischer Frömmigkeit*

Der Begriff »Frömmigkeit« ist im gegenwärtigen Sprachgebrauch mehr von Schleiermacher als von Luther her gefüllt. Hans-Martin Müller weist aber darauf hin, daß Luthers Verständnis von »fromm« in seiner Bibelübersetzung für die »grundlegende sozialetische Neuorientierung des reformatorischen Christentums« aufschlußreich ist²¹. »Die Tüchtigkeit im Beruf, das ordentliche Tun dessen, was vor die Hand kommt, ist im Gegensatz zu allem religiösem Sonderwerk Gottesdienst, wahre Frömmigkeit.« Der Rückgriff auf diese »ursprüngliche reformatorische Sicht von Frömmigkeit könnte die Frömmigkeit wieder aus der Gesetzlichkeit, in die sie versunken ist, befreien und sie aus der bloßen Innerlichkeit herausholen«, meint Müller²². Frömmigkeit ist in Luthers Sinn nach Müller »die im weltlichen Tun sich manifestierende und das weltliche Tun vor Dämonisierung schützende Gottesbeziehung . . ., die sich nach der einen Seite als Glaube an Jesus Christus, nach der anderen als Gottesdienst in weltlich-vernünftigen Zusammenhängen beschreiben läßt«²³. Dieser ursprüngliche reformatorische Zusammenhang von Gottes- und Weltbeziehung und damit von persönlicher Frömmigkeit und sozialem Handeln wurde im Luthertum nicht durchgehalten. Der personale Faktor, der zweifellos für Luther wesentlich ist, löst sich zwar nicht absolut, aber doch weitgehend von den institutionellen Faktoren im menschlichen und auch speziell im kirchlichen Leben. Die Institutionskritik, die zu den unreformatorischen Impulsen gehört, führte schon bei den sogenannten Schwärmern der Reformationszeit und dann auf verschiedene Weise im Pietismus, in der Aufklärung und in der Romantik zu Geringschätzung oder Fehleinschätzungen des Institutionellen. Spiritua-

²⁰ AaO., 295, 18–22.

²¹ In: *Volkskirche – Kirche der Zukunft?* H von W. Lohff und L. Mohaupt, Hamburg 1977, 178.

²² AaO., 180.

²³ AaO., 188.

lität, geistliches Leben wurde oft als etwas von Institutionen Freies oder zu Befreiendes verstanden. Dahinter stehen negative Erfahrungen mit Institutionen, die dazu neigen, das historisch Gewordene festzuschreiben und gegen Erneuerungen sowie belebende Einflüsse abzuschirmen.

Albrecht Peters hat in einem Aufsatz »Die Spiritualität der lutherischen Reformation«²⁴ als unumkehrbare Grundstruktur lutherischer Frömmigkeit die grundlegende Gewißheit der Rechtfertigung und die hieraus erwachsende Heiligung unter dem Richtmaß des Doppelgebotes der Liebe herausgearbeitet. Die Heiligung, die in der Liebe praktisch zur Wirkung kommt, geschieht im »schlichten Gehorsam in den durch Gott selber geordneten Ständen und Berufen«²⁵. Luther rückt »gerade den niedrigen Dienst in den weltlichen Ordnungen ins Licht der Christuskonformität... Lutherische Spiritualität leitet deshalb dazu an, den eigenen Standort als Gottes »Platzanweisung« (W. Elert) anzunehmen«²⁶. Beispielhaft geschieht das in Ehe und Familie. Peters bemerkt kritisch, daß dabei andere mögliche »Platzanweisungen« wie die um des Himmelreiches willen bejahte und gelebte Ehelosigkeit außer Betracht bleiben. Luther hat diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen, sie aber doch für seltene Ausnahmen gehalten und dabei gewiß realistisch geurteilt²⁷. Kritisch konstatiert Peters auch, daß Luthers Weg aus dem Kloster in die Welt nicht nur das Evangelium in die Berufe und Häuser getragen, sondern auch die Christusnachfolge »ins Bürgerliche transponiert« habe²⁸. Der Vorwurf einer bürgerlichen Horizontverengung kann heute denjenigen treffen, der mit Luther die Ehe als Stand im Sinne einer von Gott gewollten Institution festhält. Es läßt sich nicht leugnen, daß wir als Kirche und als Theologen in der Gefahr sind, bürgerlich im Sinne einer schichtenspezifischen Mentalität zu denken und so den Menschen anderer Schichten den Zugang zum Evangelium zu erschweren. Ebenso besteht die Gefahr, daß wir moralische Normen, die unter vergangenen gesellschaftlichen Voraussetzungen galten, als für alle Zeiten gültigen Ausdruck des göttlichen Willens zu bewahren suchen²⁹. Diese Gefahren ernstzunehmen, darf andererseits nicht heißen, wir hätten uns unkritisch

²⁴ (Siehe 21) 132–148.

²⁵ AaO., 135 f.

²⁶ AaO., 136.

²⁷ Zum Problem des Zölibats vgl. Ernst-Rüdiger Kiesow, Zölibat und Pfarrerehe im Zeichen der Kirchengzucht oder der Seelsorge? Reformatorische Grundsätze und heutige Diskussionen um ehewillige Priester und geschiedene Pfarrer, in: Themen Luthers als Fragen der Kirche heute, hrsg. von J. Rogge und G. Schille, Berlin 1982, 97–106.

²⁸ Peters aaO., 145 f.

²⁹ Vgl. Helmut Fritzsche, Freiheit und Verantwortung in Liebe und Ehe, Berlin

dem gesellschaftlichen Trend anzupassen. Evangelische Frömmigkeit hat sich im Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse und der moralischen Normen immer neu in der Suche nach dem Willen Gottes und in der Heiligung, die aus der Rechtfertigung erwächst, zu bewähren. Es ist im Sinne der Reformatoren, wenn wir dabei nach Orientierung in der Bibel suchen. Unser Vorverständnis der biblischen Botschaft ist von der Tradition beeinflusst, aus der wir kommen, und von den gegenwärtigen Problemstellungen. Dadurch wird es schwierig, dem Schriftprinzip eine praktische Bedeutung für die konkreten Streitfragen abzugewinnen. Meinungsverschiedenheiten sind kaum durch die bloße Berufung auf Bibelstellen und noch weniger durch Lutherzitate überwindbar. Grundlegende Erkenntnisse der Reformation und der durch sie geprägten Frömmigkeit können trotzdem zur Bewältigung heutiger Probleme beitragen.

4. Die Bedeutung reformatorischer Frömmigkeit für heutige Ehe- und Familienseelsorge

4.1. Grundsätzliches

Daß die Ehe ein »weltlich Ding« ist, befreit die Ehepartner von übersteigerten Ansprüchen und Erwartungen. Eheleute und ihre Kinder spenden sich nicht durch ihr Zusammenleben das Heil, sondern sie stiften oft Unheil und machen sich gegenseitig das Leben schwer. Sie sind auf Vergebung angewiesene Sünder, und das ist keine dogmatische Phrase, sondern harte Realität. Als Christen leben sie von der Vergebung, sind »gerecht und Sünder zugleich«, und ihre Gemeinschaft basiert darauf, daß sie die von Gott empfangene Vergebung auch einander gewähren. Das ist leichter gesagt als getan. Luthers nüchternes Eheverständnis kann helfen, die Ursachen für Ehekrisen, die heute vielfältiger und komplizierter sind als in der Reformationszeit, zu ergründen. Ernst-Rüdiger Kiesow macht in seinem Kapitel »Seelsorge an Ehe und Familie« im »Handbuch der Seelsorge« die reformatorischen Grundanliegen und -einsichten für heutige Seelsorge fruchtbar. Er betont die entscheidende Bedeutung der biblischen »Sicht des Menschen als Sünder... Ein idealistisches oder romantisches Bild vom stets liebevollen Partner oder eine Überschätzung der eigenen Chancen zum konfliktlosen Zu-

1983, 35–40, wo er die reformatorische Auffassung von Liebe und Ehe als »gelungene Überwindung naturfeindlicher Tendenzen des ausgehenden Mittelalters« würdigt und zugleich die Geschichtlichkeit dieser Auffassung betont, die eine unkritische Übertragung in unsere Situation verbietet.

sammenleben kommt für Christen im Grunde nicht in Frage, weil sie ihr Versagen im Tun des Guten als Ausdruck der Sünde erfahren und die heilenden Kräfte von außen, von der Wirklichkeit Gottes, nicht aus moralischen Anstrengungen, erwarten«³⁰. Ihr Wissen, aus der Vergebung zu leben, »macht sie fähig zum Verzicht auf die Behauptung ehelicher Machtpositionen oder narzißtischer Selbstliebe und läßt emotionale oder sonstige Frustrationen leichter ertragen«. Hiermit wird nicht eine Pflichtliebe als Ideal hingestellt, die oft neurotisierend wirkt. Kiesow deutet damit an, was wir von Luther hörten: Das Glück der Ehe ist nicht ohne die Bereitschaft zum Leiden zu haben und zu bewahren. Wer nur sein Glück in der Ehe sucht, hat schon die Weichen zum Unglück gestellt.

Eheliches Glück ist wie alles Wesentliche im Leben ein Geschenk, das wir nur dankbar empfangen können. Dieses Glück ist aber schnell verspielt, wenn wir es nicht zugleich als Aufgabe annehmen. Damit gilt das Stukturmodell von Rechtfertigung und Heiligung, von Glauben und guten Werken für die Ehe. Das Gleiche läßt sich in dem für Luther fundamentalen Gegenüber und Miteinander von Gesetz und Evangelium ausdrücken. Das Evangelium befreit uns von der narzißtischen Selbstbindung dazu, Liebe anzunehmen und zu geben. Das Gesetz fordert aber diese Liebe auch ein, es rüttelt uns auf, wenn wir sie schuldig bleiben, und es treibt uns dazu an, immer neu Vergebung zu empfangen und weiterzugeben.

4.2. *Das Problem der Ehescheidung*

Luther haßte Ehescheidungen so sehr, daß er im Falle Philipps von Hessen lieber zur Doppelehe als zur Scheidung riet³¹. Die Scheidung war für ihn wirklich nur ultima ratio. Er lehnte sie aber nicht absolut ab, weil er als Seelsorger wußte, daß absolute Gesetze inhuman sind. Im Fall des Ehebruchs und bei böartigem Verlassen des Ehepartners hielt er die Scheidung für möglich, doch niemals ohne den Versuch, einen neuen Anfang zu machen. Auf die Frage, ob sich ein Ehepartner jemand anders nehmen darf, wenn die Krankheit des Partners den ehelichen Verkehr unmöglich macht, antwortet Luther 1522: »Beileibe nicht, sondern diene Gott in dem Kranken und warte sein, denke, daß dir Gott an ihm hat Heiltum in dein Haus geschickt, damit du den Himmel sollst erwerben.«³² Gott werde dem gesunden Partner helfen, daß er nicht mehr ertragen muß, als er kann.

³⁰ Handbuch der Seelsorge, Berlin 41990, 351.

³¹ Vgl. A. Stein bei Junghans (siehe 5) 177–181.

³² WA 10/II, 291, 26–29.

Beim Problem der Scheidung wie bei dem der klandestinen Ehen ist für Luther der Gedanke an den schwächeren Teil von großer Bedeutung. Damals waren es neben den chronisch Kranken besonders die Frauen und Kinder, und oft sind sie heute noch die schwächeren Partner und damit die Verlierer, wenn Ehen und Familien zerbrechen. Als göttlicher Stand ist die Ehe und mit ihr die Familie gegen leichtfertiges Handeln auf Kosten der Schwächeren geschützt. Wer die Ehe als Gottes Gabe und zugleich verpflichtende Aufgabe ansieht und lebt, kann sie nicht ohne wirklich zwingende Gründe aufgeben.

Wann liegen solche vor? Luther wehrte sich fast verzweifelt dagegen, in dieser Frage zu entscheiden. Eine kleinliche oder starre Kasuistik läßt sich mit evangelischem Geist nicht vereinbaren. Andererseits muß die Seelsorge bemüht sein, das Gut der Ehe generell und im Einzelfall zu unterstützen. Die Hemmschwelle gegen Scheidung liegt in unserer Gesellschaft zu niedrig. Damit ist nichts über den Einzelfall ausgesagt. Oft gehen den Scheidungen lange Leidenszeiten voraus, und die Tragödien lassen sich nur durch eine Scheidung beenden. Die stark gestiegene Scheidungshäufigkeit auch bei Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitern läßt die Frage aufkommen, ob die Rede von der Ehe als göttlichem Stand nicht doch überholt ist, wenn dieser Stand sich selbst in der Kirche als so instabil erweist. Ist es dann nicht richtiger, die Ehe als »weltlich Ding« zu verstehen, das man beliebig verändern oder auch abschaffen kann?

Abgesehen davon, daß ein so pragmatisches Denken theologisch anzufechten wäre, dürfte es auch praktisch kaum hilfreich sein. Ernst-Rüdiger Kiesow sagt im Blick auf scheiternde Ehen: »In der kirchlichen Verkündigung und Seelsorge darf die Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht abgeschwächt werden, und zwar um der Menschen und ihres Glücks willen, nicht um des Prinzips willen. Weil Gehorsam gegen das göttliche Gebot leben hilft, bejahen wir die Einehe als unverbrüchlich.«³³ Kiesow fordert keineswegs die Aufrechterhaltung der Ehe um jeden Preis. Er folgt aber einem theologischen Grundsatz, der nicht nur reformatorisch, sondern generell christlich ist und seine Wurzeln schon im Alten Testament hat: Gottes Gebot hilft leben. Daß die Ehe auf Gottes Gebot beruht, betonte Luther immer wieder.

Damit ist nicht die Frage entschieden, ob die Praxis der Eheschließung, wie sie bei uns üblich ist, theologisch verbindlich sein kann oder sich mit dem Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen verändern muß. Ist die mit einer rechtskräftigen Eheschließung beginnende monogame Ehe die einzige theologisch legitime Form des Zusammenlebens von Frau und Mann? Die-

³³ Kiesow (siehe 30) 352; vgl. Fritzsche, aaO., 267–270.

ser Frage möchte ich zum Schluß noch nachgeben, ohne das Problem der Polygamie zu diskutieren, die im Christentum keine ernsthafte Alternative zur Einehe ist. Schwieriger ist die Frage nach den Rechtsformen der Partnerschaft.

4.3. Die inoffizielle Ehe

Wie schon erwähnt, kämpfte Luther aufgrund vieler negativer Erfahrungen als Seelsorger heftig gegen die »heimlichen Verlöbnisse«, die als legitime Ehen anerkannt waren. In dieser Anerkennung unterscheiden sie sich von der heutigen »Ehe ohne Trauschein«. Luther empfand die öffentliche, rechtlich eindeutige Form der Eheschließung als einen Schutz für Ehe und Familie³⁴.

Angesichts der hohen Scheidungshäufigkeit in unserem Land kann man fragen, ob die Ehe diese Schutzfunktion noch zu leisten vermag. Da die Frauen, insgesamt gesehen, viel unabhängiger von den Männern sind als in der Reformationszeit, fühlen nicht wenige sich außerhalb einer offiziellen Ehe sicherer. Das Risiko des Scheiterns wird als weniger gravierend empfunden, wenn es sich nicht mit den Belastungen einer juristischen Scheidung verbindet. Die Enttäuschung geht aber wohl in den meisten Fällen nicht weniger tief, und die seelische Verletzung ist bei einer Trennung nach jahrelanger Partnerschaft, zumeist vermutlich, ebenso schmerzhaft wie bei einer offiziellen Scheidung. Die Kinder leiden in beiden Fällen in gleichem Maße. Es dürfte also eine Illusion sein, der Gefahr des Scheiterns und seinen Folgen durch den Verzicht auf eine offizielle Eheschließung entgehen zu wollen. Auch die »Ehe ohne Trauschein« ist eben eine Ehe.

Die Eheberaterin Frauke Krukenberg schrieb 1973: »Ich habe den Eindruck, daß junge Paare, die ohne Trauschein mehrere Jahre zusammen leben, in besonderer Weise gefährdet sind. Das relativ geringe Maß an sozialer Sicherheit macht die Diskrepanz zwischen Wünschen und Erfüllung noch schwerer erträglich als in standesamtlich geschlossenen Ehen. . . Gegenwärtig leiden in trauscheinlosen Ehen die Frauen wohl stärker, wenn

³⁴ Vgl. Kiesow, HPT (Berlin) III, 237: »Die rechtliche geschützte Einehe garantiert am ehesten das Wohl der Familie.« Den Aspekt der Rechtssicherheit in der gesetzlich geschlossenen Ehe betont Kiesow auch in seinem Aufsatz über »Nicht-eheliche Lebensgemeinschaft als pastoralethisches Problem«, ZdZ 43, 1989, 211–217. Fritzsche warnt aaO., 106 vor einer »Tendenz zur totalen äußeren Ungesicherheit der Bindungen«, die viele überfordern und in eine Verflachung der Beziehungen umschlagen könnte.

die Zukunft offengehalten wird.«³⁵ »Der Entscheidungsdruck, wie man mit der jeweiligen Realität umgehen will«, ist nach F. Krukenberg in eheähnlichen Beziehungen größer als in der Ehe, weil die Entlastung »durch Normen fehlt und statt ihrer nur beiderseitig guter Wille angenommen wird, falls Probleme auftreten«. Das Urteil der modernen Eheberaterin kommt den Erfahrungen des Seelsorgers Luther mit den klandestinen Ehen nahe.

Die Berliner Pastorin Helga Frisch tritt in ihrem Buch »Wilde Ehe mit kirchlichem Segen?« dafür ein, Segensgottesdienste für nichteheliche Paare anzubieten. Sie schildert die Geschichte der Ehe als »eine Chronik der Mißstände«. Diese nicht aus den Quellen erarbeitete Chronik ist tendenziös, der Abschnitt über Luther ist als Impuls für eine ernsthafte Diskussion unbrauchbar. Gewichtiger sind die gegen die Institution Ehe und für alternative Partnerschaft vorgebrachten soziologischen Befunde. Ihre sachliche Auswertung wird allerdings durch die Tendenz belastet, die negativen Erfahrungen mit der Ehe und die positiven Seiten der nichtehelichen Partnerschaften hervorzuheben. Stellt man dieses unsachliche Verfahren einmal zurück, so kann man eine erstaunliche Feststellung machen: Die so nachdrücklich dem kirchlichen Segen anempfohlenen angeblich nichtehelichen Partnerschaften sind durchweg in Wirklichkeit Ehen. »Wilde Ehen« nennt Helga Frisch sie in ihrem Buchtitel, also doch Ehen! Verzichtet man auf das polemische Attribut »wild«, so handelt es sich um nicht standesamtlich geschlossene Ehen. Frau Frisch schildert eindrücklich Beispiele dafür, wie die Partner der »wilden Ehen« zum Ausdruck brachten, daß sie für immer zusammengehören und das vor Gott bekennen und von ihm sich für ihren gemeinsamen Weg stärken lassen wollen. »Ein öffentliches Bekenntnis zu einer ernsthaften Beziehung erschien ihnen in dieser Situation wichtig«, heißt es bei einem Beispiel, und das Schlußgebet der Segenshandlung »drückte die Bitte um Kraft für ein dauerhaftes Zusammenhalten in der Zukunft aus«³⁶. Was ist das anderes als eine christliche Ehe und eine kirchliche Trauung?

Es fällt mir schwer zu verstehen, warum Menschen, die ihre Ehe vor Gott eingehen wollen und das auch öffentlich bekennen, nicht zum Standesamt zu gehen bereit sind. Helga Frisch berichtet von Partnern, denen das Ver-

³⁵ M. Arndt u. a.: Heiraten – oder nicht? Gütersloh 1978, S. 82f. Vgl. Friedrich Winter, Eheähnliche Formen des Zusammenlebens in Gesellschaft und Kirche, Chl 37, 1984, 334–342.

³⁶ »Wilde Ehe« mit kirchlichem Segen?, Gütersloh 1990, 72f. Die junge Frau meinte: »Ich möchte auch in Zukunft noch ich selbst bleiben, und das könnte ich wohl als Ehefrau nur schwer« (ebd.). Inwiefern der Verzicht auf das Standesamt hilft, die Identität zu wahren, bleibt offen, ist m. E. auch nicht begründbar.

sprechen vor Gott »das erste und eigentliche Versprechen« ist³⁷. Ich halte das für richtig: Die geistliche Dimension ist wichtiger als die rechtliche. Gerade wenn die Gewissensbindung gegenüber Gott gewichtiger ist als der juristische Akt auf dem Standesamt, ist die Ablehnung dieses Aktes schwer einzusehen. Rational plausibel ist diese Ablehnung nur, wenn die standesamtliche Eheschließung ökonomische Nachteile bewirkt, etwa den Verlust einer Rente.

In einer praktisch bedeutsamen Hinsicht ist m. E. Helga Frisch zuzustimmen: Es ist theologisch nicht zu begründen, daß die kirchliche Trauung die standesamtliche voraussetzt³⁸. Die Kirche sollte nicht daran interessiert sein, Bismarcks Zivilgesetzgebung für alle Zeiten fortzuschreiben. Wenn Christen ihr gemeinsames Leben unter Gottes Segen und Verheißung stellen wollen, wenn sie eine dauerhafte Verbindung beabsichtigen, dann haben sie nichts anderes als eine Ehe im Sinn, und die standesamtliche Trauung ist theologisch geurteilt dafür keine Bedingung. Daß der Staat diese Bedingung fordert – was übrigens in der ehemaligen DDR nicht mehr galt –, ist eine zwischen Staat und Kirche zu diskutierende Frage. Luthers Kampf gegen die heimlichen Ehen trifft eine öffentlich in der Kirche eingeseignete Ehe nicht.

Voraussetzung für eine kirchliche Trauung ist also theologisch nicht die standesamtliche Eheschließung, sondern der vor Gott und der Gemeinde bezeugte Konsens der Partner, als Frau und Mann auf Dauer Freude und Leid teilen zu wollen, »bis der Tod sie scheidet«. Damit treten Frau und Mann in den »göttlichen Stand« der Ehe ein, und dafür brauchen sie die Hilfe der Gemeinde. Welche rechtlichen Konsequenzen daraus folgen, ist ein »weltlich Ding«, das dem Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse unterliegt. Theologisch nicht vertretbar wäre die Einsegnung einer Partnerschaft, die

³⁷ AaO., 78. Hier handelt es sich um ein Paar, das nach einem Jahr standesamtlich heiraten will. »Aber ein Standesbeamter soll nichts mit der Begründung unserer Ehe zu tun haben, das können wir uns nur gegenseitig vor Gott versprechen.« So sympathisch mir die Bevorzugung des geistlichen Aspektes ist, so schwer kann ich die Abneigung gegenüber dem Standesbeamten verstehen, der ja gar nicht beansprucht, die Ehe zu begründen, sondern sie nur juristisch vollzieht.

³⁸ E.-R. Kiesow hält in ZdZ 43 (1989), 216 daran fest, daß die kirchliche Trauung die standesamtliche voraussetzt, weil es einer verantwortlichen Seelsorge um die rechtliche Bedeutung geht, die einer nur kirchlichen Trauung fehlt. Ich möchte fragen, ob nicht doch eine geistliche Handlung sinnvoll ist, wenn die Nupturienten vor Gott und den Menschen ihren Willen zu dauerhaftem gemeinsamem Leben bekunden. Dann schließen sie m. E. im theologischen Sinn eine Ehe, und es ist nicht die Aufgabe der Kirche, die rechtliche Form und die Rechtsfolgen zu bestimmen. Das meinte ja Luther mit dem »weltlichen Ding«.

bewußt unter Vorbehalt eingegangen wird³⁹. Wer Gottes Segen wünscht, findet dazu viele Gelegenheiten, aber eine »Probeehe« ist nicht der Anlaß zu einer Segenshandlung. Jede Ehe ist ein Risiko, das nicht durch eine Probezeit ausgeschlossen werden kann. Der fließende Übergang vom Ledigen zum Ehestand ist aber für die meisten Menschen eine Tatsache. Gerade angesichts dieser Tatsache sollten Christen klar erkennen lassen, wann sie in Gottes Namen ihre Ehe beginnen, die als »weltlich Ding« geregelt und als »göttlicher Stand« gesegnet ist.

Professor Dr. Eberhard Winkler, Dorfstraße 16, 0-4101 Gutenberg

LUTHERS SCHULE IN EISENACH

Geschichte und Tradition

Von Friedrich Henning

Mitte Oktober vorigen Jahres wurde über einige thüringische Zeitungen, insbesondere über die evangelische Wochenzeitung »Glaube und Heimat«, die Nachricht verbreitet, daß am 6. Oktober 1990 in Eisenach ein »Verein der Freunde von Luthers Schule (ehemaliges humanistisches Gymnasium)« gegründet worden sei. Viele Leser dieser Nachricht außerhalb Thüringens haben das mit Erstaunen aufgenommen und die Frage gestellt, welche Bewandnis es wohl mit dieser Schule Luthers in Eisenach und ihrer Tradition bis heute hat.

I.

Daß der Reformator Martin Luther als 15 – 18jähriger von seinen Eltern im fernen Mansfeld nach Eisenach zum Besuch der dortigen Lateinschule zu St.

³⁹ Auf die Bedeutung der Vorbehaltlosigkeit gerade für die Intimität der Ehe weist Joachim Wiebering hin: »Zur theologischen Begründung der Ehe als Institution im Wandel«, ZdZ 43, 1989, 222–228, vgl. 226. – Bedeutet »nicht-ehelich«, daß das gemeinsame Leben unter dem Vorbehalt jederzeitigen Widerrufs begonnen wird, so ist dafür eine Segenshandlung nicht vertretbar.

Georgen geschickt worden ist, weil in Eisenach einige nahe Verwandte der Mutter Luthers, einer geborenen Lindemann, wohnten, die sich um den Jungen etwas kümmern konnten, ist allgemein bekannt¹. Aber wie steht es mit der Schule zu St. Georgen, die Luther in Eisenach besucht hat, und ihrer späteren Geschichte und Tradition?

Wie in den meisten Städten Thüringens gab es auch in Eisenach im Mittelalter kirchliche Pfarr- oder Parochialschulen, Lateinschulen, in denen die wichtigsten Bildungsvoraussetzungen für einen späteren Universitätsbesuch vermittelt und erworben wurden. In Eisenach gab es drei solcher kirchlicher Lateinschulen, jeweils an einer der Kirchen der Stadt. Eine davon war die Pfarr- oder Parochialschule zu St. Georgen in der Nähe der gleichnamigen Eisenacher Stadtkirche. Die Schule war in einem Gebäude südlich der Kirche neben dem kurfürstlichen Residenzhaus untergebracht² und hatte gegen Ende des 15. Jahrhunderts sicher einen besonders guten Ruf. Luthers Eisenacher Lehrer waren insbesondere der Humanist Johann Trebinius und der spätere Waltershäuser Pfarrer Wigand Güldennapf, mit dem Luther auch in späteren Jahren noch eine persönliche Verbindung unterhielt³.

Nach Einführung der Reformation in Eisenach im Jahre 1525 erhielt auch die Parochialschule zu St. Georgen, die nun als einzige der drei bisherigen Eisenacher Lateinschulen weitergeführt wurde, auf Veranlassung des ersten Eisenacher evangelischen Predigers Jakob Strauß ein neues reformatorisches Gepräge nach den Grundsätzen, die Luther vor allem 1524 in seiner Schrift »An die RATHERREN aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« vorgegeben hatte⁴. Nach diesen Grundsätzen wurde auch die Eisenacher kirchliche Lateinschule unter die Aufsicht und Verwaltung der Stadt Eisenach gestellt. Die Finanzierung der Schule erfolgte künftig auch weiter aus den kirchlichen Pfründen, die aber nun von der politischen Gemeinde in Eisenach eingezogen und verwaltet wurden. Im Anfang war das sicher gut gedacht. Aber schon bald – 1542 – geriet der Rat der Stadt, mit der Einziehung der Pfründen in finanzielle

¹ U.a. M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, ²1983, 28–32; zum angeblichen Lutherhaus in Eisenach vgl. P. Lehfeld/G. Voß, Bau- und Kunstdenkmäler Thüringens, Heft XXXIX (Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach), 1915, 310–315; H. E. Matthes, Das Eisenacher Lutherhaus, 1935; W. Quandt, Martin Luther als Schüler in Eisenach und das Lutherhaus, 1965.

² Dazu P. Lehfeld/G. Voß aaO., 186.

³ Vgl. M. Brecht (siehe 1) 31 f.; R. Herrmann, Thüringische Kirchengeschichte Bd. II, 1947, 2 (mit Quellenhinweisen).

⁴Vgl. WA 15, 27–53.

Bedrängnisse und konnte sichtlich seinen Verpflichtungen zum Unterhalt der Schule nicht mehr nachkommen. Man wandte sich an den Landesherrn, Kurfürst Johann Friedrich v. Sachsen, in Wittenberg und bat um Abhilfe⁵. Zur Unterstützung dieser Bitte wandte sich auch Luther brieflich am 15. Februar 1542 an den Kurfürsten und setzte sich persönlich für den Erhalt dieser Schule und ihre Förderung ein⁶. Nach mehrfachen Verhandlungen zwischen der Stadt und dem Kurfürsten gab dieser dann mit einem Schreiben vom 18. Oktober 1544 dem Ersuchen der Stadt und des Reformators statt und verfügte auf Antrag der Stadt die Erhebung der bisher kirchlichen, unter städtischer Verwaltung stehenden Parochialschule zu St. Georgen zu einer »Schola provincialis« (Landesschule), einer Schule also unter besonderer staatlicher Förderung im Eisenacher Raum⁷.

Maßgebenden Anteil an den Verhandlungen zwischen der Stadt und dem Kurfürsten hatte nicht zuletzt auch der seit 1529 in Eisenach wirkende Superintendent Justus Menius, der über besonders enge Verbindungen zu Philipp Melanchthon in Wittenberg verfügte und der dessen Schulreformgedanken von 1528 in Eisenach zu verwirklichen suchte⁸. Mit der Erhebung der Schule zur »Schola provincialis« war eine wesentliche Aufbesserung der materiellen Grundlagen der Schule verbunden, die Errichtung einer weiteren (vierten) Lehrerstelle und Schulklasse an der Anstalt und schließlich die Verlegung der ganzen Schule in das seit 1525 leerstehende Gebäude des früheren Eisenacher Dominikanerklosters⁹. Insgesamt waren alle diese Vorgänge von 1544 die Grundlage für die weitere kontinuierliche Entwicklung der Schule, die schon damals nach den Worten Melanchthons zu den besten des Landes gehörte.

II.

Als »Schola provincialis« für Eisenach und das Eisenacher Land erfuhr die Schule in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert unter der

⁵ Regesten zur Geschichte des Carl-Friedrich-Gymnasiums zu Eisenach von G. Kühn (Beilage zum Jahresbericht 1894/95), 1895, 4 (mit Hinweisen auf das Quellenmaterial im Jahresprogramm 1844/45, 6ff).

⁶ WA Br IX, 618, Nr. 3713.

⁷ Regesten (siehe 5), 4.

⁸ Zu Menius vgl. G. L. Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens, 2 Bände, 1867; M. Bauer, Justus Menius, in: Des Herren Name steht uns bei. Luthers Freunde und Schüler in Thüringen, Bd. I, 1961, 67 (mit Quellenhinweisen).

⁹ P. Lehfeld/G. Voß (siehe 1) 278 ff; G. Kühn, Dominikanerkloster und Lateinische

Leitung einer Reihe tüchtiger Rektoren eine gute Weiterentwicklung und Blütezeit, wenn auch dann und wann, etwa gegen Ende des 16. Jahrhunderts und im 17. Jahrhundert während des Dreißigjährigen Krieges, Krisenzeiten und äußere Bedrohungen nicht ausblieben¹⁰. Die Lehrer und Rektoren der Schule waren zwar ausschließlich Theologen, die ihr Lehramt in Eisenach oft nur als Zwischenstufe zu späteren kirchlichen Ämtern und Funktionen ansahen, aber sie brachten meist einen sehr hohen altphilologischen Bildungsstand mit, den sie dann in teilweise selbstverfaßten Lehrbüchern an ihre Schüler weiterzugeben suchten. Die konfessionelle Ausrichtung der Schule entsprach absolut dem Luthertum der Zeit. Der lutherische Katechismus, zu dem einer der ersten Rektoren der Anstalt, Bartholomäus Rosinus (o. Roßfeld 1520–1586) ein später vielbenutztes Unterrichtsbuch »Fragestücke zu Luthers Katechismus« verfaßt hatte, stand dominierend auf dem Lehrplan der Eisenacher Schule¹¹. Auffallend ist indes, daß die Erinnerung an Luther als ehemaligen Schüler der Eisenacher Lateinschule und als Förderer dieser Schule zwischen 1525 und 1544 im Laufe des weiteren 16. und 17. Jahrhunderts weitgehend in Vergessenheit geriet und kaum gepflegt wurde. Nirgends ist in der Überlieferung der Schulgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts etwa von einer Schulfeier zu Luthers 100. und später 200. Geburtstag 1583 bzw. 1683 oder zu Luthers 100. Todestag 1646 die Rede. Offensichtlich schienen der Schulleitung Feiern zu Ehren des Landesherrn, des Kurfürsten Johann Friedrichs des Großmütigen, wichtiger, als dieser 1553 aus der Gefangenschaft des Kaisers nach Thüringen zurückkehrte¹², oder von 1572 an zu Ehren der neuen besonderen Eisenacher Herzogsfamilie, von deren Gunst und Wohlwollen die weitere Entwicklung der Schule abhing. Und diese fürstliche Förderung blieb in der Tat nicht aus. Schon 1619 wurde die bisher vierklassige Schule durch eine fünfte Klasse und Lehrerstelle erweitert, 1658 durch eine sechste Klasse und Lehrerstelle. Bereits 1598 erhielt die Schule auch durch Herzog Johann Ernst (1566–1638), der zugleich in Coburg regierte und dort das von seinem Bruder Casimir (1564–1633) begründete Gymnasium Casimiranum ebenfalls förderte, ein fürstliches Stipendium für bedürftige Schüler, die zum Studium

Schule zu Eisenach, Beiträge zur Geschichte Eisenachs VII, 1896, 5 ff; Festschrift zur 750-Jahr-Feier des Eisenacher Gymnasiums, 1935.

¹⁰ Regesten (siehe 5), 5–8 (mit Quellenhinweisen).

¹¹ R. Herrmann, Bartholomäus Rosinus, seine Sippe und seine Eisenacher Zeit. In: Mitteilungen des Eisenacher Geschichtsvereins, Heft 6 (1937), 22–36; ders., Thüringische Kirchengeschichte, Bd. II, 132 und öfter.

¹² Beschrieben von J. C. E. Schwarz, Johann Friedrich in Eisenach. In: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde 1 (1854), 165–169.

tüchtig seien¹³. Schließlich war es der seit 1698 im Herzogtum Sachsen-Eisenach regierende Herzog Johann Wilhelm (1666–1729), der die bisherige Eisenacher »Schola provincialis« nach dem Beispiel zum Teil noch älterer evangelischer Gymnasien im ernestinischen Thüringen – etwa in Coburg oder Weimar – 1797 zum »Gymnasium illustre« des Herzogtums Sachsen-Eisenach erhob und der Schule damit eine weitere Rangerhöhung verlieh¹⁴.

III.

Seit dem Ende des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts lösten sich dabei allerdings die früheren Bindungen der Schule an die lutherische Orthodoxie. An ihre Stelle traten zunehmend Einflüsse der Aufklärung und des Rationalismus. Die Lehrer und die nun als »Direktoren« bezeichneten Leiter der Anstalt waren nicht mehr nur Theologen, die ihre Lehrtätigkeit als Ausgangspunkt für ein späteres kirchliches Amt ansahen, sondern durch eine spezifische alphilologische Ausbildung geprägte Pädagogen, die den Lehrberuf als Lebensaufgabe betrachteten. Schon seit 1704 wurde (bis 1741) die theologische Grundausbildung für ein späteres Theologiestudium als besonderes Seminarium theologicum in einem Vorgebäude des Gymnasiums betrieben und vom übrigen Unterricht der Lehranstalt gelöst¹⁵. Im Lehrplan des Gymnasiums selbst hielten nun neben dem Altsprachunterricht auch Französischunterricht und Unterweisungen im Tanzen und Fechten Einzug. Man übt sich nicht mehr nur in humanhistorischer altsprachlicher, sondern auch in französischer aufgeklärter Bildung und Galanterie. Einige der Lehrer und Direktoren befaßten sich nicht mehr nur mit der Geschichte und Literatur des klassischen Altertums, sondern nun auch mit der Vergangenheit der Stadt und des Landes, wo sie wirkten, und der Schule, an der sie tätig waren. Bei diesem Forschungseifer etwa der Gymnasialdirektoren

¹³ 1586–1638 bildeten die ernestinischen Fürstentümer Eisenach und Coburg ein Herzogtum Sachsen – Coburg – Eisenach. Das 1698 von den Landständen der beiden Fürstentümer bewilligte Stipendium der Herzöge Johann Casimir und Johann Ernst wurde erstmals 1609 feierlich vergeben. Darauf beruhte 1709 das hundertjährige Jubiläum dieser Stiftung. Dazu Ch. Juncker, Discours von dem ersten Jubelfest des fürstlichen Gymnasiums zu Eisenach . . . 1709.

¹⁴ Die Erhebungsurkunde vom 26. Oktober 1707 zum Gymnasium illustre ist in der in Anm. 13 erwähnten Schrift von Juncker abgedruckt. – Über die kirchlichen und schulischen Verhältnisse in Eisenach um 1700: R. Herrmann, Thüringische Kirchengeschichte (siehe 3) 297 f.

¹⁵ Vgl. P. Köhler, Das erste Eisenacher Predigerseminar (= Eisenacher Heimatbücherei, Heft 1) 1933.

Christian Juncker (1668–1714), der 1707 als erster zur Leitung des »Gymnasium illustre« berufen wurde, oder später Johann Michael Heusinger (1690–1751), die sich beide große Verdienste um die Erforschung der Eisenacher Stadt-, Landes- und Schulgeschichte erworben haben¹⁶, ist es allerdings etwas verwunderlich, daß selbst im 18. Jahrhundert nicht etwas stärker die Erinnerung an Luther als Schüler und späteren Förderer der Eisenacher Lateinschule gepflegt wurde. Niemand kam etwa auf den Gedanken, 1746 in einer Schulfeier an Luthers 200. Todestag zu erinnern oder 1783 an Luthers 300. Geburtstag. Lediglich in einigen lateinischen Schulschriften¹⁷ beschäftigte man sich ab und an mit Luthers Gedanken und auch mit seiner Schulzeit in Eisenach. Auch im 18. Jahrhundert waren Schulfeiern zu Ehren des Landesherrn wichtiger als zu Ehren Luthers.

IV.

Erst im 19. Jahrhundert zeichnete sich dann in der Frage des schulischen Luthergedenkens beim Eisenacher »Gymnasium illustre« eine Änderung ab. So wurde nicht nur 1817 bei der Schulfeier zum Reformationsfest besonders an Luther als Schüler in Eisenach erinnert, sondern nun auch 1846 eine Schulfeier des Gymnasiums zum 300. Todestag Luthers veranstaltet. Bezeichnenderweise war jedoch die schulische Luthergedenkfeier damals nur ein Anhängsel zur Feier des 63. Geburtstages des damaligen Sachsen-Weimarischen Landesherrn, des Großherzogs Carl Friedrich (1783–1853), dessen Namen das Gymnasium im Oktober 1840 auf den ausdrücklichen Antrag des damaligen Gymnasialdirektors Karl Hermann Funkhänel (1808–1874) erhalten und angenommen hatte¹⁸. Funkhänel hatte es 1840 zweifellos mit diesem Antrag mit seiner Schule gut gemeint. Er wollte ihr mit dieser Namensgebung auch weiterhin die Gunst des Landesherrn sichern. Auch lag diese Namensgebung der Schule nach dem damals regierenden Landesherrn absolut im Rahmen jener Zeit, wie die Namen vieler

¹⁶ Zu den landeskundlichen Forschungen Junckers und Heusingers: H. Helmbold, *Geschichte der Stadt Eisenach*, 1936, 78 und 92 (mit Schrifttumsnachweisen S. 152 f.).

¹⁷ Eine Bibliographie der Eisenacher Schulschriften im 18. Jahrhundert bietet J.D. Schulze in seiner »*Literaturgeschichte der sämtlichen Schulen und Bildungsanstalten im Deutschen Reich*, 1804, 109–112; mit Nachträgen 323–335.

¹⁸ Über die Schulfeier vom 2. Februar 1846 zum Geburtstag des Großherzogs und zum Todestag Luthers: *Regesten* (siehe 5), 17. – Über die Schule im Rahmen des Großherzogtums Sachsen: P. Krumbholz, *Geschichte des Weimarischen Schulwesens*, 1934.

anderer deutscher Gymnasien zeigen. Es ist sehr die Frage, ob Funkhänel, der aus Sachsen stammte und 1840 erst zwei Jahre lang in Eisenach amtierte, vier Jahre später (1844), als er sich in Vorbereitung auf die 300-Jahrfeier der Erhebung der Eisenacher Lateinschule zur »Schola provincialis« auch intensiver mit den Anteilen Luthers an der Erhaltung dieser Schule zwischen 1542 und 1544 beschäftigte, diesen Antrag von 1840 etwa nicht oder vielleicht für eine andere Namensgebung gestellt hätte, wie man später einmal gemeint hat¹⁹. Für ein »Luther-Gymnasium« in Eisenach war 1840–1846 die Zeit einfach noch nicht reif.

Das besagt jedoch auf der anderen Seite nicht, daß man sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf diesem Eisenacher »Carl-Friedrich-Gymnasium« nicht sehr stark der Tradition der Schule als Schule Martin Luthers bewußt gewesen wäre. Die Traditionsbindung der Schule kam nicht nur bei der Gedenkveranstaltung der Anstalt zu Luthers 400. Geburtstag am 10. November 1883 sehr klar zum Ausdruck, sondern auch und besonders in dem Lutherstandbild, das fünf Jahre zuvor, im September 1878, nach der Fertigstellung eines Neubauteiles des Schulgebäudes aufgrund der Stiftung eines wohlhabenden Eisenacher Bürgers in der Nische des südlichen Giebels des Neubauteiles aufgestellt worden war²⁰. Sehr bewußt wurde bei diesem Vorgang das alte Distichon zitiert: »Haec schola prima tibi, divine Luthere, magistra, haec eadem nutrix, haec tibi mater est« und darauf hingewiesen, daß hier nun auch bildlich ein deutlicher Hinweis auf die Tradition dieser Schule als Luthers Schule gegeben worden sei.

V.

Eine Weiterentwicklung der Luthertraditionspflege des Eisenacher Carl-Friedrich-Gymnasiums, das gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer neunklassigen Bildungsstätte ausgebaut worden war, vollzog sich schließlich im 20. Jahrhundert. Ostern 1931 war mit dem aus Meuselwitz bei Altenburg stammenden Johannes Schönefeld (1876–1952) ein neuer Direktor an die Schule berufen worden. Nach über hundert Jahren wurde mit Schönefeld, der vorher Direktor des Altenburger Reformrealgymnasiums gewesen war, wieder ein Theologe mit der Leitung dieser Anstalt betraut²¹. Bereits im

¹⁹ H. Helmbold in: »Luthers Schule« Nr. 14 (1938), 307.

²⁰ Dazu der Bericht in: K. Kahle, Aus Eisenachs guten und bösen Tagen, Heft 8b: 1876–1880 (= Beiträge zur Geschichte Eisenachs IX) 1928.

²¹ Zu Schönefeld: der biographische Beitrag von F. Henning in »Luthers Schule«, 1985, 4ff unter Benutzung privaten Quellenmaterials. Zu seinem Verhältnis zu

Herbst 1932 hatte Schönefeld, ein Theologe dezidierter lutherischer Bekenntnisprägung, die Tradition der früheren, 1928 letztmalig erschienenen Jahresberichte des Carl-Friedrich-Gymnasiums mit einem halbjährlichen Nachrichtenblatt fortgesetzt, dem er den Titel »Von Martin Luthers Schule« gab²². Etwa zu gleicher Zeit war anstelle des einige Jahre zuvor eingegangenen »Bundes ehemaliger Gymnasiasten« ein »Verein der Freunde des humanistischen Gymnasiums zu Eisenach« gegründet worden²³, der ab Ende 1932 das erwähnte Nachrichtenblatt der Schule als Mitteilungsorgan des Vereins unter dem Titel »Luthers Schule« übernahm und weiterführte. Bis 1941 ist dieses Mitteilungsblatt des Vereins halbjährlich in insgesamt 19 Folgen erschienen und hat in seinem Inhalt wesentlich zur Belebung und Weiterführung der Tradition des Gymnasiums als einstiger Schule des Reformators Martin Luther beigetragen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte zu guter Letzt der neue Direktor der Anstalt, Hermann Hoßfeld (1897–1984), der aus Eisenach stammte, von 1907 bis 1915 das »Carl-Friedrich-Gymnasium« besucht hatte und an ihm auch als Studienreferendar tätig gewesen war, auf diesem Traditionsverständnis aufbauen und gegen Ende 1945 bei der neuen thüringischen Landesregierung den Antrag stellen, den Namen des Gymnasiums in »Luther-Gymnasium« zu ändern. Diesem Antrag wurde Anfang 1946 entsprochen. Bei der Feier zu Luthers 400. Todestag am 18. Februar 1946 erhielt die Schule, die über hundert Jahre nach dem früheren Großherzog Carl Friedrich genannt worden war, den Namen »Luther-Gymnasium«²⁴. Allerdings

Luther ist zu beachten, daß er in Eisenach lange Jahre auch Vorsitzender der Ortsgruppe der Luther-Gesellschaft war.

²² Die von 1838 an von der Schulleitung des Gymnasiums jährlich einmal mit Beilagen veröffentlichten Jahresberichte bzw. Schulprogramme enden 1915/16 im 1. Weltkrieg. Nach dem Kriege sind nur noch 1926 (für die Jahre 1916/17–25/26), 1927 und 1928 Schulprogramme bzw. Berichte des Gymnasiums erschienen. Eine besondere Begründung für den Titel des neuen Nachrichtenblattes des Gymnasiums gibt Schönefeld 1932 nicht. Erst 1938 gab Schönefelds Vorgänger H. Helmbold in Nr. 14 von »Luthers Schule« 307 ff (»Warum wir unser Blatt Luthers Schule nennen.«) eine nähere Begründung dieser Namensgebung.

²³ Dazu die kurze Mitteilung von H. Helmbold in: »Von Martin Luthers Schule« Nr. 1, Michaelis 1932, 2. Leider sind, abgesehen von zahlreichen Mitteilungen, Berichten und Mitgliederlisten des Vereins, die in den Nummern von »Luthers Schule« zwischen 1933 und 1941 jeweils veröffentlicht worden sind, die Akten des 1945 verbotenen Vereins nicht erhalten geblieben. Nur die Mitgliederkartei des Vereins gelangte 1956 in die Bundesrepublik.

²⁴ Über die Namensänderung und die letzten Jahre der Schule bis 1960: J. Preuß in seiner »Chronik des Gymnasiums zu Eisenach 1935–1960« (Privatdruck, 1965 als Jahresgabe für die Freunde und ehemaligen Schüler von Luthers Schule hergestellt).

war diesem »Luther-Gymnasium« dann nur noch eine sehr kurze Lebensdauer beschieden. Schon 1950 wurde die Schule in eine »Luther-Oberschule« umgewandelt und zehn Jahre später wurde diese Oberschule mit der Eisenacher »Ernst-Abbe-Oberschule«, bis 1950 Reformrealgymnasium, vereinigt. In das Gebäude des früheren Luther-Gymnasiums zog ein marxistisch geprägtes »Institut für Lehrerbildung« ein, das den Namen der 1953 verstorbenen sozialistischen Pädagogin Käte Duncker erhielt.

In Eisenach wurde damit für die nächsten 30 Jahre die Tradition von Luthers Schule ausgelöscht und schien unwiederbringlich beendet. Allein in der Bundesrepublik wurde seit 1957/58 die Tradition der einstigen Eisenacher Schule von zahlreichen früheren Schülern unter der Leitung des letzten Direktors der Anstalt, Hermann Hoßfeld, der 1949 nach Westdeutschland übersiedelt war und als Gymnasialdirektor in Dortmund wirkte, und mir weitergetragen. Seit 1958 hielt dieser Kreis der ehemaligen Schüler des früheren Eisenacher Gymnasiums regelmäßige Zusammenkünfte ab²⁵ und gab seit 1969 wieder jährlich einmal ein Mitteilungsblatt »Luthers Schule« heraus, das die Tradition der früheren Schule weiter pflegte und über die Schicksale der früheren Schüler berichtete. Außerdem veröffentlichte der Kreis einige schulgeschichtliche Einzelarbeiten über das frühere Eisenacher Gymnasium, so namentlich 1963 eine von Hoßfeld verfaßte Darstellung der Schulentwicklung des Eisenacher Gymnasiums im 19. und 20. Jahrhunderts²⁶, 1965 eine von einem früheren alten Lehrer in Eisenach verfaßte Chronik des Gymnasiums von 1935 bis 1960 und schließlich 1972 eine von mir verfaßte Gesamtdarstellung der Geschichte von »Luthers Schule in Eisenach« in dem vom Mitteldeutschen Kulturrat in Bonn herausgegebenen Band über die Gymnasien Thüringens²⁷.

Als am 6. Oktober 1990 wieder ein Treffen aller ehemaligen Schüler des früheren Gymnasiums in Eisenach und die eingangs erwähnte Neugründung eines »Vereins der Freunde von Luthers Schule zu Eisenach (früheres humanistisches Gymnasium)« möglich wurde, wurde dort auch einstimmig eine Entschließung verabschiedet, in der die Wiederherstellung eines altsprachlichen humanistischen Gymnasiums in Eisenach gefordert wurde.

²⁵ Im Rahmen dieser Treffen in Kassel wurden 1969 eine Festveranstaltung zum Gedenken an die Erhebung der Lateinschule zur »Schola provincialis« vor 425 Jahren und 1983 eine Feierstunde zum 500. Geburtstag Luthers abgehalten.

²⁶ H. Hoßfeld, Das Eisenacher Gymnasium im 19. und 20. Jahrhundert (Privatdruck), 1963 in Steinau/Kr. Schlüchtern. Zitiert in: Geschichte Thüringens, hrsg. von H. Patze und W. Schlesinger, Köln/Wien 1972, Bd. IV, 501 zu S. 140.

²⁷ F. Henning in »Gymnasien Thüringens« (= Aus der Geschichte bedeutender Schulen Mitteldeutschlands Bd. 3), Troisdorf 1972, 73 ff.

Kürzlich ist bekannt geworden, daß dieser Forderung inzwischen von der thüringischen Landesregierung Rechnung getragen wird und mit der Wiederherstellung einer altsprachlichen humanistischen »Martin-Luther-Schule« in Eisenach im früheren Schulgebäude zu rechnen sei. »Luthers Schule« in Eisenach hat also wieder eine Zukunft.

Dr. phil. Friedrich Henning, Heinrich-von-Kleist-Str. 21, W-5300 Bonn 1

IM SORTIMENT VON »FEINKOST KÄFER« . . .

Einige Bemerkungen zur gegenwärtigen religiösen Situation

Von Karl Dienst

In das Jahr 1991 fallen der 500. Geburtstag des Gründers des Jesuiten-Ordens, Ignatius von Loyola, und der 400. Geburtstag seines Ordensbruders Friedrich von Spee. Während dieser wegen seines mutigen Vorstoßes gegen den Hexenwahn von aufklärerischem Denken schon längst gefeiert wird, galt sein Ordensgründer Ignatius nicht nur der antikirchlichen Propaganda der freisinnigen Presse und des nationalliberalen Bürgertums des ausgehenden 19. Jahrhunderts als Verkörperung der Intoleranz. Dafür zeugen unter anderem Wilhelm Buschs »Fromme Helene« und sein »Pater Filuzius«. Daß inzwischen das »geistliche Antlitz« des Ignatius als »Wegzeichen moderner Spiritualität« deutlicher hervortritt, erfüllt mich mit Freude, zumal heute in bestimmten Kreisen des Liberalismus eine weltanschaulich-politisch motivierte Kirchen- und Papstkritik z.B. im Kontext der Abtreibungsdiskussion unverkennbar zunimmt. Ob »Individualisierungsschub«, »Drang nach Ganzheit« als Triebfeder des Synkretismus, »Spät«- oder »Postmoderne«, »Pluralismus«, »Selbstbestimmung«: Unsere Gegenwart ist offenbar den Trendsettern ausgeliefert. In die Traditionslücke springen die Tagesautoritäten aus Politik, Presse, Rundfunk und Fernsehen mit ihrer Mischung aus Expertenwissen, politischer Überzeugung, Alltagserfahrung, Halbbildung und auch Sensationsgier ein. Die Beliebigkeit des Denkens und Handelns, als »Pluralismus« ausgegeben, droht jegliches Denken und Handeln zu rechtfertigen. In seinem Buch: »Die Vernunft frißt ihre Kinder« (Hamburg 1990) verkündet Wulff D. Rehfus: »Die Aufklärung hat die Vernunft

zerstört, denn sie hat sie autonom gemacht, kritisch und reflexiv. Die Dreifaltigkeit der aufklärerischen Vernunft, Autonomie, Kritik und Reflexivität, hat sie in den Selbstmord getrieben« (S. 8). Rehfus weist hier auf zwei Folgen hin. Einmal: »Das oberbayrische Landhaus im Neubaugebiet von Hamburg, die altdeutsche Sitzgruppe und der original englische Hochlehner im Prospekt eines Möbelhauses, die Karibik und China im Angebot eines Touristik-Unternehmens, eingelegte Hahnenkämme und russischer Kaviar im Sortiment von ›Feinkost Käfer‹ und in der Eßwarenabteilung von ›Kaufhof‹ – dies alles verkündet dasselbe: Dem Wollen und dem Geschmack sind keine Grenzen gesetzt, schon gar keine von der Tradition oder der Vernunft. Die Verfügung ist universal geworden – und beliebig, sie hat ihre Grenze nur am Geld. So zeigt sich das Geld nicht nur als universelles Tauschmittel, das gegen alles und jedes getauscht werden kann. Das Geld ist zu einer quasimoralischen Instanz geworden, die der Beliebigkeit Einhalt gebietet. Die grundsätzliche unbeschränkte Beliebigkeit wird von der zur Verfügung stehenden Geldmenge in Grenzen gehalten« (S. 109). Sodann: »An die Stelle der großen ontologischen und metaphysischen Systeme sind die kleinen Lebensweisen und Anweisungen für den Alltag von Gurus, Geistheilern, Sekten, Psychiatern und Sachbuchautoren getreten, und die Philosophen entwickeln seit einigen Jahren eine neue Stoa fürs Jahrhundertende« (S. 108).

Zu dieser »neuen Stoa« für das Jahr 2000, zu der »Postmodernisierung der Religion«, paßt auch das »Religionsbekenntnis«, das sich bei Fritz Hungerleider (Mein Weg zur Mystik. Wien 1988, 72f) findet: »Ich bin ein jüdisch-christlicher-islamischer-buddhistischer Taoist mit hinduistischen Neigungen.« Als konfessionsbestimmte Christen scheinen wir nur noch vor der Wahl zu stehen, ob wir uns einen »Christus-orientierten« oder einen »Gott-zentrierten« oder einen »Mensch-orientierten« Synkretismus als Ausdruck eines Marktes religiöser Möglichkeiten wünschen. Die Kirchen sehen sich nicht mehr in erster Linie den Angriffen aufgeklärter Intelligenz oder politischer Weltanschauungen ausgesetzt, sondern immer stärker dem Konflikt mit konkurrierenden Glaubensangeboten, mit einer neuen, a-christlichen oder anti-christlichen Religiosität. Zu nennen sind hier der »religiöse« Feminismus, der inzwischen die noch-christliche »Feministische Theologie« zu einem matriarchal fundierten Glaubenssystem umzubilden versucht, die Übernahme von Elementen der indianischen »Erdreligion« in Teilen der Ökologie-Gruppen und in bestimmten esoterischen Zirkeln, die »Schamanismus«-Begeisterung in der New Age-Bewegung sowie der Rückgriff auf das Germanentum. Haben es die Kirchen bei allem wichtigen gesellschaftlich-politischen Engagement versäumt, den religiösen Fragen, Problemen und Zukunftshoffnungen des einzelnen gebührend nachzugehen? Ist dadurch der Bereich des Persönlichen und Privaten mit den zentra-

len Fragen z.B. von Krankheit, Sterben und Tod zu einer Domäne von Esoterik und Okkultismus geworden? Theodor Wiesengrund Adornos Diktum, der Okkultismus sei »die Metaphysik der dummen Kerle«, genügt nicht, ebensowenig rationalistische Kritik im Sinne einer Kriminalisierung und Pathologisierung des Okkulten und eine dämonistische Interpretation. Es handelt sich hier um eine Art säkularistischen Religionsersatz, von dem Hans-Jürgen Ruppert mit Recht sagt (Okkultismus. Wiesbaden/Wuppertal 1990, 153): »Trotz archaischer Stilisierung und trotz mancher Konvergenzen mit seinem schärfsten Gegner, dem aufklärungs- und modernitätsfeindlichen Fundamentalismus, ist die New-Age-Spiritualität ebensowenig eine wirklich post-moderne Erscheinung wie ihre Vorläufer im Okkultismus des 19. Jahrhunderts, und ihre post-moderne Fassade ist nur eine der Verkleidungen, in die der moderne Mensch von Zeit zu Zeit schlüpft, in der Hoffnung, die Probleme der technologisch geprägten Zivilisation besser bewältigen zu können. Die New-Age-Bewegung ist unverkennbar ein Produkt und eine neue Variante des ungebrochen fortschreitenden Säkularismus, in dem sie ihre Wurzeln hat: als eine der ›säkularistischen Ersatzreligionen‹ der Gegenwart. Gleichzeitig ist sie (neben den beiden anderen sich anti-modernistisch gebenden Bewegungen der Gegenwart: der charismatischen Bewegung und dem Fundamentalismus) Ausdruck einer tiefen Krise, in die der Säkularismus als bestimmende Lebensmacht am Ende dieses Jahrhunderts geraten ist. Das Aufleben der New-Age-Religiosität signalisiert aber nicht nur ein ›Ende der Aufklärung‹ in weiten Kreisen, sondern erinnert auch daran, daß die Moderne von Anfang an begleitet war von romantischen, okkulten und mystischen Unterströmungen, die nicht weniger zu ihr gehören wie aufklärerisches Vernunftdenken.« Einerseits distanziert man sich modernistisch vom traditionellen christlichen Dogma; andererseits macht man sich zum Sprecher einer neuen, antimodernistischen Religiosität, die aber auch christliche Inhalte – je nach Belieben – zu integrieren versucht. Eine Reduktion christlichen Glaubens und Hoffens auf das Politisch-Gesellschaftliche genügt nicht, ebensowenig ein Kirchenverständnis als »Markt der Möglichkeiten«, als institutionalisierter Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und kultureller Beiträge. Auf der anderen Seite hilft ein kritikloses Zurück in die Vergangenheit auch nicht. Man mag z.B. »protestantische Identität« mit einem Freiheitsbegriff und pluralistischen Vorstellungen verbinden oder die Frage nach einer spezifisch protestantischen Identität in den Bereich des Folkloristischen verbannen, weil diese in einem fundamentalen Gegensatz zu dem auf die ganze Christenheit gerichteten Reformimpuls der Reformation stehe: Einerseits werden die christlichen Kirchen, wollen sie sich nicht in eine gesellschaftliche Nischenstellung abdrängen lassen, ihre Religions-

fähigkeit so erweitern müssen, daß sie auch nicht-institutionalisierte Frömmigkeitsformen umfassen und integrieren können, ohne selbst zu einem beliebigen Markt der Sinnangebote zu verkommen. Andererseits dürfte ein außerhalb der traditionellen konfessionellen Glaubensgemeinschaften sich ansiedeln wollendes Christentum selbst wieder eine eigene, neue Konfessionsgemeinschaft werden oder in eine dumpfe, vorkritisch-beliebige Religiosität zurückfallen. Trotz aller Unkenrufe behaupte ich (in Anlehnung an Helmut Anselm): »Ökumenisches Christentum wird konfessionelles Christentum sein, das dafür sorgt, daß auch Unterschiedliches ohne Bedrohung miteinander leben kann. Und: Ökumenische Erziehung wird konfessionell sein oder sie wird ihre Selbstauflösung betreiben. Es bleibt den Kirchen nicht erspart, ständig den »garstig breiten Graben« zwischen unaufgebbaren dogmatischen Begründungszusammenhängen und Ausprägungen des Christentums, die gerade nicht theologisch bestimmt sind, auf mannigfache Weise zu vermitteln. Vertrauen wir auf den Beistand des Heiligen Geistes, von dem Martin Luther mit Recht sagt: »Der Heilige Geist ist kein Skeptiker.«

Oberkirchenrat Professor Dr. Karl Dienst,
Pfungstädter Str. 78, W-6100 Darmstadt-Eberstadt

BUCHBESPRECHUNGEN

ALBRECHT PETERS: Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote. Göttingen 1990, 325 S.

Hier liegt der erste Band eines fünfteiligen Werkes des verstorbenen Heidelberger Systematikers vor, das dankenswerterweise von seinem Kollegen Gottfried Seebaß herausgegeben wird und die beiden Katechismen Luthers, den Großen und den Kleinen, erläutern soll. Entsprechend werden in diesem ersten Band einleitend auch die Katechismenvorreden sowie Luthers Verständnis des Dekalogs insgesamt behandelt. Bereits dabei erge-

ben sich Erkenntnisse über das Verhältnis der einzelnen Katechismushauptstücke zueinander, woraus Peters wichtige Folgerungen für die Katechetik zieht.

Der Titel des Buches ist bescheiden gewählt, denn tatsächlich werden über die beiden Katechismen hinaus weit mehr Äußerungen Luthers zur Sache – hier zu den zehn Geboten – verarbeitet (vgl. die jeweils an den Kapitelenden angelegenen Texte aus der Weimarer Lutherausgabe). Auch kommen andere Reformatoren zu Wort, und es wird bei jedem Gebot sein Verständnis im Alten

und im Neuen Testament sowie bei Kirchenvätern erläutert. Vor diesem Hintergrund werden dann jeweils die Deutungen Luthers herausgearbeitet, die mitten in die Theologie des Reformators hinein führen, für die charakteristisch ist, daß das erste Gebot Ausgangs- und Mittelpunkt aller anderen ist. Dabei wird auch das »sub contrario« (unter dem Gegenteil) im Handeln Gottes beachtet (116).

Entsprechend seiner Bedeutung für Luther nimmt das erste Gebot einen großen Raum ein. Jedem einzelnen Gebot der zweiten Tafel ordnet Luther etwas Spezifisches zu. Zum Beispiel »entwickelt er« beim 8. Gebot den »Unterschied zwischen dem öffentlichen Strafamt der Obrigkeit und privater Verleumdung« (96).

Verf. sieht Luther im Zusammenhang mit der Tradition und erkennt hin und wieder auch dessen Zeitgebundenheit (z. B. 249 f.). Auch zeigt er Entwicklungen beim Reformator auf. Erfreulich ist, daß zwar immer wieder Luthers geistliche Erkenntnisse (z. B. die Ablehnung der »Selbstverwirklichung« 123) und Ratschläge (vgl. 158–161) zu Worte kommen, daß aber jede vorschnelle Aktualisierung der Äußerungen Luthers vermieden wird (z. B. 275), insofern ist das Buch auch ein kirchengeschichtliches Werk.

Die Lektüre des sehr gründlichen, klar gegliederten, gut verständlich geschriebenen Buches, das Sekundärliteratur bis zur Mitte der siebziger Jahre, der Zeit des Abschlusses des Manuskripts, – auch kritisch – verwendet (vgl. das umfangreiche Literaturverzeichnis), ist nicht nur gewinnbringend für jeden, der in irgendeiner Weise auf einen Kommentar zu den Zehn Geboten angewiesen ist, sondern auch für jeden, der Luther näher kennenlernen will.

Immer wieder wird im Text auf die

noch ausstehenden Bände des Kommentars über die weiteren vier Hauptstücke Bezug genommen (z. B. 125 und 289), auf die der Leser gespannt wartet.

Auf einige Druckfehler sei hingewiesen: S. 92 alttestamentlichen, S. 146 necessitate, S. 154 Das, S. 224 Einen, S. 246 Verständnis, S. 258 dem Nächsten, S. 267 vult.

Ingetraut Ludolph

GERHARD UHLHORN: Schriften zur Sozialethik und Diakonie. Herausgegeben im Auftrag der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte von Martin Cordes und Hans Otte unter Mitarbeit von Elke Helma Rothämel, Lutherisches Verlagshaus Hannover 1990, 534 S.

Der vorliegende Band stellt sozusagen die zeitgeschichtliche Aktualisierung des großen dreibändigen Werkes Uhlhorns »Die Christliche Liebeshätigkeit« dar, dessen bleibende Bedeutung der Neudruck von 1959 unterstreicht. Er enthält vor allem Vorträge und Predigten, die ihn als einen für die sozialen Fragen und Probleme der Zeit ungewöhnlich weitblickenden und unkonventionell in seelsorgerlicher Verantwortung denkenden und handelnden Mann in kirchenleitender Verantwortung zeigt. Er ist in der nationalökonomischen Literatur seiner Zeit zu Hause, vergißt aber nie die theologischen Kriterien, wenn Sozialismus und Kapitalismus in ihrem Optimismus die Macht der Sünde nicht sehen (123, in: Das Christentum und das Geld, 1882). Der scharfe Kritiker des erstarkenden Katholizismus sieht aber auch die Affinität von Katholi-

zismus und Sozialismus (203ff, in: Katholicismus und Protestantismus gegenüber der socialen Frage, 1887) wie die totalitäre Tendenz des Sozialismus, der die Welt in eine Zwangsanstalt verwandeln möchte (91).

Genauso kritisch wie gegenüber einem die Weltverantwortung nicht voll wahrnehmenden Pietismus (132ff; 386), bei aller Würdigung seiner sozialen Bedeutung, verhält sich Uhlhorn auch gegenüber den Christlich-Sozialen wie Naumann und Stöcker. Die Kirche hat in den sozialen Kämpfen »ihre bewahrende Thätigkeit« auszuüben, deren Voraussetzung ist, daß sie »keine Partei nimmt« (367, in: Die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart, 1894), und zwar im Sinne der späteren Unterscheidung der beiden Reiche.

Positiv dagegen argumentiert Uhlhorn in der Nähe Ritschls aus seinem Verständnis des Reiches Gottes heraus, das beides, den himmlischen und den irdischen Beruf des Christen, verbindet. Er versucht so, sicher in den Grenzen seiner Zeit, die Aktualität der »epochemachende(n) Großthat Luthers«, die mit dem Priestertum der Gläubigen den Unterschied eines Christentums höherer und niederer Ordnung beseitigt, in der sozialen Krise der modernen Industriegesellschaft neu zu begreifen (131; 237f, besonders in: Der irdische Beruf des Christen, 1890).

An Uhlhorn läßt sich auch die Methode der mit Ritschl beginnenden modernen Lutherforschung anhand des Umgangs mit den Quellen und ihren hervor-

ragend ausgewählten Texten besonders auch aus den Predigten zeigen.

So verbindet sich in der Person von Gerhard Uhlhorn dreierlei zu einer eindrucksvollen Einheit: kirchenleitende Verantwortung, wissenschaftliche Akribie und Seelsorge. Er verfügt über die Gabe plastischer Darstellung, verbunden mit argumentativem Geschick und praktischem Augenmaß, wie es sich bei seinem Einsatz für eine Verbindung von institutioneller Kirche und freier diakonischer Verantwortung in Vereinen und deren Selbständigkeit findet wie im Eintreten für Sonntagsheiligung und weibliche Diakonie, aber auch bei dem Drängen auf die diakonische Verantwortung von Kirchenvorständen und nicht zuletzt in seinem Eintreten für den Bau kleinerer Kirchen in den rasch wachsenden Industriestädten. Das alles ist ein ungemein lebendiger Eindruck eines seiner sozialen Verantwortung bewußten Luthertums inmitten umfassender sozialer und technischer Veränderungen, wie im einzelnen auch das hervorragende Register ausweist.

Ulrich Asendorf

T A G U N G S H I N W E I S

Johann Amos Comenius (1592–1992) als ökumenische Gestalt.

10.–12. Januar 1992 in Bad Boll.

Anmeldung über:

Evangelische Akademie, 7325 Bad Boll.