

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 1993



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums von:

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst (Darmstadt), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Prof. Dr. Bernhard Lohse (Hamburg), Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn), und Prof. Dr. Reinhard Schwarz (München) in Verbindung mit weiteren Fachlehrten im In- und Ausland

Schriftleitung: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17, W-8500 Nürnberg 90 (Telefax 09 11/31 19 39)

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: (040) 58 20 07. – Bankverbindung: Postgiroamt Hamburg (BLZ 200 100 20) Konto Nr. 5 138-209; Evang. Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel (BLZ 210602 37) Konto Nr. 54 690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM 36,- zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 18,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach, 3400 Göttingen

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

INHALT

	1	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	3	Karl-Hermann Kandler Luther und der Koran
AUFsätze	10	Hans Christian Knuth Zwischen Gott und Teufel. Martin Luther über den Menschen
	23	Michael Plathow Christus als Arzt
WERKSTATT	34	Ralf Koerrenz Luthers Lebenswelt im Spiegel des Alltäglichen. Didaktische Anregungen für eine »Gemeinde- akademie«
BÜCHERSCHAU	40	Zu: C. Theiselmann / Luther-Bulletin / G. Voigt / G. Luther / E. Mechels / M. Raheb / H. Hövel- mann / R. Meßner / FS Schwarz / B. Emme
	49	Aus der Luther-Gesellschaft

ZU DIESEM HEFT

Mit diesem Heft wird unsere Zeitschrift vielen das erste Mal begegnen – jenen vor allem, die sich auf dem Kirchentag für die Arbeit der Luther-Gesellschaft näher interessieren. »LUTHER« erscheint mit 4 Rubriken. An der Spitze jedes Heftes steht die Wiedergabe eines Luthertextes in zeitgemäßem Deutsch, der uns als ein Diskussionsbeitrag Luthers zu aktuellen Fragen erscheint. Es folgt ein Aufsatzteil, dann ein »Werkstatt«-Beitrag zur Praxis mit Luther. Schließlich die Bücherschau, die auf neuere Veröffentlichungen auch für eine nicht theologisch vorgebildete Leserschaft aufmerksam macht, die im Interessenbereich dieser Zeitschrift liegen. Nicht immer runden, wie in diesem Heft, Informationen aus der Luther-Gesellschaft den Textteil ab.

Der Luthertext in diesem Heft ist die erste gedruckte deutsche Übersetzung der Vorrede Luthers zu Theodor Biblianders Koran-Ausgabe, die bisher nur in ihrer lateinischen Urfassung vorlag. Dem Wunsch der Schriftleitung nach einer solchen Übersetzung ist *Karl-Hermann Kandler* dankenswerterweise nachgekommen. Fraglos gehören Luthers Äußerungen über die Juden und den Islam »zum Heikelsten in seiner ganzen Theologie« (R. Schwarz). Zu bedenken bei diesem Text ist, daß Luther nicht von einem absoluten Standpunkt aus Christentum und Islam miteinander vergleicht, sondern als Christ auf dem Boden der Bibel und als Glied der Kirche spricht. Weil der Koran das spezifisch biblische Zeugnis in seiner soteriologischen Intention ablehnt, kommt für ihn eine Konvergenz der Religionen nicht in Frage. Die öffentliche Toleranz, um die es in der heutigen Diskussion geht, wird durch Luthers Äußerungen freilich nicht berührt. Es geht Luther darum, daß die religiösen Differenzen nicht verwischt werden.

Im Gespräch mit dem französischen Existenzialismus und C.G. Jung erörtert *Hans Christian Knuth* Luthers Nachdenken über den Menschen. Dieser Beitrag ist die Druckfassung des Vortrags, den der Autor, Bischof von Schleswig und Mitglied des Engeren Vorstands der Luther-Gesellschaft, am 16. September in Wittenberg gehalten hat. Es zeigt sich wieder einmal, daß das Gespräch mit Luther nicht der Rückzug in die Vergangenheit ist, sondern die Wahrnehmung schärft für wichtige Aspekte der Moderne.

Auch im Beitrag von *Michael Plathow* geht es um den Menschen: um den Menschen als ganzheitliches Wesen. Der Verfasser zeigt auf, wie die Vormoderne den Geist-Leib-Seele-Zusammenhang beachtete, zumal in der Medizin. Erst das cartesianische Denken mit seinem gewandelten Subjekt-Objekt-Schema brachte hier eine Veränderung. Heute wird die Interdepen-

denz der Aspekte des Menschen in Medizin, Therapie, Seelsorge und Diakonie wieder stärker betont. Das Stichwort »ganzheitliche Medizin« ist uns vertraut. Plathow zeigt auf, wie bei Luther die Dinge noch beieinander sind. Die Rede von Christus als Arzt, biblisch ist sie ja gerade durch die Heilungen im Neuen Testament bestens abgedeckt, macht aufmerksam auf die kranken Wurzeln im Menschen, aber eben auch auf den Arzt. Bemerkenswert für den Gesundheitsprozeß des Menschen nach Luther ist die Ortsbestimmung der Gemeinde als »Spital Gottes«. So zeichnet der Verfasser ein integrierendes Verständnis von Diakonie und Seelsorge bei Luther nach.

Ralf Koerrenz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Tübingen, macht denjenigen unter uns, die in der Kirchengemeinde engagiert sind, Mut zu einer »Gemeinde-Akademie«, für die Luther gerade außerhalb der großen Gedenkjahre ein lohnendes Thema sein könnte. Der Autor plädiert dafür, in diesem Rahmen Luther in seiner Zeit verstehen zu lernen, und zwar nicht nur in den theologischen und kirchenpolitischen Konditionen seiner Zeit, vielmehr im »Spiegel des Alltäglichen« der Zeit um 1500. Dabei macht er uns auf das dreibändige Werk von Philippe Ariès »Geschichte des privaten Lebens« aufmerksam, anhand dessen sich in einer Gemeinde-Akademie Luthers Lebenswelt eigenständig erarbeiten läßt. Eine solche Beschäftigung bewahrt vor ungeschichtlicher Betrachtung Luthers. Weil auch die unter uns, die sich Luthers Lebenswelt im Selbststudium erschließen möchten, von den Hinweisen des Autors profitieren, dürfte dieser »Werkstatt«-Beitrag eine Anregung für viele sein.

Einige Berichte »aus der Luther-Gesellschaft« schließen sich an: von der Vorstandssitzung im Herbst 1992 in Wittenberg; eine Einladung zur Kofe der Luther-Gesellschaft auf dem »Markt der Möglichkeiten« beim Kirchentag; eine Vorschau auf die Feier des 75jährigen Gründungsjubiläums im September sowie ein Hinweis an unsere Mitglieder in den neuen Bundesländern, den Mitgliedsbeitrag betreffend. Den Abschluß bilden zwei Nachrichten aus Wittenberg und Dillingen.

H.H.

LUTHER UND DER KORAN

Von Karl-Hermann Kandler

I.

Die Angst der europäischen Christen vor den Türken war im 16. Jahrhundert gewaltig – und wahrlich nicht unbegründet. Während am 2. Januar 1492 im Südwesten Europas die »Reconquista«, die Zurückgewinnung Spaniens von der maurisch-islamischen Herrschaft, abgeschlossen wurde (Fall von Granada), gewann der Islam im Südosten Europas gewaltig an Boden. Die Türken beendeten eine Schlacht nach der anderen siegreich. 1529 belagerte Sultan Süleiman II. Wien! Daß damit die Türken einen wichtigen Faktor im Kampf um die Vorherrschaft in Europa darstellten, ist längst bekannt und auch Luther und seinen Zeitgenossen nicht verborgen geblieben. Der französische König Franz I. scheute sich nicht, mit Süleiman II. Verträge zu schließen, um ihn als Verbündeten gegen den – religiös gesehen – papsttreuen Kaiser Karl V. einzusetzen. Dagegen unterstützten die reformatorisch gesinnten deutschen Stände den Kaiser und zahlten die Türkensteuer. Daß indirekt die Türkengefahr der Ausbreitung der Reformation diene, ist dabei natürlich nicht zu übersehen. Aber das führte doch nicht dazu, daß die lutherischen Stände mit den Türken gemeinsame Sache gemacht hätten.

Luther sah im »Türken« stets den Feind der Christenheit. Anders als bei den Juden, bei denen er ja zunächst hoffte, daß sie das Evangelium annähmen, war er stets davon überzeugt, daß es zwischen Christen und Muslimen keine glaubensmäßigen Gemeinsamkeiten gäbe.

Mit der Türkenfrage hat sich Luther wiederholt befaßt. Im Februar 1542 ging ihm ein Wunsch in Erfüllung. Er bekam den Koran, »Mahomets Buch«, zu Gesicht, freilich nur in einer recht fragwürdigen lateinischen Übersetzung.

In Basel bemüht sich Theodor Bibliander, ein erfahrener Kenner semitischer Sprachen, darum, eine erste wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Koran Ausgabe anzufertigen. Es ist möglich, daß Luther und Melanchthon von Biblianders Interesse erfuhren und ihn mit der Herausgabe beauftragten. Jedoch sprachen sich die Oberdeutschen zunächst dagegen aus, und der Basler Rat schritt zu drakonischen Gegenmaßnahmen. Der Drucker Oporin hatte nämlich früher schlechte Erfahrungen mit den Zensurbestimmungen des Basler Rates gemacht. Die Ausgabe war schon fertig gesetzt, als der Rat von dem Vorhaben erfuhr. Er verbot den weiteren Druck. Der Drucker wurde verhaftet. Da wandte sich Luther nach Straßburg und nach Basel. In Straßburg gewann er Bucer und seine Mitarbeiter für das Vorhaben und mit deren Hilfe überzeugte er den Basler Rat, so daß Oporin freigelassen und die Koran Ausgabe zum Druck freigegeben wurde – jedoch unter den Auflagen, daß weder der Drucker noch der Druckort genannt und die fertiggestellte Ausgabe dann in Basel nicht vertrieben würde.

Luthers Argumente für eine Koran Ausgabe überzeugten. Er meinte, man könne den Türken nicht schwerer schaden als damit, daß man den Koran mit all seinen

Lügen veröffentliche. Man müsse die Christen informieren und letztlich im christlichen Glauben und im Widerstand stärken.

In diesem Sinne verfaßte Luther eine kurze Vorrede für Biblianders Koran Ausgabe, die jedoch nur einem Teil der Auflage vorangestellt wurde. Möglicherweise kam sie in Basel erst an, als der Druck schon begonnen hatte. Diese Vorrede ist in WA 53, 569–572, abgedruckt und wird, soweit ich sehe, hiermit erstmals in einer deutschen Übersetzung von mir veröffentlicht. Die einleitenden Sätze (569, 3–570, 12) zeigen, daß Luther noch ganz mit seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum beschäftigt ist; sie gehen auf den Anlaß der Vorrede gar nicht ein. Sie werden darum von mir in der Klammer () nur zusammengefaßt.

II. Vorrede zum Koran von Martin Luther/Doktor der Theologie und Prediger der Wittenberger Kirche

(Zuerst verweist Luther darauf, daß schon in vielen Büchern die Riten, Lehren und Bräuche der Juden dargestellt und als »Lügen« und »Irrtümer« widerlegt seien. Dann fährt er fort:)

... Wie die Apostel die heidnischen Irrtümer verdammt haben, so muß nun die Kirche Gottes die Irrtümer aller Feinde widerlegen, zu Lob und Preis der Ehre Gottes und seines Sohnes Jesus Christus – gegen den Teufel und seine Werkzeuge. Als Gottes Sohn am Kreuz litt, bezeugte der Lauf der Dinge mit neuen und schrecklichen Beispielen, daß Gott sich dieses Todes annahm, zur Warnung nicht nur für die Juden, sondern für die Menschen aller Zeiten, die den Sohn Gottes verachten.

Wenn dadurch auch nur wenige bewegt wurden, so wollte Gott gleichwohl, daß es dies Zeugnis gebe. So sehr auch diese letzte Weltzeit durch eine gewaltige Menge von Abgötterei der Juden, der Muslime und der Papisten bedrängt wird, so werden wir erst recht die Stimme des Evangeliums ertönen lassen und Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, bezeugen, ihn, auf den uns die Apostel hinweisen, daß er wirklich der Sohn Gottes und der Erlöser sei, und die Irrtümer aller verwerfen, die gegen das Evangelium streiten.

Wie ich also gegen die Abgötterei der Juden und der Papisten geschrieben habe und gemäß der mir zugestandenen Gabe weiterhin schreiben will, so habe ich auch begonnen, die verderbenbringenden Irrtümer Muhammeds zu widerlegen, und ich werde auch sie noch häufiger widerlegen. Weil es für einen, der das vor hat, nützlich ist, habe ich dieses Buch Muhammeds (also den Koran) gelesen. Denn es war mein Wunsch, mir den unverfälschten Koran ansehen zu können. Und ich zweifle nicht, daß, wenn andere Fromme und Gelehrte ihn lesen werden, sie auch die Irrtümer und den Namen Muhammeds verwerfen werden. Denn wie die veröffentlichte Un-

wahrheit der Juden – oder vielmehr deren Wahn – eher erkannt wird als die geheime, so können auch alle Frommen durch das veröffentlichte Buch Muhammeds, wenn sie alle Teile miteinander überblicken, die Torheit und das teuflische Gift eher erkennen und leichter widerlegen. Aus diesem Grunde wünsche ich, daß das Buch (d.h. der Koran) greifbar ist.

Einige fürchten, daß durch diese Lektüre im Glauben schwache Gemüter gleichsam wie durch eine Infektion angesteckt und von Christus losgerissen werden könnten. Ich will ihnen zur Antwort geben: So schwach dürfte in der Kirche keiner sein und eine so ungefestigte Überzeugung haben. So sicher er weiß, daß er lebt, so lange das Gefühl und die Bewegungen seines Körpers lebensfähig sind; so gewiß er auch weiß, daß es Tag ist, wenn die Sonne über die Erde mitten über den Himmel hinweg zieht: so offensichtlich ist es für ihn unmöglich, daß irgendeine Religion oder Lehre vom Gottesdienst und vom Gebet wahr ist, die die prophetischen und apostolischen Schriften ganz und gar verwirft.

Die Kirche ist eine. Sie ist beständig von Adam an, dem Gott sich durch sichere und wunderbare Zeugnisse offenbart hat – in demselben Wort, das durch die Propheten und Apostel überliefert ist. Wie oft befiehlt er, daß diese Lehre erkannt wird, damit alle anderen Meinungen über ihn selbst zurückgewiesen werden! Zu dieser einen Lehre verpflichtet er uns, wie auch klar gesagt wird Jes. 59,21: »Das ist mein Bund (mit ihnen), spricht der Herr: Mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Mund nicht weichen noch von dem Mund deiner Kinder und Kindeskinde, (spricht der Herr) von nun an bis in Ewigkeit«. Christus sagt (Joh 15,7): »Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch widerfahren«. Paulus sagt (Eph 2,20); die Kirche sei »erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten«. So sind also ganz folgerichtig alle Ansichten über Gott bei allen Nichtchristen, die ihn nicht kennen oder sogar die Propheten und Apostel verwerfen, zu verurteilen.

Muhammed gesteht selbst, daß er eine neue Lehre eronnen habe, die der Propheten und Apostel widerstreite. Darum: Wie du doch die Lehren der Ägypter, die Katzen, und die Lehren der Araber, die Hunde anbeten, beharrlich verwirfst – so solltest du auch die Einbildung Muhammeds abweisen, der doch selbst öffentlich eingestanden hat, daß er die Lehre der Propheten und Apostel nicht bejahe. Wenn nun einige so unkundig sind, daß sie in ihrem Bewußtsein nicht die unabänderliche Ansicht haben, allein die Religion sei wahr, die zuerst von Gott selbst durch verlässliche Zeugen, nämlich die Propheten und Apostel, überliefert ist, auf welche Weise werden sie, wenn sie das Buch Muhammeds zwar nicht lesen, aber die Türken hören und sehen, sich gegen deren Lehre fest machen? Diese Trägheit ist gewiß ruchlos

und schändlich, wenn sie sich nicht selbst täglich in ihren Gebeten an diese Lehre erinnern und sich von den Juden, Türken und Heiden im Gebet absondern, wenn sie nicht allein bedenken, daß er der ewige Gott ist, der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, der uns hört und das ewige Leben geben wird, der sich in den prophetischen und apostolischen Schriften offenbart und uns seinen Sohn gesandt hat, damit der für uns das Opferlamm werde. Wer das bei seinem Gebet nicht bedenkt, sollte erkennen, daß Gedankenlosigkeit keine leichte Sünde ist. Und weil nur wenige in dieser Weise richtig beten, wird die Kirche um ihrer Unkenntnis und Gleichgültigkeit willen gestraft. Diese Strafen, die uns vor Augen stehen, sollten uns ermahnen, wie ich schon sagte, daß wir uns im Gebet von den Türken, Juden und Heiden trennen und allein Gott anrufen, den ewigen Schöpfer der Dinge, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, der für uns gekreuzigt und auferweckt wurde. Aber das will ich ein andermal ausführlicher sagen.

Daniel und die anderen Gefangenen haben den babylonischen König und viele andere zur wahren Anerkennung Gottes geführt (Dan 2,47; 3,28f). Die Goten, die Veneter und die Franken sind als Sieger von den Besiegten zu Gott bekehrt worden. Darum wird Gott jetzt vielleicht auch einige von den Türken aus jener Blindheit herausführen durch Gefangene, die gelehrt sind, oder er will wenigstens ungebildete Christen, die in Illyrien, Griechenland und Asien von den Türken unterworfen worden sind, durch sie nach Lektüre dieses Buches (d.h. des Korans) im Glauben befestigen, damit sie zuverlässiger zum Evangelium stehen können.

Einen großen Trost enthalten die folgenden Gegen-Sätze:

- Wie die Kirche Gottes von Dauer ist, so gebührt es sich, daß auch die Lehre der Kirche von Dauer ist. Dieses Buch (d.h. der Koran) bestätigt indessen, daß Muhammeds Erdichtung neu ist.
- Die Kirche Gottes hält sich notwendigerweise an die Propheten und Apostel. Muhamed aber verwirft deren Lehre.
- In der Kirche Gottes ist von Anfang an ununterbrochen immer diese Botschaft des Evangeliums weitergegeben worden, daß Gottes Sohn nach dem Willen des ewigen Vaters das Opferlamm für unsere Sünden sei. Muhammed aber verlacht das Opferlamm und die Versöhnung.
- In der Kirche gab es immer die Lehre über die Ursachen von menschlicher Schwäche, Niederlagen und Tod: nämlich über die Sünde, die nach dem Fall der ersten Eltern weiter wirkte. Diese Lehre betrachtet Muhammed als unnütze Fabeln – wie ein Epikureer.

Noch viele andere Gegensätze zum christlichen Glauben weist das Buch selbst (d.h. der Koran) auf, deren Zusammenstellung die Frommen wirksam ins Bild setzt.

An Nachlässigkeit ist nicht zu denken, vor allem bei uns nicht, die wir in der Kirche lehren. Wir haben vielmehr nach allen Seiten mit den Truppen des Teufels zu kämpfen. Sehen wir in unserer Zeit die so sehr unterschiedlichen Feinde? Die Verteidiger der Abgötterei des Papstes, die Juden, die Wiedertäufer mit ihren zahlreichen Ungereimtheiten, die Anhänger Servets (d.h. die Antitrinitarier) und andere? So rüsten wir uns auch gegen Muhammed. Was können wir aber schon über unbekannte Dinge sagen? Deshalb ist es den Gelehrten nützlich, die Schriften der Gegner zu lesen, um sie scharfsinniger widerlegen, erschüttern und aus den Angeln heben zu können, damit sie manche heilen oder wenigstens die Unseren mit kräftigeren Argumenten stärken können.

III.

Luther nennt Juden, Muslime und Heiden in einem Atemzug. Gegen Ende seines Lebens sieht er in ihnen ebenso wie im Papst, in den Wiedertäufern oder in den Antitrinitariern nur Feinde des Evangeliums.

Luther hält es für nützlich, daß die Gelehrten die Möglichkeit bekommen, den Koran selbst zu lesen, damit sie die Christen aufklären können. Das ist die Voraussetzung dafür, daß sie den Feinden des Evangeliums, speziell den Muslimen, widerstehen können. In der Kirche dürfte einfach kein Christ so unkundig sein, um nicht das Evangelium verteidigen und bezeugen zu können!

Luther setzt sich in der Vorrede nicht im einzelnen mit dem Koran auseinander. Das hat er eher in der von ihm übersetzten Widerlegung des Korans des Dominikaners Ricoldo di Monte Cruce (verfaßt kurz vor 1300) getan. Diese Widerlegung übersetzte Luther sehr frei, kürzte sie an einigen Stellen, an anderen verschärfte er die Argumentation und bezog in Randbemerkungen selbst entschiedene Stellung (WA 53, 261–396).

Luther glaubt die Muslime nicht bekehren zu können. Er hält sie für verstockt. Er sieht in den Erfolgen der Türken gegenüber den Christen die wohlverdiente Strafe Gottes. Auch weiß er, daß Leiden, ja das Martyrium, zum Christsein gehört.

Aber Luther ergibt sich nicht einfach in ein Schicksal. Er hält es für notwendig zu informieren. Die theologische Argumentation ist in dieser Vorrede knapp, aber die wenigen Sätze konzentrieren sich doch (bis auf eine Ausnahme) auf die entscheidenden Gegensätze:

1. Muhammed hat für Luther deshalb unrecht, weil der Koran nicht mit der Heiligen Schrift, dem Zeugnis der Propheten und Apostel, übereinstimmt. In ihr hat sich Gott ein für allemal offenbart.
2. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht der Glaube an Jesus Christus, der für uns gekreuzigt und auferweckt wurde. Diesen Glauben aber weist Muhammed entschieden zurück. Auch hier erscheint Luther eine Verständigung nicht möglich.

3. Jesus Christus wurde für unsere Sünden als Opferlamm gekreuzigt. Die Lehre von der Erlösung und Versöhnung ist dem Koran unbekannt.
4. Erstaunlicherweise spielt die Trinitätslehre in Luthers Vorrede keine Rolle; sie ist aber einer der entscheidenden Gegensätze zwischen dem christlichen Glauben und dem Islam, der in ihr eine Drei-Götter-Lehre sieht. Luther kommt aber in seiner Übersetzung von Ricoldos Widerlegung darauf zu sprechen.

Luthers Auseinandersetzung unterscheidet sich wesentlich von der Haltung anderer. Es seien nur zwei genannt: Ramón Llull und Nikolaus von Kues. Beide wollten, trotz aller erkannten Mängel und Unzulänglichkeiten, auch im Koran die Wahrheit des Evangeliums und überhaupt des christlichen Glaubens erkennen, eine Art verborgenes Christentum. Für sie war zunächst der Islam eine christliche Sekte. Nikolaus von Kues bemüht sich um eine fromme Interpretation des Korans; er glaubt sogar aus dem Koran die christliche Trinitätslehre und die Christologie erweisen zu können. Beide Denker bemühen sich, den christlichen Glauben als vernünftig darzulegen. Es geht ihnen nicht um eine Vermischung. Nikolaus ist vom »richtigen Glauben« (fides orthodoxa) des Christentums überzeugt, auch wenn er glaubt, ein »Friede im Glauben« sei trotz unterschiedlicher Riten möglich. Ramón Llull kennt als Spanier den Islam gut. Er wollte zunächst durch Überzeugungsarbeit die Muslime für Christus gewinnen. Als das nicht gelang, bejahte er (wie Nikolaus von Kues auch) schließlich den Kreuzzug gegen sie. Llull wurde um 1316 in Nordafrika Märtyrer; die Umstände seines Todes sind unbekannt.

Offensichtlich ist Luther in seiner entschiedenen Haltung nüchterner als beide. Bei ihm ist keine Rede von einem Dialog zwischen den Religionen.

Er vermeint ausdrücklich die Möglichkeit eines Friedens zwischen ihnen. Dies heute zu sagen, widerspricht dem Zeitgeist total. Sicher ist unsere Situation heute eine andere als zu Luthers Zeit. Wir leben mit vielen Menschen eines anderen, eines nichtchristlichen Glaubens zusammen. Wir werden uns bemühen, sie in ihrem Anderssein zu verstehen. Aber die Aufgabe bleibt, als Christen ihnen das Evangelium von Jesus Christus als dem Erlöser aller Menschen zu bezeugen. Luther ist, anders als Ramón Llull und Nikolaus von Kues, davon überzeugt, daß es zwischen Christentum und Islam keine Brücke der Verständigung gibt. Sie hatten, anders als Luther, gemeint, im Koran Anknüpfungspunkte für die Verkündigung des Evangeliums zu finden. Nikolaus hatte, wohl zu Recht, erkannt, daß Muhammed kein orthodoxes, sondern ein sektiererisches Christentum kennengelernt hatte, in dem es in der Tat tritheistische Auffassungen gab, als ob wir Christen an drei Götter glauben würden. Muhammed hat sicher auch die Zwei-Naturen-Lehre Christi nicht gekannt, die Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. Ob heute ein interreligiöser Dialog möglich ist oder nicht, darüber gehen gegenwärtig unter Christen die Überzeugungen auseinander. Selbst dort, wo ein Dialog für möglich gehalten wird, darf dies uns Christen aber keinesfalls hindern, allen Menschen das Evangelium zu sagen. Der Missionsbefehl Christi bleibt in Geltung. Auch wenn Luthers Sprache nicht mehr unsere sein kann, sei es im Dialog, sei es in der Auseinandersetzung, so bleibt seine Konzentration auf die Heilsverkündigung für uns verbindlich.

IV. Zur Literatur

Über das Thema »Luther und der Türkenkrieg« oder »Luthers Stellung zu den Türken« liegt reichlich Literatur vor, dagegen ist wenig zu dem speziellen Thema »Luther und der Koran« bisher gearbeitet worden. Als weiterführende Literatur sei genannt:

K.R. Hagenbach: Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, hrsg. von der Historischen Gesellschaft in Basel, Bd. X (1870) 291–326.

W. Köhler: Zu Biblianders Koran-Ausgabe, in: Zwingliana 3/11 (1918), 439 f.

W. Nijenhuis: Luther en de Islam, in: Nederlands Theologische Tijdschrift 33 (1979), 195–210.

R.W. Southern: Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart 1981 (zu Luther: 70–73).

L. Hagemann: Martin Luther und der Islam, Christlich-Islamisches Institut, Abhandlungen, Bd. 2, Altenberge 1983.

M. Brecht: Martin Luther, Bd. 3, 1987, 346–351.

R. Mau: Luthers Stellung zu den Türken, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, hrsg. von *H. Junghans*, Berlin bzw. Göttingen 1983, 647–662 und 956–969.

W.A. Euler: Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 15, Würzburg und Altenberge 1990.

Kirchenrat Dr. theol. habil. Karl-Hermann Kandler, Domgasse 6,
O-9200 Freiberg

ZWISCHEN GOTT UND TEUFEL *

Martin Luther über den Menschen

Von Hans Christian Knuth

1. Die neue Rede vom Teufel

Luther und der Teufel – wer denkt da nicht an jenen Fleck an der Wand, der zurückblieb, als Luther auf der Wartburg sein Tintenfaß nach einer Teufelerscheinung warf! Das ist drastisch, das ist mittelalterlich, doch das ist für uns vergangene Legende. Wenn uns heute der Teufel leibhaftig erscheint, so werfen wir nicht mit dem Tintenfaß nach ihm, sondern suchen einen Nervenarzt auf und schlafen erst einmal richtig wieder aus.

Zwar ist in der Bibel vom Teufel die Rede, und in der kirchlichen Verkündigung, vor allem aber in der volkstümlichen Kunst und Literatur, spielt diese Gestalt eine große Rolle. Aber seit der Aufklärung war der Teufel bestenfalls eine Symbolfigur, wenn nicht gar Objekt von Spott und Überheblichkeit. Das ist erstaunlicherweise seit ganz kurzem wieder anders. Viele, ja allzu viele Menschen sprechen heute wieder vom Teufel. Er illustriert nicht nur die Lederjacken mancher Motorradgang wie der »Hells Angels«, er ist inzwischen Inhalt, ja Idol mancher Rockband, manchen Satans-Kultes. Insofern ist das Thema: »Mensch zwischen Gott und Teufel« brandaktuell!

Sogar die renommierte internationale Wochenzeitschrift »TIME« widmete 1991 eine ihrer Nummern der Titelstory: »Das Böse – existiert es tatsächlich, oder geschehen schlimme Sachen nur gerade so?« Ist das Böse nur ein Verkehrsunfall in einer schwierigen Welt oder etwas viel Dunkleres? Der Artikel beginnt mit Gottes Frage an den Teufel im Buche Hiob: »Was hast du getan, Satan?« Er weist dann hin auf Mord, Massaker, Genozid, aber auch Naturkatastrophen, Erdbeben, Krebsstod. Ein besonderes Symbol des Bösen seien die brennenden Ölquellen in Kuwait und der Golfkrieg insgesamt. Muß man das Vorkommen so unendlich vieler Verbrechen auf der Welt nicht dem Satan zuschreiben? Oder tut man dem Bösen in der Welt zu viel Ehre an, wenn man es fast auf die Höhe Gottes hebt? Sollte man das Übel in der Welt nicht lieber außerhalb der Religion angehen? Ist es nicht mehr eine Frage der Intelligenz und des Überlebens als

* Vorgetragen am 16. September 1992 in der Kirche St. Marien zu Wittenberg anlässlich der Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft.

tatsächlich religiöser Mächte? Doch selbst aufgeklärte Atheisten greifen zurück auf die Sprache des Symbols, so wie der französische Philosoph Albert Camus, als er nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges 1939 schrieb: »Die Herrschaft der Bestien hat begonnen.« Die Erfahrungen scheinen eindeutig, aber wie können sie gedeutet werden? Die Menschheit hat keine sauberen Hände, die Menschheit ist sogar der Feind der Natur geworden. Wer kann gegenüber diesem neuen Bösen zur Rechenschaft gefordert werden? Gibt es natürliche Ereignisse des Bösen (das wären dann ja aber Ereignisse Gottes) und ist er dafür verantwortlich? Oder sind es moralische Bosheiten, Verbrechen, für die Männer und Frauen Verantwortung tragen? Nach langen Beschreibungen des Bösen in unserem Jahrhundert fragt der Autor in der TIME schließlich: Und wenn es das Böse nicht gäbe, würden wir dann wissen, was das Gute ist? Könnten wir dann noch unterscheiden zwischen den Klängen Mozartscher Musik und dem Rattern eines Maschinengewehrs?

Doch nicht nur in die Köpfe brillanter Intellektueller und in die Redaktionen weltberühmter Magazine zieht der Teufel wieder ein. Auch im Dunstkreis und im Sumpf irrationaler Sektiererei, im Gefolge erlebnishungriger okkultur Praktiker, in der schwülen Phantasie neugieriger Schüler hat sich der Teufel wieder fest eingenistet. Schon im Ersten Weltkrieg mit seinen Bombentrichtern und Schützengräben, mit seinen Gasgranaten und riesigen Leichenfeldern wurde ein allzu seichtes rationalistisches und moralistisches Weltbild von der Bühne gefegt. So mancher Philister einer nur halb aufgeklärten Vernunft wurde hier zum Schweigen gebracht. Für viele war dies das Ende der abendländischen Kultur überhaupt. Die wurde im Zweiten Weltkrieg vollends infragegestellt. Dresden und Coventry, aber vor allem Auschwitz und Hiroshima lassen niemanden mehr zweifeln an der tatsächlichen Macht und Existenz des Bösen.

Gerade im Gefolge eines aufgeklärten Denkens geht die Mythologie ein in die Profanität. Der aufgeklärte Mensch hat seine Vorstellungen vom Dasein gründlich von den Dämonen und ihren begrifflichen Abkömmlingen gereinigt. Dieses so auf blanke Natürlichkeit reduzierte Dasein bekommt nun aber selbst den dämonischen Charakter, den die Vorwelt den Dämonen zuschob. Wo früher Götter und Dämonen, Engel und Teufel für gesellschaftliches Unrecht sorgten, stehen heute die brutalen Tatsachen oder Sachzwänge als ebenso hinzunehmende Realitäten. Es sind nicht mehr die Hexen und bösen Geister, die die Beziehungen der Menschen verhexen: »mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden. Der Animismus hatte die

Sache beseelt, der Industrialismus versachlichte die Seelen.« (Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, 41) Gerade die Menschheit, die nicht mehr an Gott und Teufel glaubt, verharrt in panischem Schrecken vor der teuflischen Allmacht, die die Welt in Brand setzen wird, und die sie selber ist, gegen die sie aber nichts auszusetzen vermag.

2. *Der Antichrist – der Schatten Christi (C.G. Jung)*

Nicht nur die politischen und gesellschaftlichen Ereignisse und die philosophische Selbstkritik lassen heutzutage wieder unbefangen vom Teufel reden. Auch die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie, vor allem die Lehre vom Bösen bei C.G. Jung, haben das Reden vom Teufel auch dem gebildeten Zeitgenossen wieder unverzichtbar gemacht. Jung gebrauchte häufig das Wort »Schatten«, wenn er vom Bösen sprach, und versteht darunter den negativen Teil der Persönlichkeit, die Summe der versteckten, unvorteilhaften Eigenschaften, der mangelhaft entwickelten Funktionen und Inhalte des Unbewußten. Der Schatten schließt persönliche und kollektive Inhalte in sich. Jung kann an vielen Stellen seiner Werke sogar vom Teufel reden. Hierin kommt seine lebendige und umfassende Erfahrung des Bösen im seelischen Leben zum Ausdruck. Er weiß, daß der Teufel nicht nur massive, brutal schlechte Gestalten hat, sondern auch sehr sublim. Man muß ihn auch unter sehr wohlklingenden Namen noch erraten. Er verbirgt sich überall, besonders unter Idealismen und -Ismen überhaupt. Nach Jung ist es höchst gefährlich, das Faktum des Teufels zu bestreiten und zu meinen, das Böse sei eigentlich nichts als ein Mißverständnis des Guten: »Man glaubt damit endgültig der Dunkelheit den Garaus gemacht zu haben und denkt nicht daran, was für eine seelische Vergiftung des Menschen damit in die Wege geleitet ist. Der Mensch macht sich ja damit selbst zum Teufel« (C.G. Jung, *Psychologische Betrachtungen*, zitiert bei Rudolf Affemann, *Psychologie und Bibel*, 1957, 49).

»Gerade die Figur des Teufels ist ein überaus wertvolles Besitztum und eine große Annehmlichkeit, denn solange er draußen als brüllender Löwe herumgeht, weiß man, wo das Böse steckt, nämlich in jenem leibhaftigen Gottseibeius, wo es in dieser oder jener Form seit Urzeiten war« (Jung, a.a.O. 270). Wohl dem, dem der Teufel noch eine der lebendigen Symbolfiguren ist, in welche alles Innere und Unbekannte projiziert ist! Dieser Mensch entgeht der Notwendigkeit, andere Menschen zu Teufeln zu machen. »Bei demjenigen, der nicht mehr oder nur noch ungenügend sein Böses in die Gestalt des Teufels hineinwirft, das ist heute weitgehend der

Fall, bricht das Böse unkontrolliert aus dem Unbewußten heraus“ (Affemann a.a.O. 49). Bei Jung ist der Teufel allerdings keine Person, die außerhalb des Menschen, von ihm unabhängig, existiert, sondern eine personifizierte Projektion des Schattens. Jung weiß, daß die menschliche Natur unendlicher Bosheit fähig ist und die bösen Taten so wirklich sind wie die guten. Aber Jung sieht durchaus, daß es eine große Schwierigkeit ist, Gott dem Teufel gegenüberzustellen und nicht nur zu sagen, es sei ein weniger an Gutem, wenn man vom Bösen spricht. Jung versucht auch der Frage nach der Herkunft des Bösen nachzugehen. Im Alten Testament habe Gott gleichzeitig helle und dunkle Züge gehabt, sei gut und böse zugleich gewesen. Erst im Neuen Testament, im Zeitalter des Sohnes, seien die in Gott-Vater latent vorhandenen Gegensätze auseinandergetreten. Gott habe sich zu Christus und dem Teufel entfaltet. Durch Christus wurde der moralisch zweideutige Jahwe zu einem ausschließlich guten Gott, demgegenüber der Teufel alles Böse in sich vereinigte. Die Reinheit der Gestalt Christi bedurfte des Teufels als Gegenüber. Für Jung sind Christus und der Teufel darum Brüder. Der Antichrist ist der Schatten Christi, den Christus, wie die Gnosis lehrte, von sich abgeschnitten hat. Jung kritisiert das Christentum, das Gut und Böse in Gegensätzen denkt. Er möchte Gut und Böse zwar auch als Gegensatz stehen lassen, aber nicht als absoluten, sondern als relativen. Nach Jung bedarf jedes Ding zu seiner Existenz seines Gegentes, weil es sonst bis zum Nichtsein verblaßt. Was ist ein Hoch, wenn das Tief fehlt? Was ist ein Licht, das keinen Schatten wirft? Kein Gutes kann wachsen, dem nicht ein Böses entgegensteht. Jede Persönlichkeit muß nicht nur Licht, sondern auch Schatten haben. Im Guten ist keimhaft das Böse und im Bösen keimhaft das Gute vorhanden. Im hellen ist ein dunkler und im dunkeln ein heller Fleck. Das Unbewußte weiß, daß das Böse und das Gute sich gegenseitig nötig haben. Auch im Besten, ja vor allem im Besten ist der Keim des Bösen, und nichts ist so schlecht, daß nicht ein Gutes daraus folgen könnte. Jung kann sogar Gut und Böse als die beiden Hände Gottes verstehen (vgl. Affemann, aaO., 50 ff).

3. *Der Mensch im Beziehungsgeflecht (M. Luther)*

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen. Wenn auch manche modernen Zeitgenossen den Analysen von C.G. Jung nicht folgen können, so wird doch eines deutlich. Unabhängig von den Einzelaussagen der Jungschen Tiefenpsychologie weist auch Jung unübersehbar darauf hin, daß kein Mensch ein von außen unbeeinflusstes, unwandelbares Individuum ist, das sich allein aus sich selber heraus entfaltet. Ein Mensch ist immer

das, was er durch das Miteinander mit anderen Menschen ist, mit Situationen und geschichtlichen Vorgegebenheiten, sei er Vater oder Mutter, Flüchtling oder Asylant, Deutscher oder Russe. Und besonders die Psychoanalyse belehrt uns darüber, daß auch das, was wir zutiefst innerlich sind, resultiert aus Beziehungen zu anderen Menschen. Ich existiere nicht aus mir selbst heraus, sondern zwischen den Menschen, zwischen den Zeiten, zwischen den Mächten. Ich bin, was ich bin, in Relation zu anderen. Gut und Böse wirken auf mich ein. An der Grenze hat man den Menschen definiert, an der Grenze von Geist und Tier, Individuum und Kollektiv, Tod und Leben, Gut und Böse. Aber wo hat der Mensch nun definitiv seinen Ort?

Der Tübinger Kirchenhistoriker Heiko Augustinus Oberman beantwortet – jedenfalls was Martin Luther betrifft – die Frage sehr präzise. Luther selbst, schreibt Oberman in seiner spannenden Biographie, Luther selbst sah sich als »Mensch zwischen Gott und Teufel«. Sicher sei es auch sachgemäß, ihn einzuordnen zwischen Mittelalter und Neuzeit, zwischen Papisten und Schwärmern, zwischen Bauern und Adligen. Aber Luther selbst hätte sich verstanden als einen Schauplatz, auf dem Gott und der Teufel um den Menschen ringen. Oberman weist nach, daß für Luther auch nicht die Reform der Kirche oder Gesellschaft zum Programm geworden ist; er war vielmehr das von Gott gebrauchte und gestoßene Werkzeug zur Rettung der Christenheit, ein Instrument im Dienste des Evangeliums, das in einer dem Teufel ausgesetzten Welt Menschen zum Heil beruft. Von seinen Gegnern wurde er übrigens auch als siebenköpfiger Drache, als Ausgeburt des Teufels, dargestellt, und das wird für uns nur verständlich, wenn wir wissen, daß beide – Luther und seine Gegner – Geschichte im Schatten der Endzeit deuteten. Luther sagte voraus, daß der Teufel die Wiederentdeckung des Evangeliums nicht tolerant ertragen, sondern sich noch einmal sammeln und mit Wut gegen das Evangelium aufbäumen werde. Luther kann man nur verstehen – so Oberman –, wenn man die Geschichte anders betrachtet als gewohnt. Es ist Geschichte im Lichte der Ewigkeit, nicht im milden Schein eines stetigen Fortschritts gen Himmel, sondern im Schatten der chaotischen Endzeit einer nahenden Ewigkeit (H. A. Oberman, Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel, 1982, 21).

Luther mußte davon ausgehen, daß der Antichrist in der Kirche selbst das Regiment übernommen hatte, denn nach dem kanonischen Recht war der Papst unfehlbar, erhoben über die Konzilien und die Heilige Schrift, selbst wenn er die Völker scharenweise mit sich dem Teufel in der Hölle zuführte (50). Rom war darum die Einbruchsstelle des Teufels geworden, der dort seinen letzten großen Kampf gegen Christus focht. Diese Ansicht lag schon deshalb nahe, weil sich ja während des großen abendländischen

Schismas von 1378 bis 1415 der Papst in Rom und der Papst in Avignon gegenseitig verfluchten und mit Bann und Interdikt den jeweiligen Gegner als Teufel beschworen. Das Konzil von Pisa, das dieser Verwüstung ein Ende setzen sollte, bescherte der Christenheit statt der erhofften Einheit einen dritten Papst. Schon der Kirchenvater Augustin und erst recht der große Bernhard von Clairvaux aus dem 12. Jahrhundert waren davon ausgegangen, daß der Antichrist innerhalb der Kirche auftreten würde. Das war so ja auch schon in den Aussagen über das Ende im Matthäusevangelium und in der Offenbarung des Johannes vorgeprägt. Was Augustin in ferner Zukunft erwartete, was sich für Bernhard anzukündigen schien, das war für Luther Gegenwart geworden. Aber die Welt wird bei Luther nicht einfach dem Chaos überlassen, in dem Kampf zwischen Gott und Teufel kann auch sie ganz unter die Herrschaft Christi geraten und so zu ihrem Recht kommen: »Lebt der Christ zwischen der Wut des Teufels und dem Zorn Gottes, zwischen der Macht des Chaos und dem kommenden Gericht, dann ist die verbleibende Zeit zu nutzen und die Schöpfung, unser Lebensraum, nach Kräften zu schützen« (Oberman, 85). Luther redet nicht vom Teufel, um anderen Angst zu machen. Er spricht dort das Thema an, wo die Angst schon verbreitet ist. Und dann redet er vom Glauben an den Sieg Christi über den Teufel. Luther weiß freilich auch, daß er nicht nur das Evangelium entdeckt, sondern auch den Teufel aufgeschreckt hat. Solange Gott als ferner Gott am Rande der Weltgeschichte auf das Ende der Weltzeit blickt, ist auch der Teufel weit weg. Je näher Gott uns aber in Christus kommt, desto näher rückt uns auch der Teufel und sieht sich zu Gegenmaßnahmen herausgefordert. Der Teufel ist im Wege, wo das Evangelium verkündigt wird und Wirkung zeigt.

Es ist hier noch einmal zu unterstreichen, daß die Welt als solche nicht mit dem Teufel in einem Atemzug genannt wird. Wenn im Mittelalter »Sünde, Welt und Teufel« eine Einheit bildeten und man dem Teufel nur entgehen konnte, wenn man der Welt entsagte und ins Kloster ging, dann ist jetzt bei Luther der Teufel auch als der Gegner der gottgeschaffenen Welt verstanden. Hierin ist Luther weit entfernt vom Teufelsglauben, von dem er einmal herkam. Umgekehrt freilich ist ihm die Welt, die Neuzeit, die Moderne, nicht schon als solche der Bereich, wo der Teufel überwunden ist. Der Teufel verführt ja den Menschen nicht zu dieser oder jener Sünde, sein eigentliches Ziel ist es, den Menschen unsicher zu machen an der Frage, ob er erwählt sei. Er verführt den Zweifelnden dazu, in den verborgenen Willen Gottes eindringen zu wollen, um zu erfahren, ob er nicht für immer verworfen oder aber erwählt sei. Die tiefste Anfechtung ist die Heilungsgewißheit, die Verzweiflung an Gottes Güte und dann auch an Gottes Existenz überhaupt. Darin hat der Teufel seinen größten Triumph.

Aber gerade an dieser Stelle denkt Luther auch in striktem Gegensatz zum aufgeklärten Humanismus und zum modernen Menschen. Für Luther nämlich kämpft nicht der Mensch gegen das Böse und für das Gute. Nein, es ist umgekehrt: der Mensch ist Schauplatz dieses Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Teufel. Er ist kein freies Subjekt, das sich entscheidet, sondern wie ein Reittier, das entweder von Gott oder vom Satan geritten wird, wie eine Axt, die entweder von Gott oder vom Teufel geschwungen wird. Der Mensch hat zwar einen freien Willen, wenn er sich zu dieser oder jener Handlung entschließt, aber er hat keinen freien Willen, sich für Gott oder den Teufel zu entscheiden. In der großen Kampfschrift über den geknechteten Willen hat Luther im Jahre 1525 dieses Thema aufgegriffen und sich damit gegen Erasmus von Rotterdam und viele aufgeklärte Humanisten gestellt, die ihm bis dahin eng verbunden gewesen waren. Luther und Erasmus – das sind zwei Positionen, die nicht Mittelalter hier und Neuzeit dort verkörpern. Es treten hier Menschen und Geschichtsdeutungen in Widerstreit, die bis heute beide weder überholt noch fortschrittlich sind. Luther sagt: Der Mensch ist ein Reittier, entweder von Gott oder vom Teufel geritten, ohne Wahl, ohne Entscheidungsfreiheit, ohne Möglichkeit zur Selbstbestimmung.

Wir brauchen diese Formulierung nur auf uns wirken zu lassen, um zu erahnen, welcher Widerstand sich hier ergab und ergibt. Die Ursprungspannung zwischen der Allmacht Gottes und dem Freiraum des Menschen zu überwinden, reißt nur noch tiefere Abgründe auf: »Die Diagnose ist erschreckend: Heillos, nur einen Herzschlag vom Tode getrennt, auf dem Weg zum Nichts, das ist der Mensch. Geht es um das Heil, dann entscheidet nicht der freie Wille, sondern Gott allein, von dem der Mensch abhängig ist vom ersten Seufzer bis zum Tod. Der Mensch muß von Gottes Wort durch Gnade vorangestoßen und im Glauben festgehalten werden bis zum letzten Atemzug, ohne das Gnadenwort fällt er in sich und auf sich ins Nichts zurück« (Oberman, 238). Hier liegt ja auch noch heute der tiefste Widerstand gegen Luthers Menschenbild. Führt das nicht zur völligen Passivität des Menschen? Was sagt der Pädagoge dazu, welche Bedeutung hat das ethische Handeln? Verführt man den Menschen nicht zur Verantwortungslosigkeit, wenn man alles Gott überläßt? Müssen wir uns nicht beteiligen am konziliaren Prozeß, am Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung? Ja, mehr – haben wir nicht im Alten Testament zumindest die 10 Gebote und die Predigt der Propheten als Gottes Gebot und Verheißung? Und wie ist es mit der Bergpredigt? Sollen wir nicht mit ihr das Walten Gottes auf Erden durchsetzen, sein Reich verwirklichen? Müssen wir nicht fortschreiten von Luther zu Albert Schweitzer, zu Mutter Theresa von Kalkutta oder zu Martin Luther King? Kann es für

den Menschen heute ein anderes Christentum geben als die christliche Ethik?

An dieser Stelle müssen wir auf das Problem eingehen, mit dem Luther hier eigentlich ringt. Luther hat – so würde man es wohl heute formulieren – die tiefe Widersprüchlichkeit, die Ambivalenz allen sittlichen Handelns erlebt. Luther ist insofern ein Mensch, der schon ringt mit Problemen, wie sie z.B. Jean Paul Sartre in seinem Drama »Der Teufel und der liebe Gott« darstellt. Sartre zeigt in diesem Stück, das 1951 in Paris uraufgeführt wurde, die tiefe Sinnlosigkeit und Widersprüchlichkeit der ethischen Handlung zwischen Gott und Teufel.

Der Held, Götz, entwickelt sich vom idealistisch gesinnten Gottsucher zum gottverneinenden Idealisten. Götz will zunächst durch das absolut böse Handeln Gott zur Antwort zwingen, später versucht er es durch das absolut gute Handeln. Doch in beiden Fällen richtet er keineswegs das Gute aus. Ob er Böses tut oder Gutes, die Ergebnisse sind die gleichen, er wird von den gleichen Katastrophen verfolgt. Sartre folgert daraus, daß Gott nicht existiert. Luther folgert aus der gleichen Erfahrung, daß der Mensch ganz und gar auf Gottes Wirken angewiesen ist. Beide gehen in gewissem Sinne in ihr Nichts. Sartre verzichtet auf jegliche Unbedingtheit des ethischen Imperativs, Luther in bestimmter Hinsicht auch; er verzichtet darauf, aus dem Gesetz Gewißheit zu beziehen. Er stützt sich allein aufs Evangelium. Luthers Ansatz ist etwas für verzweifelte Menschen, für solche, die zutiefst verunsichert sind, die sich selbst und andere durchschauen. In der Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit unserer Welt und unserer sittlichen Bemühungen erreichen wir nie Gewißheit darüber, wie wir mit Gott dran sind, wo wir ihn erfahren. Gott hat sich offenbart, das ist richtig, davon geht Luther aus. Aber er hat sich offenbart am Kreuz, also in der tiefsten Verborgenheit. Er hat gesiegt, aber unter dem Gegenteil der tiefsten Erniedrigung. Gott der Herr über Leben und Tod ist Fleisch geworden und für uns in den Tod gegangen. Gerade in der Unscheinbarkeit des Kreuzes, unter dem Gegenteil, offenbart sich Gott für uns. Außerhalb des Kreuzes erfahren wir den unheimlichen und unergründlichen Gott. Gott außerhalb des Kreuzes zu suchen, außerhalb von Christus, das ist der Teufel, sagt Luther. Denn ohne Christus sehe ich nur Gottes Abgründe, seinen Zorn und sein Gericht. Spekulativ und philosophisch nach Gott zu fragen, das führt in die Hölle – oder auch in den Atheismus. Diese Konsequenz hat Luther schon bei Erasmus gesehen. Und diese Konsequenz wird deutlich auch bei Sartre. Mit den Mitteln des Verstandes oder auch aufgrund der eigenen sittlichen Kräfte oder der eigenen inneren Erfahrungen darstellen und verwirklichen zu wollen, was allein Gottes Sache ist, das ist vom Teufel. In den Anfechtungen muß der Mensch durch diese Erfahrung hindurch,

durch die Realisierung seiner pervertierten Wünsche, um auf den wahren Gott zu stoßen, auf den, der auch den Teufel in uns besiegt. »Willst du sicher sein, außer Gefahr durch den Teufel, dein Gewissen, dann sollst du überhaupt keinen Gott kennen außer dem Menschen Jesus, und hänge in dieser seiner Menschheit, in dieser Sache nämlich, wie mit Gott und Gott gegenüber zu handeln sei, dann laß fahren die Spekulation der Majestät. Und in der Aktion gegen Sünde und Tod laß diesen Gott fahren, denn er ist hier unerträglich, ... laß ihn fahren und sage, wir befinden uns schon in einer anderen Sache, wir handeln nämlich von der Rechtfertigung, wie man den rechtfertigenden, uns annehmenden Gott findet« (WA 40 I, 77). Und »Außerhalb Jesu Gott suchen ist der Teufel« (WA 40 III, 337, 11).

Für Luther steht alles im Zeichen der Verborgtheit, der Offenbarung unter dem Gegensatz. »Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden, und wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorher in die Hölle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufel Kinder ... Und Summa: der Teufel wird und ist kein Teufel, er sei denn zuvor Gott gewesen ...« (WA 31 I, 249f). Das ist keine Freude am Paradox oder ein Rausch des Paradoxes. Die Grundbestimmung von Luthers theologischem Denken geht ja dahin, daß er den Menschen sieht als ein Sein vor Gott. Und darum gilt beides, daß von Gott nicht die Rede sein kann, ohne daß von seinem Wort die Rede ist, und daß von Gott nur so gesprochen werden kann, daß dieses auch vor Gott geschieht. Dem Worte Gottes kann nur gegen die Erfahrung geglaubt werden, allerdings macht der Glaube dann auch neue Erfahrungen. Dies ist der eigentliche Grundzug in Luthers Denken, und darum ist es eine ständige Bewegung zwischen dem, was Gott entspricht, und dem, was ihm widerspricht. Zwischen seinem Gesetz und seinem Evangelium und seinem Gericht und seiner Gnade und somit auch zwischen dem Teufel und Gott selbst. Was hier scheinbar als Widerspruch erscheint, ist ein Widersprechen um der Sache willen, denn Luther muß um des Gott-Seins Gottes willen den Widerspruch zwischen dem Gott in Jesus Christus und dem Gott der Allmacht und Allwissenheit, zwischen dem Glauben und der Welterfahrung bis zum äußersten festhalten und aushalten. Wäre nicht Gott der, der sogar in den Gottlosen und im Satan als der Allmächtige der letztlich Wirkende ist, so wäre er nicht als Gott ernst genommen, so wäre er ein lächerlicher Gott. Jesus Christus, der Gekreuzigte, gibt uns Gott als den Allmächtigen in der Ohnmacht zu glauben und macht uns so überhaupt erst Gott zu Gott, denn Glaube und Gott gehören zusammen.

Luther hat immer wieder erfahren, daß im Ringen um Gott in einem äußersten und endgültigen Kampf mit dem Tode und der Hölle gekämpft wird. Es ist ein Kampf mit dem geistlichen Tod, denn für Luther steht der

Tod nicht erst am Ende des biologischen Lebens. Seine vernichtende Gewalt wird bereits im Leben selbst erfahren. Den Tod und die Hölle zu spüren, das ist nichts anderes, als im Tod und der Hölle zu sein; das ganze Leben ist für Luther ein tägliches Sterben.

4. Die seelsorgerliche Pointe von Luthers Menschenbild

Das hier über Luther Vorgetragene mag vielleicht auf manchen allzu spitzfindig und paradox wirken. Die eigentliche Spitze aber liegt in der seelsorgerlichen Pointe dieser Lehre von Gott, denn das kann man von diesem Lehrer der Hoffnung lernen, daß man solange in der Verzweiflung des Gewissens ausharren soll, bis sie wirklich aus dem Gewissen verschwindet. Nicht die Flucht aus der Verzweiflung, sondern das Ausharren in ihr läßt sie überwinden. Die einzige Hilfe ist, daß man sich daran hält, daß Gott nicht den Tod will, sondern das Leben. Gewissensanfechtungen lassen sich nur durch Gewissenssiege überwinden. Jede andere Art von Sieg wäre hier eine Niederlage. Darum kann dem Gewissen nur Gottes Wort gelten, so gut, wie Gottes Wort nur hier gelten kann. Im Gewissen hat man das, was man von Gott erwartet. Denn wie die Hoffnung, so ist die Wirklichkeit. In Wahrheit wird der Mensch durch seine Meinung regiert, aber nur durch die Meinung Gottes, das heißt über Gott, ob sie nun gut oder schlecht ist. Diese Formel faßt aufs knappste Luthers theologisches Denken zusammen. Wo sich Gut und Böse entsprechen und wo sie sich widersprechen, besteht im Grunde kein unlösbarer Gegensatz, denn allein das Wort ist es, welches eine schöpferische Entsprechung verursacht, und zwar das Wort, das dem Anschein widerspricht. Das Wort Gottes schafft sich gegen allen Widerspruch der Welt erst seine Entsprechung: Wer gerecht werden will, muß zuvor Sünder werden, wer heil, gut, recht und gottförmig, christlich werden will, muß zuvor heillos, schlecht, schürkisch, schändlich, teuflisch, ketzerisch, ungläubig, tückisch werden nach dem Pauluswort: »Wer unter euch will weise werden, werde töricht, daß er weise sei«. Man wird also durch das Gegenteil hindurch zu dem, der man werden möchte, denn man kann nicht ein solcher werden, der man werden will, wenn man nicht zuvor in sich selbst und bei den Menschen ein solcher wird, wie ihn Gott will. Gott will aber, daß man in sich selbst und bei den Menschen der wird, der man wirklich ist, nämlich ein Sünder, ein schlechter Mensch, heillos, teuflisch usw., und erst eine solche Demut macht uns vor Gott zu solchen, die wir sein wollen, nämlich gut, heilig, wahrhaftig, recht, fromm usw... Wer gegen die Welt gegenanliebt, dem wird alles geliebt, wer gut ist gegen die Welt, dem wird alles gut; wie man durch den Glauben ist, so ist Gott selbst und die Kreatur.

Der Tod ist der Ernstfall der menschlichen Existenz. Diese Situation aber verstellt sich der Mensch bzw. verfälscht oder verharmlost er von sich aus, darum bleibt er angewiesen auf den Tod Jesu Christi, der ihm zunächst wie das Gericht erscheint, weil nur durch ihn der Tod des Menschen eindeutig gemacht und so als unausweichlicher Ernstfall der Existenz dem Gewissen eingeschränkt wird. Christi Tod am Kreuz befreit zur Übernahme des eigenen Todes. Das ist der innerste Grund für die theologische Paradoxie, die Luther aufstellt. Das Leiden und Sterben des Menschen gewinnt gerade an Eigengewicht, wenn es durch das Kreuz Christi erhellt wird. Die Bibel zeigt uns das Leiden und Seufzen der menschlichen Kreatur in ihrer ganzen Vielfalt und Tiefe. In Christus wird uns der Grund dieses Leidens offenbart. Es ist der Kampf und der Sieg Gottes gegen das Böse.

5. Nun freut euch, lieben Christen g'mein

Wenn wir uns nun nochmals fragen, welche Bedeutung diese Anschauung Luthers für die modernen Menschen hat, so läßt sich dazu folgendes sagen.

Man hat den Menschen im 20. Jahrhundert nicht zufällig den eindimensionalen Menschen genannt. Er hat keine historische, erst recht keine transzendente Dimension. Er verantwortet sich nicht vor der Geschichte, erst recht nicht vor dem Forum Gottes. Er ist im wahrsten Sinne des Wortes auf sich selbst zurückgeworfen, in sich selbst verkrümmt. Sein Selbstverständnis bezieht der moderne Mensch aus seinen eigenen Leistungen. Er ist damit definiert durch seine Leistungen, aber auch verklavt an die ständige Verbesserung seiner Leistungen. Das ist sein Gesetz! Im Grunde trifft es den Stolz des Menschen auf eine tödliche Weise, wenn er zugeben muß, daß im Verhältnis zu Gott er nichts, Gott aber alles tut. Es kränkt ihn, zumal wenn man weiß, daß er sein will wie Gott. Diese moderne Krankheit, Sein-wollen wie Gott, hat Horst Eberhard Richter in seinem Buch »Der Gotteskomplex« breit entfaltet. Obwohl Richter alles andere als ein Vertreter der Kirche oder des Christentums ist, deckt er mit diesem Buch die grundlegenden Irrtümer, Versäumnisse, ja Sünden des Menschen auf im Verhältnis zu Gott, seinem Nächsten und zu sich selbst. Sein wollen wie Gott – das ist die Ursünde, die die Menschheit aus dem Paradies vertrieben hat. Sein wollen wie Gott – das ist dasselbe wie »sein wollen ohne Gott«. Der Mensch von heute schwankt weitgehend zwischen diesen beiden Positionen: entweder er bestreitet Gott oder er entwirft ihn selbst, sucht ihn aus aus einem bunten Angebot des religiösen Marktes. Auch als Antriebskraft seiner ethischen Programme mißbraucht und leugnet er Gott. In all dem wird deutlich, daß der Mensch nicht will, daß wir nicht

wollen, daß Gott Gott ist, wir selbst wollen an seine Stelle treten. Dadurch verfehlen wir Gott und uns selbst und werden selbst zum Teufel, zum Widersacher Gottes.

Das wird aber radikal anders, wenn der Mensch zu glauben beginnt. Alles, was ich bisher darzustellen versuchte, hat Luther in dem Lied: »Nun freut euch lieben Christen g'mein und laßt uns fröhlich springen« zum Ausdruck gebracht (EKG 239). Da heißt es auch: »Dem Teufel ich gefangen lag, im Tod war ich verloren. Mein Sünd mich quälte Nacht und Tag, darin ich war geboren. Ich fiel auch immer tiefer drein, es war kein Guts am Leben mein, die Sünd hatt' mich besessen.« In solchen knappen Versen finden wir die ganze Verzweiflung und Sinnlosigkeit der modernen Existenz vorweggenommen. Der Nihilismus mit seinem Ekel am Sein, die negative Dialektik, das radikal Böse bis hin zur Unfähigkeit zu trauern, zum Gotteskomplex, zur Apocalypse now ist hier vorweggenommen. Aber Luther bleibt darin nicht stehen. Er hat es erfahren: »Die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Höllen mußst ich sinken!« Das ist der depressive Grundton des modernen Menschen, das Dasein als Vorlaufen zum Tode, in der Befindlichkeit der Angst – das hat Luther vor sich, in sich und neben sich, aber immer wieder auch hinter sich!

Es gibt eine Stelle im Verborgenen, da sind diese Mächte des Satans und des Todes überwunden. Man sieht das nicht von außen, im Gegenteil! Aber am Kreuz Jesu Christi hat nicht das Böse gesiegt, sondern da hat die Liebe, die sich selbst überwindet, zugleich Teufel, Tod und Hölle überwunden. In seinem Sohn hat Gott zugleich die Mächte des Satans auf sich genommen und sie überwunden. Christus selbst ist auch der Mensch geworden zwischen Gott und Teufel, aber hier hat sich Gott durchgesetzt und den Sieg errungen. Und nun nimmt dieser Gottessohn, der in der Verborgtheit des Todes am Kreuz den Tod besiegt hat, die Menschen mit auf seinem Wege in die Hölle und aus der Hölle heraus, die, die an ihn glauben, die daran glauben, daß bei ihm der Teufel überwunden ist.

Wem das deutlich wird, daß in Christus das Böse nicht gesiegt hat, der faßt Hoffnung, der muß nicht verzweifeln, dem wird die Macht des Todes erwürgt, dem hat Christus den Teufel gefangen. Nun kommt es zu dem Austausch, wo Christus spricht: »Halt dich an mich, es soll dir jetzt gelingen. Ich geb mich selber ganz für dich, da will ich für dich ringen; denn ich bin dein und du bist mein, und wo ich bleib, das sollst du sein, uns soll der Feind nicht scheiden.«

Der ganze Realismus der Lutherschen Weltanschauung – und das ist ja der biblische Realismus – kommt in den Blick, wenn es weiter heißt: »Ver-gießen wird er mir mein Blut, dazu mein Leben rauben, das leid ich alles dir

zugut, das halt mit festem Glauben«. Christus siegt nicht so, daß er dem Leiden und dem Tod entkommt und flieht und verschont bleibt. Er siegt dadurch, daß Gott in ihm siegt, daß sein Leben den Tod verschlingt, indem er ihn auf sich nimmt. An diesem Sieg haben wir Anteil, wenn wir dem Wort glauben, das uns von diesem Sieg berichtet, erzählt, verkündigt. Indem uns das Wort vom Sieg Jesu Christi über den Tod und den Teufel erreicht, beginnt in unserem Herzen derselbe Kampf gegen die Macht des Todes und der Hölle, wie er in Christus selbst schon entschieden ist. Muß ich verzweifeln an meinem Leben, muß ich verzweifeln an meiner Sünde und Schwachheit? Muß ich verzweifeln, weil ich sterben muß und weil es soviel Leid und Ungerechtigkeit auf dieser Erde gibt? Muß ich verzweifeln, weil ich den Sinn meines Lebens und der Weltgeschichte nicht erkenne? Oder kann ich gerade in der Erfahrung der Sinnlosigkeit, in der Erfahrung des Nichts zuversichtlich bleiben und den Nihilismus aushalten?

Für Luther ist es eindeutig (und darin ist die Problematik des Menschen im 20. Jahrhundert vollkommen aufgehoben): Es geht nicht um Sinn, es geht um Gewißheit. Die geschlossenen Weltbilder, die sogenannten metaphysischen oder geschichtsphilosophischen Sinnsysteme sind zerbrochen, aber wir sind nicht zur Freiheit verdammt, sondern zur Freiheit berufen. Der Glaube erträumt sich nicht das Paradies, sondern er weiß, daß Gott bei ihm ist, auch in der Hölle. Der Glaube vertröstet uns nicht auf das Jenseits, sondern er ist die Kraft zum Ertragen des Diesseits. Der Glaube wartet nicht auf die Veränderung der Verhältnisse, sondern er bewahrt vor der Verzweigung an den bestehenden Verhältnissen. Das heißt nicht, daß er sie bewahrt und alles beim alten läßt! Im Gegenteil! Wenn ich im tiefsten Grunde meiner Seele gewiß sein darf, daß nicht der Haß, nicht der Tod, nicht der Teufel das letzte Wort hat, dann kann ich auch im kleinen zur schrittweisen Verbesserung der Verhältnisse beitragen. Aber: »Der Mensch könnte sich jeweils als das bejahen, was er ist, und nicht immer nur als das, was er hofft zu werden, oder als das, was er – vielleicht – einmal war« (H.E. Richter, Gotteskomplex, 235). Gerade der Mensch, der nicht nur an den Verhältnissen verzweifelt, sondern der – noch einen Grad tiefer ins Nichts verstrickt – auch an sich selbst verzweifelt ist, gerade der wird mitgerissen von dem Urteil Gottes, der ihn nicht bei seinem Scheitern behaftet, sondern ihn ansieht und beurteilt in seiner Beziehung zu dem Jesus, der das Böse bereits überwunden hat. Es ist wie eine Sippenhaftung mit umgedrehtem Vorzeichen. Wir werden nicht bei dem behaftet, was wir aus uns heraus sind oder auch nicht sind, sondern wir werden beurteilt und können uns dementsprechend auch selbst beurteilen von dem her, zu dem wir gehören: dem Jesus Christus, der den Teufel bereits überwunden hat!

Es mag manchen vielleicht erschrecken, durch welche Höllen von Zweifeln und Verzweiflungen hindurch Luther zu dem Punkt gekommen ist, von wo aus der Mensch seine Hoffnung gewinnt. Es ist nicht nötig, daß jeder Mensch diesen Weg mitgeht. Es gibt allerdings mehr Menschen, als wir meinen, gerade im 20. Jahrhundert, die nicht mehr naiv glauben und philosophieren können. Für sie kann Luther die entscheidende Hilfe sein. Denn wenn der Mensch existiert zwischen Gott und Teufel, dann muß er nicht dem Teufel verfallen, sondern kann in Gott gerettet werden.

Denn, sagt Luther, »es ist mit der Angst noch nicht aller Tage Abend. Es heißt doch zuletzt: seine Güte und Treue waltet über uns!« (WA 31 I, 250).

Bischof Dr. Hans Christian Knuth, Plessenstr. 5b, W-2380 Schleswig

CHRISTUS ALS ARZT

Zu Luthers integrierendem Verständnis von Diakonie und Seelsorge

Von Michael Plathow

1. Der ganzheitlich gelebte Auftrag des Arzt-Seelsorgers

Der Arzt, so sagte L. Krehl, ist kein Gelehrter, kein Künstler und kein Techniker, sondern ausschließlich Arzt. »Sein Schaffen hat mit dem von allen dreien vielerlei gemeinsam, aber es ist in den letzten Zielen ein völlig anderes und hat noch mehr, denn das Objekt seiner Tätigkeit ist der Mensch als Mensch«¹. Das aber ist der Mensch als Leib-Geist-Seele-Einheit, der Heilung und Heil sucht in Krankheiten, Leiden und Schmerzen. Leiden und Schmerzen werden mit ihrer physischen, psychischen, sozialen Dimension, aber auch mit den Sinnfragen integrativ verstanden, wofür die Bibel in den psalmistischen Klagen des einzelnen (Ps 6; 13; 22; 102; 142), Hiob (Hi 16; 19) und dann in Jesu Heilung des Gichtbrüchigen (Mt 9,1-8) Beispiele nennt. Die messianische Einladung »Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken« (Mt 11,28) und der Heilandspruch nach Jes 35,5f »Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt und den Armen wird das Evangelium gebracht, und selig, wer sich nicht an mir ärgert« (Mt 11,5)

¹ F.J.J. Buytendijk: Über den Schmerz, Berlin 1948, 38.

sprachen die mit Krankheiten und Schmerzen sowie mit Sünde und Schuld Beladenen an auf den Andachtsbildern und den Gemälden der bildenden Kunst »Christus als Arzt«² und »Christus als Apotheker«³, Heil und Heilung, Trost und Hilfe verheißend und vergewissernd.

Eindrücklich wird dieser ganzheitlich gelebte Auftrag zu Heil und Heilung im Antoniter-Kloster in Colmar mit dem Isenheimer Altar des Meisters Mathis. Der Antoniter-Orden widmete sich der Krankenpflege, vor allem jenen Kranken, die an der Seuche des sog. Antoniusfeuers litten: Brennende Schmerzen zehrten den Körper aus, dicke Eiterbeulen bedeckten den Leib der Kranken, die an Halluzinationen und Wahnvorstellungen litten, bis schließlich die Widerstandskräfte gänzlich erloschen – eine unheilbare Krankheit damals. Linderung und Besserung, Trost und Vergewisserung brachten die helfende Zuwendung und der tröstende Zuspruch der Mönche und der betende Blick am »Altar der Kranken«⁴ mit dem Bild der »Anfechtung des Antonius«, wie sie Athanasius in der *Vita Antonii* cap. 9 und 10 erzählt, und der »Begegnung des Antonius mit dem greisen Eremiten Paulus«, der in naturverbundener Abgeschiedenheit dem Sterben entgegensieht, wie Hironymus berichtet, vor allem aber die betende Betrachtung des geschundenen Gekreuzigten und des auferstandenen Jesus Christus. Hilfe und Trost, Heilung und Heil, Spital und Kirchraum waren da eins, weil der Kranke und Leidende hier in seiner Leib-Geist-Seele-Einheit vom Arzt-Seelsorger in Ganzheit gesehen wurde⁵. Tobias⁶ im alten Testament, Lukas im Neuen Testament und dann etwa Hildegard von Bingen⁷ sind als Prototypen dieser Ganzheitsmedizin anzusehen.

² H. Peters: Darstellungen von Jesus als Arzt oder Apotheker, in: *Janus. Arch. Gesch.Med.*, Harlem 1900, Bd. V, 437ff. Als Beispiele seien genannt u.a. Heilung am Teich Bethesda. Mosaik in der Basilika Sant' Apollinare Nuovo in Ravenna; Luigi Filocamo: Heilung des Blinden (1970); Savino Labo: Heilung des Lahmen (1959) – beide im Appartamento Borgia. *Zeitgenössische Kunst im Vatikan*; Sigmunda May: *Die Gekrümmte*.

³ H. Pfeiffer: Christus als Apotheker. Beschreibung und Deutung des Ölgemäldes im Deutschen Apotheker-Museum in Heidelberg. Mit einem Beitrag zur Entstehung des Bildmotivs, in: *Geschichte der Pharmazie* 44 (1992) 1–9; W.-H. Hein: Christus als Apotheker, Frankfurt/M 1974.

⁴ J. Eschweiler: *Der Isenheimer Altar*, Stuttgart 1948, 76f.

⁵ Vgl. auch M. Nüchtern: Die Sehnsucht nach Heilung, in: *EZW-Texte. Information* Nr. 116 (1991).

⁶ Vgl. das Bild Rembrandt Harmensz von Rijn: Tobias hilft dem greisen Vater.

⁷ Hildegard von Bingen. *Gotteserfahrung und Weg in die Welt*, hrsg. u. eingel. H. Schipperges, Olten 1980³, 139ff; *Hildegardis (Bingensis): Heilkunde=Causae et curae*, dt. Das Buch von d. Grund u. Wesen u.d. Heilung d. Krankheiten. Nach den Quellen übers. u. erl. von H. Schipperges, Salzburg 1974.

Schon anders wird etwa auf dem vom Renaissancegeist geprägten Gemälde »Transfiguration« Raffaels⁸ die Trennung gezeigt von Hilfe und Trost: die untere Bildhälfte erzählt mit Mk 9,2ff die Szene, in der der epileptische Knabe von seinem Vater zu Jesus gebracht wird, die obere die Verklärung Christi: eine Spaltung von irdischem Elend und überirdischem Trost. Diese Unterscheidung und Scheidung von Heilung und Heil, Leib und Seele, Arzt und Seelsorger wird in der neuzeitlichen, durch die Subjekt-Objekt-Spaltung des cartesianischen Denkens geprägten Medizin noch in der Weise verschärft, daß der Kranke und Leidende auch als Objekt medizinischer Technologie und Forschung in anonymen Krankenanstalten instrumentalisiert zu werden droht.

Auf diesem Hintergrund soll das Thema »Christus als Arzt. Zu Luthers integrativem Verständnis von Diakonie und Seelsorge« bedacht werden.

2. Luthers Lob des Arztes

Zunächst: war

Luther selbst häufig krank⁹; er hat an seinen Krankheiten gelitten als »ein rechter Lazarus, in Krankheit wohl versucht«¹⁰. Krankheit, Leiden, Schmerz trifft den Menschen »in seiner intimsten Einheit, seiner psychophysischen Natürlichkeit«; sie bringt »das Ich mit seinem Leib in Konflikt«, »während es an diesen Leib in seiner Schmerzhaftigkeit gebunden bleibt. In dieser Form von Ohnmacht, diesem Zunichtewerden des Ich am Leib der Qual, wurzelt die Möglichkeit reflexiver Haltung, der persönlichen Einstellung zum Schmerz«¹¹. »Solches leiden fület man wol und drucket, denn es were sonst kein leiden nicht, wenn es nicht seer whe thet«¹². Linderung, Heilung, Genesung bedeutet Rekonvaleszenz der physischen, psychischen und geistigen Gesundung, aber noch mehr.

Luther stimmt so das »Lob des Arztes« aus Sir 38,1–8 mit an: »Daß aber die Ärzte Herren sind, das sieht man gut vor Augen, und daß man sie auch nicht entbehren kann, lehrt die Erfahrung gut. Daß es aber der Welt ein nützlicher, tröstlicher, heilsamer Stand, dazu ein angenehmer Gottesdienst sei, von Gott geschaffen und gestiftet, ergibt nicht allein das Werk

⁸ Vgl. M. Nüchtern: Die Lebenskrise Krankheit im Spiegel biblischer Erfahrungen, Konstanz 1989, 11f.

⁹ Vgl. E. Mülhaupt: Luthers Kampf mit der Krankheit, Luther 29 (1958) 115ff; in: ders.: Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze, Göttingen 1982, 61–67.

¹⁰ WATR 5, 445, Nr. 6024.

¹¹ F.J.J. Buytendijk (s. 1), 155.

¹² WA 10 III, 29.20–21.

an sich, sondern bezeugt auch die Schrift Sir. 38,1–8, da schier ein ganzes Kapitel von den Ärzten rühmt und sagt: »Du sollst den Arzt ehren, denn man kann seiner nicht entraten, und Gott hat ihn gestiftet, denn alle Arznei ist von Gott. Die Kunst des Arztes bringt ihn zu Ehren, und er wird von den großen Herren wertgehalten. Gott hat die Arznei aus der Erde geschaffen, und kein vernünftiger Mensch ist, der sie verachtet. Denn gleichwie zur Zeit Mose das bittere Wasser vom Holz süß ward, so hat er auch hierin den Menschen kundtun wollen, was Arznei vermag, und hat solche Kunst darum auch den Menschen gegeben, daß man seine Wunder preisen solle. Denn hiermit kann der Arzt allerlei Schmerzen lindern und viel gute Arznei machen und Salben zurichten, davon die Kranken gesund werden, und solcher seiner Werke ist keine Zahl.«¹³.

Die Ärzte wirken in Gottes Erhaltung und Lenkung als Mitarbeiter durch weltliche Charismen. In der Schrift »Ob man vor dem Sterben fliehen möge« (1527) schreibt Luther im Blick auf die Pest in Wittenberg: Das Verachten der Arznei bedeutet Gott versuchen. »Denn Gott hat die Arznei geschaffen und die Vernunft gegeben, für den Leib zu sorgen und sein zu pflegen, daß er gesund sei und lebe.«¹⁴. »Brauche die Arznei, nimm zu dir, was dir helfen kann, räuchere Haus, Hof und Gasse, meide auch Personen und Stätten, da dein Nächster dein nicht bedarf oder genesen ist, und stelle dich als einer, der ein allgemeines Feuer gern dämpfen helfen wollte.«¹⁵. »Die Ärzte sind in schwieriger Lage; ihnen ist das menschliche Leben anvertraut, das so viele verborgene Regungen, so viele innere und sichtbare Organe und so mannigfache und plötzliche Gefahren enthält, daß man in einer einzigen Stunde verahrlosen kann; drum muß ein Arzt demütig sein und Gott fürchten; wenn er nicht in Gottesfurcht handelt, er ist ein Mörder.«¹⁶. Zugleich aber bewahrte Luther sich den Ärzten gegenüber eine kritisch-eigenständige Verantwortung, die sich selbst gegen die Anweisungen des Arztes auf eigene Erkenntnisse und Gefühle verließ¹⁷. Und er fragt: »Lieber, was sind alle Ärzte, Apotheken und Wörter gegen Gott?«¹⁸

¹³ WA 30II, 580,9–581,6; hier zit. nach: Luther deutsch, hrsg. K. Aland, Bd. 7 (1969²), 257, 16–36.

¹⁴ WA 23, 364,6–8; hier zit. nach: Luther deutsch, hrsg. K. Aland, Bd. 6 (1966²) 241,9–11.

¹⁵ Ebd., 241,33–37.

¹⁶ WATR 4.501.30; Nr. 4784.

¹⁷ Ebd. 501,24.

¹⁸ (s. 14), 238,30–31.

3. Christus – der eigentliche Arzt

Mit Ex 15,26 und Mt 9,12 betont Luther, daß im Zusammenhang des Wirkens des dreieinen Gottes letztlich Jesus Christus der alleinige Heiland und eigentliche Arzt ist¹⁹.

Wie in die Krankheit schon die Macht des Teufels und des Todes²⁰ eingezeichnet ist, so schenkt die Versöhnungs- und Erlösungstat Jesu Christi in seinem Leiden und Sterben am Kreuz und in seiner Auferstehung Heil und Heilung; Krankheit wird da zum Vorzeichen des Todes und Genesung zum Vorzeichen der Auferstehung im Reich Gottes.

Die eigentliche Krankheit des Menschen ist die Sünde, und die eigentliche ärztliche Hilfe ist die Rechtfertigung und Heiligung des Glaubenden allein aus Gnade um Jesu Christi willen durch den Heiligen Geist. Im Bild des geistlichen Arztes und des Kranken und Rekonvaleszenten beschreibt Luther dieses Rechtfertigungsgeschehen: Wie die Diagnose des Arztes zum Erkennen der Krankheit des Patienten ein schmerzhafter Prozeß ist – eben daß er Sünder ist vor Gott und nicht aus eigener Kraft oder durch eigenes Tun das Heil empfängt –, so auch die Therapie des Arztes, die einen operativen Eingriff notwendig sein läßt zur Genesung – eben die glaubende Annahme des Geschenkes der fremden Gerechtigkeit in Jesus Christus allein²¹. Ja, auch ein Antiserum kann verabreicht werden müssen, ehe das heilende Serum injiziert werden kann²²; denn die Gesunden oder sich selbst gesund Fühlenden bedürfen des Arztes nicht.

Wie den Transitus der Rechtfertigung des Sünders²³ allein aus Gnade im Glauben beschreibt Luther – bei der untrennbaren Verbundenheit von Rechtfertigung und Heiligung – auch die Heiligung durch den Heiligen Geist im Bild des Rekonvaleszenten²⁴: Es handelt sich um einen Progressus, einen fortschreitenden Genesungsprozeß. Luther legt dabei dem Hauptakzent auf das Versprechen des Arztes auf Heilung, eben auf die vollkommene Heilung in der Vollendung des ewigen Lebens durch die Auferstehung²⁵, so daß den Anordnungen des geistlichen Arztes Jesus Christus wirklich Folge zu leisten ist. Der Rekonvaleszent ist zugleich krank und

¹⁹ Vgl. Luther deutsch Bd. 3 (1961³), 321,37–322,9; Bd. 8 (1965¹) 65,7–9; 416,18–25; Bd. 9 (1960³) 72,31–33.

²⁰ 4, 501,21; Nr. 4784; K. Aland (Hrsg.), Luther deutsch Bd. 9 (1960³) 250,24–31.

²¹ Vgl. Luther deutsch Bd. 3 (1961³) 68,24–26; WA 7, 204,13–205,3.

²² Vgl. Luther deutsch Bd. 2 (1962) 119,32–36; Bd. 1 (1969) 43,21–33; 138,19–140,24.

²³ Vgl. W. Joest: Gesetz und Freiheit, Göttingen 1956², 55ff.

²⁴ Vgl. auch R. Prenter: Spiritus creator, München 1954,84–87.

²⁵ Vgl. Luther deutsch Bd. 1 (1969) 173,22–29.

gesund (simul peccator et iustus): real existierend in seiner Krankheit und zugleich in Hoffnung auf die endgültige Vollendung gesund (peccator in re, iustus in spe²⁶). »Die fortschreitende Heiligung geht auf die Weise vor sich, daß er immer von neuem zu Christi fremder Gerechtigkeit hinflieht und alles eigene Wesen verurteilt«²⁷, d.h. daß der Heilige Geist ihn immer neu in diesem eschatologischen Richtungsgefälle von sich weg zu Christus bringt.

Wie nun in die Krankheit die Macht des Teufels und des Todes eingezeichnet ist und das Leben des Glaubenden als Kampf in der Anfechtung mit der Macht der Sünde, des Teufels und des Todes charakterisiert ist, so kennzeichnet auch der Kampf gegen die den Tod widerspiegelnden Krankheiten²⁸ das Leben des »zugleich Gesunden und Kranken« im Kraftfeld des Heiligen Geistes. Im Heiligen Geist, dessen Wirken sich in der Heiligung ausweist, schenkt der dreieine Gott gerade den Angefochtenen verschiedene Heilungs- und Heilmittel, eben geistliche Arzneien²⁹. Der angefochtene Mensch ist für Luther der von körperlichen und seelischen Leiden Angegriffene, Bedrängte, Niedergeschlagene, von Trübsal, Hoffnungslosigkeit, Angst und Verzweiflung Gequälte, von der Macht der Sünde, des Teufels und des Todes in Gewissenskämpfen und Prädestinationszweifeln Versuchte und Umgetriebene; geistliche Arzneien wiederum sind die Hilfen zu Vergewisserung, Trost, Freude und Heilsgewißheit.

Wie Jesus Christus, der Logos Gottes, sich in Jesus von Nazareth inkarniert, so inverbalisiert sich der Heilige Geist kondenszend im gepredigten Wort Gottes, das als »kräftige, allmächtige Arznei«³⁰ die Gewißheit des Glaubens und der Hoffnung schenkt und den Glaubenden in die »Gleichförmigkeit«³¹ mit Jesus Christus hineinnimmt. Es handelt sich um die Glaubens- und Geistgemeinschaft mit Jesus Christus, dem sacramentum und exemplum³², dem im »gnädigen Wechsel«³³ Heil und Heilung schaf-

²⁶ Ebd., 172,28–37.

²⁷ R. Prenter: Spiritus creator, München 1954,86.

²⁸ Vgl. Luther deutsch Bd. 6 (1966²) 228ff.

²⁹ M. Luther kennt verschiedene Ausdrücke für Anfechtung: tentatio, tribulatio, angustia, oppugnatio, desperatio, timor, probatio, tristitia, percussio, persecutio, perditio, motificatio, passiones u.a. Es handelt sich um ein Erlebnis, »bei dem beides, eine Bedrängnis von außen und ein innerer Zustand des Menschen, eine Rolle spielt« (H. Beintker: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Berlin 1954,61); vgl. P. Bühler: Die Anfechtung bei M. Luther, Zürich 1942,79–88.

³⁰ K. Aland (Hrsg.), Luther deutsch Bd. 8 (1965) 153,21–24.

³¹ WA 2, 748,38.

³² WA 2, 746,2; 747,9.

³³ WA 2, 749,33.

fenden und schenkenden Arzt und dem Vorbild in der Nachfolge unter dem Kreuz. Im äußeren Wort und inneren Wirken des Heiligen Geistes schenkt sich der leidende, angefochtene, gekreuzigte und auferstandene Christus; zu ihm dürfen die Angefochtenen flüchten, an ihn dürfen sie sich halten und Trost und Gewißheit, Hilfe und Genesung erfahren. Für Luther bedeutet das, daß der Glaubende in seiner leiblich-geistig-seelischen Einheit durch die geistliche Arznei in der Verleiblichung des Heiligen Geistes Heil und Heilung findet.

So erweist sich auch die Taufe als Arznei durch das Wirken und durch die Gabe des Heiligen Geistes³⁴, indem sie die Glaubenden hineinnimmt in Christi Sterben und Auferstehen und – befreit von der absoluten Herrschaft der Sünde, des Teufels und des Todes – in den Sog der Verheißung der ewigen Seligkeit inmitten der Gemeinschaft der Heiligen stellt. Auch das Gebet über den Kranken und die Krankensalbung nach Jak 5,14 benennt Luther als Arznei³⁵ zu Heil und Heilung der Kranken; desgleichen werden die Gebote Gottes als Arznei im Kampf gegen den Teufel³⁶ bezeichnet und ebenfalls das Gebet, gerade das Gotteslob, in dem der Beter von sich selbst weg preisend auf Gott schaut und von Gott Trost in Anfechtung und Freude im Leid erfährt. Besonders akzentuiert nennt Luther schließlich das Abendmahl eine »Arznei für Leib und Seele«³⁷; im Abendmahl schenkt sich der lebendige Christus real und personal den Glaubenden durch den Heiligen Geist und gibt Anteil an dem was er als Heiland der Welt in seinem Leiden und Sterben »für uns« erworben und gewonnen hat, auf die Vollendung der ewigen Seligkeit hin: Vergebung der Sünden, Erlösung von der Macht der Sünde, des Teufels und des Todes sowie das ewige Leben bei Gott. Das Abendmahl vergewissert, »daß dieses Brot ein Trost für die Betrübten ist, eine Arznei für die Kranken, ein Leben für die Sterbenden, eine Speise für alle Hungrigen und ein reicher Schatz für alle Armen und Bedürftigen.«³⁸ Im Anschluß an Ignatius, Eph. 20,2 und Irenäus, adv. haer. IV 18,5 u.a. vom Verständnis des Abendmahls als Speise zur Unsterblichkeit ist Luther³⁹ in nicht magischer Weise des leiblichen Segens des Abendmahls-genusses gewiß. »Der ganze Mensch, Geist und Leib, ist unter der Herr-

³⁴ Vgl. Luther deutsch Bd. 3 (1961³) 123,28–124,20, WA 30 I, 216,19–217,9

³⁵ Vgl. ebd. Bd. 2 (1962) 234,6–26; 235,8–19; WA 6, 569,37–570, 10; 570,22–31; vgl. besonders auch: WA Bd. 11,111–112; Nr. 4120.

³⁶ Vgl. ebd. Bd. 3 (1961³) 14,13–30; WA 30 I, 127,32–128,8.

³⁷ Bd. 3 (1961³) 141,7–10; WA 30 I, 230–231,1; Bd. 2 (1962) 201,16–18; WA 6, 526,28f; Bd. 4 (1964²) 88,32–38; WA 10 III,7–12; 164,20–22; WA 18,166,34–167,1.

³⁸ Ders., Bd. 4 (1964²) 88,35–38; WA 30 I, 127, 32–128,8

³⁹ WA 23, 255,14; 157,1ff; 181,12ff; 191,17ff; 205,9–25.

schaft des Geistes Gottes Geist«⁴⁰: Darum schließt der geistliche Genuß des Abendmahls die Gewißheit des leiblichen Segens ein bei einer betont eschatologischen Ausrichtung auf die Auferstehung der Toten in leiblich-seelisch-geistiger Identität. Mit Luthers Abendmahlslied EKG 154 »Jesus Christus unser Heiland« V. 5 und 7 singt die Gemeinde:

»Du sollst Gott den Vater preisen,
daß er dich so wohl wollt speisen
und für deine Missetat
in den Tod sein Sohn geben hat.

Er spricht selber: »Kommt, ihr Armen,
laßt mich über euch erbarmen;
kein Arzt ist dem Starken not,
seine Kunst wird an ihm gar ein Spott«.

Nun kann Luther diese Arzneien des dreieinen Gottes durch den Heiligen Geist zu Heil und Heilung des Glaubenden auch als die sieben Geistesgaben nach dem Vulgata-Text von Jes 11,2⁴¹ oder als die sieben »Heiltümer« in »Von den Konziliis und Kirchen« (1539) beschreiben, doch geht es immer um das Wirken des dreieinen Gottes zu Heil und Heilung der angefochtenen und leidenden Glaubenden in der Gemeinde Jesu Christi, die durch Wort und Sakrament im Heiligen Geist konstituiert wird und sich in der Gemeinschaft der Heiligen verleiht.

4. Die Gemeinde als Spital Gottes

Luther beschreibt die Gemeinde darum auch als Spital Gottes⁴². Konstituiert durch das geistgewirkte Wort Gottes und durch die Sakramente des Heiligen Geistes als Geber und Gabe, ist die Gemeinde und Kirche die

⁴⁰ R. Prenter (s. 27) 271; vgl. ebd. 282: »Man versteht die Tiefe der Sündenvergebung nicht, wenn man sie in ein Stück seelischer Hygiene verwandelt. Erst im Zusammenhang mit der Aufrichtung des Leibes wird die Tiefendimension in der Vergabung der Sünden sichtbar. Deswegen lehrt Luther zwar nicht – wie man ihn fast immer mißversteht – einen besonderen leiblichen Segen aus dem Abendmahl, wohl aber zusammen mit dem geistlichen Segen, der Vergabung der Sünden, und unlöslich mit ihm verbunden eine leibliche Wirkung«.

⁴¹ Vgl. A. Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 2: Der Glaube, Göttingen 1991, 202f.

⁴² WA 41, 682,4–14; K. Aland (Hrsg.), Luther deutsch Bd 1 (1969) 173, 21.22. Vgl. auch: U. Asendorf: Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten, Göttingen 1988, 255ff.

Glaubenswirklichkeit des Leibes Christi, eben die Gemeinschaft derer, die im Streit zwischen wahrer und falscher Kirche auf die Stimme ihres Hirten hören und den Glauben in der Liebe leben; auch als gestalteter Leib Christi und als instituiertes Volk Gottes ist die Gemeinde-Mithelferin und Mitwirklerin des Heiligen Geistes, der sie geschaffen hat. Wie der gekreuzigte und auferstandene Christus sich durch den Heiligen Geist im lebendigen Wort des Evangeliums und in den Gaben der Sakramente den Glaubenden schenkt, so bringt der Heilige Geist die Glaubenden zu Christus; er schafft die »Gleichförmigkeit« der Glaubenden mit Christus, dem sacramentum als Quelle des Heils, und dem exemplum als Vorbild christlichen Lebens in der Gemeinde, dem Leib Christi. Immer wieder und immer wieder neu hat Luther dieses dem sog. »protestantischen Individualismus« widersprechende Gemeindeverständnis entfaltet⁴³.

Die Gemeinde und Kirche erweist sich zunächst deshalb als Spital Gottes, weil Christus der Arzt im Leib Christi wirkt als sacramentum und als exemplum durch den Heiligen Geist; er ist es, der Heil und Heilung mit seinen Arzneien schenkt und wirkt. In der »Gleichförmigkeit« mit Christus als Glaubens- und Geistgemeinschaft haben die Christen ferner Anteil am Sterben und an der Auferstehung Jesu Christi durch das rechtfertigende Wort des Evangeliums, durch die Taufe und durch das Abendmahl. Sie haben Anteil an seinem Leiden, gerade am Leiden um Christi willen. Dabei hat das Leiden und Sterben Christi, des eingeborenen Sohnes Gottes, einmalige und ein für allemal geltende Heilsbedeutung als Schuld- und Strafübernahme für die Menschen, die an ihn glauben. Doch haben die Glaubenden in ihrem Kreuz und Leiden und in ihren Anfechtungen um Christi willen zugleich Anteil an seinem Geschick⁴⁴; er ist ihr erstgeborener Bruder, ihr exemplum, was in der »Gleichförmigkeit« mit ihm auch Schuldübernahme einschließen kann⁴⁵. Dieses Leiden um Christi willen wird von Luther unterschieden⁴⁶, vom allgemein menschlichen Leiden mit Krankheiten und Schmerzen. Die Glaubens- und Geistgemeinschaft mit

⁴³ Vgl. u.a.: WA 2, 743,7–744,7; 748,6–18. Vgl. u.a. E. Mülhaupt: Bemerkungen aus Luther zum Thema Nachfolge, Exempel, Imitatio, Gleichförmigkeit und Vorbild Christi, in: ders. Luther im 20. Jahrhundert, Göttingen 1982, 440–461; E. Iserloh, Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: Reformatio Reformanda. FS. H. Jedin, hrsg. E. Iserloh/U. Repgen, Münster 1963, 247ff.; M. Plathow. Schuldübertragung oder Schuldübernahme. Stellvertretung als dogmatisch-ethisches Thema, ZThk 104 (1982) 411–422.

⁴⁴ WA 32, 34,21–25; 36,22–25; 38,10–12; WA 10 III, 368,14–26.

⁴⁵ Vgl. M. Plathow: Kreuz und Leid, Vergebung, Heil und Heilung, Reformatio 31 (1982) 463ff.

⁴⁶ WA 32, 39,9.

Jesus Christus schenkt den Glaubenden – und im Glauben ist Christus selbst gegenwärtig⁴⁷ – Trost und Verheißung⁴⁸, die ins Leiden die Verheißung der Seligkeit und des Lebens mit Jesus Christus hineinzieht. Christusträger nach der Legende des Christophorus kann Luther die Glaubenden in der Gemeinde folglich nennen⁴⁹.

Luther verkündigt in den Seelsorgepredigten WA 10 III, 361–371; WA 32, 28–39; WA 41, 301–333; WA 21, 198ff diese tröstende Hoffnung im leidenden, angefochtene, gekreuzigten und auferstandenen Christus. In den Trostschriften »Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen«⁵⁰ und »Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene«⁵¹ gibt er mit seinem seelsorgerlichen Rat Trostrezepte und geistliche Arzneien für Menschen in Anfechtung, Krankheit und Leid; in seinen Trostbriefen⁵² und Krankenbriefen⁵³ bezieht er sie auf die ganz persönliche Situation bestimmter Menschen. Den Trost und die Verheißung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist spricht er den leiblich, psychisch und geistlich Leidenden seelsorgerlich zu.

Zugleich betont Luther die Leibsorge in der Gemeinde und Kirche als Spital Gottes; er nimmt den Leidenden in seiner Ganzheit wahr, dem von den anderen Gemeindegliedern in der Nachfolge Jesu Christi, dem exemplarischen Arzt und Heiland, seelsorgerlicher und pflegerisch-heilender wie fürbittender Dienst zuteil wird. Im »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften« schreibt er: »Da geht dann der Spruch Pauli: Eyner trag des andern pürden, so erfüllet yhr Christus gepott. Sihe ßo tregstu sie alle, ßo tragen sie dich widr alle, un seynd alle ding gemeyn, gutt und böße. Da werden alle ding leychte, und mag der böße geyst widder die gemeyn nicht bestehn. Alßo do Christ das sacrament eyngesetzt, sprach er, das ist meyn leyb der fur euch geben wyrdt, das ist meyn blutt das fur euch vorgossen wirt, ßo oft yhr das thut, ßo gedenckt meyn dabey. Als sprecher, ich bin das heupt, ich will der erst sein, der sich für euch gibt, will ewr leyd und unfall mir gemeyn machen, un fur euch trage, auff das yhr auch, widderub

⁴⁷ WA 40 II, 228,34–229,1.

⁴⁸ Ebd., 34,5; 38,9.

⁴⁹ Ebd., 32,18–31; vgl. auch F.J.J. Buytendijk (s. 1) 179.

⁵⁰ Vgl. WA 7, 784–791.

⁵¹ WA 6,104–134; vgl. Th. Heckel: Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene, Soest 1948.

⁵² WA Br 6,393, 386; WA Br 10, 240; vgl. P. Scheurlen: Vom wahren Herzenstrost. Martin Luthers Trostbriefe, Stuttgart 1930.

⁵³ K. Aland (Hrsg.), Luther deutsch Bd. 10 (1959), 181 (161), 183 (164), 246 (243); vgl. WA Br 4, 219f Nr. 1119; 232f Nr. 1130; WA Br 7, 207 f Nr. 2209.

mir un untereynander ßo thut, und alles last yn mir und mit mir gemeyn seyn, unnd laß euch diß sacrament, des alliß zu eynez gewissen warzeiche das yhr meyn nit vorgesset.«⁵⁴. Und in der Schrift »Ob man vor dem Sterben fliehen möge« betont Luther mit Mt 25,43 den helfenden Dienst an den Kranken, die Pflege brauchen in der Gemeinde: »Ja, es kann kein Nachbar vom andern fliehen, wo sonst nicht Menschen sind, die die Kranken an ihrer Statt versorgen und pflegen können. Denn in diesen Fällen ist vor allen Dingen das Wort Christi Matth. 25,43 zu fürchten: »Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich nicht besucht usw.«. Durch dieses Wort sind wir alle aneinander gebunden, daß keines das andere in seinen Nöten verlassen soll, sondern schuldig ist ihm beizustehen und zu helfen, wie er wollte, daß ihm selber geholfen würde.«⁵⁵. Zugleich fordert Luther das staatliche Regiment in den Städten auf, Spitäler und Siechenhäuser zu errichten. »Wo das aber nicht ist, wie es denn an wenigen Orten so ist, da müssen wir fürwahr einer des andern Spitalmeister und Pfleger in seinen Nöten sein, bei Verlust der Seligkeit und Gottes Gnade. Denn da steht Gottes Wort und Gebot (Mit 22,39): »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«⁵⁶. Glaube und Liebe begründen das Christsein als ein Leben im zweifachen Von-außen-her: von Gott her und vom Nächsten her ist die Existenz den Christen in der Kirche, dem Spital Gottes, als Freiheit von und Freiheit zu bestimmt; so werden Christen einander zur Arznei im Mitwirken mit dem Heiligen Geist⁵⁷.

5. Personale Beziehung als Grundmuster

So verbindet Luther von »Christus als Arzt« her Seelsorge und Diakonie in der Gemeinde. Der dreieine Gott wirkt Heil und Heilung in Jesus Christus und mit Jesus Christus durch den Heiligen Geist an den Menschen als seinen Geschöpfen, als gerechtfertigten Sündern und als auf die Auferstehung zum ewigen Leben durch Gericht und Gnade Zugehenden. Wie Heil und Heilung im Wirken Jesu Christi als Arzt aufeinander bezogen sind, so auch die geistliche und leibliche Arznei und die Seel- und Leibsorge in der Kirche als Ort des Heils und als Ort der Heilung.

⁵⁴ WA 2, 745,32-746,6.

⁵⁵ K. Aland (Hrsg.), Luther deutsch Bd. 6 (1966²) 230,37-231,7; vgl. WA 23, 344,17-23.

⁵⁶ Ebd., 235,28-33; vgl. WA 23, 354,4-8.

⁵⁷ Vgl. M. Seils: Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, Gütersloh 1962, 189ff.

Auch die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Spaltung zwischen Arzt und Patient, Medizin und Krankem liegt bei Luther noch nicht vor; wie die personale Beziehung zwischen »Christus als Arzt« und den an Schmerzen, Krankheiten und Anfechtungen Leidenden für Luther konstitutive Bedeutung hat, so auch die personale Beziehung des Arztes mit seinen leiblichen Arzneien zum Patienten und des Seelsorgers mit dem Trost- und Verheißungswort für den Angefochtenen, Vergebung und Heil Suchenden. Luther stellt dabei Heil und Heilung, physische, seelische und geistliche Hilfe zugleich in den Sog des eschatologischen Zukommens Gottes in Gericht und Gnade.

Gewiß unterliegt auch Luthers Denken geschichtlichen Veränderungen. Doch können wir gerade heute für das Leben der »seelsorgerlichen und diakonischen Gemeinde«, in der »Christus als Arzt« der Lebensquell und das Exempel sein will, aus dem Ganzheitsmodell dieses existentiell denkenden Theologen viel lernen⁵⁸.

Prof. Dr. Michael Plathow, Oppelner Str. 2, W-6900 Heidelberg

LUTHERS LEBENSWELT IM SPIEGEL DES ALLTÄGLICHEN

Didaktische Anregungen für eine ‚Gemeindeakademie‘

Von Ralf Koerrenz

1. Der institutionelle Rahmen und Auftrag einer Gemeindeakademie

Im Kontext eines faktischen Pluralismus von Lebens- und Weltanschauungen kann der Rückbezug auf die eigenen reformatorischen Wurzeln eine wichtige Funktion bei der Ausbildung eines zeitgemäßen ‚protestantischen‘ Selbstbildes erfüllen. Bekanntlich kann ja auch nur derjenige, der

⁵⁸ Vgl. A. Peters: Christliche Seelsorge im Horizont der drei Glaubensartikel, ThLZ 114 (1989) 642–659; Chr. Möller: Luthers Seelsorge und die neuen Seelsorgekonzepte, in: Luther als Seelsorger. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Bd. 18, Erlangen 1991, 109–128.

über ein eigenes Profil verfügt, eben dieses in ökumenischen Gesprächen wieder zur Diskussion stellen. Die gerade um der ökumenischen Verständigung willen erforderliche Rückbesinnung auf die eigenen Ursprünge bedarf jedoch eines Forums, in dessen Rahmen zunächst einmal die entsprechenden geschichtlichen und systematischen Kenntnisse vermittelt werden. Eine Einrichtung wie die einer ‚Gemeindeakademie‘, in die jeweils einmal im Monat die Gemeindeglieder und sonstige Interessierte zu einem offenen Vortrag über ein bestimmtes Thema eingeladen werden, wäre ein vorstellbarer Rahmen für das kognitive Selbstvergewisserungsbedürfnis des einzelnen. Das Stichwort »Akademie« mag zunächst gewaltig anmuten, doch meine Erfahrungen mit der (leider vor einigen Jahren eingestellten) ökumenischen Gemeindeakademie im rheinischen Mettmann-Metzkausen bei Düsseldorf führen mich zu der Behauptung, daß hierfür eigentlich nur dreierlei erforderlich ist:

1. eine ehrenamtliche Leitung, die für die Auswahl der Themen und die Einladung geeigneter Referenten verantwortlich zeichnet,
2. ein Presbyterium, das jene Form von Gemeindeaktivität wohlwollend begleitet und mit kleineren Geldbeträgen unterstützt,
3. ein entsprechender Versammlungsraum.

II. Geschichtswissen als Vorgabe der Selbstvergewisserung

Inhaltlich stellt dabei das allgemeine Interesse an Geschichte und Geschichtlichkeit einen möglichen Themenkreis für solche Vortragsveranstaltungen dar, die im weitesten Sinne unter das Stichwort Gemeindeaufbau fallen würden. Der Umgang mit jener berühmt-berüchtigten Differenz zwischen dem Einst und dem Jetzt, zwischen Vergangenheit und Gegenwart stellt für Gemeindepädagogik nicht nur eine Herausforderung, sondern auch einen möglichen Anknüpfungspunkt an das allgemeine Geschichtsinteresse und somit eine Chance dar. Nach den ausgiebigen Jubiläumsturbulenzen des Jahres 1983 ist gerade die Gestalt Luthers wieder in das nebulöse Nichts verschwommener Schemenhaftigkeit eingetaucht. »Luther« ist und bleibt bei alledem jedoch ein »Thema«, dem sich Gemeinde in entsprechenden Vorträgen um der Rückbesinnung auf eigene Wurzeln willen zuwenden sollte. Erforderlich scheint dabei, daß die auszuwählenden Themen nicht in Allgemeinheit steckenbleiben, sondern interessante Einzelaspekte seines Werkes und seiner Biographie hervorzuheben vermögen.

Um in einer möglichen kleinen Vortragsreihe für die verschiedenen Themen, die sich unmittelbar mit Luther beschäftigen, jedoch wiederum einen

angemessenen Rahmen und Einstieg zu bieten, wird ein Rückgriff auf eine Betrachtung der Zeitverhältnisse des 16. Jahrhunderts sinnvoll. Es kann ja bei einer Vergegenwärtigung von Person und Werk Luthers nicht darum gehen, diesen in einem gedankenlosen intellektuellen Gewaltakt in das sich immer stärker als postindustriell entfaltende 20. Jahrhundert zu manövrieren. Auch wenn Luthers Einsichten gerade in Hinblick auf die menschliche Existenz vor Gott jenseits einer zeitgebundenen Ausdrucksform nichts an bleibender Dringlichkeit verloren haben, bleibt er doch ein Mensch des 16. Jahrhunderts. Der Rahmen seiner Alltagswelt und damit Alltagswahrnehmung war durch gänzlich andere Sozialisationsbedingungen als den Kontext der modernen (Kommunikations-)Technik geprägt. Gerade um das Bleibende an Luthers Werk herauszustellen, muß das Zeitbedingte als solches sichtbar werden. Eine entsprechende Hilfe, dieses Zeitbedingte ansatzweise zu verstehen, bietet die »Geschichte des privaten Lebens«, deren dritter Band für den Zeitraum »Von der Renaissance zur Aufklärung« von Philippe Ariès und Roger Chartier herausgegeben wurde und nun in deutscher Übersetzung vorliegt (Frankfurt 1991). Hier finden sich jene Spuren des Alltäglichen, die die Eigenheit der Lebensbedingungen Luthers plastisch anzudeuten vermögen.

III. Weltwahrnehmung und Alltag im 16. Jahrhundert

Wenn wir hier von der Idee ausgegangen sind, daß eine kleine Vortragsreihe über Luther in einer Art Gemeindeakademie mit einer Analyse seiner Lebensbedingungen einsetzen könnte, so bieten sich einzelne Kapitel der »Geschichte des privaten Lebens« in besonderem Maße an, um die Differenz und die Verbindungslinien zwischen dem Einst und dem Jetzt zu verdeutlichen. Die nun folgende Auswahl dreier Themenbereiche aus dem genannten Sammelband ist dabei jedoch keineswegs als die einzig mögliche oder gar die verbindliche anzusehen. Andere Fragestellungen wie die »Vom Nutzen der Höflichkeit«, »Neue literarische Formen« oder »Wohnverhältnisse und Zusammenleben« können gleichfalls zur Illustration des Zeitkontextes »16. Jahrhundert« gewinnbringend herangezogen werden. Die folgenden, subjektiv gewählten Themen aus der »Geschichte des privaten Lebens« wollen als einladende Hinweise zu einer eigenständigen Erarbeitung von Luthers Lebenswelt – vielleicht mit dem Ziel, einen Gemeindevortrag zu halten – verstanden werden:

a) *Gemeinschaftsandacht und private Frömmigkeit*

Grundlegend erscheint aus gemeindlicher Sicht vor allem der Beitrag von Francois Lebrun über »Reformation und Gegenreformation. Gemeinschaftsandacht und private Frömmigkeit« (75–114). Der protestantische und der römisch-katholische Ansatz, dem Glauben eine Gestalt zu geben, werden hier in ihren Grundentscheidungen gegenübergestellt. Hervorzuheben wäre mit Lebrun, daß die maßgebende Polarität bereits im Ursprung des Christentums angelegt ist: »*Seit seinen Anfängen ist das Christentum zwischen zwei scheinbar unversöhnlichen Tendenzen hin und her gerissen. es ist eine eminent persönliche Religion, die jeden Einzelnen zur Umkehr, zum Glauben und zur Erlösung aufruft. ... Gleichzeitig ist es die Religion einer Gemeinschaft, die sich auf eine Kirche stützt*« (75). Diese Alternative sei im Reformationszeitalter Grundlage der Entwicklung unterschiedlich-akzentuierter Frömmigkeitsmodelle gewesen. Der heutigen Gemeinde – so könnte ein Lernziel des hier angedeuteten Vortrags lauten – wäre dabei zu vermitteln, wie stark die damit verbundenen Lebensformen in den Alltag aller Menschen im 16. Jahrhundert hineinragten und diesen prägten. Die katholischen Formen von Kollektiv-Frömmigkeit erstreckten sich von der häufigen Teilnahme an der Kommunion (vgl. 82ff) bis hin zu der Beteiligung an Wallfahrten und deren festen Regelsystem, das »... *man sorgfältig befolgen mußte, wenn man die erwünschte Gnade erwirken wollte*« (97). Dabei wurde auch auf katholischer Seite die Individualität bei den Wallfahrten so wenig wie in der Gebetspraxis (vgl. 101ff) zwangsläufig und vollständig ausgeschaltet. Die Betonung lag jedoch nicht nur auf der Ebene universitärer Theologie, sondern auch im Alltag des einzelnen auf der Partizipation an der Ganzheit von Kirche. Die formale Einsicht, daß es sich bei der Differenz zwischen katholischer und protestantischer Frömmigkeitsgestalt vor allem um eine solche der alltäglichen Lebensführung gehandelt hat, könnte angesichts der weitgehenden Nivellierung jener Unterschiede in der heutigen Gemeindepraxis in einem Vortrag herausgearbeitet werden. Hierfür bieten auch die zahlreichen Beispiele für die Gestalt des protestantischen Frömmigkeitstyps (vgl. 105ff) erfreulich anschauliches Material. Die entscheidenden Unterschiede werden bereits im Abschnitt über »Die Hausandacht« (107ff) deutlich. Die Hausandacht stellte den institutionellen Rahmen für das »... *tägliche individuelle Gebet in Verbindung mit der Lektüre der Bibel*« (107) dar, das für Lutheraner und Calvinisten gleichermaßen im Mittelpunkt der alltäglichen Frömmigkeit stand. Der Aspekt der kollektiven Andachtsübung wurde zwar auch hier nicht vernachlässigt, konzentrierte sich jedoch auf die Kontrolle der sonntäglichen Gottesdienstbesuche. Der Gottesdienst wiederum sollte mittels

der Predigt vor allem der Unterweisung dienen (vgl. 108). Gerade die Praxis des Glaubenslebens kann anhand des vorliegenden Text- und Bildmaterials anschaulich dargelegt werden. Weiterführend wäre zu überlegen, ob die heutige Suche nach Formen gelebten Glaubens Anregungen aus der Praxis des 16. Jahrhunderts aufnehmen könnte, ohne die Voraussetzungen der Gegenwart zu leugnen.

b) Die Praktiken des Schreibens

Ein weiteres Thema zur Entfaltung von Luthers Lebenswelt bietet der Rückgriff auf Roger Chartiers Beitrag über »Die Praktiken des Schreiben« (115ff). Unser heutiger Medienalltag ist in einem solchen Maß durch die Selbstverständlichkeit von Lese- und Schreibfähigkeit geprägt, daß gerade die Erinnerung an die aus heutiger Sicht geringe Ausbreitung der Alphabetisierung die Differenz von Einst und Jetzt auszudrücken vermag. Luthers Medienhorizont war halt weder von Video noch Game-Boy, sondern von der aus heutiger Sicht als Orientierungspunkt für seine Zeit geltenden Fähigkeit geprägt, mit eigenem Namen unterschreiben zu können. Dabei wäre herauszustellen, daß die Lesefähigkeit nicht nur berufs- und ständebedingt, sondern auch von regionalen Eigenheiten geprägt war. Daß die entsprechenden Entwicklungen wachsender Elementarbildung eng mit dem religiösen Aufbruch der Reformation verknüpft waren, wobei erst der Pietismus den Status der Bibel hin zu einem Gebrauchsbuch maßgeblich veränderte, ist zu belegen (vgl. 123f). Luther stand hinsichtlich des Umgangs mit Schriftlichkeit am Anfang einer zentralen Entwicklungslinie auf dem Weg in die Moderne, die untrennbar mit der allgemeinen Ingebrauchnahme der Bibel verknüpft war. Die Zusammenhänge lassen sich auch quantitativ umreißen: *»Unter den Protestanten gab es aber nicht nur mehr Buchbesitzer, sondern auch mehr Bücher – die reformierten Angehörigen der freien Berufe besaßen im Durchschnitt dreimal mehr Bücher als ihre katholischen Kollegen ...«* (134). Für die lutherischen Gebiete läßt sich aus heutiger Sicht vor allem eine ganz bestimmte Grundausstattung an religiösen Büchern feststellen. Bei diesem Bestand handelte es sich *»... neben der Bibel um Andachts- und Erbauungsschriften, Handreichungen für die Vorbereitung auf das Abendmahl oder die Beichte sowie Gesangbücher«* (ebd.). Interessant ist bei alledem, daß – parallel heutiger Diskussionen um Wert und Schaden neuer Medien – auch der sich durchsetzenden Kommunikationsform »Schrift« entsprechende Vorbehalte entgegengebracht wurden. Es gab dabei vor allem den *»... Gegensatz zwischen der wachsenden Schriftlichkeit der Gesellschaft ... einerseits und dem nostalgischen*

gisch-utopischen Wunsch nach einer Gesellschaft ohne Schrift ... andererseits« (127). Hier bündelten sich zwei auf den ersten Blick sehr gegensätzliche Motive: »das eine war der Widerwille des einfachen Volkes gegen die Schriftkultur, die als Herrschaftsinstrument und als Bedrohung der Gemeinschaft wahrgenommen wurde; das andere war das Mißtrauen der Gebildeten gegen die Popularisierung ihrer Einsichten und damit des Schlüssels, der den Zugang zu ihnen öffnete« (128).

c) Die Individualisierung der Kindheit

Ein drittes Fenster auf die Alltagswahrnehmung im 16. Jahrhundert kann bei der Betrachtung der »Individualisierung der Kindheit«, dargestellt von Jacques Gélis (313ff), geöffnet werden. Hier fasziniert vor allem die Einsicht, daß gerade zu Luthers Zeit der Umbruch in der Wahrnehmung und Wertung des Kindes voll im Gange war. Die Ausgangsposition sah das Kind im Zusammenhang seiner Ahnenreihe« ... *als Teil des kollektiven Gesamtkörpers, der durch das Ineinandergreifen der Generationen die Zeit transzendierte«*(314). Der einzelne und damit das Kind wurden vornehmlich von ihrer Funktion im Lebenszyklus der Ahnenreihe aus verstanden. Ein im engeren Sinne individuelles Selbstbild mußte sich erst in der Wahrnehmung des Menschseins entwickeln. *»Die Vorstellung von einem ganzheitlichen Lebenszyklus wich einem linearen Existenzbewußtsein; das eigene Lebensprojekt trat in den Vordergrund ... Dabei gewann das Individuum an Gewicht, der Schatten des Familienverbandes und der Abstammung löschte die eigene Persönlichkeit nicht länger aus«* (319). Insbesondere Luthers pädagogische Schriften könnten daraufhin überprüft werden, ob nicht gerade er den solchermaßen skizzierten Wandlungsprozeß maßgeblich dokumentiert hat. Die Entwicklung zu der Einsicht in die Eigenständigkeit des Kindesalters ist dabei keineswegs als eine lineare, bruchlose Entwicklung zu denken. Endgültige Akzeptanz hat diese Ansicht wohl erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts gefunden. Bei allem Wandel in der Deutung des Kindseins muß davon die Praxis des Umgangs der Eltern mit der nachfolgenden Generation sorgfältig unterschieden werden, denn: *»Die Gleichgültigkeit des Mittelalters der Kindheit gegenüber ist ein Mythos. Und wie hier deutlich wurde, waren die Eltern im 16. Jahrhundert um die Gesundheit und die Heilung ihres Kindes äußerst besorgt«* (328).

IV. Einladung zur Weiterarbeit

Der vorliegende Beitrag vermag nichts anderes zu sein als eine Einladung und Ermutigung. Er sollte eine Einladung dazu sein, die Differenz zwischen dem Einst und Jetzt anhand der »Geschichte des privaten Lebens« zu entdecken und auf diesen Pfaden den Blick für die Fremdheit der Lebenswelt Luthers zu schärfen. Zugleich kann die vorliegende Skizze vielleicht auch eine Ermutigung für Pfarrerinnen und Pfarrer sowie die theologischen Laien sein, diese Erkenntnisse im Rahmen eines Vortrags, einer Vortragsreihe oder jener Idee einer ‚Akademie‘ an die Gemeinde weiterzugeben. Auf der Basis einer solchen kulturgeschichtlichen Einführung können die im engeren Sinne »Luther«-Vorträge dann angemessen zur Geltung kommen. Vielleicht kann ja auch grundsätzlich erst der fremde Luther der für die Gegenwart relevante werden, weil dann zwischen Zeitbedingtem und Gegenwartsrelevantem deutlicher und überzeugender unterschieden werden kann.

Dr. phil. Ralf Koerrenz, Beim Herbstenhof 36, W-7400 Tübingen

BÜCHERSCHAU

CHRISTIANE THEISELMANN: Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts. EHS K 135. Frankfurt/Main usw.: Peter Lang 1992. 319 S. 31 Abb.

Die für den Druck überarbeitete Dissertation aus Münster beschäftigt sich mit Entstehung, Gehalt und Nachwirkungen des weltweit bekannten Monuments von Ernst Rietschel. Christiane Theiselmann (Th.) bekennt sich im Vorwort zu einer »interdisziplinären Herausforderung«, in der neben kunstgeschichtlichen auch theologische, historische und germanistische Aspekte eine

Rolle spielen. Th. s Ziel ist es. »die stilgeschichtliche Stellung des Wormser Lutherdenkmals im Rahmen der Lutherdenkmäler des 19. und beginnenden 20. Jahrhundert kenntlich zu machen« (7).

Das Buch ist dreifach gegliedert. Im ersten Hauptteil wird detailliert die Entstehungsgeschichte des Wormser Lutherdenkmals beschrieben, wobei sich Th. nicht nur auf die gut erhaltenen Quellen des Wormser Stadtarchives stützt, sondern auch bisher unbekanntes Material aus dem Familienbesitz der Rietschelnachfahren auswertet. Die drei Hauptaspekte des Kapitels sind die Planungsgeschichte, Rietschels Wirken

am Projekt und die Fertigstellung des Denkmals nach Rietschels Tod.

Der zweite Hauptteil beschreibt in Einzelheiten die »Ikonographie des Lutherdenkmals« von der Architektur der Umfassungsmauer über die Einzelstandbilder und Stadtpersonifikationen bis hin zu den Wappen und Reliefs der Sockelzonen.

Der dritte Hauptteil beschäftigt sich mit der historischen Stellung des Monumentes unter den Aspekten »des kirchentheologischen Hintergrundes« (wohl besser »kirchlich-theologischen«), Luthers Funktion als Nationalheld, der Vielfigurigkeit und Rietschels denkmalplastischem Gesamtwerk.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (252–286) und ein Abbildungsnachweis folgen. Leider fehlt ein Register. Von den im Text besprochenen Kunstwerken und Archivalien liegt nur ein Teil als Abbildungen im Band vor.

Der inzwischen üblich gewordene fotomechanische Umdruck des Manuskriptes ist nicht übermäßig leserfreundlich. Inhaltlich gewichtige Druckfehler sind relativ selten. So zum Beispiel »Gertrud« statt Gerlinde Wiederanders (222, richtig im Literaturverzeichnis 285) und Andreas Vescal statt Vesal (ius) (249). Als wirklich störend erweisen sich die gehäuft auftretenden Druckfehler in den Jahreszahlen (allein zweimal 236). Diese Anmerkungen mindern keineswegs den grundsätzlichen Wert des solide gearbeiteten Buches. Nicht nur der Kunstgeschichtler, gerade auch der Lutherforscher wird an diesem fundamentalen Beitrag zur Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts in Zukunft nicht vorbeigehen können. Dem Band ist eine möglichst breite Rezeption zu wünschen.

Martin Treu

LUTHER-BULLETIN. Tijdschrift voor interconfessioneel Lutheronderzoek. Jg. 1 (1992). 96 S. Zu bestellen über: Drs. T.H.M. Akerboom, Groesbeeksweg 64, NL-6524 DG Nijmegen.

Die Niederlande gelten als »das« calvinistische Land in Europa. Allenfalls sind sie noch als auch katholisches Land bekanntgeworden, in der Zeit des kirchlichen Aufbruchs nach dem II. Vatikanum. Daß sich niederländische Theologen aller Konfessionen der Lutherforschung widmen, verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit. Ende 1992 hat die dortige Arbeitsgruppe Lutherforschung (Werkgroep Lutheronderzoek) ein erstes »Luther-Bulletin« vorgelegt, dem jährlich ein weiteres folgen soll. Diese Arbeitsgruppe vereinigt Forscher und Dozenten an niederländischen Universitäten, die sich mit Luthers Theologie beschäftigen. Die Liste der verantwortlichen Schriftleiter macht den im Untertitel der Zeitschrift proklamierten überkonfessionellen Charakter des Periodikums deutlich: J. P. Boendermaker (Universität Amsterdam), C. P. Burger (Freie Universität Amsterdam), T. H. M. Akerboom (Katholische Universität Brabant), Theo Bell (Katholische Universität Utrecht), K. Zwanepol (Reformierte Universität Kampen). Im programmatischen Vorwort begründet die Redaktion das Unternehmen so: »Die niederländische Lutherforschung unterscheidet sich von anderen (zum Beispiel der deutschen und skandinavischen) darin, daß sie nicht durch lutherischen Konfessionalismus gehindert wird. Dadurch daß eine ‚Luther-Ideologie‘ im Klima der Niederlande nie eine Chance hatte, kann Luther vorurteilsfrei entgegengetreten werden. Dadurch werden andere

fesselnde Facetten seines theologischen Denkens sichtbar«.

6 Beiträge versammelt das vorliegende Heft. J. T. Bakker, Dogmatiker in Kampen, eröffnet mit »Warum bleibt Luther faszinierend?«. Theo Bell, demnächst wird von ihm ein Beitrag in »LUTHER« erscheinen, schreibt über Bernhard von Clairvaux in Luthers Sicht, J. P. Boendermaker über Luthers Behandlung von Kap. 3 in seiner Genesis-Vorlesung. Eine längere Passage von Gerhard Ebeling aus Wort und Glaube III »Über das Sündenverständnis Luthers« erscheint, ins Niederländische übertragen, als vierter Beitrag. O. H. Pesch (»Rechtfertigung und Reformation. Von der reformatorischen Grunderkenntnis zur ‚Unterscheidungslehre‘) und K. H. zur Mühlen (»Der wissenschaftliche Zugang zu Martin Luther«) haben Aufsätze in deutscher Sprache beige-steuert.

Daß die Beiträge im übrigen in niederländischer Sprache erscheinen, wird den Kreis der Interessenten an diesem neuen Periodikum in Deutschland vielleicht beschränken. Es soll hier aber nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden. »LUTHER« wünscht dem »Luther-Bulletin« eine erfolgreiche, fruchtbare Arbeit!

Hartmut Hövelmann

GOTTFRIED VOIGT: Was die Kirche lehrt.
Eine Einführung. Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1991, 220 S.

Das Buch ist ein Auftragswerk des Martin-Luther-Bundes. Es wird Frauen und Männern der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der ehemaligen

– so muß es jetzt heißen – Sowjetunion helfen, das Gemeindeleben »in neuer Freiheit« aufzubauen. Schade, wenn es nur dort helfen wollte! Denn dieses Buch ist mehr als eine Einführung. Es ist die Lehre der Kirche, die in der Tradition Martin Luthers lebt, ohne Wenn und Aber, ohne Schnörkel und Verwindungen. Wer sich an die Lektüre macht, ohne dabei absetzen zu müssen, der wird am Ende »Ja« sagen, »ich ahnte den Glaubensreichtum meiner Kirche immer schon. Jetzt ist er mir ganz vor Augen«.

Bei Systematisierungsversuchen kommt der Theologe nicht um eine Dreiteilung herum. Den drei Mittenkapiteln Gott der Schöpfer, Jesus Christus und Der Heilige Geist gehen einleuchtende Erwägungen zu den Grundfragen des Glaubens voraus, zu den Formen, in denen sich Glaube artikuliert und auf die er immer wieder angewiesen ist. Ich habe die beiden schwierigen Abschnitte 5 und 6 – Richtig von Gott reden und Der dreieinige Gott – in ihren behutsam formulierten und immer wieder auf die Schrift bezogenen Sätzen gern gelesen. Mir hat auch gefallen, daß das Buch mit einem ausführlichen letzten Teil (Abschnitt 26–28) zur christlichen Hoffnung über den dritten Artikel hinausgeht und auch dort »keck« und »ernsthaft« überlegt, fragt, antwortet und mit uns lernt: Wir haben diesen Gott nötig, wie gefährlich, wie mühsam, wie anstrengend, wie gewagt, wie belastet unser menschliches Leben auch sein mag (209).

Ob sich das Register in Rußland bewährt, vermag ich nicht einzuschätzen. Daß die »guldne Sonne« aus EKG 346 einen eigenen Hinweis bekommt, ist Paul Gerhardt wohl wert. Daß die Gnadenmittel aus S. 155 im Register fehlen,

ist schon schlechter. Der an altbewährte Begrifflichkeiten gewöhnte Laienprediger in der GUS wird vielleicht nach »Obrigkeit« suchen und nach »Prädestination«. Die findet er nicht. Ihm und uns muß man sagen: »Lies erst einmal. Und hör' nicht gleich wieder auf!« Wer das befolgt, kommt wohl auch mit Doppelbegriffen wie Rechtfertigung und Heiligung, Gesetz und Evangelium und anderen zurecht, die bei der einem Lutheraner eigentümlichen Denk- und Redeweise schon hätten berücksichtigt werden müssen.

In der Laudatio, die Rektor und Dozenten des Theologischen Seminars Leipzig (das gibt es nun auch nicht mehr) zum 75. Geburtstag Gottfried Voigts am 13. Juli 1989 veröffentlichten ließen, heißt es: Der Jubilar ist in der systematisch-theologischen Disziplin geradeso bewandert wie in den praktischen und exegetischen Fächern. Das zeigt sich in »Was die Kirche lehrt«. Davon profitiert nicht nur eine neue Leipziger Studentengeneration. Davon profitiert jeder, »der einen guten Konfirmandenunterricht genossen hat« (7). Erst recht profitiert davon, wer einen weniger guten hatte.

Hans Deppe

GÜNTER LUTHER: *Luthers Werden und Wirken. Mit Stahlstichkopien von Anfang des 19ten Jahrhunderts.* Berlin: Selbstverlag d. VfS. (1000 Berlin 33, Dievenowstr. 2), 1990. 100 S.

Durch 16 Stahlstich-Kopien aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts werden in der Art der romantischen Historienmalerei dramatische und idyllische Szenen

aus dem Leben des Reformators ins Bild gesetzt. Gleichzeitig referieren 22 kurze Kapitel den geschichtlichen und biographischen Hintergrund der Bilder und geben einen Überblick über den Gesamtverlauf von Luthers Leben und Wirken. Knappe Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis verweisen auf die ausgewerteten Quellen, die WA sowie Sekundärliteratur älteren und neuesten Datums.

Der Verfasser des gut lesbaren und bei aller Detailfreudigkeit die großen Linien stets beachtenden Texts ist Günter Luther, der frühere Vorsitzende der Lutheriden-Vereinigung, in der sich alle echten und vermeintlichen Nachkommen Luthers zusammengeschlossen haben. Zugleich ist er Vorstand der Lutherischen Laien-Liga, einer freikirchlichen Organisation.

Da die s/w-Stiche gut auf Folien kopierbar sind, dürfte sich das Büchlein auch für gemeindliche und schulische Einführungen in Luthers Leben empfehlen, wobei das in unseren Gemeinden noch weit verbreitete volkstümliche Lutherbild des 19. Jahrhunderts, das die Bilder vertreten, einer gewissen Zurechtückung bedarf bzw. einer historischen Würdigung, welche die besondere Art der Lutherrezeption zur Zeit des 300. Reformationsjubiläums berücksichtigt und erläutert.

Gerhard Schmidt

EBERHARD MECHELS: *Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thomas – Luther – Barth.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. 350 S.

Bei dieser Studie handelt es sich um eine von Gollwitzer und Kreck angereg-

te Betheler Habilitationsschrift. Gleich zu Beginn wird bekannt, daß das Motiv der Arbeit nicht Freude an einer Analyse mit Hilfe des Luhmannschen systemtheoretischen Instrumentariums ist, sondern Interesse an einer (fortwährenden) Veränderung der Kirche (VII).

Der analytische Pfad dazu führt über drei Stationen, nämlich von Thomas von Aquin über Luther zu Barth. Dabei dürfen die ersten beiden Stationen jedoch – dem Luhmannschen Modell der drei Differenzierungsphasen entsprechend – nur als Vorübungen zu betrachten zu sein, um dann auf den nach Ansicht des Verfassers von Barth vorgelegten entscheidenden theologischen Beitrag zur Erhellung des Verhältnisses von Kirche und gesellschaftlicher Umwelt zu kommen.

Sieht M. die Leistung von Thomas darin, die »Vorboten der neuen, der weltlichen Welt der Moderne« meisterlich respektiert und integriert zu haben (324), so finde bei Luther der »Umbruch zur Moderne und die Agonie der alten Welt der christlichen Gesellschaft eine atemberaubende, bis an die Grenze zum Zerreißen angespannte und ausgespannte theologische Verantwortung« (324).

Für Barth sei jedoch die Zeit der christlichen Weltanschauung zugunsten der Autonomie der neuzeitlichen Subjektivität vorbei (180). Das sei die gesellschaftliche Situation von Kirche und Theologie, die er in einer »Theologie der konzeptionellen Einheit von universeller Inklusion und kognitiver Differenz« verarbeite (324). Wenn nach M. in der Moderne beispielsweise Geld als gottgleiches Sicherungsmittel angesehen würde (197) und Wirtschaftswissenschaftler und Bankfachleute das »neue Priestertum« darstellten (199), so setze Barth allein Christus in den Mittelpunkt (201). Christus definiert aber er

dabei als »Geschichte der Versöhnung des Menschen mit Gott« (277), wobei offen bleibt, wie er trotz gegenteiliger Beteuerungen die Auflösung Christi in einen abstrakten Geschichtsbegriff verhindern will.

Von Barth (KD IV/2) übernimmt M. ferner die Vorstellung vom »Sakrament des Seins Jesu Christi« (278) und von der Prophetie als Austeilung dieses Sakraments. Er will ein »nichtsakramentales Verständnis von Kirche, Predigt, Taufe und Abendmahl« letzten Endes zugunsten von Ethik anregen (300). Das muß angesichts der gegenwärtigen Krise der Ethik in Gesellschaft und Kirche eher befremden. Ferner ist diese Entfernung vom ökumenischen Grundkonsens um so fragwürdiger, als für ihn nachdrücklich Ökumene auch künftig Thema der Kirche sein soll (330f). Außerdem, warum sollte sich Kirche, um gesellschaftlich besser verstanden werden und wirken zu können, von überlieferten Wesensinhalten trennen, wenn M. am Ende doch zu Recht herausstellt, daß sie »ihrer Umwelt etwas ihr Unbekanntes, Fremdes, Neues mitzuteilen, auszurichten, zu bezeugen« habe (323)? So sind namentlich aus lutherischer Sicht einige gewichtige Anfragen an M.s. Konzeption zu stellen.

Andreas Pawlas

MITRI RAHEB: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien, Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 11, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990. 317 S.

Mit diesem Buch wird ein Feld beschritten, das im Schatten der Kirchengenge-

schriftsschreibung steht. Aus einer Fülle von Akten, Zeitschriften und Kleinschrifttum trägt der Verfasser ein abgerundetes Bild von der Wirksamkeit evangelischen Glaubens und seiner Frömmigkeit unter den Bewohnern Palästinas zusammen.

Von den Anfängen im 19. Jahrhundert bis zur rechtlichen Konstituierung einer eigenen Kirche, die 1959 volle Anerkennung erhielt, ist es ein weiter Weg gewesen. Englische und deutsche Initiativen hatten zum Beginn einer Missions- und Bildungstätigkeit in diesem Gebiet geführt. Es waren Vereine, die hier tätig wurden, wie bei allen missionarischen Vorstößen, die von London und Basel im 19. Jahrhundert ausgingen. Unter den Namen der hier handelnden Personen ist der von Ludwig Schneller der bekannteste. Die Geschichte des von ihm begründeten Syrischen Waisenhauses und seiner Wirkung auf die Gemeindebildung an verschiedenen Orten des Landes wird hier ebenso dargestellt (62–77) wie die Wirksamkeit der Kaiserswerther Diakonissen in Jerusalem (59–61). Die deutsche Gemeinde in Jerusalem mit ihrer Erlöserkirche kommt nur am Rande immer wieder zur Sprache, weil dem Propst dieser Gemeinde zunächst auch die Leitung der Kirche übertragen wurde. Die Arbeit des »Jerusalemvereins« wird im Zusammenhang untersucht (78–98). Mit diesen Stichworten haben wir uns aus dem Band nur den schmalen Teil aufgegriffen, der in der deutschen Frömmigkeitsgeschichte am deutlichsten auch Spuren bewirkt und Freunde um sich gesammelt hat. Im Band jedoch haben diese Aktivitäten nur einen bescheidenen Ort neben der Entwicklung vor Ort und den hier prägenden Ereignissen und Personen.

Methodisch geht der Autor – er ist selbst Glied der beschriebenen Kirche und wurde 1988 in Marburg mit dieser Arbeit promoviert – so vor, daß er immer wieder zentrale Zitate in seine Darstellung einbaut. So zeichnet er nicht nur von den handelnden Personen, sondern auch von der Geschichte der einzelnen Gemeinden ein lebendiges und differenziertes Bild. Er ist dabei der Tradition gegenüber, die ihn geprägt hat, nicht unkritisch. Zu jeder Person und den wichtigen Ereignissen sind umsichtig die erreichbaren Informationen zusammengetragen. Mit der Edition der wichtigsten betreffenden Dokumente (270–311) wird der Band abgerundet. Ein Namen- und Ortsregister machen ihn zum brauchbaren Nachschlagewerk.

Das Buch eines Theologen aus diesem Land ist in erster Linie historische Informationsquelle. In seiner wissenschaftlich distanzierten Schau ist es zugleich Zeugnis für die Kraft des Evangeliums in einem Gebiet, das von verschiedensten religiösen Strömungen durchzogen ist.

Rudolf Keller

HARTMUT HÖVELMANN: Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis. Texte und Arbeiten zur Bibel 5, Bielefeld: Luther-Verlag 1989, 394 S.

Der Vf. stellt seiner Arbeit ein dictum aus dem Jahr 1895 voran, das aufgrund der Einrichtung unserer Bibel seine Bedeutung behalten hat: »Die meisten Christen werden durch die fettgedruckten Stellen der Bibel selig«. Die einigermaßen verblüffende Pointe dieses für

die Reflexion unseres eigenen Bibelgebrauchs äußerst anregenden Buches besteht darin, daß sich der Leser am Ende des Eindrucks nicht erwehren kann, das Motto treffe jenseits aller Ironie die Sache durchaus, wenn ..., ja, wenn es sich bei den heute fettgedruckten Passagen wirklich noch um eine den »Kernstellen« entsprechende Einrichtung handelte, wie sie Luther seit 1529 in den von ihm beaufsichtigten Bibeldrucken durch Großschreibung oder mittels anderer Schrifttype entwickelt hatte. Das Markieren von Bibelstellen sollte zusammen mit den Bibelvorreden, Glossen, Verweisstellen und Illustrationen der Verkündigung dienen. Den Kernstellen kam als »gemeindepädagogisches Instrument« besondere Bedeutung zu. Es ging Luther nicht darum, katechetisch verwertbares Spruchgut aufgrund von Wiedererkennung memorieren zu lassen. Es ging ihm darum, den Leser der Schrift zu dem ihr allein adäquaten Verstehen zu befähigen, ihn dort, wo es die Bibel selbst tut, auf ihr »Sachkriterium« zu verweisen. Denn das »Sachkriterium« war für Luther die Intention der sich selbst interpretierenden Schrift: »Christum zu treiben«. Die Kernstellen haben also ursprünglich nichts mit noch so trefflichen Sprüchen für alle Jahreszeiten zu tun, sondern wollen hinführen zur Mitte der ungeteilten Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments.

Was ist aus dieser Einrichtung geworden? Der Vf. untersucht dies sehr ausführlich anhand von Lutherbibeln aus der Zeit der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung sowie des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zur Nachrevision des Neuen Testaments von 1984. Das Kriterium liegt hierbei ausdrücklich nicht darin, »ob Luthers Kernstel-

len immer treu bewahrt geblieben sind, sondern ob sie unter den veränderten Fragestellungen späterer Zeiten dasselbe zu leisten imstande waren, was sich als Absicht sachlich mit ihnen verband« (222). Einige Ergebnisse: Schriftgebrauch nach reformatorischer Einsicht wird durch die Kernstellen-Markierung im 17. Jh. sehr wohl ermöglicht; Pietismus und späte Orthodoxie etwa erweitern die Kernstellen-Auswahl beträchtlich. Sie dienen nun als Quelle der für ethisches Handeln bzw. für das Belegen der für die Lehre relevanten Worte Gottes. Als besonders fatal jedoch empfundenet der Vf. das Ergebnis der jüngsten Revision in bezug auf das Kernstellen-Instrumentarium: »Die Neuausweisungen 1984 sind eine stärkere Indoktrination der bürgerlichen Moral« (302). Luthers Konzept, das dem Verstehen der Schrift durch *alle* Mitglieder der christlichen Gemeinde verpflichtet war, wird durch die heutige Gestaltung der Bibel nicht erreicht. So ist die Forderung des Verfassers nur allzu berechtigt: »Richtet sie so ein, daß mit ihrer Lektüre stets zugleich ein schriftgemäßes Verstehen der Texte ermöglicht ist!« (312).

Michael Beyer

REINHARD MESSNER: Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft, Innsbrucker theologische Studien 25, Innsbruck/Wien: Tyrolia 1989, 240 S.

Reinhard Meßner gehört zu den römisch-katholischen Autoren, die den Entstehungsprozeß der mittelalterli-

chen Messe mit großer Unvoreingenommenheit darstellen. In seiner vielseitig anregenden Dissertation prüft er, inwieweit Luther in seiner Abendmahlslehre und Meßreform sich dem Geist der altkirchlichen Eucharistieliturgie genähert hat. Mit der neueren Liturgiewissenschaft hält er die Anamnese für das Kernstück des eucharistischen Hochgebetes in altkirchlicher Zeit. Der Gesamtkomplex des Hochgebets ist in der Sicht Meßners von einer dialogischen Struktur geprägt (81ff), weil zwei Dimensionen »ineinander verschlungen« seien, eine »katabatische«, insofern in diesem kultischen Handeln der feiernden Gemeinde sich Christus »in seinem erlösenden Wirken« vergegenwärtigt, und eine »anabatische«, insofern in Lob-, Dank-, Bittgebet und Gabendarbringung die feiernde Gemeinde sich selbst Gott zum Opfer darbringt. Eine analoge Struktur findet Meßner in Luthers Rechtfertigungslehre (119–147). Zum einen wirkt Gott durch das Evangelium in der Verbindung von innerem und äußerem Wort den Glauben, gewissermaßen ein »katabatisches« Geschehen. Zum andern gehört zu den Früchten des Glaubens außer den Werken der Nächstenliebe auch das Gebet. Hier kann von einer anabatischen Dimension des christlichen Lebens gesprochen werden. Auch der Begriff des Opfers hat hier sein Recht (Lobopfer; Lebenshingabe nach Röm 12,1). Gegenüber einer Tendenz Meßners (v. a. 147–162), beide Dimensionen im Rechtfertigungsgeschehen zu verschmelzen, müßte betont werden, daß der Glaube nur dann Früchte bringt, wenn er sich seines Lebensgrundes im Christuswort und in der Gerechtigkeit Christi bewußt ist. In Luthers Abendmahlsauffassung stellt Meßner (163–188) mit Recht

die Einsetzungsworte als Zusage der Sündenvergebung, also das katabatische Geschehen, in den Mittelpunkt. Zu kurz kommt dabei, daß für Luther dieses Christuswort selber die Mahlhandlung konstituiert. Die Dynamik des ganzen Geschehens liegt in dem zu den Anwesenden gesprochenen Wort Christi: Gleichzeitig mit der Gnadenzusage identifiziert sich Christus mit Brot und Wein und teilt diese Mahlgaben aus. Deshalb trifft es nicht Luthers Sicht, wenn Meßner bedauernd feststellt (168): »Die Elemente Brot und Wein werden relativ statisch als Träger der Realpräsenz gesehen, ihre Symbolik als Zeichen der Hingabe der Gläubigen steht nicht im Blickfeld.« Für Luther bezeugt uns Christus im Abendmahl seine Hingabe. Während das eigentliche Abendmahl als Selbstmitteilung Christi ein Geschehen der katabatischen Dimension darstellt, hat Luther im übrigen Gottesdienst die anabatische Dimension kräftig unterstrichen. Das kann Meßner positiv würdigen als eine Annäherung Luthers an das altkirchliche Eucharistieverständnis, weil in der Alten Kirche noch nicht das Opferverständnis des mittelalterlichen Canon Missae vorausgesetzt wurde. Meßners Maßstab für die Beurteilung von Luthers Meßreform ist allerdings das altkirchliche eucharistische Hochgebet, in welchem nach seiner Ansicht die katabatische und die anabatische Linie des Gottesdienstes »organisch ineinander verwoben« (201) waren. Darum zeigt der Verfasser im »Ausblick« (207–223) Sympathien für die neuere römisch-katholische Liturgie wie für einige jüngere evangelische Liturgieformen, weil auf der einen wie auf der anderen Seite das altkirchliche Hochgebet verstärkt berücksichtigt wurde. Damit wird voraus-

gesetzt, daß das eucharistische Hochgebet der Alten Kirche die beste und womöglich normative Grundgestalt der Eucharistie für die Zeit der Kirche nach dem Neuen Testament abgibt, eine Voraussetzung, die sich mit Luthers theologischen Grundsätzen nicht vereinbaren läßt.

Reinhard Schwarz

WALTER HOMOLKA und OTTO ZIEGELMEIER (Hg.): Von Wittenberg nach Memphis. Festschrift für REINHARD SCHWARZ, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 271 S.

Der eigenwillige Titel kennzeichnet die Spannweite der Themen dieser zum 60. Geburtstag des Münchner Kirchenhistorikers und Präsidenten der Luther-Gesellschaft erschienenen Festschrift: von der Wittenberger Reformation bis hin zu dem amerikanischen Bürgerrechtler Martin Luther King in Memphis.

Die fünfzehn in diesem Buch vereinigten Beiträge vereinen Aufsätze aus den verschiedenen theologischen Disziplinen. Jörg Jeremias beschäftigt sich in seinem bemerkenswerten Beitrag mit Psalm 130 und Luthers Nachdichtung »Aus tiefer Not schrei ich zu dir«. Dabei wird deutlich, wie der Reformator den ursprünglichen Gedankengang dieses Psalms wieder offengelegt hat, der darin besteht, daß die »Erlösung von aller Schuld« durch »keine noch so verborgenen mehr beeinträchtigt ist«, wie es durch Textvarianten der Septuaginta und der Vulgata den Anschein hatte (131). »Der Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien bei Marcion« wird in komprimierter Form von Gerhard May behan-

delt, wobei Luthers Auslegung des Streites der beiden Apostel zum Vergleich herangezogen wird. Ein Stück mittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte wird dem Leser in Ulrich Köpfs Arbeit »Leidensmystik in der Frühzeit der franziskanischen Bewegung« vorgestellt. Johannes Wallmann erläutert an einem Beispiel radikalpietistischer Kritik gegenüber Spencers Pia Desideria das Verhältnis von Pietismus und Spiritualismus. Georg Kretzschmar richtet mit seinem Aufsatz »Das Heil als Befreiung« eine »Anfrage an die lutherische Theologie«, die sich durch ihre Nüchternheit und Ausrichtung an biblisch-reformatorischer Theologie wohltuend von manchen heutigen Einseitigkeiten abhebt.

Weitere Themen der Festschrift lauten: »Das Ziel der Geschichte – Inkarnationslehre und christlicher Glaube« (Reinhard Leuze); »Die Bedeutung des Gesetzes für die lutherische Sozialethik« (Eilert Herms) und »Kirchengeschichte auf der Kanzel« (Hellmut Zschoch). Fünf Beiträge befassen sich mit der Problematik des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum: »Luther and Israel: Trial and Error« (Eric W. Gritsch); »Warum Christen nicht Juden geliebt sind« (Ferdinand Hahn); »Martin Luther und die Juden« (Reiner Scholl); »Dt. 6,20ff als Grundmodell religiöser Sozialisation« (Hans-Jürgen Fraas); »Continuity in Change – Literal Jewish Theology in a Christian Society« (Walter Homolka). Eine Bibliographie der Veröffentlichungen von Reinhard Schwarz steuerte Hellmut Zschoch bei. Die Festschrift bietet einen interessanten Querschnitt dessen, wovon evangelisch-theologische Arbeit heute bewegt ist.

Hans Düfel

BARBARA EMME: Martin Luther(s) Traktat über das kirchliche Asylrecht. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt... unter Mitarbeit von Dietrich Emme. Regensburg: Dietrich Emme 1985. 104 S.

Man staune und höre mit gegenwartsnahen Ohren: Die wissenschaftliche Weimarer Werkausgabe der Schriften Martin Luthers von 1883ff (WA) beginnt mit einem Traktat über das kirchliche Asylrecht! Wir dürfen der Autorin dankbar sein, diesen kleinen Schatz gehoben zu haben. Durch die Übersetzung des – nach verschiedenen Auflagen geordneten mitabgedruckten – lateinischen Urtextes in ein lesbares Deutsch wird diese kurze Abhandlung einer breiteren Öffentlichkeit nahegebracht. Durch die sorgfältige bibliographische Kärnerarbeit erschließt sich dem Leser und der Leserin, warum Luthers Verfasserschaft bis heute strittig geblieben ist.

Die Veröffentlichung dieser Asylrechtsgedanken mit dem deutschen Teil »Eine kurze Abhandlung Doktor Martin Luthers, Ordinarius der Universität Wittenberg: Über diejenigen, die in die Kirchen fliehen, sehr nützlich für

weltliche Richter, kirchliche Führer und Prälaten der Klöster« erreicht uns in einer Zeit intensiver Beschäftigung mit dem Asylrecht. Gerade auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um das staatliche Gewaltmonopol bezüglich kirchlicher und kirchengebäudlicher Freiräume kann die hier gelegte historische Spur hilfreich sein. Die zehn Typoskriptseiten sind gut anzueignen.

Der Autor (Luther?) beschäftigt sich mit Strafrechtsbestimmungen zum »Schutz der Zufluchtnehmenden«, zunächst allgemein bezogen auf »Freistätten für Fliehende«, dann im Hinblick auf die Grenzen staatlicher Gewalt vor und in kirchlichen Gebäuden und schließlich bezüglich des kirchlich-immanenten Umganges mit in kirchliche Räume Geflüchteten.

Die Diktion steht in der Tradition alttestamentlich-mosaischer Freiheits- und Freiraumgewährung als oberster Zielsetzung jedweden Umgangs mit Flüchtlingen. Eine bereichernde Handreichung für unsere gegenwärtige Grundrechtsdiskussion!

Helmut Edelmann

AUS DER LUTHER – GESELLSCHAFT

»Die Luther-Gesellschaft bringt langfristig eine Option für die Verlegung der Geschäftsstelle von Hamburg nach Wittenberg gegenüber dem Evangelischen Konsistorium in Magdeburg und gegenüber dem Magistrat der Stadt Wittenberg zum Ausdruck«. Als der Engere Vorstand am 16. September 1992 diesen Beschluß faßte, war gerade ein Aufnahmeteam des MDR-Fernsehens im Refektorium der Lutherhalle, wo wir tagten, bei der Arbeit. Die Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft in Wittenberg – ein Medienereignis! Daß aufgrund der Berichterstattung im Regionalpro-

gramm sich dann aber schon 4 Tage später in Hamburg eine Möbelspedition um den Auftrag bewarb, hat die Geschäftsführung denn doch verblüfft!

Die Luther-Gesellschaft in Wittenberg! Hier war sie 1918 gegründet worden. Hier lagen und liegen ihre geistigen und geistlichen Wurzeln. Es war für uns alle bewegend, erstmals nach dem Krieg wieder hierher mit unserer Arbeit zurückkehren zu können. Am Abend des 15. September bereitete Martin Treu, Direktor der Lutherhalle, Mitglied des Beirats unserer Gesellschaft und Mitarbeiter an dieser Zeitschrift, mit seinen Mitarbeitern dem Vorstand einen herzlichen Empfang im Kellergewölbe der Lutherhalle, das neuerdings zu einem Cafe und einem Sitzungsraum ausgebaut ist. Wer die Verhältnisse in Wittenberg kennt, weiß, daß die Unterbringung von Gruppen zur Zeit noch Schwierigkeiten macht. Dank unserer Stützen vor Ort und des Paul-Gerhardt-Stiftes, eigentlich Schwesternwohnheim des evangelischen Krankenhauses, das einer Reihe von uns ein Nachtquartier bot, waren wir jedoch aller Leibsorge ledig und konnten uns ganz unserer Arbeit an geschichtsträchtiger Stätte widmen.

Der 16. September stand im Zeichen unserer Sitzungen. Bis zum Mittag mußte der Engere Vorstand sein umfangreiches Programm bewältigen. Zunächst gab Andreas Pawlas seinen Bericht als Geschäftsführer. Mit der Anschaffung eines PC öffnet sich nun auch die Luther-Gesellschaft dem Computer-Zeitalter. Die wachsenden Aktivitäten machen eine Entlastung der Geschäftsstelle von Routine-Arbeiten erforderlich. Finanziell ist das freilich für uns ein arger Brocken. Aber wir wagen es. Im Zuge der Öffnung für Neues liegen noch zwei weitere Aktivitäten, die der Vorstand für gut hielt: erstens die Bestellung eines PR-Ausschusses, der die Darstellung der Luther-Gesellschaft nach außen fördern soll und dem die Herren Deppe (Wolfenbüttel), Hövelmann (Nürnberg) und Pawlas (Hamburg) sowie Frau de Buhr von der Geschäftsstelle angehören; zweitens eine Beteiligung auf dem Markt der Möglichkeiten beim 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag im Juni 1993 in München.

Zwei Personalfragen standen an. Nach dem Ausscheiden von Hans-Volker Hertrich, von 1969 bis 1982 auch Redakteur dieser Zeitschrift, wurde Hans Christoph Deppe (Wolfenbüttel) in den Engeren Vorstand gewählt. Zum Revisor bestellt wurde Bucho Wiarda (Hamburg).

1993 wird die Luther-Gesellschaft ihr 75jähriges Bestehen feiern können. Gründungstag war der 26. September 1918, Gründungsort die Aula des Melanchthongymnasiums. Es ist für den 26. September 1993 (ein Sonntag!) in Wittenberg von uns ein umfangreiches Festprogramm geplant. Näheres siehe unten.

Weitere »Wittenberg«-Beschlüsse waren: eine gezielte Beteiligung am Stadtjubiläum (700-Jahrfeier) während der Festwoche (21.-27. Juni) und – eben der Beschluß, der eine Verlegung der Geschäftsstelle in Erwägung zieht. Einen entsprechenden Wunsch hatte der Magistrat der Stadt unserer Gesellschaft angetragen. Die dafür angebotenen Cranach-Höfe werden freilich noch einer gehörigen Renovierung unterzogen werden müssen, bevor an einen Umzug ernsthaft gedacht werden kann. Insofern wird sich jener Spediteur noch eine Zeitlang in Geduld fassen müssen...

Am Abend des langen Sitzungstages präsentierte sich die Luther-Gesellschaft der Wittenberger Bevölkerung mit einem öffentlichen Vortrag. Bischof Hans Christian Knuth (Schleswig) sprach in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien über »Zwi-

schen Gott und Teufel – Martin Luther über den Menschen«. Dieser Vortrag ist im vorliegenden Heft nachzulesen.

Am Morgen des 17. September lud der Wittenberger Superintendent Albrecht Steinwachs zu einer Morgenandacht in die Schloßkirche. Anschließend führte uns Direktor Treu durch die aktuelle Ausstellung der Lutherhalle. Danach arbeitete Andreas Pawlas mit uns zum Thema »Luther und die Wirtschaft« anhand von Texten. Als wir dann nach dem Mittagessen auseinandergingen, gab es wohl niemand, der nicht überzeugt war, an einer gelungenen Tagung teilgenommen zu haben. Es ist nicht nur so, daß sich die Mitgliederzahl der Luther-Gesellschaft – im Gegensatz zu Parteien, Gewerkschaften und sehr vielen Vereinen – erfreulich konsolidiert hat: Der Zusammenhalt der Verantwortlichen und die Begeisterung für die Aufgabe haben doch erkennbar neuen Schwung bekommen.

H.H.

LUTHER-GESELLSCHAFT BEIM KIRCHENTAG

Wenn Sie schon immer mal den Präsidenten, den Geschäftsführer, unseren »guten Geist in Hamburg«, Frau de Buhr, oder den Schriftleiter dieser Zeitschrift persönlich kennenlernen wollten: Sie finden uns und einige andere aus unseren Reihen am Stand der Luther-Gesellschaft auf dem »Markt der Möglichkeiten« beim 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag in München: Halle 14, Stand 15, Platz Nr. 14 E 5, gleich rechts an der Hallenwand neben dem Eingang von Halle 7 her, vom 10. bis 12. Juni. Die Luther-Gesellschaft will sich hier erstmals mit einem Stand präsentieren und mit Interessenten ins Gespräch kommen. Luther – noch aktuell 1993? ist unser Anknüpfungspunkt zum Gespräch. Daran schließt sich die Einladung an, an eine vorbereitete Tür Thesen anzuschlagen: Welche Reformation braucht Kirche heute? Die hier abgegebenen Äußerungen sollen empirisch ausgewertet werden. Ferner wollen wir mit Luthers 95 Thesen von 1517 bekannt machen (jeder weiß, daß es sie gibt, aber wer kennt ihren Inhalt?) und Einstiegshilfen geben: Zugänge zu Luther für Menschen, die von ihm noch wenig wissen. Im übrigen glauben wir, daß manche Besucher des Kirchentags dankbar sind, wenn sie neben so vielen anderen Angeboten auch auf Luther stoßen. Besonders freuen wir uns natürlich, wenn Sie, liebe Leserinnen und Leser, bei uns am Stand vorbeischaun und wir Sie so kennenlernen.

H.H.

75 JAHRE LUTHER – GESELLSCHAFT

Das 75. Gründungsfest der Luther-Gesellschaft fügt sich bestens ins Stadtjubiläum »700 Jahre Wittenberg« ein. Am 26. September, das ist auch genau das Gründungsdatum, wird der Entstehung unserer Gesellschaft mit einem Festprogramm gedacht, das nach den bisherigen Planungen folgende Gestalt haben soll:

vormittags: Festgottesdienst in der Stadtkirche St. Marien. Prediger ist Landesbischof Professor Dr. Gerhard Müller

Festakt, voraussichtlich in der Aula des Melanchthon-Gymnasiums, in der die Luther-Gesellschaft durch Prof. Dr. Rudolf Eucken (Jena) 1918 ins Leben gerufen worden ist. Im Rahmen des Festakts Vortrag von Professor Dr. Reinhard Schwarz: »Reformatorisches Christentum in unserer Zeit«

nachmittags: Führung durch die Lutherhalle

Führung durch Cranachs Altarbilder in der Stadtkirche
Podiumsveranstaltung mit Schülern des Martin-Luther-Gymnasiums

Musikalisches Programm

Das endgültige Programm wird in Heft 2 veröffentlicht. Interessenten sollen aber jetzt schon auf diesen Termin hingewiesen und mit unseren Planungen bekannt gemacht werden. Quartiere müssen über die Stadtinformation O-4600 Lutherstadt Wittenberg rechtzeitig gebucht werden.

H.H.

MITGLIEDSBEITRÄGE 1993

Gemäß Vorstandsbeschuß sind Mitglieder in den neuen Bundesländern ab 1993 grundsätzlich nicht mehr beitragsfrei, es sei denn, es ist ihnen auf Antrag hin persönlich schriftlich zugesagt. Von diesen Ausnahmen abgesehen, zahlen Mitglieder in Orten mit einem »O« vor der Postleitzahl 1993 mindestens DM 6,- und 1994 mindestens DM 9,-. Die Geschäftsstelle bittet um freundliche Beachtung.

H.H.

NEU BEI MOHR:

Lutherisches Gedankengut in seiner Nähe zum Alltag

Sabine Holtz

Theologie und Alltag

Lehre und Leben in den
Predigten der Tübinger Theologen
1550 bis 1750

Diese Arbeit, die mit dem Johannes-Brenz-Preis ausgezeichnet wurde, verbindet auf der Quellenbasis von rund 1000 Predigten theologische und sozialgeschichtliche Fragestellungen zu neuen Erklärungsansätzen. Die Autorin untersucht die Transformation von theologischer Lehre in sozialetische Norm. Dabei geht es um die Frage, welche konfessionell gebundenen Norm- und Wertvorstellungen von den Theologen bereitgestellt wurden, um auf der Ebene der Volksfrömmigkeit bzw. der Volksreligiosität übernommen werden zu können. Ein Vordringen auf die Ebene der Volkskultur war nur möglich, wenn ein Anschluß an die konkreten Arbeits- und Lebenswelten des einfachen Volkes gelang. Die Tübinger Theologen eignen sich besonders für eine historische Analyse zu diesem Thema: wegen ihrer Stellung als Professoren der evangelisch-theologischen Fakultät und Inhaber württembergischer Kirchenämter bieten sie die Möglichkeit, diese Transformation auf höchster Ebene zu analysieren. Die Ergebnisse dieser Langzeitstudie können als exemplarisch für die Geschichte des Protestantismus gelten.

1993. XI, 479 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 3). ISBN 3-16-146028-6
Leinen ca. DM 198,- (März)

Jörg Baur

Luther und seine klassischen Erben

Theologische Aufsätze und
Forschungen

Der Aufsatzband enthält Studien zur Theologie Luthers und des nachreformatorischen Protestantismus. Die detaillierten Analysen setzen sich mit neuzeitlichen theologischen Positionen und Strömungen auseinander. Ziel des Autors ist es, das verdrängte, unabgeholte Potential und die häufig in Allzu-Bekanntes eingebettete Stärke der Theologie Luthers und seiner Nachfolger der gegenwärtigen Theologie und dem gelebten Glauben von neuem zugänglich zu machen. 1993. Ca. IV, 380 Seiten. ISBN 3-16-146055-3 Broschur DM 74,-; ISBN 3-16-146056-1 Leinen DM 118,- (April)

**J.C.B. MOHR
(PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN**





Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ (KLK) bietet darum eine zusammenhängende Folge von 5 Heften zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter. Die Gliederung erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in der Frage nach verlaufstypologischen Merkmalen.

Das Werk ist einheitlich angelegt. In Artikeln von einigermaßen vergleichbarem Umfang wird man jeweils über die äußeren Bedingungen und Merkmale des betreffenden Reichsstandes sowie die Abfolge der Regenten und die Herrschaftsverhältnisse unterrichtet und findet dann eine Skizze der politischen und der Kirchengeschichte von etwa 1500 bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in erzählender Form.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING**
und **Walter ZIEGLER**.

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,- DM, ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. 1991, 235 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-02972-3.

4. Mittleres Deutschland: Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 1992. 288 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-2973-1.

5. Der Südwesten (erscheint 1993)

Verlag Ashendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Albrecht Peters

Kommentar zu Luthers Katechismen

Band 4: Die Taufe. Das Abendmahl

Herausgegeben von Gottfried Seebaß. 1993. 202 Seiten, kart. DM 38,-; bei Subskription der Reihe DM 34,20
ISBN 3-525-56183-0

Der historisch-systematische Kommentar von Albrecht Peters leitet zum theologischen Verständnis und damit zu rechter Lehre und Meditation des Katechismus an. Indem er den Katechismus von Schrift und kirchlicher Tradition her versteht und prüft, vollzieht er eine bleibende reformatorische und ökumenische Aufgabe. Daß damit zugleich eine Art Kompendium der Theologie Luthers in seelsorgerlicher Absicht vorgelegt wird, macht das Werk nicht nur für den Theologen, sondern für jeden interessierten Leser wertvoll.

Band 4 liegen die Erklärungen bzw. »Umschreibungen« Luthers zu den Sakramenten Taufe (»das Wasser, in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden«) und Abendmahl (»der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein«) zugrunde.

Bereits erschienen:

Band 1: **Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden.** 1990. 325 Seiten, kart. DM 38,-. ISBN 3-525-56180-6

Band 2: **Der Glaube. Das Apostolikum.** 1991. 266 Seiten, kart. DM 38,-. ISBN 3-525-56181-4

Band 3: **Das Vaterunser.** 1992. 198 Seiten, kart. DM 38,-
ISBN 3-525-56182-2

Bei Subskription der Reihe 10% Nachlaß.

Vandenhoeck & Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 1993



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums von:

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst (Darmstadt), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Prof. Dr. Bernhard Lohse (Hamburg), Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Prof. Dr. Reinhard Schwarz (München) in Verbindung mit weiteren Fachgelehrten im In- und Ausland

Schriftleitung: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17, 90427 Nürnberg (Telefax 09 11/31 19 39)

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, 22459 Hamburg

Telefon: (040) 58 20 07. – Bankverbindung: Postgiroamt Hamburg (BLZ 200 100 20) Konto Nr. 5 138-209; Evang. Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel (BLZ 210602 37) Konto Nr. 54 690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM 34,- zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 18,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 37 53, 37070 Göttingen
ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 7400 Tübingen

INHALT

	53	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT AUFsätze	54	Hartmut Hövelmann Wer ist der Barmherzige Samariter? Eine ungewohnte Perspektive in Luthers Auslegung von Lk 10, 23–37
	58	Karl Dienst Zur reformatorischen Kopernikus-Rezeption. Kopernikus als Metapher neuzeitlichen Selbstbewußtseins
	67	Reinhard Dithmar Martin Luther als Fabelhans
WERKSTATT	79	Matthias Viertel Von der Freiheit eines Rundfunkmenschen. Gedanken über die Begegnung mit Martin Luther im Hörfunk
BÜCHERSCHAU	89	Zu: Geschichte der Kirchen / J. Strehle / Wartburg-Briefe / M. L. Baeumer / D. Emme / H. P. Göll / I. Höß / Luther in Finnland / H. Kerner / U. Asendorf / H. U. Hofmann
	101	Aus der Luther-Gesellschaft

ZU DIESEM HEFT

Daß Luthers Schriftauslegung zuweilen unkonventionell quer zu dem steht, wie wir auszulegen und zu hören gewöhnt sind, zeigt seine Predigt des vertrauten Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter. Gerade darin aber bleibt Luther ein ebenso kritischer wie anregender Begleiter unseres eigenen Verstehens.

Im Jahr 1993 gilt es des Domherrn und Astronomen Nikolaus Kopernikus zu gedenken, der vor 450 Jahren starb. Er war Zeitgenosse Luthers, Melanchthons und der anderen Reformatoren der ersten Stunde. Wie haben die nun seine Thesen aufgenommen? Dem geht *Karl Dienst* in seinem Beitrag nach.

»Ein gemalter Fuchs im Buch soll wohl einen Fuchs über Tisch so ansprechen, daß ihm der Schweiß ausbrechen möchte und er den Äsop am liebsten erstechen oder verbrennen wollte.« So schreibt Luther in der Vorrede zu seiner Fabelsammlung. *Reinhard Dithmar*, Literaturwissenschaftler in Berlin, untersucht die Funktion der Fabel bei Luther. Zeitlebens hat sich der Wittenberger mit der Fabel beschäftigt. Nicht nur, daß er den Äsop so sehr geschätzt hat: Er hat selbst welche verfaßt für seinen Sohn, zum Zwecke antipäpstlicher Polemik und auch in politischer Absicht. Daran, daß die Fabel mehr Aufmerksamkeit gewinnt als allerlei »direkte« Belehrung, dürfte sich auch heute wenig geändert haben.

Um bildhafte, plastische Sprache geht es auch im Werkstatt-Beitrag dieses Heftes. Der evangelische Rundfunkreferent im Kieler Funkhaus des NDR, *Matthias Viertel*, hat im Herbst 1990 eine stark beachtete Andacht zum Reformationstag gehalten, in der Luther mit Originalzitaten auftritt. Die Anregungen des Autors werden nicht nur für die zahlreicher werdenden Theologen des Belang sein, die in der Hörfunkarbeit engagiert sind. Hier geht es, grundsätzlicher, um die Frage, inwieweit und auf welche Weise heute theologische Themen breiteren Schichten vermittelbar sind. Luther selbst gibt diese Fragestellung auf: Sein Interesse am Buchdruck war vor allem das dessen, der das massenwirksame Medium suchte. Zudem verbindet sich gerade Rundfunkarbeit mit dem, was Luthers Anliegen war: die Bibel in lebendiger Rede sprechen lassen.

Am Schluß dieses Heftes, hinter den Rezensionen, suchen noch ein paar wichtige Hinweise »Aus der Luther-Gesellschaft« Ihre Aufmerksamkeit.

H. H.

WER IST DER BARMHERZIGE SAMARITER?

Eine ungewohnte Perspektive in Luthers Auslegung von Lk 10,23–37

Von Hartmut Hövelmann

Verlorener Sohn, Zachäus, Barmherziger Samariter – diese drei Texte sind die eiserne Ration der Jesus-Geschichten, die »man« kennt. Zudem sind sie das Standard-Material, mit dem Religionspädagogik und Erwachsenenbildung operieren, um aus uns Christen zu machen bzw. uns als solche zu erhalten. Nicht zuletzt reproduziert sich daraus jener Moralismus, wie er faktisch für den modernen Protestantismus kennzeichnend ist. Wir kennen das alle: der unter die Räuber Gefallene (wir spekulieren hier mal nicht weiter über kursierende Mutmaßungen, wer wohl die Räuber sind) liegt am Wegesrand, da kommen erst der Konsistorialpräsident und später der Bischof in ihren Dienstwagen vorbei, haben aber alle gerade überaus wichtige Sitzungen bzw. Kircheneinweihungen – so bleibt der Überfallene liegen. Aber da kommt ein Asylwerber (wahlweise: Türke, aus der Kirche Ausgetretener usw.) und erbarmt sich des Darniederliegenden, setzt ihn auf sein Fahrrad und liefert ihn bei der nächsten Unfallstation ab. – Ich überzeichne absichtlich, treffe damit aber gewiß den Tenor der Normalauslegung der Perikope.

Luther hat den Text anders gedeutet, ohne den ethischen Impuls, der in ihm steckt, zu vernachlässigen. Statt in der Rolle des Helfers erkennen wir uns in Luthers Auslegung in derjenigen des unter die Räuber Gefallenen wieder. Nachfolgend ein Auszug aus seiner Nachmittagspredigt über Lk 10,23–37 vom 22. August 1529 (Pr. 1069). Der hier in Gegenwartsdeutsch übertragene Abschnitt findet sich WA 29,535,20–538,11.

(1) In diesem Gleichnis will sich Christus selbst sozusagen in einer verschlüsselten Rede zeigen. Gewiß liebt der Samariter Gott und hat auch sein Wort lieb gehabt. Weil er jenes andere (sc. die liebevolle Zuwendung zu dem unter die Räuber Gefallenen, H. H.) getan hat, muß er auch Gott aus ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit allen Kräften und von ganzem Gemüt lieb gehabt haben und ebenso sein Wort. Deshalb: Wenn sein Wort dir gefällt und du es annimmst und Lust und Freude daran hast, das heißt Gott lieben.

(2) Dieser Samariter ist in geistlicher Deutung ein Bild Christi. Wir hören zwar alle Tage dieses Gebot »Liebe den Herrn und deinen Nächsten«, aber wir halten es nicht, auch wenn man es noch so oft hört. Wo nämlich die ratio das Wort Gottes hört, mangelt es ihr am Tun, weil Fleisch und Blut nicht alles an den Nächsten zu wenden wagen, nämlich Herz, Zunge und alles andere, wie man hier hört. Sondern sie macht es wie Priester und Levit: nur eilig vorbei!

(3) So bleibt das Tun an Jesus hängen. Der fängt an. Das Bild, daß der Mensch unter die Räuber fällt usw., bedeutet: Die große Masse der

Menschheit ist vom Teufel verwundet, beraubt, geschlagen, liegt halb tot usw., wir sind aller Gerechtigkeit und Wahrheit beraubt und halb tot, so daß wir uns selbst nicht helfen können. Allein der Leib lebt und sucht das Seine, die Seele ist tot. Da ist der Mensch halb tot, er kümmert sich nicht um himmlische Dinge, obwohl wir doch dafür geschaffen sind, daß wir nicht nur nach dem Irdischen streben, sondern auch nach dem Himmlischen. Aber dieses Himmlische hat Satan sich geraubt und hat nur die Leibsorge übriggelassen.

(4) Der Mensch kann sich nicht selbst helfen. Da kommt erst der Levit und dann der Priester, das sind die, die die Menschen zu belehren pflegen. Aber dann kommt Christus, der Samariter, in die Welt, tritt zu uns und macht, wie es die Geschichte erzählt.

(5) Das ist das vollkommene Bild, in dem das ganze Wesen des Herrn auf Erden gedeutet wird und in dem sich unser Herr in einem liebevollen Bild gemalt hat. Er ist Mensch geworden, ist seiner Straße gezogen wie wir, kam in das sündliche Leben, wo es eitel Teufel und einen Wald voll Morderei gibt, weil Satan uns zu morden sucht. Er kommt zu dem Überfallenen, sieht ihn an und gießt Öl auf seine Wunden, das ist das Evangelium der Barmherzigkeit und Sündenvergebung, und Wein, um das Fleischliche abzutöten (vgl. Röm 8,13). Darüber ist nun zu sprechen. Alles in allem geht es um das Evangelium.

(6) (Nun gibt Einzelhinweise zum Text:) »Das Tier«: Weil er sich selbst zum Opfertier gemacht und am Kreuz dargebracht hat; dort am Kreuz hat er uns getragen und für uns genug getan, nicht nur mit dem Wort, sondern mit der Tat. – »In die Herberge«: in die christliche Kirche, verfügt uns zu taufen und das Abendmahl zu reichen, vertraut uns den Pfarrern an und gibt ihnen beide Testamente. So schafft er durch Glauben, Liebe und Geduld Menschen, die gesund werden. Das Christenleben ist nicht vollkommen, kein Arzt hat einen Menschen schnell geheilt. So sind wir niemals voll von Glauben und Liebe; immer bleiben Wunden offen, aber sie werden verbunden, bis er wiederkommt und uns heimholt am Tag des Gerichts.

(7) In diesem Beispiel des Samaritaners ist der Wandel unseres Herrn gefaßt. Niemand hält die 10 Gebote, weil wir verwundet sind, wir bedürfen dessen, daß uns aufgeholfen wird. So hat Christus unsere Sünden auf sich genommen und für uns getragen, damit wir Anteil erhielten an seinem heiligen Geist und der Gnade, mit dem Ziel, daß wir sie auch weitergeben.

Darum also liegt das Tun an Christus. David und die Propheten, Mose nicht zu vergessen, haben wohl zu lehren gewußt. Christus hilft durch seine Gnade und den heiligen Geist dazu, daß wir's tun. Der soll dir helfen und tragen, was du nicht tust. Durch diese Kraft Christi handeln wir.

(8) ... So ist die Christuspredigt Mose weit überlegen, auch allen Propheten, weil sie nach dem Mann verlangt haben, der das Tun gibt. Die Lehre allein macht bloß Heuchler, wie wir heute sehen. Das Tun aber gibt Christus. Das heißt nun das Evangelium, daß es nicht nur nach außen hin Gott und den Mitmenschen zu lieben *lehrt*, wie das zuvor gelehrt wurde. Sondern es lehrt, woher diese Liebe kommt und warum wir sie annehmen sollen, damit wir sie *praktizieren*. Allerdings: Indem Christus für uns stirbt, gibt er uns den heiligen Geist und macht uns zu neuen Menschen. Das lehrt das Evangelium.

(9) Wenn du die Lehre schon weißt, spricht er zu dem Pharisäer, dann nimm von mir das Tun an. Darum sage ich »Selig sind, die sehen, was ihr seht, und hören, was ihr hört; Denn ihr hört nicht allein, was zu tun ist, sondern auch, wo es zu empfangen ist und daß man es tun kann. Beides gehört zusammen: wissen und tun. Das Gesetz lehrt es, das Evangelium gibt es.

Diese »geistliche« (2) Nachfrage Luthers ist kein Rückfall in fragwürdige mittelalterliche Schriftauslegungsverfahren. Sie hat den Vorzug des tieferen Auslotens gegenüber dem Niveau des Moralismus mit seinem ethischen Imperativ, der allzu leicht die sündhafte Natur des Menschen, auch des Christen, übersieht und an ihn also appelliert, so und so zu handeln. Nicht, daß Luther den ethischen Anspruch des Gleichnisses in irgendeiner Weise abschwächen wollte! Während es aber nun im Moralismus um den Lebensvollzug des Christen geht, kümmert sich Luther zunächst um die Konstitution des handelnden Christen¹. Der Gewinn einer solchen Nachfrage liegt darin, daß sie dem Menschen ein bestimmtes Handeln nicht einfach als leistbares zumutet, sondern klärt, *wie* er es denn leisten kann.

Luthers Ausgangsbasis für seine Überlegung dürfte wohl von niemand zu bestreiten sein: Wir hören zwar alle Tage das Liebesgebot, aber wir halten es nicht. Wir haben es zwar im Kopf, im Herzen und auf der Zunge – aber das heißt nicht, daß wir uns auch entsprechend verhalten. Vielmehr – nicht nur Priester und Levit gehen vorbei: *Wir* gehen wie Priester und Levit vorbei (2).

Im dritten Abschnitt führt Luther die ungewohnte Perspektivenverschiebung ein. Während wir gewohnt sind, uns in die Situation des Samaritaners zu versetzen, dessen also, der handeln soll, finden wir uns bei Luther in der Rolle des Überfallenen. Der Mensch als Sünder – das ist keine moralische Qualifizierung, sondern eine anthropologische Kategorisierung, d.h. der Mensch ist der Macht des Bösen, von ihm verwundet, beraubt, geschlagen. Dieser Mensch kann nicht helfen, nicht einmal sich selbst.

Und es nützt hier keine Belehrung, auch kein moralischer Appell (4). Das einzige, was ihm hilft, ist: daß ihm aufgeholfen wird. Für den Menschen ist darum Christus

¹ »Konstitution des handelnden Christen« thematisiert keinen schöpfungstheologischen, sondern einen soteriologischen Akt, also das, was in der Dogmatik in der Regel als »Restitution des Menschen durch Gott« verhandelt wird.

der Barmherzige Samariter, der aus Sündern in der Macht des Bösen gesunde Menschen macht. Diese Gesundung fördert er durch das Evangelium der Barmherzigkeit und Sündenvergebung (5). Das Transportmittel zu unserer Gesundung ist, daß er – gleich einem Opfertier – unsere Sünden am Kreuz trägt. Die Herberge, in die er uns bringt, ist die Kirche, in der man unser durch Glauben, Liebe und Geduld pflegt (6).

Luther *bleibt* Realist. Er weiß, und das ist ein ganz entscheidender Punkt, daß der Christ, der aus der Kirche kommt, von jenem Glauben und jener Liebe eben nicht bis an den Rand gefüllt ist, die dem, der unter die Räuber gefallen ist, gleich tapfer beispringt. Vielleicht kennt Luther hier den Menschen in seinen Schwächen und seinen Ängsten besser als die, die auf den christus-gemäßen Lebensvollzug mit Imperativen drängen. Die Spannung zwischen Erlöung und Vollendung ist eben auszuhalten. Wir sind verwundet (7), wir bedürfen dessen, daß uns aufgeholfen wird – das ist nicht das eine heilsgeschichtliche Geschehen, auf das wir zurückblicken, das ist ein täglich notwendiges, so wie der Mensch dessen bedarf, daß der alte Adam in ihm täglich ersäuft werde, wie es im Vierten Hauptstück des Kleinen Katechismus heißt.

Für Luther ist das Entscheidende an Christus, daß er die Liebe zum Mitmenschen in Not nicht nur *gelehrt* hat. *Gelehrt* wird sie schon im Alten Testament. Christus hat diese Nächstenliebe eben auch *praktiziert*, und zwar, darauf kommt es an, nicht nur gegenüber Armen und Kranken, die ihm während seines irdischen Wandels begegneten, sondern – durch sein Kreuzesopfer – auch gegenüber uns, die wir auf seinen Namen getauft sind, sein Wort hören und das Altarsakrament gebrauchen. Weil wir diese Liebestat erfahren – das ist unsere Konstitution als handelnde Christen –, indem Christus jedem und jeder von uns als der Barmherzige Samariter aufhilft, werden wir durch seinen heiligen Geist und die Gnade zu jenen neuen Menschen, denen er nun zutraut, daß wir anderen Menschen, die unter die Räuber gefallen sind, zu Nächsten werden gleich dem Beispiel des Barmherzigen Samariters (8).

»Darum nimm von mir das Tun an«, sagt er zu dem Pharisäer. Das ist ja nun mehr als: Tu, was ich dir sage. Das heißt zunächst: Laß dich durch mein Tun als Barmherziger Samariter konstituieren. Insofern ist dieses Gleichnis in seinem Kontext Lk 10 vielleicht zunächst nicht mehr als die Erzählung von einem gescheiterten Versuch, den Pharisäer zu heilen. Daß das Gleichnis keine Räubergeschichte erzählt, sondern die Heilsgeschichte des Menschen, ist gewiß nicht abwegig. Wir sollten diese Deutung wenigstens als Ergänzung zu dem, was uns vertraut ist, gelten lassen.

Schließlich erfahren wir hier ein weiteres Mal die seelsorgerliche Dimension der Bibeltheologie Luthers. Luther neigt nicht dazu, den Menschen durch Appelle zu überfordern bzw. durch Appelle dazu zu bringen, sich selbst zu überfordern. Er weiß um die Schwächen, um die Ängste des Menschen, um sein Verwundetsein. Luther als Schriftausleger spricht nicht nur von Gnade, er geht mit dem Menschen gnädig um. Das sollte uns wichtig bleiben gegen alle alten und neuen Formen von Werkgerechtigkeit, die die Identität lutherischen Christseins eben nicht ausmachen und die stets in der Gefahr stehen, unbarmherzig gegen den Menschen zu sein, an den sie sich richten, und ihn nur in Neurosen zu treiben.

Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17, W-8500 (90427) Nürnberg

ZUR REFORMATORISCHEN KOPERNIKUS-REZEPTION

Von Karl Dienst

1. Kopernikus als Metapher neuzeitlichen Selbstbewußtseins

Im neuzeitlichen Denken steht weniger die theoretische Leistung des Domherrn Nikolaus Kopernikus¹ (geb. 19. 2. 1473 in Thorn; gest. 25. 5. 1543 in Frauenburg) als vielmehr seine Weltanschauungsfunktion im Vordergrund: Sein Weltmodell wurde als Metapher für den Wandel des neuzeitlichen Selbstverständnisses, als Formel menschlicher Selbstdeutung verstanden, derzufolge die Natur dem Menschen eine bewußtseinsunabhängige Aussage über seine Rangstellung in der Welt bereithält. Bekannt ist z.B. Friedrich Nietzsches² Behauptung: »Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum in's x« (18, 8); durch die »Niederlage der theologischen Astronomie« sei das menschliche Dasein »noch beliebiger, eckensteherischer, entbehrlicher in der sichtbaren Ordnung der Dinge« geworden (15, 438/440): »Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein Wille zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritt? Ach, der Glaube an seine Würde, Ewigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin – er ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichnis, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott war ... Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? In's Nichts? In's durchbohrende Gefühl seines Nichts?« (15, 440). Kopernikus ist hier zu einer Metapher für den Nihilismus geworden, mit dem sich antichristliche bzw. antikirchliche Tendenzen verbinden. Die durch Kopernikus überwundene Geozentrik gilt als ein wichtiges

¹ Zum Folgenden vgl. vor allem: Hans Blumenberg, Die kopernikanische Wende, Frankfurt/M. 1965. – Ders., Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt/M. (1975),²1981. – Heinrich Bornkamm, Kopernikus im Urteil der Reformatoren. In: Ders., Das Jahrhundert der Reformation, Gestalten und Kräfte, Göttingen²1966, 177–195. – Karl Dienst, Kopernikanische Wendungen. In: JHKGV 18 (1967) 1–49. – Ders., Zur marxistischen Kopernikus- und Lutherinterpretation. In: DtPfbL 66 (1966) 715–719. – Ders., Die Reformation und Kopernikus. In: DtPfbL 68 (1968) 85–94. – Ders., Kopernikanische Wende. In: HWBPH 4 (1976) 1094–1099. – Jürgen Hübnner, N. K. In: TRE XIX, 1990, 991–995. – Richard Schroeder, Bemerkungen zur copernikanischen Reform. In: Berliner Theologische Zeitschrift 5 (1988) 48–67.

² Vgl. Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht (WW 18); Zur Genealogie der Moral II (WW 15).

Theologumenon: »Die Geburt, der Tod und die Wiederauferstehung des Gottessohnes konnte ja offensichtlich nirgends anders als im Mittelpunkt des Weltalls vor sich gehen«³.

Auf der anderen Seite finden sich Versuche, die Reformation eng mit Kopernikus zu verbinden. So behauptete z.B. Wolfgang Philipp⁴ eine »antikatholische Potenz« der kopernikanischen Umkonstruktion des Weltmodells: »Das theologisch-kirchliche Gebäude der alten Kirche ist in wesentlichen Stücken eine geistliche Funktion des ptolemäischen Welthauses ... Claudius Ptolemäus ermöglicht das geschlossene Bild der Scholastik ... Die Reformation zerschlug mit dem sola gratia, fide, scriptura, solo Christo den soteriologischen Ptolemäismus. Und selbst wenn Luther kosmologisch nicht daran dachte, das ptolemäische Haus zu verlassen, so konnte christologisch eine Ubiquitätslehre ... dezidiert antiptolemäisch wirken.«

2. Luther, Osiander und Kopernikus

Es ist bekannt, daß die Reformation dieses kopernikanische »Zeichen« nicht in Anspruch genommen hat. Lag dies an einer »wissenschaftsfeindlichen« biblizistischen Grundhaltung der Reformatoren, wie es z.B. G. Klaus (S. LXII) behauptet? Kopernikus ist für ihn der Initiator einer Entwicklung, »durch die Schritt für Schritt Aberglaube und Religion aus den Naturwissenschaften vertrieben wurden«, während für Luther gelte (S. LII): »Seine Einstellung zur Philosophie und Wissenschaft muß fast als wissenschaftsfeindlich betrachtet werden.«

Oder ist es denkbar, daß eine solche reformatorische Inanspruchnahme historisch damals noch nicht möglich war, weil die Deutung des Kopernikus als Formel für das menschliche Selbstverständnis erst das Ergebnis einer später, im Barock, einsetzenden Metaphorisierung der theoretischen Leistung des Frauenburgers ist?

Die Beiläufigkeit der Äußerungen Luthers zu Kopernikus zeigt, daß dieser für ihn kein zentrales Thema war. Von einer Stelle abgesehen, ist in Luthers Schriften, Briefen und Gutachten nirgends von Kopernikus und seiner Lehre die Rede, geschweige denn von einem Versuch, den Kopernikanismus zu unterdrücken. Wie verhält sich dies aber zu jener immer wieder als »klassisch« zitierten, als »antikopernikanisch« interpretierten Äußerung Luthers in einer Tischrede 1539, wo Luther, ohne Nennung des

³ G. Klaus (Hg.), N. C., Die Kreisbewegungen der Weltkörper, 1. Buch, Berlin 1959, XXXV.

⁴ Wolfgang Philipp, Das Werden der Aufklärung, Göttingen 1957, 169 f.

Namens des Kopernikus, offenbar sagte⁵: »Der Narr will die ganze Kunst Astronomiae umkehren. Aber wie die heilige Schrift anzeigt, so hieß Josua die Sonne still stehen und nicht das Erdreich.«

Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß diese Textfassung erst der späteren Bearbeitung der Tischgespräche Luthers durch Aurifaber vom Jahr 1566 entstammt. Die ursprüngliche Fassung lautet im Tagebuch des Studenten Anton Lauterbach 1539 so: »De novo quodam astrologo fiebat mentio, qui probaret terram moveri et non coelum, solem et lunam, ac si quis in curru aut navi moveretur, putaret se quiescere et terram et arbores moveri. Aber es gehet jzunder also: Wer do wil klug sein, der sol ihme nichts lassen gefallen, das andere achten; er mus ihme etwas eigen machen, sicut ille facit, qui totam astrologiam invertere vult. Etiam illa confusa tamen ego credo sacrae scripturae, nam Iosua iussit solem stare, non terram.«⁶

Kommen wir zu einer Würdigung dieses Zitats! 1540 machte der junge Wittenberger Mathematikprofessor Joachim Rheticus, der im Mai 1539 Kopernikus in Frauenburg besuchte, in seiner in Danzig gedruckten »Narratio prima« auf das Werk des Kopernikus aufmerksam. Ein Jahr vorher, also 1539, wird an Luthers Tisch »ein gewisser neuer Astronom« erwähnt, »der beweise, daß sich die Erde bewegt und nicht der Himmel, die Sonne und der Mond«. Es geht offenbar nach Meinung Luthers um ein zur Absurdität (vgl. Mondstillstand) entstelltes Gerücht. Der Name des neuen Astronomen ist unbekannt. Luther stellt sich vor, wie diese neue Anschauung wirken würde: als wenn einer auf einem Wagen oder Schiff sitzt und bewegt wird, aber meint, er säße still und das Erdreich und die Bäume gingen um und bewegten sich. Sodann erwähnt Luther Josua 10, 13. Dieser Biblizismus zeigt aber m.E. kein »Schriftprinzip« an⁷, sondern unterstreicht letztlich Luthers Desinteresse an dem ganzen Gerücht: Was bei Luther Anstoß erregt, »ist nicht so sehr der Inhalt der Neuerung als vielmehr ihre bloße Tatsache; in Luthers Worten ... wird ein Verstoß gegen das humanistische Verdikt über alle Neuerungssucht erkennbar, über das Aufsehen, das jemand dadurch erregen will, daß er Geltendes nicht achtet.«⁸

Nun fährt Hans Blumenberg fort: »Die Vordergründigkeit und Beiläufigkeit der Äußerung Luthers verdeckt vielleicht ein tieferes Unbehagen, wenn es 1539 überhaupt schon ein Gespür für die Tragweite der Differenz geben konnte. Auf ihren Kern führt ein an anderer Stelle der Tischreden in ähnlichem Zusammenhang geäußerter Satz Luthers, der nicht nur eine be-

⁵ WATR I Nr. 855.

⁶ WATR I Nr. 4638.

⁷ So Blumenberg, Genesis 376.

⁸ Ebd. 376. Zitat im Zitat: Luther, Tischreden Nr. 290 (Erlanger Ausgabe 57, 244).

stimmte, sondern jede Art von Kosmologie in Frage stellt: »Kein Vernunft kann auch die natürliche Werk der Schöpfung Gottes begreifen noch verstehen.« Was hier als eine theologische Aussage aussieht, ist in Wirklichkeit nur eine damals geläufige metaphysische Erkenntnisblockade der Astronomie (s.u.). Die genannte Äußerung Luthers über Kopernikus belegt also keineswegs, daß Luther ein militanter Antikopernikaner gewesen sei. Im Gegenteil: Daß Luthers Bibelverständnis nicht automatisch zu einem Konflikt mit der Heliozentrik hätte führen müssen, geht aus einer Tischrede vom September 1540⁹ hervor: »Einer fragte: Herr Doktor, die Schrift sagt, Gott habe zwei große Lichter geschaffen und alle Sterne am Firmament befestigt. Man sagt (aber), der Mond sei der kleinste der Sterne und der niederste. Ist mehr der Autorität der Schrift oder den mathematischen Beweisen zu glauben? Der Doktor antwortet: »Aus der Begründung der Finsternisse, die sichere Beweise hat, werden wir überzeugt, daß die mathematischen Gründe nicht zu verwerfen sind. Deshalb glaube ich, daß Moses nach unserem Begreifen spricht, weil es uns so scheint ... Denn oft nimmt die Schrift Rücksicht auf unsere Schwachheit.«

3. Kopernikus zwischen Rheticus und Osiander

Haben Neuplatonismus, Stoizismus und Nominalismus, auch Nikolaus von Kues und der Humanismus die kopernikanische Reform möglich gemacht, so bestimmt ihre nominalistische Rezeption, wie sie bereits Osianders Vorwort (s.u.) ausdrückt, ihre Geschichte. Verfolgen wir dieselbe ein wenig!

Die erste Fassung von »De revolutionibus« des Kopernikus lag um 1530 vor; sie wurde laufend überarbeitet und ergänzt. Im Mai 1539 kam der junge Wittenberger Mathematikprofessor Joachim Rheticus nach Frauenburg, um die neue Theorie genauer kennenzulernen. Mit einer eigenen Zusammenfassung, der *Narratio prima* (s.o.) machte er das Werk bekannt und betrieb seine Veröffentlichung bei Johannes Petreius in Nürnberg. Für Rheticus ist die Differenz zwischen Kopernikus und dem *Almagest* des Ptolemäus im Blick auf die Frage nach der metaphysischen Möglichkeit der astronomischen Erkenntnis wichtig. Für Ptolemäus ist die hohe Rationalität des astronomischen Gegenstandes der faktisch möglichen theoretischen Leistung unserer Vernunft inadäquat. Der Gegenstand der Astronomie übersteigt aus metaphysischen Gründen unser theoretisches Vermögen; es sind darum nur wahrheitsindifferente Hypothesen möglich.

⁹ WATR V Nr. 5259.

Dieses theoretische Reservat der ptolemäischen Kosmologie hat nun Kopernikus – und darauf weist Rheticus hin – durch den humanistischen Tradition entstammenden Hinweis beseitigt, daß es in einer um des Menschen willen geschaffenen Welt keine seiner Vernunft prinzipiell transzendente Wirklichkeit geben dürfe. Kopernikus erhebt für seine theoretischen Aussagen einen Wahrheitsanspruch!

Rheticus greift dies auf. Er ist wohl der erste, der die Möglichkeit des philosophisch-weltanschaulichen Pathos, die das Werk des Kopernikus enthielt, erkannt hat, was für diesen aber noch nicht zutrifft. Für Rheticus ist der Verlust der Zentralstellung der Erde im Kosmos nicht ein Verlust an teleologischer Auszeichnung des Menschen, sondern gerade das Gegenteil! Die traditionelle Auffassung, die Astronomie habe es nicht mit realen Sachverhalten, nicht mit der Wahrheit, sondern nur mit einer mathematisch-kalkulatorischen Rettung der Phänomene zu tun, ist für Rheticus hinfällig. Bezugspunkt der Astronomie ist für ihn vielmehr das Wahrheitsverlangen und die theoretische Weltorientierung des Menschen.

Bei diesem an sich schon neuzeitlich anmutenden Hinausgreifen über die bisherige erkenntnistheoretische Stellung der Astronomie bei Kopernikus darf jedoch die mittelalterliche Motivation nicht übersehen werden. Sie geht nicht auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse zurück, sondern auf einen Schöpfungsoptimismus, der postuliert, daß die Größe und Rationalität des Weltbaumeisters auch für den Menschen prinzipiell einsichtig sein müsse¹⁰. Kopernikus bricht hier aus konservativen Gründen mit einer nominalistisch gefärbten Tradition; er verzichtet auf die kosmische Zentralstellung der Erde und damit des Menschen, um gerade die zentrale Stellung der menschlichen Vernunft und der auf den Menschen ausgerichteten Teleologie zu behaupten.

Nach Bekanntwerden der *Narratio prima* wandte sich der Nürnberger lutherische Pfarrer Andreas Osiander im Sommer 1540 und im April 1541 an Kopernikus, um ihn zur Zurückhaltung gegenüber dem von Rheticus proklamierten Wahrheitsanspruch zu bewegen; er solle in einer Vorrede zu dem angekündigten Werk ein Bekenntnis zu der Wahrheitsindifferenz im Sinne der Behauptungsform der traditionellen Astronomie zum Ausdruck bringen. Ähnlich schrieb Osiander an Rheticus. Beides blieb ohne Erfolg.

Dennoch konnte Osiander, wenn auch aus eigener Feder und anonym, die von ihm gewünschte Vorrede anbringen! Rheticus war zeitlich nicht in der Lage, den Druck des kopernikanischen Werkes in Nürnberg bis zum Ende zu überwachen. Er überließ dies Osiander, der dann dem Werk seine eigene Vorrede voranstellte, die bald Stein des Anstoßes war.

¹⁰ Vgl. bes. N. K., Widmungsvorrede an Papst Paul III.

In seiner Vorrede schreibt Osiander: »Es ist Sache des Astronomen, die Daten über die Himmelsbewegungen durch sorgfältige und kunstreiche Beobachtung zu sammeln und daraus – da nun einmal wahre Erkenntnis auf keine Weise gewonnen werden kann – wenigstens gewisse Verhältnisse und Hypothesen abzuleiten und zu konstruieren, unter deren Voraussetzung jene Bewegungen mit den Grundsätzen der Geometrie sowohl für die Zukunft als auch für die Vergangenheit richtig berechnet werden können ... Es ist nämlich nicht notwendig, daß diese Hypothesen wahr, ja nicht einmal, daß sie wahrscheinlich sind, sondern es genügt allein schon, wenn sie eine mit den Beobachtungen übereinstimmende Berechnung ermöglichen ... Da aber für ein und dieselbe Bewegung sich zuweilen verschiedene Hypothesen anbieten, wird der Astronom am ehesten diejenige sich zu eigen machen, die sich am leichtesten handhaben läßt. Der Philosoph wird vielleicht mehr an Wahrscheinlichkeit fordern. Dennoch wird keiner von beiden etwas Gewisses erreichen oder weitergeben, es sei denn, daß es ihm durch göttliche Offenbarung zuteil geworden ist ... Niemand sollte von der Astronomie hinsichtlich ihrer Hypothesen Gewißheit erwarten, da sie nichts dergleichen zu bieten hat, sonst könnte er, wenn er das zu anderem Gebrauch Konstruierte als Wahrheit nimmt, törichter aus dieser Disziplin hervorgehen als er an sie herangegangen ist.«

Osiander bezeichnet also die Sätze des Kopernikus als »Hypothesen«. Dieser der astronomischen Tradition entstammende Ausdruck verfolgt das Ziel, die Sonderstellung der astronomischen gegenüber jeder anderen Naturerkenntnis zur Geltung zu bringen. Vorausgesetzt ist hier die auf dem antiken Axiom, daß die Himmelskörper aus einer von allen irdischen Elementen grundverschiedenen »Quintessenz« bestehen, beruhende aristotelisch-scholastische prinzipielle Trennung von terrestrischer und stellarer Weltregion. Über die Himmelsbewegungen können daher – aus metaphysischen Gründen – nur wahrheitsindifferente Hypothesen aufgestellt werden. Mit der Anwendung des Hypothesenbegriffs auf das kopernikanische Werk will Osiander also dessen Wahrheitsindifferenz betonen. Er harmonisiert die erkenntnistheoretische Tradition der Astronomie mit einer nominalistischen Bestreitung der Ansprüche der Vernunft gegenüber der Natur. In theologischer Perspektive will er das Eindringen der theoretischen Neugierde in die zum Vorbehaltstraum Gottes bestimmte Welt der Gestirnsphären verhindern, deren Sonderstellung durch ein Bündnis zwischen antiker Metaphysik und christlicher Theologie gesichert schien.

Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Osianders Vorrede mit ihrer ökonomisch-kalkulatorischen Rechtfertigung des kopernikanischen Systems bei prinzipiellem Verzicht auf die Wahrheitsfrage dem Werk des Kopernikus noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts den Weg frei-

gemacht hat. So hat z.B. Melanchthons Schwiegersohn Erasmus Reinhold mit seinen »Preußischen Tafeln« 1544 zum ersten Mal den kalkulatorischen Vorzug des kopernikanischen Systems erwiesen. Auch vor der Geschichte hat Osiander letztlich recht behalten. Die philosophisch-theologische Intention des Kopernikus, die Rettung des Kosmos, erwies sich bald als eine metaphysische Episode, während Osiander, wenn auch mit anderer Begründung, faktisch den neuzeitlichen Wandel vom Kosmos zu einem als von der realen Weltstruktur unabhängigen, als rationales Leitgefüge verstandenen wahrheitsindifferenten System schon vorwegnahm. Galilei war – trotz kopernikanischem Pathos – bereits auf dem Wege zu einem solchen Leitgefüge, das Teleologie und Anthropozentrik als »Illusion« ausschloß. Dennoch mußte sich Osiander damals die Vorwürfe des Verrats und der Ruchlosigkeit wegen seiner Vorrede gefallen lassen.

4. Melanchthon und Kopernikus

Melanchthon war ein großer Förderer der Astronomie. Seine Auseinandersetzung mit Kopernikus findet sich vor allem im ersten Buch seiner 1549 erschienenen »Initia doctrinae physicae«, die aber schon früher entstanden sein können. Inhaltlich steht das Buch in einer gewissen Nähe zu Melanchthons Brief vom 16. 10. 1541 an Burkard Mithobius, in dem er erklärte, manche hielten es für eine hervorragende Leistung, etwas so Unsinniges zu machen wie dieser preußische Astronom, der die Erde in Bewegung setze und die Sonne anhalte, was weise Herrscher zum Einschreiten bewegen müßte. Allerdings erwähnt Melanchthon 1549 – wahrscheinlich nach Kenntnisnahme des 1543 erschienenen Werkes des Kopernikus – in seiner Gedenkrede auf Caspar Cruciger den Frauenburger positiver¹¹. In der zweiten Auflage der »Initia« sind dann die Unterstellungen ungemäßer Motive getilgt, wie die für den Humanisten besonders gravierende der Neuerungssucht und des intellektuellen Geltungsdranges. Die Kennzeichnung der Absage an die Geozentrik als »Spielerei« ist gestrichen. Überhaupt hat die ganze Kritik eine didaktische Prämisse erhalten: Solche Fragen gehören nicht in ein Werk für Anfänger. Melanchthon hat Kopernikus die bona fides wieder zugebilligt, ohne selbst ein Kopernikaner zu werden. Bei ihm herrscht weiterhin die traditionelle Auffassung, die Astronomie habe den Notwendigkeiten und Bedürfnissen des Lebens und nicht einem theoretischen Interesse zu dienen. Kopernikus und Melanchthon sind letztlich

¹¹ CR XI, 839: »His et similibus observationibus moti Copernicum magis admirari et amare coepimus ...«

vom stoischen Gedanken der anthropozentrischen Teleologie bestimmt. In seinem Brief an Herzog Albrecht von Preußen vom 18. 10. 1544 kommt Melanchthon zwar in die Nähe der Weltformel des Kopernikus (daß diese Welt »um unsertwillen von dem besten und zuverlässigsten Werkmeister aller Dinge grundgelegt« sei) heran, wenn er schreibt: »Nun muß ja dieses menschliche Leben Arithmetik, Visierkunst, Kalender und Kosmographien haben; dazu ist die schöne Ordnung des jährlichen Ganges der Sonne ein klares Zeugnis von Gott, daß diese Natur von einem weisen, ordentlichen Werkmeister geschaffen ist.«¹² Melanchthon bleibt jedoch in seinen Konsequenzen einen Schritt vor Kopernikus stehen.

5. Kopernikanische Inkonssequenzen

Der Mensch der Neuzeit glaubte durch Kopernikus etwas über sich selbst und seine Stellung in der Welt zu erfahren. Der historische Kopernikus hatte diese Möglichkeit gerade bestritten! In den Auseinandersetzungen um Kopernikus spielt auch die Verteidigung der Geozentrik aus theologischen Gründen eine Rolle. »Klassisch« formuliert Adolf Deißmann¹³: Die religiöse Legitimation des Widerspruchs gegen Kopernikus bestehe darin, daß für seine Gegner »Himmel und Erde gerade in dem alten biblischen Sinne religiös wertvoll waren. Jeden Morgen und jeden Abend schaute das Auge des Beters das Auf- und Niedergehen der Sonne, ihren ewigen Kreislauf um die ruhende Erde: Diese Sinneswahrnehmung bestätigte ihm der Glaube, welcher der Erde die feste zentrale Stelle im Liebesplane des Allmächtigen anwies«. Angesichts dieser Weltgeborgenheit mußte das kopernikanische Ereignis den Zug theologischer Usurpation annehmen: »Der Fromme des Alten Bundes bebte vor dem Schauen Gottes zurück, weil er fürchtete, zu vergehen; ein ähnliches Gefühl des unendlich Kleinen erfaßt uns angesichts des Weltgebäudes, wirft den Zweifel in unsere Gebete und nagt an den Wurzeln unserer sittlichen Überzeugung.« Das erinnert eher an Friedrich Nietzsche (s.o.)!

Eine »geozentrische Religiosität«, die gegen Kopernikus zu verteidigen gewesen wäre, ist das Ergebnis stoischer Philosophie und ihrer Aktualisierung im Barock. Bei Aristoteles und seiner scholastischen Rezeption enthielt die Weltmitte bekanntlich keine Auszeichnung als des menschlichen Wohnortes und des Lebens und Wirkens Jesu. »Das Mittelalter (und auch

¹² Blumenberg, *Kop. Wende*, 108.

¹³ Adolf Deißmann, *Johann Kepler und die Bibel*, Marburg 1894, 10 f.

die Reformation) war nicht programmatisch geozentrisch, weil es programmatisch theozentrisch (bzw. christozentrisch) war.«¹⁴

Der Versuch, aus dem geozentrischen Weltmodell ein theologisch-metaphysisch bedeutungsvolles »Dogma« zu machen und es um des christlichen Glaubens willen zu verteidigen, beruht auf einer Metaphorisierung der theoretischen Leistung des Kopernikus, die als absolute Metapher genommen wird, um eine mit theoretisch-begrifflichen Mitteln nicht beantwortbare Frage zu beantworten: zentrale Bedachtheit und Versorgtheit des Menschen in der Mitte der Welt oder periphere Exzentrizität (Staubkorn im Weltall) als weltanschauliche Diagramme, wobei vorausgesetzt wird, daß die stoische Geozentrik im Sinne einer anthropozentrischen Teleologie ein zentrales christliches Theologumenon ist. Demgegenüber haben wir gesehen, daß es hier nicht um die theoretische Leistung des Kopernikus, sondern um deren Metaphorisierung geht: Kopernikus als Metapher für den Bewußtseinsprozeß der Neuzeit. Und die Entdeckung dieser weltanschaulichen Funktion des Frauenburgers mit ihrem weithin antichristlichen Pathos ist in vieler Hinsicht erst das Werk der Kopernikusgegner! Hans Blumenberg formuliert: »Die geozentrische Überzeugung ist ein Theologumenon ex eventu, das sich erst an der kopernikanischen Metapher in die Tradition projizieren ließ.«¹⁵ Die nachträgliche Hypostasierung und Verchristlichung der Geozentrik ist in der Hauptsache erst ein Werk barocken Neustoizismus, der ein Weltmodell nachträglich theologisiert und biblizistisch »belegt«. Die immer wieder geäußerte Meinung, die biblizistische Berufung auf die »ptolemäischen« Bibelstellen sei das Haupthindernis für die Anerkennung des kopernikanischen Weltmodells im Raum der Kirche gewesen, bleibt an der Oberfläche. Dennoch: Metaphern wirken oft intensiver und vor allem länger als Fakten!

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78,
W-6100 Darmstadt-Eberstadt

¹⁴ Schroeder, 53.

¹⁵ Blumenberg, Kop. Wende, 134.

MARTIN LUTHER ALS FABELHANS

Von Reinhard Dithmar

I. Verteidigung der »Fabel-Hansen«

»Nicht nur Lutherus und sein Sohn Johannes sind Fabul-Hansen gewesen / sondern auch Philippus Melanchthon, der Hochgelahrte Mann / welchen auch seine ärgsten Feinde in und ausser Teutschland / seiner Philosophischen Wissenschaft halben geliebet und gelobet haben.«

In einem Schreiben an den Superintendenten von Lübeck verteidigt *Anton Menon Schupp* 1663 seinen Vater gegen die evangelischen Verächter der Fabel, indem er auf die reformatorische Tradition und auf die parabolischen Texte des Alten und Neuen Testaments verweist:

»Daß sonsten alle parabolische Reden / Gleichnisse oder Fabeln in Gottes Wort allerdings verboten seyen / das kan ich nirgend finden. Warumb hat der H. Geist auffzeichnen lassen die Fabel / welche Jotham den Bürgern zu Sichem erzehlete? Warumb sagte Nathan nicht alsbald / König David / du bist ein Mörder und Ehebrecher / und die Mörder und Ehebrecher werden das Reich Gottes nicht ererben / sondern erzehlete Ihme erstlich die Fabul von dem Schaf? Warumb hat der Sohn Gottes / der Meister mit der gelehrten Zungen / der gewaltig predigte / und nicht wie die Schrifftgelehrte / nicht eine solche Art zu predigen gebraucht / wie Moses und die Propheten / sondern hat die vornehmste Articul deß Glaubens / die vornehmste Geheimnüs / in allerhand schönen Parabeln und Gleichnüssen vorgestellt...«

Mathesius wird in dem Verteidigungsbrief zum Kronzeugen, seine ein Jahrhundert zuvor gehaltene Predigt über Jothams »Mehrlein« vollständig abgedruckt.

Johannes Mathesius (1504–1565) schreibt 1562–64 eine Biografie Luthers in Predigten, die 1566 im Druck erscheint. Mit mehr als 50 Auflagen ist sie bis zum Anfang unseres Jahrhunderts die erfolgreichste Lutherbiografie. Von den sechzehn ursprünglich für die eigene Bergwerksgemeinde verfaßten Predigten ist die siebte, die Mathesius sinnigerweise zu Fastnacht (1563) hält, dem Interesse Luthers an der äsopischen Fabel gewidmet.

Jotham, der Sohn des berühmten Gideon, der die Israeliten aus der Gewalt der Midianiter befreite, richtet seine Fabel (Ri 9,6–15) gegen Abimelech, der nach der Ermordung seiner sieben Brüder (nur Jotham konnte sich retten) König geworden war. Die Jothamfabel, die das Königtum mit beißender Ironie grundsätzlich in Frage stellt, gewinnt bei Mathesius

(ebenso wie bei zahlreichen Theoretikern nach ihm) exemplarische Bedeutung und wird zum Thema seiner siebten Predigt. Nach dem Verlesen des alttestamentlichen Textes beginnt Mathesius – abweichend von den Prinzipien der Homiletik – seine Fabelpredigt:

»Diß ist Jothams fabel / des weysen Mannes unnd grossen Regenten / und leiblichen Heylandes inn Israel / Gideons Son / die ich euch herzele / damit jr sehet / das der heylig Geyst jm auch die weyse gefallen lesset / wenn kluge leut mit verdeckten unnd verblümbten reden / undanckbaren unnd ungeschlachten leuten predigen / unnd das die weyesten auf erden / beyde unter Jüden und Heiden / auch inn der Christenheytt / sich sehr gerne auff dise art beflissen / unnd die höchste weißheytt / nach Gottes wort / in solch bildwerck unnd gemelde der unvernünfftigen Creaturen und Thierlein gefasset / unnd den leuten fürgehalten haben.«

Der Text dient Mathesius als Beweis dafür, daß die Fabeln (»mehrlein«) des Alten Testaments und die Fabeln überhaupt von großer Bedeutung sind. Und die für seine Gemeinde offensichtlich schwer verständliche Tatsache, daß sich der Reformator so intensiv mit den äsopischen Fabeln beschäftigte und der als erster Biograf Luthers geltende Theologe dem eine Predigt widmet, begründet Mathesius mit der von Luther selbst gesetzten Priorität, »das nach der heyligen schrift / die feinste weltweyßheit in vernünfftigen fabeln zu finden ist / wer allein den selben mit fleyß nachdencke.«

II. Gehört die Fabel auf die Kanzel?

Die Fabel hatte bereits in der Volkspredigt des Mittelalters einen festen Platz, eine Tradition, an die auch die Gegenreformation anknüpfte. In der Predigt der *Barockzeit* blühte sie neu auf. Das »Predigtmärlein« hatte eine besondere Funktion. Es kam der Erzählfreude, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wuchs, entgegen. Beim Kirchenvolk war es beliebt, zog die Leute in die Kirche und – wie man in zahlreichen Dokumenten lesen kann – vertrieb den Kirchenschlaf.

»Ich setze beinebens auch etwas Konfekt auf, verstehe hierdurch kein ›fabas‹ (= Bohnen) sondern ›fabulas‹, deren ich mich bisweilen bediene wie die Zuckerbäcker, welche nicht selten etwas Räßes (= Versalzenes) oder Bitteres mit Zucker überziehen. Also ich auch die verhaßte Wahrheit in etwas verkleide und desto füglicher unter die Leute bringe.«

So hat Johann Ulrich Meggerle, der als *Abraham a Sancta Clara* (1644–1709) berühmt wurde, im Vorwort zu »Reim dich« (1684) sein Erfolgsrezept andeutungsweise beschrieben.

Der »Pater Fabel-Hans«, wie *Abraham a Sancta Clara* von seinen Verehrern und Kritikern gleicherweise genannt wurde, beruft sich im Vorwort zu »Judas der Ertzschelm« auf die Kirchenväter und andere Autoritäten. Zugleich erkennt er, daß »eine schöne, zierliche, wohlberedte, eine aufgeputzte, mit Fabeln und sinnreichen Sprüchen unterspickte Predigt«, wie sie dem Barockgeschmack entsprach, auch zur reinen Unterhaltsamkeit werden und von der unangenehmen Wahrheit ablenken kann.

Sein evangelischer Kollege *Johann Balthasar Schupp* (1610–1661), Professor für Beredtsamkeit, Hauptpastor und Hofprediger, der die politische Weisheit des REINEKE FUCHS rühmte und von dem man berichtet, daß er »oftmals mit einer Fabel oder mit einem schertzhafftigen Gleichnis / in vornehmen Conventen mehr außgerichtet habe / als wenn er den gantzen Aristotelem und Ciceronem auff dem Rücken getragen hätte«, wurde wegen der Fabeln, die er in seine zeitkritischen Predigten flocht, von der Orthodoxie unter Berufung auf 2. Timotheus 4 und die Sächsischen Kirchenordnungen heftig angegriffen und als »Fabul-Hansen« tituliert.

Die Streitfrage, »ob es sich gezieme, daß ein Apostolischer Prediger mit einer Fabel oder Ostermärlein auf die Cantzel komm«, beantwortet der Jesuitenpater *Wolfgang Rauscher* (1641–1709) mit einem Kompromiß. Paulus habe sich in seinem Brief an Timotheus nicht gegen alle, sondern nur gegen die possenhaften und geschwätzigigen Fabeln gewandt. Deshalb soll man auf der Kanzel nicht zu oft Fabeln erzählen und niemals solche, »warinnen grobe Zotten, ungereimte Lotters-Possen«, die nur das Gelächter hervorrufen. Auch soll sich der Prediger niemals mit der Erzählung allein begnügen, sondern stets den Kern aus der Nuß nehmen, die Wahrheit entdecken. Nicht immer, wohl aber zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahres wie Pfingsten und vor allem Ostern, darf man nach altem Brauch eine Fabel auf der Kanzel erzählen.

III. Mißverständnisse

Das Lehnwort »fabel« bezeichnet im Mittelalter eine Geschichte, deren Wahrheit nicht verbürgt werden kann oder die nur unterhaltsam ist. Als Gattungsbezeichnung erscheint das Wort erst bei Heinrich Steinhöwel (1476). Diese Doppelbedeutung – Gattungsbezeichnung und Ausdruck für erdichtete, unwahre Rede – hat bis in unser Jahrhundert immer wieder zu Mißverständnissen geführt, durch welche die äsopische Fabel zu Unrecht in Mißkredit geriet.

Zu den zahlreichen Beispielen, die hier zu nennen wären, gehört auch eine in der Fabeldiskussion immer noch falsch zitierte Bibelstelle.

Im 4. Kapitel des 2. Timotheusbriefs steht (Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung, 1985) die »beschwörende Mahnung«, daß eine Zeit kommen wird, »in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich <...> Fabeleien zuwenden <wird>. Du aber sei nüchtern ...«.

Luther übersetzt das griechische Wort »mythos« entsprechend dem »fabula« der Vulgata mit »Fabel«. In der revidierten Lutherbibel von 1984 liest man: »Denn es wird eine Zeit kommen, da sie die heilsame Lehre nicht ertragen werden; sondern nach ihren eigenen Gelüsten werden sie sich selbst Lehrer aufladen, nach denen ihnen die Ohren jucken, und werden die Ohren von der Wahrheit abwenden und den Fabeln zukehren.«

Gemeint aber sind 2. Tim 4,4 mit »mythoi« – »fabulae« – »Fabeln« Geheimlehren der Gnosis, phantastische Aussagen über die Welt und ihre Entstehung, wie sie die gnostischen Irrlehrer im Gegensatz zur Lehre des Paulus und seiner Schüler vertraten. Von der literarischen Gattung der Fabel ist hier nicht die Rede.

IV. Luthers Briefe und Tischreden

Martin Luther hat sich zeitlebens mit der Fabel und dem Fabelfragment beschäftigt. Sein Werk enthält neben der Äsop-Bearbeitung zahlreiche Fabeln, fabelartige Texte und parabolische Passagen und besonders viele Sprichwörter. Luther beherrscht die bildhafte Schreib- und Redeweise wie kein Zweiter und schätzt die Fabeln und Sprichwörter wegen der in ihnen enthaltenen Lebenserfahrung. Deshalb interessiert er sich so engagiert für den »Deutschen Esopum«, wie er Steinhöwels Sammlung und Übersetzung antiker Fabeln mit Recht nennt, und legt sich eine Sprichwörter-sammlung an. Sie entstand vermutlich kurz nach der Äsop-Bearbeitung, jedenfalls auch 1530 auf der Coburg, mit einer ähnlichen Intention und blieb ebenfalls fragmentarisch. Sie wurde nicht nur, aber auch für die Jugend geschrieben. Luther bemüht sich hier um eine »gereinigte« Auswahl und greift die Herausgeber zeitgenössischer Sprichwortsammlungen ihrer vermeintlichen Unzüchtigkeit wegen ebenso an wie Heinrich Steinhöwel. Als einen »Grickel« bezeichnet er den berühmten Johann Agricola und verlangt, daß man auf wertlose und unbrauchbare Sprichwörter verzichte und auch auf solche, die nur zum Lachen reizen.

In Luthers *Briefen* findet man zahlreiche Fabeln und fabelartige Passagen, die von der bildhaften Schreibweise des Reformators und seiner Fabulierfreude zeugen. Seinen fünfjährigen Sohn Hans ermahnt er zum Lernen und Beten mit einer Geschichte vom Paradiesgarten.

In einem ebenfalls von der Coburg aus geschriebenen Brief an die Wittenberger Tischgesellen parodiert er den Augsburger Reichstag von 1530, an dem er zwar nicht teilnehmen kann, den er aber von seinem Fenster aus erlebt, als einen Reichstag der Dohlen und Krähen.

Seinem Diener Wolfgang Sieberger antwortet er 1534 mit einem lustigen Spottbrief, in dem er als Anwalt der Vögel – die Luther als Vorbild des Gottvertrauens (Matthäus 6,26) schätzt – auftritt und sich gegen den von Sieberger erreichten Vogelherd wendet.

Daß Luther die äsopische Fabel auch in seinen berühmt gewordenen *Tischreden* wiederholt mit besonderer Hochschätzung erwähnt und konkrete Situationen spontan durch das Erzählen einer Fabel beleuchtet, »wenn er zumal vom Regiment unnd Hofwesen pflegte zu reden«, bezeugt u.a. sein Tischgenosse Mathesius, der mehrere dieser von Luther bei Tisch erzählten Fabeln überliefert. Im Gegensatz zu den von Luther neu bearbeiteten Fabeln des Äsop, die er in der Sammlung und Übersetzung des Ulmer Arztes Heinrich Steinhöwel kennenlernte, haben die Fabeln und fabelartigen Texte, die wir in Luthers *Briefen* und *Tischreden* finden, einen konkreten persönlichen oder historisch-politischen Bezug, einen »Sitz im Leben«, den man zum Verständnis wie auch zur richtigen Einschätzung von Luthers sprachlicher Leistung und Originalität mitlesen muß.

V. Bibel – Cato – Äsop

Es ist bekannt, daß Martin Luther seinem Sohn Hans deutsche Fabeln gab, die er ins Lateinische übersetzen mußte, beispielsweise die Fabel vom Krebs und der Schlange. Aber die Jugend sollte durch Fabeln nicht nur die Kunst des Übersetzens (und die lateinische Sprache) lernen, sondern vor allem Lebensweisheit.

»Und es ist eine sonderliche Gnade Gottes, daß des Catonis Büchlein und die Fabeln Aesopi in den Schulen sind erhalten worden. Es sind beide nützliche und herrliche Büchlein. Der Cato hat gute Wort und feine Praecepta, so sehr nütze sind in diesem Leben; aber Aesopus hat feine, liebliche res et picturas; ac si moralia adhibeantur adolescentibus, tum multum aedificant. Und als viel ich urtheiln und verstehen kann, so hat man nächst der Bibeln keine bessere Bücher, denn des Catonis scripta und die Fabulas Aesopi.«

In dieser für sein Verständnis der äsopischen Fabel bedeutsamen Tischrede von 1536 (WA TR 3, Nr. 3490) rückt Martin Luther den *Esopus* in erstaunliche Nähe zur Bibel. Er begrenzt jedoch – in der Auslegung des 101. Psalms ebenso wie bereits am Anfang der Vorrede zu seinem Fabelbuch –

ihre Wirkung auf das weltliche Reich. Ein sehr berühmtes Buch sei der *Esopus* gewesen, »sonderlich unter den Heiden« und sei es auch noch, wenn es gilt »die Wahrheit zu sagen, von eusserlichem Leben in der Welt zu reden« (WA 50,452, 16 f).

In der mit zahlreichen Sprichwörtern und bildlichen Redewendungen geschmückten Auslegung des 101. Psalms (WA 51, 197–264) von 1534/35 wird der äsopischen Fabel eine besondere Bedeutung beigemessen. Zugleich weist Luther nachdrücklich auf die Trennung der beiden Regimente. Im weltlichen Reich, das nicht mit dem Wort Gottes und den Propheten regiert wird, sondern mit der Vernunft, soll man »die Heidnischen bücher und schrifften« (WA 51,242) lesen, um klug zu werden, insbesondere den *Esopus*.

»Und ich wil ander bücher jtzschweigen, wie kündte man ein feiner buch jnn weltlicher Heidnisscher weisheit machen, denn das gemeine, albere kinderbuch ist, So *Esopus* heisst? Ja, weil es die kinder lernen, und so gar gemein ist, mus nicht gelten, Und lesst sich jder düncken wol vier Doctor werd, der noch nie eine fabel drinnen verstanden hat.« (WA 51,243, 32–35)

Bei seiner Arbeitsplanung für den unfreiwilligen Aufenthalt auf der Coburg schreibt Luther zwar an Melanchthon von den drei Hütten, die er hier bauen will, um aus seinem Sinai ein Zion zu machen: »tria tabernacula, Psalterio unum, Prophetis unum, et Aesopo unum. Sed hoc temporale.« (WA Br 5, Nr. 1552)

Wer jedoch den letzten kleinen Satz übersieht, mißversteht Luther grundlegend. Im Gegensatz zu den geplanten Bibelkommentaren hat die Fabel nur zeitlichen Wert. Sie vermittelt eine Lebenslehre im weltlichen Reich, in dem Gewalt über das Recht siegt (Wolf und Lamm) und Vertrauen gefährliche Folgen hat (Frosch und Maus), Freundlichkeit und Undank belohnt (Wolf und Kranich) und dem Bittenden nicht gegeben wird (Grille und Ameise).

Eine ungewöhnliche und der Tradition widersprechende Fassung der Fabel von Grille und Ameise erfindet *Johannes Mathesius*. Die Grille bittet nicht vergebens, sondern erhält von der Ameise Nahrung. Das Ameisenreich erscheint als ein Reich des Fleißes und der Nächstenliebe. Hier beginnt die Vermischung der Reiche, mehr noch bei *Nathanael Chytraeus* (1543–1598), der Luthers Fabelbearbeitung fortsetzt, auf hundert Texte ergänzt und für die christliche Erziehung seiner Schüler zu nutzen versucht.

Wenn Luther mit Fabelmotiven wie dem von Grille und Ameise auf biblische Texte wie das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen verweist, so dient es der sprachlich-bildlichen Veranschaulichung. Die Reiche werden nicht vermischt.

VI. Trennung der Reiche

Die Feststellung, daß weise Kaiser und Fürsten und Dienstherren seltene Vögel sind, war für Luther ein wesentlicher Grund dafür, »das man Kinder zur Schulen halten solle«. In dieser 1530 auf der Feste Coburg geschriebenen »Predigt« findet man zugleich eine klare Trennung der beiden Reiche.

»Darumb, gleich wie des predigtampts werck und ehre ist das es aus sundern eitel heiligen, aus todten lebendige, aus verdampften seligen, aus teufels dienern, Gottes kinder macht. Also ist des weltlichen regiments werck und ehre, das es aus wilden thieren, menschen macht und menschen erhellt, das sie nicht wilde thiere werden.« (WA 30.2,555)

Das weltliche Amt ist zwar neben dem geistlichen Predigtamt nur wie ein Schatten der Herrschaft Christi. Aber der zeitliche Nutzen ist von hohem Wert, da es der Erhaltung von Frieden, Recht und Leben dient.

Luthers Auslegung des 101. Psalms, die als »eine der besten Schriften in deutscher Sprache« (Thiele WA 51,637) gilt, wurde zu einem Fürstenspiegel mit zahlreichen Anspielungen auf den kursächsischen Hof. Luther kritisiert hier nicht nur die Habgier und Dreistigkeit der Hofleute, sondern auch Johann Friedrich, der 1532 Kurfürst wurde und den sein Vetter Moritz die »dicke Hoffahrt von Wittenberg« nannte. Über die drei sächsischen Kurfürsten hat Luther einmal gesagt, mit Friedrich sei die Weisheit und mit Johann die Frömmigkeit gestorben. Johann Friedrich, den Luther von Jugend auf kannte, hat er wiederholt wegen der Gelage und der Trunksucht am kursächsischen Hof öffentlich kritisiert und ihm in »Der Abgott Sauf« (WA 51,257) ein Denkmal gesetzt.

Bei der Exegese von Psalm 101,5b (»Den Hoffärtigen und Hochmütigen kann ich nicht ausstehen«) verwendet Luther nicht nur derb-drastische Bilder zur Veranschaulichung, sondern auch die äsopische Fabel »Vom Frosch, der sich wie ein Ochse aufbläst«, um die Überheblichkeit des einfachen Mannes von dem Hochmut der Fürsten zu unterscheiden, den nur persönlichen Schaden des aufgeblasenen Frosches, der zerplatzt, von dem allgemeinen Schaden der Tyranis. Das in dieser Fabel verwendete Sprichwort »Arm hoffart, da wisschet der Teufel seinen hindern an« steht leicht variiert auch in Luthers Sprichwörtersammlung und bedeutet, daß der Stolz auf eingebilddete Vorzüge selbst dem Teufel verächtlich ist.

»Es ist wol zu weilen ein betler auch stoltz und hohmütig. Aber dafür fürchtet sich niemand, Sondern jederman lachtet sein und spricht: Arm hoffart, da wisschet der Teufel seinen hindern an, Und ob sie wol fast drückket, so kan sie doch nichts machen, denn sie hat nichts im bauche. Davon sagt Esopus, wie der frosch sich auffbleset und wil so gros sein als der ochse. Aber das junge fröschlin sagt: Nein, liebe mutter, wenn du dich gleich

zurissest und börstest. Aber David redet von ernster hoffart, die schaden thun kan und zu Hof gemein ist, wie denn die gewaltigen, Reichen, grosse leute thun können. <...> Hofe stoltz oder hoffart ist nicht baur hoffart <...> So ists Hanses hoffart, nicht der Fürsten hoffart oder Privatisch und nicht Regimentisch hoffart. Aber Hofe stoltz und hoffart heisst auff Griechisch Tyrannis, zu Deusch Wütrich.« (WA 5 I, 25 I, 7-3 I)

VII. Löwe und Esel – »Bapstesel«

Bereits 1528 erschien die Fabel von Löwe und Esel (WA 26, 534. 545-554), vermutlich eine freie Erfindung Luthers, die zur Quelle für die gereimte Fabel »Von dem Löwen und Esel« des Erasmus Alberus wurde. Sie hat ihre Tradition allerdings weniger in der äsopischen Fabel als in der deutschen Tierdichtung, die Luther sehr schätzte. Bisweilen brachte er, wie u.a. der Tischgenosse Mathesius berichtet, eine Ausgabe des REINEKE FUCHS mit zu Tisch und las daraus vor.

Luther wendet sich mit beißender Ironie gegen die Vermischung der Regimente und gegen den Papst, hier und öfter in der Gestalt des Esels, als Herrscher beider Reiche, und gegen die Torheit der Deutschen, die sich durch fuchsische List unter das geistliche Regiment beugen, statt ihrem rechtmäßigen weltlichen Herrn und König zu folgen.

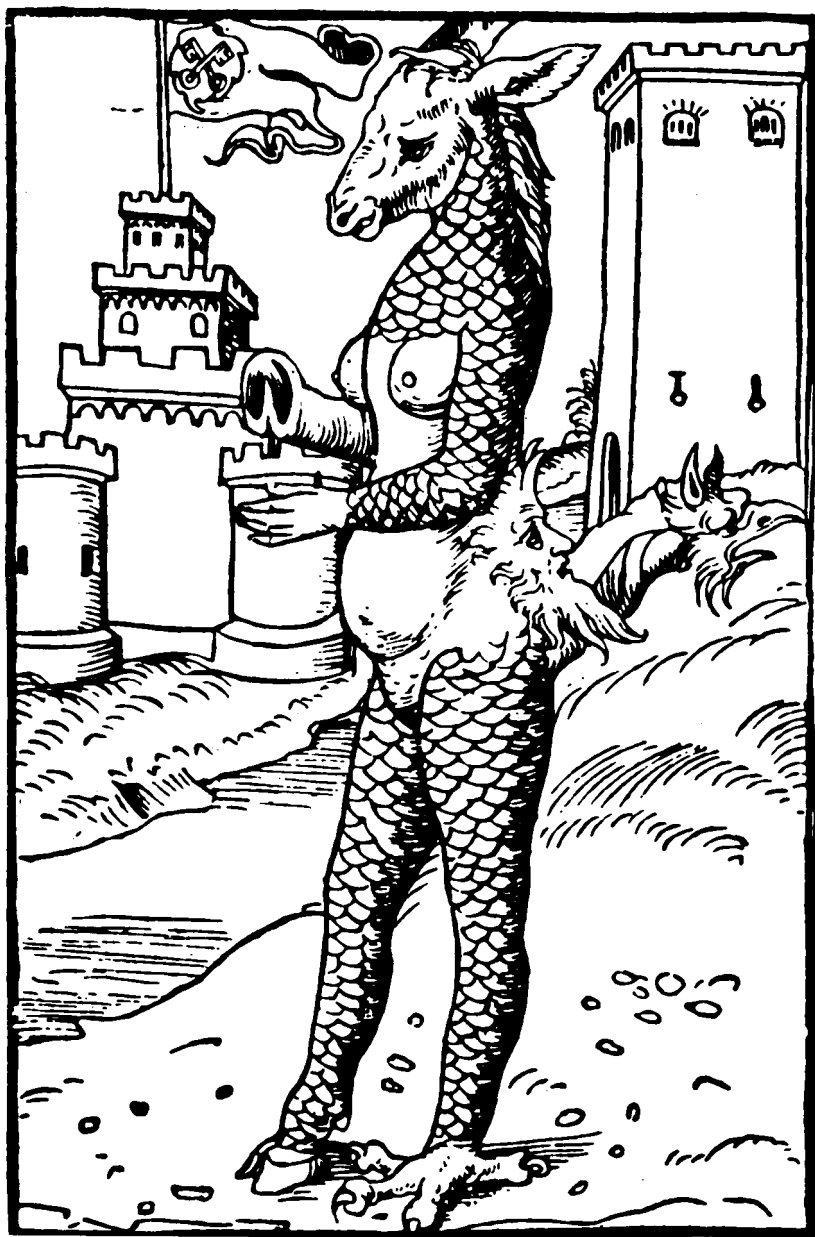
Der Überredungskunst des Fuchses gelingt es, daß die Tiere nach dem Tod des alten nicht den jungen Löwen zum König wählen, sondern den Esel. Daß allein er von Gott erwählt sei, könne man an dem Kreuz auf seinem Rücken erkennen, läßt Luther den Fuchs sagen und spielt damit an auf den Volkswitz, der das Kreuz auf der Rückseite des priesterlichen Meßgewandes mit dem Kreuz auf dem Eselrücken verglich. Pointiert und Widerspruch provozierend endet Luthers Fabel mit der Feststellung: So blieb der Esel König und regierte sein Geschlecht bis zum heutigen Tag mit Gewalt in der Welt – unter den Tieren.

Das Tierbild vom *Esel* hat Luther besonders oft und gern verwendet. Bei den Angriffen in der Ablaßfrage fühlt er sich, als ob ihn »eynn grober Esell anschreyet«, und über die Unbelehrbarkeit seiner Gegner urteilt er, ebenfalls 1518: »es ist müglicher, das man ainen esel lesen leer.«

Zu dem Holzschnitt »Bapstesel«, der zusammen mit dem »Mönchskalb« in der Werkstatt von Lukas Cranach entstand, schrieben Luther und Melanchthon 1523 eine »Deutung«, die wie auch die anderen Kommentare Luthers zu antipäpstlichen Holzschnitten von einer äußerst scharfen Polemik geprägt ist (WA 11, 357. 369-385). Der Eselkopf stellt das Papsttum dar, der Elefantenfuß anstelle der rechten Hand das geistliche Regiment,



das die schwachen Gewissen zertritt, die linke menschliche Hand das weltliche Regiment des Papstes. Der rechte Fuß, ein Ochsenfuß, meint die Diener des geistlichen Regiments, die Seelen unterdrücken, und der linke Fuß, eine Greifenklaue, die Diener des weltlichen Regiments und ihre Habsucht. Weibliche Brust und Bauch sollen das unzüchtige Leben der päpstlichen Diener zeigen und die sie umgebenden Fischschuppen den



Schutz der weltlichen Macht. Der aus dem Hintern herausragende Drache weist auf die zahlreichen Bannbullen und der Kopf auf das nahe herbeigekommene Ende des Papsttums. – Die Karikatur erschien als Flugblatt und fand weite Verbreitung.

VIII. Luthers Narrenkappe

Martin Luther hat sich selbst oft als einen Narren bezeichnet, beispielsweise unter Berufung auf 1. Korinther 3,18: »wer do wil weysz sein, der musz ein narr werden« (WA, 6,404,30 f). Zu Beginn seiner Schrift »An den Christlichen Adel deutscher Nation« (1520) liest man: »Auch, dieweyl ich nit allein ein narr, sondern auch ein geschwornor Doctor der heyligenn schriftt, byn ich fro, das sich mir die gelegenheyt gibt, meynem eyd, eben in der selben narn weysze, gnug zuthunn.« (WA 6,404, 31–405, 3) In dieser reformatorischen Kampfschrift will er »das narn spiel hynausz singen unnd sagen, szovil mein vorstand vormag« (WA 6,427,31 f). Er will zum »hoffnar« (WA 6,404,25) gegen Papst und Konzil werden, »gelyngt mir nit, szo habe ich doch ein vorteil, darff mir niemant eine kapppen kauffenn, noch den kamp bescheren.« (WA 6,404,25 f)

In Luthers Fabeltheorie hat die Narrenkappe eine pädagogische und politische Spitze, zielt einerseits auf die Erziehung der Jugend zu Kunst und Weisheit, andererseits auf die Obrigkeit. In seinen Spekulationen über den legendären Ahnherrn der Gattung bezweifelt Luther, daß Äsop eine historische Gestalt ist, hält ihn vielmehr für eine Erfindung, um die von zahlreichen Gelehrten (wie Hesiod u.a.) nach und nach geschriebenen und dann gesammelten Fabeln bei den Kindern durch die Larve Äsop, den »Fastnachtputz« zu größerer Wirkung zu bringen.

Luther hat nicht erst in seiner Auslegung des 101. Psalms, sondern bereits fünf Jahre vorher, in der Vorrede zu seinem Fabelbuch, die politische Bedeutung der Fabel erkannt und hervorgehoben. Unvermittelt schärfer wird er in dieser Vorrede, sobald er nicht mehr die Jugend und das Gesinde, sondern die »grossen Fürsten und Herrn« als Adressaten benennt. Da sie die Wahrheit nicht hören wollen, selbst wenn sie ihnen von Weisen gesagt wird, muß man sie unversehens zur Wahrheit führen (»betriegen zur Wahrheit«), indem man sie ihnen von Narren sagen läßt. Da jederman die Wahrheit haßt, sobald sie ihn selbst betrifft, gab man ihr einen täuschenden Anstrich (»Lügenfarbe«) und schrieb Fabeln, damit durch »Bestien mund« gesagt werde, was Menschen nicht auszusprechen wagen.

Die politische Spitze von Luthers Narrenkappe wurde bisher weitgehend übersehen, obwohl sie selbst im Vorwort dieses vorwiegend für die Jugend

bestimmten Fabelbuches schärfere Konturen gewinnt und engagierter dargestellt wird als die pädagogische. Hier führt die Fabel nicht mit Lust und Liebe zu Kunst und Weisheit, sondern treibt den Schweiß auf die Stirn. Hier sagt das Fabeltier dem menschlichen Raubtier, was ihm »kein Prediger, Freund noch Feind« zu sagen wagt. Hier ist der fiktive Äsop nicht mehr »Fastnachtputz«, sondern ein weiser Narr, der wegen und trotz seiner Fabeln vom Felsen gestürzt wurde.

Obwohl Luther die auf der Coburg begonnene Äsop-Bearbeitung, die ihm im Interesse der Jugend so wichtig war, trotz Melanchthons Drängen nicht mehr fortsetzte, hat er die Fabel zeitlebens geschätzt. So liest er beispielsweise am 6. 11. 1538 bei Tisch aus der Vorrede und preist den *Esopus* wie damals:

»Wer wol reden kann, der ist ein Mann. Reden kömmt von rathen, a sonsilio; sonst heißt es gewaschen, und nicht geredt. Also redt Aesopus, wäscht nicht; legt ein Ding und die Wahrheit für unter einer andern Gestalt, als Fabeln, wie ein Narr. Noch muß er drüber verfolgt werden.« (WA TR 4, Nr. 4085)

In einer anderen Tischrede (WA TR 3, Nr. 3490) erzählt er mehrere Fabeln – in Anlehnung an Steinhöwel, aber über seine eigene Äsop-Bearbeitung von 1530 hinausgehend – und entwirft sechs Jahre danach einen Plan für eine mehrbändige Fabelsammlung und setzt Prioritäten. Welche Fabeln er zu den »concinnores«, den mehr kunstvollen oder witzigen Fabeln zählt, die ins zweite Buch gehören, und was als »reliquae«, als Rest für das dritte Buch bleibt, erfahren wir nicht. Luther erwähnt sie nur. Sein Interesse gilt dem ersten Buch, das die »graves«, die gewichtigen Fabeln enthalten soll, die gedanken- und erfahrungsreichen, die der Gemeinschaft nützen. Daß Luther hier an einen bestimmten Übersetzer oder Bearbeiter denkt, ist sehr unwahrscheinlich, an sich selbst sicher nicht. Von der Coburger Konzeption unterscheidet sich der neue Plan vor allem deshalb, weil der Versuch einer Pädagogisierung der Fabel überwunden ist.

Als Insel-Taschenbuch ist erschienen: Luthers Fabeln und Sprichwörter, hg. v. R. Dithmar, Frankfurt/M. 1989. Vgl. auch: R. Dithmar, *Die Fabel*, 7. Aufl., Paderborn 1988; ders. (Hg.), *Fabeln, Parabeln und Gleichnisse*, 8. Aufl., München 1988

Prof. Dr. Reinhard Dithmar, Jägerstraße 12, W-1000 Berlin 45

VON DER FREIHEIT EINES RUNDFUNKMENSCHEN

Gedanken über die Begegnung mit Martin Luther im Hörfunk

Von Matthias Viertel

»Man sol auff der cautzel die zitzen herauß ziehen und daß volck mit Milch trencken.«¹

Unter kirchlichen engagierten Journalisten kursiert die Redensart, der Apostel Paulus selbst sei einer der ersten Repräsentanten dieses mitteilbaren Berufsstandes gewesen. Immerhin habe er sich mit seinen Schreiben an die verschiedenen Gemeinden in Kleinasien eines Mediums bedient, das die christliche Botschaft an größere Kreise der Öffentlichkeit bringen sollte. Mag diese Zuordnung auch ein wenig überspitzt wirken, so zeigt sie doch, daß christliche Verkündigung sich von Anfang an publizistischer Mittel bediente, um eine möglichst große Breitenwirkung zu erzielen. Besonders deutlich wird diese Tendenz, wenn die Aufmerksamkeit von der Tätigkeit des Apostels auf die Arbeitsweise des Reformators Martin Luther gelenkt wird. Er, dessen Name fast schon automatisch mit der Erfindung des Buchdrucks in Verbindung gebracht wird, nutzte das neu erfundene Printmedium in einer Weise, die ihn wirklich zum Ahnherrn aller Publizisten macht: Kommentare, Glossen, Sendschreiben und Übersetzungen – da finden sich die Grundlagen vieler jener literarischen Gattungen, die auch heute noch für den Journalisten bestimmend sind. Und auch im Tempo könnte sich Luther dem heutigen Stil gut anpassen, waren mitunter doch gleich mehrere Druckereien gleichzeitig damit ausgelastet, seinem Schaffensdrang nachkommen zu können: »Luther brauchte nur eine neue Schrift in Wittenberg herauszugeben, sofort stürzten sich in Leipzig, Nürnberg, Augsburg, Straßburg, Basel und anderen Städten die Drucker auf sie und druckten sie nach, und zwar in der Regel gleich zwei, drei, vier Druckereien in einer Stadt zugleich.«²

Etwas sonderbarer mag dagegen die Ankündigung »Martin Luther im Hörfunk« auf den ersten Blick wirken, scheint doch der passionierte Schreiber nicht so recht in den Rahmen der elektronischen Medien zu passen. Gerade die lutherische Kirche ist eine auffallend stabile Ehe mit dem gedruckten Wort eingegangen, wird allerorts doch von der »Heiligen Schrift« gesprochen, an deren Verfügbarkeit Luther ja auch seinen unüber-

¹ WA TR 3, Nr. 3421.

² Zitiert nach G. Ebeling, Luther, Tübingen 1981, 56.

sehbarer Anteil hat; und gerade die Frommen unter den Christen halten starr an dem ›Wort Gottes‹ in seiner geruckten Form fest. Dennoch ist gegen Ende des 20. Jahrhunderts deutlich geworden, in welchem Maße die elektronischen Massenmedien wie Hörfunk und Fernsehen das Interesse am alt-ehrwürdigen Buchdruck verändert und auch eingeschränkt haben. Rainer Volp schätzt sogar den Anteil der Bevölkerung, der nach der elektronischen Kulturwende noch über Literatur redet, auf ganze 3 Prozent³.

Gleichzeitig ist nicht mehr zu übersehen, daß der überwiegende Teil der Gesellschaft der Kirche überhaupt nur noch in den Massenmedien begegnet. Wer nachfragen würde, könnte schnell bestätigt finden, daß eine überwältigende Mehrheit das »Wort zum Sonntag« im Fernsehen und die »Morgenandachten« im Hörfunk als die einzigen regelmäßigen Berührungspunkte mit Kirche und religiösen Themen kennt. Aus dieser Sicht bekommt das Thema »Martin Luther im Rundfunk« tatsächlich einen ganz neuen Stellenwert.

Zum einen muß ihm ein spezifisch kirchliches Interesse entgegengebracht werden, denn in bezug auf die Grundlagen einer Konfession gilt es hier doch, wesentliches über den Glauben zu vermitteln, der sich noch immer explizit als lutherisch versteht. Zum anderen aber – und da sind die Vertreter der »sprechenden« Medien besonders betroffen – geht es auch um ein didaktisches Moment. Martin Luther der Sprachschöpfer muß eine Herausforderung für alle jene darstellen, die Glaubensfragen in gesprochene Worte bringen sollen, und das um so mehr, je deutlicher das Wort auf das ausschließliche Hörereignis eingeschränkt ist. Denn letztlich galt Luthers Interesse am Buchdruck nicht etwa dem Buch als solchem, sondern einem neu erschlossenen Medium, das zu seiner Zeit besonders massenwirksam war. Vielleicht ist die Frage müßig, ob und wie Luther sich heute der elektronischen Medien bedienen würde; andererseits lohnt dieses Gedankenspiel schon deshalb, um erneut zu vergegenwärtigen, wie konsequent sich der Reformator für das gesprochene Wort einsetzte und den toten Buchstaben der Schrift bzw. des Druckes allenfalls als eine Zwischenstation akzeptierte: »Darum ist's gar nicht neutestamentlich, Bücher schreiben von christlicher Lehre, sondern es sollten ohne Bücher an allen Orten sein gute, gelehrte ... Prediger, die das lebendige Wort aus der alten Schrift zögen und ohne Unterlaß dem Volk einbläuten, wie die Apostel es getan haben.«⁴

Es ist die sprechende Funktion des Wortes, die Luther so wichtig erscheint, daß er darüber sogar die biblische Schrift als zweitrangig einordnet. Ihm ist deshalb der klare Hinweis zu verdanken, bei der Bibel handle es

³ Vgl. hierzu R. Volp, Die Kunst heute die Bibel zu lesen. In: PTh 74 (1985) 295.

⁴ Vgl. M. Luther, WA 10 I 1, 626, 15–18.

sich eben nicht um puren Lesestoff, sondern um ein Mundbuch, das erst dann zum Leben erwacht, wenn es weitergeführt und weitergesprochen wird. Insofern könnte man den zitierten Passus auch als die erste Forderung an kirchliche Hörfunkarbeit deuten. Gerade dort steht die Notwendigkeit im Vordergrund, biblische Geschichte in lebendige Rede zu verwandeln – und das gleich in zweierlei Hinsicht: Erstens geht es um die bereits erwähnte sprachliche Anpassung, denn um religiöse Inhalte in einen durch und durch säkular verstandenen Kontext einzubetten, bedarf es besonderer Feinfühligkeit in der Formulierung. Zweitens aber geht es auch ganz im Sinne Luthers um die Aktualisierung der Inhalte. Beide Momente sind für die Beschäftigung mit »Luther im Hörfunk« maßgeblich und können darüber hinaus auch wegweisend für eine spezielle Rundfunk-Homiletik sein.

I.

Wer sich in einem Medium der Umgangssprache mit theologischen Inhalten beschäftigen muß, beruft sich nur zu gerne auf Martin Luther. Seine Feststellung »ein ittliche sprag hatt ir eigen art.«⁵ wird mit Vorliebe herangezogen, wenn eine Legitimation für volkstümlich derbe Ausdrucksweisen oder zeitgemäße Darstellungsformen gesucht wird. So wird beispielsweise Luther argumentativ herangezogen, um die sprachliche und musikalische Oberflächlichkeit im Fließprogramm des kommerziellen Rundfunks zu legitimieren: »Luther war wie manche Kirchenväter der Unterhaltung sehr zugeneigt und prägte manch saftiges Wort, das heute nicht der berühmteste Entertainer im Rundfunk zu sagen wagt ... (er) hat viele Kirchenlieder geschrieben und dabei unbefangenen Melodien von Gassenbauern seiner Zeit übernommen. Zu ·satisfaction· von den Rolling Stones würde er heute nur einen besseren Text schreiben.«⁶

Wie zweischneidig solche Argumentation allerdings sein kann, verdeutlicht eine genauere Beschäftigung mit dem Textabschnitt über die »Sprache der Gasse«, der immer wieder als Beleg für saloppe Sprechweise herhalten muß. Wörtlich heißt es dort: »Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt darumb fragen, und denselbigen auf das

⁵ WA TR 5, Nr. 5521.

⁶ R. Thun, Den Musikteppich knüpfen mit religiösen Motiven. In: Nordelbische Stimmen 11 (1988) 284.

Maul sehen, wie sie reden und danach dolmetschen. So verstehen sie es dann und merken, daß man deutsch mit ihnen redet.«⁷

Im Kontext geht es Luther bei dieser Argumentation um Probleme der Übersetzung, also um einen Dolmetsch-Prozeß, bei dem zwar eine adäquate Neufassung der biblischen Sprache nicht unabhängig von der jeweilig geltenden Umgangssprache entstehen soll. Falsch verstanden wäre Luther aber dennoch, wollte man ihm programmatisch eine Sprache der Gosse unterstellen.

Um Schlichtheit und treffenden Ausdruck ging es ihm, um die Sprache der Gasse und nicht etwa um platte und saloppe Wortwahl der Gosse. Ausgangspunkt seiner These war jedenfalls der Streit um die Übersetzung von Röm 3,28, bei der Luther für die Aussage, der Mensch werde ohne des Gesetzes Werke *allein* durch den Glauben gerecht, ein verstärkendes *sola* hinzugefügt und damit die buchstabengetreue Übersetzung zweifelsohne zugunsten der Verständlichkeit seiner Aussage geopfert hatte. Die weitgehend zeitgemäße und deshalb heute oft überbewertete Grobheit mancher seiner Ausdrücke darf wohl nicht darüber hinwegtäuschen, mit welcher Akribie Luther nach dem passenden Ausdruck suchte und niemals die schlichte Sprache auf Kosten der Präzision des Inhaltes benutzte.

Noch eindeutiger verhält es sich mit der Musikanschauung Luthers, die immer wieder auf den einstimmigen Choral eingeengt wird, um diesen dann auch noch mit dem populären Schlager auf eine Stufe zu stellen. Der Reformator war jedoch allzusehr Musikliebhaber und Fachmann, als daß er die didaktische Funktion des Gemeindegesangs mit ästhetischen Fragen vermischt hätte. Nur, um die Übermittlung eines sinnvoll-lehrhaften Textes durch das Mittel der einprägsam einfachen Melodie geht es in unserer Schlagerwelt schon lange nicht mehr.

Und so ließ er denn auch keinen Zweifel daran, daß Musik vortrefflich zur Rekreation des Gemütes geeignet sei, dieses aber um so besser vermöge, je kunstvoller sie gestaltet sei. Ihn, der sich selbst im Komponieren einer vierstimmigen Motette als Musikkenner bewiesen hat, zum Fürsprecher einer seichten Unterhaltungsmusik zu machen, ist sowohl theologisch als auch historisch einfach falsch, weil darin die industriell gefertigte Konsumware heutiger Unterhaltungsprodukte mit rhetorischen Elementen innerhalb eines Kunstproduktes unberechtigterweise vermischt wird.

Wenn sich also schon eine spezielle Rundfunk-Homiletik auf Martin Luther beruft, dann wäre es ein grundsätzliches Mißverständnis, hier primär von Kategorien der Unterhaltung auszugehen. Ganz zu schweigen von dem Problem, daß »Unterhaltung« für Luther allenfalls in der rhetorischen

⁷ Vgl. M. Luther, WA 30 II, 637, 17–22.

Triade von *decere-movere-delectare* vorkommt, während der Unterhaltungsbegriff in der heutigen Umgangssprache von der Dichotomie sogenannter »U« – und »E« – (Unterhaltung contra Ernst) Kategorien bestimmt ist und somit von einer ganz anderen Konnotation ausgeht⁸.

Verräterisch zeigt sich hier der Begriff der Moderne, denn in der dichotomischen Struktur scheint das Alte und Anspruchsvolle (»E«) diametral dem Modernen und Unterhaltenden (»U«) gegenüberzustehen. Eine Theologie, die sich in diesem Sinne apodiktisch dem Modernen zuwendet – und es mag bezeichnend sein, daß zwar immer wieder eine »moderne«, aber wohl niemals eine »avantgardistische« Kirche verlangt wird –, kann sich legitimerweise nicht auf Luther berufen. Stattdessen gilt festzuhalten, inwieweit es ihm in allen Angelegenheiten der Präsentation, sowohl der sprachlichen als auch der musikalischen, immer um einen seelsorgerlichen Ansatz ging. Die Wahrheit des Evangeliums in einer Weise mit den aktuell bewegenden Fragen der Zeitgenossen so in Einklang zu bringen, daß weder die Glaubwürdigkeit – und hier scheint ein Hinweis auf die sprachliche Symbiose von »Glaube« und »Würde« durchaus angebracht – noch die nachvollziehbare Betroffenheit Schaden leidet. Diese von Gerhard Ebeling als »hörendes Gewissen« bezeichnete Kategorie sollte zum zweiten Kriterium einer Rundfunkarbeit werden, die sich dezidiert als lutherisch versteht.

II.

Die Überschrift »Martin Luther im Rundfunk« legt zunächst einmal zwei verschiedene Sichtweisen nahe: Ginge es nur um die Darstellung von Leben und Schaffen des Reformators, wie es beispielsweise in Schulfunkbeiträgen und entsprechenden Feature-Sendungen anzutreffen ist, dann könnte das Thema so behandelt werden wie im Falle anderer bedeutender Gestalten der Historie auch. Aber bewegender noch als das explizite Thema »Luther« ist wohl die Frage, inwieweit lutherische Gedanken und Standpunkte implizit sich in dem Selbstverständnis kirchlicher Hörfunkarbeit wiederfinden lassen. Ernst Käsemanns Schlagwort vom »Gottesdienst im Alltag der Welt« mag das Grundanliegen Luthers am deutlichsten wiedergeben. Doch wie läßt sich ein seelsorgerlicher Ansatz, der zu Recht als Gottesdienst im Alltag der Welt bezeichnet werden kann, ausgerechnet im elektronischen Massenmedium realisieren? Solange man davon ausgeht, daß das Wesentliche einer seelsorgerlich ausgerichteten Verkündigung in der persönlichen Begegnung liegt, solange muß das anonyme Massenmedi-

⁸ Vgl. hierzu A. Grözinger, Predigt als Unterhaltung. In: PTh 76 (1987), 425–440.

um als denkbar ungeeignet erscheinen. Gerade die zwischenmenschliche Kommunikation, die für Gottesdienst, Bibelkreis und entsprechende Gemeindeaktivitäten maßgeblich ist, trifft in dem gewohnten Sinne hier nicht zu. Und dennoch läßt sich das Problem lösen, denn das elektronische Massenmedium ist zwar Rahmen für ein Publikum, das nach hunderttausenden gezählt wird, es ist absolut anonym – jedenfalls auf der Rezipientenseite –, Blickkontakt ist unmöglich und unerwünscht. Aber diese strikten Vorannahmen täuschen, denn innerhalb der schier unübersehbaren Masse zählt der Hörer/die Hörerin als Individuum, und zwar in einem Maße, wie es selbst im Gottesdienst nicht der Fall ist. Im Hörfunk spricht der Moderator im Prinzip zu einer Einzelperson, und zwar im durchschnittlichen Abstand von ca. einem Meter (das ist der normale Abstand zwischen Lautsprecher und Hörer), gruppenweise wird Hörfunk selten wahrgenommen. Gleichzeitig kehrt sich dabei die Anonymität der Masse in eine Intimität um, da im Gegensatz zu anderen Verkündigungsformen die radiophone Botschaft direkt in die Wohnungen der Hörer kommt, ungefragt und unerwartet.

So kommt es, daß die Kriterien der Masse und der Anonymität eigentlich ins Gegenteil verkehrt werden, wenn man nicht von der Struktur des Mediums, sondern von der konkreten Hörsituation ausgeht: Der Beitrag im Hörfunk ist eine Begegnung zwischen zwei Menschen, von denen der eine spricht und der andere zuhört. Vorteilhaft an dieser Situation – und die Telefonseelsorger werden das gut verstehen – ist die Zwanglosigkeit des Angebotes. Wohl kein anderes Gespräch kann so schnell unterbrochen werden wie gerade das Angebot aus dem Radio. Die Hörer und Hörerinnen können eigentlich nur gelockt werden, sich als Partner in einem Dialog zu verstehen, der zugegebenermaßen nur einseitig abläuft, bei dem sie aber gerade deshalb die Chance haben, sich ohne jegliche Verpflichtung ansprechen zu lassen. Das erfordert allerdings von dem Autoren des Hörfunkbeitrages ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz. Seelsorgerlich wirkt er dann, wenn er durch den Inhalt seiner Worte nahe an die existentiellen Fragen der hörenden Person heranrückt, wenn er wirklich zu einem einzigen Individuum spricht und sich nicht von der Masse irritieren läßt, gleichzeitig jedoch in der Sprechweise eine sorgsame Distanz wahrt, um den potentiellen Gesprächspartner nicht zu vereinnahmen bzw. zu bevormunden. Dialogische Qualität erhält der Hörfunkbeitrag also nicht durch die Zahl der mitwirkenden Stimmen, sondern durch die Berücksichtigung der Gedanken und Gefühle meines unsichtbaren Gegenübers. Martin Luther hat dieses ausgewogene Verhältnis von Nähe und Distanz einmal in einer Predigt zur Fastenzeit beschrieben und dabei gleichzeitig die Grenze seines eigenen missionarischen Eifers markiert: »Summa summarum: Pre-

digen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's. Aber zwingen und dringen mit Gewalt will ich niemanden, denn der Glaube will willig und ungenötigt angenommen werden.«⁹

Was sich in diesen Worten so plausibel anhört, birgt in der Praxis der Hörfunk-Verkündigung doch so manche Versuchung. Schon das Mittel der rhetorischen Frage, die in der traditionellen Morgenandacht fast zum Klischee verkommen ist, überschreitet meistens diese Grenze, indem sie dem Hörer eine Frage aufzwingt, über deren Berechtigung er gar nicht mehr selbst zu entscheiden hat. Aufgezwungene Glaubensgewißheit zeigt sich aber auch dort, wo der potentielle Dialogpartner in seiner existentiellen Ganzheit nicht ernstgenommen wird und ihm stattdessen die Glaubensvermittlung – ganz nach Maßgabe der Werbestrategie – als eine »perfekte Lösung« oktroyiert wird.

Es ist kein Zufall, daß Luther die zitierten Worte über den freiwilligen, nicht-zwingenden Charakter seiner Predigt gerade im Anschluß an seine Ausführungen »Von der Freiheit eines Christenmenschen« geschrieben hat. Der Kernsatz dieser großartigen Freiheitsschrift, demzufolge ein Christenmensch ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan, zugleich aber auch ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan sei, gibt das dritte Kriterium wieder, das über eine lutherisch verstandene Hörfunkarbeit gesetzt werden müßte. Allerdings sollte diese Freiheit des Glaubens unter Berücksichtigung der Dienstbarkeit am Nächsten dem Christenmenschen, der den Beitrag im Radio hört, genauso eingeräumt werden wie dem Autoren des Beitrages selbst.

III.

Nicht *über* Martin Luther eine Hörfunksendung zu gestalten, sondern ihn in scheinbar aktueller Präsentation selbst in Erscheinung treten zu lassen, war der Grundgedanke eines Beitrages, der anläßlich des Reformationstages 1990 im Norddeutschen Rundfunk ausgestrahlt wurde. Hier sollte das Thema »Luther im Hörfunk« einmal wörtlich verstanden werden, und zwar in einer Weise, in der die stimmliche und sprachliche Präsentation authentisch wirkt, gleichzeitig aber der Themenbereich höchste Aktualität vermittelt. Durch diesen dramaturgischen Trick – so das Grundanliegen des Redakteurs – müßte die Person Luthers und die Tradition des Reformationstages von der ein wenig verstaubten Aura befreit und für die Hörerinnen und Hörer unmittelbarer nachvollziehbar werden.

⁹ WA 10 III, 18, 10–12.

Ganz bewußt wurde deshalb die Fiktion während der Sendung nicht aufgelöst und lediglich im Nachspann auf die Person hingewiesen, die hier den Part des Reformators übernommen hatte. Um auch in der journalistischen Form die scheinbar unmittelbare Gegenwart und Aktualität Luthers aufzugreifen, wurde der Stil des Interviews gewählt, wobei zugunsten der spontanen Reaktion und der lebendigen Gestaltung auf ein Manuskript verzichtet werden mußte. Möglich wurde dieses Unternehmen allerdings nur dadurch, daß sich mit Prof. Dr. Gerd Bockwoldt ein Theologe zu diesem Experiment zur Verfügung stellte, der Freude an diesem ›Spiel‹ mit den notwendigen Sachkenntnissen in Einklang brachte und im Verlauf des Interviews tatsächlich in die Rolle Luthers schlüpfen konnte. Daß dann nicht alles hundertprozentig so verlief, wie es vielleicht zu wünschen wäre, liegt an den live-Bedingungen der Sendung, macht vielleicht aber gerade auch das Reizvolle dieses fiktiven Interviews aus.

NDR I – Sonntags bei uns – 18. November 1990

Guten Morgen und herzlich willkommen. Am kommenden Mittwoch ist wieder einmal Reformationstag. Wir haben aus diesem Grunde versucht, den Experten einzuladen, der nun wirklich untrennbar mit diesem besonderen Datum verbunden ist. Leicht war es nicht – immerhin ist er nicht mehr ganz jung, genau gesagt, wurde er am 10. November 1483 in Eisleben geboren. Aber deshalb freue ich mich nun um so mehr, daß es uns doch nach einigen Mühen gelungen ist: Bei uns im Studio begrüße ich ganz herzlich Dr. Martin Luther.

»Ja, guten Morgen, Herr Viertel.«

»Martin Luther, hätten Sie es sich eigentlich damals träumen lassen, daß es Ihnen zu Ehren noch 500 Jahre später einen Reformationstag geben würde?«

»Nein, auf den Gedanken wäre ich nie gekommen. Allerdings wurde es schon zu meiner Zeit Mode, daß sich einige meine Anhänger auf mich berufen haben und sich dann ›lutherisch‹ nannten – ebenso wie die Gegner unter dem Begriff ›Papisten‹ firmierten. Aber ich habe das eigentlich nie für gut gehalten.«

»Sie haben sich sogar einmal sehr abfällig über diese Tendenz geäußert und dann konsequent gefordert, man solle sich auf keinen Fall ›lutherisch‹ nennen.«

»Ja, wenn Sie meine Worte hören wollen, die ich damals geäußert habe, gerne: ›Zum ersten bitte ich, man wolle meines Namens geschweigen und sich nicht lutherisch sondern Christ nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. So bin ich auch für niemand gekreuzigt. S. Paulus 1. Cor. 3 [v. 4.5] Wiltt nicht leiden, daß die Christen sich sollen nennen ›paulisch‹ oder ›petrisch‹ nennen, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi sollte mit meinem heillosen Namen nennen?«¹⁰

¹⁰ Vgl. WA 8, 685, 4–10.

»Herr Luther, ich vermute einmal, mit dieser Selbstbescheidung könnte sich sogar der Papst heute vortrefflich arrangieren. Haben wir Sie denn so grundsätzlich mißverstanden, als wir uns als Folge Ihres Wirkens in einer lutherischen Kirche zusammenfanden? Oder waren Ihnen die Folgen ihrer Auseinandersetzung mit dem Papsttum selbst in der ganzen Tragweite nicht so recht klar? Immerhin haben Sie in den Schmalkaldischen Artikeln doch ganz andere und sehr deutliche Worte gefunden?«

»Da haben Sie recht. Die Schmalkaldischen Artikel sind von mir verfaßt worden aus Anlaß des bevorstehenden Konzils, das der Papst einberufen wollte, was aber dann tatsächlich nicht zustande kam. Ich habe damals – übrigens war ich sehr krank zu der Zeit – Artikel abgefaßt, von denen ich geschrieben habe, das sind die Artikel, auf denen ich bestehen muß und bestehen will bis in meinen Tod, so Gott will. Und ich weiß an ihnen nichts zu ändern oder nachzugeben. Dazu gehört z.B. die Auffassung von der Kirche – wenn ich das noch einmal in Erinnerung rufen darf:«

»Ja bitte.«

»Wir gestehen ihnen nicht zu, daß sie die Kirche seien, und sie sinds auch nicht. Und wir wollens auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten, denn es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die ›Kirche‹ sei – nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn so beten die Kinder: ›Ich glaube eine heilige christliche Kirche.‹ Diese Heiligkeit besteht nicht in Chorhemden, Tonsuren, langen Röcken und anderen bei ihnen gebräuchlichen Zeremonien, wie sie von ihnen über die Heilige Schrift hinaus erdichtet worden sind, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben.«¹¹

»Ich hab' noch viel mehr in dieser Schrift gesagt und damals gemeint, also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander.«

»Wenn das für Sie auch heute noch gilt, hätte der Reformationstag – einmal abgesehen von der mißverständlichen Bezeichnung der ›lutherischen‹ Kirche – ja doch eine unersetzliche Bedeutung?«

»Nicht ganz, würde ich sagen. Es war damals die Zeit der Auseinandersetzungen. Die Probleme waren existenziell: hautnah, wie man heute sagen würde. Allerdings sehe ich noch immer große Aufgaben für die Zukunft. Das betrifft beispielsweise das Abendmahl, bei dem es noch große Divergenzen gibt. Es gibt keine echte Tischgemeinschaft, wie ich beobachten konnte. Die Probleme der konfessionsverschiedenen Ehe sind da. Mit dem Ergebnis, daß die Partner sich ein Tertium suchen, sich von der Kirche, von ihrer Herkunftskonfession, distanzieren; und auch der ökumenische Gottesdienst hat nach wie vor seine Probleme.«

»Martin Luther, in diesem Jahr begehen auch die Bürger der ehemaligen DDR erstmals den Reformationstag unter neuen Vorzeichen. Und sie haben sogar einen staatlichen Feiertag daraus gemacht, obwohl die Bürger dort ja eher in der Tradition von Thomas Münzer und Karl Marx stehen. Ich habe Ihnen da ein Zitat mitgebracht von Karl Marx. Er hat über Sie geschrieben:

›Luther hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit,

¹¹ Vgl. WA 50, 249, 24–250, 12.

weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt.¹²

»Soweit die Worte von Karl Marx – ärgert Sie diese Charakterisierung?«

»Ich spüre zunächst einmal Polemik aus den Worten Marxens, dennoch glaube ich, daß Marx mich richtig interpretiert. Ohne allerdings die richtigen Schlüsse zu ziehen. Ich meine, er hätte weiterdenken müssen. Ich befinde mich in Übereinstimmung mit Paulus, und insofern hat Marx hier richtig gesehen: Der von der Sünde Befreite – sagt Paulus – ist Knecht der Gerechtigkeit. Oder ich habe in der Schrift ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹ geäußert, der Christ ist ein freier Mensch und gleichzeitig ist er jedermann Untertan. Diese Dialektik – meine ich – hätte Marx sehen müssen.«

»Daß Sie damals die Pfaffen alle am liebsten in Laien verwandelt hätten, wie Marx es erwähnt, das kann ich mir gut vorstellen. Aber hofften Sie wirklich, die Autorität der Römischen Kirche dadurch zu brechen, daß Sie die Laien alle in Pfaffen verwandelten?«

»Das ist in der Tat das Zentrum meiner Aussage gewesen. ›Christus‹ – so habe ich in einer Schrift von 1523 gesagt – ›Christus ist der erste Priester worden des Neuen Testaments ohne Rasur, ohne Salbung, ohne jeden Charakter und ohne alle jene bischöfliche Ordination, und er hat Apostel und alle seine Jünger zu Priestern gemacht ohn' all solche Larve. Deshalb ist solche Larve und Ordination nicht nötig, und so sie vorhanden ist, ist sie nicht genug, daß du ein Priester wirst.«¹³

»Aber, Herr Luther, bei aller Sympathie für Ihre Ausführungen, stellen Sie jetzt nicht Karl Marx sozusagen von den Füßen auf den Kopf, wenn Sie aus ihm nun einen Lutheraner machen wollen?«

»Ganz so schlimm ist es ja nicht gewesen, außerdem ist das eine einzelne Aussage bei Marx, und er hat sich in seinen späteren Werken nicht mehr so mit religiösen Fragen beschäftigt, aber man muß diesen jungen Marx auch sehen und richtig verstehen.«

»Sie haben einmal gesagt, alle Obrigkeit ist von Gottes Gnaden. Nun haben gerade die Lutheraner – Sie verzeihen mir diesen Begriff – in der ehemaligen DDR sich damit – mit ihrer Obrigkeit – gar nicht abfinden wollen, und von Gottes Gnaden war sie wohl auch nicht. Haben Sie in diesem Falle nicht doch zu voreilig geurteilt?«

»Das ist eine schwierige Frage. Grundsätzlich war ich der Meinung, daß alle Obrigkeit von Gott verordnet sei; das steht schon bei Paulus im 13. Kapitel des Römerbriefes. Allerdings habe ich nie mit meiner Meinung zurückgehalten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, d.h. wo der Staat Anspruch auf die Gewissen der Menschen erhebt, da tut er unrecht. Und diese Grenze scheint mir hier überschritten worden zu sein.«

»Bei uns im Studio ist heute Martin Luther – der Reformator – zu Gast. Und wo ich schon einmal die Gelegenheit habe, mit Ihnen persönlich zu sprechen, muß ich auch ein Problem erwähnen, das gerade die Pastoren bewegt.

¹² Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW I, 18.

¹³ WA 12, 179f.

Der Reformationstag ist allenfalls noch ein Gedanke, aber leider kein Feiertag. Er wird etwas lieblos gehandhabt und kaum jemand weiß eigentlich noch so recht etwas damit anzufangen. Sollten wir nicht besser darauf verzichten?«

»Ja, wenn Sie mich so fragen, würde ich die Antwort in einen weiteren Rahmen stellen. Der Reformationstag ist ja schon sehr früh begangen und offiziell – soweit ich mich erinnere – in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts in Sachsen eingeführt worden. Vorher hat man meinen Geburtstag oder Todestag gefeiert. Er ist aber – wenn Sie an die großen Feste 1817 oder 1917 denken – immer sehr einseitig begangen worden. Die jeweilige Generation hat ihre eigenen Vorstellungen hineingelegt und ihn entsprechend gefeiert. Und die Spuren – würde ich sagen – können in der Tat schrecken.«

»Wenn schon die Überlegung angestellt wird, ob wir überhaupt noch einen Reformationstag brauchen, dann könnte sich dahinter ja auch die Frage verbergen, ob eine spezifisch lutherische Kirche sich nicht überlebt hat. Wie sieht überhaupt ein Kirchenverständnis aus, das zu Recht ihren Namen trägt?«

»Ich habe in meiner Schrift über die Konzile und Kirchen von 1539 folgendes gesagt – und diese Worte würde ich gerne wiederholen, weil ich meine, sie gelten heute wie eh und je noch: ›Ich glaube, daß da sei ein christlich heilig Volk‹ – wenn man diese Worte gebraucht hätte, ›so wäre aller Jammer leicht zu vermeiden gewesen, der unter dem blinden undeutlichen Wort ›Kirche‹ ist eingerissen, denn das Wort ›christlich heilig Volk‹ hätte klar und gewaltig mit sich gebracht sowohl Verstand wie Urteil, was Kirche oder nicht Kirche wäre. Denn wer da hätte gehört dieses Wort ›christlich heilig Volk‹, der hätte flugs können urteilen: Der Papst ist kein Volk, viel weniger ein heilig christlich Volk, so auch die Bischöfe, Pfaffen und Mönche, die sind kein heilig christlich Volk.«¹⁴

»Und was bedeutet das für den Reformationstag 1990?«

»Das heißt, meine ich, daß das Prinzip der Reformation weiter gilt. Wie es ja nicht nur im 16. Jahrhundert die Reformation gegeben hat, die auf meinen Namen zurückführt. Wenn Sie genau hinsehen, hat es zu allen Zeiten Reformbewegungen gegeben – angefangen bei Marcion und Montanus in der Urkirche, die ein gereinigtes Evangelium, eine gereinigte Kirche haben wollten, bis hin zur Mönchsbewegung und zu den Bettelorden der Franziskaner, Dominikaner – alle wollten die Kirche erneuern. Und mit der Reformation ist im 16. Jahrhundert nicht Schluß. Sie gilt nach wie vor, um Wildwuchs auszumerzen, und sie gilt nicht nur für die katholische Kirche, wie damals, sondern auch heute für die evangelisch-lutherische Kirche.«

»Martin Luther, ich bedanke mich für das Gespräch und dafür, daß Sie den weiten Weg zu uns ins Studio gewagt haben.«

Dr. Matthias Viertel, Evang. Rundfunkreferat der norddeutschen Kirchen,
Fleethörn 32, W-2300 Kiel 1

¹⁴ Vgl. WA 50, 625, 3–11.

BÜCHERSCHAU

HERBERT GUTSCHERA/JOACHIM MEIER/JÖRG THIERFELDER: Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern. Mainz: Matthias Grünewald/Stuttgart: Quell 1992, 391 S. m. Abb.

Eine Darstellung der Kirchengeschichte vorzulegen, die auch vom interessierten Laien verdaut werden kann, ist den drei Autoren des vorliegenden Werkes gelungen. In eingängiger Sprache werden die wesentlichen Stationen des Christentums auf dem Weg durch die Zeiten skizziert. Das Buch besteht aus 25 Kapiteln, wobei das letzte unter der Überschrift »Auf dem Weg zur Einheit: Die Ökumenische Bewegung« (356 ff.) bemerkenswerterweise in einen kurzen Abschnitt über den konziliaren Prozeß (366–368) mündet.

Mit dem weitgespannten Bogen von Ostern bis Seoul stellt sich die Frage, ob den Einzelaspekten der Kirchengeschichte jeweils Gerechtigkeit geschieht. Das 13. – und damit auch rein numerisch im Mittelpunkt stehende – Kapitel »Allein der Glaube: Reformation« (174–198) bietet die Möglichkeit, dieser Frage nachzugehen. Als Absicht der gesamten Reformation wird dabei zunächst die Hoffnung auf »eine Reform der gesamten Kirche« (174) und nicht eine Kirchen-Neugründung ausgemacht.

Bei diesem Unterfangen wird Martin Luther die zentrale Bedeutung zugemessen. »Es begann mit Martin Luther« (175–181) ist der erste größere Abschnitt bezeichnet, auch wenn zuvor ausdrücklich betont wurde, daß die »Reform«-Thematik bereits das gesamte Spätmittelalter geprägt habe (vgl. 174). Der theologische Entwicklungsgang Luthers bleibt bei der extrem knappen Darstel-

lung ebenso verständlich wie der politische Kontext seiner Bannung. Die politische Lehre der zwei Reiche wird mittels einer Skizze von Ulrich Duchrow illustriert (185).

Auffällig ist, daß die Zürcher Entwicklung unter Huldrych Zwingli im Schatten der Innovation durch Luther unter die »Ausprägungen der Reformation« (189–196) gezählt wird. Alle weiteren Ansätze (inclusive der Täufer und der englischen Reformation) werden dem langen Schatten des Wittenberger Reformators untergeordnet. Gleiches gilt für die Gestalt Johannes Calvins, wobei sich hier jedoch im Anschluß an Joachim Staedtke die bemerkenswerte Verhältnisbestimmung findet: »Ohne die deutsche Reformation Martin Luthers ist Calvin nicht denkbar, wie umgekehrt gilt, daß Luthers Reformation ohne Calvin eine historische Episode geblieben wäre« (193). Nur schemenhaft erwähnt wird im Kontext der *Confessio Augustana* Philipp Melancthon (187). Gleiches gilt für den verhängnisvollen Abendmahlsdisput zwischen Luther und Zwingli (190).

Insgesamt vermag der Reformations-Teil durchaus zu überzeugen, auch wenn die Gewichtung Luthers in diesem Maße keineswegs von allen begrüßt werden wird. Dieses Kapitel kann allerdings ebenso wie das gesamte Buch auch nur Anreize geben, sich einzelnen Aspekten intensiver zuzuwenden. Darin liegt als Einladung zur »ökumenischen Kirchengeschichte« zugleich seine Stärke und seine Grenze.

Ralf Koerrenz

JUTTA STREHLE: Martin Luther 1983. Lutherinterpretation in der bildenden Kunst der ehemaligen DDR. Mit einem Vorwort von Martin Treu und Nachbemerkungen von Otto Kammer. Dokumentation zu einer Ausstellung der Lutherhalle Wittenberg. 1992. 57 S. Zu beziehen über: Otto Kammer, Hausweg 27a, W-6103 Griesheim

Künstler der ehemaligen DDR sehen Luther – ein aufregendes und anregendes Thema! 51 Arbeiten, die 1982 und 1983 entstanden, dokumentiert der kleine Katalog in Bild und Deutung. Die Ausstellung wandert seit einem Jahr von Ort zu Ort. J. Strehle, die über »Lutherinterpretation in der bildenden Kunst in der ehemaligen DDR« wissenschaftlich ausgewiesen ist, schrieb die Einführung und interpretiert die vorgestellten Exponate. O. Kammer, der 1983 in der Pfalz eine Ausstellung »Künstler sehen Martin Luther« besorgte und 1988 eine künstlerische Bilanz des Luther-Jubiläums zog (Deutsches Pfarerberblatt) steuerte nicht nur die Nachbemerkung bei. Er hat am Zustandekommen der Ausstellung und des Katalogs wichtigen Anteil. Bei ihm ist der Katalog auch für fünf Mark zu haben. Die Abbildungen sind schwarz-weiß wiedergegeben. Das nimmt ihnen viel von ihrer Wirkung, gibt aber dennoch einen interessanten Einblick in die künstlerische Bemühung um und Auseinandersetzung mit Luther in der Zeit des Sozialismus. Erst recht animiert der Katalog zum Besuch der Ausstellung, wo sie noch zu sehen ist – und sei es, wenigstens zum Teil, nach dem Ende der Tournee in Wittenberg selbst.

Hartmut Hövelmann

MARTIN LUTHER: Briefe von der Wartburg 1521/22. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet durch HERBERT VON HINTZENSTERN, 2. verb. Auflage, Jena: Wartburg 1991, 152 S. mit zahlr. Abb., kart.

Der 1984 bei der Wartburg-Stiftung Eisenach sozusagen noch im Umfeld des Lutherjahres 1983 erstmals erschienene kleine Band liegt nun in einer sehr ansprechenden, ganz auf Kunstdruckpapier gedruckten verbesserten Auflage vor. Neben der allgemeinen Einführung geben die einleitenden Bemerkungen zu den einzelnen Briefgruppen bzw. die Zwischenbemerkungen dem unkundigen Leser die Möglichkeit, Luthers Eigenäußerungen in den historischen Gesamtzusammenhang einzuordnen.

Von den Briefen, die Luther auf der Rückreise vom Wormser Reichstag schrieb, wird nur ein einziger, der an Lucas Cranach vom 28. April 1521 aus Frankfurt, gebracht, da Luther darin ankündigt, er werde sich für eine Weile verbergen lassen. Im nächsten Hauptabschnitt folgen dann die Wartburgbriefe, von denen die ersten noch undatiert sind.

H. folgt im allgemeinen der Anordnung der Briefe in der Weimaraner Ausgabe und fügt am Schluß jedes Briefes die Nummer in der Abteilung Briefwechsel dieser Ausgabe an; das erleichtert dem Leser die Heranziehung der zumeist lateinischen Originalfassung und damit auch die Benutzung des dortigen umfassenden Anmerkungsapparates. H. selbst hat auf Anmerkungen zu den Brieftexten verzichtet und unumgängliche Erläuterungen in Klammern eingeschoben. Das funktioniert im allgemeinen ganz gut. Nur in einem Fall (S. 63 zu Brief Nr. 427) stört eine acht Zeilen lan-

ge Erläuterung den Lesefluß. Als Anmerkungen nachgerückt werden nur die Erklärungen zu den Datierungen nach dem christlichen Festkalender bzw. den Heiligen. Nur in einem Fall weicht H. von der Reihung der WA ab: Einen Brief an Spalatin (Nr. 453), der dort unter dem 22. Januar 1522 nach der Überlieferung von Aurifaber eingereiht worden ist, obwohl der Herausgeber in der Vorbemerkung schon feststellte, daß der Brief erst am 4. Juni geschrieben sein könnte, läßt er weg, weil er mit der korrigierten Datierung eben nicht mehr in die Wartburgzeit gehört.

Luthers Widmungsbrief vom 1. November 1521 (80) an seine Ordensbrüder in Wittenberg zu der Schrift »De abroganda missa privata« ist zwar in WA Br. Nr. 437 erwähnt, aber wie bei dieser Gattung üblich, in der Abt. Werke, hier 8, 411 ff. abgedruckt; diesem Text folgt H. mit seinem Auszug, ohne das ausdrücklich zu vermerken; auch bei dem Widmungsbrief zur Wartburgpostille an den Grafen Albrecht von Mansfeld vom 19. November 1521 (91 f. Nr. 439) fehlt der Verweis auf Werke 10 I/II S. XLVII; vollständig sind hingegen die Angaben zum Widmungsbrief Luthers an seinen Vater zu »De votis monasticis« vom 21. November 1521.

Die Wartburg-Briefe schließen exakt mit Luthers deutschem Brief an Kurfürst Friedrich den Weisen vom ca. 24. Februar 1522, in dem er seine bevorstehende Abreise nach Wittenberg ankündigt (Nr. 454, 124). Der berühmte Brief an den Kurfürsten vom 5. März aus Borna, das übrigens zum ernestinischen, nicht, wie H. offenbar annimmt, zum albertinischen Territorium gehörte, wird auszugsweise im Rahmen des Berichts über Luthers Abreise von der Wartburg (125 f. nach Nr. 455) mitgeteilt; das ist

der Brief, in dem der gegen den Willen des Landesherrn nach Wittenberg Zurückkehrende stolz auf dessen Schutz verzichtete, weil er sich in einem höheren Schutz wußte.

H. bringt die lateinischen Lutherbriefe in einer neuen Übersetzung und setzt auch die deutschen Briefe in modernes Deutsch um. Es ist ihm eine sehr griffige Übersetzung gelungen, die auch bei jüngeren Lesern ankommen dürfte. Luthers oft deftige Ausdrucksweise wird nirgends unterdrückt.

Die Briefe geben Auskunft über Luthers Befindlichkeit; sie zeigen, wie er auf die zu ihm dringenden Nachrichten von außerhalb über die Auswirkungen und Folgen seiner Anregungen und Lehre (Klosteraustritte, Priesterehen) reagierte und vermitteln vor allem auch sein fortdauerndes Ringen um ein besseres Verständnis des Evangeliums. Aufschlußreich ist z. B., wie er Melanchthons Irritationen angesichts der Wittenberger Unruhen und der Überlegungen der Zwickauer Propheten zur Kindertaufe und anderen Fragen beurteilte und wie entschieden er die Rechtmäßigkeit des obrigkeitlichen Gewaltmonopols bejahte (41 f.):

In einem Anhang gibt H. einen Überblick über Luthers während der Wartburgzeit entstandene Schriften. Es folgen noch biographische Notizen über die in den Briefen genannten Personen. Man vermißt den zweimal be gegnenden Goldschmied Christian Döring, dem der überdachte Rollwagen gehörte, den der Wittenberger Rat Luther für seine Reise nach Worms zur Verfügung gestellt hatte.

Das beigefügte sorgfältige ausgewählte Bildmaterial bietet Porträts, Briefe, Titelblätter von Flugschriften, Abbildungen aus dem Septembertestament

und anderen Büchern. Die Literaturhinweise (148 f.) sind um die nach der 1. Auflage erschienenen Werke ergänzt worden.

Irmgard Höß

MAXIMILIAN LORENZ BAEUMER: Die Reformation als Revolution und Aufruhr, Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte Bd 30, Frankfurt a.M. usw.: Peter Lang 1991, 194 S.

Verdienst dieser Arbeit ist zunächst einmal, nachdrücklich daran erinnert zu haben, daß die Deutung der Reformation als Revolution nicht erst von west- und besonders ostdeutschen Historikern und Theologen seit den sechziger Jahren thematisiert wird. Sogar schon vor Marx konnte man von solchen Vorstellungen hören, so z.B. von Herder (14), Voltaire (15), Hegel (18) oder später Treitschke (23), aber vor allem von katholischer Seite (21, 84 f.). Der Autor läßt nun aber den Leser ein, die Berechtigung solcher These mit Hilfe moderner Revolutionsauffassungen (Griewank/Neumann) zu überprüfen. Kriterien für eine Revolution sollen dabei sein a) ein stoßweiser und gewaltsamer Umbruch von Staats- und Rechtsverhältnissen, b) soziale Inhalte von gewaltsamen Gruppen- oder Massenbewegungen, c) ein ideologisches Programm der Erneuerung bzw. des Menschheitsfortschritts und d) ein Wechsel in der Kontrolle des wirtschaftlichen Besitzes (28).

Im Rahmen der Untersuchung der »Zeitgenössisch-literarischen Evidenz« verortet er zunächst die eher formale Entstehung des Revolutionsbegriffs vor

dem astronomischen Hintergrund, namentlich bei Kepler. Etwas zu kurz kommt in diesem Zusammenhang die inhaltliche Entwicklung revolutionären Denkens in der vorreformatorischen Sozialkritik, etwa in der »Reformatio imperatoris Sigismundi« (erst 147 ff.). Am Beispiel der Einführung der Reformation in Braunschweig »Ohn Tumult/ohn Schwermerey« belegt er sodann zu Recht, daß die Reformation trotz totaler Erfassung von allen Teilen der Gesellschaft dennoch nicht als eine politische Revolution bezeichnet werden könne. Denn trotz weitgehender Erfüllung der obrigen Revolutionskriterien ändere sie nichts am Bestand oder an der Struktur der politischen Führung. Die Reformation sei eben ihrem Wesen nach und im Vollzug des von ihr hervorgerufenen gewalttätigen Wechsels in erster Linie eine christlich-religiöse Revolution der Weltanschauung innerhalb der abendländischen Gesellschaft (162). So auch einerseits die Auffassung Luthers, der politische Unruhen, Aufstände und revolutionäre Auflehnungen strikt ablehnt. Andererseits habe Luther – allerdings in geistlicher Verbindung – denselben Terminus »Aufruhr« zur Bezeichnung des revolutionären Charakters seiner neuen Verkündigung des Wortes Gottes (162) benutzt, allerdings nur in der Anfangsphase der Reformation. leider entfaltet Baeumer nicht, auf welche Weise diese Haltung Luthers seiner Zwei-Regimenten-Lehre zuzuordnen ist.

Auf jeden Fall gibt der Verfasser einen guten Eindruck davon, wie in der neuesten Geistesgeschichte mit fälschlichem oder problematischem Bezug auf Luther und die Reformation das Aufruhrkonzept einer »Reformation der Welt« der »neue und wesentliche Be-

standteil des modernen, in die Zukunft gerichteten Revolutionsbegriffs (wird), der seither als Beispiel und Bezeichnung für seine erste Verwirklichung wieder auf die Reformation bezogen wird« (162 f.).

Andreas Pawlas

DIETRICH EMME: Martin Luthers Weg ins Kloster. Eine wissenschaftliche Untersuchung in Aufsätzen, Regensburg: Dietrich Emme 1991. 219 S. mit 42 Abb.

Der Wirtschaftsjurist Dietrich Emme (E.) veröffentlichte bereits 1981 eine Arbeit über Martin Luthers Kindheit und Jugend, die in der Behauptung gipfelte, daß Luther im Januar 1505 aus Angst vor Verfolgung ins Kloster eintrat, da er in einem Duell einen gewissen Hieronymus Buntz getötet habe. Die Forschung ist E.s These einheitlich nicht gefolgt.

Jetzt liegt ein Band mit neun Aufsätzen vor, die sich mit demselben Thema befassen. Acht kürzere Abhandlungen waren zuvor schon an anderer, zum Teil entlegener Stelle gedruckt worden. Sie besitzen teilweise keinen wissenschaftlichen Apparat. Jedoch sollte der Aufsatz »Martin Luthers Briefwechsel« zumindest als Problemanzeige wahrgenommen werden, da es bei der Datierung und Zuweisung der frühesten Lutherbriefe in der Tat offene Fragen gibt.

Den zweiten Teil der Sammlung macht eine größere Arbeit »Martin Luthers humanistischer Freundeskreis« (95–185) aus. Nun ist es seit Helmar Junghans (Der junge Luther und die Humanisten, 1984) unstrittig, daß der Er-

furter Humanistenkreis einen größeren Einfluß auf Luther gehabt hat, als bisher angenommen wurde. E.s Ausführungen bringen dazu jedoch nichts Neues, im Gegenteil, Sie bleiben oft hinter Junghans' Kenntnisstand zurück. Das hängt grundsätzlich mit E.s problematischem Umgang mit Quellen und Sekundärliteratur zusammen. In einer »wissenschaftlichen Untersuchung« erwartet man zum Beispiel kaum Pierers Konversationslexikon, Stuttgart 1888–1893, als Grundlage für Definitionen von Humanismus und Scholastik. Erschwerend auf die Lektüre wirkt sich auch E.s uneingeschränkte Hypothesenfreudigkeit aus. Den Abschluß des Bandes bildet ein photomechanischer Wiederabdruck des heute schwer zugänglichen Carmen des Eobanus Hessus »De pugna studentium Ephordiensium« in der Ausgabe des Johann Theophil Kreyszig, Meißen 1843. Hervorzuheben ist das dreifach gegliederte Register. Die beigegebenen Abbildungen sind von höchst unterschiedlichem Quellenwert.

Martin Treu

HANS-PETER GÖLL: Versöhnung und Rechtfertigung. Die Rechtfertigungslehre Martin Käblers. Gießen/Basel: Brunnen 1991. V. 272 S.

Martin Kähler ist einer der in die Theologiegeschichte eingegangenen Universaltheologen, den auch evangelikale Theologie heute als einen ihrer Väter reklamiert. Was aber läßt sich von Kähler lernen?

Im einleitenden Abschnitt stellt Vf. fest, daß Kähler »von den Fragen aus, die im Raum der Kirche aufgebrochen sind«

denkt (7). »Die Schriftautorität und die Erkenntnis des Offenbarungshandelns Gottes sind ... die zentralen strittigen Themen zwischen der sog. modernen und der kirchlich orientierten Theologie« (8). Dabei geht es Kähler nicht um intellektuelle Diskussionen, sondern um »Gewißheit gegenüber dem überlieferten Stoff« (8). Göll postuliert von hier aus, daß Kähler nicht ein vor der Wissenschaft gesichertes »sturmfreies Gebiet« für den Glauben verteidigen, sondern dem »Erkenntnisanspruch der Theologie gerecht werden und zu wissenschaftlichen Aussagen kommen will« (9). Dafür führt er zunächst den Nachweis (10 ff.), um dann die Grundstruktur der Versöhnungslehre Käblers darzulegen (Teil 2) und Versöhnung und Rechtfertigung bei ihm zu skizzieren (Teil 3). Für Göll ist dabei ausgemacht, daß Kähler die reformatorischen Aufstellungen im Hinblick auf die zu seiner Zeit aktuellen theologischen Fragestellungen zu bewahren trachtet (vgl. 166 ff.). Die Darlegungen zu Kähler erfolgen nicht nur – was ja naheliegt – im Kontext zu A. Ritschl, Vf. setzt sich auch mit der neueren Sekundärliteratur zu Kähler auseinander (189 ff.). Der 4. Hauptteil endlich gilt der »argumentativen Struktur der Theologie Martin Käblers«, einer Analyse der »Wissenschaft der christlichen Lehre«, die in drei Lehrkreisen Voraussetzungen (Apologetik), Gegenstand (Dogmatik) und Betätigung (Ethik) des Rechtfertigungsglaubens bedenkt. Es ist anregend, mit Göll der gedanklichen Stringenz der drei Lehrkreise zu folgen.

Nicht nur für evangelikale Theologie, die sich bei der Drucklegung dieses Bandes durch einen großzügigen Druckkostenzuschuß engagiert hat (V), ist die Frage nach den Grenzen der Glauben-

serfahrung und dem Recht theologischer Reflexion (245 ff.) interessant und hilfreich. Auch der Hinweis auf die »Fragestruktur der Theologie Martin Käblers« verdient im Vergleich mit konfessorischen Entwürfen aus dem evangelikalischen Lager Beachtung. Die Reklamierung Käblers könnte geeignet sein zu einem Fortschritt evangelikaler Theologie zur Argumentation statt vorherrschender Affirmation. Das gilt schließlich für das Verhältnis von Glaube, Kirche, Theologie im Schlußabschnitt über »Die Aufgabe der Begründung in der Theologie in der Sicht Martin Käblers«, in der deutliche aktuelle Botschaften Gölls stecken.

Das vorliegende Buch, zunächst eine im WS 1989/90 in Bonn vorgelegte Dissertation, ist nicht nur eine begrüßenswerte Studie zu Kähler. Es hat durchaus eine Chance, die enzyklopädische Frage nach der Theologie als argumentativer kirchlicher Wissenschaft (eben kein Widerspruch in sich) neu zu beleben.

Hartmut Hövelmann

IRMGARD HÖSS: Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Weimar: Hermann Böhlau Nachf., 2. durchg. u. erw. Auflage 1989, XXXVIII. 478 S., 9 Tafeln.

Auf einem bis zur Zerstörung im 2. Weltkrieg in der Kirche St. Blasii zu Nordhausen am Harz befindlichen Epitaph hat Lucas Cranach d. J. Luther inmitten seiner Mitarbeiter dargestellt. Darunter befindet sich auch der aus Spalt unweit Nürnberg stammende Georg Burckhardt, genannt Spalatinus.

Jahre nach seinem Tod hat sein katholischer Landsmann Wolfgang Agricola von ihm behauptet, daß er von sich gesagt habe: »Wenn ich nicht gewesen wäre, nimmermehr wäre es mit Luthero und seiner Lehre so weit kommen.« Sicher ist, daß Spalatin – wie die vorliegende Darstellung seines Lebens und Wirkens eindrucksvoll zeigt – zu den wichtigsten Persönlichkeiten der Reformationsgeschichte gehört. Ohne seine Mithilfe wäre Luthers Lebenswerk undenkbar.

Irmgard Höß, emeritierte Geschichtspräsidentin an der Universität Erlangen-Nürnberg, hat ihre 1956 zuerst erschienene, inzwischen längst vergriffene Monographie nun in einer durchgesehenen und erweiterten 2. Auflage herausgebracht, deren ausführliche Einleitung einen ergänzenden Bericht über die inzwischen erbrachten Forschungsergebnisse über Spalatin enthält. In 18 Kapiteln wird das bewegte Leben und vielseitige Wirken Spalatin im Rahmen der Reformationsgeschichte – trotz der enormen Stofffülle – übersichtlich und in hervorragender sprachlicher Form dargeboten. Dabei werden alle Stationen seines Lebens in die geschichtlichen Ereignisse der Zeit eingebunden, so daß die Monographie, weit über die Schilderung der biographischen Einzelheiten hinaus, zu einem Stück Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte vom ausgehenden Mittelalter bis weit in die Reformationszeit hinein wird. Mit Spannung verfolgt der Leser die Entwicklung des Rotgerbersohns vom Schüler in Spalt und an St. Sebald in Nürnberg über die Studienzeit in Erfurt und Wittenberg. Er bekleidete eine Vielzahl verantwortungsvoller Ämter, die von seiner geistigen Beweglichkeit Zeugnis ablegen: Haus- und

Novizenlehrer, Weltpriester, Bibliothekar und Buchaufkäufer, Notar, Prinzenzieher am kurfürstlichen Hof, Leiter der neugegründeten Schloßbibliothek in Wittenberg, Geheimekretär und geistlicher Berater des Kurfürsten, Hofprediger sowie Bearbeiter der Kirchen- und Universitätsangelegenheiten in der kurfürstlichen Kanzlei, was weitreichende Folgen für die Wittenberger Universitätsreform im Sinne des Humanismus hatte.

Der wissenschaftliche Apparat des Buches läßt erkennen, mit welcher Akribie die Verfasserin Spalatin's Einfluß auf den Gang der Reformation darstellt und wie er sich stets als Helfer und Freund des Reformators bewährt hat: ob es sich dabei um Reichstagsverhandlungen, theologische Disputationen, Visitationen oder um die Beilegung von Spannungen politischer oder theologischer Art handelte. Immer hat Spalatin dabei eine wichtige, oft entscheidende Rolle gespielt.

Was Melanchthon einst bewundernd über Spalatin geäußert hat, daß er sich »um unsere Kirchen und Schulen, um die Wissenschaft ... aufs beste verdient gemacht«, durch seine Sorgfalt »die Wissenschaften verbreitet und die Gelehrten gefördert worden« - das alles wird durch diese groß angelegte Biographie glänzend bestätigt.

Hans Düfel

MIKA RUOKANEN (Hrsg.): Luther in Finnland, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Reihe A, Band 22, Helsinki 1984, 218 S.

Ein aufschlußreiches Buch! Wer wissen will, warum die Lutherforschung von

Norwegen und Schweden weg nach Finnland geht, erfährt hier Gründe. Das Buch, sagt John Vikström, ist der Ausdruck einer dritten Welle intensiver finnischer Beschäftigung mit dem Reformator. Das erste Interesse an Luthers Rechtfertigungslehre und an ihrer pastoralen Anwendung kommt aus den pietistischen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Die zweite Welle ist auch das Ergebnis der deutschen Luther-Renaissance aus den Anfängen dieses Jahrhunderts. Über die dritte Welle der finnischen Lutherforschung gibt der Sammelband Auskunft. Ein von den Nachbarbemühungen um reformatorisches Denken eher unabhängiger, kritischer, internationaler Forschungsstil und ein von ökumenischen Positionen ausgehendes Verständnis ist ihm eigen. Dazu kommt die aufmerksame Berücksichtigung der katholischen Lutherforschung. Das macht den Band zu einer für die oft spezifizierte Arbeit finnischer Forscher an Luthers Theologie unersetzlichen Lektüre.

Teil 1 behandelt Luthers Einfluß in großen historischen Bögen. Eino Murtorinen schreibt über die Bedeutung des Reformators für die Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert und für die neuere Theologie in Finnland. Leif Erikson zählt und bewertet die Dissertationen und Monographien, die seit 1968 in Finnland zu Luther erschienen sind. Er kommt auf 10, beschreibt die »angewandte Lutherforschung« mit ihren Ergebnissen in den sozialetischen Memoranden der Kirche und geht auf die Auswirkungen für das ökumenische Gespräch ein. Hier schlägt auch Lorenz Grönviks Herz. In seinem »Beitrag des finnischen Luthertums zum heutigen ökumenischen Gespräch« erfahren wir noch einmal, was in der finnischen Kir-

che zu den großen gesellschaftspolitischen Fragen der Ökumene gesagt werden konnte und wie die Leuenberg-Reaktionen zustande kamen – immer vor dem Hintergrund der intensiven Lutherforschung.

Teil 2 umfaßt 9 Artikel mit für die finnische Lutherforschung typischen Themen. Zuerst Haikola zu Melanchthons und Luthers Rechtfertigungsverständnis, Pinomaa über die Dialektik des Glaubens bei Luther und Mannerman über Glaube und Liebe. Dann aber die neuen Namen: Heikki Kirjavainen, analytisch geschulter Religionsphilosoph, zur Willenstheorie im Aristoteles-Luther-Verhältnis, Eero Huovinen zum ökumenischen Problem in der Todestheologie Luthers, was Carl Stanges und Herbert Olssons Imago-Dei-Interpretation diskutiert. Jan Aarts, Generalvikar für das katholische Helsinki, schreibt über die Kirche der Glaubenden, Kauko Pirinen zu Luther und die Ökumene, was eine weit gefächerte Lit.-Übersicht und eine kurze Leuenberg-Schelte meint. Der Herausgeber schließlich klärt mit Metzger und zur Mühlen Luthers Ekstasenverständnis nach den Psalmenvorlesungen und dem Genesiskommentar.

Für noch genauere Informationen sorgt Irmgard Kamprad, Die Lutherforschung in Finnland, Bibliographie 1900–1982, in: Der Gingkobaum, Germanistisches Jahrbuch für Nordeuropa 1983, S. 97–111, 249 Titel, Artikel und Monographien!

Hans Deppe

HANNES KERNER: Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919–1926. Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 5, Gütersloh: Gerd Mohn 1983, 535 S.

Erst jetzt ist dem Rez. das Buch in die Hand gegeben worden. Der Verf. will die »Beziehungen des Luthertums zur frühen modernen Ökumenischen Bewegung« darstellen; bisher seien sie unzureichend erforscht. Hatte Duchrow behauptet, der Lutherische Weltkonvent habe »offene Anti-Ökumene« betrieben, so sagt H. Meyer, das Luthertum habe »prägenden Einfluß« auf die beginnende ökumenische Bewegung gehabt. Schon L. Ihmels hatte vor »Legendenbildungen« zu diesem Thema gewarnt. In der subtil erarbeiteten Monographie legt Verf. den Sachverhalt dar, wobei er sich im Blick auf Zeit und Gegenstand Beschränkungen auferlegt.

Während der Allg. Ev.-Luth. Konferenz vor allem das konfessionelle Luthertum sammelte und dabei dauch in Skandinavien und in Nordamerika auf Zustimmung stieß (aus den Bemühungen ging der Luth. Weltkonvent hervor), so betonte Söderblom als Aufgabe des Luthertums die »Evangelische Katholizität«, die er als Einigungsprinzip der Kirchen – »Methode Wittenberg« – der »Methode Rom« (Unterordnung unter Institution und Lehramt) 1922 entgegenstellt. An Luthers Invokavitpredigten entfaltet er, daß »kein Gesetz, keine Institution als solche die wahre Einheit der Christen vertreten oder vollziehen« könnte; Ziel sei nicht »Uniformität, sondern Einheit in Mannigfaltigkeit«. Er, der vielen Lutheranern (und Pietisten) als »Liberaler« galt, gewinnt durch sein Engagement zunehmend

auch im deutschen Luthertum Unterstützung, vor allem bei L. Ihmels. Ein finnischer Plan einer Gegenkonferenz zu Stockholm scheitert. Auch im nordamerikanischen Luthertum (Morehead) stößt Söderblom auf fast einhellige Ablehnung. In der Folge von Stockholm haben sich Lutheraner dann tatkräftig für die Bewegung eingesetzt und allein drei der sieben eingesetzten Kommissionen vorgestanden.

Mit keiner der ökumenischen Bewegungen hat sich, so Verf., das Luthertum so befaßt wie mit der für Praktisches Christentum. Ihmels lenkt dann den »offiziellen Kurs« der AELK so, daß auch sie das Ziel verfolgt, die bewußt lutherische Stimme in »Prakt. Christentum« zur Geltung zu bringen. Morehead dagegen hielt »einen Zusammenschluß von Christen im Handeln, die nicht dieselbe Bekenntnisbasis hatten«, für einen »Irrweg«; es sei nicht »Aufgabe der Kirche, Richtlinien für das soziale, wirtschaftliche und internationale Zusammenleben aufzustellen«. Kritiker befürchteten eine »Verwässerung des lutherischen Bekenntnisses«, einen Unionismus. Den luth. Beitrag zu der Bewegung sieht Verf. darin, daß, im Gegensatz zur Konferenzmehrheit, betont wird, das Reich Gottes könne auf Erden durch menschliches Handeln nicht verwirklicht werden, es sei vielmehr eine eschatologische Größe. Die erste Aufgabe der Kirche sei die Evangeliumsverkündigung, in die allerdings die soziale Aufgabe eingeschlossen sei.

Karl Hermann Kandler

ULRICH ASENDORF: Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, Wiesbaden: Franz Steiner 1982.

Im »Systemfragment«, das der »junge Hegel am 14. 9. 1800 abgeschlossen hatte, zitiert er Luthers Weihnachtschoral (EKG 15, 3): »Den aller Weltkreis nie umschloß (sic!), der liegt nun in Mariae Schoss« (262) und kommentiert: »Das in der Unermeßlichkeit des Raumes unendliche Wesen ist zugleich im bestimmten Raume« (aaO). Asendorf spricht an dieser Stelle seiner Untersuchung von der »heimlichen Präsenz Luthers«, die wesentlich ist für den Ursprung des Hegelschen Denkens überhaupt (262), für die Simul-Struktur, das inkarnatorische Moment im spekulativen Denken Hegels. Daß Hegel seit seiner Zeit als Student im Tübinger Stift (1788–93) bis hin zur Ausbildung seiner Philosophie in den großen philosophischen Werken, beginnend mit der Phänomenologie (1807), im Gespräch mit Luthers Theologie geblieben sei, ist die Grundthese Asendorfs zur Genese von Hegels Denken. Wenn auch Kant geschichtlich als *der* Philosoph des Protestantismus gilt, so ist es in Wirklichkeit Hegel. Denn bisher unerkannt in seinem theologischen Grundansatz – und das zum Schaden, ja als »heimliche Tragödie des neueren Protestantismus« (247) – hat Hegel und nur er im philosophischen Bereich Luthers Denkansatz und damit das theologische Anliegen der Reformation gewahrt und neu zur Geltung gebracht. Damit wird Hegel gegen Kant und die Folgen gleichsam zum Retter Luthers als des »genialen Vorläufers« (147) des modernen Denkens. Denn nach Asendorf geht es hier um nicht weniger als um die Frage nach der

Ganzheitlichkeit von Erkenntnis, d.h. um die Rehabilitierung des Themas Gott, Sein und Metaphysik im neuzeitlichen Denken. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie/Humanwissenschaft steht damit neu zur Debatte. Ausgehend von Luthers Bestimmung in dieser Frage (*sunt diversa, non contraria*) und der Struktur seines dialektischen Denkens (*simul-Struktur, communicatio idiomatum, Realpräsenz*) kommt Asendorf zu einer neuen Wertung der theologischen, an den zentralen Themen christlichen Denkens (Inkarnation, Kreuzestheologie, Tod Gottes, Christologie und Trinität) orientierten, ganzheitlichen Struktur von Hegels Denken. Es erweist sich und versteht sich selbst als Gegenentwurf gegen Kants kategoriale Trennung von Vernunft/Offenbarung und deren Folgen für die Begründung der ethischen Verantwortung des Menschen. Das einführende Kapitel zu Luthers Theologie (1–163) gewinnt seine besondere Optik durch die Aufnahme von sprachanalytischen (A. Nygren) und wissenschaftstheoretischen Fragestellungen in der Untersuchung der Genese und Entfaltung von Luthers Denken. Die breit und umsichtig angelegte Hegelanalyse, der Hauptteil des Buches (221–510), ist vorbereitet durch eine Kritik des deutschen Idealismus (vornehmlich Kants, 164–201, und des »jungen« Fichte, 202–220) und in den einzelnen Interpretationsergebnissen bezogen auf die wirkungsgeschichtlichen Folgen in der protestantischen Theologiegeschichte bis zur Gegenwart. Diese Durchblicke und Summarien machen die erfreuliche Lesbarkeit des ebenso umfangreichen wie lebendig und engagiert geschriebenen Werkes aus. Eine Untersuchung zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie

wird hier vorgelegt, nach der die protestantische Theologie im Hinblick auf die »tiefe Verwandtschaft zwischen Luther und Hegel« (519) sich ihres Themas neu vergewissern sollte und im Horizont sprachanalytischen Denkens sich der Aufgabe einer »logischen Voraussetzungsanalyse« (516) zu stellen hätte. Das Buch von Asendorf hat im Blick auf die Wirkungsgeschichte Luthers im Protestantismus theologiegeschichtliche Relevanz. Es verlangt nach Umfang und analytischem Niveau ein Leseinteresse, das bereit ist, eingefahrene Urteile zu redivivieren, nicht zuletzt auch die, die seit Kierkegaards bisigem Verdikt über Hegel einer Überprüfung bedürfen.

Hans-Hermann Holfelder

HANS-ULRICH HOFMANN: Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 24, Tübingen: J. C. B. Mohr 1982, 745 S.

Daß diese wichtige Studie erst so spät angezeigt wird, hat nicht der Rezensent zu verantworten. Es ist immerhin besser, mit zehnjähriger Verspätung auf eine Untersuchung aufmerksam zu machen, als weiterhin einen solchen Hinweis zu unterlassen.

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine Erlanger Dissertation, die noch unter der Betreuung von Wilhelm Maurer begonnen und dann bei Gottfried Seebaß und Gerhard Müller beendet wurde. Sie ist der umfangreichen, vorher noch nicht erörterten Frage nach Luthers Heranziehung der Johannes-Apokalypse (Apc) in ihrer ganzen Breite gewidmet. In methodisch zuverlässiger Weise zieht der Vf. die altkirchliche und die mittelalterliche Auslegungstradition in größerem Umfang heran, um dann jeweils gesondert nach der Benutzung der Apc in den verschiedenen Phasen von Luthers Wirken nachzugehen.

Dabei zeigt sich, daß Luther einerseits gewisse Grundzüge seines Verständnisses der Apc zeitlebens beibehalten, andererseits aber doch erhebliche Wandlungen im einzelnen durchgemacht hat. In der Auseinandersetzung mit Rom spielte die apokalyptische Deutung mancher Apc-Abschnitte auf das Papsttum als den Antichristen eine wichtige Rolle. Nach 1520 hat Luther sich jedoch gegen manche Bezugnahmen der sog. Schwärmer auf die Apc gewandt. In der Zeit um 1530 hat nicht nur die Situation auf dem Augsburger Reichstag, sondern auch die damals drohende Türkengefahr auch in Luthers Apc-Auslegung ihren Niederschlag gefunden.

Die gründliche und zuverlässige Studie hat somit an einem wichtigen Beispiel Luthers Schriftauslegung in förderlicher Weise dargelegt; darüber hinaus finden sich hier für viele Themen in Luthers Theologie wichtige Hinweise.

Bernhard Lohse

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Neue Postleitzahlen

Um unseren Lesern und Mitgliedern die Korrespondenz mit der Geschäftsstelle und der Schriftleitung weiterhin leicht zu machen, teilen wir Ihnen hier die ab 1. 07. 93 geltenden Postleitzahlen mit:

Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft e.V.,
Bindfeldweg 49, 22459 Hamburg

Schriftleitung der Zeitschrift »LUTHER«,
Holsteiner Straße 17, 90427 Nürnberg

Wir bitten um Beachtung.

25 JAHRE LUTHER-GESELLSCHAFT

Am 26. September jährt sich zum 75. Mal der Tag, an dem die Luther-Gesellschaft gegründet worden ist. Über die Anfänge berichtet Hans Düfel im »Luther-Jahrbuch«. Vor 15 Jahren fand sich in dieser Zeitschrift bereits ein Abriß der – damals – 60jährigen Geschichte aus der Feder des seinerzeitigen Präsidenten und Erlanger Hochschullehrers, heute Braunschweiger Landesbischofs und Leitenden Bischofs der VELKD Gerhard Müller. Nachdem wir uns durch die gewandelten politischen Verhältnisse am Gründungsort wieder treffen können, lädt die Gesellschaft am 26. 09. 93 nach Wittenberg zu einem Gründungsfesttag mit folgendem Festprogramm:

- 10.00 Uhr Festgottesdienst in der Stadtkirche. Es predigt Landesbischof Professor Dr. Gerhard Müller.
- 11.30 Uhr Festakt in der Aula des Melanchthon-Gymnasiums (Gründungsort). Die Festansprache hält der Präsident, Professor Dr. Reinhard Schwarz (München): »Reformatorisches Christentum heute«.
- 13.30 Uhr Führung durch die Lutherhalle.
- 15.00 Uhr Forum im Martin-Luther-Gymnasium: »Im Gespräch – Christen in Arbeit und Beruf«.
- 17.00 Uhr Geistliches Konzert in der Schloßkirche mit dem Orchester des Martin-Luther-Gymnasiums.

Der zeitliche Rahmen des Programms ist so gehalten, daß Mitglieder aus vielen Gebieten der neuen und den angrenzenden alten Bundesländern ohne Übernachtung daran teilnehmen können. Wer aber eine Übernachtung braucht, wende sich an die Stadt-Information 0-4600 Wittenberg, Collegienstraße.

PATENSCHAFTS-ABO: EINE GEISTLICHE HILFE FÜR OSTEUROPA

Durch den Martin-Luther-Bund, die bekannte in Erlangen beheimatete Diaspora-Hilfsstelle für das Auslands-Luthertum, haben wir Listen von Pfarrern und Dozenten erhalten, die an einem regelmäßigen Bezug von »LUTHER« interessiert wären, sich diesen aber nicht leisten können. Wer finanziert – wenigstens für 1 Jahr – eine solche Mitgliedschaft (DM 18,- bzw. mit Jahrbuch DM 50,-)? Diese Frage geben wir an unsere Mitglieder und Leser weiter. Auf Anfrage teilt Ihnen die Geschäftsstelle in Hamburg sehr gern mit, an welchen Empfänger Ihre Spende geht. Wer hier tätig werden will, möchte sich in Hamburg bei der Geschäftsstelle melden. Besonders wichtig erscheint die Lieferung ins Baltikum und zu den Kirchen der deutschsprachigen Minderheiten in Osteuropa.

Im übrigen: Unabhängig voneinander sind in letzter Zeit verschiedene Mitglieder auf die Idee gekommen, zu Weihnachten Mitgliedschaften (für 1 Jahr) zu verschenken. Uns freut besonders, daß solchermaßen Beschenkte fast in allen Fällen von sich aus der Fortführung ihrer Mitgliedschaft beantragt haben. Vielleicht ist dies ja eine Anregung auch für andere Mitglieder.

PERSONALIA

Dr. Elke Axmacher, Leiterin der Bezirksgruppe Berlin der Luther-Gesellschaft, wurde zur Professorin an der Kirchlichen Hochschule ernannt.

Dr. Rudolf Keller, Mitarbeiter an der Bücherschau unserer Zeitschrift, wurde in Leipzig mit einer reformationsgeschichtlichen Arbeit habilitiert.

ASCHENDORFF

VERLAG



Heinrich VIII.

Assertio septem sacramentorum

adversus Martinum Lutherum Von Pierre Fraenkel (Hrsg.)

Als eine der ersten Gegenschriften gegen Luthers „Vorspiel von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, das hier Schritt um Schritt beantwortet wird, erschien im Sommer 1521 das Buch des Königs von England. Berühmt wurde es durch die feierliche Überreichung an Papst Leo X. und die darauf erfolgte Ernennung der englischen Herrscher zu „Verteidigern des Glaubens“. Theologisch zeichnet sich die Schrift durch ihre weitgehende Orientierung an Thomas von Aquin und seiner Schule aus. Sie gehört auch jener ersten Epoche an, in der noch Verbot und Verbrennung von Luthers Schriften (die der König ebenfalls unternahm) den Vortritt vor der eigentlichen theologischen Auseinandersetzung hatten. Bis ins vorige Jahrhundert noch zu Kontroverszwecken benutzt, ist das Buch bis in unser Jahrhundert nachgedruckt worden. Hier wird es in einer kritischen Ausgabe vorgelegt. Herausgegeben und eingeleitet von **Pierre FRAENKEL**. 256 Seiten, 28 Abbildungen, Efalín-Einband, 128,- DM, ISBN 3-402-03457-3.

Corpus Catholicorum.

Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung, Band 43

Die Täuferherrschaft von Münster

Von Ralf Klötzer

Von Münster sollte die Erneuerung der Welt ausgehen – das war die Hoffnung in der belagerten Stadt während der Täuferherrschaft (1534/35). Immer wieder hat die Forschung die Dynamik des revolutionären Täuferturns in den apokalyptischen Vorstellungen begründet gesehen. Zu einem anderen Ergebnis kommt der Autor dieser Untersuchung, indem er den spannenden reformatorischen Prozeß noch einmal nachzeichnet. Es ging der Bewegung in Münster um die Schaffung einer religiösen Gemeinde, die mit der politischen Gemeinde identisch ist. Gesellschaftliche Grundordnung sollte die Glaubenstaufe sein. Mit der Wendung zum Täuferturn zog Münster allerdings eine militärische Bedrohung durch die Reichsautoritäten auf sich. Um auch angesichts der wachsenden Gefahr den reformatorischen Prozeß fortsetzen zu können, begann die Bewegung, ihr Gesellschaftsideal in einen apokalyptischen Bezugsrahmen zu stellen. Somit kommt in der Hoffnung auf Welterneuerung der Wille zur Selbstbehauptung einer städtischen Reformation zum Ausdruck. 236 Seiten, kart. 78,- DM, ISBN 3-402-03779-3.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 131.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

53: Miikka Ruokanen

Theology of Social Life in Augustine's *De civitate Dei*

1993. 179 Seiten, kart. DM 68,- /
8S 531,- / sfr 69,50
ISBN 3-525-55161-4

52: Gerhard Graf

Gottesbild und Politik

Eine Studie zur Frömmigkeit in
Preußen während der Befreiungs-
kriege 1813-1815

1993. 166 Seiten mit 21 Textbeila-
gen und 7 Abb., kart. DM 45,- /
8S 351,- / sfr 46,30
ISBN 3-525-55160-6

51: Anneliese Bieber

Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation

Die Entwicklung seiner frühen
Theologie anhand des Matthäus-
kommentars und der Passions- und
Auferstehungsharmonie

1993. 330 Seiten mit 23 Abb.,
kart. DM 94,- / 8S 733,- /
sfr 95,50
ISBN 3-525-55159-2

33: Inge Mager

Die Konkordienformel im Fürstentum Braun- schweig-Wolfenbüttel

Entstehungsbeitrag - Rezeption -
Geltung

1993. 548 Seiten, kart. DM 94,- /
8S 733,- / sfr 95,50; bei Subskrip-
tion der Reihe DM 84,60 /
8S 660,- / sfr 86,10
ISBN 3-525-55238-6

FORSCHUNGEN ZUR KIRCHEN- UND DOGMENGESCHICHTE

Ruokanen weist nach, daß Augustins Theologie durch den Begriff des sozialen Lebens strukturiert ist: Das höchste Ziel der schöpferischen und erlösenden Tätigkeit Gottes ist eine Gemeinschaft rationaler Wesen, die ihren Schöpfer demütig lieben. Auf der anderen Seite ist es die größte Tragödie des menschlichen Lebens, der Anwendung sozialer Gewalt zu verfallen. Nach Augustin ist die gesellschaftliche, d.h. die politische Gewalt kein Teil der Schöpfungsordnung Gottes, sondern eine Folge des Sündenfalls. Wegen der Sünde kann sich das Leben der Gesellschaft nicht auf das Ideal der Gerechtigkeit gründen.

Die Befreiungskriege sind als wichtiges Ereignis für die weitere deutsche Geschichte in Erinnerung geblieben. Verlorengegangen ist dagegen eine genauere Kenntnis, weshalb die Zeitgenossen diese dramatischen Jahre als eine so außerordentliche religiös-politische Erfahrung ansahen. Hierzu möchte die Studie informieren. Sie zeigt, insbesondere für Preußen, den ersten »totalen« Krieg unter Anstrengung aller nationalen Kräfte und unter veränderten mentalen und soziopolitischen Bedingungen.

Anhand einer bisher nicht ausgewerteten Handschrift aus Bugenhagens vorreformatorischer Zeit in Pommern zeigt die Verfasserin auf, wie Bugenhagen eine Auslegung des Matthäusevangeliums nach Grundsätzen des Erasmus von Rotterdam beginnt und sich in der anschließenden Kommentierung der Passionsberichte nach allen vier Evangelien Luthers Position vom Herbst 1520 annähert. Es wird exemplarisch deutlich, welche Brücke zur Reformation der Bibelhumanismus bildete, und wie seine Vertreter zu Luther fanden.

STUDIEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE NIEDERSACHSENS

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang bei der Frage, ob die Konkordienformel von 1577 im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel, einem Territorium, dem sie wesentliche Etappen ihrer Entstehung verdankt, im 16. und 17. Jh. als Lehrverpflichtung gegolten hat. Zur Klärung dieses bisher noch immer kontroversen Problems werden Genesis und Rezeption der letzten lutherischen Bekenntnisschrift in Niedersachsen überwiegend aufgrund der handschriftlichen Überlieferung nachgezeichnet.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht

Kirchengeschichte

Angelika Dörfler-Dierken

Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit

(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 50). 1992. 387 Seiten, kart. DM 108,- / öS 843,- / SFr 109,50. ISBN 3-525-55158-4

Die Evangelien erzählen von Jesu Mutter Maria, apokryphe Legenden nennen darüber hinaus Marias Mutter Anna. Diese Frau, die Großmutter Christi, erfuhr in den Jahrzehnten vor der Reformation breite Verehrung, was – nicht zuletzt wegen Martin Luthers Gelübde: *Hilf du, S. Anna, ich will ein monch werden* – weithin bekannt ist. Darstellungen der Matrone zusammen mit Tochter und Enkel ('Anna selbdritt') oder im Kreise ihrer drei Ehemänner, drei Töchter und einer großen Zahl von Enkeln ('hl. Sippe') sind zahlreich.

Die Untersuchung analysiert die theologisch-exegetischen und frömmigkeitsgeschichtlich-religionssoziologischen Hintergründe der vorreformatorischen Annenverehrung sowie ihre Erscheinungsformen.

Gottfried Maron

Die ganze Christenheit auf Erden

Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung. Zum 65. Geburtstag des Verfassers herausgegeben von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß 1993. 301 Seiten, geb. DM 84,- / öS 655,- / SFr 85,50. ISBN 3-525-55422-2

Inhalt: I. Zum Verständnis der Reformation Luthers und der katholischen Reform:

Luther zwischen den Konfessionen. Die ökumenische Bedeutung Martin Luthers / "...Eine seltsame, ja ärgerliche Predigt". Gedanken zu Luthers Botschaft von der Rechtfertigung / "Von der Freiheit eines Christenmenschen". Die bleibenden Bedeutung Martin Luthers / Luther und die Freiheitsmodelle seiner Zeit / "Niemand soll sein eigener Richter sein". Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg / Thomas Müntzer in der Sicht Martin Luthers / Vom Hindernis zur Hilfe. Die Frau in der Sicht Luthers / Martin Luther und Ignatius von Loyola / Das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert. Zur Frage der Kontinuität in der Kirchengeschichte.

II. Zur katholischen Lutherforschung:

Das katholische Lutherbild im Wandel / Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1983.

III. Zur Rezeption Luthers:

Martin Luther – Gedanken über historische Größe / 1883-1917-1933-1983: Jubiläen eines Jahrhunderts / Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums / Luther und die "Germanisierung des Christentums". Notizen zu einer fast vergessenen These. / "Ein feste Burg ist unser Gott". – Bibliographie Gottfried Maron 1956-1992.



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 1993



*Themaschwerpunkt
Luther zu Sterben und Tod*

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums von:

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst (Darmstadt), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Prof. Dr. Bernhard Lohse (Hamburg), Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Prof. Dr. Reinhard Schwarz (München) in Verbindung mit weiteren Fachgelehrten im In- und Ausland

Schriftleitung: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17, 90427 Nürnberg (Telefax 09 11/31 19 39)

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, 22459 Hamburg

Telefon: (040) 58 20 07. – Bankverbindung: Postgiroamt Hamburg (BLZ 200 100 20) Konto Nr. 5 138-209; Evang. Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel (BLZ 210 602 37) Konto Nr. 54 690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM 36,- zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 18,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 37 53, 37070 Göttingen
ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 72005 Tübingen

INHALT

	103	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR	104	Stephan-Martin Stötzel
HEUTE ENTDECKT		Wie das Gesetz und Euangelion recht grundlich zu unterscheiden sind
AUFSÄTZE	112	Werner Thiede
		Nur ein ewiger Augenblick. Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferstehung
	125	Armin-Ernst Buchrucker
		Wer so stirbt, der stirbt wohl. Martin Luther über die Kunst zu sterben
WERKSTATT	137	Hartmut Hövelmann
		Nicht in den Wind gesprochen Drei Rückblenden
BÜCHERSCHAU	142	Zu: Gretzschel-Babovic / M. Meyer / H.-J. Prien / Kühn-Pesch / M. Schulze / M. Lange van Ravenswaay / R. Preul / F. Posset

ZU DIESEM HEFT

Dieses Heft ist umfangreicher als gewöhnlich. Für alle, die »LUTHER« schon länger lesen, wird es ein »Longseller« sein: Es enthält im Anhang die Bibliographie der Zeitschrift und des Luther-Jahrbuchs für 1979–1993. Alle in diesen letzten 15 Jahren veröffentlichten Beiträge sind überdies in einem Schlagwortregister erfaßt.

Schwerpunktthema der Beiträge dieses Heftes ist Tod und Sterben. *Werner Thiede*, Mitarbeiter bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart und durch eine gewichtige Untersuchung über Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz ausgewiesen, geht der Lehre Luthers vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferstehung nach. Dieses »Denkmodell« wird biblisch und philosophisch bedacht und gegen gängige Fehlinterpretationen abgesichert.

Armin-Ernst Buchrucker stellt die Sterbebereitung des Menschen nach Luthers Überlegungen dar. Den einschlägigen Sermon von 1519 analysiert er in seiner Beziehung zu der entsprechenden Trostschrift Staupitzens. Resümee: Der Mensch, der im Glauben sein Sterben in das Heilsgeschehen am Kreuz von Golgatha »hineinträgt« und durch dieses Heilsgeschehen in seinem Glauben angesichts der Todesanfechtung gestärkt wird, dieser Mensch »stirbt wohl«. Sterbevorbereitung – welche aktuelles Thema!

Daß die Diskussion um Gesetz und Evangelium bei weitem nicht ein für alle mal geklärt ist und »abgehakt« werden kann, vielmehr eine sich in actu et concreto je und je neu stellende Fragestellung ist, zeigt *Stephan-Martin Stötzel*. Dazu hat er Luthers Predigt zu Gal 3,23ff vom Neujahrstag 1532 bearbeitet. Der Erinnerung an die notwendige Unterscheidung bedarf es gerade heute, wo in der Predigt das Evangelium zunehmend zu Appellen und Imperativen verkommt und zugleich die Dimension des Gesetzes völlig ausgeblendet wird.

Der Werkstatt-Bericht dieses Heftes beschäftigt sich mit der Relevanz und Aktualität von Beiträgen unserer Zeitschrift im besonderen (F. Henning über Luthers Schule in Eisenach; M. Kapp über das Gesangbuch als Gesamtkunstwerk) wie der Luther-Gesellschaft im allgemeinen nach unserer Beteiligung am Kirchentag. Wie es scheint, ist, was hier zu lesen war, nicht in den Wind gesprochen.

H. H.

WIE DAS GESETZ UND EUANGELIUM RECHT GRÜNDLICH ZU UNTERSCHIEDEN SIND

Eine Predigt Martin Luthers vom 1. Januar 1532 über Gal 3,23–29¹

Sankt Paulus Meinung ist diese, daß in der Christenheit sollen beide, von Predigern und Christen ein gewisser Unterschied gelehrt und gefaßt werden, zwischen dem Gesetz und Glauben, zwischen dem Gebot und Evangelium. [...] Denn dies ist die höchste Kunst in der Christenheit, die wir wissen sollen, und wo man auch die nicht weiß, so kannst du nicht gründlich gewiß werden, welcher ein Christ vor einem Heiden oder Juden sei. [...] Darum dringt Sankt Paulus so hart darauf, daß diese zwei Lehren in der Christenheit wohl voneinander unterschieden werden. Beides ist Gottes Wort, das Gesetz, oder die zehn Gebote, welches von Gott durch die Engel gegeben ist; und das Evangelium, welches auch Gottes Wort ist. Aber hier liegt die Macht dran, daß man die zwei Worte recht unterscheide und nicht ineinander menge, sonst wird der eines verloren sein, wo nicht alle beide.

Unter dem Papsttum hat der Papst und alle seine Gelehrten, Kardinäle, Bischöfe und Hohen Schulen noch nie gewußt, was Evangelium oder Gesetz sei. [...] Darum ist ihr Glaube ein lauter [reiner] Türkenglaube von den Gesetzen, welcher allein glaubt: Du sollst nicht stehlen, nicht töten etc., wenn sie auch aufs Höchste kommen. Aber es ist nichts geredet, wie man Christ werden soll, wiewohl es recht ist und ist keines zu verdammen. Aber man muß sie unterscheiden. [...]

Denn was brachte [Thomas] Müntzer in den Jammer anderes, denn da er hatte gelesen in den Büchern der Könige, wie David die Gottlosen mit dem Schwert geschlagen [hat], wie Josua die Kanaaniter und andere gottlose Völker erschlagen hätte etc. Das Wort fand er und daraus schloß er: Wir müssen ihm auch also tun, die Könige und Fürsten im Regiment unterdrücken, denn hier haben wir dessen ein Exempel etc. Was mangelt hier Müntzer anderes, denn daß er das Wort nicht recht unterschied, nämlich also: David hat gekriegt, aber bin ich auch David? Das Wort welches den David hat geheißten [zu] kriegen, geht mich nicht an. Ihm ist geboten zu kriegen, [...] Mir ist geboten zu predigen. Auf der Kanzel sollte Müntzer das Evangelium gepredigt haben nach dem Befehl Christi: ‚Geht hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Kreaturen.‘ Denn David ist gesagt: Du sollst die Frommen schützen, die Bösen mit dem Schwert strafen und Frieden erhalten etc. Wenn David solches nicht tun wollte und ich wollte mich des

¹ WA 36, 8–23.

Schwertes gebrauchen [und ich wollte das Schwert gebrauchen] und also alles durcheinander mischen, das würde eine köstliche Kunst sein, die auch die Säue und Kühe wohl könnten.

Darum sage ich noch einmal, daß es eine sehr hohe Kunst ist, das Evangelium und Gesetz recht voneinander [zu] sondern. Ja, daß noch wohl in den Gesetzen vonnöten ist zu tun ein Gesetz von dem anderen zu scheiden, nach ihrem sonderlichen [besonderen] Gebrauch, [...] Ein toll Ding ist's zu sagen: Es ist Gottes *Wort*, Gottes Wort. Gottes Wort ist nicht einerlei, sondern unterschieden. Denn dies Wort Gottes: Beschütze die Frommen, straft die Bösen, betrifft mich nicht. Oder dies Wort: Du sollst Kinder gebären, Kinder säugen, das trifft die Weiber allein. Wiederum betrifft die Weiber nicht: Du sollst predigen, die Sakramente reichen etc.

Von diesen Stücken wissen unsere Schwärmer gar nichts, [...] wie man ein Gesetz gegen das andere hält, da eins gleich so wohl ein Gesetz als das andere ist. Ist es nun da vonnöten, daß man sie unterscheide und die Person ansehe darauf es gerichtet ist, wieviel mehr ist hier ein Unterschied zu machen zwischen dem Gesetz und Evangelium. Darum, welcher die Kunst wohl kann, den setze man oben an und heiße ihn einen Doktor der Heiligen Schrift, denn ohne den Heiligen Geist mag diese Unterscheidung nicht verstanden werden. Ich erfahre es in mir selbst und sehe es auch täglich in anderen, wie schwer es ist. Der Heilige Geist gehört zu dieser Unterscheidung. [...]

Das Gesetz soll das heißen, das Gottes Wort und Gebot ist, das uns gebietet, was wir tun sollen und fordert Werke von uns. [...] Die Gesetze, die unser Werk fordern, sind mancherlei. Gib welches du willst, so bedeutet's [fordert es] etwas zu tun. Als das Weib soll der Kinder warten, den Hauswirt lassen regieren etc., das ist ihr Gebot. [...] Aber das gemeine [allgemeine] Gesetz über uns allen ist, daß wir unseren Nächsten lieben, helfen und raten; so ihn hungert, speise ihn, ist er nackt, kleide ihn, und was dergleichen mehr ist. Das heißt das Gesetz recht abzirkeln und vom Evangelium abmessen. Nämlich das Gesetz ist [dies], welches auf unsere Werke dringt.

Das Evangelium oder der Glaube ist, welcher nicht unsere Werke fordert, heißt uns nicht tun, sondern heißt uns nehmen und uns lassen geben, daß wir etwas leiden, das ist, was Gott verheißt und läßt dir sagen: dies und das schenke ich dir, du kannst oder hast nichts dazu getan, sondern es ist mein Werk, als die Taufe habe ich nicht gemacht, ist nicht meines, sondern Gottes Werk, welcher zur mir sagt: Halt her, ich taufe dich und wasche dich von allen deinen Sünden; nimm sie [die Taufe] an, sie soll dein sein. [...] Und dies ist die Unterscheidung des Gesetzes und Evangeliums. Durch das Gesetz wird gefordert, was wir tun sollen, [es] dringt auf unser Werk gegen Gott und den Nächsten. Im Evangelium werden wir zur Spende [zur Bescherung]

gefordert, was wir empfangen sollen. [...] Das Evangelium ist ein lauter Geschenk, Gabe und Heil, welches uns nur den Sack heißt herhalten und uns lassen geben. Das Gesetz aber nimmt und fordert von uns. Nun sind je die zwei, Nehmen und Geben, voneinander gesondert. Darum, wenn mir etwas geschenkt wird, so tue ich nichts dazu, sondern nehme und empfangen etwas und lasse mir's geben. [...] Also sind auch diese zwei Lehren weit voneinander zu scheiden, aber im Geist. Denn der Teufel hat hier das Herzeleid [angerichtet], läßt uns in *materiali* und *finali causa*² [in der zugrundeliegenden und der Zielursache] nicht bleiben. Das Gesetz heißt dies und das tun, das ist *formali causa* [die zu leistende einzuführende Sache]. Geschieht es nun nicht, so werden entweder Schälke [Bösewichte] daraus, oder die gar verzweifeln. Das Evangelium sagt dir: Christus ist dein Schatz, dein Geschenk, deine Hilfe, Trost und Heiland. Wenn nun das Herz auf diese Wegscheiden [Weggabelung] kommt, so will es nicht hinan [weiter], kann diese zwei, Verheißten und Gebieten, Geben und Fordern nicht scheiden. Aber wenn das Gewissen recht getroffen wird, daß es die Sünde recht fühlt, in Todesnöten steckt, mit Krieg, Pest, Armut, Schande und dergleichen beladen wird und alsdann das Gesetz in deinem Gewissen spricht: Du bist verloren, das und das fordere ich von dir, du hast es nicht oder kannst es nicht tun. Wenn es also hierhin schlägt, so erschreckt es den Menschen zu Tode, tritt ihn mit Füßen, daß er verzweifeln muß. Wer nun scheiden kann, der scheide, denn hier ist Scheidung nötig.

Hierher gehört nun, daß St. Paulus lehrt, daß ein Christ einen Unterschied machen soll zwischen dem Gesetz und Evangelium, zunächst in *formali* und *materiali causa* und dem Gesetz also zu begegnen wissen. Das Gesetz fordert. Aber es muß [darf] nicht allein fordern und vermengt sein, als gehöre es ins Evangelium, sonst wirst du beide, das Gesetz und Evangelium verlieren. [...] Wenn ich's aber recht wüßte zu teilen, so hätte es nicht Not, so könnte ich sagen: Ist denn nicht mehr als nur ein Wort das Gesetz³? Nein, nein, spricht das Gesetz, du mußt herhalten, es ist geboten. Ja, liebes Gesetz, ist's denn so gar ein Brei und ineinander gekocht? Wir wollen diesen Gott nicht haben, der nicht mehr denn Gesetz geben kann, das wisse! Rühr' mir's nicht ineinander, wir machen hier einen Unterschied.

Das Gesetz beschuldigt mich: ich hab dies und das nicht getan, ich sei ungerecht und ein Sünder in Gottes Schulregister. Das ist ein Wort, welches mir meine Schuld zurechnet. Aber ich hab auch ein anderes, das heißt

² Zur Verwendung der *causae*-Terminologie bei Martin Luther vgl. die sorgfältigen Erörterungen von Gerhard Ebeling, *Disputatio de homine*, Teil 2, *Lutherstudien II*, Tübingen 1982, 333-452.

³ Der Sinn ist: Gibt es nicht noch ein anderes Wort als das Gesetz?

das Evangelium, welches uns Gottes Gnade, Vergebung der Sünden und ewiges Leben schenkt, entbindet und für uns bezahlt, und solches hat Christus getan. [...]

Gott, der hat zwei Worte, eines ist das Gesetz, darunter ich stecke und verloren bin. Das andere ist das Evangelium, daß, wer in Sünden unter dem Gesetz oder im Tod steckt, dem Gesetz nicht genug getan hat, der rufe Christum an, so wird ihm Vergebung der Sünden geschenkt, die soll er annehmen. Hierin liegt nun die Unterscheidung, die läßt sich wohl predigen oder mit Worten scheiden, aber läßt sich übel [schlecht] treffen. [...] So sehe ich's auch an mir und an anderen, die auch aufs beste davon zu reden wissen, wie schwer diese Unterscheidung zu treffen ist. Die Kunst ist gemein [beherrschen alle], bald ist's geredet, wie das Gesetz ein anderes Ding sei denn das Evangelium. Das Gesetz nennen sie: Daß man sich muß beschneiden, opfern, dies und das nicht essen etc. Danach machen sie aus dem Evangelium ein neues Gesetz, welches da lehrt, wie man beten und fasten soll, wie du ein Mönch oder eine Nonne werden sollst, oder in die Kirche gehen etc. Das heißen sie unterscheiden; ja es heißt vielmehr ineinander geworfen. Denn sie wissen selbst nicht, was sie waschen [schwätzen].

Darum will St. Paulus solches lehren, daß du viel höher kommen mußt, denn wie man sich beschneiden und nicht beschneiden soll etc. Wir müssen je noch die zehn Gebote halten, aber dieselben recht abzusondern wissen. Denn du sollst das Gesetz nicht so haben, daß damit das Evangelium untergehe. Du sollst auch das Evangelium nicht so halten, daß das Gesetz untergehe. Gleichwie man nicht predigen soll, daß keine Obrigkeit oder kein Predigtstuhl sei, sondern man unterscheide sie, daß ein jeder nach seinem Amt tue. Die Obrigkeit nach ihrem Landrecht, soweit sich dasselbe erstreckt; ein Prediger nach seinem Predigtamt. In des Bürgermeisters Amt schlag ich mich nicht, [...] Denn mein Amt ist predigen, taufen, die Seelen dem Himmel bringen, die armen, betrübten Herzen trösten etc. Den andren aber gebührt den Frieden [zu] erhalten, auf daß die Kinder in Gottesfurcht und Zucht aufgezogen werden. [...]

Also aber sollst du ... tun, wenn du dich im Treffen [Konflikt] findest, so lerne, daß nicht allein das Gesetz von Gott gegeben ist, sondern noch ein viel höheres Wort, welches ist das Evangelium. Wenn sie nun beide, das Gesetz und Evangelium, aufeinander stoßen – das Gesetz erfindet mich als einen Sünder; das Evangelium spricht: Deine Sünden sollen dir nicht schaden, sondern sollst selig sein – beides ist Gottes Wort, welchem will ich hier folgen? Das lehrt dich St. Paulus. Wenn der Glaube kommt, spricht er [Paulus], so sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister, hört das Gesetz auf und soll hier das Gesetz, als das geringere Wort, dem Evangelium räumen [weichen]. Sein [Gottes] ist's, das Gebot und [das] Evangelium, aber sie

sind nicht gleich, eins ist niedriger, das andere höher, eins schwächer, das andere stärker, eins geringer, das andere größer. Wenn sie nun miteinander ringen, so folge ich dem Evangelium und sag: Ade, Gesetz, es ist besser das Gesetz nicht wissen, denn das Evangelium verlassen.

Denn gleich wie es im Gesetz ist, wenn Gott gebeut: Du sollst meinen Namen nicht mißbrauchen etc. Und dein Fürst oder deine Eltern gebieten dir: Du sollst Gott oder sein Evangelium verleugnen. Hier spricht Gott: Ehr' meinen Namen. Und das Gesetz: Du sollst Gott mehr lieben denn deinen Nächsten. Hier soll ich eher das geringste Gebot (den Gehorsam der Menschen) denn das höchste Gebot der ersten Tafel (welches soll der anderen Meister sein) lassen untergehen. Also viel mehr muß solches hier gehalten werden, wo das Gesetz will unlick [unlieb] machen, [so] daß ich Christum, sein Geschenk und Evangelium verlassen soll, so laß ich vielmehr das Gesetz fahren und sprech': Liebes Gesetz, hab ich die Werk nicht getan, so tue du sie, ich will mich um deinetwillen nicht zermartern, gefangen nehmen oder unter dir halten lassen und also des Evangeliums nicht gewahr werden; hab ich sie getan oder nicht getan, da laß ich dich, Gesetz, für sorgen, troll du dich und räum' [weiche] mir aus meinem Herzen, ich will dich darin nicht wissen. Wenn du aber das tun und haben willst, daß ich hier auf Erden soll fromm sein, das will ich gern tun. Aber wo du mir willst klettern [dich überheben] und hineinbrechen, daß ich das verlieren soll, das mir geschenkt ist, da will ich dich viel lieber nicht wissen, denn das Geschenk lassen fahren.

Diese Unterscheidung will uns St. Paulus hier lehren, da er spricht: Das Gesetz hat dazu gedient, daß es uns gefangen genommen hat etc. Denn man muß es auch haben, die Kinder und rohen Leute damit zu fangen [zur Ordnung zu bringen] und zwingen, als ist das [wie etwa]: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren; du sollst nicht ehebrechen; nicht stehlen; nicht töten etc., denn es muß gebunden und unter dem Gesetz gefangen sein, damit es uns innen hält, treibt und fordert von uns, auf daß wir nicht mutwillig leben. Aber das soll so lange währen, bis das Evangelium offenbar und erkannt wird, wie wir in [an] Christum glauben sollen. Also dann sprech' ich: Gesetz, hebe dich, ich will nicht länger von dir in meinem Herzen gefangen sein, daß ich's vertrawen [darauf vertrauen] sollte, daß ich dies und das getan habe, oder verzweifeln, daß ich nichts getan habe. Der Glaube gibt mir hier eine himmlische Predigt, welche ist das Evangelium, damit das Gesetz den zerschlagenen Herzen nichts mehr anhaben soll, es hat genug gemartert und gestöckt [in den Stock getan] und soll nun dem Evangelium Raum geben, welches uns Gottes Gnad und Barmherzigkeit schenkt.

Solches will St. Paulus in der Christenheit bilden und ist zwar nach den Worten und ihrer Art und an den Früchten bald zu unterscheiden, denn es

ist zweierlei, nehmen und geben, erschrecken und fröhlich machen; das Gesetz fordert von uns, erschreckt. Das Evangelium aber gibt uns und tröstet. Aber solches danach in usu [der Anwendung] zu scheiden, daß man es dafür halte, wenn sie im Gewissen aufeinander stoßen, daß du dann die zwei recht scheiden und sagen könntest, du wollest die zwei Worte unvermengt haben und ein jedes an seinem Ort. In sua materia, das Gesetz für den alten Adam, das Evangelium für dein armes Gewissen. Das zu tun ist sehr schwer, besonders wenn das Gesetz das Gewissen einnehmen will; Daß man dann zur Verheißung greife und du alsdann nicht mit dir ins Recht [Gesetz] fallest, dabei laß es ja nicht bleiben, denn das wäre das Evangelium verleugnet; Sondern muß herumschlagen, daß Gott auch ein Evangelium habe, darin er nicht mit dir nach dem Rechten spilen [umgehen] will, sondern nach seiner Gnade um Christi willen mit dir handeln; daß er alles, was du nicht getan hast, dir aus Gnaden vergeben, und was du nicht tun kannst, das alles dir schenken will.

Also soll das Gesetz allein auf die äußere Zucht dringen und das Kämmerlein, darin das Evangelium wohnen soll, zufrieden lassen, wie er [Paulus] spricht: Ehe denn der Glaube kam, waren wir fromm unter dem Gesetz beschlossen, aber es war eine Schalksfrömmigkeit. Darum soll noch zu dem Gesetz und über das Gesetz ein anderes Wort kommen, nämlich das Evangelium, welches uns in eine fremde Frömmigkeit [Gerechtigkeit; gemeint ist die *iustitia aliena*] setzt, die außer uns und allein in Christo ist. Deshalb ist's unmöglich, daß wir durch das Gesetz sollten gerechtfertigt werden, [...] Darum so ist's auch unglaublich, daß niemand [jemand] durch die Werke fromm und gerecht werde. Denn so es möglich wäre, so wäre es längst geschehen. Darum gehört hierzu ein anderes und höheres, welches ist das Evangelium und der Glaube an Christum, ...

Manchmal und auf mancherlei Weise ist von den unterschiedlichsten Personen und aus ebenso unteschiedlichen Gründen über die Thematik Gesetz und Evangelium gedacht und geschrieben worden. Auch mit der Umkehrung der berühmten Antithese Luthers in »Evangelium und Gesetz«⁴ ist versucht worden, die Problemstellung anzugehen. Stellt man die Frage, was denn dieser Thematik so ausdauernde Aktualität verleiht, wird man wohl – jedenfalls von lutherischer Seite her – antworten müssen, daß gerade mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, und zwar mit der rechten Unterscheidung, die evangelische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders (also des Menschen überhaupt) allein aus Glauben steht oder fällt.

⁴ Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, TEH 32, 1935, jetzt in: *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, hg. von E. Kinder und K. Haendler, WdF 142, 1968, 1–29, I.

Um so beunruhigender ist die Beobachtung, daß diese spezifische und zentrale evangelische Lehre, auf der Seite protestantischer Theologie, die der Öffentlichkeit am greifbarsten zur Verfügung steht, in der kirchlichen Praxis, nämlich der christlichen Gemeinde, immer mehr in den Hintergrund tritt. Gerade dieses Zentrum evangelischen Glaubens ist in unserer theologischen Praxis – bei aller angeblichen Beschäftigung mit der Sache der Theologie – gar nicht mehr klar. Gewiß wird die Rechtfertigungslehre allenthalben ebenso wie die Rede über Gesetz und Evangelium im Munde geführt. Aber es läßt sich nicht übersehen, daß sie eigentlich kaum verstanden ist. Was nicht mehr verstanden wird, läßt sich auch nicht mehr vermitteln. Von unseren Kathedern und Kanzeln wird stattdessen entweder einem vollkommen überflüssigen Moralismus auf der einen Seite oder einer – wenn auch nicht immer offen ausgesprochenen – Lehre von der *apokatastasis panton*⁵ auf der anderen Seite das Wort geredet. Dies geschieht so, daß die eine Seite das Gesetz predigend gegen einen zu radikalen Gebrauch des Evangeliums zu behaupten versucht und die Gegenseite ein Evangelium unter völliger Ausklammerung des Gesetzes zu verkündigen bemüht ist. Was mich dabei bestürzt, ist der merkwürdige Umstand, daß es keiner der beiden Seiten der Mühe wert zu sein scheint, sich auf die von Martin Luther aufs dringlichste geforderte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium einzulassen. Stattdessen werden in Theologie und Kirche Gesetz und Evangelium zu Gegensätzen, die zusammenhanglos nebeneinander zu stehen scheinen.

Für Luther liegt das Problem nicht in einem solchen Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Er sieht das Problem tiefer, und er dringt auf eine rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium deshalb, und deshalb eben zu Recht, weil er die Bestrebung des Menschen erkannt hat, von Natur aus gar nicht anders zu können, als aus allem und darum auch aus dem Evangelium immer nur Gesetz und gesetzlichen Gebrauch zu machen. Mehr noch, daß der natürliche Mensch aus sich selbst und mit sich selbst nichts anderes kann, als Gesetz zu werden.

Die vorstehende Predigt Luthers ist schon deshalb interessant, weil in ihr nicht nur die Antithese Gesetz und Evangelium thematisiert wird, sondern weil sie geradezu aus der rein theoretischen Betrachtung dieser Problemstellung herausdrängt und ihr zur praktischen Umsetzung verhelfen will. Es wird hier nicht übersehen, daß Luther damit ebensowenig Erfolg gehabt zu haben scheint wie vor ihm etwa der Apostel Paulus.

Interessant ist diese Predigt aber nun auch, weil sie in besonderer Aktualität ihre Fragen nicht nur an die evangelische Theologie im allgemeinen, sondern gerade an die Disziplin der Praktischen Theologie an die stellt, denen das Predigtamt aufgetragen ist.

Mit der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist die Theologie vor ihre wohl größte und elementarste Aufgabe gestellt. Hier wird nicht nur die Entscheidung gefällt über das, was rechte Theologie vor dem auszeichnet, was schlechterdings nicht als Theologie zu bezeichnen ist; hier fällt letztlich ebenso deutlich die

⁵ So bezeichnet man die *vollkommene Wiederherstellung der Schöpfung zum ewigen Heil für alle Kreaturen*.

Entscheidung, wer Christ ist und was den Christenmenschen ausmacht und wer nicht Christ ist und was einen solchen ausmacht.

Eine solche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium scheidet also nicht zuletzt ganz elementar auch die Geister, denn hier entscheidet sich das Verständnis des Wortes Gottes. So selbstverständlich, daß dabei Gesetz ebenso wie Evangelium Wort Gottes bleibt, daß keines von beiden ausschließlich gebraucht oder gar zugunsten des anderen aufgegeben wird. Das Gesetz bleibt, es bleibt vollgültiges Wort Gottes, und es bleibt schon deshalb, weil es den Lebensraum der Menschen für ein menschliches Leben absteckt. Es bleibt aber vor allem, weil es mich als Sünder anspricht, der ich immer bin. Und doch muß das Evangelium in rechter Unterscheidung vom Gesetz behauptet werden, weil es in elementarer Weise das eigene Sündersein unterbricht und in eine Freiheit vom eigenen Sündersein versetzt. Das Evangelium tut dies so, daß es mich beurteilt als den, der ich war und aufgrund meines bisherigen Lebens geworden bin, und mich anspricht als den, der ich werde und aufgrund seines zusa-genden Wortes schon bin.

Wer hier fordern wollte, und sei es mit noch so guter Absicht, wie es fatalerweise oft genug geschieht, mit der Verkehrung des Evangeliums als etwas erneut Fordern-dem oder mit dem Gesetz als dem etwas Schenkenden oder Ermöglichenden, der hätte nicht nur das Wort Gottes pervertiert, der hätte es verloren, der hätte mit ihm dann aber auch Gott und sich selbst verloren.

Eine Theologie, die sich in Beichte und Buße, der Verkündigung, in Trost und Zusage zu bewähren hat und die nicht zuletzt auch heute noch vor der Aufgabe steht, die armen betrübten Herzen zu trösten und die Seelen gen Himmel zu führen, wird zu lernen haben, mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium umzugehen, sofern diese Verkündigung und Theologie noch das sein will, was sie zu sein bean-sprucht: Theologie des Wortes Gottes, eine Vermittlung des Glaubens, der dem Sün-der, dem armen betrübten Herzen die Vergebung der Sünden zusagen und ihn des ewigen Lebens fröhlich und gewiß werden lassen darf.

Stephan-Martin Stötzel, Neubrückenstraße 33, 48143 Münster i. Westf.

Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferweckung

Von Werner Thiede

1. Allgemeines zum Denkmodell des »Seelenschlafs«

Zu keiner Zeit hat sich Luthers Lehre vom Schlaf der unsterblichen Seele zwischen Tod und allgemeiner Auferstehung größerer Beliebtheit erfreut. Das gilt bereits für die theologischen Freunde und Zeitgenossen Luthers. Insbesondere die Reformierten haben gegen diese Lehre ausdrücklich polemisiert¹. Schon seit dem 14. Jahrhundert war sie in der römisch-katholischen Kirche theologisch obsolet geworden. Aber auch nach dem Reformationszeitalter hat sie die lutherische Orthodoxie entweder nicht richtig verstanden oder grundsätzlich verworfen². Pietismus und Aufklärung haben fromme bzw. idealistische Gründe gehabt, ein nachtodliches Schlafen der unsterblichen Seele abzulehnen. Die Aufklärung hat mit der heidnischen Idee eines ewigen Schlafes nach dem Tode geliebäugelt (G. E. Lessing, 1769), während der Gedanke eines »Zwischenzustandes« mit dem einer Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag gleichzeitig immer mehr preisgegeben worden ist.

Die moderne Theologie hat für den Gedanken des Seelenschlafs im Grunde keinerlei Platz mehr. Bereits Schleiermacher kritisiert diese Lehre in einer Weise, die nur zeigt, daß er ihren von Luther intendierten Sinn nicht mehr im Blick gehabt hat³. Wenn etwa Th. Kliefoth zwar im Sinne Luthers den Gedanken eines raum- und zeitlosen Zwischenzustands bejaht, so negiert er doch jede Seelenschlaftheorie und verfißt »ein persönlich bewußtes und waches Warten in Zeitlosigkeit«⁴, ohne sich über die

¹ Vgl. Calvins »Tractatus de psychopannychia« (1545) und dazu P. Althaus, Die letzten Dinge, Gütersloh 1933, 142f.

² Vgl. Althaus, ebd. 143f.

³ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube (1821/22), Bd. II, Berlin 1984, 326f.

⁴ Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, Leipzig 1886, 66f. Etwas näher bei Luther steht G. Thomasius (Predigten, Dritte Sammlung, Erlangen 1856, 42f. und 46), der aber andernorts (Christi Person und Werk, III, 444) Luther gegen den »Vorwurf einer Hinneigung zu der Hypothese vom Seelenschlaf« meint in Schutz nehmen zu müssen.

Paradoxität dieser Aussage im klaren zu sein. Gerade dort, wo auch im 20. Jahrhundert idealistische Denkformen nach wie vor – gebrochen oder ungebrochen – im Hintergrund stehen, bleibt für die zu »entmythologisierende« Idee eines »Zwischenzustands« überhaupt kein Raum: Die verschiedenen im Bereich protestantischer Theologie gängigen Varianten einer Zeit-Ewigkeits-Dialektik von K. Barth bis W. Pannenberg lehnen sie kategorisch ab⁵. Erst in den letzten Jahren zeichnet sich – etwa bei J. Moltmann⁶ und H. Zahrnt (»Gotteswende«, 1989) – ein Umdenken ab, das zwar dem Zwischenzustandsgedanken evangelischerseits wieder Raum eröffnet, jedoch der Seelenschlaftheorie ebensowenig geneigt ist wie die modernen Erben des Pietismus, Evangelikale⁷ und Fundamentalisten. Allenfalls vereinzelte evangelische Theologen, in der Regel sich dezidiert auf Luther⁸ oder in gründlicher Exegese aufs Neue Testament⁹ beziehend, bejahen die Rede vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferweckung. Aber selbst der Bezug auf Luther schützt in dieser Frage nicht immer vor Fehlinterpretationen¹⁰.

Ohne hier in eine exegetische Erörterung eintreten zu wollen, sei grundsätzlich festgehalten, daß der neutestamentlich so bedeutsame Begriff der Auferweckung bzw. Auferstehung bereits als Metapher die Vorstellung des Schlafes impliziert. Dem mythischen Grundgehalt nach liegt eine archa-

⁵ Dazu näherhin meine Dissertation »Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?« (FSÖTh 65), Göttingen 1991, bes. 168ff. Auch die neueste Äußerung W. Panneborgs im 3. Band seiner »Systematischen Theologie« (Göttingen, 1993, 621) ist ablehnend, wobei Luther nur oberflächlich zur Kenntnis genommen wird.

⁶ Erstmals bei J. Moltmann, *Liebe – Tod – Ewiges Leben*, in: H. Becker u. a. (Hg.), *Im Angesicht des Todes*, Bd. II, St. Ottilien 1987, 837–854, bes. 850ff. Einen »Seelenschlaf« lehnt Moltmann ab (351f).

⁷ Vgl. z.B. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, Gießen 1982, 279; W. Zöllner, *Wer wirst du sein im Jenseits? Lehr-Dinglingen* 1984, 43f.

⁸ Vgl. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Bd. II, Gütersloh 1948, 477f, 507–509, 519 und 687; H. Thielicke, *Leben mit dem Tod*, Tübingen 1980, 293; G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens III*, Tübingen 1982, 459. Ferner H. Vogel, *Gott in Christo*, Berlin 1952, 1045f; H. Schwarz, *Wir werden weiterleben*, Freiburg 1984, 122; F. Beißer, *Hoffnung und Vollendung (HST 15)*, Gütersloh 1993

⁹ Vgl. O. Michel, *Zur Lehre vom Todesschlaf*, ZNW 35, 1936, 285–290; O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments*, Stuttgart (1962), Neuausgabe 1986, 52ff.

¹⁰ So etwa bei J. Moltmann, a.a.O., 847f; K. Dirschauer, *Den Reformator wieder zu Wort kommen lassen*, in: *Luther* 3/1982, 122–137, bes. 126f; F. Heidler, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*, Göttingen 1983, 173ff u. ö.

isch geprägte Vorstellung vom Schlaf des »ganzen« Menschen zugrunde, um dessen Resurrektion es geht. Die jüdische Apokalyptik mit ihrer Erwartung einer endzeitlichen Totenauferstehung hat sich auf dem Hintergrund der Kontinuitätsfrage und unter dem Einfluß hellenistischer Vorstellungen zunehmend dem Gedanken eines bis zur Auferweckung des ganzen Menschen währenden Seelenschlafs geöffnet¹¹. Im rabbinischen Judentum war diese Idee sozusagen zu Hause; im Neuen Testament war sie selbstverständlich präsent, wenn auch nicht in exklusivem Sinn. Entsprechend galt im frühen Christentum die Rede vom Schlaf der Toten nicht wie im Heidentum als ein Euphemismus für den ewigen Tod, sondern als ein Heilsymbol für das (Geborgen-)Sein auf heilvolles Leben hin¹². Gewiß enthält die Rede vom Seelenschlaf bis zur Auferweckung einerseits unverkennbar ein regressives Element, das bis hinab zum »ozeanischen Unsterblichkeitsgefühl« in der Psyche des Säuglings reicht¹³. Aber andererseits steht die Regression hier eindeutig im Dienst der Progression, denn der Seelenschlaf zielt auf Auferweckung, mithin auf letzte Bejahung der Schöpfung im ganzen wie der Kreaturen im einzelnen¹⁴. Wer heutzutage theologisch über die »Auferstehung der Toten« nachdenkt, darf der Frage nach dem »Verbleib« der Toten bis zur erhofften universalen Auferweckung nach wie vor nicht ausweichen. Sie angemessen zu reflektieren, dabei können Luthers Überlegungen auch noch modernen Zeitgenossen behiflich sein¹⁵.

¹¹ Zur Wirkungsgeschichte dieses Gedankens im Christentum vgl. Ph. Aries, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1981 (dtv), 131.

¹² Vgl. C. Richter, Die christlich-kirchlichen Alterthümer, Leipzig 1893, 234. Auch heidnische Vorstellungen gehen bisweilen vom Todeschlaf als einem periodischen Stadium aus, das zu einem neuen Leben hinführt (Reventismus), allerdings wieder zu einem sterblichen im Sinne des mythischen Kreislaufgedankens. In solchen Fällen bildet der Todeschlaf eine weniger angstinduzierte Vorstellung, die aber auch weniger hoffnungsfroh gefärbt ist als dort, wo sie im Kontext eschatologischer Auferstehungshoffnung angesiedelt ist.

¹³ Dem entspricht Luthers Äußerung, daß der schlafähnliche Zwischenzustand ohne »differentia personarum« sei (WA 44,516,24). E. Erikson weist auf die Analogie von Schlaf und Urvertrauen hin (Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1966, 88), die übrigens auch in Mk 4,38par aufscheint.

¹⁴ Siehe insbesondere M. Luther über den tiefen, süßen Schlaf der Seele (z.B. WA 36,547,37f; 35,478,14), der nicht Tod bedeutet, sondern Auferstehung intendiert (WA 46,470,17f; 36,547,29f).

¹⁵ Vgl. W. Thiede, Die Zeit aus dem Sinn tun. Wie modern ist Luthers Auferstehungshoffnung? In: Luth. Monatshefte 7/1992, 297–299.

2. Luther über die Unsterblichkeit der Seele

Nicht nur im Schriftverständnis, sondern auch in eschatologischen Fragen hat sich der Reformator an dem ausgerichtet, »was Christum treibet«. Kein Zweifel – durch Jesus Christus allein wird für ihn der Tod das Tor zum Leben (z.B. WA 6, 118, 11)! Und das wahre, ewige Leben hat in der Glaubensverbindung mit Jesus Christus schon längst vor dem Tod begonnen. »Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen« – den Text dieses mittelalterlichen Kirchenliedes hat Luther umgestülpt: Mitten im Tode sind wir mit dem Leben umfängen¹⁶!

Insofern Luther von daher aber die Sterblichkeit der mit Christus verbundenen Seele geleugnet hat, hat er ihre Unsterblichkeit behauptet. Dies muß ganz lapidar festgestellt werden im Gegenüber zu namhaften Lutherforschern wie etwa P. Meinhold, C. Stange und W. Elert¹⁷. Allzu einseitig haben sie entweder jedes unmittelbare Weiterleben der Seele nach dem Tode für Luthers Anschauung bestritten – oder deren Unsterblichkeit exklusiv auf die gläubigen Christen beschränken wollen. Gewiß konnte Luther betonen, gerade durch den Glauben in einem unsterblichen Wesen zu sein: »Die da glewben ..., sterben nymmermehr, sondern das natürlich leben wirt gestreckt ynß ewige leben...« (WA 10 11, 200, 6–8). Und in der Tat hat er die Unsterblichkeit der Seele nicht in einem allgemeinen philosophischen Sinn vertreten, sondern sie auf der Grundlage seines Bibel-, Gottes- und Christusverständnisses gelehrt¹⁸. Aber gerade weil er von Gott dem Schöpfer her eine Beziehung zu jedem Menschen gesehen hat (und zwar offenkundig unabhängig von deren Qualität als Glaube oder Unglaube – diese Qualität prägt allenfalls die Schwere des Sterbens¹⁹), hat er niemals ein Aufhören dieser Beziehung in Erwägung gezogen. Völlig eindeutig ist seine Erklärung: »Allein mit dem Menschen redet er. Wo also und mit wem auch

¹⁶ Siehe Evangelisches Kirchengesangbuch Nr. 309, V. 1. Luthers Umkehrung belegt WA 12, 609, 8f, auch WA 40 III, 496, 16f.

¹⁷ Vgl. P. Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber, Stuttgart 1936, bes. 396–398; C. Stange, Luthers Gedanken über die Todesfurcht, Berlin 1932; W. Elert, Der christliche Glaube, Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Berlin 1940, 631. Richtig mittlerweile G. Ebeling, Disputatio de homine. Teil 2: Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19, Tübingen 1982 (siehe zu These 3); W. Thiede, Luthers individuelle Eschatologie, LuJ 49, Göttingen 1982, 7–49, bes. 22 und 33; F. Heidler, Luthers Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Erlangen 1983 (Ratzeburger Hefte 1).

¹⁸ Vgl. WA 43, 359, 36f, WA 37, 149, 19f, sowie 39 II, 401, 4 (Gott schafft die Seele unsterblich).

¹⁹ Vgl. etwa WA 9, 622, 4f; WA TR 1, 92, 1ff.

immer Gott redet, ob im Zorn oder in Gnade, der ist mit Sicherheit unsterblich. Die Person des redenden Gottes und sein Wort weisen darauf hin, daß wir solche Geschöpfe sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und auf unsterbliche Weise reden will.²⁰

Nach Luthers Überzeugung redet Gott mit den Menschen durch die Heilige Schrift und den Heiligen Geist, die aber beide hinweisen auf Jesus Christus als das eigentliche, entscheidende Wort Gottes in Person. Deshalb wird die Unsterblichkeit der Seele in ihrer Grundsätzlichkeit gerade von Christus her begründet. Christi Erlösungstod wirkt nach Luther so kräftig, daß »er alle andere todtten getaufft hat, das sie sollen nicht todtten, sondern schleffer heissen...« (WA 36,241,17f). Auf dieser Grundlage kann Luther – ungeachtet aller begrifflichen Differenzierungen, zu denen er bei Bedarf ausholt – schlicht sagen: »Was ists, das wir uns viel bekümmern umb andere odder gleich selbs sterben und begraben werden? Stirbt doch nur ein mensch und dennoch nicht der gantze mensch, sondern das ein stück allein, der leib« (ebd. 25–28).

3. Luthers Gründe für die Rede vom »Seelenschlaf«

Wenn Luther die Toten als Schläfer bezeichnet, so ist das durchaus typisch für seine Anschauung. Aus vier Gründen nennt er den Zustand der Seele nach dem Tod oft und gerne »Schlaf«. Zum ersten deshalb, weil er die entsprechende Redeweise häufig in der Heiligen Schrift vorfindet (siehe z.B. WA 11,130,26f).

In Verbindung damit steht der zweite Grund: Durchaus im Sinne biblischer Redeweise drückt seine Vorstellung vom Schlafen der Verstorbenen ein Stück Verachtung des Todes aus. Dessen Sieg ist kein echter. Wir Christen sollten uns üben und daran gewöhnen, den Tod zu verachten und als einen tiefen, starken, süßen Schlaf anzusehen, ebenso den Sarg als nicht anders denn als Christi Paradies²¹.

Dem entspricht der dritte Grund, der sich in folgender etwas frei wiedergegebener Aussage zusammenfassen läßt: »Die Bezeichnung Schlaf trifft nicht auf einen zu, der tot ist, sondern der mit Sicherheit wieder aufersteht« (nach WA 46,470,17f). Das bedeutet: Das Sein der »Seele« nach dem Tode ist als leibloser Zustand jedenfalls nur ein vorläufiger – und entsprechend der biblischen Verheißung auf die Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tage

²⁰ WA 43,481,32ff (übersetzt vom Verf.). Vgl. dazu P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 644.

²¹ Vgl. WA 35,478,12–15; auch WA 36,547,36ff und WA 34 II,277,25ff.

bezogen. Diesen sogenannten »Zwischenzustand« zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung der Toten hat Luther gerade deswegen als »Schlaf« bezeichnet, um auf diese Weise den »wachen« Zustand in der Vollendungswelt des Gottesreiches qualitativ davon abheben zu können.

Bleibt noch ein vierter Grund zu nennen: Mit dem Wort »Schlaf« läßt sich auf geniale Weise ein postmortaler Bewußtseinszustand andeuten, der einerseits der Bewußtlosigkeit gleichkommt und andererseits doch wie im Traum inhaltlich gefüllt sein kann, ohne dabei mit den Raum- und Zeitgrenzen der im Wachzustand wahrgenommenen Diesseitswelt verrechenbar zu sein.

Nachdem diese vier Gründe für Luthers Vorstellung vom »Seelenschlaf« genannt worden sind und so auch in ihrem Zusammenhang überblickt werden können, sollen einige von ihnen im folgenden noch näher betrachtet werden. Luther hat den Zustand nach dem Tod mit dem Begriff des »Schlafs« umschrieben, weil er diese Redeweise in der Bibel vorgefunden hat. Ein Beispiel für viele wäre etwa jene Stelle im 1. Korintherbrief, wo Paulus von Christus spricht als dem Auferstandenen, der »der Erstling geworden ist unter denen, die da schlafen.«²². Bibelstellen wie diese helfen dem Reformator besonders in jener Zeit, in der er vom Gedanken an ein Fegfeuer Abschied zu nehmen beginnt. In einem Brief aus dem Jahre 1522 erklärt er, daß die Seelen der Gerechten »schlafen«; zu dieser Überzeugung hin ziehe ihn die Heilige Schrift (WA BR 2,422,5f). Schwierigkeiten bereiten ihm hinfert einige Bibelstellen, die nicht zur Lehre vom Seelenschlaf passen wollen. Dies ist auf der einen Seite der Fall bei Aussagen über Erscheinungen Verstorbener, andererseits bei Fragen nach dem Schicksal Verdammter nach dem Tod.

Im Blick auf die erstgenannten Aussagen denkt Luther an die Möglichkeit von Ausnahmen, die Gott macht (z.B. WA BR 2,422,22f). So gibt es in den synoptischen Evangelien jene Geschichte von der Verklärung Jesu, in deren Verlauf den Jüngern die alttestamentlichen, seit Jahrhunderten verstorbenen Gestalten des Mose und des Elia vor Augen treten. Solche Erscheinungen versucht Luther damit zu erklären, daß Gott ja die Macht habe, einzelne Gestalten »aufzuwecken« und erscheinen zu lassen²³.

Das jenseitige Gespräch des reichen Mannes in der Hölle mit dem einst so armen Lazarus, das Jesus im Gleichnis Lk 16 erzählt, verlegt Luther in die Sterbestunde des Reichen. So macht er es zu einem Gewissenskampf, zu

²² 1. Kor 15,20. Vgl. dazu P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1978 (3. Aufl.), bes. 186ff.

²³ Mit Bezug auf Mk 9,1–10 vgl. WA 43,360,27–36; auch WA BR II,422,12f.

einer »Sterbeerfahrung« des gerade noch Lebenden²⁴. Dennoch sieht er das schlechte Gewissen des Nichtglaubenden auch über den Tod hinaus als getrennt vom heilenden Wort Gottes in einer Art Hölle fort dauern. Salopp gesagt: Solche Toten schlafen schlecht, haben schlimme Träume.

Abgesehen von solchen exegetisch bedingten Sonderaussagen aber denkt Luther eher generell an einen empfindungslosen Schlaf aller Seelen im Zwischenzustand. »Seelenunsterblichkeit« öffnet insofern bei ihm weder philosophischen Spekulationen noch spiritistischen Phantasien Tor und Tür, sondern gewährleistet die Identität und Kontinuität des Geschöpfes in Gottes Hand im Hinblick auf die Teilnahme an Endgericht und Auferstehung.

4. Seelenschlaf und Totenauferweckung

Einer der Gründe für Luthers Annahme des Seelenschlafes im Zwischenzustand besteht in der Notwendigkeit einer qualitativen Unterscheidung hinsichtlich des Vollendungs Zustands in der Auferstehungswelt. Im Gegensatz zur Tradition des Mittelalters sowie zu den anderen Reformatoren und noch der nachfolgenden Zeit²⁵ bestreitet Luther eine sozusagen rundum »wache« Bewußtseinsverfassung der Seele im Zwischenzustand. Er meint, es müßte doch eine »nährliche Seele« sein, die im Falle völligen Wachseins im Himmel überhaupt noch einen Auferstehungsleib begehren wollte²⁶. Mit anderen Worten: Der Zwischenzustand darf nicht mit dem Reich Gottes, mit der verheißenen Vollendungswelt verwechselt werden; sonst bedürfte es keiner Auferstehung der Toten mehr. Nach Luther zielt aber der vorläufige Schlafzustand auf die Auferweckung sowohl des Leibes als auch der Seele. Die Seele wird freilich nur aus dem »Schlaf« geweckt, während der Leib neu geschaffen wird (WA 43,147,10f).

Was hat Luther näherhin über die Auferstehung zu sagen gewußt? Zwar gibt es einige archaisch-mythologisch anmutende Formulierungen Luthers, denen zufolge die im Grab verfaulenden Leichen die Samenkörner für die Auferstehungsleiber bilden. Aber derlei Äußerungen beruhen auf volkstümlicher bzw. zum Teil auf biblischer Redeweise. Denkerisch liegt Luther im Grunde an einer wirklich leibhaften Neuwerdung des ganzen Menschen im Zuge von Gottes Umgestaltung des vergehenden Kosmos zum ewigen Gottesreich.

²⁴ Vgl. WA 10 III,193,25–27. Dazu Thiede, Eschatologie, a.a.O., 28.

²⁵ Vgl. W. Thiede, Auferstehung der Toten, a.a.O., 95f und 99f.

²⁶ WA TR 5,219,11–17. Vgl. auch WA 36,631,18f, wo Luther dezidiert die Auffassung ablehnt, daß nicht der Leib, sondern allein die Seele auferstehe.

Seiner eschatologischen Perspektive zufolge ist die gegenwärtige Welt nur ein Gerüst für den eigentlichen Neubau; das Gerüst aber wird abgerissen, wenn der Bau vollendet sein wird. Die Auferstehung der Toten erfolgt im Kontext der Erneuerung der gesamten Schöpfung²⁷. In Anlehnung an Aussagen im 2. Petrusbrief formuliert der Reformator: »Also wirt hymel und erden am iungsten tag mit allen elementen und was allenthalben ist, durchs fewr zuschmeltzt und zupulvert werden, sampt aller menschen corper, das nichts denn eyttel fewr allenthalbenn seyn wirt, unnd alsbald drauff alles widderumb new auffz aller schonest geschaffen, das unßer corper hell leuchten werden wie die Sonne...« (WA 10 I/2, 116, 17–21).

Indem Luther die kosmologische Dimension der Auferstehungsbotschaft zurückgewinnt, gelingt ihm die Überwindung naiv-mythologischen Beharrens auf der Identität des Auferstehungsleibes mit der Materie des irdischen Leichnams. So manche Stellen aus Luthers Reihenpredigten über 1. Kor 15 von 1532/33 zeigen, wie er in Aufnahme von Bildern des Apostels Paulus dessen Auferstehungstheologie so auslegt, daß deren Gesamtniveau nicht, wie meist sonst im Lauf der Dogmengeschichte, verlorengeht. Das gilt beispielsweise für sein Gleichnis von der Aussaat. Gott ist »ein großer Ackermann«, der vergängliche Kreatur sät auf das Ziel der Ewigkeitsernte hin: »Die Menschen sind Ackersaat für Gott, die ganze Welt, wie das Korn für den Bauern. Und wenn Pest herrscht und viele sterben, so ist dies für ihn wie für den Bauern, der aussät... Wenn ich zu ihm sagte: »Wie töricht, daß du es in die Erde wirfst«, so würde er antworten: »Nicht dazu, daß es zugrunde, sondern damit es zahlreicher, größer und schöner hervorgehe! Und des Korns, das da wachsen wird, bin ich sicherer als dessen, das daliegt. Sonst täte ich es nicht...«²⁸ Vergehendes Leben als Gottes Aussaat – das ist eine Aussage, die sich auch systematisch-theologisch oder religionsphilosophisch formulieren ließe, die aber als Bildwort ihren eigenen Reiz hat, ja um ihrer Anschaulichkeit willen dem Aussagegehalt womöglich angemessener ist als eine abstrakte Entfaltung. Anschaulich – konkret und symbolisch zugleich – malt Luther auch die Leiblichkeit der Vollendeten aus: »Wohl glaub ich, daß alles wird viel schöner werden, Wasser, Bäume und Gras, und gar eine neue Erde sein wird, wie S. Petrus sagt, daß es wird Lust anzusehen sein; aber Seele und Leib zu erhalten, das wird Gott selbst tun...« Der mit einem geistlichen Leib in Gottes Welt lebende Mensch wird »in Himmel und Erden, mit Sonne und Mond und allen Kreaturen spielen und auch seine Freud und Lust daran haben...«²⁹. Die Auferstandenen werden

²⁷ WA TR 2, Nr. 2741; WA 47, 613, 33.

²⁸ WA 36, 641, 9ff (hier in modernisierter Sprachgestalt).

²⁹ Zitiert nach: M. Luther, Von der Auferstehung der Toten, hg. v. A. Hohenberger, Gütersloh 1936, 191.

sich vom Gottesgeist selbst nähren, so daß sie nicht allein nach der Seele von innen erleuchtet werden, sondern das Pneuma wird auch durch den ganzen Leib gehen, daß der so klar und leicht sein wird wie die Luft und so scharf sehen und hören wird, so weit die Welt ist!

Insgesamt legt Luther also im Sinne des biblischen Menschenbildes Wert auf eine ganzheitliche Vollendung bei Gott. Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes sind, christlich-theologisch verstanden, daher nicht etwa widersprüchliche, sondern zusammengehörige Erwartungen. »Erlosung haben wir nach der seelen... Aber der arm madensack ist noch todt und ungluck unterworfen, der sol auch mit« (WA 49,510,26–28). Denn, so Luther, wir müssen vollkommen, mit Leib und Seele selig werden.

Diese progressiv-ganzheitliche Hoffnungsperspektive bildet ein Kontrastmodell zu regressiv-ganzheitlichen Ausblicken auf eine mystische Auflösung aller kreatürlichen Konturen im Göttlichen. Obschon Luther in seiner Theologie durchaus mystische Elemente kennt, ist er nie in Versuchung gekommen, seine Hoffnungsperspektive sozusagen in ein regressives Fahrwasser abgleiten zu lassen. Wenn aber manche esoterisch gesonnenen Zeitgenossen am Ende des zweiten Jahrtausends solchen Versuchungen nachzugeben scheinen, dann vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil sie vom christlich-ganzheitlichen Hoffnungsmodell, wie Luther es entfaltet hat, bislang in Gottesdienst, Religionsunterricht oder Erwachsenenbildung viel zu wenig gehört oder verstanden haben.

5. Schlaf zwischen Zeit und Ewigkeit

Es gibt seltene Aussagen Luthers, die den Gedanken nahelegen, er habe den Gedanken der Totenaufstehung doch nicht eindeutig bevorzugt, sondern ebensogut von der himmlischen Seligkeit unmittelbar nach dem Tode reden können. Hierzu zählt etwa der von F. Heidler angeführte Nachruf Luthers auf seinen Freund Urbanus Rhegius (1541), der als Verstorbener nachtodlich lerne, sehe und höre, worüber er hier nach Gottes Wort gehandelt habe. Es wäre freilich zu billig, derartige Aussagen allein mit dem Hinweis auf ihre besondere seelsorgerliche Funktion erklären zu wollen. Noch weniger aber kann es angehen, sie als Beleg für die angebliche Grundperspektive des Reformators anzuführen und damit Ausnahmen als die Regel auszugeben, wie das Heidler tut. Vielmehr lohnt sich die Mühe, Luther eine im wesentlichen in sich konsistente Sicht zu unterstellen und dieser nachzuspüren.

Indem Luther den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung als Schlaf umschreibt, gewinnt er die Möglichkeit, den eigentümlichen Be-

wußtseinszustand der leib-, ja weltlosen Seele zu charakterisieren. Naivere Vorstellungen hinter sich lassend, erkennt er deutlich, daß nach dem Tode die irdischen Dimensionen von Raum und Zeit ihre Geltung verlieren. Auf die Frage, wo sich die schlafenden Seelen befänden, antwortet er, es genüge, sie in Gottes Händen – und in keiner Kreatur Schoß oder Raum – zu wissen (WA 10 II, 117, 18ff). Im gleichen Sinne versucht er zu erklären: »Dort ist kein zeyt, derhalben kan auch kein besunder ort sein und seind weder tag noch nacht« (WA 12, 597, 28ff). Beinahe schon Erkenntnisse Immanuel Kants vorwegnehmend, bemerkt er: »Wyr kunnen durch unsere vernunft die zeyt nicht anders ansehen denn nach der leng, müssen anfahren zu zelen vom Adam eyn iar nach dem andern bis auff den jungsten tag. Fur Got ist es aber alles auff einem hauffen...« (WA 14, 71, 10–13). Darum sollen wir gerüstet sein für den jüngsten Tag, denn der wird für jedermann nach dem Tod bald genug kommen, so daß jeder aufwachend meinen wird: Ich bin doch erst eben gestorben!

Das ist nun in der Tat die Folgerung, die Luther zieht: Der Schlaf der Seele nach dem Tode ist subjektiv ohne Zeitempfinden. So schreibt er: Das ist eine »subtile frage... Denn hie muß man die zeytt aus dem synn thun unnd wissen, das ynn yhener wellt nicht zeytt noch stund sind...« Und: »Wenn man aufersteen wirt, so wurde es Adam und den alten vetern werden, gleich als weren sie vor einer halben stundt noch im leben gewest. Dört ist kein zyt... Es ist vor got alles auff ein mal geschehen. Es ist nicht weder vor noch hinder, jhene werden nit ee kummen an den jungsten tag dann wir.«³⁰

Luther postuliert hier die gleichzeitige Ankunft aller Toten beim »Jüngsten Tag«, am Beginn der Ewigkeitswelt. Aber den Begriff der »Ewigkeit« faßt er nicht so sehr im philosophischen Sinn etwa des überkommenen Neuplatonismus auf. Als christlicher Theologe weiß er sich vielmehr der biblischen Eschatologie verpflichtet, welche die der Kreatur verheißene Ewigkeit als die des künftigen Gottesreiches sieht. Da nun die Auferstehungswelt das Ende der »alten« Welt voraussetzt, kann man sie nicht einfach mit jener Ewigkeit des Schöpfergottes gleichsetzen, welche alle denkbare Zeit umschließt. Der die Toten »auffangende« Gottesgeist ist als solcher für Luthers heilsgeschichtliche Sicht nicht schon identisch mit dem vollendeten Reich Gottes als solchem, wiewohl er der Geist ist, der diese Vollendungswelt dereinst gebiert. Vielmehr ist er unter anderem der Geist, in dem die Seelen der Toten sich sammeln und ruhen, in den sie also hineinsterben und durch den sie einst aufgeweckt werden. Schließlich verlassen ja die Sterbenden die Zeitdimension nicht gleichzeitig, sondern zu verschiedenen Zeitpunkten.

³⁰ WA 10 III, 194, 9f, und WA 12, 596, 26–31; vgl. ferner 36, 349, 8–12.

Wenn nun jeder Tod nicht allein subjektiv, wie Luther es lehrt³¹, sondern auch objektiv den unmittelbaren Übergang zum Jüngsten Tag bedeuten würde, so ergäbe sich eine denkerisch unzulässige, »dialektische« Verquikung der irdischen Zeitlinie mit der Ewigkeitswelt. Beispielsweise interpretiert J. Moltmann Luther unzutreffend, wenn er ihm die Ansicht unterstellt, die Toten würden sich, gemessen an unserer Zeit, »schon in der neuen Welt der Auferstehung« befinden³². Namentlich den Gedanken an gleichsam nach und nach stattfindende Auferstehungen lehnt Luther ganz im Sinn der Heiligen Schrift ab³³. Aber auch eine Zeit-Ewigkeits-Dialektik, derzufolge die Auferstehung der Toten im wesentlichen in einer neuen Beleuchtung der abgeschlossenen irdischen Zeit bestünde, ohne wirklich eine neue, vollendet herrliche Lebenswelt zu bringen, wäre nicht im Sinne der Eschatologie Luthers. In solch fehlgehender Weise ist in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts vielfach vom »Ganztod« gesprochen worden³⁴. Regelrechte Desinformation bildet auch die Behauptung von W. Trillhaas, der Reformator habe sich der Lehre vom Zwischenzustand verschlossen³⁵.

In Wahrheit hat Luther zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung tatsächlich jenen besonderen »Zustand« angenommen, in dem sich die Gesamtheit der das Zeitliche verlassenden Seelen sammelt: Gott »wil uns nicht ehe aufferwecken, denn bis sie alle zu samen komen, die in an gehören«³⁶. Dieser ontologische Zustand kann in seiner »Vermittlungsfunktion« nur überzeitlich, nicht aber absolut zeitlos gedacht werden. Gerade von daher möchte Luther ihn als Schlaf umschreiben. Er gesteht, nicht zu wissen, wie dieser »Schlaf« genau vorzustellen sei. Im Hinblick auf eine Bibelstelle, die vom »Totenreich« handelt (Gen 42, 38), spricht er von einem gewissen uns unbekanntem Bereich, in dem es keine Unterscheidung von Orten, Zeiten und Personen gebe (WA 44, 516, 23). Im Blick auf eine andere Bibelstelle, die das Jenseits der Seligen als »Abrahams Schoß« be-

³¹ Vgl. WA 40 II, 154, 13f; 37, 150, 34f; 6, 617, 6. Von daher muß auch WA 14, 71, 4f verstanden werden: »Quando mortui sumus, quisque suum habebit extremum diem.« Ein doppeltes Gericht (nach dem Tod und dann am Jüngsten Tag) lehnt Luther explizit ab (WA II, 155, 24 und 154, 13).

³² Vgl. Moltmann, *Liebe*, a.a.O., 848.

³³ Vgl. WA 36, 566, 23f; WA 40 III, 499, 14f. (WA 2, 697, 19ff ist 1519 als Trostwort im Rahmen von Vorstellungen gesagt, die Luther später korrigiert).

³⁴ Vgl. die Darstellung bei W. Thiede, *Auferstehung*, a.a.O., 164ff.

³⁵ W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin ³1972, 456.

³⁶ WA 36, 566, 30f. Vgl. zu dieser Frage F. D. E. Schleiermacher, siehe 3, 326, wo trotz differenzierten Denkens eine Luther gemäße Lösung nicht in den Blick kommt und somit keine Lösung gefunden wird.

zeichnet (Lk 16,23), formuliert Luther positiv, daß des Menschen Seele keine andere Ruhestätte als das Wort Gottes habe – bis sie am Jüngsten Tag zur hellen Gottesschau komme (WA 10 III,191,13ff). Gerade weil der Zustand nach dem Tod ein seelisch-geistiger ist, läßt er sich nicht in leiblich-räumlichen Kategorien beschreiben. Das Wort Gottes als Ruhestätte der Seele bedeutet im Sinn der Theologie Luthers die von Gott ausgehende Beziehung zum Menschen, wie sie durch das Wort des Schöpfers und insbesondere durch die Begegnung mit Christus als dem eigentlichen Wort Gottes gestiftet wird.

Steht schon im irdischen Leben dem Christusglauben geistig der Himmel offen, so ist der Seelenschlaf nach dem Tode in der Geborgenheit der Christusbeziehung ein süßer, eben himmlischer Zustand. Gegenüber dinglichen Mißverständnissen betont der Reformator: Christus selbst, nicht irgendein Himmel, ist dann unsere Wohnstätte, unser Paradies (WA 40 III,498,7.11). Hierbei unterscheidet Luther den auferstandenen, also wachen und regierenden Christus von den in seinem Herrschaftsbereich schlafenden Seelen (WA 43,362,30–36).

Insofern überlappen sich bei ihm aber auch gelegentlich die Beschreibungen des Zwischenzustands mit solchen der Auferstehungswelt. Ist es doch derselbe Frieden und Freude spendende Herr, in dessen Geist die Toten ruhen und von dessen Geist die Auferstehungswelt getragen und geprägt sein wird! Ist es doch dasselbe Wort, in dem die Seelen gleichsam schlafen und von dem sie aufgeweckt werden zum Leben in Gottes vollendeter Schöpfung! Entscheidend bleibt bei Luther, »das wir durch jn sollen aus dem jamer tal gefurt werden und komen, da er ist« (WA 36,565,26f). In diesen gedanklichen Kontext lassen sich nun auch Aussagen wie die oben erwähnte im Nachruf auf Urbanus Rhegius sinnvoll integrieren, keinesfalls dürfen sie gegen die Auferstehungshoffnung ausgespielt werden. Ausdrücklich unterscheidend läßt der Reformator Christus erklären: »Da sollen sie hin komen, meine lieben Christen, das sie nicht allein bey mir seien, sondern auch jnn ein klar und hell anschawen komen meiner herrlichkeit...« (WA 28,194,29–31).

Dies klare und helle Anschauen der ewigen Herrlichkeit Christi umfaßt nach Luthers Lehre übrigens auch ein gegenseitiges Sich-Anschauen der Menschen. Während es im Zustand des Seelenschlafs keine Unterscheidung von Personen gibt, ist mit dem Anheben der Auferstehung ein Wiedererkennen der Menschen untereinander zu erwarten. Und zwar wird es, wie Luther betont, durch den Geist Gottes ermöglicht sein (WA BR 10,227,19–21; WA 54,489,11–15). Insofern wird man sich dieses gegenseitige Sichwiedererkennen nicht einfach nach irdischen Maßstäben vorstellen dürfen. Begegnen werden sich Menschen, die nicht nur nach dem Leibe, sondern

auch nach der Seele bzw. nach dem Geiste neu geboren sind – neu geboren in die Wirklichkeit und Wahrnehmung der ewigen, vollendeten Gotteswelt hinein.

Diese Neugeburt verdankt sich der im »Schlaf« vorbereiteten, im Auferwecktwerden volle Erkenntnis aller Wahrheit schenkenden Begegnung mit dem dreieinigen Gott. Ein irgendwelche Zeiträume beanspruchendes »Fegfeuer« hat in Luthers Eschatologie mit guten Gründen keinen Raum mehr. Gerade auch deshalb können nach seinem Verständnis die Seelen in jenem »ewigen Augenblick« zwischen Tod und Auferstehung schlafen.

6. Schlußgedanken

Im Horizont kritischer Reflexion muß der Seelenschlaf-Gedanke zweifellos als Bild bzw. Symbol interpretiert werden, ohne deswegen der Sache nach überflüssig zu werden. Mit ihm tun sich die wichtigen Möglichkeiten auf, Zeitunabhängigkeit zum Ausdruck zu bringen sowie Implikationen des Träumens herauszustellen. Spekulative Tendenzen erfahren damit keine Förderung, im Gegenteil; und doch wird dem legitimen Bedürfnis des Menschen nach gegenständlich-bildlicher Rede von dem, was über den Tod hinaus trägt, entsprochen.

Die Frage, wo denn die Seelen schlafen, wird theologisch jedenfalls mit dem Hinweis auf Gott selbst bzw. auf den Auferstandenen zu beantworten sein. Will man diesbezüglich weitere Bilder und Symbole benutzen, so könnte man von der »Hand Gottes« reden. Dabei muß aber der nicht selten anzutreffende Fehler vermieden werden, Gottes Hand als das Eschaton schlechthin darzustellen; das wäre einseitig, regressiv und bliebe hinter der neutestamentlichen Verheißungsfülle zurück. Vielmehr muß dann die »Hand« des Allmächtigen als die des Neuschöpfers ins Licht gesetzt werden, welche regressiv Geborgenheit im Tod vermittelt, um progressiv aus dem Tod ins neue, vollkommene Leben zu führen³⁷.

Während der Bildcharakter bei diesem Symbol offensichtlich ist, hat die Vorstellung vom Seelenschlaf etwas von »eigentlicher Rede«, denn sie bezeichnet einen veränderten Bewußtseinszustand, an den in gewisser Hin-

³⁷ So sinngemäß P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 109: »Nur weil wir um dieses Erwecken wissen, dürfen wir vom Tode als Schlaf reden...« P. Biehls Behandlung des Symbols der »Hand Gottes« (*Symbole geben zu lernen*, Neukirchen-Vluyn 1989, 127ff) läßt diese futurisch-eschatologische Dimension vermissen. Siehe hingegen meinen Aufsatz »Die Seele kommt in eine schönere Welt...«. Hoffnung über den Tod hinaus bei Kindern und Jugendlichen, in: *Spectrum der GEE* 1/1993, 2–6.

sicht tatsächlich gedacht ist. Um so mehr ist sie vor dem Mißverständnis einer »natürlichen« Unsterblichkeit in Schutz zu nehmen. Der systematische Bezug auf den Gedanken der verheißenen Auferstehung als eine universale Schöpfungstat Gottes wehrt einem solchen Mißverständnis allerdings ebenso wie die theologische Ortsangabe, in Gottes Geist bzw. Wort zu schlafen. Diese Zusammenhänge im Blick zu behalten, dazu regt Luthers Lehre vom Seelenschlaf durchgehend an³⁸.

Dr. Werner Thiede, Hölderlinplatz 2 A, 70193 Stuttgart

WER SO STIRBT, DER STIRBT WOHL

Martin Luther über die Kunst zu sterben

Von Armin-Ernst Buchrucker

1. Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben« im Kontext der Sterbeliteratur seiner Zeit

Markus Schart, ein Rat und Diener des Kurfürsten Friedrich des Weisen, bat Anfang Mai des Jahres 1519 durch Spalatin, den Hofkaplan des Kurfürsten, Luther um eine schriftliche Vorbereitung auf den Tod, eine ›Trostschrift über die Begegnung mit dem Tod‹. Der Anlaß dazu dürfte ganz persönlicher Art gewesen sein. Luther verwies in seiner Antwort den Bittsteller auf ein bereits 1515 erschienenenes Büchlein von Staupitz ›Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi‹ mit der Bemerkung, Staupitz habe diese Sache besser behandelt, als er es könne; er sei zudem durch dringende Geschäfte (hier dürfte es sich um die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern handeln) derart in Anspruch genommen, daß er die Bitte zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht erfüllen könne. Er werde die gewünschte Schrift abfassen, wenn er mehr Muße habe¹.

³⁸ Vgl. auch W. Thiede, Auferstehungshoffnung nach Martin Luther, Impulse Nr. 34 der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Stuttgart 1992.

¹ WA Briefe I, Nr. 381 vom 8. 5. 1519 an Spalatin.

Weil Luther am 1. November die ersten zehn Exemplare des erbetenen Sermons an Spalatin schickte, ist anzunehmen, daß die Trostschrift im Spätsommer (im Oktober?) 1519 niedergeschrieben wurde. Aus dem Begleitbrief an Spalatin ist zu entnehmen, daß dies in großer Eile erfolgte (in einem Tag?), wofür auch der so sehr einheitliche Duktus der Schrift spricht².

Luther weist ferner darauf hin, daß sein Sermon länger geworden sei, als er erwartet habe. Um der Sache willen sei es eigentlich notwendig gewesen, mehr Worte der Heiligen Schrift zu zitieren und auszulegen. Aber das sei mit Absicht nicht erfolgt, es käme bei einem solchen Thema mehr auf den Sinn der Ausführungen im ganzen an als auf eine Vielzahl einzelner Schriftworte. Zudem sei dieser Sermon für Laien bestimmt, nicht für Theologen.

Für das Verständnis des Sermons ist noch wichtig zu wissen, daß Luther im August und September 1519 für den damals schwer erkrankten Kurfürsten eine Trostschrift auf Latein schrieb. Es bestehen zwischen dieser und dem ›Sermon von der Bereitung zum Sterben‹ enge inhaltliche Beziehungen, was sich positiv auf seine rasche Niederschrift ausgewirkt haben dürfte.

Was Luther schrieb, als er am 22. September 1519 sein Manuskript der lateinischen Trostschrift für den Kurfürsten an Spalatin zur Übertragung ins Deutsche schickte, ist vor allem in geistlicher Hinsicht bemerkenswert: Das Manuskript sollte, wenn es seinen Dienst getan hätte, an ihn zurückgesandt werden, denn auch er selbst werde durch solche kleine Sachen Trost empfangen. Was er in der beigefügten Schrift zusammengetragen habe, könne man ja nicht immer gegenwärtig haben³.

Luther als Seelsorger für den Kurfürsten ist auch Seelsorger für sich selbst! Diese Intention darf gewiß auch auf den Sermon von der Bereitung zum Sterben übertragen werden.

Und: In einem Brief an Staupitz vom 3. Oktober 1519 (unmittelbar vor der Abfassung unseres Sermons) sagt Luther von sich, ihn schaudere vor dem Tod, er sei vom Glauben entblößt, an anderen Gaben sei er reich, Christus kenne sie, wenn er ihm damit dienen könne, begehre er sie gar nicht. Dringend bittet er Staupitz, er möge doch auch in ihm, dem Sünder, Gott preisen und für ihn, den Elenden, beten⁴!

Schließlich sollte bedacht werden, daß unsere Schrift als ›Sermon‹ bezeichnet wird.

² WA Briefe I, Nr. 548 vom 1. 11. 1519 an Spalatin.

³ WA Briefe I, Nr. 508 vom 22. 9. 1519 an Spalatin.

⁴ WA Briefe I, Nr. 513 vom 3. 10. 1519 an Staupitz.

Sermon hatte zur Zeit Luthers die Bedeutung eines ruhigen gelassenen Gesprächs über einen bestimmten Gegenstand. Ein Sermon war seinem Wesen nach in erster Linie *Ansprache* an den Hörer/Leser. Das ist bei der Analyse unserer Schrift zu berücksichtigen! Daß sie zudem an einigen Stellen den erfolgten entscheidenden reformatorischen Durchbruch in Luthers Theologie klar bezeugt, ist nicht zu übersehen.

Nun ist noch auf etwas Grundsätzliches für beide Sterbesermone hinzuweisen, für den des Staupitz und für den Luthers: Sie stehen in der Tradition der spätmittelalterlichen ›Ars moriendi‹. Damit bezeichnet man die Literaturgattung der Sterbebüchlein, die seit dem Ende des 14. Jahrhunderts im Gefolge der großen Seuchen und der damit stark im Vordergrund des menschlichen Lebens stehenden Todesstimmung zur Vorbereitung auf die Sterbestunde entstanden sind. Sie fanden weite Verbreitung und sind eine wichtige Quelle für die Seelsorge und Spiritualität der damaligen Zeit.

Die ›Artes moriendi‹ des 15. Jahrhunderts verfolgen dann auch eine pädagogische Absicht. ›Ars‹ bedeutet im mittelalterlichen Latein nicht nur ›Kunst‹, sondern auch Technik. Es geht in diesen Schriften also um das Erlernen, um das Einüben richtigen Verhaltens in der Sterbestunde.

Man hatte den Tod täglich vor Augen; das ›große Sterben‹ suchte in Verbindung mit einer Pestwelle grausigen Ausmaßes ganz Europa heim; jeder Tag konnte der letzte im Leben des einzelnen sein: es war darum dringend geboten, sich auf das Ende vorzubereiten. Das Sterben war noch nicht tabuisiert, somit fanden auch die ›Artes moriendi‹ eine breite Zuhörer- und Leserschaft: Die Auflagezahlen der Sterbebüchlein waren enorm⁵!

Die ersten ›Artes moriendi‹ entstanden für Geistliche als Anweisung, wie sie Sterbenden beistehen sollten. Der angesehene Theologieprofessor und Kanzler der Universität Paris, Johannes Gerson, veröffentlichte 1408 eine Schrift unter dem Titel ›Opus tripartium‹, deren dritter Teil überschrieben war mit ›De arte moriendi‹. Er wurde bald abgeschrieben und als eigene Schrift verbreitet.

Der französische Episkopat verfügte, daß alle Priester Gersons ›Ars moriendi‹ studieren und dem Volk vorlesen (!) sollten. Mehr noch: Gerson selbst regte an, sie auf Tafeln zu schreiben und ganz oder teilweise an öffentlich zugänglichen Orten aufzustellen: in Pfarrkirchen, Schulen, Hospitälern und an allen geistlichen Stätten.

Manche Gedanken Gersons tauchen in späteren ›Artes moriendi‹ wieder auf; ganz wenige auch noch bei Luther. Wir haben Beispiele von Ratschlä-

⁵ Luthers ›Sermon von der Bereitung zum Sterben‹ erschien innerhalb von 5 Jahren in 22 Ausgaben, zusätzlich 2 lateinischen Übersetzungen von 1520, einer dänischen und einer niederländischen.

gen für Angehörige und Freunde des Totkranken, wenn sie an seinem Sterbelager stehen (unter dem Titel ‚Observationes‘).

Im großen und ganzen war der Duktus aller Sterbebüchlein ähnlich. In gewisser Abhängigkeit davon stehen auch Staupitz und Luther. Aber sie gehören bereits einem anderen Jahrhundert an und prägen (deshalb?) ihre Sterbesermone stark von ihrer Persönlichkeit her, Luther mehr noch als Staupitz.

2. Der Prädestinationsgedanke in Luthers Sterbesermon

Luther kannte die Schrift des Johann von Staupitz (1465–1524) möglicherweise nicht in erster Linie wegen des Themas, das in ihr behandelt wird, sondern aus seiner seelsorgerlich engen Verbundenheit mit Staupitz. Als Vikar der observanten Kongregation der Augustinereremiten gehörte er nicht nur zu den entscheidenden Persönlichkeiten für die Entwicklung des jungen Luther. Er war vor allem sein Beichtvater!

Staupitz war 1503 von Friedrich dem Weisen nach Wittenberg an die neu zu gründende eigene Landesuniversität berufen worden, deren theologischer Fakultät er noch im gleichen Jahr als Dekan vorstand. Er vertrat die ‚Biblische Theologie‘ (lectura in biblia) als Lehrfach.

Wahrscheinlich lernte er Luther schon am 3. 4. 1506 in Erfurt kennen und gab ihm ‚konstitutionsgemäß‘ die Erlaubnis zur Priesterweihe, natürlich in Verbindung mit dem Studium der Theologie⁶. Als Generalvikar des Kapitels der reformierten Augustinereremiten bemühte Staupitz sich, das von seinem Vorgänger übernommene Werk der Reform des Klosterlebens weiterzuführen. Es scheint, daß er darauf letztendlich seine Tätigkeit konzentrierte und – im Kontext damit – zum Wintersemester 1512/13 seinen Lehrstuhl ‚lectura in biblia‘ Luther übertrug.

Überaus wichtig ist es, für das Verhältnis Staupitz/Luther die *Tröstung* herauszuheben, die Staupitz vielfach und kräftig Luther in seinen Anfechtungen angesichts seiner Sündhaftigkeit und den damit verbundenen Schrecken, der Traurigkeit und der Angst gegeben hat⁷.

Vornehmlich in Luthers Anfechtungen, seine eigene göttliche Erwählung betreffend, hat ihn Staupitz zentral auf das Kreuz gewiesen: Im Leiden und Sterben Jesu Christi offenbart sich der barmherzige Gott, offenbart er seine grenzenlose Liebe zum sündigen Menschen. Dieses geistliche Wissen um

⁶ Vgl. Martin Brecht, *Martin Luther III*, Stuttgart 1987, 77.

⁷ WA Briefe 9, Nr. 624 vom 23. 2. 1542 an den Grafen Albrecht von Mansfeld. WA Briefe 3, Nr. 155 vom 17. 9. 1523 an Staupitz u. v. a.

den gnädigen barmherzigen Gott und seine Erlösungstat in Jesus Christus hat Luther und das Gesamte seiner Theologie lebenslang bestimmt.

Weil sowohl in des Staupitzens als auch in Luthers Sterbesermon von der ewigen Prädestination die Rede ist, muß in Kürze auf die diesbezüglichen wenig bekannten Ausführungen von Staupitz eingegangen werden.

Interessant ist dabei die Beobachtung, daß sie nicht in einem theologischen Traktat vorgetragen wurden, sondern in Predigten, die er in der Adventszeit 1516 in der Nürnberger Augustinerkirche gehalten hat⁸.

Es waren vornehmlich seelsorgerlich bestimmte Predigten mit die Zuhörer tröstenden Antworten. Wohl befaßte sich Staupitz zuerst dogmatisch mit der Frage von Gnade und Erwählung im Rahmen des universalen göttlichen Heilsgeschehens. Dann entwickelte er pastoraltheologisch die sich daraus für den Hörer ergebenden Konsequenzen: wie man mit diesem dogmatischen locus christlich leben und sterben könne.

Staupitz versteht unter Prädestination ›die von Gott vor aller Zeit beschlossene Ermöglichung des in Christus dem Menschen eröffneten Weges zur ewigen Seligkeit.‹ Für Staupitz besteht also eine enge Verbindung zwischen göttlicher Prädestination und göttlicher Offenbarung!

Getragen wird die Prädestination von der Gnade Gottes. Sie (die Prädestination) ist Teil der Barmherzigkeit und des liebenden Willens Gottes. Deshalb sieht Staupitz in der Prädestination einen großen Trost, weil sie allen angefochtenen Christen ihr Angewiesensein auf die Barmherzigkeit Gottes in seinem Sohn Jesus Christus vorhält. Staupitz geht es einzig und allein um die in Jesus Christus Wirklichkeit gewordene Erlösung des Menschen und seine Versöhnung mit Gott! Aus Gnade bindet sich Gott fest an seine Zusage, daß der Erwählte nicht verzweifeln, sondern Gewißheit der Liebe Gottes habe. Gewiß ist Gottes Liebe zum Menschen, von der keine Gewalt ihn trennen mag. Aus eigener Erkenntnis kann der Mensch nicht wissen, ob er zum Ewigen Leben berufen ist⁹.

Man kann – meines Erachtens zu Recht – bei Staupitz von einer prädestinierenden Barmherzigkeit Gottes im stellvertretenden Leiden Jesu Christi für den in der Tiefe seiner Sünde angefochtenen, verzagten und verzweifelten Menschen sprechen. Das Wissen um diese prädestinierende Barmherzigkeit Gottes weist ihm den Weg zu persönlicher Gnaden- und Heilsgewißheit und zu einer neuen Furchtlosigkeit im Angesicht des Todes.

⁸ ›Libellus de executione aeternae praedestinationis.‹ – ›Ein nutzbares Buchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürscheidung. In: Sämtl. Schriften, Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, II, Lateinische Schriften 2, Berlin 1979.

⁹ A.a.O. §§ 238, 240, 221, 26, 43.

Das Wissen um die Prädestination soll also des Christen Hoffnung stärken und sein Vertrauen in die Liebe und den Erlösungswillen Gottes festigen. Das ist für Staupitz die oben bereits angesprochene praktische Konsequenz für ein christliches Leben angesichts der Erwählungslehre. Die Frage nach dem eigenen Status in der durch Gott in Jesus Christus realisierten Begnadung ist für Staupitz pastoraltheologisch die wichtigste.

Wenn Staupitz – wie berichtet wurde – Luther in seinen Klosterkämpfen als Trost auf das Kreuz Christi und auf seine (Luthers) Prädestination hingewiesen hat, entspricht das genau dem, was er in seinen Nürnberger Predigten später ausführte.

Nicht zu übergehen ist im Zusammenhang dieser Predigten die Bedeutung der Sakramente für die Erwählung: Sie machen die Hoffnung des Christen sicher und vertreiben die Verzweiflung, weil sie individuell dem Menschen die gnädige Zuwendung Gottes (speziell: die Liebe Christi) vermitteln. Sie sind ›unfehlbar‹, weil sie Gottes Prädestination bezeugen: Den Erwählten kann von der Liebe Gottes in Jesus Christus nichts mehr scheiden¹⁰!

Hier zeigt sich erneut, daß es Staupitz in erster Linie um *Trost* für diejenigen geht, welche von der Sorge um ihr ewiges Heil angefochten werden. Darauf gehen die Sterbesermone von Staupitz und Luther konkret ein.

3. Die Bedeutung der Sakramente bei der Sterbevorbereitung

Im Unterschied zu Staupitz geht Luther die Konfrontation mit dem Tod pastoraltheologisch an.

Luther entwickelt keine ›Theologie des Todes‹, er beginnt seine Überlegungen mit der kurzen Feststellung: Der Tod ist ein Abschied von dieser Welt und allen ihren Händeln (1), um dann sofort überzugehen auf die Vorbereitung zu diesem Abschied, die er sehr konkret zur Sprache bringt: Der Mensch soll *zeitig* sein zeitliches Gut ordnen und dessen Verteilung bestimmen, damit nicht nach seinem Tod unter den Erben und Freunden Ursache zu Zank, Hader oder sonst einem Irrtum aufkommen. Luther nennt diesen Akt einen ›leiblichen oder äußerlichen Abschied von dieser Welt‹ (1).

Der geistliche und viel wichtigere Abschied besteht in der Vergebung. Luther unterscheidet zwischen ›man vergebe freundlich, lauterlich um

¹⁰ A.a.O. §§ 238–240. Vgl. Markus Wriedt, Staupitz und Luther. Zur Bedeutung der seelsorgerlichen Theologie Johannes von Staupitz für den jungen Martin Luther, Veröffentlichungen der Luther-Akademie-Ratzeburg, Band 18, Erlangen 1991, 67ff.

Gottes willen allen Menschen, wie sie uns beleidigt haben und: man begehre Vergebung lauterlich um Gottes willen von allen Menschen, deren wir viel ohn Zweifel beleidigt haben, zum wenigsten mit bösem Exempel oder zu wenig Wohltaten, wie wir schuldig gewesen sind nach dem Gebot brüderlicher christlicher Liebe, auf daß die Seel nicht bleib behaft mit irgend einem Handel auf Erden. (2).

Schließlich gehört zur Vorbereitung auf den Abschied von dieser Welt, daß man sich dann allein zu Gott richtet, da(wohin) der Weg des Sterbens sich hinkehrt und (wohin) er uns führet. (3). Luther nennt diesen Weg die enge Pforte des Todes aus diesem Leben.

In Anlehnung an den Tod der Märtyrer der frühen Kirche bezeichnet er das Sterben als einen Tag der Geburt, der – wie die leibliche Geburt eines Kindes – mit großen Ängsten verbunden ist, aber danach wird ein großer Raum und Freude sein. (3).

Nach diesen mehr oder weniger allgemein abgefaßten Feststellungen wendet sich Luther intensiver der persönlichen geistlichen Bereitung auf diese Fahrt. (4) zu. Sie erfolgt durch den rechten Gebrauch der Sterbesakramente: der Beichte, des Sakraments des wahren Leichnams Christi und der Salbung. Man soll sie andächtig begehren und mit großer Zuversicht empfangen, so man sie haben kann. Wenn dies nicht möglich ist, ist auch das Verlangen und Begehren nach ihnen tröstlich (4). Von großer Bedeutung für die Sterbestunde ist der regelmäßige Empfang von Beichte und Eucharistie *im Leben*. Man soll sich vielmehr mit den Sakramenten bekümmern denn mit den Sünden. Die nützliche gute Kraft, die Heilkraft der Sakramente, erweist sich ständig, nicht nur und nicht erst im Sterben (5).

Hier scheint sich etwas von den Erfahrungen konkretisiert zu haben, die Luther angesichts seiner geistlichen Anfechtungen im Kloster gemacht hat: Anfechtungen des Todes, der Sünde, der Hölle und ewigen Verdammnis. Er nennt sie Bilder: erschreckliche, greuliche, mannigfaltige, unerträgliche und unvermeidliche (6).

Unter Bild verstand man zur Zeit Luthers ein Kraftwesen, das Macht über den Menschen ausübt. Der Mensch sieht diese Bilder mit einem inneren Auge in sich selbst.

Luther nennt sie sowohl Un-Tugenden (sich negativ und nicht nützlich auswirkende Kräfte) als auch Un-Bilder (woraus später das Wort Unbill wurde), in denen die satanische Macht wirksam ist. Wenn das Sterben kommt, werden diese Un-Bilder besonders lebendig in uns. Wir erinnern uns der schrecklichen, jähen, bösen Todesfälle, die wir je gesehen, gehört oder gelesen haben. Uns wird dann klar, daß wir der Todesmacht gegenüber machtlos, schwach und unterlegen sind.

4. Die Ein-bildung des »Für dich gegeben« als Trost im Sterben

Je tiefer der Tod betrachtet und erkannt wird, um so schwerer und gefährlicher ist das Sterben. Im *Leben* sollte man sich mit des Todes Gedanken abgeben, »wenn er noch ferne ist«, aber im Sterben, wenn er von selbst schon allzu stark da ist, muß man sein Bild ausschlagen und nicht sehen wollen (6)!

An der Todesgrenze öffnet uns der Teufel auch die Augen für die Sünde. Er macht sie viel und groß und weist auf Menschen hin, die mit wenigen Sünden verdammt sind. Dadurch steigert er unsere Verzagtheit und Verzweiflung.

Die Sünde soll man (wie den Tod) in der Zeit des Lebens betrachten, soll sie stetig vor Augen haben. »Am Tod, da sollten wir nur das Leben, Gnad und Seligkeit vor Augen haben.« (7)!

An dieser Stelle seines Sermons stellt Luther erstmalig den Unbildern »Tod, Sünde und Hölle« die Bilder »Leben, Gnade und Seligkeit« gegenüber. Das wird er kontinuierlich bis in den letzten Abschnitt hinein durchhalten!

Das Un-Bild der Hölle/Verdammnis provoziert im Menschen die Frage nach Gottes letzt-gültigem Urteil über ihn: Er möge wissen, ob ihn Gott vorherbestimmt hat oder nicht. Luther bezeichnet dies als »unnützen Fürwitz, allergefährlichstes Vornehmen ... Denn wenn ich wissen will, ob ich vorherbestimmt sei, was ist es anders, denn daß ich will alles wissen, was Gott weiß, und ihm gleich sein, daß er nichts mehr wisse denn ich und also Gott nicht Gott sei, so er nichts über mich (mehr als ich) wissen soll.« (8). Mit der Prädestinationsanfechtung macht der Teufel dem Menschen »seinen Gott verdächtig, daß er beinahe nach einem anderen Gott sich sehnt ... er führt den Menschen *über* Gott, daß er sucht Zeichen des göttlichen Willens und ungeduldig wird darüber, daß er nicht wissen soll, ob er vorherbestimmt sei.« (8). Mit den Gedanken seiner Vorherbestimmung angefochten werden, heißt, mit der Hölle angefochten werden.

Staupitz sah in der Prädestination einen großen Trost, weil sie allen angefochtenen Christen ihr Angewiesensein auf die Barmherzigkeit Gottes vorhalte. Sie stärke des Christen Hoffnung und sein Vertrauen in die Liebe und den Erlösungswillen Gottes (s. o.). Zu einer solchen positiven Bewertung hat Luther noch nicht gefunden. Vermutlich waren seine geistlichen Erfahrungen anderer Art als die des Staupitz.

Wir hörten bei Luther, daß sich jeder Mensch zeitlebens mit den drei Unbildern »Tod, Sünde und Hölle« auseinandersetzen, mit ihnen zu fechten hat, besonders im Sterben. Austreiben kann er sie nicht und nie. Sie sind stärker als er! Was soll er also tun – während seines Lebens und im Sterben?

Er soll ihre Gegenbilder, die Heilsbilder, deren Inhalt Leben, Gnade und Himmel ist, danebensetzen, soll sie in sich hineinnehmen, soll sie hinter

die Unbilder stellen, weil ihre starke Strahlungskraft so groß ist, daß sie die Unbilder durchdringt: ›Du mußt den Tod in dem Leben, die Sünd in der Gnaden, die Höll im Himmel ansehen und dich von dem Ansehen oder Blick nicht lassen treiben‹ (9).

Was heißt das angesichts des Todes?

Der Mensch soll den Tod nicht in sich oder seiner menschlichen Natur sehen, auch nicht in denen, die durch Gottes Zorn getötet worden sind und die der Tod überwunden hat: ›Sondern mußt dein Augen, deins Herzens Gedanken und alle deine Sinne gewaltiglich kehren von demselben Bild und den Tod stark und emsig ansehen nur in denen, die in Gottes Gnaden gestorben und den Tod überwunden haben, vornehmlich in Christo, danach in allen seinen Heiligen ... so wirst du das Leben finden! (10)

Gleichso verhält es sich mit der Sünde: Man soll sie nicht ansehen in den Sündern, nicht in denen, die in ihren Sünden geblieben und verdammt sind; auch nicht im eigenen Gewissen, ›sondern abkehren deine Gedanken und die Sünd nicht anders denn in der Gnaden Bild ansehen und dasselbe Bild mit aller Kraft in dich bilden und vor Augen haben. *Der Gnaden Bild ist nichts anders denn Christus am Kreuz!* (11) Der Gnaden Bild ist das Bild der Rechtfertigung durch Christus, der durch seinen Kreuzestod unsere Sünden von uns nimmt, sie für uns trägt und sie erwürgt!

Der Sterbende insonderheit muß sich dieses ›Für dich‹ des Todes Christi am Kreuz ›ein-bilden‹, es als ›Für mich‹ annehmen: ›Also ist Christus des Lebens und der Gnaden Bild wider des Todes und der Sünde Bild *unser Trost!* (11)

Was die Prädestination betrifft, soll der Sterbende sie weder in ihr selbst noch in denen, die verdammt sind, sehen; er soll sich auch nicht bekümmern lassen von den vielen Menschen in der ganzen Welt, die nicht vorherbestimmt sein¹¹, sondern er soll das ›himmlische Bild Christi‹ ansehen, der um unseretwillen zur Hölle gefahren ist, der von Gott verlassen gewesen ist als einer, dem die ewige Verdammnis zugehört war. In diesem Bild des gekreuzigten und von Gott verlassenen Christus ›ist überwunden deine Hölle und deine ungewisse Vorherbestimmung gewiß gemacht ... Darum laß dirs nur nicht aus den Augen nehmen und suche dich nur in Christo und nicht in dir, so wirst du dich ewiglich in ihm finden‹ (12).

Wenn Luther an dieser Stelle auch nicht mit Staupitz die Prädestination als Teil der Barmherzigkeit und des liebenden Willens Gottes betrachtet, so geht aber höchstwahrscheinlich der Gedanke auf Staupitz zurück, sich in und mit der Prädestinationsanfechtung unter das Kreuz Christi zu stellen!

¹¹ Dies scheint die einzige Stelle bei Luther zu sein, wo er das als Tatbestand so hart verbalisiert hat.

Es wird von Luther also für die im Leben Angefochtenen und für die in ganz besonderer Weise in ihrem Sterben durch die intensivierte Konfrontation mit den Unbildern Angefochtenen *alles* auf das Heilsereignis des Kreuzes und seine Annahme im Glauben/durch den Glauben ausgerichtet: ›... daß wir in Christo haften und festiglich glauben, unser Tod, Sünd und Höll sei uns in ihm überwunden und mög uns nicht schaden, auf daß also Christi Bild in uns *allein*¹² sei, und wir nur mit ihm disputieren und handeln (uns beschäftigen und zu tun haben)‹ (14).

Damit sind die wohl wichtigsten Aussagen Luthers zur Vorbereitung auf das Sterben gemacht. Sie lassen sich in dem Satz zusammenfassen: Der Mensch, der im Glauben sein Sterben in das Heilsgeschehen am Kreuz von Golgatha ›hineinträgt‹ und durch dieses Heilsgeschehen in seinem Glauben angesichts der Todesanfechtung gestärkt wird, dieser Mensch ›stirbt wohl‹.

Das ist letztlich nichts anderes als ›Rechtfertigung im Vollzug!‹ Dazu gehört allerdings noch das, was Luther bereits ganz im Anfang seines Sermons zur Sprache gebracht hat: der Empfang der ›heiligen christlichen Sakramente‹ Beichte, Eucharistie und Salbung. Sie sind für den Sterbenden zur ›Bereitung auf diese Fahrt‹ (4) in die Finsternis des Todes die wichtigste Glaubenshilfe, weil sie ›nichts anderes sind denn Zeichen, die zum Glauben dienen und reizen‹ (4). Sie bringen ihm die Heilsbilder und vermitteln ihm dadurch ein friedvolles und auch fröhliches Sterben. ›Denn in den Sakramenten handelt, redet und wirkt durch den Priester dein Gott Christus selbst mit dir und geschehen da nicht Menschenwerk oder -wort. Da sagt dir Gott selbst alle Dinge zu, die jetzt von Christo gesagt sind, und will die Sakrament ein Wahrzeichen und Urkund sein lassen: Christi Leben soll deinen Tod, sein Gehorsam soll deine Sünd, seine Liebe deine Höll auf sich genommen und überwunden haben. Dazu wirst du durch dieselben Sakrament eingeleibet und vereiniget mit allen Heiligen und kommest in die rechte Gemeinschaft der Heiligen, also daß sie mit dir in Christo sterben, Sünde tragen, Höll überwinden‹ (15)¹³.

¹² In der Münchner Ausgabe der Werke Luthers hat sich an dieser Stelle ein böser Druckfehler eingeschlichen: es heißt dort ›in uns allen‹.

¹³ In Abschnitt 11 seines Sermons hatte Luther schon von den Heiligen gesagt: ›Desselbigengleichen alle Heiligen in ihrem Leiden und Sterben auch auf sich tragen deine Sünd und für dich leiden und arbeiten‹. Dieses stellvertretende Leiden der Heiligen (besser: ihre Mitwirkung an der Übertragung unserer Sündenbürde auf Christus) hat für Luther keine erlösende Kraft, die allein dem Leiden Christi zukommt. Luther versteht das Heilige Tun vom Gedanken der *communio* her: In ihrem Leiden und Sterben handeln die Heiligen auch im Blick auf unsere Sünde entsprechend Gal 6,2.

5. Die »Gemeinschaft der Heiligen« als Sterbehilfe

Die Sakramente sind für die Sterbestunde ›ein großer Trost‹, ein ›guter Stab‹, ›eine Laterne‹ für den finsternen Weg durch Tod, Sünde und Hölle. Sie weisen auf Christus und sein Bild, so daß wir sagen können: ›Gott hat mir zugesagt und ein gewiß Zeichen seiner Gnaden in den Sakramenten gegeben, daß Christi Leben meinen Tod in seinem Tod überwunden hab, sein Gehorsam meine Sünden in seinen Leiden vertilget, seine Lieb meine Hölle in seinem Verlassensein zerstört habe. Das Zeichen, die Zusage meiner Seligkeit, wird mir nicht lügen noch trügen. Gott hat es gesagt, Gott mag nicht lügen, weder mit Worten noch mit Werken. (15). Wer sich in dieser Weise auf die Sakramente stützt, dessen Erwählung und Prädestination wird sich dann ›von selbst‹, ohne seine Sorge und Mühe, ›wohl finden‹ (15). Luther legt also, für sich selbst und für den Sterbenden, seine Prädestinationsanfechtung in das Heilsgeschehen am Kreuz von Golgatha, das die Sakramente dem Gläubenden leibhaft-existentiell vermitteln: austeiln!

Wenn man auch Zweifel an seiner *Prädestination* hat, an den heiligen *Sakramenten*, in welchen Gottes Wort und Zusagen geschehen, kann und darf nicht gezweifelt werden. ›Denn wenn daran gezweifelt wird, ist alles verloren‹ (16). Der Zweifel an Gottes Verheißung, Zusage und Heilstat für uns in Jesus Christus, der Zweifel am heilsträchtigen Sakramentsgehalt stellt Gott als Lügner hin. Mit den Sakramenten ist nicht zu scherzen. ›Was wäre das für ein Seligmacher oder Gott, der uns nicht möcht oder wollt von Tod, Sünd, Höll selig machen? Es muß groß sein, was der rechte Gott zusagt und wirkt!‹ (16)

Einen noch vertiefenden, weiterführenden Gedankengang entwickelt Luther im Kontext der Bedeutung des Sakramentsempfangs für den Sterbenden: Er wird durch das Sakrament des Altars in die Gemeinschaft der Heiligen, die alle Engel und Heiligen umfaßt, eingeleibt. Diese Gemeinschaft erschöpft sich nicht in einem lediglich seinshaften (ausschließlich ontologischen) Miteinander, sondern besteht in einer aktiven korporativen Funktion: ›Hat mir der Priester geben den heiligen Leichnam Christi, das ein Zeichen und Zusagen ist der Gemeinschaft aller Engel und Heiligen, daß sie mich lieb haben, für mich sorgen, bitten und mit mir leiden, sterben, Sünd tragen und Höll überwinden‹ (17). Es gibt auf Erden nichts Größeres und Gewisseres, ›das betrübte Herzen und böse Gewissen lieblicher trösten mag‹, als die Sakramente! ›Drum ist not, daß man nicht allein die drei Bilder in Christo ansehe und die Gegenbilder damit austreib und fallen lasse, sondern daß man ein gewiß Zeichen hab, das uns versichere, es sei also uns geben. *Das sind die Sakramente!* (17)

Der ›communio-sanctorum-Gedanke‹ ist schließlich für den Sterbenden

noch in einer anderen Weise ein Trost: Er vergewissert ihn, daß er im Sterben nicht allein ist. ›Nach Anzeigung des Sakraments‹ soll er gewiß sein, daß viele Augen auf ihn sehen: zunächst Gottes und Christi Augen (weil er, der Sterbende, ›seinem Wort glaubt und seinem Sakrament anhangt‹), dann der Engel, der Heiligen und aller Christen Augen. Weil alle zusammen den corpus Christi bilden, laufen sie zu den Gliedmaßen, die in Not sind, und helfen ihnen, den Tod, die Sünde und die Hölle zu überwinden. Mehr noch: Sie tragen alles mit ihm! ›Gehet dein Seel aus, so sind sie da und empfangen sie, du magst nicht untergehen‹ (18).

Im hochwürigen Sakrament des Leichnams Christi wird diese korporative Funktion der *communio sanctorum* als besondere Glaubens- und Sterbehilfe ›gezeigt, zugesagt und verpflichtet als Hilf, Lieb, Trost und Beistand aller Heiligen in allen Nöten‹ (18). Daß dieser Heilsgehalt der Sakramente im Glauben erfaßt, festgehalten und bis ins Sterben bewahrt werden muß, vermögen wir aus eigenen Kräften nicht zu bewirken. Wir müssen Gott darum bitten, daß er diesen Glauben und dieses Verständnis seiner Sakramente in uns schaffe und erhalte. ›Dazu soll man das ganze Leben lang Gott und seine Heiligen bitten für die letzte Stunde um einen rechten Glauben‹, um das rechte Sakramentsverständnis und um den rechten Sakramentsglauben.

Peter Brunner faßt treffend die ›Bereitung zum Sterben‹ in Luthers Sermon von 1519 in den Satz zusammen: ›Sie umschließt zwei Hauptpunkte: Christus am Kreuz und der von Gott geschenkte Glaube, und zwei Handlungen: Austeilung und Empfang der Sterbesakramente und das Beten des Sterbenden.‹¹⁴

Luther beschließt seinen Sermon mit Lob und Dank: ›Derhalben muß man zusehen, daß man ja mit großen Freuden es von Herzen dank seinem göttlichen Willen, daß er mit uns wider den Tod, Sünd und Höll so wunderlich, reichlich und unermeßlich Gnad und Barmherzigkeit übet, und nicht so sehr vor dem Tod fürchten, *allein sein Gnad preisen und lieben*, denn die Liebe und das Lob das Sterben gar sehr erleichtert, wie er sagt durch Jesajas: Ich will zäumen deinen Mund mit meinem Lob, daß du nicht untergehst. – Das helf uns Gott. Amen.‹ (20)

Prof. Dr. Armin-Ernst Buchrucker, Hubertusallee 9, 42117 Wuppertal

¹⁴ P. Brunner, Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, ZW 1978, 214–228.

NICHT IN DEN WIND GESPROCHEN

Drei Rückblenden

Von Hartmut Hövelmann

In diesem Werkstatt-Bericht soll unseren Lesern einmal exemplarisch die Aktualität und Relevanz der Beiträge dieser Zeitschrift wie der Luther-Gesellschaft überhaupt dargestellt werden. Ich wähle aus den letzten beiden Jahrgängen zwei Aufsätze aus sowie die Ankündigung, daß die Luther-Gesellschaft sich auf dem Kirchentag in München darstellen werde. Was ist aus dem geworden, was in »LUTHER« angedacht, angekündigt wurde?

1. Luthers Schule in Eisenach

Im Werkstatt-Bericht in Heft 3 des Jahrgangs 62 (1991) schrieb Friedrich Henning über die Eisenacher Lateinschule bei der Georgenkirche, die Luther im Alter von 15 bis 18 Jahren besuchte. Jeden Leser dieses Artikels wird verblüfft haben, daß diese Schule – ausgerechnet! – zwischen 1946 und 1960 »Luther-Gymnasium« bzw. »Luther-Oberschule« hieß. Ausgerechnet in der stalinistischen und Ulbricht-Ära wurde auf den »Fürstenecknecht« und »Bauernschlächter« als Namenspatron zurückgegriffen! 1960, schrieb Henning, erfolgte die Fusion mit einer anderen Oberschule. In die Gebäude von Luthers Schule zog ein marxistisch geprägtes »Institut für Lehrerbildung« ein.

Die Tradition der Anstalt hielt der Verein der Freunde von Luthers Schule zu Eisenach e. V. wach, in dem unser Autor maßgeblich mitarbeitet. Dieser Verein betrieb seit 1990 die Wiederherstellung eines altsprachlich-humanistischen Gymnasiums in Eisenach, und zwar als »Luther-Gymnasium« oder »Martin-Luther-Schule«. Dies weiter bekanntzumachen, hatte die Schriftleitung den Autor zu besagtem Aufsatz in unserer Zeitschrift eingeladen.

In diesem April wurde nun bekannt: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen wird in Verantwortung der EKD vom Schuljahr 1994/95 an das »Luther-Gymnasium« in Eisenach in kirchlicher Trägerschaft übernehmen, zunächst mit den Klassen 5–7. Jährlich erfolgt ein schrittweiser Ausbau. Ein Internat wird später hinzukommen. Wörtlich heißt es: »Mit dem Luthergymnasium sollen humanistische Traditionslinien bewahrt und ein Stück Reformationgeschichte fortgeschrieben werden.«

Die Evangelische Schulstiftung für Bayern wird übrigens, solange eine ebensolche für die neuen Bundesländer noch nicht funktioniert, vorläufige Hilfe leisten.

Der Sprachunterricht – es gibt einen alt- und einen neusprachlichen Zweig – wird durch besondere Schwerpunktsetzungen in den Bereichen Kultur, Philosophie, Religion, Geschichte, Politik, Geographie, Wirtschaft, Recht und Sozialwesen begleitet.

Luthers Schule wird also als »Luthergymnasium« wiedererstanden und dabei als evangelische Schule geführt werden. Ich denke, wir freuen uns alle darüber.

2. Die Gestalt des neuen Evangelischen Kirchengesangbuchs

Ein Heft später (1/1992) druckten wir einen Beitrag von Maria Kapp ab über die »Gesangbuchillustration als Wirkungsgeschichte einer Forderung Luthers«. Die Autorin brachte uns nahe, daß in der Reformationszeit, namentlich durch Luthers Einfluß, die Gesangbücher schön gestaltet waren: das Gesangbuch als Gesamtkunstwerk, in dem Musik, Druck, bildhafter Schmuck und Bucheinband »gleichermaßen künstlerisch gestaltet sind und aufeinander Bezug nehmen«. Beigegebene Illustrationen führten vor Augen, wie man gerade auch in unserem Jahrhundert (Jahrhundertwende bis ca. 1930) diesen Gedanken aufgenommen hatte. Nur – seitdem ist das alles wieder verschwunden zugunsten einer eigentümlichen Sachlichkeit, die sich von der Vorstellung Luthers vom Gesangbuch als Gesamtkunstwerk völlig entfernt hat.

Dieser Beitrag hatte natürlich nicht bloß den Sinn einer Retrospektive. Es geht ja auf das neue Evangelische Kirchengesangbuch zu, das noch vor der Jahrtausendwende die herkömmlichen Ausgaben ablösen soll.

Nun wage ich nicht zu behaupten, daß der Aufsatz in »LUTHER« das auslösende Moment war. Die hier aufgestellten Postulate trafen sich jedenfalls sehr genau mit dem Entschluß der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, dem sich inzwischen die Thüringer angeschlossen haben: Bayern und Thüringen bekommen ein optisch anders gestaltetes Gesangbuch, mit Bildern und – wie hieß es bei Maria Kapp – »mit allerlei Zierde« gedruckt, schön gestaltet als »ein Gesamtkunstwerk«.

»Die Kräfte der Reformation Luthers« den evangelischen Christen und den Kirchen lebendig erhalten – das ist der selbst gestellte Auftrag der nun 75jährigen Luther-Gesellschaft. Wir sind keine Zeitschrift für Kirchengeschichte, sondern wir wollen die Geschichte der Kirche aus den Kräften der Reformation mitgestalten. Gut, wenn unsere Zeitschrift theologisch reflektiert und zugleich kirchlich aktuell und relevant ist!

3. Der Kirchentag als Aktionsfeld der Luther-Gesellschaft

Erstmals in ihrer nun 75jährigen Geschichte trat die Luther-Gesellschaft heuer auf einem Kirchentag auf. Wie würde das kirchentagsfromme Volk auf einen solchen »Exoten« wie uns reagieren?

Der Schriftleiter dieser Zeitschrift reiste auf Vorbereitungstreffen für die »Beschicker« des Marktes der Möglichkeiten: Jugendherberge, Massenquartiere – als Mitvierziger gehört man da schon zu den Alten. Aber es war keine Last: Die sich da trafen, waren alle sendungsbewußt, voll Glauben, voll Hoffnung und voll Liebe. Die versammelte Zuversicht war im besten Sinne erbaulich.

Am Eröffnungstag (9. Juni 1993) Aufbau und Ausrüstung unserer »Koje« in Halle 14. Zwischen der Evangelischen Jugend Diez an der Lahn und der Arbeitsgemeinschaft Soldatenseelsorge haben wir einen sehr günstig gelegenen Platz bekommen. Bei uns muß praktisch jeder vorbei. Wir bereiten zwei Aktionen vor. Vorübergehende sollen ihre Meinung sagen: Luther – 1993 noch von Bedeutung? Wer zustimmt, wirft eine rote Styroporkugel in ein vorbereitetes Glas. Wer verneint, wirft eine weiße Kugel in ein anderes Glas. Die, die auf diese Weise abgestimmt haben, sollen dann eingeladen werden, an eine Tür Thesen anzuschlagen: Welche Reformation braucht Kirche heute? Für alle haben wir Materialien bereit: Luthers 95 Thesen als Faltblatt, Prospekte, ein Info »Was Luther uns heute zu sagen hat«, Zeitschriftenhefte, Jahrbücher, Aufkleber und sehr schöne Anstecker mit der farbigen Lutherrose. Als letztes wird über unserem Stand ein Banner befestigt mit dem Emblem der Luther-Gesellschaft.

Samstag, 12. Juni, 18 Uhr. Die »Schlacht« ist geschlagen. Erschöpft sitzt die Mannschaft auf den Papphockern. Drei Tage Dauereinsatz liegen hinter uns. Studentinnen und Studenten, Pastoren und Pfarrerinnen, Frau de Buhr von der Hamburger Geschäftsstelle und nicht zuletzt Professor Schwarz, unser Präsident, waren in zwei Schichten täglich stundenlang auf den Beinen. »In drei Reihen standen die Besucher«, schrieben die Lutherischen Monatshefte über unseren Stand. So war's! 2949 Menschen haben in diesen drei Tagen zur aktuellen Bedeutung Luthers Stellung genommen, das heißt: alle 29 Sekunden ein Votum. 636 Thesen wurden angeschlagen. Heike Schmoll, Kirchenredakteurin bei der FAZ, mahnt ebenso wie Barbara Kamp-rad im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt die Auswertung dieser Thesen an. Zwei Institute haben sich inzwischen auch interessiert. *Andreas Pawlas* wird eine Auswertung im nächsten oder übernächsten Heft unserer Zeitschrift vornehmen. Immerhin: So erzielte die Luther-Gesellschaft publizistische Aufmerksamkeit. Das DAS machte sogar eine der »Thesen« zur Hauptschlagzeile seiner gesamten Kirchentags-Berichterstattung: »Herr

Luther soll kochen. Frau Käthe die Tischreden halten. (Sie darf ihm ein bißchen beim Abwaschen helfen).«

Sicher – das ist eine der kuriosen Thesen. Aber was hier mit Humor formuliert ist, deutet doch einen Trend an: Eine ganze Anzahl von Thesen kündigt vom gewachsenen Selbstbewußtsein der Frauen. Dahin soll sich Kirche öffnen. Mehr Frauen, mehr Jugend, mehr Öffnung, mehr Humor und – mehr Besinnung auf die reformatorische Tradition, Bibel, Christus als Zentrum, die befreiende Botschaft von Gott, der den Menschen rechtfertigt. Das wird hier nicht als Widerspruch empfunden. Für beide Seiten berufen die Thesenschreiber sich auf Luther.

Lag es an den Menschen, die unseren Stand besuchten, daß in den Thesen zur Reformation der Kirche mehr Spiritualität als sozialetische Aktivität angemahnt wurde? Oder spiegelt sich darin ein neues Fragen wider? »Das Wort neu entdecken – und es in Leben übersetzen«, so oder ähnlich lauten eine Reihe von Thesen. »Weniger Botschaften und mehr DIE FROHE BOTSCHAFT, weniger Worte, mehr Wort Gottes!« Denn »Auch der moderne Mensch braucht die Gnade der ›Rechtfertigung‹ durch Christus«. »Rechtfertigung ist aktueller denn je, denn nur das Vertrauen auf Angenommensein nimmt die Angst. Und die Angst produziert Gewalt.«

Natürlich wurde die institutionelle Erneuerung der Kirche angemahnt: weniger Bürokratie, mehr Demokratie (Ein Pfarrer schrieb allerdings: »Spontane Aktionen sind in unserer Gemeinde kaum möglich, da alles über das Presbyterium läuft«), moderne Gottesdienste, neuere Liturgie (»Diese Ein-Mann-Shows sind doch wirklich nicht mehr das Wahre!«), kurz: Kirche 1993 braucht offensichtlich »mehr Pep, keine langweiligen Reden«. Immer wieder werden die Kirchen an das erinnert, was zu sein sie doch alle hoffen: für die Menschen da sein, »für die kleinen Leute«, schrieb jemand. Andere wünschen sich zur Reformation »Nachhilfeunterricht in Glaubensfragen« und spüren also, daß es ja an uns allen hängt. Dutzendfach fordern junge Leute, daß Kirche stärker für junge Leute da sein soll, besonders, was den Gottesdienst angeht, weil junge Leute sonst wegbleiben. Ist uns eigentlich bewußt, wieviel an Hoffnung offensichtlich junge Leute für die Kirche haben? Alte und junge Schreiber fordern mehr Jugendarbeit (»Bei uns in der Kirche in H... gibt es gar keine Jugendarbeit ... Bei uns wird nur das Nötigste getan. Ansonsten setzen sich *unsere* Pastoren auf ihren heiligen Arsch«). Mehr Ökumene wird vorgeschlagen, mehrere Thesen fordern Toleranz für homosexuelle Geistliche und Mitarbeiter, noch mehr wünschen sich mehr Anerkennung ehrenamtlicher Arbeit in der Kirche. Offensichtlich katholische Besucher unseres Standes verlangen die Absetzung des Papstes und die Abschaffung des Zölibats.

Aber es wird nicht nur etwas gefordert. Selbstkritische Menschen sahen

sich gefordert: Welche Reformation braucht Kirche heute? Die, »die Menschen auf die Frage ›Wer ist die Kirche?‹ ›Ich‹ antworten läßt«. Ich denke, da ist eine Maxime formuliert.

»Zurück zur Bibel« wird mehrfach gefordert. Und: »Vorwärts zu Luther.« Liegt auch Luthers Sein im Werden?

Ach ja, Luther! Welche Wertschätzung spricht sich da in Dutzenden von Thesen aus! Und es sind nicht nur alte Schriftzüge darunter. Es war überhaupt eine völlig unerwartete Erfahrung: Von den 2949 Entscheidungen zur Gegenwartsbedeutung Luthers waren 2569 bejahend, nur 380 ablehnend. Das sind 87 Prozent Akzeptanz. Wer hätte damit gerechnet auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag!

»Wenn die Schüler nicht gewesen wären, hätten wir kaum Nein-Kugeln gehabt«, ist jemandem aus unserer Mannschaft aufgefallen, der die Gläser über längere Zeit genau in den Blick nahm. Bei diesem Personenkreis kam auch in den Gesprächen die deutlichste Kritik und die deutlichste Unkenntnis (›Luther? War das nicht der, der vor 300 Jahren die 10 Gebote an irgendsoeine Kirche genagelt hat?‹) zutage. Wo sich Schüler dagegen auskennen, ist, »daß Luther Antisemit war und was gegen die Juden geschrieben hat«. Wir haben sicher in diesen drei Tagen rund tausend Gespräche geführt, kurze und längere. An diesem immer wiederkehrenden Punkt aber muß sich die Luther-Gesellschaft etwas überlegen. Ich wünsche mir erstens, daß die Luther-Gesellschaft auf dem nächsten Kirchentag 1995 in Hamburg nicht nur wieder auf dem Markt der Möglichkeiten dabei ist, sondern auch mit einer Veranstaltung zum Thema »Luther und die Juden«. Zweitens rege ich an, daß jemand anhand von Unterrichtsbüchern und didaktischen Materialien untersucht, wie es bei Schülern und Studenten zu diesem Klischee vom Antisemiten Luther kommen kann.

Wir erhielten am Stand Besuch von Menschen aus aller Welt. Der prominenteste Besucher war zweifellos der Vorsitzende der Pazifischen Kirchenkonferenz und Präsident des Weltkirchensrats, der sich unsere Aktionen genau erklären ließ, nachdem er den Namen »Luther« gelesen hatte. Er wollte unbedingt eine »Ja«-Kugel einwerfen und bekannte sich in einem kurzen englischen Statement zu »reformation – transformation«. Es kamen viele schlichte Menschen, vor allem aus den neuen Bundesländern (›Ich komme aus lutherisch-Sachsen‹). Sehr gefreut haben wir uns über eine Reihe von Mitgliedern und Lesern, die vorbeischaute. Von solchen, die sich freuten, auf dem Kirchentag auf Luther gestoßen zu sein, reichte die Spannweite bis hin zu jener sehr bekannten streitbaren Theologin, die meine Frage nach Luthers Gegenwartsbedeutung mit »Auf gar keinen Fall« beantwortete und sich zu einer entsprechenden Abstimmungskugel nicht

zweimal bitten ließ. Literatur wollte sie nicht mitnehmen: »Ich bin selbst Theologin, ich brauche keine Belehrungen!«

Andere reagierten anders. Unsere Prospekte waren schon am zweiten Tag weg, Luthers Thesen am frühen Samstag. Vor allem junge Leute nahmen die 95 Thesen gern mit. Am gefestigsten gegen Luther sind offensichtlich Pastoren zwischen 35 und 50. Typische Reaktion: »Luther? (abwehrende Handbewegung, Kopfschütteln) Ich brauch was über Religionsunterricht« (wahlweise: »Krabbeltottesdienste«, »meditativen Tanz«, »Gemeindeaufbau«).

Die Luther-Gesellschaft hat kraft Satzung einen Auftrag zu gemeinverständlicher Volksbildung. Es gibt wohl keine Veranstaltung, bei der von der Zahl der Besucher her die Luther-Gesellschaft diesem Auftrag effizienter nachkommen könnte, als Kirchentage. Nicht zu unterschätzen ist der reziproke Prozeß: Was haben wir gelernt über das Fragen und Behaupten der Menschen in bezug auf Luther?

Die Bezirksgruppen der Luther-Gesellschaft sollten sich überlegen, ob sich hier – im Rahmen regionaler und lokaler Kirchentage – nicht ganz neue Chancen und Herausforderungen für unsere Arbeit ergeben. Was wir da »rüberbringen«, ist gewiß auch nicht in den Wind gesprochen.

Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17, 90427 Nürnberg

BÜCHERSCHAU

MATTHIAS GRETZSCHEL/TOMA BABOVIC: Auf Martin Luthers Spuren. Eine Bildreise, Hamburg: Ellert & Richter 1992; 1993, 96 S.

Unterwegs auf Luthers Spuren. Mit einer Einführung von JOHANN-FRIEDRICH ENKE, Leipzig: Kunst und Touristik GmbH 1992, 72 S.

Vor mir liegt ein wohlfeiler (unter zwanzig Mark) Bildband mit auf den ersten Blick unwahrscheinlich schönen groß-

formatigen Farbfotos – eine Augenweide! Es ist eine Freude, in ihm zu blättern. Natürlich genügt er nicht den wissenschaftlichen Ansprüchen einer dem Werk Luthers angemessenen Darstellung. Ich denke, daß der Autor diesen Anspruch auch gar nicht erhebt. Schon der für die einzelnen Lebensstationen des Reformators bemessene Raum ist alles andere als der Bedeutung dieser Lebensstationen für den Reformator adäquat. Hier steht nicht der Text im Vordergrund, sondern das Bild. Dieses

Buch ist keine illustrierte Lutherbiographie, sondern ein Bildband, welcher den, der die schönen, auf den zweiten Blick allerdings toten (der Fotograf arbeitet nur, wenn er sicher sein kann, daß ihm kein Mensch ins Bild gerät. Nur in Augsburg schießt ihm ein Radfahrer hinein) Bilder von Toma Babovic genießt, über Luthers Weg und Werk beiläufig informiert. Insofern ist dieser Band ein gelungenes Beispiel für Infotainment (d.h. Information auf dem Weg über die Unterhaltung). Matthias Gretzschel, gelernter Theologe und nun Journalist in Hamburg, ist da ein Meister seines Faches. Dieses Buch bildet also Leser, die sich eigentlich nur gut unterhalten wollen. Das ist nicht gering zu achten und sogar für Leser, die auf Information aus sind, von Gewinn. Im übrigen ist der informative Wert für den »Normalverbraucher« so gering nicht. Dem Autor ist deutlich Liebe zu Luther abzuspüren. Nützlich ist das beigegebene »Verzeichnis der Lutherstätten in Deutschland« (mit Öffnungszeiten), das indessen keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Im übrigen ist zugesagt, daß in der 3. Auflage auch die folgenden Gravamina bedacht sein werden: Warum ist Ingolstadt im Verzeichnis der Lutherstätten, während z.B. Torgau fehlt? In der Zeittafel spricht Gretzschel von der Versendung der 95 Thesen, im Text (41) vom Thesenanschlag, im Vorwort (6) von deren Veröffentlichung. Luthers Schrift vom Mai 1525 heißt nicht »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der *andern* Bauern«. Die Eisenacher Gastgeberfamilie Luthers heißt Schalbe und nicht Schwalbe. Das Buch fördert die Legende vom Gewitter zu Stotternheim als Auslöser für Luthers Klostertritt (26; 31) und verbreitet einmal mehr das »Hier stehe ich,

ich kann nicht anders« als Luthers letzte Worte in Worms (60; 61). Schade auch, daß auf der Doppelseite 12/13 die linke Hälfte des Cranach-Bildes (Predella des Altars in Wittenberg-St. Marien) abgeschnitten ist: Nicht der Hinweis auf Christus ist das Spezifikum reformatorischen Denkens, sondern Christus als Mitte des Gottesdienstes und Kulminationspunkt der Verkündigung.

Das alles schmälert den Wert dieses Buches nicht, das im besten Sinne einlädt, auf Luthers Spuren zu reisen und sich mit dem Wittenberger Reformator zu befassen. Nicht zuletzt eignet es sich als ein repräsentatives Geschenk, das seinem Empfänger bestimmt Freude macht.

Für den, der »unterwegs auf Luthers Spuren« ist, sei nun aber noch nachdrücklich auf den gleichnamigen Bildreiseführer hingewiesen, der von den Lutherstätten Eisleben, Erfurt, Eisenach, Coburg und Wittenberg in Kooperation erstellt und auch dort jeweils für ein paar Mark zu haben ist. J. F. Enke, unser Thüringer Bezirksleiter, hat eine Einführung vorangestellt. Für jeden Ort ist ein Stadtplan beigegeben, anhand dessen der Besucher alle wichtigen Örtlichkeiten findet. Die exakten Öffnungszeiten der Einrichtungen sind angegeben. Man erfährt, worauf es zu achten gilt. Die Fotos sind nicht sehr professionell, aber sie haben Informationswert. Gut ist, daß auch auf die »kleinen«, den genannten 5 Lutherstätten benachbarten aufmerksam gemacht wird: Mansfeld und Stotternheim, Möhra und Schmalkalden, Torgau und Nimbschen. Dieser kleine Führer ist nicht so repräsentativ wie der Bildband von Gretzschel/Babovic. Aber er ist handlich und zuverlässig, paßt in jede Jackentasche und ist eine glänzende

Hilfe für alle, die »unterwegs auf Luthers Spuren« sind. Meine Empfehlung: Vor einer Lutherfahrt sich das kleine Büchlein von einer der Lutherstätten schicken lassen (nicht im Buchhandel erhältlich!) und mit ihm reisen. Und zur Nacharbeit und Erinnerung das Buch von Gretzschel/Babovic...

Hartmut Hövelmann

MATTHIAS MEYER: Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik, Theologische Studien und Texte 1, Hildesheim usw.: G. Ohns 1992, X. 242 S.

Es ist schon ein starkes Stück, daß ausgerechnet L. Feuerbach, der Verfasser des antichristlichen »Wesen des Christentums« und damit zugleich von erheblichem Einfluß auf K. Marx, sich als »Luther II« bezeichnete! Auf Veranlassung eines Freundes schrieb F. 1866 die ziemlich unbekannt gebliebene Schrift »Zinzendorf und die Herrnhuter«. In ihr rückt F. Zinzendorf ganz in Luthers Nähe.

Nach F. habe Wesley Zinzendorf vorgeworfen, daß er »blindlings dem Luther folge und anhängen« und sieht die bekannte Kontroverse zwischen beiden bestimmt durch »Zinzendorfs Nationalität und sein lutherisches Bekenntnis«, wobei F. Luthers Einfluß auf Wesley herunterspielt.

Interessant ist, wie F. die »christologische Gotteserkenntnis« bei Luther und Zinzendorf befürwortet, sie jedoch anthropologisch interpretiert. Das hätte Vf. noch deutlicher herausarbeiten können! F. meint nämlich, Luther und Zinzendorf schaffen »erst den Gegenstand

der Erkenntnis«: Gott; sie sind für F. Theologen, »die die Gottwerdung des Menschen proklamieren«. Der Hl. Geist wird dabei bei F. »zu einem Geist im Menschen verkürzt«.

F. begreift die Herrnhuter als »das im Blute Christi, im Blute des Menschen concentrirte, aber auch aufgelöste und zersetzte Christentum«, Zinzendorf als »christlichen Atheist«!

Vf. hätte nun erklären müssen, warum F. zu solchen Fehlurteilen kommen konnte: Er begriff die Rechtfertigungslehre nicht, nach der die »Vergottung« des Menschen Folge der Rechtfertigung und allein Gottes Tat selbst ist. Weil F. das nicht begriff, konnte er nur zu Unrecht »seine Religionskritik aus Luthers Glaubensverständnis« ableiten und Luther als seinen historischen Vorgänger begreifen, denn Luther wollte gewiß nicht »die Anthropologie zur Theologie« erheben. Daß F. Luthers reformatorische Wirksamkeit bejahen konnte, ist nur aus diesem Mißverständnis Luthers bei F. zu erklären. Und daß K. Barth sich bei einer Religionskritik ausgerechnet auf Feuerbach »als willkommenes Kampfmittel« bezieht, gehört zu den Ungereimtheiten des großen Basler Theologen.

Daß F. weder Zinzendorf mit seinem berühmten Paradoxon (»... daß ich entweder ein Atheist sein, oder an Jesum glauben müsse«) noch Luther gerecht geworden ist, muß wohl nicht eigens hervorgehoben werden.

Das Buch eröffnet interessante Einblicke, vor allem, wie man Luther mißverstehen und seine Theologie mißbrauchen kann. Leider wird, wie so oft, in der Ex-DDR erschienene theologische Literatur nicht berücksichtigt.

Karl-Hermann Kandler

HANS-JÜRGEN PRIEN: *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 266 S.

Mit Recht stellt der Marburger Kirchenhistoriker am Schlusse seiner ebenso aktuellen wie gründlichen Untersuchung fest, daß es kein Zufall sein dürfte, daß über 50 Jahre zwischen der letzten deutschsprachigen Wirtschaftsethik (Georg Wunsch, 1927) und der Arbeit von Arthur Rich (1984/1990) liegen. Luthers öffentliche Stellungnahmen bis in seine Spätzeit hinein zu wirtschaftsethischen Fragen sind bisher in der Lutherforschung mit ihrem Schwerpunkt »Junger Luther« eher am Rande behandelt worden. Tatsache ist, daß die ökonomische Problematik dieser Zeit wirtschaftlicher Neuansätze (Zins, Geldwert, Monopolfrage, Preisgestaltung u. a. m.) in ihrer sozialetischen Relevanz stets eine zentrale Rolle in Luthers theologischem Denken einnimmt. Die Untersuchung ist angesichts der derzeitigen Weltwirtschaftslage aktuell an der Frage nach einer gegenwärtigen christlichen Wirtschaftsethik orientiert, gewinnt indessen ihr analytisches Profil aus der genetisch-historischen Untersuchungsmethode. Grundlage der Analyse sind die wirtschaftsethischen Schriften von 1519/20, 1524 und 1539 zur Zinsfrage (Wucher); hinzugezogen sind als weitere Texte das 1. und 7. Gebot im Großen Katechismus (1529), das »Magnificat...« (1521), die Predigt zur Schulfrage (1530), »Von weltlicher Obrigkeit« (1523), Ordnung eines gemeinen Kastens (1523), sowie zentrale Texte zu Luthers Rechtfertigungslehre. Dieser Textsortierung entspricht die Zweiteilung des Hauptteils der Arbeit: Darstellung von Luthers wirtschaftsethischer Position und sei-

ner Situationsanalyse; sodann folgt die Rückbeziehung seiner wirtschaftsethischen Einsichten auf das Zentrum seiner Theologie, die Rechtfertigungslehre in ihrem Bezugsrahmen von Bergpredigt- und Zwei-Reiche-Lehre, Drei-Ständelehre sowie Gesetz/Evangelium – ein ebenso sachgemäßes wie subtiles Konzept, das sich als produktiv und überzeugend erweist. Zu hohe Erwartungen an die gegenwärtige Aktualität von Luthers wirtschaftsethischen Kriterien wehrt Vf. ab, benennt aber doch Gesichtspunkte, die auch unter geänderten historischen Bedingungen ihre Relevanz behalten wie z.B. Bindung des Verständnisses von Arbeit an »gemeinen Nutz« und »Auskommen« und nicht an expansive Akkumulation von Kapital- und Wirtschaftsmacht, die ethische Bindung von Wirtschaft und Kommerz gegen eine Behauptung ihrer »Eigengesetzlichkeit«, Forderung nach gerechtem Zins (zu Luthers Zeit waren Zinsmargen von 30 % bis 40 % z.B. in Leipzig üblich), gerechter Preis, Verbot bzw. Kontrolle der Handelsmonopole. Luthers Forderung und Kampf gegen Menschen verachtende Profitgier und Wucher, seine theologische Begründung in Bibel und Vernunft der »Goldenen Regel« (Mt 7,12) gewinnen Gewicht und Aktualität eben auch und gerade für die Stellungnahmen der sich auf Luther berufenden Kirchen der Reformation.

Hans Hermann Holfelder

ULRICH KÜHN/OTTO HERMANN PESCH: *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumeni-*

schen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, 116 S.

Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (= LV) ist inzwischen sowohl von seiten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen als auch von den evangelischen Stellungnahmen her im Blick auf das Kapitel über die Rechtfertigung positiv beurteilt worden. Es scheint, als ob die Lehrunterschiede in bezug auf die Rechtfertigungslehre künftig nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden. Dennoch lohnt es sich, den Disput von Ulrich Kühn und Otto Hermann Pesch mit Jörg Baur von 1991 über die Rechtfertigung zur Kenntnis zu nehmen. Vor allem die hier behandelten hermeneutischen Probleme im Umgang mit kontroverstheologischen historischen Texten werden die ökumenische Diskussion noch länger beschäftigen.

In der keineswegs so »freundliche[n] Antwort an Jörg Baur« auf dessen grundsätzliche und polemische Infragestellung der Ergebnisse von LV in seiner Studie »Einig in Sachen Rechtfertigung?« von 1989 verteidigen die beiden Autoren vehement sowohl die Methode als auch die Ergebnisse von LV zur Rechtfertigung. Der Leser kann dieser Apologie allerdings nur dann exakt folgen und sich ein eigenes Bild machen, wenn er gleichzeitig Baur's Buch, die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche, die Sammlung der katholisch-kirchlichen Lehrentscheidungen in »Denzinger-Schönmetzer« sowie den Text von LV zum dauernden Vergleich und zur Prüfung bereithält.

In der ersten Runde der inhaltlichen Auseinandersetzung machen Kühn/Pesch »Anmerkungen zu Baur's Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre« (10–37). Dabei konzedieren sie Baur durchaus, die reformatorische Lehre hierzu korrekt wiedergegeben zu haben. Gleichzeitig werfen Sie ihm allerdings vor, seine Interpretation (bzw. die Auslegungstradition, in der er steht) absolut zu setzen und nehmen die Korrektheit der Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auch für LV in Anspruch. Sie ziehen dieselben Quellen heran wie Baur, um dessen Aussagen zu ergänzen und andere Interpretationsmöglichkeiten aufzuweisen. Immer wieder betonen die beiden, daß LV nicht auf eine inhaltliche Konvergenz der reformatorischen und der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre zielt und leugnen auch deshalb Unterschiede (etwa im Sündenverständnis) nicht. Das Ziel von LV war ja lediglich, die gegenseitigen Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts zu überprüfen, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Baur's antikatolische Ressentiments und seine Verständnisunwilligkeit würden ihn daran hindern, sich auf diese Zielsetzung wirklich einzulassen.

Im nächsten Teil bietet Pesch eine »Entgegnung auf Baur's Kritik am Trienter Konzil« (38–95; Seitenangabe im Inhaltsverzeichnis fehlerhaft). Während hier sowohl deutlich gemacht wird, daß Baur die Trienter Texte von seiner reformatorischen Sicht her interpretiert (auch in diesem Kapitel sind die hermeneutischen Fragen die spannendsten; vgl. bes. 72ff), stellt sich auf der anderen Seite heraus, daß die in LV eingeflossenen Interpretationen von Trient zwar möglich sind, aber nicht dem Gemeingut der römisch-katholischen Forschung ent-

sprechen, da diese ebenfalls noch weitgehend von konfessionellem Denken geprägt ist. Zudem wird Baur konzediert, daß einige Trienter canones durchaus heutige lutherische Theologie nach wie vor treffen.

In dem abschließenden Kapitel über »Gesichtspunkte zur ökumenischen Hermeneutik« (96–116) legen Kühn/Pesch ihre Motive für ihren Disput mit Baur offen. Sie wollen »verhindern, daß verweigte Kirchengemeinschaft, also verweigte Versöhnung zwischen Menschen und Gemeinschaften, auf sogenannte kirchentrennende Verwerfungen projiziert wird, die teilweise schon damals nicht, mindestens aber heute nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden können« (96). Deshalb wenden sie sich vehement gegen eine spezifische Form der lutherischen Rechtfertigungslehre, wie sie Baur vertritt als »ökumenische Norm« (102) und gegen jegliche Form von »Rückkehr-Ökumene« bzw. »Anschluß-Ökumene« (111). Baur wird in seinen Analysen ungeschichtliches Denken vorgeworfen und überzeugend dargelegt, daß im ökumenischen Dialog die Geschichtlichkeit der Canones des Trienter Konzils wie der reformatorischen Bekenntnisschriften stets bedacht werden muß und zugespitzte (auch paulinische) Aussage darin nicht als norma normans an die Stelle des gesamten biblischen Zeugnisses treten dürfen.

Hanns Kerner

MANFRED SCHULZE: Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Spätmittelalter und Reformation Nr. 2, Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, 231 S.

Über den Beitrag der deutschen Fürsten zu Schutz, Förderung oder zur Reform der Kirche wird nach dem Ende des Wilhelmischen Reiches teilweise kaum noch diskutiert. Die vielfältigen Vorwürfe, Verdächtigungen und Verurteilungen protestantischer, katholischer wie auch neomarxistischer Repräsentanten haben sich in Theologie und Kirche weitgehend etabliert. Insofern geht die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift das Risiko ein, mit der Untersuchung des Beitrages der deutschen Landesherren zur Reform der Kirche am Vorabend der Reformation eine unpopuläre Thematik aufzugreifen.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: In einem ersten kurzen Teil wird ein Überblick über das Kirchenregiment im frühmodernen Staat gegeben, wobei die Entwicklung eines »landesherrlichen Kirchenregiments« mit Recht nicht erst als Frucht der Reformation dargestellt wird. In den folgenden beiden Teilen wird sodann anhand der wettinischen Herrschaften konkretisiert, wie die »Verbindung von Reform und Herrschaft... nicht zu den Schöpfungen, sondern zu den Voraussetzungen des 16. Jahrhunderts« (9) gehören. Den zweiten Teil bilden deshalb die Untersuchungen der Reform Herzog Wilhelms III., des Landgrafen von Thüringen. Der dritte Teil stellt sodann die landesherrlichen Reformen der Ernestiner und Albertiner vor.

Sorgfältig werden die Landes-, Kloster- und Rechtsreformen auf diesen Territorien nachgezeichnet. Der sittliche Niedergang der Laienbevölkerung, der Geistlichkeit, aber auch der Herrschaften wird deutlich vor Augen gestellt. Der Autor belegt, wie es dieser Niedergang und nicht allein Interesse an Machtausweitung war, der die Fürsten

zu Reformen förmlich zwang. Verschwiegen wird nicht, wie z. T. mit politischem Kalkül bezüglich der Reformgesetzgebung das Bündnis mit der Kurie zur Entmachtung der Ortsbischöfe gesucht wird, unter gleichzeitigem Eingriff in die Kirchenhoheit. Politische Voraussetzung ist dabei sicherlich, daß »der wahre Christ auch der gute Untertan ist« (61). Aber ohne auf die persönliche Frömmigkeit von Fürsten zu sehr abzuheben, zeigt der Autor doch richtig auf, wie stark Reformen vorangetrieben wurden, um der »schwer straffenden Hand Gottes« keinen Anlaß mehr zu Krankheiten, Plagen, Kriegsgefahren zu geben (115, 186 u. ö.). Damit ist das Ineinander von »Gottesdienst und Landeswohl« (192) die eigentlich nach wie vor aktuelle Fragestellung dieser Arbeit. So reizvoll es gewesen wäre, hier über Verbindungen zu der gegenwärtigen Debatte um die »civil religion« nachzudenken, die kirchengeschichtliche Disziplin, die durch diese Arbeit ohne Zweifel bereichert wird, erfordert Beschränkung.

Andreas Pawlas

MARIUS LANGE VAN RAVENSWAAY: *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 203 S.

Bei diesem Buch, dessen verspätete Anzeige nicht zu Lasten des Rezensenten geht, handelt es sich um eine Dissertation, die unter der Betreuung von Heiko A. Oberman 1986 in Tübingen abgeschlossen worden ist. Das schon verschiedentlich erörterte Thema, nämlich

Augustins Bedeutung für Calvin, bietet vor allem für die Frühzeit erhebliche Schwierigkeiten, da kaum festzustellen ist, ob Calvin womöglich als Student mit Augustin bekannt gemacht worden ist. Auf jeden Fall hat Augustin bereits in der ersten Auflage der »*Institutio Religionis Christianae*« (1536) außerordentliche Bedeutung für Calvin. In gründlichen Einzeluntersuchungen macht Vf. es wahrscheinlich, daß Calvin durch eigenes Interesse auf Augustin gestoßen ist und diesen dann als Gewährsmann für seine reformatorische Theologie herangezogen hat. Dabei erörtert er nicht nur die Bedeutung Augustins in den verschiedenen Phasen von Calvins Wirken, sondern auch Calvins Heranziehung Augustins, wobei er auch dessen Bedeutung für Melancthon und Bucer, von denen Calvin wohl auch hier mit beeinflußt worden ist, untersucht.

Im einzelnen geht Vf. insbesondere der Prädestinationslehre bei Augustin und bei Calvin nach. Hier legt er dar, daß nach Augustin Gott seine Vorherbestimmung nach dem Sündenfall, nach Calvin jedoch bereits vor dem Sündenfall getroffen hat. Hier hätte man sich freilich auch gewünscht, daß besonders für Augustin berücksichtigt worden wäre, in welchem Zusammenhang und in welcher Frontstellung für ihn die Prädestinationslehre wichtig geworden ist. Was Vf. bietet, ist eher ein Vergleich dieses Lehrstücks als solcher als eine Herausarbeitung des jeweiligen historischen Kontextes, in welchem dieser Topos behandelt worden ist. Doch ändert dies nichts daran, daß er eine solide, förderliche Untersuchung zu Calvin vorgelegt hat.

Bernhard Lohse

REINER PREUL: Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart, Marburger Theologische Studien 25, Marburg: N.G. Elwert 1989, 131 S.

Der Kieler Praktische Theologe Preul legt mit diesem Band eine Predigt und sechs Aufsätze vor, die auf Vorträgen aus den Jahren 1983–1987 basieren. Der ambitionierte Obertitel besteht zu Recht, auch wenn der Autor selbst darauf hinweist, daß Aufsätze zur Kybernetik und Gemeindepädagogik fehlen. Erklärtes Thema ist, »nach Erkenntnissen Luthers, die für heutige Handlungsprobleme relevant sind« zu fragen, wobei auf die »Grundeinsichten« Lutherischer Theologie verwiesen wird. Gegenstand der Praktischen Theologie ist der »Inbegriff aller Handlungen, die der Kommunikation des Rechtfertigungsglaubens dienen«. Insofern ist es verständlich, daß sich ein erster grundlegender Aufsatz mit dem »Wandel der Kommunikationsbedingungen des Evangeliums seit der Reformation als Problem der Praktischen Theologie« befaßt. Im Ergebnis betont Preul, daß evangelische Kommunikation jenseits aller Fachsprache allgemein verständlich und unter dem Stichwort des Zeugnisses glaubhaft sein muß. Hier läßt sich das entscheidende Strukturanalogon zu Luther zeigen.

Die so gewonnenen Grundsätze werden in den verschiedenen Handlungsfeldern der Praktischen Theologie durchexerziert. In »Pfarrer und Religionslehrer. Ein Vergleich beider Berufe« wird ebenso wie in »Erziehung bei Luther – Luthers Bedeutung für die Erziehung« die Kommunikation der Rechtfertigungslehre im Bereich der Religionspädagogik dargelegt. Hier findet sich auch vom Umfang her der Schwerpunkt des

Bandes. »Die Bedeutung des Gewissensbegriffes für die Seelsorge« setzt einen eigenständigen Aspekt in der Poimenik, die Homiletik kommt mit »Deskriptiv Predigen! Predigt als Vergegenwärtigung erlebter Wirklichkeit« zu Wort, wobei der Leser Preuls theoretische Postulate anhand der angefügten Predigt zu Röm 13, 8–14 in der Praxis nachvollziehen kann. Unter der Frage »Was ist ein Lutherischer Gottesdienst?« schließlich findet auch die Liturgik Beachtung.

Bedenkt man die Entstehungsgeschichte des Bandes, ist seine Einheit und Geschlossenheit bewundernswert. In einer Zeit zunehmender Verwilderung verdient die nüchtern-sachliche, zuweilen mit trockenem Humor gewürzte Sprache Preuls lobende Hervorhebung. Die gewünschte »Kommunikation des Evangeliums« schlägt sich in einer erfreulichen Kommunikation zwischen Autor und Leser nieder. Klare Gliederung und ein Register verstärken diesen Eindruck noch. Auf die brennende und gleichzeitig so schwierige Frage »Was hat uns Luther heute zu sagen?« ist mit Preuls Band eine Antwort gegeben worden, die es verdient, nicht nur von Fachkollegen, sondern gerade vom »gemeinen Mann« in Luthers Sinn gelesen zu werden.

Martin Treu

FRANZ POSSET: Luther's Catholic Christology according to his Johannine lectures of 1527, Milwaukee (WIS): Northwestern Publishing House 1988, 267 S.

Diese katholische kirchengeschichtliche Dissertation sieht sich durch den

lutherisch-katholischen Dialog über die Rechtfertigung durch den Glauben in USA angeregt. Den Vf. faszinierte die Fragestellung: Was ist, wenn Luthers Lehre von Christus sich am Ende als »katholisch« erweist? Wie der Titel zeigt, hat sich eben dies für Posset anhand der Vorlesungen zu 1. Joh bewahrt. Man muß allerdings weit bis in den 3. Hauptteil hineinlesen, um herauszufinden, wie ihm das gelingt. Im 1. Hauptteil arbeitet er heraus, daß die wissenschaftliche Textbasis für die Vorlesungen das griechische NT des Erasmus ist, nicht die Vulgata, und daß es kein zuverlässigeres Material gibt als Rörers Aufzeichnungen. Im 2. Hauptteil, der nach biographischen, zeitgenössischen und theologischen Kontexten der Vorlesungen sucht, zeigt er, daß mehr als alles andere eine kritische Auseinandersetzung mit Bernhard Luther

bestimmt. Um den christologischen Gehalt der Vorlesungen geht es im 3. Hauptteil. Für Luther verkünde Johannes »ohne Frage« die Christologie der frühen christlichen Konzile. Darum ist er für ihn *summus evangelista*, kein Platoniker. Und darum sei Luthers Christologie, deren hermeneutische Grundzüge (*solus Christus*, was *Christum* treibt; *Scriptura sui ipsius interpres*; *oratio – tentatio – meditatio*) mit dem dogmatischen Grund-Satz von Christus (2 Naturen in einer Person; *communicatio idiomatum*) sich verwoben, nicht subjektivistisch, sondern katholisch. Ja – wenn es je eine nicht-subjektivistische Interpretation Christi gegeben habe, dann die Luthers. Darum verdiene er es mit Recht, »*doctor communis*«, sogar »*doctor catholicus*« genannt zu werden.

Hartmut Hövelmann

Bibliographie der im »Lutherjahrbuch« und in der Zeitschrift »Luther« von 1979 bis 1993 erschienenen Beiträge

Herausgegeben von Helmar Junghans

Nachdem Frau Herma de Buhr schon einen sehr großen Teil der Titel aufgelistet hatte, wurden diese und die danach erschienenen von den Leipziger Mitarbeitern der »Lutherbibliographie« (LuB) in den Computer eingespeichert, den die Fritz-Thyssen-Stiftung finanzierte und mit dessen Hilfe seit 1992 die LuB hergestellt wird. Die neuen technischen Möglichkeiten werden genutzt, ein Schlagwortregister zur LuB zu erarbeiten, das dazu dienen soll, nach und nach alle seit 1940 erschienenen und in der LuB erfaßten Titel von sachlichen Gesichtspunkten her zu erschließen. Dieses Schlagwortregister wird in der vorliegenden Bibliographie erstmals in einer Veröffentlichung angewendet. Dabei wurden manche Unterteilungen der Schlagwörter angesichts der wenigen Nachweise getilgt, um das vorliegende Schlagwortregister nicht unnötig anschwellen zu lassen.

- 1 Aland, Kurt: **Der »deutsche« Luther.** Lu 51 (1980), 115–129.
- 2 Augustijn, Cornelis: **Erasmus von Rotterdam im Galaterbriefkommentar Luthers von 1519.** LuJ 49 (1982), 115–132.
- 3 Axmacher, Elke: **Die Deutung der Passion Jesu im Text der Matthäus-Passion von J. S. Bach.** Lu 56 (1985), 49–69.
- 4 –: **Paul Gerhards Adventslied »Wie soll ich dich empfangen«:** zur Verwurzelung des Liedes in der lutherischen Theologie. Lu 61 (1990), 123–134.
- 5 Backhaus, Gunther: **Die Augustana im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs.** Lu 52 (1981), 72–78.
- 6 Barth, Hans-Martin: **Das Wirken des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament:** zur Pneumatologie der Confessio Augustana. Lu 58 (1987), 85–98.
- 7 Bayer, Oswald: **Luthers Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts.** LuJ 57 (1990), 283–286.
- 8 –: **Oratio, Meditatio, Tentatio:** eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis. LuJ 55 (1988), 7–59.
- 9 –: **Schöpfung als Anrede und Anspruch.** Lu 59 (1988), 131–144.
- 10 –: **Schöpfung und Verantwortung.** LuJ 57 (1990), 192–206.
- 11 Beeskow, Hans-Joachim: **Sonderausstellung in der Lutherhalle.** Lu 60 (1989), 49 f.
- 12 Beintker, Horst: **Das Gewissen in der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium.** LuJ 48 (1981), 115–147.
- 13 –: **Glauben lernen in der vollen Diesseitigkeit des Lebens.** Lu 58 (1987), 13–32.
- 14 Beintker, Horst J. Eduard: **Jesu Nachfolge im Zeichen des Kreuzes bei Müntzer und Luther.** Lu 61 (1990), 80–91.
- 15 Bertlein, Hermann: **Luthers Leben für junge Leser:** biographische Darstellungen aus zwei Jahrhunderten. Lu 55 (1984), 13–47.
- 16 Beyer, Michael: **Martin Luther »bleibt ein Deutscher schreyber«:** Dialog und Drama als Mittel seines literarischen Gestaltens. LuJ (1992), 79–114.
- 17 –: **Vulgatakonkordanzen als Hilfsmittel beim Übersetzen lateinischer Luthertexte.** LuJ 56 (1989), 59–67.
- 18 Bienert, Wolfgang A.: **Die Verwerfungen in der Reformationszeit:** treffen sie heute noch den ökumenischen Partner? Lu 58 (1987), 132–147.
- 19 Bluhm, Heinz: **Die Indices zu Werken Martin Luthers im Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts.** LuJ 51 (1984), 96–98.

- 20 Bornkamm, Karin: **Gelebter Glaube – ge-
glaubtes Leben:** christliche Frömmigkeit
im Verständnis Martin Luthers. Lu 52
(1981), 60–72.
- 21 Brady, Thomas A., Jr.: **Luther and society:
two kingdoms or three estates?:** tradition
and experience in Luther's social tea-
ching. LuJ 52 (1985), 197–212.
- 22 Bräuer, Siegfried: **Die Vorgeschichte von
Luthers »Ein Brief an die Fürsten zu
Sachsen von dem aufrührerischen
Geist«.** LuJ 47 (1980), 40–70.
- 23 Brecht, Martin: **Das gestohlene Manu-
skript von Luthers Fastenpostille.** LuJ 59
(1992), 118–127.
- 24 -: **Luther und das Bischofsamt.** LuJ 57
(1990), 245–247.
- 25 -: **Neue Ansätze der Lutherforschung in
Finnland.** Lu 61 (1990), 36–40.
- 26 -: **Die Predigt des Simon Haferitz zum
Fest der heiligen drei Könige 1524 in All-
stedt.** LuJ 58 (1991), 100–112.
- 27 -: **Randbemerkungen in Luthers Ausga-
ben der »Deutsch Theologia«.** LuJ 47
(1980), 11–32.
- 28 -: **Der »Schimpfer« Martin Luther.** Lu 52
(1981), 97–113.
- 29 -: **Die starke Arznei des göttlichen Apo-
thekers:** aus Luthers Bibeleinzeichnun-
gen. Lu 63 (1992), 103–111.
- 30 -: **Zum Problem der Identifizierung
namentlich nicht gekennzeichnete Lutherschriften.** LuJ 56 (1989), 51–58.
- 31 Brons, Bernhard: **Im memoriam Her-
mann Dietzfelbinger:** Veränderung und
Beständigkeit. Lu 56 (1985), 98–100.
- 32 Bubenheimer, Ulrich: **Unbekannte
Luthertexte:** Analecta aus der Erfor-
schung der Handschrift im gedruckten
Buch. LuJ 57 (1990), 220–241: 1 Faks.
- 33 Buchrucker, Armin-Ernst: **Wer so stirbt,
der stirbt wohl:** Martin Luther über die
Kunst zu sterben. Lu 60 (1993), 125–136.
- 34 Bürkle, Horst: **Die Bedeutung der Refor-
mation für die Dritte Welt.** Lu 52 (1981),
5–17.
- 35 Burba, Klaus: **Psalm 114: wir singen ihn
täglich:** ein Beitrag zu Luthers Gesang-
buch. Lu 62 (1991), 12–20.
- 36 Burger, Christoph: **Luther und Calvin.**
LuJ 57 (1990), 277–280.
- 37 Czubatynski, Uwe: **Vier »apokryphe«
Lutherworte und ihre Überlieferung.** LuJ
58 (1991), 71–74.
- 38 Dedekind, Günter: **Luthers Lied »Aus
tiefer Not schrei ich zu dir« als Quint-
essenz seiner Rechtfertigungslehre.** Lu
54 (1983), 41–46.
- 39 Delius, Hans-Ulrich: **Luther und Berlin-
Brandenburg:** vierhundertfünfzig Jahre
Reformation 1539–1989. Lu 60 (1989),
13–28.
- 40 -: **... und merken, daß man deutsch redet:**
germanistische Anmerkungen eines
Theologen. Lu 61 (1990), 91–105.
- 41 Dienst, Karl: **Das Bild Luthers und der
Reformation in der Predigt im Vormärz
am Beispiel der Freien Stadt Frankfurt
am Main.** Lu 63 (1992), 21–36.
- 42 -: **»... da Tod und Leben rungen«.** Lu 61
(1990), 47–50.
- 43 -: **Evangelisches Erziehungshandeln
ohne eigene pädagogische Theorie?:** ein
Beitrag zum Thema »Evangelische Pädä-
gogik«: Lu 52 (1981), 18–32.
- 44 -: **Gedanken zu Weihnachtsliedern
Luthers.** Lu 54 (1983), 147–149.
- 45 -: **Der gefeierte und der vergessene
Schütz:** zum 400. Geburtstag von Hein-
rich Schütz. Lu 56 (1985), 128–136.
- 46 -: **Im Sortiment von »Feinkost Käfer« ...:**
einige Bemerkungen zur gegenwärtigen
religiösen Situation. Lu 62 (1991), 149–
152.
- 47 -: **Die »Marseiller Hymne der Reforma-
tion ...«.** Lu 59 (1988), 29–44.
- 48 -: **Möglichkeiten christlicher Erziehung
in der heutigen Schule.** Lu 53 (1982), 38–
45.
- 49 -: **Dem neuen Landesbischof von Braun-
schweig zum Gruß.** Lu 53 (1982), 51 f.
- 50 -: **Die Religionsphilosophie Rudolf Ottos
in ihrer Bedeutung für Peter Brunners
Gottesdienstverständnis:** zur lutheri-
schen Lehre vom Gottesdienst. Lu 60
(1989), 78–86.
- 51 -: **Zur reformatorischen Kopernikus-Re-
zeption.** Lu 64 (1993), 58–66.
- 52 Dieter, Theodor: **Die Interpretation von
Vorreden Luthers.** LuJ 57 (1990), 271–274.
- 53 Dirschauer, Klaus: **Den Reformator wie-
der zu Wort kommen lassen:** Gedanken
zu Martin Luthers Eschatologie. Lu 53
(1982), 122–137.
- 54 Dithmar, Reinhard: **Martin Luther als Fa-
belhans.** Lu 64 (1993), 67–78.
- 55 Düfel, Hans: **Die Lutherhalle Witten-
berg.** Lu 63 (1992), 37–42.
- 56 -: **Die Reformation auf Münzen und Me-
daillen:** zu drei Büchern über Martin
Luther und die Reformation auf Münzen
und Medaillen. Lu 57 (1986), 81–89.

- 57 -: **Voraussetzungen, Gründung und Anfang der Luther-Gesellschaft:** Lutherrezeption zwischen Aufklärung und Idealismus. LuJ 60 (1993), 72–117, Taf.
- 58 -: **Zum Neudruck einer Luther-Gesamtausgabe.** Lu 57 (1986), 47.
- 59 Ebeling, Gerhard: **Hundert Jahre Weimarer Lutherausgabe.** LuJ 52 (1985), 239–251.
- 60 Edwards, Mark U.: **Luther and society: response.** LuJ 52 (1985), 220–224.
- 61 -: Jr.: **Lutherverherrlichung, Lutherschmähung und Luthers Selbstbewußtsein.** LuJ 57 (1990), 269–271.
- 62 **Eintragungen in kursächsischen Rechnungsbüchern zu Wittenberger Reformatoren und Georg Spalatin von 1519 bis 1553 (Teil 1) /** hrsg. von Rainer Hambrecht; komm. von Helmar Junghans. LuJ 55 (1988), 102–117.
- 63 **Eintragungen in kursächsischen Rechnungsbüchern zu Wittenberger Reformatoren und Georg Spalatin von 1519 bis 1553 (Teil 2) /** hrsg. von Rainer Hambrecht; komm. von Helmar Junghans. LuJ 56 (1989), 68–129.
- 64 Elton, Geoffrey Rudolph: **Luther and society.** LuJ 52 (1985), 213–219.
- 65 Enke, Johann-Friedrich: **Wir besuchen die Lutherstätten.** Lu 63 (1992), 85–91.
- 66 **Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden/** verabschiedet auf der Jahrestagung der Luth. Europäischen Kommission Kirche und Judentum (LEKK), Driebergen, Niederlande, am 8. Mai 1990. Lu 62 (1991), 36–40.
- 67 Feld, Helmut: **Jakob der Lügner:** zur Auslegung von Gen 25, 31 und 27, 19. 24 im 16. Jahrhundert. LuJ 58 (1991), 43–63.
- 68 Fisch, Bernhard: **Das Original des Lutherbriefes 1683.** LuJ 51 (1984), 98.
- 69 Fischer, Hermann: **Modernes Selbstgefühl und religiöse Erfahrung: Luther – Schleiermacher – Bultmann.** Lu 56 (1985), 116–128.
- 70 Fischer, Joachim: **Luther in Brasilien.** LuJ 50 (1983), 150–165.
- 71 -: **Luther und Müntzer.** LuJ 57 (1990), 274–277.
- 72 Fischer, Robert H.: **Luther's cause: response.** LuJ 52 (1985), 81–85.
- 73 Forde, Gerhard O.: **Luther's cause: response.** LuJ 52 (1985), 86–90.
- 74 Forell, George W.: **Luther and culture.** LuJ 52 (1985), 152–163.
- 75 Friedrich, Arndt: **Eine Konfirmandenfahrt nach Eisenach und zur Wartburg.** Lu 62 (1991), 27–35.
- 76 Gäbler, Ulrich: **In memoriam Wilhelm Dantine.** LuJ 50 (1983), 13–15.
- 77 -: **Luther und Zwingli.** Lu 55 (1984), 105–112.
- 78 Gaßmann, Günther: **Die Rechtfertigungslehre in der Perspektive der Confessio Augustana und des lutherisch-katholischen Gesprächs heute.** Lu 50 (1979), 49–59.
- 79 Goetz, Werner: **Luthers »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« und die spätmittelalterliche ars moriendi.** LuJ 48 (1981), 97–114.
- 80 Grane, Leif: **Luther's cause.** LuJ 52 (1985), 46–63.
- 81 Graß, Hans: **Lessing als Theologe.** Lu 50 (1979), 102–116.
- 82 Green, Lowell C.: **The three causes of conversion in Philipp Melancthon, Martin Chemnitz, David Chytraeus, and the »Formula of Concord«.** LuJ 47 (1980), 89–114.
- 83 Greiner, Albert: **Martin Luther in Frankreich.** Lu 56 (1985), 70–78.
- 84 Gritsch, Eric W.: **Thomas Müntzers Weg in die Apokalypstik.** Lu 60 (1989), 53–65.
- 85 -: **The use and abuse of Luther's political advice.** LuJ 57 (1990), 207–219.
- 86 Hägglund, Bengt: **»Majestas hominis Christi«: wie hat Martin Chemnitz die Christologie Luthers gedeutet?** LuJ 47 (1980), 71–88.
- 87 Hagen, Kenneth: **Luther in Norway.** LuJ 53 (1986), 31–54.
- 88 Hauschild, Wolf-Dieter: **Kirche und Wort Gottes: zur lutherischen Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung.** Lu 55 (1984), 85–97.
- 89 Hauschildt, Eberhard: **Was heißt »lutherisch«?:** erörtert am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns. Lu 61 (1990), 20–36.
- 90 Hauschildt, Karl: **Gebet und Lied bei Luther: Impulse zum Glauben heute?** Lu 58 (1987), 62–74.
- 91 Hebart, Friedemann: **Die Bedeutung des Vaterunsers für Luthers Theologie des Gebets.** Lu 55 (1984), 112–127.
- 92 Hendrix, Scott H.: **In memoriam Harold J. Grimm.** LuJ 52 (1985), 13–15.
- 93 -: **In memoriam Ronald H. Bainton.** LuJ 52 (1985), 9–12.

- 94 -: **In memoriam Wilhelm Pauck.** LuJ 50 (1983), 23 f.
- 95 -: **Luther and the church: response.** LuJ 52 (1985), 140-145.
- 96 -: **Martin Luther und Albrecht von Mainz: Aspekte von Luthers reformatorischem Selbstbewußtsein.** LuJ 49 (1982), 96-114.
- 97 -: **Martin Luther und die »Confessio Augustana« in der englisch-sprachigen Forschung seit 1977.** LuJ 50 (1983), 166-180.
- 98 Henning, Friedrich: **Luthers Schule in Eisenach: Geschichte und Tradition.** Lu 62 (1991), 140-149.
- 99 Herms, Eilert: **Emanuel Hirsch – zu Unrecht vergessen?** Lu 59 (1988), 111-121.
- 100 -: **Emanuel Hirsch – zu Unrecht vergessen?** Lu 60 (1989), 28-48.
- 101 -: **Das Evangelium für das Volk: Praxis und Theorie der Predigt bei Luther.** LuJ 57 (1990), 19-56.
- 102 Hertrich, Hans-Volker: **Die Menschwerdung Gottes ernstnehmen: zum hundertsten Geburtstag Rudolf Bultmanns.** Lu 55 (1984), 97-102.
- 103 -: **Der Papst im Land der Reformation.** Lu 52 (1981), 1-5.
- 104 -: **Publizistisches Seminar der VELKD in Pullach.** Lu 50 (1979), 37 f.
- 105 -: **Die Tür zur Versöhnung aufstoßen: 1988: 1000 Jahre Christentum in Rußland.** Lu 59 (1988), 68-74.
- 106 -: **Wenn Grenzen transparent werden: Anmerkungen zu Edmund Schlinks »Ökumenische Dogmatik«.** Lu 57 (1986), 41-46.
- 107 -: **Wider die geistliche Bevormundung: Luthers Zweireichelehre – Orientierungsrahmen für die Gegenwart.** Lu 50 (1979), 7-9.
- 108 -: **Eine Frage zu Augsburg.** Lu 51 (1980), 53 f.
- 109 Höß, Irmgard: **Luther und Spalatin: zum 500. Geburtstag Georg Spalatin (17. Januar 1484).** Lu 55 (1984), 1-12.
- 110 Hövelmann, Hartmut: **Aus der Luthergesellschaft.** Lu 63 (1992), 48 f.
- 111 -: **Lutherpredigt im Gottesdienst.** Lu 61 (1990), 149-151.
- 112 -: **Nicht in den Wind gesprochen: drei Rückblenden.** Lu 60 (1993), 137-142.
- 113 -: **Wer ist der Barmherzige Samariter?: eine ungewohnte Perspektive in Luthers Auslegung von Lk 10, 23-37.** Lu 64 (1993), 54-57.
- 114 Holfelder, Hans Hermann: **Bugenhagens Theologie-Anfänge, Entwicklungen und Ausbildungen bis zum Römerbriefkolleg 1525.** Lu 57 (1986), 65-80.
- 115 Honecker, Martin: **Die Erkenntnis Gottes und die Grenze der »Mission« der Christenheit.** Lu 53 (1982), 10-22.
- 116 -: **Glaube und politische Macht.** Lu 53 (1982), 75-93.
- 117 Hornig, Gottfried: **Anders Nygren in memoriam: 15. November 1890-20. Oktober 1978.** Lu 50 (1979), 25 f.
- 118 **Institut für Spätmittelalter und Reformation der Universität Tübingen, Abteilung Register: Fortgang der Arbeiten an den Registern zur Weimarer Lutherausgabe (Abteilung Schriften) seit 1977.** LuJ 52 (1985), 252-255.
- 119 Jeziorowski, Jürgen: **Von Kirchentag zu Kirchentag.** Lu 50 (1979), 135-137.
- 120 Jüngel, Eberhard: **Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen: ein Beitrag reformatorischen Denkens für das Europa der Zukunft.** Lu 62 (1991), 110-126.
- 121 Jürgensen, Kurt: **Die Gemeinde als Trägerin der evangelisch-lutherischen Kirche.** Lu 52 (1981), 33-46.
- 122 Junghans, Helmar: **Aus der Ernte des Lutherjubiläums 1983.** LuJ 53 (1986), 55-138.
- 123 -: **Erwartungen an das Gesamtinhaltsverzeichnis der Weimarer Lutherausgabe.** LuJ 49 (1982), 133-139.
- 124 -: **Kaiser Karl V. am Grabe Martin Luthers in der Schloßkirche zu Wittenberg.** LuJ 54 (1987), 100-113.
- 125 -: **Luther als Bibelhumanist.** Lu 53 (1982), 1-9.
- 126 -: **Luther und die Kultur.** LuJ 52 (1985), 164-183.
- 127 -: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 46 (1979), 144-150.
- 128 -: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 47 (1980), 132-142.
- 129 -: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 54 (1987), 118-138.
- 130 -: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 55 (1988), 122-135.
- 131 -: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 57 (1990), 295-315.
- 132 -: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 58 (1991), 121-141.
- 133 -: **Martin Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 59 (1992), 194-209.

- 134 –: **Martin Luther und die Welt der Reformation:** LuJ 60 (1993), 147–158.
- 135 –: **Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518.** LuJ 46 (1979), 10–59: 2 Fak.
- 136 –: **Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören:** Verkündigung, Glaube und Leben in Luthers Beschreibung der Kirche. Lu 57 (1986), 19–34.
- 137 –: **Der Wandel des Müntzerbildes in der DDR von 1951/52 bis 1989.** Lu 60 (1989), 102–130.
- 138 –: **Die Wiedergabe diakritischer Zeichen über dem u in der Weimarer Lutherausgabe.** LuJ 58 (1991), 64–70.
- 139 Junghans, Reinhard: **Die Lutherrezeption Johann Gottfried Herders:** eine Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung seiner theologischen Schriften und mit rezeptionstheoretischen Überlegungen. LuJ 59 (1992), 160–191.
- 140 Kabus, Ronny: **Besuchte der Papst die Wiege der Reformation?** Lu 56 (1985), 19–22.
- 141 Kandler, Karl-Hermann: **Luther und der Koran.** Lu 64 (1993), 3–9.
- 142 –: **Luther und die Frage nach dem »Hausabendmahl«.** Lu 62 (1991), 21–27.
- 143 Kapp, Maria: **»Gute Lieder fleißig und mit allerlei Zierde zu drucken«:** Gesangbuchillustration als Wirkungsgeschichte einer Forderung Luthers. Lu 63 (1992), 14–20: Faks.
- 144 Karant-Nunn, Susan C.: **The reality of early Lutheran education:** the Electoral district of Saxony – a case study. LuJ 57 (1990), 128–146: graph. Darst.
- 145 Kessler, Martin: **Genealogische Beziehungen Martin Luthers zu seinem Mansfelder Freundeskreis.** LuJ 58 (1991), 7–12.
- 146 Kittelson, James M.: **Luther and culture:** response. LuJ 52 (1985), 184–187.
- 147 –: **Luther on the education of a Christian.** LuJ 57 (1990), 260 f.
- 148 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: **In memoriam Regin Prenter.** LuJ 60 (1993), 13–16.
- 149 –: **Luthers Kommentar zum Galaterbrief 1519.** LuJ 57 (1990), 247–250.
- 150 Klesy, Eduard: **Martin Luther als Christ.** Lu 54 (1983), 79–93.
- 151 Knuth, Hans Christian: **Zwischen Gott und Teufel:** Martin Luther über den Menschen. Lu 64 (1993), 10–23.
- 152 Koch, Ernst: **Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577.** LuJ 59 (1992), 128–159.
- 153 –: **Ein Brief des Kurfürsten Johann Friedrich an Martin Luther, Johannes Bugenhagen und Philipp Melanchthon vom 13. Dezember 1543.** LuJ 53 (1986), 26–30.
- 154 Koehn, Horst: **Philipp Melanchthons 24 Thesen zum Bauernkrieg.** LuJ 50 (1983), 25–35.
- 155 Köpf, Ulrich: **Martin Luther als Mönch.** Lu 55 (1984), 66–84.
- 156 Koerrenz, Ralf: **Luthers Lebenswelt im Spiegel des Alltäglichen:** didaktische Anregungen für eine »Gemeindeakademie«. Lu 64 (1993), 34–40.
- 157 Kolb, Robert: **The German Lutheran reaction to the third period of the Council of Trent.** LuJ 51 (1984), 63–95.
- 158 –: **Luthers Bedeutung für die Bekenntnisbildung vor der »Konkordienformel«.** LuJ 57 (1990), 280–283.
- 159 Krodol, Gottfried G.: **Luther and the opposition to Roman law in Germany.** LuJ 58 (1991), 13–42.
- 160 Krummacher, Friedhelm: **Luthers Musikbegriff und die Kirchenmusik Bachs.** Lu 56 (1985), 136–151.
- 161 Kühn, Ulrich: **Rechtfertigung und Kircheneinheit.** Lu 63 (1992), 111–122.
- 162 Kürzdörfer, Klaus: **Luther und unsere Erziehung heute.** Lu 60 (1989), 66–77.
- 163 Lämmel, Klaus: **Die Register der Weimarer Lutherausgabe:** Abteilung Briefe. Lu 50 (1979), 145–147.
- 164 Leder, Hans-Günter: **Vom Reformator zum Reformator:** Leben und Wirken Johannes Bugenhagens (1485–1558). Lu 56 (1985), 79–100.
- 165 Lehmann, Hartmut: **Martin Luther als deutscher Nationalheld im 19. Jahrhundert.** Lu 55 (1984), 53–65.
- 166 Lehmann, Helmut T.: **Sprachen, Wort und Geist in Anlehnung an Luthers Schrift »Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten«, 1525.** Lu 55 (1984), 128–136.
- 167 Lehmann, Karl: **Zum neuen Gespräch über die ökumenische Dimension des Augsburger Bekenntnisses.** Lu 51 (1980), 67–76.
- 168 Lienhard, Marc: **In memoriam Theobald Süß.** LuJ 52 (1985), 16–18.
- 169 –: **Martin Luther im Spannungsfeld der**

- deutsch-französischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert.** Lu 59 (1988), 45–52.
- 170 Lindberg, Carter: **Die Confessio Augustana – ein Aufruf zur Selbstprüfung.** Lu 51 (1980), 77–84.
- 171 –: **Luther on property and poverty.** LuJ 57 (1990), 251–253.
- 172 Lønning, Inge: **Luther und die Kirche: das blinde Wort und die verborgene Wirklichkeit.** LuJ 52 (1985), 94–112.
- 173 –: **Verantwortung für die Welt: Luthers Absichten und Wirkungen.** LuJ 57 (1990), 9–18.
- 174 Loewenich, Walther von: **Entstehung und Geschichte der Lutherbibel.** Lu 51 (1980), 45–49.
- 175 –: **Luthers Ringen um Gott und unsere religiösen Lebensfragen.** Lu 52 (1981), 52–60.
- 176 Lohse, Bernhard: **Die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung.** Lu 51 (1980), 9–25.
- 177 –: **Bemerkungen zu dem Beitrag von Reinhard Schwarz: Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?** (Lu 57, 1986, H. 2, 60–65). Lu 57 (1986), 143–148.
- 178 –: **Dank an den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR.** LuJ 52 (1985), 301 f.
- 179 –: **Die Einheit der Kirche bei Luther.** Lu 50 (1979), 10–24.
- 180 –: **In memoriam Peter Meinhold.** LuJ 50 (1983), 20–22.
- 181 –: **Luther und die Kirche: Korreferat.** LuJ 52 (1985), 145–147.
- 182 –: **Martin Luther in neuer marxistischer Sicht: zur Lutherbiographie von Gerhard Brendler.** Lu 56 (1985), 1–17.
- 183 –: **Thomas Müntzer, der Prophet mit dem Schwert.** Lu 61 (1990), 1–20.
- 184 Lohse, Eduard: **Zwischen Hoffnung und Vorbehalt.** Lu 52 (1981), 49–51.
- 185 Ludolphy, Ingetraut: **Haben sie tatsächlich nie miteinander gesprochen?: Luther und sein Landesfürst Friedrich der Weise.** Lu 53 (1982), 115–121.
- 186 –: **Luther und sein Landesherr Friedrich der Weise.** Lu 54 (1983), 111–124.
- 187 [Luther, Martin]: **Ein Brief Martin Luthers an Franz Burkhard [vom 7. November 1537 aus Wittenberg]:** Edition nach dem Autographen/ hrsg. von Detlef Döring. LuJ 54 (1987), 94–99.
- 188 Luther, Martin: **Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll [Vorrede, gekürzt]/** bearb. von Hartmut Hövelmann. Lu 63 (1992), 53–60.
- 189 [Luther, Martin]: **Martin Luther: Bereit zur Rechenschaft?:** 31. Oktober 1517: Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz/ hrsg. und erl. von Reinhard Schwarz; Nachwort von Hartmut Hövelmann: Nachgedacht. Lu 61 (1990), 109–123; Ill.
- 190 [Luther, Martin]: **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/ hrsg. von Helmar Junghans. Lu 62 (1991), 3–11.
- 191 [Luther, Martin]: **Predigen mit Luthers Hilfe:** Predighilfen für Advent/Weihnachten/ ausgew. und komm. von Hartmut Hövelmann. Lu 62 (1991), 103–109.
- 192 [Luther, Martin]: **Predigt am vierten Sonntag nach Ostern 1523 über Joh 16, 5–14/** hrsg. von Reinhard Schwarz. Lu 60 (1989), 1–13.
- 193 [Luther, Martin]: **60 Sprüche über Luthers Allgemeinbildung/** ausgew. von Erwin Mülhaupt. Lu 62 (1991), 46–57.
- 194 [Luther, Martin]: **Wenn Christus durch verschlossene Türen kommt:** eine Predigt Martin Luthers über Joh 20, 19–23 am 12. April 1523/ hrsg. und erl. von Reinhard Schwarz. Lu 63 (1992), 5–13.
- 195 [Luther, Martin]: **Wie das Gesetz und Evangelium recht grundlich zu unterscheiden sind/** hrsg. von Stephan-Martin Stötzel. Lu 60 (1993), 104–111.
- 196 **Lutherbibliographie 1979/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Günther Wartenberg. LuJ 46 (1979), 151–194.
- 197 **Lutherbibliographie 1980/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Günther Wartenberg. LuJ 47 (1980), 143–192.
- 198 **Lutherbibliographie 1981/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Günther Wartenberg. LuJ 48 (1981), 162–222.
- 199 **Lutherbibliographie 1982/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Günther Wartenberg. LuJ 49 (1982), 150–204.
- 200 **Lutherbibliographie 1983/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Günther Wartenberg. LuJ 50 (1983), 187–232.
- 201 **Lutherbibliographie 1984/** mit ... bearb. von Helmar Junghans, Michael Beyer, Günther Wartenberg. LuJ 51 (1984), 109–200.

- 202 **Lutherbibliographie 1985/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Michael Beyer. LuJ 52 (1985), 303-396.
- 203 **Lutherbibliographie 1986/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Michael Beyer. LuJ 53 (1986), 149-220.
- 204 **Lutherbibliographie 1987/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Michael Beyer. LuJ 54 (1987), 139-226.
- 205 **Lutherbibliographie 1988/** mit ... bearb. von Helmar Junghans und Michael Beyer; Katharina Hiecke. LuJ 55 (1988), 136-212.
- 206 **Lutherbibliographie 1989/** mit ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer; Katharina Hiecke. LuJ 56 (1989), 159-213.
- 207 **Lutherbibliographie 1990/** mit ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer; Katharina Hiecke. LuJ 57 (1990), 316-373.
- 208 **Lutherbibliographie 1991/** mit ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer; Reinhard Junghans. LuJ 58 (1991), 142-210.
- 209 **Lutherbibliographie 1992/** mit ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer; Reinhard Junghans. LuJ 59 (1992), 210-264.
- 210 **Lutherbibliographie 1993/** mit ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer; Reinhard Junghans. LuJ 60 (1993), 159-221.
- 211 Maimela, Simon S.: **Responsibility for the world: Luther's intention and the effects from South African perspective.** LuJ 57 (1990), 147-162.
- 212 Mann, Walther: **Der Beruf im Lichte letzter Dinge:** zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Paul Althaus d. J. Lu 59 (1988), 122-131.
- 213 Manns, Peter: **Die Sache Luthers:** Korreferat. LuJ 52 (1985), 91-93.
- 214 Maron, Gottfried: **»... eine seltsame, ja ärgerliche Predigt«:** Gedanken zu Luthers Botschaft von der Rechtfertigung. Lu 54 (1983), 53-78.
- 215 Mau, Rudolf: **»Der christliche Fürst«:** Wie dachte Luther über das Verhältnis von Staat und Kirche? Lu 63 (1992), 122-137.
- 216 -: **Liebe als gelebte Freiheit der Christen:** Luthers Auslegung von Gal 5, 13-24 im Kommentar von 1519. LuJ 59 (1992), 11-37.
- 217 Maurer, Bernhard: **Ein Kirchenvater der schwedischen Kirche:** zum 50. Todestag Einar Billings. Lu 61 (1990), 72-76.
- 218 May, Gerhard: **Abendmahlsstreit und Bündnispolitik:** zur Erinnerung an das Marburger Religionsgespräch 1529. Lu 50 (1979), 116-128.
- 219 Medert, Claudia; Mennecke, Ute: **Luthers Briefe an seine Frau.** Lu 54 (1983), 124-145.
- 220 Merten, Werner: **Die Musik in der Kirche unserer Zeit.** Lu 51 (1980), 76-87.
- 221 Modalsli, Ole: **Die Heidelberger Disputation im Lichte der evangelischen Neuentdeckung Luthers.** LuJ 47 (1980), 33-39.
- 222 Moeller, Bernd: **Luther und die Gesellschaft:** Korreferat. LuJ 52 (1985), 225-229.
- 223 -: **Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation.** LuJ 57 (1990), 57-71.
- 224 Mohaupt, Lutz: **Die Zwei-Reiche-Lehre in ihrem Bezug auf das kirchliche und gesellschaftliche Handeln.** Lu 53 (1982), 102-115.
- 225 -: **Zwischen Pazifismus und Verschwörung:** Gerechtigkeit und Schuld im Denken Dietrich Bonhoeffers. Lu 57 (1986), 127-143.
- 226 Mostert, Walter: **Scriptura sacra sui ipsius interpres:** Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther. LuJ 46 (1979), 60-96.
- 227 -: **Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik.** LuJ 57 (1990), 72-92.
- 228 Mülhaupt, Erwin: **Habt Vertrauen auf Gott und haltet das Pulver trocken, nämlich die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.** Lu 61 (1990), 40-46.
- 229 -: **Karlstadts »Fuhrwagen«:** eine frühreformatorische »Bildzeitung« von 1519. Lu 50 (1979), 60-76.
- 230 -: **Luthers Handbuch für christliche Politiker und Erzieher:** eine Blütenlese aus Luthers Vorlesung über den Prediger Salomo. Lu 58 (1987), 51-62.
- 231 -: **Martin Luther, Mensch und Christ.** Lu 54 (1983), 9-41.
- 232 -: **Neuer Kirchenkampf?:** Anzeige einer an- und aufregenden Autobiographie. Lu 51 (1980), 85-94.
- 233 -: **Sieben kleine Kapitel über die Lebenswege Luthers und Käthes.** Lu 57 (1986), 1-18.

- 234 -: **Vorschlag zum 500. Geburtstag Luthers für ein Reuezeichen an Luthers Stadtkirche in Wittenberg.** Lu 59 (1988), 26-28: 1 Ill.
- 235 Müller, Gerhard: **Die Botschaft von der Rechtfertigung: Vermittlung und Aktualisierung.** Lu 57 (1986), 34-41.
- 236 -: **Die »Confessio Augustana« im Jahre 1980.** LuJ 50 (1983), 126-149.
- 237 -: **Dank an Hans-Volker Hertrich.** Lu 53 (1982), 138-140.
- 238 -: **Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses.** Lu 51 (1980), 55-66.
- 239 -: **Evangelische Marienverehrung: Luthers Auslegung des Magnificat.** Lu 59 (1988), 2-13.
- 240 -: **Die Französische Revolution und die Kirchen.** Lu 61 (1990), 51-60.
- 241 -: **In Christus – Hoffnung für die Welt: Tagung des Lutherischen Weltbundes in Budapest vom 22. Juli bis zum 5. August 1984.** Lu 55 (1984), 136-145.
- 242 -: **In memoriam Wilhelm Maurer.** LuJ 50 (1983), 16-19.
- 243 -: **Der Katholizismus als Heimat Martin Luthers?** Lu 52 (1981), 78-80.
- 244 -: **Martin Chemnitz (1522-1586): ein Reformator der zweiten Generation.** Lu 57 (1986), 119-127.
- 245 -: **Martin Luther als Lehrer der Kirche.** Lu 54 (1983), 99-111.
- 246 -: **Walther von Loewenich zum Gedächtnis.** Lu 63 (1992), 3 f.
- 247 Müller, Gotthold: **Der junge Goethe über Martin Luther und die Reformation.** LuJ 56 (1989), 130-145.
- 248 Müller, Michael: **Die Gottlosen bei Thomas Müntzer – mit einem Vergleich zu Martin Luther.** LuJ 46 (1979), 97-119.
- 249 Oelke, Harry: **Luther und das religiöse Bild.** LuJ 57 (1990), 264-267.
- 250 Olivier, Daniel: **Luther und die Kirche: Korreferat.** LuJ 52 (1985), 148-151.
- 251 Paas, John Roger: **Einblattdrucke zum Reformationsjubiläum 1617.** LuJ 50 (1983), 36-47.
- 252 Pawlas, Andreas: **Auf der Suche nach einer christlichen Menschenführung im Betrieb: ein wirtschaftsethischer Diskussionsbeitrag aus lutherischer Sicht.** Lu 63 (1992), 74-85.
- 253 -: **Zur Kalkulation eines »gerechten« Preises bei Luther.** Lu 60 (1989), 87-99.
- 254 -: **Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi in der neueren theologiegeschichtlichen Diskussion.** Lu 59 (1988), 89-105.
- 255 Pesch, Otto Hermann: **Luther und die Kirche.** LuJ 52 (1985), 113-139.
- 256 Peters, Albrecht: **Die Bedeutung der Katechismen Luthers innerhalb der Bekenntnisschriften: eine Thesenreihe.** Lu 50 (1979), 27-32.
- 257 -: **Christsein heute im Sinne Martin Luthers.** Lu 53 (1982), 53-75.
- 258 -: **Karl Barth und Martin Luther.** Lu 57 (1986), 113-119.
- 259 -: **Vermittler des Christenglaubens: Luthers Katechismen nach 450 Jahren.** Lu 51 (1980), 26-44.
- 260 -: Thoböll, Jens: **In memoriam Peter Brunner.** LuJ 50 (1983), 10-12.
- 261 Peura, Simo: **Die Vergöttlichung des Menschen als Sein in Gott.** LuJ 60 (1993), 39-71.
- 262 Pinomaa, Lennart: **Noch einmal: Der reformatorische Durchbruch Luthers.** Lu 61 (1990), 77-80.
- 263 Plathow, Michael: **Christus als Arzt: zu Luthers integrierendem Verständnis von Diakonie und Seelsorge.** Lu 64 (1993), 23-34.
- 264 -: **Das Cooperatio-Verständnis M. Luthers im Gnaden- und Schöpfungsbe- reich: zur Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Schöpfung.** Lu 56 (1985), 28-46.
- 265 -: **In memoriam Albrecht Peters.** LuJ 56 (1989), 7-10.
- 266 -: **Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe: zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation.** Lu 52 (1981), 114-131.
- 267 Raeder, Siegfried: **Luther als Ausleger der Heiligen Schrift.** LuJ 57 (1990), 254-256.
- 268 Rajashekar, J. Paul: **Luther and Islam: an Asian perspective.** LuJ 57 (1990), 174-191.
- 269 Rasmussen, Tarald: **Rechtfertigung und Ekklesiologie bei Luther.** LuJ 57 (1990), 242-244.
- 270 Rathey, Markus: **Eucharistische Ethik in Luthers Abendmahlssermon von 1519.** Lu 63 (1992), 66-73.
- 271 Reblin, Klaus: **Wolke der Zeugen.** Lu 50 (1979), 97-101.
- 272 Rhein, Stefan: **Efeu und Dornröschen: Melancthon und das Melancthonhaus Bretten.** Lu 62 (1991), 89-96.
- 273 Ritter, Werner H.: **Theologie und Erfahrung.** Lu 53 (1982), 23-38.

- 274 Rogge, Joachim: **Begrüßungsansprache.** LuJ 52 (1985), 19-22.
- 275 -: **Luther-Forschung und literarische Vorhaben in der DDR im Blick auf das Gedenkjahr 1983.** Lu 54 (1983), 2-9.
- 276 Ruhtenberg, Ralph: **10.11.1983 Dr. Martin Luthers 500. oder 501. Geburtstag?** Lu 54 (1983), 146 f.
- 277 Schäfer, Rolf: **Glaube und Werke nach Luther.** Lu 58 (1987), 75-85.
- 278 -: **Der Heilige Geist: eine Betrachtung zu Luthers Erklärung des Dritten Artikels.** Lu 61 (1990), 135-148.
- 279 -: **Ist die Entscheidung der Reformation für Kindertaufe und Volkskirche noch gültig?** Lu 59 (1988), 75-88.
- 280 Scherb, Hermann: **Das Institutum Lutherianum.** LuJ 48 (1981), 148.
- 281 Schering, Ernst: **Martin Luther und das Erbe der monastischen Theologie.** Lu 56 (1985), 22-27.
- 282 Schilling, Johannes: **Latinistische Hilfsmittel zum Lutherstudium.** LuJ 55 (1988), 83-101.
- 283 Schloemann, Martin: **»Sie ist mir lieb, die werde Magd ...«: Was ist nach Luther von der Kirche zu halten und zu erwarten?** Lu 58 (1987), 99-114.
- 284 Schnübbe, Otto: **Die Botschaft der Rechtfertigung als Überwindung der Sinnkrise bei Paul Tillich.** Lu 57 (1986), 99-113.
- 285 -: **Der Fall »Küing« und seine ökumenischen Konsequenzen.** Lu 51 (1980), 105-114.
- 286 -: **Zum Volkstrauertag heute.** Lu 53 (1982), 99-101.
- 287 Schwarz, Reinhard: **Das Abendmahl - die Testamentshandlung Jesu.** Lu 59 (1988), 13-25: I Ill.
- 288 -: **Abendmahlsgemeinschaft durch das Evangelium, obwohl der Tisch des Herrn »durch menschliche Irrung versperrt ist«: Texte aus der Frühzeit der Reformation.** LuJ 59 (1992), 38-78: 2 Faks.
- 289 -: **Aus der Luther-Gesellschaft.** Lu 58 (1987), 46.
- 290 -: **Beobachtungen zu Luthers Bekanntheit mit antiken Dichtern und Geschichtsschreibern.** LuJ 54 (1987), 7-22.
- 291 -: **Die Entdeckung Amerikas - eine Frage an die Kirche.** Lu 63 (1992), 60-66.
- 292 -: **Luther als Erzieher des Volkes: die Institutionalisierung der Verkündigung.** LuJ 57 (1990), 114-127.
- 293 -: **Meditation, Gebet und Bekenntnis: ein Beispiel des Herzogs Albrecht von Preußen (1490-1568).** Lu 61 (1990), 60-71.
- 294 -: **Thomas Müntzers hermeneutisches Prinzip der Schriftvergleichung.** LuJ 56 (1989), 11-25.
- 295 -: **Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation.** Lu 57 (1986), 60-65.
- 296 Schwarzwaller, Klaus: **»Gewissenhafte Obrigkeit«: Luthers politische Unterweisung.** Lu 62 (1991), 58-78.
- 297 Scribner, [Robert, W.] Bob: **Luther's anti-Roman polemics and popular belief.** LuJ 57 (1990), 93-113.
- 298 Seebaß, Gottfried: **Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas Müntzer.** LuJ 58 (1991), 75-99.
- 299 Seils, Martin: **In memoriam Erdmann Schott.** LuJ 51 (1984), 7-9.
- 300 -: **Die Sache Luthers.** LuJ 52 (1985), 64-80.
- 301 Siemens, Andreas: **Die Theologentagung der Lutherakademie Ratzeburg [Jahrestagung 1978 zum Thema »Luther und die Bekenntnisschriften«].** Lu 50 (1979), 33-36.
- 302 Simon, Gerhard: **Die Nördlinger Reformation unter Theobald Billican.** Lu 52 (1981), 131-137.
- 303 Slenczka, Reinhard: **Luther und unsere kirchliche Wirklichkeit heute: ein Vortrag zum Lutherjahr 1983.** Lu 56 (1985), 101-116.
- 304 Slupina, Hans-Ludwig: **Bielefeld und Worms.** Lu 54 (1983), 52 f.
- 305 -: **Dank und Gruß.** Lu 54 (1983), 51 f.
- 306 -: **Dr. Gerhard Brendler (Berlin-DDR): »Das neue marxistische Lutherbild«.** Lu 56 (1985), 17 f.
- 307 -: **Hamburg, 29. und 30. Oktober 1979: Bericht von der Vorstandssitzung.** Lu 51 (1980), 50 f.
- 308 -: **Hans-Volker Hertrich, 10 Jahre Schriftleiter.** Lu 51 (1980), 98 f.
- 309 -: **Der Papst zum zweitenmal in der Bundesrepublik Deutschland.** Lu 58 (1987), 126-132.
- 310 -: **Professor Mülhaupt wird 75 Jahre.** Lu 51 (1980), 95-97.
- 311 -: **Walther von Loewenich wird achtzig Jahre.** Lu 54 (1983), 1 f.
- 312 Söderlund, Runne: **Der meritum-Begriff der »Heidelberger Disputation« im Verhältnis zur mittelalterlichen und zur spä-**

- teren reformatorischen Theologie. LuJ 48 (1981), 44–53.
- 313 Sommer, Wolfgang: **Konfession und Toleranz: im Gedenken an den Reichstag zu Speyer 1529.** Lu 50 (1979), 128–135.
- 314 Spitz, Lewis W.: **Der Mensch Luther.** LuJ 52 (1985), 23–45.
- 315 Steinwachs, Albrecht: **Doch nicht verblich.** Lu 59 (1988), 109 f. Ill.
- 316 Stephan, Bernd: **Kulturpolitische Maßnahmen des Kurfürsten Friedrich III., des Weisen, von Sachsen.** LuJ 49 (1982), 50–95.
- 317 Stolt, Birgit: **Germanistische Hilfsmittel zum Lutherstudium.** LuJ 46 (1979), 120–135.
- 318 Thaidigsmann, Edgar: **Kreuz und Wirklichkeit: zur Aneignung der »Heidelberger Disputation« Luthers.** LuJ 48 (1981), 80–96.
- 319 Thiede, Werner: **Luthers individuelle Eschatologie.** LuJ 49 (1982), 7–49.
- 320 -: **Natürlichere Theologie durch die Erfahrungskategorie?** Lu 58 (1987), 114–125.
- 321 -: **Nur ein ewiger Augenblick: Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferstehung.** Lu 60 (1993), 112–124.
- 322 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther und die Kultur: Korreferat.** LuJ 52 (1985), 188 f.
- 323 Tonkin, John: **Luther and women.** LuJ 57 (1990), 262–264.
- 324 Treu, Martin: **Die Bedeutung der consolatium für Luthers Seelsorge bis 1525.** LuJ 53 (1986), 7–25.
- 325 -: **Die Lutherhalle Wittenberg zwischen 1980 und 1991: ein Bericht.** LuJ 60 (1993), 118–138, Ill. auf Taf.
- 326 -: **Zwischen Psychotherapie und Dämonenaustreibung: Beobachtungen und Überlegungen zu Luthers Seelsorge für die Gegenwart.** Lu 58 (1987), 32–45.
- 327 **Ein unbekannter Brief des Rates der Stadt Naumburg an der Saale an Martin Luther vom 16. Juli 1528/** hrsg. von Ernst Koch. LuJ 59 (1992), 115–117.
- 328 Vajta, Vilmos: **Die Kirche als geistlich-sakramentale communio mit Christus und seinen Heiligen bei Luther.** LuJ 51 (1984), 10–62.
- 329 Velten, Wilhelm: **Auf Martin Luthers Spuren im Erfurter Augustinerkloster.** Lu 63 (1992), 137–142.
- 330 Vercruyssen, Jos E.: **Gesetz und Liebe: die Struktur der »Heidelberger Disputation« Luthers (1518).** LuJ 48 (1981), 7–43.
- 331 -: **In memoriam Albert Brandenburg.** LuJ 47 (1980), 7–9.
- 332 Viebig, Johannes: **Gottes Wort lernen: 450 Jahre Luthers Kleiner Katechismus.** Lu 51 (1980), 130–138.
- 333 Viertel, Matthias: **Von der Freiheit eines Rundfunkmenschen: Gedanken über die Begegnung mit Martin Luther im Hörfunk.** Lu 64 (1993), 79–89.
- 334 Vinke, Rainer: **In memoriam Peter Manns.** LuJ 59 (1992), 7–10.
- 335 Vogler, Günter: **Luther und die Gesellschaft: Korreferat.** LuJ 52 (1985), 230–238.
- 336 Wallmann, Johannes: **Luther und die Kultur: Korreferat.** LuJ 52 (1985), 190–196.
- 337 -: **Luthers Stellung zu Judentum und Islam.** Lu 57 (1986), 49–60.
- 338 Walther, Christian; Rausch, Wolf Werner: **Reformation und Weltverantwortung: Thesen zu Luthers Zweireichelehre.** Lu 50 (1979), 1–6.
- 339 Wartenberg, Günther: **Philipp Melancthon und die sächsisch-albertinische Interimspolitik.** LuJ 55 (1988), 60–82.
- 340 Watanabe, Morimichi: **Martin Luther's relations with Italian humanists.** LuJ 54 (1987), 23–47.
- 341 Weismann, Christoph: **In memoriam Josef Benzing.** LuJ 50 (1983), 7–9.
- 342 Werbeck, Wilfrid: **Martin Luthers Widmungsvorrede zu »De votis monasticis«.** Lu 62 (1991), 78–83.
- 343 Westhelle, Vitor: **Thinking about Luther in a submersed reality.** LuJ 57 (1990), 163–173.
- 344 Wetzell, Richard: **Caspar Cruciger als Schreiber der »Schmalkaldischen Artikel«.** LuJ 54 (1987), 84–93.
- 345 Wicks, Jared: **Luther on spirituality and meditation.** LuJ 57 (1990), 268 f.
- 346 Winkler, Eberhard: **»Weltlich Ding« oder »göttlicher Stand«?: die Ehe als Bewährungsfeld evangelischer Frömmigkeit.** Lu 62 (1991), 126–140.
- 347 Wölber, Hans-Orto: **Glaube und Toleranz.** Lu 58 (1987), 1–13.
- 348 Wölfel, Eberhard: **In memoriam Walther von Loewenich.** LuJ 60 (1993), 7–12.
- 349 Wolgast, Eike: **Beobachtungen und Fragen zu Thomas Müntzers Gefangenschaftsaussagen 1525.** LuJ 56 (1989), 26–50.

- 350 -: **In memoriam D. Hans Volz.** LuJ 46 (1979), 7-9.
- 351 **Wriedt, Markus: Ist der »Libellus auro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis, deque praedestinatione et tentatione fidei« eine Lutherschrift?** LuJ 54 (1987), 48-83.
- 352 **Ziethé, Joachim: Was heißt »Tradition«?: zu: »Vermittler des Christenglaubens«.** Lu 52 (1981), 81-88.
- 353 **Zschoch, Helmut: Martin Luthers Argumentation mit Eccl 7, 21 in der Auseinandersetzung mit Jacobus Latomus.** LuJ 60 (1993), 17-38.
- 354 **Zur Mühlen, Karl-Heinz: Heiliger Geist und Heilige Schrift bei Thomas Müntzer.** Lu 60 (1989), 131-150.
- 355 -: **Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518.** LuJ 48 (1981), 54-79.
- 356 -: **Die Register der Weimarer Lutherausgabe: Abt. Schr. Lu 50 (1979), 138-144.**
- 357 -: **Rhetorik in Predigten und Schriften Luthers.** LuJ 57 (1990), 257-259.
- 358 -: **Zur Erforschung des »jungen Luther« seit 1876.** LuJ 50 (1983), 48-125.
- 359 -: **Zur Gotteslehre M. Luthers auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie.** Lu 59 (1988), 53-68.

Schlagwortregister

- Abendmahl 142. 218. 270.
287 f.
- Albrecht von Brandenburg
(1490–1545), Ebf von
Mainz 96. 189.
- Albrecht von Brandenburg
(1490–1568), Hg von
Preußen 293.
- Allstedt 26.
- Alltag 156.
- Althaus, Paul (1888–1966)
212.
- Amerika 291.
- Amt 159.
- Anfechtung 175.
- Anthropologie 120. 151. 264.
- Antike 290.
- Apostolisches Glaubens-
bekenntnis 278.
- Aristotelismus 355.
- Armut 171.
- Ars moriendi 33. 79.
- Arzt 263.
- Augsbürgische Konfession
5 f. 78. 97. 108. 170. 236.
238.
- Bach, Johann Sebastian
(1685–1750) 3. 160.
- Bainton, Ronald H. (1894–
1984) 93.
- Barmen – Theologische
Erklärung (1934) 88.
- Barth, Karl (1886–1968) 258.
- Bekanntnis 293. 313.
- Bekanntnisschriften 158.
256. 301.
- Bene facere – peccare 353.
- Benzing, Josef (1904–1981)
341
- Berlin-Brandenburg 39.
- Beruf 212.
- Beurteilung 61. 150. 155.
230. 245. 267. 314.
- Bibel 29. 226.
- Bibelauslegung 267.
– Gal 2.
– Gal 3, 23–195.
– Gal 5, 13–24 216.
– Gen 25, 31 67.
– Gen. 27, 19. 24 67.
– Joh 16, 5–14 192.
– Lk 10, 23–37 113.
– Ps 114 35.
- Bibelhumanismus 125.
- Bilderfrage 249.
- Billican, Theobald
(um 1490–1534) 302.
- Billing, Einar (1871–1939)
217.
- Biographie 15.
- Bischof 24.
- Bodenstein, Andreas, aus
Karlstadt (1486–1541)
229.
- Bonhoeffer, Dietrich (1906–
1945) 225.
- Brandenburg, Albert (1908–
1978) 331.
- Brasilien 70.
- Brendler, Gerhard (* 1932)
182. 306.
- Bretten – Melanchthonhaus
272.
- Brunner, Peter (1900–1981)
50. 260.
- Bündnis – Protestantisches
218.
- Bugenhagen, Johannes
(1485–1558) 114. 164.
- Bultmann, Rudolf (1884–
1976) 89. 102.
- Calvin, Johannes (1509–
1564) 36.
- Chemnitz, Martin (1522–
1586) 82. 86. 244.
- Christologie 102. 263.
- Christsein – Gegenwart
257.
- Chytraeus, David (1531–
1600) 82.
- Cooperatio 264.
- Cruciger, Caspar (1504–
1548) 344.
- Dantine, Wilhelm (1911–
1981) 76.
- Debussy, Claude (1862–
1918) 47.
- Deutsche Sprache 40.
- Deutscher Bauernkrieg 154.
- Diakonie 263.
- Diakritische Zeichen 138.
- Dialog 16.
- Dichter – Antike 290.
- Dietzfelbinger, Hermann
(1908–1984) 31.
- Drama 16.
- Ehe 346.
- Eigentum 171.
- Eisenach – St.-Georgen-
Schule 98. 112.
- Ekklesiologie 269.
- Erasmus von Rotterdam,
Desiderius (1469–1536) 2.
- Erfahrung 69. 273. 320.
- Erfurt – Augustinerkloster
329.
- Erziehung 144. 147. 162.
292.
- Eschatologie 53. 212. 319.
- Ethik – Eucharistische 270.
- Fabel 54.
- Finnland – 20. Jh. 25.
- Flugblätter 229. 251.
- Forschung – Hilfsmittel 317.
- Forschungsbericht 70. 97.
275. 358.
- Frankreich 83. 169. 240.
- Frauen 323.
- Freiheit 216. 333.
- Friedrich der Weise, Kf von
Sachsen (1463, 1486–
1525) 185 f. 316.
- Frömmigkeit 20. 156.
- Gebet 8. 90 f. 293.
- Gegenwart 303.
- Geistliche Lieder 90.
- Gerhardt, Paul (1607–1676)
4.
- Gesangbuch 35. 112. 143.
- Geschichtsschreiber –
Antike 290.
- Gesellschaft 60. 64. 222.
335.
- Gesetz 330.
- Gesetz und Evangelium 12.
195.
- Gewissen 12.
- Glaube 13. 20. 116. 277.
- Goethe, Johann Wolfgang
von (1749–1832) 247.

- Gott 167. 360.
 Gottesdienst 50.
 Grimm, Harold J. (1901–1983) 92.
- Hafneritz, Simon (ngw. 1522–1541) 26.
 Heiliger Geist 167. 278.
 Heine, Heinrich (1797–1856) 47.
 Herder, Johann Gottfried (1744–1803) 139.
 Hertrich, Hans-Volker (*1934) 237. 308.
 Hertrich, Volkmar (1908–1958) 271.
 Hirsch, Emanuel (1888–1972) 99 f.
 Humanisten – Italienische 340.
- Institutum Lutheranium
 Göttingen 280.
 Internationaler Kongreß für
 Lutherforschung (1983)
 178. 274.
 Islam 337. 268.
- Jakob <AT> 67.
 Johannes Paul II., Papst
 (1920, 1978–) 103. 184.
 309.
 Juden 5. 11. 234. 337.
- Karl V. (1500, 1516, 1519–1556, 1558) 124.
 Katholizismus 243.
 Kirche 95. 121. 136. 172.
 179. 181. 250. 255. 283.
 328.
 Kirchentag 112. 119.
 Königsherrschaft Christi
 254.
 Konkordienformel (1577) 82.
 152. 158.
 Kopernikus, Nikolaus
 (1473–1543) 51.
 Koran 141.
 Krankheit 263.
 Kreuz 318.
 Kreuzestheologie – Müntzer,
 Thomas 14.
 Küng, Hans (*1928) 285.
 Künneht, Walter (*1900)
 232.
- Kultur 74. 126. 146. 322.
 336.
- Latein 17. 282.
 Latomus, Jacobus (1475–1544) 353.
 Lebensfragen 175.
 Lessing, Gotthold Ephraim
 (1729–1781) 81.
 Liebe 216. 266. 330.
 Loewenich, Walther von
 (1903–1992) 246. 311.
 348.
 Luther, Katharina (1499–1552) 219. 233.
 Luther, Martin
 – Allgemeinbildung 193.
 – Geburtsjahr 276.
 – Junge 359.
 – Randbemerkungen 32.
 – Vorreden 52.
 Luther-Gesellschaft 57.
 110. 112. 237. 289. 304 f.
 307 f.
 Lutherakademie Ratzeburg –
 Jahrestagung 1978 301.
 Lutherausgaben 58 f. 118.
 123. 138. 163. 356.
 Lutherforschung – Finnland
 25.
 Lutherische Europäische
 Kommission Kirche und
 Judentum 66.
 Lutherischer Weltbund –
 Tagung (1984) 241.
 Lutherjubiläum (1983) 122.
 275.
 Lutherpredigt – Im heutigen
 Gottesdienst 111. 191.
 Lutherpredigten 191. 194.
 Lutherrezeption
 – 18. Jh. 3. 57. 139.
 – 19. Jh. 7. 47. 57. 165.
 – 20. Jh. 34. 211. 258. 343.
 – Frühe Reformation 223.
 – Gemeindeakademie
 156.
 – Marxistische 182. 306.
 – Nationale 1. 41.
 – Römisch-katholische
 331.
 Lutherschriften – Anonyme
 30. 351.
 Lutherstätten 65. 75.
 Luthertum 89.
- Lutherworte – Unechte 37.
 LWV 083 – Deutsche Bibel
 174. 176.
 LWV 084 – Vorrede zur
 Koranausgabe 1543 – Text
 Dt. 141.
 LWV 098 – Ein Brief an die
 Fürsten zu Sachsen ... 22.
 LWV 099 – Briefe – 0048 –
 Text und Interpretation
 189.
 LWV 099 – Briefe – 1683 68.
 LWV 099 – Briefe – 3185 –
 Text 187.
 LWV 099 – Briefe – 3946
 153.
 LWV 099 – Briefe – An
 Katharina Luther 219.
 LWV 099 – Briefe – Neue
 Funde – Edition 327.
 LWV 172 – Ecclesiastes
 Salomonis cum annota-
 tionibus 231.
 LWV 216 – Fastenpostille
 23.
 LWV 216 – Fastenpostille –
 41 – Text – Gekürzt
 190.
 LWV 228 – In Epistolam
 Pauli ad Galatas (1519) 2.
 149. 216.
 LWV 276 – Disputatio Hei-
 delbergae habita 135. 221.
 266. 312. 318. 330. 355.
 LWV 364 – Deutscher Kate-
 chismus 256. 259.
 LWV 365 – Der kleine Kate-
 chismus 256. 259. 332.
 LWV 376 – Kirchenpostille
 188.
 LWV 399 – Rationis Lato-
 mianae ... 353.
 LWV 415 – Geistliche Lieder
 – 02 – Aus tiefer Not ...
 38.
 LWV 415 – Geistliche Lieder
 – 09 – Nun freut Euch ...
 151.
 LWV 415 – Geistliche Lieder
 – 25 – Ein feste Burg ist ...
 47.
 LWV 577 – Predigten – 296 –
 J 20, 19ff 194.
 LWV 577 – Predigten – Aus-
 züge 191.

- LWV 588 – Wider die himmlischen Propheten, ... 166.
 LWV 655 – Sermon von dem hochwürdigen Sakrament ... (1519) 270.
 LWV 670 – Von den Schlüsseln 16.
 LWV 672 – Die Schmal-kaldischen Artikel 345.
 LWV 698 – Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben 79.
 LWV 720 – Ein Geistlich edles Büchlein ... (Der Frankfurter) 27.
 LWV 755 – De votis monasticis ... 342.
- Manducatio spiritualis 288.
 Manns, Peter (1923–1991) 334.
 Mansfeld 145.
 Marburger Religionsgespräch (1929) 218.
 Marienverehrung 239.
 Maurer, Wilhelm (1900–1981) 242.
 Medaillen 56.
 Medien 333.
 Meditation 8. 293. 345.
 Meinhold, Peter (1907–1981) 180.
 Melancthon, Philipp (1497–1560) 82. 152. 154. 272. 339.
 Mensch 151.
 Meritum 312.
 Mission 115.
 Mönchtum 281.
 Mühlhaupt, Erwin (*1905) 310.
 Müller, Gerhard (*1929) 49. 305.
 Müntzer, Thomas (vor 1490–1525) 22. 71. 137. 183. 248. 294. 349. – Theologie 14. 84. 183. 298. 354.
 Münzen 56.
 Musik 160. 220.
- Nationalheld 165.
 Nördlingen 302.
 Norwegen 87.
- Nygren, Anders (1890–1978) 117.
- Obrigkeit 296.
 Ökumene 18. 78. 285.
 Orthodoxie – Lutherische 152.
 Otto, Rudolf (1869–1937) 50.
- Pädagogik 43. 48. 231.
 Papsttum 227.
 Pauck, Wilhelm (1901–1981) 94.
 Peters, Albrecht (1924–1987) 265.
 Philippismus 152.
 Philosophie 7.
 Pius XII., Papst (1876, 1939–1958) 140.
 Pneumatologie 6.
 Polemik 28. 227. 297.
 Politik 85. 116. 215. 296.
 Predigt 42. 101. 292.
 Prenter, Regim (1907–1990) 148.
 Psalmendichtung – Deutsche 35.
 Psalmlied 35.
- Rechnungsbücher 62 f.
 Rechtfertigung 38. 78. 120. 161. 214. 228. 235. 269. 277. 284.
 Reformation – Frühzeit 288.
 Reformationsjubiläum (1617) 251.
 Reformatorischer Durchbruch 262.
 Register 19.
 Reichstag – Speyer (1929) 313.
 Religion – Gegenwart 46.
 Rezeptionstheorie 139.
 Rhetorik 357.
 Römisches Recht 159.
 Rußland 105.
- Sache 213. 300.
 Sakrament – Heiliger Geist 6.
 Sakramentsgemeinschaft 288.
 Sammelbesprechung 122. 127–134.
- Schlink, Edmund (1903–1984) 106.
 Schöpfung 9 f. 264.
 Scholastik 360.
 Schott, Erdmann (1900–1983) 299.
 Schriftsteller 16.
 Schriftverständnis 294.
 Schütz, Heinrich (1585–1672) 45.
 Schwarz, Reinhard (*1929) 177. 305.
 Seelenschlaf 321.
 Seelsorge 263. 324. 326.
 Selbstbewußtsein 61.
 Sierig, Hartmut († 1968) 271.
 Spalatin, Georg (1484–1545) 62 f. 109.
 Spiritualität 345.
 Sprache 40. 167.
 Staat und Kirche 215.
 Ständelehre 21.
 Suess, Theobald (1902–1983) 168.
- Taufe – Kinder 279.
 Teufel 151.
 Theologie 8. 72 f. 80. 273.
 Theosis 261.
 Tillich, Paul (1886–1965) 284.
 Toleranz 313. 347.
 Tradition 352.
 Tridentinum 157.
 Tröstung 324.
 Türken 141.
- Vaterunser 91.
 VELKD 104.
 Verdammung 18. 177. 295.
 Vergöttlichung 261.
 Versuchung 8.
 Volksfrömmigkeit 297.
 Volkstrauertag 286.
 Volz, Hans (1904–1978) 350.
 Vulgatakonkordanzen 17.
- Weihnachtslieder 44.
 Weltverantwortung 173. 211. 338.
 Widmungsvorreden 342.
 Willensfreiheit 82.

Wirkungsgeschichte 173.

Wirtschaftsethik 252 f.

Wittenberg 11. 55. 124. 140.
234. 315. 325.

Wort – Heiliger Geist 6.

Zweiregimentenlehre 21. 85.
107. 224. 231. 254. 338.

Zweireichelehre 254.

Zwingli, Ulrich/
Huldrych (1484–1531)
77.



Ein neues Forschungsinstrument zur Reformationgeschichte

Dokumente zur Causa Lutheri 1517–1521

Luthers frühe reformatorischen Schriften liegen in vielen Ausgaben vor. Schwer zugänglich sind aber oft jene Texte, die als Erwiderung auf sie entstanden sind.

Diese zweibändige Edition bietet ein umfassendes Quellenfundament zu den Voraussetzungen und zum Verlauf des als *Causa Lutheri* bezeichneten römischen Lehrverfahrens gegen den Reformator. Auf der Basis moderner Editionswissenschaft werden 50 Dokumente kritisch herausgegeben.

Im ersten Teil u. a. der „Dialogus de potestate papae“ von S. Prierias, die Instruktionen des Erzbischofs Albrecht von Mainz und sein Briefwechsel mit der Mainzer Theologischen Fakultät, ferner die Thesen von Johannes Tetzel und die „Obelisci“ des Johannes Eck.

Der zweite Teil rückt die offiziellen Texte des römischen Prozesses gegen Luther in den Mittelpunkt, vor allem die Bullen „Exsurge Domine“ und „Decet Romanum Pontificem“ in ihren verschiedenen Fassungen. Auch finden zentrale Quellen zum Augsburger Reichstag von 1518, zur Leipziger Disputation 1519 und zu Ecks Legation nach Deutschland 1520 Berücksichtigung. Den logischen Abschluß bildet die Neuedition des berühmten Wormser Edikts von 1521.

Das Werk zeichnet sich aus durch reiche und umfassende Sachkommentare, die auch dem Nicht-Spezialisten das Verstehen erleichtern. Eine umfangreiche Literaturliste und ein vierfaches Register erhöhen die praktische Brauchbarkeit dieses wertvollen Arbeitsinstrumentes. Wiedergaben von Titelblättern oder einzelner Seiten der alten Handschriften und Drucke unterstreichen den dokumentarischen Charakter.

Die Edition macht deutlich, mit welchen Argumenten die altgläubige Kirche und deren Theologie auf Luthers Herausforderung geantwortet haben.

Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521).
Herausgegeben und kommentiert
von **Peter Fabisch** und **Erwin Iserloh**.

1. Teil. 1988, 461 Seiten, 27 Tafeln, Efalinenband 160,- DM, ISBN 3-402-03455-7.

2. Teil. 1991, 574 Seiten, 52 Abb., Efalinenband, 180,- DM, ISBN 3-402-03456-5.

Aus der Reihe *Corpus Catholicorum*, Band 41 und 42.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von:

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Bischof Dr. Hans Christian Knuth,
Prof. Dr. Bernhard Lohse, Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen
und Prof. Dr. Reinhard Schwarz in Verbindung mit weiteren
Fachgelehrten im In- und Ausland

Schriftleitung: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann

64. Jahrgang 1993

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

INHALT

Zu diesem Heft	1, 53, 103
<i>Armin-Ernst Buchrucker</i> : Wer so stirbt, der stirbt wohl. Martin Luther über die Kunst zu sterben	125
<i>Karl Dienst</i> : Zur reformatorischen Kopernikusrezeption. Kopernikus als Metapher neuzeitlichen Selbstbewußtseins	58
<i>Reinhard Dithmar</i> : Martin Luther als Fabelhans	67
<i>Harmut Hövelmann</i> : Wer ist der Barmherzige Samariter? Eine ungewohnte Perspektive in Luthers Auslegung von Lk 10, 23–37	54
<i>Harmut Hövelmann</i> : Nicht in den Wind gesprochen. Drei Rückblenden	137
<i>Karl-Hermann Kandler</i> : Luther und der Koran	3
<i>Hans Christian Knuth</i> : Zwischen Gott und Teufel. Martin Luther über den Menschen	10
<i>Ralf Koerrenz</i> : Luthers Lebenswelt im Spiegel des Alltäglichen. Didaktische Anregungen für eine Gemeindeakademie	34
<i>Michael Plathow</i> : Christus als Arzt	23
<i>Stephan-Martin Stötzel</i> : Wie das Gesetz und Euangelion recht gründlich zu unterscheiden sind	104
<i>Werner Thiede</i> : Nur ein ewiger Augenblick. Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferstehung	112
<i>Matthias Viertel</i> : Von der Freiheit eines Rundfunkmenschen. Gedanken über die Begegnung mit Martin Luther im Hörfunk ...	79
Bücherschau	40, 89, 142
Aus der Luthergesellschaft	49, 101

Kerygma und Dogma

**Zeitschrift für
theologische Forschung
und kirchliche Lehre**

Herausgegeben von Wilfried Joest,
Theodor Jørgensen,
Reinhard Slenczka, Ulrich Kühn,
Wolfhart Pannenberg, Lothar Perliß
und Gunther Wenz in Verbindung
mit Theologen des In-
und Auslandes.

Die Zeitschrift erscheint viertel-
jährlich mit einem Umfang
von je etwa 80 Seiten.

Jahresbezugspreis DM 82,- /
öS 640,- / SFr 83,50; für Studenten
bzw. Abonnenten die sich in der
Ausbildung befinden

DM 54,- / öS 421,- / SFr 55,50
(bei Vorlage einer Bescheinigung);

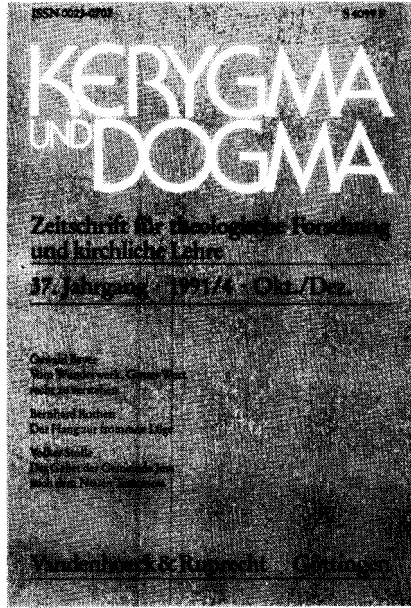
Einzelheft DM 22,- / öS 172,- /
SFr 23 30. Jahresbezugspreise 1994,
jeweils zuzüglich Versandkosten.

Diese Zeitschrift soll kirchliches
Lehren und Handeln theologisch
begleiten. Ihr internationaler
Herausgeberkreis lutherischer
Theologen möchte hierfür
besonders den ökumenischen
Dialog fruchtbar werden lassen.

**Bitte fordern Sie
ein kostenloses Probeheft an!**

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich



Geplante Beiträge 1994:

Brian L. Hebblethwaite, *God and Truth* / Joachim Ringleben, *Der Gott des Sohnes. Christologische Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum* / Harald Hegstad, *Der Erlöser der Heiden oder Israels Messias? Zur Frage der theologischen und christologischen Bedeutung des Judeseins Jesu* / Christoph Kähler, *Konflikt, Kompromiß und Bekenntnis. Paulus und seine Gegner im Philipperbrief* / Andreas Großmann, *»Aus Liebe will mein Heiland sterben.« Zur Theologie von J. S. Bachs Matthäus-Passion* / Ulrich Eibach, *Der Wandel moralischer Werte – Eine Herausforderung für die Kirchen* / Arne Grøn, *Liebe und Anerkennung* / Matti Kotiranta, *Das trinitarische Dogma als verbindlicher Faktor für das liturgische Erbe der Kirchen* / Michael Plathow, *»Der Geist hilft unserer Schwachheit auf.« Ein aktualisierender Forschungsbericht zu Martin Luthers Rede vom heiligen Geist*

