

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 1994



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,- / öS 281,- / sFr 37,30 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

	1	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR	3	»So spielt die Vernunft Blindenkuh mit Gott.«
HEUTE ENTDECKT		Luthers Auslegung von Jona 1,5f
AUFSÄTZE	9	Theo Bell
		Der Mensch als Esel Christi
	22	Bernd Wannenwetsch
		Zwischen Schindmähre und Wildpferd
		Luthers Reittier-Metapher ethisch betrachtet
WERKSTATT	34	Heinz Vonhoff
		Erfahrungen mit Luther
		Aus der Sicht eines Schriftstellers und Pädagogen
BÜCHERSCHAU	44	Zu: O. Bayer / FS M. Brecht / H.-U. Delius
	48	Aus der Luther-Gesellschaft
	53	Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs

ZU DIESEM HEFT

Genau vor 75 Jahren erschien das erste Heft dieser Zeitschrift. Weil die Jahrgänge 1942 bis 1952 nicht erscheinen konnten, eröffnen wir allerdings nicht den 76., sondern den 65. Jahrgang. »Luther und wir« war der einleitende volkstümliche Aufsatz des Jenaer Philosophen und Gründungsvaters Rudolf Eucken überschrieben. Es folgte »Luthertrost« (»Ein einziger starker, sittlich reiner Mensch ist Trost für ein ganzes Volk«), schließlich ein Aufsatz über den »deutschen Geist« in Luthers Frömmigkeit. Erst dann findet man einen wissenschaftlichen Aufsatz, dazumal aus der Feder des unvergessenen Karl Holl, bevor der Schriftleiter mit einem Bericht »Aus der Luther-Gesellschaft« das 31-seitige Heft beschloß. Eingestreut waren »Luther-Wort(e)«.

Völlig anders ist das Konzept dieser Zeitschrift ja heute, 75 Jahre später, auch nicht. Auch jetzt geben wir Luthertexte, allerdings kommentiert, wieder, berichten wir »Aus der Luther-Gesellschaft« und bieten wir eine Mischung aus vorwiegend gemeinverständlichen Beiträgen und wissenschaftlichen Aufsätzen, wobei auch die gemeinverständlichen wissenschaftlich haltbar und die wissenschaftlichen verständlich und von allgemeinem Interesse sein sollen. »Luther und wir« – das ist ja immer noch die griffige Formel – im Bewußtsein und in der Überzeugung, daß sich von Luther, sicher nicht in allen Punkten, aber doch wohl in den für sein Konzept wesentlichen, lernen läßt zur Bewältigung der Gegenwart und der Zukunft. Die moderne Fragestellung heute sucht indessen nicht den »deutschen« Luther. Ganz neue Nachfragehorizonte sind aufgebrochen. Es ist erstaunlich, daß auch in ihnen immer wieder Luther als anregender Denker und Praktiker entdeckt wird. Diese Zeitschrift ist seit 1919 ein Spiegelbild der sich wandelnden Nachfrage.

Vielleicht ist es der kreative Bilderreichtum der Theologie Luthers, der den Reformator stets neu entdecken läßt. In diesem Heft werden zwei bekannte und einprägsame Metaphern vorgestellt und durchdacht: der Mensch als »Esel Christi« und: der Mensch als »berittenes Pferd«. Wer sich von Theo Bell und Bernd Wannenwetsch anregen läßt, vermag Grundlegendes zu Anthropologie und Ethik in Luthers Denken zu begreifen.

Eine biblische Bildgeschichte ist Jona – dankbarer Stoff für Kindergottesdienst und Bibliodrama, tiefenpsychologische Erwägungen und christologische Predigt. Reinhard Schwarz macht uns mit Luthers Auslegung von Jona 1,5f bekannt und gewinnt daraus ein Argument in der Diskussion, ob »Gott« in die Präambel des Grundgesetzes gehört.

Unser »Werkstatt«-Beitrag ist diesmal die autobiographische Rückschau eines Autors, dessen Name jedem bekannt sein dürfte, der Religionsunterricht zu geben hatte: Heinz Vonhoff, württembergischer Schuldekan i.R.

und Verfasser u.a. der mehrfach aufgelegten »Geschichte der Barmherzigkeit«, teilt uns seine »Erfahrungen mit Luther« mit. Fragestellungen werden uns hier weitergegeben, die keineswegs ausgeschöpft sind, vielmehr eine lohnende Aufgabe bleiben.

Am Schluß dieses Heftes, hinter der »Bücherschau« und dem Bericht »Aus der Luther-Gesellschaft«, werden die Hochschullehrer und der akademische Nachwuchs besonders auf die Auslobung des »Martin-Luther-Preises« hingewiesen. Eine Preisarbeit (also geldeswert dotiert) ist von der Luther-Gesellschaft ausgeschrieben. Näheres auf Seite 53.

Hartmut Hövelmann

»SO SPIELT DIE VERNUNFT BLINDEKUH MIT GOTT«

Luthers Auslegung von Jona 1,5f. (WA 9, 205, 25–211, 19)

»Und die Leute fürchteten sich und schrien ein jeglicher zu seinem Gott« [V. 5a]. [1] Hier siehst du, daß wahr ist, was S. Paulus Röm 1 [V. 19] spricht, wie Gott bekannt sei bei allen Heiden, das ist: Alle Welt weiß von der Gottheit zu sagen, und natürliche Vernunft weiß, daß die Gottheit etwas Großes sei vor allen anderen Dingen. [2] Das beweist sich daraus, daß die Leute hier Gott anrufen, die doch Heiden waren. Denn wo sie nichts von Gott oder der Gottheit gewußt hätten, wie sollten sie dann ihn angerufen und zu ihm geschrien haben? Wiewohl sie nun nicht recht glauben an Gott, so haben sie doch solchen Sinn und Meinung, Gott sei ein solch Wesen, der da helfen könne im Meer und in allen Nöten. [3] Solch Licht und Verstand ist in aller Menschen Herzen und läßt sich nicht dämpfen noch löschen. Es sind wohl etliche gewesen wie die Epikureer, Plinius und dergleichen, die es mit dem Munde leugnen. Aber sie tun's mit Gewalt und wollen das Licht in ihren Herzen dämpfen, tun wie die, so mit Gewalt die Ohren zustopfen oder die Augen zuhalten, daß sie nicht sehen noch hören. Aber es hilft ihnen nicht, ihr Gewissen sagt [es] ihnen anders. denn Paulus leugnet nicht, daß »Gott hab's ihnen offenbaret« [Röm 1,19], daß sie von Gott etwas wissen.

[4] So laßt uns hier auch aus der Vernunft und Natur lernen, was von Gott zu halten sei. Denn so halten diese Leute von Gott, daß er sei ein solcher, der von allem Bösen zu helfen vermöge. [5] Daraus folgt weiter, daß natürliche Vernunft bekennen muß, daß alles Gute von Gott komme. Denn wer aus allem Bösen und Unglück helfen kann, der kann auch alles Gute und Glück geben. So weit reicht das natürliche Licht der Vernunft, daß sie Gott für einen gütigen, gnädigen, barmherzigen, milden achtet; das ist ein großes Licht. [6] Aber es fehlt noch an zwei großen Stücken. Das erste: Sie [die Vernunft] glaubt wohl, daß Gott solches vermöge und wisse zu tun, zu helfen und zu geben. Aber daß er wolle oder willig sei, solches auch an ihr zu tun, das kann sie nicht; darum bleibt sie nicht fest auf ihrem Sinn. Denn die Macht glaubt sie und kennt sie, aber am Willen zweifelt sie, weil sie das Widerspiel [= Gegenteil] fühlt im Unfall [= Unglück]. [7] Das siehst du hier wohl; denn die Leute rufen wohl zu Gott; womit sie bekennen, daß er zu helfen vermöge, wenn er wolle; sie glauben auch, daß er andern helfen wolle; dabei lassen sie es bleiben, höher können sie nicht kommen. Denn sie versuchen ja alle ihre Macht, tun ihr Bestes und Höchstes. Hier kann der freie Wille nicht mehr. [8] Aber sie glauben nicht, daß er [Gott] helfen wolle; denn wo sie das glaubten, so täten sie so nicht, sie würden nicht die Geräte

und die Ware aus dem Schiff werfen [V. 5b], würden auch nicht zu Jona laufen und ihn heißen seinen Gott anrufen [V. 6], sondern würden stille sein und Gottes Hilfe harren. Item, so wäre auch das Meer stille geworden um ihres Glaubens willen. [9] Nun ist aber vonnöten solcher Glaube, der nicht zweifle, Gott wolle nicht andern allein, sondern auch mir gnädig sein. Das ist ein rechter lebendiger Glaube und eine große, reiche, seltsame [= seltene] Gabe des heiligen Geistes, wie wir an Jona sehen werden.

[10] Das andere: daß die Vernunft nicht kann die Gottheit recht austeilen noch recht zueignen, wem sie allein gebührt. Sie weiß, daß Gott ist. Aber wer oder welcher es sei, der da recht Gott heißt, das weiß sie nicht. Und geschieht ihr eben, wie den Juden geschah, als Christus auf Erden ging und von dem Täufer Johannes bezeugt war, daß er vorhanden wäre [vgl. Joh 1, 19–27]. Da stand ihr Herz so, daß sie wußten, Christus wäre unter ihnen und ginge unter den Leuten. Aber welcher die Person wäre, das wußten sie nicht; denn daß Jesus von Nazareth wäre Christus, konnte niemand gedenken. [11] So spielt auch die Vernunft Blindenkuh mit Gott und tut eitel Fehlgrieffe und schlägt immer nebenhin, so daß sie das Gott heißt, was nicht Gott ist, und wiederum das nicht Gott heißt, was Gott ist, welches sie beides nicht täte, wo sie nicht wüßte, daß Gott wäre, oder wenn sie eben wüßte, welches oder was Gott wäre. [12] Darum plumpst sie so herein und gibt dem den Namen und göttliche Ehre und heißt das Gott, was sie dünkt, daß es Gott sei, und trifft so nimmermehr den rechten Gott, sondern allewege den Teufel oder ihren eigenen Dünkel [= Gedanken], den der Teufel regiert. [13] Darum ist's gar ein großer Unterschied: wissen, daß ein Gott ist, und wissen, was oder wer Gott ist. Das erste weiß die Natur und ist in allen Herzen geschrieben. Das andere lehrt allein der heilige Geist.

[14] Dessen wollen wir Exempel geben. Die Papisten und Geistlichen laß zuerst uns vornehmen, welche haben solchen Wahn [= Vorstellung] von Gott, daß sie meinen, Gott sei ein solcher, der sich lasse mit guten Werken bewegen oder begnügen [= zufriedenstellen]. Darum sie auch so viele Stände, Sekten und mancherlei Weise haben zu leben [gemeint sind die Orden des geistlichen Standes], womit sie alle meinen Gott zu dienen und zu gefallen. [15] Nun sage mir: Wenn nun kein Gott wäre, der so gesinnt oder des Willens wäre, was ehren solche Leute für Gott? Ist's nicht wahr, sie ehren ihren eigenen falschen Wahn und Dünkel für Gott? Denn es ist in der Wahrheit kein Gott, der so gesinnt sei; und sie verfehlen mit solchem Dünkel den rechten Gott, und bleibt nichts da als ihr falscher Dünkel, der ist ihr Gott, dem geben sie den Namen und Ehre Gottes. Nun kann unter dem falschen Dünkel niemand sein als der Teufel, der ihn eingibt und regiert. So ist nun ihr falscher Dünkel ihr Abgott und ein Bild des Teufels in ihrem Herzen. [16] Denn der rechte, einige [= alleinige], wahrhaftige Gott ist der,

dem man nicht mit Werken, sondern mit rechtem Glauben von reinem Herzen dient, der seine Gnade und Güte lauter, umsonst, ohne Werk und Verdienst gibt und schenkt. Das glauben sie nicht. Darum kennen sie ihn auch nicht und müssen fehlen [= fehlgehen] und nebenhin schlagen.

[17] Da siehst du, woher alle Abgötterei kommt und warum es billig [= mit Recht] Abgott und Aberglaube und Abgötterei heiße; ohne Zweifel darum, daß solcher Dünkel uns abführt von Gott und abwendet vom rechten Gottesdienst. O freilich, ein Abgott und Aberglaube, der uns zum Teufel hinab weg von Gott in die Hölle weist. [18] Denn weil ein jeglicher etwas vornimmt, das ihm dünkt, und glaubt, es gefalle Gott, und meint, Gott sei so gesinnt, obwohl Gott doch nicht so gesinnt ist und es ihm nicht gefällt, darum müssen soviel Abgöttereien sein, wie mancherlei Dünkel sind, die vorgenommen werden [in der Meinung], daß es Gott so gefalle, außer dem einigen [= einzigen] Dünkel des Glaubens, den der heilige Geist gibt. [19] So kam der Abgott Baal bei dem König Ahab auf [1 Kg 16,3 ff]. Denn der König, während er wußte, daß ein Gott war, ließ sich gleichwohl dünken, das wäre Gott, der sich ließe gefallen die Weise, die er [Ahab] vornahm im Gottesdienst. Und so hieß er Gott »Baal« und wiederum Baal hieß er »Gott«, wie das aus Hos 2 [V. 18f] wohl scheint [= erhellt].

[20] Item der König Jerobeam [1 Kg 12,28] meinte, das wäre Gott, der sich ließe den Gottesdienst vor den goldenen Kälbern gefallen. Und mußten also die Kälber »Gott Israel« heißen und wiederum Gott ein Kalb heißen. [21] Gleich als wenn man jetzt Christum unsern Herrn einen Kappenhold oder Plattenhold heiße, darum daß man meint, er sei ein Gott, der den Kappen und Platten [= Kutten und Tonsuren] hold ist, und gefalle ihm solcher Dienst wohl, wie denn die Mönche und Pfaffen ihn gewißlich im Herzen so halten und nennen. Aber es ist ein Abgott und Aberglauben und Aberdünkel, der weit fehlt [= fehlgeht] und eine erzrechte Abgötterei.

[22] So ist der Abgötterei keine Zahl, soviel der Dünkel sind, die etwas anderes vornehmen und selbst erwählen, was Gott gefalle, ohne den Glauben in Christo. Nun denn solcher Gott nirgend ist, dem solches gefalle, so dienen sie alle dem Teufel damit und nicht Gott.

[23] So siehst du hier auch, daß diese Leute im Schiff alle von Gott wissen, sie haben aber keinen gewissen Gott. Denn »ein jeglicher«, spricht er, »rief seinen Gott an«, das ist: seinen Dünkel oder das, was er für Gott hielt in seinem Sinn. [24] Darum verfehlen sie alle den einigen, rechten Gott und haben eitel Abgötter unter Gottes Namen und Ehre. Deshalb war auch ihr Glaube nicht recht, sondern war ein Aberglaube und Abgötterei, der ihnen auch nichts half. Denn ihr Gott läßt sie sinken in der Not und umsonst rufen, daß sie sogar verzweifeln und nicht wissen, wo sie einen Gott finden sollen, der ihnen helfe, und [Jona 1,6] laufen hinab zu Jona, den wecken sie

auf und heißen ihn seinen Gott anrufen, ob irgendein anderer Gott wäre als ihr Gott, der helfen wolle. [25] Da siehst du, wie falscher Glaube nicht besteht in der Not, sondern sinkt; und beides verloren wird: Gott und Glauben, Abgott und Aberglauben, so daß eitel Ver zweifeln dableibt. [26] Deshalb führt allein der einige [= alleinige], lebendige Gott den Namen und den Reim, daß er sei ein Nothelfer, Ps 9 [V. 10] und 46 [V. 2] und allenthalben; denn er kann aus dem Tode helfen, Ps 68 [V. 21].

[27] Darum siehst du auch, wie demütig diese Leute waren, daß sie in der Not zu Jona laufen, welchen sie doch, da es stille war, nicht achteten. Und wo sie zuvor gewußt hätten, daß er ein Jude wäre, so hätten sie ihn noch mehr verachtet, wie denn die Heiden den Juden feind waren. Aber jetzt, wo die Not hergeht und ihr Abgott sie läßt sinken, ach wie froh wird ihre stolze Verachtung, daß sie den armen Jona anrufen und mehr Gutes bei ihm suchen als bei ihren Abgöttern und all ihrem Vermögen. [28] So tut der falsche, gefärbte Glaube allezeit. Solange es ihm wohl geht und steht, so ist er stolz, auch über Gott [erhaben] und alles, was Gott ist, und ist so verstockt und hart, daß nie ein Amboß so hart war. Aber wenn er beginnt zu sinken und zu verzagen, so ist auch nichts Blöderes [= Schwächeres] noch Verzagteres im Himmel und auf Erden, daß er dann wohl in ein Mauselloch kröche und ihm die weite Welt zu enge würde, und dann bei beiden, Feinden und Freunden, bei Verachteten und Hochgelobten, Hilfe und Rat suchte und gerne annähme.

[29] Jona schläft aber unterdessen unten im Schiff [V. 5c] und fühlt solch Ungewitter nicht. Das mag wohl ein Todesschlaf heißen, den er zur Letzte [= zum Abschied] getan hat, da er bald darauf in den Tod fahren mußte. Aber so geht es allewege mit den Sündern zu, und Gott handelt so mit ihnen gleich wie hier mit Jona. Denn Jona hatte sich hoch versündigt an Gott. [30] Weil aber Gott schweigt und stillhält mit der Strafe und wehrt der Sünde nicht oder schlägt nicht so bald drein, so ist's der Sünde Natur und Art, daß sie den Menschen verblendet und verstockt, damit er sicher wird und sich nicht fürchtet, sondern legt sich dahin und schläft und sieht nicht, welch ein groß Wetter und Unglück über ihm vorhanden ist, das ihn gar greulich aufwecken wird. So stellt sich unterdessen Gott auch, als hätte er der Sünde vergessen, weil er so verzieht [= abwartet], und versucht [= prüft] so, was solch Menschenkinder tun wollen, ob sie sich auch wollen bekehren, wie der 11. Psalm [V. 4] sagt: »Die Augenlider des Herrn versuchen die Menschenkinder«. [31] Aber da wird nichts draus. Da ist kein Bekehren noch Bedenken. Der Jona schliefe wohl sein Leben lang immerfort. Und wo Gott wollte seiner Sünde vergessen, er [Jona] würde freilich nimmer dran denken. Das wird hier angedeutet an Jona, daß er mitten im Ungewitter so tief und hart schläft, dazu unten tief im Schiff, als sollte er [der Text] sagen: Er

ist gar verblindet, verstockt, versunken, ja gestorben und liegt im Grund des unbußfertigen Herzens, bliebe auch ewiglich so liegen und verdürbe. Denn die Sünde ließe es nicht zu, daß sich einerlei [= irgendeine] Kraft im Menschen regt zum Guten, es sei der freie Wille da oder Vernunft. Da liegt er und schnarcht in seinen Sünden, hört und sieht nicht, fühlt auch nicht, was Gottes Zorn über ihm handelt und vornimmt.

[32] Aber als ihn der Schiffsmann aufweckt und ihn heißt seinen Gott anrufen [V. 6], da tritt etwas anderes ein, da wird er gewahr, wie Gott hinter ihm ist mit der Strafe und seine Sünde nicht so vergessen hat. Da geht das Gewissen an, da kommt die Sünde wieder und wird lebendig, da ist »die Sünde des Todes Stachel« [1 Kor 15,56] und zeigt den Zorn Gottes, da wird ihm nicht allein das Schiff, sondern die Welt zu enge, – ja wohl – damit er hier sollte Gott anrufen. [33] Er fürchtet sich mehr als irgendeiner im Schiff. Denn er fühlt und merkt's, sein Gewissen sagt's ihm auch, daß ihm das Ungewitter gilt und Gottes Zorn über ihn gekommen sei. O wie demütig ist er da! Er absolviert alle, die im Schiff sind, und hält sie nicht für Sünder, keine Sünde sieht er, nur die seine. Denn so tut die Reue, wenn sie kommt und das Gewissen beißt und schreckt. So ist alle Welt dann fromm [= gerecht], nur er allein ist ein Sünder. Aller Welt ist Gott gnädig außer ihm allein. Da trifft Gottes Zorn niemanden als ihn allein; er meint auch, es sei sonst kein Zorn als der, den er fühlt, und er findet sich so den allerelendsten Menschen.

[34] Ebenso tat sie [die Reue] mit Adam und Eva auch, als sie gesündigt hatten; wäre Gott nicht gekommen, als der Tag kühl war geworden [Gen 3,8], sie hätten nimmermehr die Sünde geachtet. Aber als er kam, verkrochen sie sich [Gen 3,8]. So Petrus auch, als er Christum verleugnet hatte, da war er dahin; erühlte keine Sünde, er schlief auch unten im Schiff und war tot, bis ihn Christus ansah; daühlte er sich wieder und weinte bitterlich [Lk 22,61f]. [35] So haben wir hier, wie die Sünde den Menschen starrig, unempfindlich, schlecht [= einfach] ganz tot macht, daß er weder sich selbst noch Gott fühlt und sicher ohne Furcht dahingeht, bis Gott kommt und weckt ihn auf, damit der Ruhm des freien Willens gar darniederliegt.

[36] Wie nun Jona seinen Gott nicht anruft, sondern sitzt und zittert vor Gottes Zorn und beißt sich mit dem Tod, der ihn alle Augenblick fressen will, und die Leute auch umsonst ihre Götter anrufen und alles tun, was sie könnten, und Jona doch wohl sieht und fühlt, daß um seinetwillen solches geschieht, ist er nicht so fromm [= rechtschaffen], daß er doch herausführe und seine Sünde bekennte, sondern läßt die armen Leute um seinetwillen solch Schrecken und Gefahr und Jammer leiden, bis ihm Gott die Sünde ausdringt, daß er sie – durch Los verraten – muß bekennen [V. 7–10]. [37] Das ist auch eine von den zarten Tugenden [= vertrauten Eigenschaften] der

Sünde, daß sie die Leute stumm macht und will sich verbergen, schämt sich und wollte ja gerne schön bleiben, gleichwie Adam und Eva sich mit den Schurzen deckten und wollten gar nicht zur Beichte [= Geständnis] kommen. [38] O es tut weh, daß einer soll seine eigene Schande aufdecken und seinen Schmuck zur Unehre machen! Aber nun muß es sein, oder es ist keine Ruhe noch Friede da, wie der 32. Psalm [V. 3] sagt: »Da ich's verschweigen wollte, veralteten meine Gebeine vor meinem täglichen Heulen«. So hieß Gott die Kinder Israel auch ihren Schmuck ablegen vor dem Berge Sinai, Ex 33 [V. 5]. Das heißt dann recht den Sack anziehen und in der Asche sitzen, sich selbst zunichte machen vor Gott, auch, wo es Gott haben will, vor den Menschen. [39] Denn weil hier Jona die Leute mit seiner Sünde in Schaden und Gefahr gebracht hat, muß er wiederum Schaden leiden, seine Ehre verlieren und sich selbst schänden [= in Schande versetzen], die Leute ehrbar und unschuldig machen, dazu selbst ein Urteil über seinen Hals fällen, daß sie ihn ersäufen müssen [V. 12]. So bezahlt er und büßt [= erstattet] mit Leib und Leben, Ehre und Gut und mit allem, was er ist und hat, seinen Nächsten, die er so hoch beleidigt hat. Er brachte sie ohne ihren Willen in Gefahr des Lebens; so bringen sie ihn hingegen ums Leben durch sein eigen Urteil und Willen ohne ihren Willen. Das heißt, meine ich, streng und recht gerichtet.

Erläuterungen

Die hier leicht modernisiert wiedergegebene Auslegung von Jona 1,5f stammt aus der deutschen Erklärung des Jonabuches, die Luther 1526 veröffentlichte, nachdem er 1524–1526 eine Vorlesung über die Kleinen Propheten gehalten hatte (WA 13,224–240 und 241–258 über das Jonabuch). Luthers deutsche Jona-Auslegung fand gleich breite Resonanz; für das Jahr 1526 werden WA 19,171–173 dreizehn Drucke verzeichnet, ein weiterer Druck folgte 1531. Außerdem wurde das Buch in vier verschiedenen lateinischen Übersetzungen verbreitet (vgl. WA 19,173–179).

Luther kann mit einem allgemeinen, unspezifischen Gottesbegriff den religiösen Pluralismus erklären, der nach Jona 1,5 auf dem Schiff offenkundig wurde, als man in Seenot geriet (Ziff. 1–5): »und schrien ein jeglicher zu seinem Gott«. Wir könnten wohl diesen allgemeinen Begriff »von Gott oder der Gottheit« (Ziff. 2) auch auf die Präambel des Grundgesetzes anwenden. Es hat Sinn, wenn das souveräne Volk, indem es sich seine Verfassung gibt, sich in einem allgemeinen Sinne vor Gott verantwortlich sieht und wenn gleichwohl durch diese Verfassung jedem freigestellt wird, in welchem Glauben, in welcher religiösen Anschauung er lebt (vgl. Art. 3 {3} und Art. 4 GG). Wie sich der Atheismus zu begründen vermag, bleibe dahingestellt. Sollte er sich jeweils nur im kritischen Gegenüber zu vorhandenen Religionen begründen können, dann wäre Luthers Sicht (Ziff. 3) nicht völlig abwegig. Die Epikureer bezeichnen für ihn wie für seine Zeitgenossen Atheisten der Lebenspraxis (vgl. Gott-

fried Maron, Martin Luther und Epikur. Ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther. Göttingen 1989) Warum Luther hier neben den Epikureern ausdrücklich Plinius nennt, ist noch ungeklärt; er denkt jedenfalls an Plinius d. Älteren.

Auch in die christliche Tradition hat sich das eingeschlichen, was Luther mit »Vernunft« bezeichnet, menschliches Vorstellen und Meinen. Sein »Exempel« (Ziff. 14–21) dürfen wir nicht in konfessioneller Distanz lesen. Protestantisches Christentum hat sich selbst zu prüfen, wie und wo es von menschlichem Meinen unterwandert und geformt wird. Die »Vernunft« steht hier keineswegs nur für rationales Denken. Stehen z.B. im kirchlichen Leben unserer Zeit religiöse Symbolformen hoch im Kurs, so kann sich auch dahinter »vernünftiges« Religionsdenken verbergen. Im religiösen Umgang mit der Lebenswirklichkeit kann sich Glaube unversehens in Aberglauben verkehren, kann Gott zum Abgott werden. Was nicht der heilige Geist im Einklang mit der biblischen Botschaft lehrt, was also nicht mit dem Geist Christi im Einklang ist, das ist für den Glauben vom Teufel, geht es doch dem Glauben darum, Gott im Geist und in der Wahrheit anzurufen (Joh 4,24). Um Luthers Ausführung (Ziff. 26 mit Ziff. 16) aufzugreifen, ist es dem christlichen Glauben eigentümlich, sich in voller Gewißheit auf den alleinigen, lebendigen Gott zu verlassen.

Jona liefert in Luthers Auslegung ein Beispiel dafür, wie lange es unter Umständen dauern kann, bis das Gewissen sich meldet und der Mensch seine eigene Situation vor Gott erkennt (Ziff. 31–35) Sodann malt Luther aus (Ziff. 36f), wie Jona, selbst nachdem er in seinem Gewissen aufgeweckt worden ist, noch nicht mit der Sprache herausrückt. Erst als das Los ihn vor den Schiffsleuten als den Schuldigen bezeichnet, ist er geständig. Hat er die ganze Schiffsmannschaft in Lebensgefahr gebracht, so ist es ein gerechtes Urteil, wenn er nach seiner eigenen unausweichlich gewordenen Entscheidung nun dem Tode ausgeliefert wird. Nach menschlichem Ermessen bleibt ihm keine Gelegenheit mehr, seinen Gott anzurufen.

Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstraße 43, 82110 Germering

DER MENSCH ALS ESEL CHRISTI

Jesu Einzug in Jerusalem nach Mt 21 als Bildrede bei Bernhard von Clairvaux, Wenzeslaus Linck und Martin Luther*

Von Theo Bell

Am Palmsonntag 1518 hielt der berühmte Prediger Wenzeslaus Linck, ein Mitbruder und Freund Luthers, im Augustinerkonvent zu Nürnberg eine Predigt, die die Bezeichnung »Eselspredigt« bekommen hat. Die Predigt

erschien ein Jahr später im Druck unter dem Titel »Wie der grobe mensch unsers herren Esel sein sol: Ihn trage: und mit ihm eingeen gen Hierusalem zu beschawen fruchtparlichen das leyden christi. Nach lere des heyiligen Bernhardi«¹. Diese Predigt ist ein treffliches Beispiel, das zeigt, auf welche Weise Bernhard von Clairvaux Einfluß auf die Anfangsjahre der Reformation ausgeübt hat. In dieser Predigt verhandelt Linck den Einzug Jesu in Jerusalem. Der Mensch wird aufgefordert, mit Jesus in die Stadt einzuziehen und »heylsam das leyden christi zu Hierusalem zu betrachten«. Diese Aufforderung wird nicht nur an vollkommene apostolische Leute gerichtet, sondern auch an Kinder und Narren, damit sie die wahre Weisheit erlernen können. Für Linck steht in seiner Predigt die Betrachtung und Nachfolge des Leidens Christi im Zentrum; wer seinem Leiden nachfolgen will, nehme sein Joch auf sich und lerne von Ihm demütig zu sein (Mt 11,29). Die Andacht vor dem Leiden wird betont durch einen Ausspruch seines Ordenspatrons Augustinus und des Meisters der Passionsfrömmigkeit schlechthin, Bernhard von Clairvaux². Dem Letztgenannten hat Linck auch das Thema seiner Predigt entlehnt, nämlich die allegorische Deutung des Eselsfüllens auf den Menschen; der Mensch ist der Esel, auf dem Christus in die Stadt reitet.

I.

Von Bernhard von Clairvaux sind drei Predigten zum Palmsonntag überliefert, von denen vor allem die beiden ersten für unser Thema interessant sind³. Für Bernhard ist der Einzug Jesu nach Jerusalem auf seinem Leidensweg eine Vorabspiegelung seines himmlischen Einzugs am Ende der Zeiten. Aus dem irdischen Einzug ist zu lernen, daß der Weg zur Ehre an Leiden und Kreuz nicht vorbeiführt. Dies gilt nicht nur für Jesus, sondern auch für alle,

* Zuerst in niederländischer Sprache erschienen in: Voor de achtste dag, FS J.P. Boendermaker, hrsg. von Kees van der Horst u.a., Kampen 1990, 129–139. Ins Deutsche übersetzt von Hartmut Hövelmann.

¹ Linck, Werke, hrsg. W. Reindell, Bd. I: Eigene Schriften bis zur zweiten Nürnberger Wirksamkeit, Marburg 1894, 4–10.

² Ebd. 7,10: »Darumb spricht der süsse Bernhardus: O herr, dein Leyden ist mein, Aber so ich dir nachfol unnn trete in deine fußstaffen, sunst seliget es mit allein nicht, sonder verdammet vil mer die vernunft breuchigen«. Vgl. Th. Bell, Bernardus Dixit: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Werken, Delft 1989, 23f.

³ Bernardus, In ramis palmarum (Palm): EC V, 42–55. Daneben ist noch eine kurze Auslegung vom Mt 21,1ff zu finden in den Sententiae Bernardi, EC VIB, 82–83.

die ihm nachfolgen wollen. In der ersten Predigt deutet Bernhard den Dienst des Esels. Beim Einzug sind manche eifrig damit beschäftigt, Zweige von den Bäumen zu schneiden, während andere Kleider und Zweige herbeitragen. Sie teilen gleichsam von ihrem Überfluß aus »ohne viel Ungemach für sich selbst«. Der Esel dagegen stellt sich selbst ganz zur Verfügung zum Dienst seines Herrn. »Das Lasttier nämlich, auf dem Christus gesessen ist: seid ihr es denn nicht selbst nach der Mahnung des Apostels Paulus, daß ihr Gott preist und tragt mit eurem Leibe?« Damit deutet Bernhard auf die Mönche. Die Menschen in der Welt stellen ihren Leib hingegen nicht zur Verfügung, auch nicht, wenn sie ihre Habe mit anderen teilen, indem sie Almosen geben. Auch die Prälaten tun das nicht. Die Zweige von den Bäumen schneiden, das ist: über die Vorbilder des Glaubens und der Tugenden in der Schrift predigen. Sie teilen umsonst aus von dem, was sie umsonst empfangen haben. Einzig der Esel fügt sich ganz dem Dienst und ordnet sich selbst unter. Darum: »Wer bei diesem Einzug letztendlich Jesus am nächsten war..., könnt ihr, dünkt mich, leicht ersehen«.

Bernhard hat sein Bild vom Menschen als Esel auf die geistliche Deutung zweier Psalmverse gegründet (Ps 37,5; 72,23). Wer freilich meint, daß Bernhards allegorische Deutung des Esels auf den niedrigen und Gott geweihten Mönch eindeutig ist, irrt sich. In der zweiten Predigt am Palmsonntag will er über das Leiden sprechen und über die Menschen, die am Einzug teilnahmen. »Wenn ich nun als aufmerksamer Zuschauer diesen Triumphzug betrachte, glaube ich vier Gruppen von Menschen unterscheiden zu können; und vielleicht kann man sie auch heute bei unserer Palmprozession wiederfinden«. Zuerst ist die Aufmerksamkeit auf die Gruppen von Menschen gerichtet, die Jesus bei seinem Einzug begleiten. So weiß er eine Gruppe, die auszog, ihm den Weg zu bereiten. Das sind – nach Bernhard – die Vorläufer (praelati), die Menschen leiten und ihre Schritte auf den Weg des Friedens lenken. Es gibt auch Menschen, die treu folgen: Weil sie unwissend sind, treten sie in die Fußspur der Vorläufer. Die dritte Gruppe sind die Jünger, die an Jesu Seite schreiten. Sie haben das beste Teil erwählt (Lk 10,42). Sie sind das Bild der treuen Mönche, »die im Kloster allein für Gott leben, allzeit dicht bei ihm bleiben und bedacht sind auf das, was ihm wohlgefällig ist«. Wer ist dann die vierte Gruppe, nachdem wir die Gruppen vor, hinter und neben Jesus schon gehabt haben? Bernhard bringt jetzt erneut den Esel ins Gespräch, diesmal allerdings als Allegorie der »begriffsstutzigen Mönche und aller derer, die eine viehmäßige Gesinnung haben«. Sein Spott gegen sie, dessen ungeachtet mit einem humoristischen Unterton, ist nicht mißzuverstehen: Wir dürfen noch froh sein, daß nicht gleich ein ganzes Rudel derartiger Tiere mitläuft, denn sie verschönern den Festzug bestimmt nicht! Singen können sie auch nicht; alles, was sie zu Gehör bringen, ist ein

alles übertönendes IA-Geschrei. Andauernd müssten sie die Peitsche und die Sporen fühlen, um in der Bahn zu bleiben. Der Esel als Bild der Begriffsstutzigkeit und Unvollkommenheit ist das Gegenteil dessen, was Bernhard in seiner ersten Predigt skizziert hat: der Mönch als der treueste Diener seines Herrn, der sich ganz in den Willen seines Meisters fügt. Und doch mag keiner seinen unvollkommenen Mitbruder verachten, weil Christus in seiner Barmherzigkeit den Esel auch nicht verachtet hat. »Eins hat er allen voraus, daß der Herr niemandem so nahe ist wie ihm; selbst die, die neben ihm laufen, sind nicht so nahe bei ihm wie das Lasttier, auf dem er sitzt«. Das Bild von den vier Gruppen wird in Bernhards Predigt meisterhaft abgeschlossen mit einem Hinweis auf die Schau des Herrn. Ihn in diesem Leben zu schauen, wird nur wenigen zuteil. Die, die vorangehen, sehen nie sein Gesicht. Die, die ihm folgen, sehen nur seinen Rücken, wie Mose Gott einst bei der Felsspalte von hinten sah (Ex 33,23). Der Kopf des Esels ist zum Erdboden hin gerichtet; er hebt seinen Kopf niemals auf, um seinen Reiter zu sehen. Allein die, die neben ihm laufen, die Kontemplativen, fangen ab und zu den Glanz seines Antlitzes auf. Aber auch dieser Vorgeschmack des Einzugs in das himmlische Jerusalem ist »nur vorläufig und nicht von Dauer, solange sie noch auf dem Weg sind« im irdischen Leben. Mystische Schau wird nur wenigen zuteil, und auch diese Auserkorenen müssen die meiste Zeit ohne diesen Blick auskommen.

II.

Wenzeslaus Linck bezieht sich in seiner Predigt von 1518 auf diese Gruppen von Menschen, die Jesus begleiten. In der Nachfolge Bernhards werden diese »drey stendt von menschen« präfiguriert in Noah, Daniel und Hiob, und, genau genommen, muß man zu einem dieser Stände gehören, will man selig werden. Doch gibt es Linck zufolge noch eine »vierde weyß der seligung«. Diese kommt »auß uberfluß der miltigkeyt christi«. Für diesen vierten Weg dient ihm das Bild des Esels. Er steht für die »grobe sunder«, welche Bußfertigkeit zeigen und trotz ihrer Fehler in Christi Dienst kommen. Sie haben keine Kleider (Tugenden), um Jesus darauf sitzen zu lassen, und keine Zweige (Verdienste), um sie auf seinem Weg auszubreiten. Auch singen sie nicht »mit frohlichen hertzen« ihm zum Lob wie die, die vor, hinter oder neben ihm ziehen. Sie haben niemals die selige Schau der Kontemplativen gekostet. Sie können nicht singen, sie schreien nur, was bedeutet: Wegen ihrer Sünden haben sie nichts, um Christus Ehre zu erweisen. »Dennoch so mugen sie an des esels stat Christo dienstpar sein, ihn tragen in leyb und sele und mit ihm eingen in die glori zu der beschawung des ewigen frides,

der auß dem leyden christi erspreusset«⁴. Alles, was Christus von dem Esel verlangt, ist, sein Joch auf sich zu nehmen und ihm zu Dienst zu sein.

Wer nun meint, daß diese niedrige Position des Esels die geringste ist, weiß wenig über humilitas. Wie Bernhard betont Linck die Tatsache, daß der Esel am nächsten bei Jesus gewesen ist. Der zweite Teil seiner Predigt hat darum den Titel: »Du solt gern unsers herren esell sein umb viererley ursache«⁵. Der Esel ist derjenige, der Jesus treuer dient, weil er seinen Leib in den Dienst seines Herrn stellt. Er ist Christus auch näher und »geet auch sicherer«. Christus hält ihn mit den Zügeln auf dem rechten Weg, »das er nit irret«. Der sicherste Platz für den Menschen ist darum unter dem Joch Christi. Das sind die Menschen, die »in nachfolgeunge, mitleydunge oder teylnemunge des leydens christum entpfindlich in sich tragen«⁶. Letztendlich ist dieser Weg der imitatio und compassio verdienstlicher. Er zeigt auch weniger Sorgen und Risiken als die drei anderen Weisen, Christus zu dienen. Niemandem ist der Herr so nahe als dem Esel. Vielleicht haben diese Leute ein betrübtes Herz, aber das wird getröstet werden. Auch sehen sie ihn vielleicht nicht wie die Apostel und Kontemplativen, aber doch erfahren sie ihn in diesem schmerzlichen Leben. Die Betrachtung des Leidens Christi und seine Nachfolge ist für den Menschen der sicherste Weg. Schien Linck anfangs die Position des Esels allein auf die armen Sünder zu beziehen, so breitet er am Ende das Bild zu demütigem Verhalten aus, das auf einen jeden paßt: »Wirt auch kaum ein frumm mensch erfunden, den nit christus als seynen esel reyte«⁷.

Wenzeslaus Linck steht mit seiner Predigt in der Tradition einer von Bernhard inspirierten Passionsfrömmigkeit und zeigt zu gleicher Zeit eine Luther und Staupitz verwandte augustinische »Frömmigkeitstheologie«. Diese richtet sich nicht mehr nur an die Mönche, sondern an die Christen allgemein⁸. Im Vorwort der Edition von 30 Predigten von 1519 umschreibt er kurz die zentrale Thematik seiner Predigten: Er will zum Trost der »irrigen, engen und löcherichten gewissen« zeigen, auf welchem Weg in diesem Leben das Gewissen des Menschen »sicherlich« Ruhe, Frieden, Trost und Heil findet und wie es zur himmlischen Glückseligkeit gelangen kann⁹.

⁴ Linck (s. 1), 8,20.

⁵ Ebd. 8,29.

⁶ Ebd. 9,3.

⁷ Ebd. 10,13.

⁸ Zur Beschreibung dieser Frömmigkeitstheologie vgl. B. Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhundert: Studien zu Johannes Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982, 134 ff.

⁹ Hamm ebd. 228f.

Aber es gibt da ebenso eine Verwandtschaft mit der Humilitas-Theologie Bernhards. Wo Bernhard ausführlich auf den niedrigen Einzug Christi in die Stadt eingeht, legt Linck den Akzent auf den Menschen als unansehnlichen Esel, der das Joch seines Herrn auf sich nimmt und geht, wohin er geht. Der Nachdruck liegt auf dem sündigen Menschen, der mit leeren Händen dasteht, aber deshalb nicht verzweifeln muß um der »miltigkeyt christi« willen. Es zeigt sich, daß Linck kreativ mit Bernhards Predigten umgegangen ist. Der Esel als das Tier, das in seinem niedrigen Rang als niedrigster und geringster aller Diener steht, das aber als das Tier, das am nächsten bei seinem Herrn ist und ihm am treuesten dient, diese Aspekte sind hier miteinander verbunden. Auch Luther wird, wie Linck, den Akzent auf den Menschen als Esel setzen, aber er wird dem eine ganz eigene Deutung geben.

III.

Martin Luther hat verschiedene Male über den Einzug in Jerusalem gepredigt¹⁰. In der Predigtsammlung von Stephan Roth ist die Transskription einer Predigt bewahrt geblieben, die der Datierung nach derjenigen des Wenzeslaus Linck wahrscheinlich vorausgeht. Sie wurde in der Stadtkirche zu Wittenberg gehalten und durch einen unbekannten Studenten aufgezeichnet. Ihre Datierung ist nicht ganz sicher, in jedem Fall wurde sie an einem ersten Adventssonntag gehalten. Luthers exegetisches Interesse ist unverkennbar. Mehr als Bernhard und Linck geht Luther detailliert auf die Auslegung des Textes selbst ein, obwohl er mit den beiden anderen Auslegern die allegorische Auslegung des Textes gemeinsam hat. Die allegorische Ausdeutung verschiedener Details erinnert am meisten an Ludolf von Sachsens »Vita Jesu Christi«. Eine direkte Abhängigkeit von diesem seinerzeit populären Karthäuser ist allerdings nur schwer nachzuweisen¹¹. Ludolf als Sammler von Traditionsgut gibt zwei Deutungen der beiden Esel: Die allegorische Deutung bezieht die Esel auf die Juden und die Heiden. Christus reitet erst auf der alten Eselin, dem jüdischen Volk, und steigt dann hinüber auf das Füllen, die Heiden, so daß er, ganz nach der Prophetie, auf

¹⁰ Es werden nur die ersten Predigten über fMt 21,1ff herangezogen: die vom 29.II.1517 (?) (WA 4,619–622), vom 27.II.1519 (WA 9,42f) und vom 24.3.1521 (WA 9,633–636).

¹¹ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, Tübingen 1991, 170: »Die meisten Züge der allegorischen Auslegung von Mt 21,1ff finden sich auch bei Ludolf von Sachsen«.

zwei Eseln geritten ist¹². Aber Ludolf kennt auch eine moralische Deutung, die möglicherweise durch Bernhard inspiriert ist: Die Esel werden auf eine spezifische anthropologische Weise auf Fleisch und Geist gedeutet¹³. Es ist diese Linie, der Luther in seiner Predigt folgt und die bei ihm einen zentralen Platz einnehmen wird.

Bei Luther ist der Esel von Anfang an das Symbol des Menschen. Der Reformator zeigt sich namentlich durch die zwei Esel gefesselt, die Matthäus als Erfüllung des Sacharja-Spruchs (9,9) erwähnt: Siehe, euer König kommt zu euch, er reitet auf einem Esel und einem Füllen, dem Jungen eines Lasttiers (Mt 21,5). Dem Matthäustext zufolge ist Jesus auf zwei Eseln geritten, während bei den anderen Evangelisten nur von dem Eselsfüllen die Rede ist. Luther erklärt dies bei Matthäus als eine biblische Sprachweise (synekdoche), da er mit den anderen Evangelisten annimmt, daß Jesus nur auf dem Füllen geritten ist¹⁴. Mit Hilfe dieser Stilfigur gelingt es Luther, Christus – figürlich gesprochen – auf zwei Eseln zugleich reiten zu lassen, und er muß Jesus nicht, wie die Tradition, unterwegs von alten auf den jungen Esel überwechseln lassen.

Gerhard Ebeling hat zu Recht Luthers frühe Predigt über Mt 21,5ff das Vorbild einer selbständigen Allegorese genannt¹⁵. Damit ist nicht gesagt, daß in Luthers üppiger Allegorese nicht reichlich traditionelle Elemente vorhanden wären. Die allegorische Deutung der zwei Esel wird aber bei Luther selbständig weiter ausgesponnen. An erster Stelle stehen das Eselsjunge und die Eselin für das ganze Volk, das sich gefügig zeigt, die Apostel als die Überbringer des Wortes anzusehen. Das Wort Gottes nimmt in Luthers Theologie eine zentrale Stellung ein. Die Aussendung der zwei Jünger wurde schon in der Tradition auf die Verkündigung des Wortes Gottes gedeutet, aber Luther akzentuiert noch stärker: Die Jünger erhalten den Auf-

¹² Ludolf von Sachsen, *Vita Jesu Christi*, hrsg. L.M. Rigollot, III,2, Paris/Brüssel 1878, 173: »Sedens autem primo super asinam, secundo super pullum, deinde iterum asinam, significavit, quia de Judaeis transivit ad Gentes, et iterum in fine mundi de Gentibus transibit ad Judaeos; ut postquam plenitudo gentium intraverit, omnis Israele salvus fiat«.

¹³ Ebd.: »Sicut enim per asinam caro, sic per pullum animus designatur«. Bei Ludolf von Sachsen werden die Esel moralisch als »unser träges Fleisch« und »die fleischliche Lust« gedeutet, die den Menschen gefangen halten. Eine Deutung der Esel auf Seele und Leib ist bei Bernhard zu finden in den *Sententiae* III,88 (EC VIB, 134,16).

¹⁴ WA 4,620,22: »Quod vero Mattheus etiam super asinam sedisse dicit, per synecdochen figuram in scripturis frequentissimam est intelligendum«.

¹⁵ G. Ebeling (s. 11), 170.

trag zum Predigen von Christus selbst¹⁶. Sie müssen Gottes Barmherzigkeit verkündigen, nicht menschliche Traditionen. Der Ort, zu dem sie gesandt werden, wird nicht mit Namen genannt – Luther zufolge mit Absicht, denn überall, wo gepredigt wird, ist Kirche und will Christus sein¹⁷.

Dann überträgt er das Bild auf den individuellen Menschen und unterscheidet die beiden Esel. Die alte Eselin ist der Mensch, unser Fleisch, beritten und getrieben durch viele Gesetze, so daß sie sich leicht unter ihr Joch schickt. Sie ist dem Gesetz und den weltlichen Obrigkeiten unterworfen. Sie wird gezwungen, Lasten zu tragen, Gesetze zu dulden und ist wirklich eine Sklavin¹⁸. Hierauf sitzt Christus nicht, er reitet stattdessen auf dem Füllen, das noch durch niemand beritten ist. Das Junge steht für den Geist und das Herz des Menschen. Niemand kann oder darf dies Füllen bereiten, weder Papst noch Kaiser, selbst die Engel nicht, niemand als Christus allein. Der Auftrag »Bringt den Esel zu mir« bedeutet Luther zufolge nicht. »Reitet den Esel selbst«, was bedeutet, daß die Apostel vermitteltst des Wortes das Herz bereiten müssen, aber nicht selbst sein Meister sein sollen. Dieses reine Im-Dienst-sein wird durch die heutigen Pseudo-Apostel vergessen; sie reiten selbst den Esel und unterwerfen ihn ihren eigenen Gesetzen¹⁹. In der Predigt von 1519 wird dieses Thema wiederkehren, aber nun ist die Kritik noch deutlicher und unumwundener: Unter dem Vorwand des Predigtamtes richten die Päpste ihre Tyrannei auf. Sie führen den Esel nicht zu Christus, sondern setzen sich selbst darauf und kümmern sich um Christus gar nicht mehr, der nunmehr zu Fuß zwischen ihnen her laufen muß²⁰.

Aber zurück zum Thema »Der Mensch als Esel«, auf dem niemand reiten darf als Christus allein. Wie ein Esel nicht vorwärts geht, ohne daß er geschlagen wird, so ist das auch mit dem Menschen, der nur unter Zwang Gesetz und Vorschriften erfüllt. Wo der Mensch aber das Gesetz von Herzen liebt (*ex animo diligit*) und ohne Zwang zu erfüllen verlangt, reitet Christus auf diesem Esel. Und wo Christus auf dem Füllen reitet, das ist: unser Herz mit seinem Geist entflammt, da folgt selbst der alte Esel ohne Zögern, wohin der Herr auch geht. Der Mensch tut nun freiwillig, was Christus behagt, ohne auf Strafe und Vorteil acht zu geben. »Siehe, euer König kommt zu euch, heilig, arm und als ein Retter«. Dieses Wort ist angenehm

¹⁶ WA 4,619,26.

¹⁷ WA 4,619,30–620,2.

¹⁸ WA 4,620,18.

¹⁹ WA 4,621,5ff.

²⁰ WA 9,426,32. 1517 weist Luther den Papst allein auf seine Pflichten hin: »Ubi evidenter discimus (aus dem Zu-Fuß-gehen der Apostel, Th. B.), quid factum oportuit a nostris Pontificibus, quorum interest praeparare Deo corda hominum per verbum Dei, ut serviant Christo«.

und ein Trost für eines jeden Herz, das als Esel gebunden ist durch die Fesseln von Sünde und Gesetz. Was muß der Mensch tun, um nicht in Verzweiflung zu geraten? Er muß acht geben auf die frohe Botschaft, daß der König zu ihm kommt, um auch ihn loszumachen von Sünde, Hölle und Tod. Christus erfüllt das Gesetz für ihn. Wenn der Mensch das glaubt, wird er gerettet. Er kommt nicht als ein Richter, sondern als ein Rechtfertiger, der gerecht macht, »bekümmert« um die Sache des Menschen. Und nun folgt ein Bernhardscher Gedanke: Um unserer Armut und unseres Elends willen hat er sich bekleidet mit dem Fleisch, um uns vom Fleisch zu befreien²¹. Wer ließe sich so nicht eher zur Liebe Gottes verlocken, als wenn Er mit vielen Gesetzen käme und mit der Rute, um uns zu zwingen, seinen Willen zu tun? Die Predigt von 1517 zeigt in der Auslegung von Sach 9,9 eine etwas andere Betrachtungsweise als die von 1519 und 1521; der Mensch muß sich durch das Kommen des sanftmütigen Christus zur Wiederliebe bewegen lassen. In der Predigt von 1519 wird das Kommen des Königs als »fröhlicher Wechsel« bezeichnet, wie wir noch sehen werden²².

Die Adventspredigt von 1519, eine Transskription von Poliander, ist straffer und klarer. Heute hält uns die Kirche die Gnade vor, die Gott uns mitgeteilt hat durch das Kommen seines Sohnes. Auch hier wird der Zustand der treuen Kirche geschildert von Anfang an bis zum Ende der Welt. Erneut ist die Aussendung der zwei Jünger der Auftrag an die Apostel, Gottes Wort zu predigen. Aber jetzt geht es nicht nur um das Herz, das durch das Wort vorbereitet wird, um Christus zu dienen, sondern durch das Wort *sind* wir zu Christus geführt. Man kann es so ausdrücken: mehr das verkündigte Wort selbst als seine Verkündiger führt die zwei Esel zu Christus. 1521 wird Luther in seiner Palmsonntagspredigt sagen: Die zwei Esel deuten auf das ganze Christenvolk hin, das »geordneth ist zow horen das euangelium«²³.

Bemerkenswert ist, daß Luther in der Predigt von 1519 – im Gegensatz zu der von 1517 – über den Zwang und die äußere Erfüllung des Gesetzes im Perfekt spricht²⁴. Wir alle sind die Eselin und ihr Füllen, früher (!) gebunden unter das Gesetz als Sklaventreiber und Händler²⁵. Das gepredigte Wort

²¹ Vgl. vor allem SC 20,5–9; DIV 29,2–3; Adv 3,1

²² WA 9,426, 18–26. E. Bizer, *Fides ex auditu*, Neukirchen 1958, 50f, überzeugt nicht mit seiner Analyse der Predigt von 1517. Leider unterläßt er es, diese Predigt über Mt 21,1ff mit späteren, nach dem reformatorischen Durchbruch von 1518 gehaltenen, zu vergleichen.

²³ WA 9,634,3.

²⁴ In WA 9,425,32 folgen hintereinander vier Perfekte: *legem fecimus / implevimus. Repugnauimus / odio habuimus*.

²⁵ Vgl. dazu in WA 4,621,29: »Quid facies tu, miser homo? captus es lege, lex te reum agit, implere non poteris. Quid nunc facies, nisi ut desperes?«

Gottes führt den Menschen zu Christus; das Füllen ist nun bereit, Christus aufsitzen zu lassen. Wo dies geschieht, dienen wir Gott nach dem Geist und in Gehorsam gegen ihn aus freier Hingabe der Liebe²⁶. Die alte Eselin war bereits beritten, während das Fohlen weder Reiter noch Lasten getragen hat, das bedeutet, daß das Gesetz und die Werke nur nach dem äußerlichen Schein erfüllt werden, aber daß der Mensch im Herzen dem Gesetz widerstrebt und daß er es haßt. Nur durch seinen Bereiter wird das Füllen gezähmt und regiert, das bedeutet, daß unsere Gemütsbewegungen durch seine Gnade umgeformt werden, was niemals durch ein Gesetz oder durch Tyrannei erzwungen werden kann²⁷. Nachdem das Füllen, das Christus allein bereitwillig war, eingeritten ist, ist auch die alte Eselin gewillt, freiwillig (sua sponte) zu folgen, und so reitet Christus nach dem prophetischen Wort beide Esel. Übersetzt will dies heißen, daß, wo in jedem Werk und jedem Dienst das Herz und seine Hingabe (cor et affectum) gesucht werden, der Mensch auch in allen äußeren Dingen Gott dienen und gefallen will. So stimmt Luther mit Bernhard und Linck überein im Bild vom Menschen als Esel, auf dem Christus reitet. Wo bei Bernhard dieses Bild den Menschen zu Demut und Nachfolge führen möchte, steht es bei Luther für die Befreiung vom Zwang des Gesetzes zu freiem Dienst.

Der Ton dieser Predigt von 1519 ist lebhaft zu nennen. Das Wort des Propheten wird ausgelegt als ein Wort der Freude und des Trostes: »Freue dich, du Tochter Zion, denn dein König kommt zu dir als ein Rechtfertiger und als ein Heilbringer, als ein Armer, der auf einer Eselin sitzt und einem Jungen der Eselin«. Dies Wort ist ganz und gar evangelisch, ja die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums, wodurch bestätigt wird (declaratur !), daß Christus – und nicht die Sünden – bereits (iam) in unserem Herzen herrscht und daß er allein für uns gekommen ist. Der ganze Nachdruck liegt nun auf dem vom Propheten verheißenen Wort. Wozu ist Christus denn gekommen? Hier findet Luther Gelegenheit, um seinen Hörern den »fröhlichen Wechsel« auseinanderzusetzen, den er ein Jahr später in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« in dem klassischen Brautbild darstellen wird. Christus bringt uns, die wir gottlos, ungerechtfertigt und verloren waren, seine Gerechtigkeit und sein Heil. Er hat seine Gerechtigkeit und sein Heil auf uns übertragen (transfudit) und hat so unsere Armut und unser Elend in sich aufgenommen (in se transtulit et assumpsit). Das ist das, was ihn so liebenswert macht und unser Vertrauen und unsere Hoffnung auf ihn

²⁶ WA 9,426,2: »... idest spiritu servimus deo et libero Charitatis affectu deo obedimus«.

²⁷ WA 9,426,3: »Hoc sessore tantum domatur et regitur pullus ille, idest mutantur affectus nostri per gratiam eius...«

weckt. »So nämlich lenkt uns der sanftmütige König durch die Ankunft seiner Gnade, mit der er nichts befiehlt, kein Gesetz auferlegt wie Mose, sondern den Geist auf uns überträgt, wodurch wir das Gesetz erfüllen und alles in Freiheit tun.«²⁸ Dann kehrt Luther zurück zum Bild des Esels und des Füllens. Die Apostel breiten ihre Kleider aus, um Jesus darauf sitzen zu lassen. 1517 bedeutete dies noch, ganz in der Linie der Tradition, dem Volk ein Vorbild fürs Gotteslob zu geben²⁹. 1519 sind die Kleider der Apostel ein Zeichen ihrer Dienstbarkeit: Sie suchen im Predigtamt keine Macht, kein Recht, nicht Vorteil oder Ehre für sich selbst, sondern sind allein darauf aus, die Gläubigen zu Christus zu führen³⁰. Hierauf folgt die schon bekannte Kritik an denjenigen, die aus dem Amt eine Tyrannei machen.

Die Predigt von Palmsonntag 1521 ist durch Poliander auf Deutsch überliefert und ist in unserem Zusammenhang die ausführlichste. Abgesehen von der »kurzen Vermahnung« am Ende bleiben die Themen größtenteils dieselben. Erneut stellt Luther fest, daß es in diesem Evangelium um die Schilderung der christlichen Kirche und des christlichen Lebens geht. Ausdrücklich betont er nun, daß der Prediger Christus so predigen muß, »auff das der mensch wisse, worauff er sich vertrusten soll und sein gewissen bauen«³¹. Denn allein dieser ist der Stein, auf den der Mensch sein Gewissen baut. Das Evangelium will uns zur Einheit führen: »es will das gewissen zcsammen gelesßen haben auff diessen Christum allein«³². Das Bild von den zwei Eseln steht auch jetzt für Geist und Fleisch, aber deutlicher als zuvor wird es verbunden mit der Verkündigung Christi, die den ganzen Menschen befreit hat von Zwang und Furcht. Nachdem der Mensch ganz frei geworden ist, der junge und der alte Esel, kann man auch den alten Esel nicht mehr zwingen »in euserlichen dingen«. Der Nachdruck liegt bei Luther jetzt auf dem Losbinden der Tiere statt auf ihrer Überbringung zum Herrn. Bevor Christus kommt, ist der Mensch gefangen durch das Gesetz. Das Losbinden durch die Apostel ist »predigen remissionem peccatorum«³³. Ein weiteres neues Element ist, daß Luther – wie schon Bernhard – auf die Tatsache verweist, daß der Esel den Reiter nicht sehen kann. Aber wo Bernhard dieses Nicht-sehen den außerordentlichen Momenten der glückseligen Schau der Kontemplativen gegenüberstellt, deuten sowohl Luther als auch Linck diesen Gedanken des Nicht-sehens auf das Alltagsleben der

²⁸ WA 4,426, 22ff.

²⁹ WA 4,621,18; vgl. Vita (s. 12) III,2, 172f.

³⁰ WA 9,426,27.

³¹ WA 9,633,29.

³² WA 9,634,9.

³³ WA 9,635,10.

Gläubigen³⁴. Der Reiter, Christus, ist wohl sicherlich anwesend, aber die Menschen sehen ihn nicht, »sunder fulen in allein, das er in uns regierth etc.«³⁵. Die Theologie des Kreuzes ist und bleibt in diesem Erdenleben *experientia contra experientiam*.

IV.

Sowohl Bernhard als auch Wenzeslaus Linck und Martin Luther behandeln in ihren Predigten das Thema vom Esel als Bild für den Menschen. Während es bei Bernhard und Linck vor allem um die Nachfolge Christi in Demut auf dem Weg vom Leiden zur himmlischen Herrlichkeit geht, hat Luther das Bild gebraucht, um auf eine bildhafte Weise dem Volk seine Rechtfertigungslehre auseinanderzusetzen: Wie kommt der Mensch zu Christus und – vor allem – wie kommt Christus zum Menschen? Der Einzug in Jerusalem ist nicht nur eine Vorabspiegelung unser aller himmlischen Einzugs, sondern verkündigt den »adventus Christi« in des Menschen Herz jetzt. Luther schließt sich dem Bericht des Matthäus an, in dem dieser – seinem Verständnis von Sach 9,9 entsprechend – von zwei Eseln spricht. Die allegorische Deutung dieses Themas auf den Menschen als Geist und Fleisch ist – wie viele andere Elemente – an sich traditionell, aber die Behandlung dieses Themas ist neu. Die Anthropologie wird anders gedeutet. Bei Bernhard und Ludolf geht es um eine Spannung zwischen Geist und Fleisch, wobei das Fleisch dem Geist unterworfen werden muß. Luther liest das Bild von den zwei Eseln aus einer christologischen Perspektive; wo der König kommt, wird der ganze Mensch willig und frei. Er bezieht das Bild auf die ganze Christenheit wie auf den einzelnen Menschen, einst gebunden durch das Gesetz, jetzt aber frei gemacht durch Christus. Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie gehören zusammen: Die Kirche ist ein befreites Volk unter der Herrschaft Christi allein. Kein Mensch darf sich zwischen Christus und sein Volk stellen. Gerade an diesem Punkt wird sich der tragische Konflikt mit Rom entzünden.

Zwischen Luthers Predigten von 1517 und 1519 läßt sich eine subtile, doch wichtige Entwicklung feststellen. 1517 ruft Luther den Menschen noch auf, in Gottes Barmherzigkeit in Christo sein Vertrauen zu setzen statt daran zu verzweifeln, daß er des Gesetzes Erfüllung selbst leisten

³⁴ Linck, Werke (s. 1) I,9,25: »Und ob sie wol nit sehen den herren, darauß sie getröstet wurden, so entpfinden sie jn aber in disem müsamem leben«.

³⁵ WA 9,635,16; vgl. EC V, 50,22.

müsse. Wie bei Linck wird der Mensch aufgerufen auf Christus zu vertrauen, der »durch nichts von uns« getrennt ist. Die Sanftmut, mit der Christus kommt, muß beim Menschen überzeugender wirken als die zahlreichen Gesetze und die Rute; sie muß den Menschen aufwecken zur Wiederliebe. Der Ton von 1519 ist zweifellos »fröhlicher«: Das Heil ist bereits da. »Heute hält die Kirche uns die Gnade vor, die Gott uns bewiesen hat durch das Kommen seines Sohnes«. Durch das Wort ist der Esel zu Christus geführt und losgebunden vom Gesetz als Zwang. Das Wort des Propheten »Siehe, dein König kommt« wird nun bezogen auf das Kommen Christi zum Menschen. Wenn er kommt, findet ein »fröhlicher Wechsel« statt: Seine Gerechtigkeit und sein Heil werden getauscht gegen unsere Armut und unser Elend. Darum ist das Wort des Propheten ganz und gar (omnino) ein wirklich evangelisches Wort, »ja in einem gewissen Sinne die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums«³⁶. Wenn Luther 1524 die allegorische Deutung des Einzugs aufgibt, wird er sich fortan ganz auf das Wort des Propheten in Mt 21,5 konzentrieren.

Diese Predigten zeigen uns eindeutig, daß der reformatorische Durchbruch als neues Verstehen des Evangeliums eine Erneuerung der Volksfrömmigkeit beabsichtigte³⁷. Diese Erneuerung geschah durch die Predigt. In Luthers Vorstellung von einer neuen Theologie ging es um eine solche, die ganz und gar auf die Verkündigung gerichtet war. Seine Predigt über die zwei Esel ist ein bescheidenes Zeugnis seiner Suche nach einem neuen Schriftverständnis mit Hilfe der herkömmlichen Allegorese. Wort und Bild verbinden Luther einerseits mit der Tradition, andererseits liest er dieselbe Tradition neu vom Herzen der Schrift aus. Das ist unmißverständlich die bleibende Kraft von Luthers Reformation.

Dr. Theo Bell, v. Rijckevorsel v. Kessellaan 69,
NL-5212 EH 's-Hertogenbosch

³⁶ WA 9,426, 15f.

³⁷ H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 1977, 238: »So wissenschaftlich und schreibtschorientiert das Koordinatensystem von Luthers reformatorischem Durchbruch auch heute vielfach vorgestellt wird, das Ziel seiner Theologie war die Erneuerung der Frömmigkeit der Laien«.

ZWISCHEN SCHINDMÄHRE UND WILDPFERD

Luthers Reittier-Metapher ethisch betrachtet¹

Von Bernd Wannenwetsch

Die Vorstellung Luthers vom Menschen als einem Reittier, auf dem entweder Gott oder der Teufel reitet, gehört zu den einprägsamen Bildern, an denen Luthers theologisches Denken nicht eben arm ist. Wenn es um Charakterisierung des theologischen Sprachhorizontes Luthers und die Pointierung bezeichnender Sachzusammenhänge seines Denkens geht, stehen diese Bilder sogleich parat: der eigenen Erinnerung aber auch den Versuchen, Luthers theologisches Erbe zu vermitteln. Welchem Nachsinnen über die christologischen Zusammenhänge zur »communicatio idiomatum« würde – der kühlen Abstraktheit jener Termini zum Trotz – vom »Feuer und Eisen« nicht warm ums Theologenherz, und wer würde nicht vom Duft des »einen Kuchens« zu einem genüßlicheren Verständnis des Abendmahls verführt, das ihm ob der unendlichen Geschichte der Abstraktion und Streitereien schon beinahe verleidet schien? Und welche politische Ethik käme an den »zwei Reichen« vorbei, gleichgültig, ob sie diese Unterscheidung nun selbst im Schilde, zu Felde oder ad absurdum zu führen gedächte? In die Reihe solcher bekannter Bilder Luthers gehört auch die »Reittier-Metapher«.

Wer mit Metaphern arbeitet, darf sich nicht über ihre Wirkung wundern. Er wird sich darüber im klaren sein, daß sie nicht einfach nur Sachverhalte mehr oder weniger treffend widerspiegeln, sondern an sich selbst (sprachliche) Sachverhalte darstellen, deren Wirkung weit über das hinausgeht, was die Frage nach dem »treffenden Vergleich« wahrzunehmen vermag. Wir haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten mehr und mehr gelernt², daß Metaphern nicht für einen davon unabhängigen Sachverhalt stehen, den sie deuten, sondern vielmehr für eine Geschichte, die ebensowenig ohne den erzählbar ist, der die Metapher auf seine Weise gebraucht, wie abgesehen

¹ Der Beitrag wurde für eine fakultätsinterne Erlanger Festgabe zum 50. Geburtstag von Prof. Hans G. Ulrich – einem passioniertem Reiter und Ethiker – verfaßt. Die vorliegende Fassung repräsentiert den von den (meisten) launigen Momenten gereinigten theologischen Kern jener Fassung, deren Widmung erhalten bleiben soll.

² Hier ist für die neutestamentliche Gleichnisforschung insbesondere an die Arbeiten von Wolfgang Harnisch und Hans Weder zu erinnern und für die philosophisch-hermeneutische Perspektive etwa an die Studien von Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel.

von dem, der sie auf seine Weise versteht. Darum ist die Frage nach dem Verstehen einer Metapher nicht schon mit dem Hinweis beantwortet, sie tunlichst in ihrem »ursprünglichen« Kontext wahrzunehmen und gegenüber »kontext-fremdem« Gebrauch zu verwahren. Denn sie »wirkt« ja auch dort, wohin sie ursprünglich gar nicht gemeint war, und diese Wirkung zählt. Es macht geradezu das kreative Potential des metaphorischen Redens aus, daß es sich Kontexte sucht und nicht auf den einen ursprünglichen Kontext fixiert ist. Freilich setzt der »Witz« der Metapher das Hintergrundwissen um jenen Ursprung voraus.

So kommen diese Betrachtungen nicht umhin, einerseits jene Vorstellung vom Menschen als Reittier bei Luther an ihrem Kontext aufzusuchen und zu fragen, was Luther dann und dort damit wollte; andererseits gilt es aber auch, das kreative Potential dieser Vorstellung nach Seiten hin zu untersuchen, die Luther selbst nicht ausgeführt hat. Da die Macht der Bilder ohnehin über einzelne Kontexte hinausreicht und Bilder sich quasi von angestammten Kontexten emanzipieren, um neue in sich einzulassen, bedeutet die hier gestellte Frage nach der ethischen Bedeutung von Luthers Reittier-Metapher keine Vergewaltigung eines ursprünglich auf einen anderen (soteriologischen) Rahmen aufgezogenen Bildes, sondern lediglich die Konsequenz aus der Tatsache, daß jenes »Reittier« längst aus seinem soteriologischen Rahmen herausgesprungen ist und in verschiedenen theologischen Parcours galoppiert, zu denen neben der Anthropologie eben auch die Ethik gehört.

Die Frage ist nun, ob man für die beträchtlichen Hindernisse auf dem ethischen Parcours mit Luthers »Reittier« eine Chance hat darüberzuspringen oder eher aufs falsche Pferd gesetzt hat. Die hier zu entfaltende These, soviel sei an dieser Stelle bereits angedeutet, wird im Grundsatz die erste Option pointieren, die allerdings eine weitere Klärung dessen einschließt, mit welchem »Pferdebild« Luther operiert und wie das auf die Vorstellung vom Menschen als eines ethischen Subjektes abgebildet werden kann.

Die soteriologische »Unechtheit« der Metapher

Doch wenden wir uns zunächst der kontextuellen Seite dieser Vorstellung bei Luther zu. Die Recherchen offenbaren den auf den ersten Blick³ überraschend anmutenden Sachverhalt, daß die Bekanntheit jener Metapher im

³ Der zweite Blick gilt dann freilich der sich einstellenden Erkenntnis von der um so größeren Bedeutung einer Vorstellung, die sich trotz der Punktualität ihres Vorkommens einen solchen Bekanntheitsgrad erworben hat.

umgekehrten Verhältnis zur Häufigkeit ihrer Bezeugung steht. Als locus classicus, neben dem nur wenige marginale Belege noch zu erwähnen sind, muß die Stelle aus der Kampfschrift gegen Erasmus gelten.

So ist der menschliche Wille in der Mitte wie ein Reittier hingestellt. Sitzt ihm Gott auf, will er und geht er hin, wohin Gott will – wie der Psalm sagt: Ich bin wie ein Lasttier geworden; und ich bin immer bei dir. Sitzt ihm Satan auf, will er und geht er hin, wohin Satan will. Es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu diesem oder jenem Reiter zu laufen und ihn zu fordern. Die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und zu besitzen⁴.

Obwohl Luther dieses Bild nicht einmal originär geprägt hat – es stammt wohl aus dem Augustin zugeschriebenen »Hypomnesticon« – und hier auch den biblischen »Beleg« zu Unrecht für seinen Gebrauch anführt⁵, kann die Vorstellung vom Reittier in einer bestimmten Hinsicht tatsächlich als charakteristisch gelten für Luthers Denken über den Menschen. Daß hier ausdrücklich nur vom *Willen* des Menschen die Rede ist, der als ein Reittier in die Mitte gestellt ist, tut dem keinen Abbruch. Man darf den Willen hier nicht als irgendeine Instanz im Menschen ansehen, sondern quasi als die mittelalterliche Bezeichnung der menschlichen »Personalität«: Der Wille steht pars pro toto für den Menschen überhaupt; ein »servum arbitrium« in einem ansonsten freien Menschen etwa wäre ebenso wenig vorstellbar wie eine umgekehrte »Zusammensetzung«.

Gegen die These des Erasmus von der Potenz des freien Willens zum Zusammenwirken mit der Gnade Gottes zum Guten setzt Luther das Bild vom Reittier: Der Mensch ist allemal »besessen«; entweder reitet Gott seinen Willen, oder – wenn nicht Gott – der Teufel. Es ist nicht am Menschen, über sein Wohl und Wehe, Woher und Wohin selbst zu verfügen; er ist nicht in diesem Sinn »Subjekt«, daß er sich aus der Freiheit seines Willens Gutes oder Böses schaffen könnte; vielmehr besteht die Vorstellung vom Reittier darauf, daß er stets auf Mächte bezogen ist, die sein Leben bestimmen wollen und es auch faktisch tun. Er ist ein »Dazwischengestellter«, der bestiegen wird und nicht einmal darüber entscheiden kann, von wem. Oder welches Reittier hätte sich je seinen Reiter ausgesucht?

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß Luther diese Vorstellung dezidiert soteriologisch verwendet. Es geht ihm dabei keineswegs um eine entfaltete Anthropologie, auch wenn der Umfang seiner Schrift

⁴ De servo arbitrio, vgl. WA 18, 635.

⁵ Ps 73,22ff zielt nicht auf das »Geworden-sein wie Vieh« als Illustrans des Bleibens »tecum«, sondern betont gerade den Gegensatz: Trotz der Größe der Not, die abgestumpft hat wie ein Stück Vieh, wird das Bleiben am Herrn bekannt: »Dennoch bleibe ich stets an dir...« Vgl. Arthur Weiser, ATD 15,349.

dies vermuten ließe. Luther fokussiert seine Rede vom Menschen und dessen Freiheit bewußt auf den soteriologischen »Punkt«, wie er denn den Menschen überhaupt nicht anders verstehen kann als in der Weise, die er in seiner »disputatio de homine« auf den bekannten Punkt bringt: »... hominem iustificari fide«. Das soteriologische passivum repräsentiert sich in der Reittier-Metapher in jenem »Dazwischen-gestellt-sein« des iumentum. Das Reittier selbst tut nichts dazu, besessen zu werden, es sei denn, daß es eben still hält. Es ist auch nicht die spezifische Qualität des Reittieres, die darüber entscheidet, wer es in Besitz nimmt. Der von Luther ausgesprochene Sachverhalt, daß die Reiter um sein Besitzen streiten, reflektiert nicht das jeweilige Verhalten oder die besondere Qualität des Reittieres, sondern vielmehr die Zuspitzung des Streites der Mächte, der um (und wohl auch auf) dessen Rücken ausgetragen wird.

Wenn Luther mit dieser Vorstellung darauf insistiert, daß am Reittier nichts liegt, sondern alles am Reiter, variiert er, wie es scheint, mit dieser Metapher nur seine berühmten soteriologischen »sola«-Prädikationen. Nun sind Metaphern, wie eingangs schon erwähnt, sofern sie wirklich als Metaphern funktionieren, stets mehr als nur Illustrationen von Sachverhalten, die sich auch anders und ohne »bildhafte Verkleidung« vielleicht sogar präziser aussagen ließen. Sie erweitern vielmehr in dynamischer Weise das Verständnis von Sachverhalten und damit diese selbst, sonst wären sie eben nichts weiter als mehr oder weniger passende Veranschaulichungen.

Es geht an dieser Stelle nicht um die Untersuchung, inwieweit die Vorstellung vom Reittier geeignet ist, den soteriologischen Zusammenhang in einer wirklich hilfreichen Weise zu präzisieren⁶. Was sich hier freilich aufdrängt, ist die Frage, ob die Vorstellung vom Menschen als Reittier im soteriologischen Kontext überhaupt wirklich als Metapher funktioniert. Offensichtlich ist der Bezug zur biblischen Rede vom Machtwechsel, wie sie etwa in Römer 6 und 8 entfaltet wird und insbesondere von Ernst Käsemann in ihrer Bedeutung für die Paulusexegese herausgestellt wurde. Die Vorstellung vom Reittier entspricht dieser biblischen Traditionslinie, ohne den Sachzusammenhang freilich weiter zu präzisieren. Abgesehen von der Anschaulichkeit des »Besessen-werdens« bringt jene Vorstellung nichts hinzu,

⁶ In dieser Hinsicht scheint die Metapher vom Reittier eigentlich nur das Determinismusproblem zu verfestigen, welches jedenfalls intrametaphorisch nicht weiter vorangetrieben werden kann. Dazu sind andere Kontexte des theologischen Denkens Luthers wichtig, die etwa von der wirklichkeitsmächtigen Kraft des Glaubens handeln, der so frei ist, den glaubenden Menschen schlicht als von Gott geritten anzunehmen, und so in der Tat einer persönlichen Freiheit des Menschen Raum verschafft, die freilich mit einer abstrakten »Entscheidungsfreiheit« nichts zu tun hat.

was über das possessive Moment hinausginge. Das bedeutet aber, daß die spezifische Vorstellung eines Reittieres zur Prädikation des Besessen-werdens nicht notwendig, sondern zufällig ist. Sie stellt nichts vor, was nicht auch anders gesagt werden kann und auch – besser – gesagt worden ist⁷. Soweit es die soteriologische Fokussierung auf das Besessen-werden betrifft, die Luther so wichtig war, liegt eigentlich nichts an der spezifischen Vorstellung vom Reittier. Jener Sachverhalt hätte auch mit beliebigen anderen Objekten bezeichnet werden können, und wenn wir von hier von »Gegenständen« sprechen, dann darum, weil Luther in soteriologischer Rede die Subjekthaftigkeit des »Besessenen« bewußt ausschließen wollte.

Der ethische Übersprung des »Reittiers«

Es ergibt sich also die Feststellung, daß Luthers berühmte Reittier-Metapher gar keine echte Metapher im produktiven Sinne ist. Warum sollte sich aber eine Metapher, die gar nicht wirklich funktioniert, derart einprägen und verbreiten, wie Luthers Vorstellung vom Reittier es zweifellos getan hat? Wie ist es zu erklären, daß sie offensichtlich dennoch »wirkt«? Die Antwort wird in der am Text aufweisbaren Tatsache zu suchen sein, daß Luther den Kontext seiner metaphorischen Rede nicht auf jenen soteriologischen »Punkt« beschränkt, um den es ihm gleichwohl primär geht. Er zielt mit der Metapher vom Reittier zugleich über jenen soteriologischen Kontext hinaus, für den sie im Grunde zufällig bliebe, in den Bereich der Ethik, für den sie – wie zu zeigen ist – ihre metaphorische Kraft erst wirklich entfalten kann⁸.

Wo es nur um das »in medio posita« geht und um das Besessen-werden, »si insederit Deus« bzw. »si insederit Satan«, ist das Reittier nur ein Bild, das nichts Spezifisches über das bezeichnete Moment hinaus sagt. Erst wo tatsächlich geritten wird, geht es nicht mehr ohne Reittier ab: »... vult et vadit, quo vult Deus ... quo vult Satan«. Erst in diesem spezifisch ethischen

⁷ So reicht etwa die biblische Redeweise vom Herrn und Knecht viel weiter, weil sie auch die Bedingungen des Herrschaftswechsels (»erkauft«) und das Ergehen unter dem alten und neuen Herrn (freier Knecht) etc. mit in die Vorstellung einschließt.

⁸ Daß Luther selbst dieser Kraftentfaltung seiner Reittier-Metapher für die Ethik nicht mehr nachgespürt hat, braucht nicht gegen dieses Erklärungsmodell ihrer Wirkung zu sprechen; denn es dürfte gerade charakteristisch für die Bedeutung metaphorischer Redeweise sein, daß eine bestimmte Metapher gerade darum bleibend interessant scheint, weil sie noch etwas verspricht; solange sie noch ungenutztes Potential vermuten läßt und nicht mit der Bindung an einen bestimmten Kontext schon verbraucht ist.

Kontext – denn »wollen, was Gott will« und »hingehen, wo Gott will« paraphrasiert geradezu das Telos christlicher Ethik und des christlichen Ethos – wird die Frage nach dem Besonderen dieses Vorstellungsbereiches⁹ dringlich. Jetzt erst wird die Rede vom Reittier als Metapher wirksam.

Darum wird nun die (soweit ich sehen kann) noch kaum unternommene kritische Untersuchung des den Gebrauch der Metapher leitenden (und natürlich aufgrund seines teleologischen Anthropomorphismus interessanten) Pferdebildes und der dazugehörigen Vorstellung von der Reitkunst bei Luther zu einer Aufgabe der Lutherforschung für den Bereich des ethischen Denkens des Reformators. Eine solche Untersuchung, die hier freilich nur einen Anstoß erfahren kann, verspricht zudem auch über die offensichtlichen Begrenzungen an diesem Punkt im Denken Luthers hinaus, die Fragestellungen für die gegenwärtige Diskussion um die Aufgaben der Ethik »equestersch« zu präzisieren.

Bevor man nach der spezifischen Färbung des Pferdebildes in Luthers Reittier-Metapher fragen kann, steht die Debatte zur Klärung an, ob Luther überhaupt an ein Pferd oder nicht vielmehr schlicht an einen Esel gedacht habe. Die lateinische Textgrundlage bietet bekanntlich keine eindeutige Lösung: »Iumentum« bezeichnet allgemein das Zug-, Last- oder Reittier. So gilt es auf die jeweiligen Eigenschaften zu achten, die im metaphorischen Gebrauch dieses oder jenes Tieres zur Zeit Luthers mitgesetzt waren, und daraufhin die Sinnrichtung der Reittier-Metapher zu vergleichen. Einerseits zeigt sich nämlich aus der Untersuchung einschlägiger Parallelstellen, daß Luther in der Tat an ein Pferd¹⁰ gedacht haben wird. Andererseits muß

⁹ Früher hätte man dabei von der »Bildhälfte« gesprochen. Doch ist diese Hermeneutik irreführend, weil die metaphorisch gebrauchte Vorstellung nicht die »Hälfte« des Verstehensprozesses ausmacht, der erst mit der Übertragung auf die Sachhälfte komplett wäre, sondern den ganzen: Dort wo sich das Verstehen einer Metapher ereignet, ist nicht die Metapher verstanden worden, sondern hat sich die Metapher als Sprachereignis selbst verständlich gemacht.

¹⁰ Als Vergleichstexte kommen insbesondere zwei in Frage: der erste innerhalb der Schrift vom unfreien Willen pointiert die Wirksamkeit Gottes mit einer ähnlichen Metaphorik, die hier allerdings im Unterschied zum bereits zitierten locus classicus gerade auf die spezifische Beschaffenheit des Pferdes abhebt: »Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit ... agit autem in illis taliter, quales illi sunt ... tanquam si equus agat equum tripedem vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, hoc est, equus male incedit. Sed quid faciat equus? equum talem simul agit cum equis sanis, illo male, istis bene, aliter non potest, nisi equus sanetur«. WA 18, 709. Der andere Beleg nimmt die Metapher für die Charakterisierung der Wirksamkeit des Teufels auf: »der Satan ist ein höllischer Reiter, von dem die Poeten gesagt haben, er reite die arme Seele und Gewissen wie sein Pferd und führe sie, wohin er will: von einer Sünde zur anderen«. WA 45, 405, 24–27, modernisiert.

ebenso deutlich gesagt werden, daß Luther im Gebrauch seiner Metapher im Grunde einer »asianischen Equinologie« verhaftet bleibt: Sein Pferdebild trägt die zeitgenössischen Züge eines Esels¹¹. Oder intra-equinologisch formuliert: Sein Reittier ist nichts weiter als eine Schindmähre.

Für Luthers soteriologisches Anliegen scheint dieses Pferdebild geradezu notwendig zu sein. Hier muß er mit einer Vorstellung operieren, die von der Qualität des Pferdes völlig absieht; es darf nur als eines in den Blick kommen, das eben stillhält, um besessen zu werden. Was sich aber als Vorstellung eines Pferdes unter Absehung aller Qualitäten eines Pferdes einstellt, kann schwerlich mehr sein als die Vorstellung einer Schindmähre.

Der »equinologische« Paradigmenwechsel

Nun zielt Luther aber, wie wir gesehen haben, mit seiner Metapher über den soteriologischen Kontext hinaus auch in den Bereich der Ethik. In dieser Verbindung liegt nicht nur, wie zu vermuten war, der Grund für die faszinierende Wirkung jener Metapher, sondern auch ein wesentliches Problem, dem wir uns nun zuwenden müssen. Die Frage lautet, wie sich das streng soteriologisch bestimmte Pferdebild dort auswirkt, wo es nicht mehr nur um das Besessen-werden geht, sondern eben um das Los-reiten als spezifischen Handlungszusammenhang von Reiter und Pferd. Erlaubt der soteriologische Redemodus durchaus eine gewisse Unanschaulichkeit – und gebietet sie zuweilen sogar –, so muß sich diese im Kontext der Ethik dagegen als ausgesprochen destruktiv erweisen. Auch mit Luthers ethischer Ausweitung der Reittier-Metapher »... und geht, wohin Gott will«, ist zwar das Ziel benannt, aber für den »Gang« der Ethik noch nicht allzuviel gesagt. Dafür müßte schon das konkrete Zusammenspiel von Reiter und Pferd bedacht werden, das jenes »geht-wohin-er-will« bedingt und zugleich deutlich macht, wie unangemessen das soteriologisch bestimmte Pferdebild mit seinem Implikat der »Alleinwirksamkeit« des Reiters, dessen Pferd ihm nur Besitz bzw. Medium seiner Fortbewegung wäre, für das ethische Verständnis des christlichen Lebens ist. Luther selbst gibt – allerdings eben nur implizit – einen Hinweis auf die Notwendigkeit eines equinologischen Paradigmenwechsels für die ethische Betrachtung seiner Metapher. Er spricht nicht nur vom »gehen, wohin Gott will«, sondern ausdrücklich auch vom »wollen, wohin

¹¹ Darin wird deutlich, wie sehr Luther sich in seinem Eselsbild als Kind seiner Zeit ausweist. Seine doch sehr reduzierte Asinologie reproduziert in der Deskription der spezifischen proprietates (»dumm«, WA 8,4; »ungelehrig«, WA 30 III, 317 und andere) zumeist nur die typischen Vorurteile des Mittelalters, die weder der biblischen Tradition (Num 22,22ff) noch den neueren Erkenntnissen über diese durchaus »intelligente« Spezies entsprechen.

Gott will«. Hier ist nun von der aktiven Willensleistung des Pferdes die Rede, welche die Vorstellung einer willenlos-willigen Mähre, die lediglich der Behandlung und Steuerung harrete, im Grunde bereits hinter sich läßt.

Gibt es einen Hinweis darauf, so muß nun weiter gefragt werden, wie Luther sich diesen equinologischen Paradigmenwechsel vorstellt? Hinsichtlich des expliziten Gebrauchs seiner Metapher muß diese Frage zwar verneint werden. Sie läßt sich aber auf dem Umweg einer hermeneutischen Operation beantworten, die Luthers weitere Argumentation, sofern sie die ethische Fragestellung betrifft, auf ihr implizites Pferdebild hin befragt und dieses wiederum ins Verhältnis zu jener equestrischen Metaphorik setzt. Hierfür erweist sich insbesondere jener Kontext als aufschlußreich, in dem Luther die Lebensbereiche unterscheidet, auf die sich die Rede vom freien Willen zu Recht und zu Unrecht beziehen läßt.

»... daß dem Menschen der freie Wille nicht auf das, was höher ist, zugestanden wird, sondern nur auf das, was höher ist als er. Das heißt, er weiß, daß er in Sachen seines Geldes und seines Besitzes das Recht hat, sie nach freiem Willen zu gebrauchen, zu tun und zu lassen, wenngleich auch das durch den freien Willen Gottes allein gelenkt wird, wie immer es ihm gefallen mag. Jedoch Gott gegenüber bzw. in Dingen, die sich auf Heil oder Verdammnis beziehen, hat er den freien Willen nicht, sondern ist er ein Gefangener, ein Unterworfener, ein Knecht entweder des freien Willens Gottes oder des Willens Satans«¹².

Hinsichtlich der Dinge, die Heil oder Verdammnis angehen, kann vom freien Willen keine Rede sein; hingegen besteht dem »Inferioren« gegenüber, den »zeitlichen« Belangen, durchaus die Freiheit zu gebrauchen, zu tun und zu lassen, was das freie Ermessen gelegen sein läßt. Bedeutet das, so muß man fragen, für den Wechsel von der soteriologischen zur ethischen Perspektive die Verschiebung des equinologischen Paradigmas von der Schindmähre zum Wildpferd? Luther schränkt ein: »... licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quoqu岸que illi placuerit«¹³ – wenngleich auch das durch den freien Willen Gottes gelenkt wird, wohin es ihm gefällt. Wird also das ethische Wildpferd doch wieder zur Schindmähre? Luther bleibt hier mit seinem impliziten Pferdebild in einer Dialektik¹⁴, die für die ethi-

¹² vgl. WA 18, 638.

¹³ WA 18, 638.

¹⁴ Allerdings ist diese Spannung schon im alttestamentlichen Pferdebild angelegt. Man vergleiche nur etwa die Vorstellungen von Psalm 32,9f (»Werdet nicht wie Roß und Maultier, die ohne Verstand sind. Mit Zaum und Zügel muß man ihr Ungestüm bändigen, sonst folgen sie dir nicht«) mit denen von Hiob 39,19ff: »Gabst du dem Roß die Heldenstärke, kleidest du mit einer Mähne seinen Hals? Läßt du wie Heuschrecken es springen? Furchtbar ist sein stolzes Wiehern. Es scharrt im Tal und freut sich, zieht mit Macht dem Kampf entgegen. Es spottet der Furcht und kennt keine Angst...«

sche Reflexion des Lebens letztlich wenig fruchtbar ist. Er spürt einerseits, daß die Option für eine »Ethik des Wildpferdes« dem christlichen Glauben widerspricht, dessen Freiheit nicht darin besteht, zu tun und zu lassen, was man will (Viel eher entspräche diese Option dem Leitbild »satanischer Equestrik«: Das Pferd läuft, wohin es will, und bemerkt weder den Reiter noch den Umstand, daß es so gerade dort landet, wo dieser will. Auch die bereits erwähnte Vorstellung Luthers vom Satan als »wildem Reiter« braucht nicht strengen Peitschen-Dirigismus zu assoziieren, sondern eher ein sattel- und sporenloses Hasardeurement, welches den Reiter mit der Wildheit des Pferdes verschmelzen läßt). Auf der anderen Seite wird auch eine »Schindmähren-Ethik« dem christlichen Glauben und Leben nicht gerecht. Darin würden die Gläubigen als Subjekte verkannt und zu willenlosen, inaktiven Objekten einer göttlichen »Behandlung« gemacht. Auch Luthers in anderen Zusammenhängen fruchtbare »Simul-Logik« führt an dieser Stelle nicht weiter. Als ethisches Subjekt ist der Mensch im Sinne jener Metaphorik nicht zugleich Wildpferd und Schindmähre; er ist es auch nicht partim – partim. *Er ist vielmehr weder Wildpferd noch Schindmähre.* Beide Pferdebilder sind für die ethische Frage unangemessen: ob je für sich, alternierend oder komplementär gedacht.

Die ethische Notwendigkeit einer entfalteten Equestrik

Dennoch kann Luthers Reittier-Metapher, so lautet die These, für die Reflexion auf die christliche Lebensweise einen bleibend wichtigen Beitrag leisten. Dazu muß sie freilich aus der beschriebenen Aporie ihrer Paradigmen »zwischen Wildpferd und Schindmähre« herausgeführt werden.

Die konstruktive Frage wird danach nicht mehr lauten können, ob die ethische Praxis der Christen sich aus einem freien Willen zum Guten ergibt oder ob sie die Gestalt der Gängelung des unfreien Willens durch Gott darstellt, sondern wie Menschen durch den freien Willen Gottes dorthin gelenkt werden, frei zu wollen und zu tun, was er will. Die Frage, die sich der ethischen Reflexion in jener Perspektive stellt, ist demnach keine andere als die nach der »Kunst des Reitens«. Allein eine entfaltete Equestrik, welche zugleich über das verkürzte Pferdebild Luthers hinausführt, vermag die aktuelle Fruchtbarkeit der Reittier-Metapher für die Ethik zu pointieren. In drei Bereichen will ich abschließend Fragen formulieren und die Richtungen andeuten, in welche die ethische Reflexion der Reittier-Metapher durch die Wahrnehmung einer entfalteten Equestrik geführt werden könnte.

a) Zunächst muß die Reiterei als spezifischer Handlungszusammenhang zweier handelnder Subjekte in den Blick genommen werden. Auf der einen

Seite wird zwar deutlich, daß das Pferd kein »autonomes Subjekt« sein kann – es *wird* geritten. Hier ist das Verhältnis unumkehrbar: Der Reiter sitzt obenauf. *Er* führt. *Er* bestimmt Weg und Tempo. *Er* kennt die Richtung und das Ziel. Die Equestrik läßt hier keinen Raum für solche Mißverständnisse, wie sie Luther im humanistischen Denken des Erasmus angelegt sieht. Kein Reiter auch, der seinem Pferd etwa nur die Zielvorgabe machte und es dann allein loslaufen ließe. Eine entfaltete Equestrik impliziert weder eine »equinome« noch eine »equestronome« Ethik. Es kommt alles auf das Zusammenwirken von Reiter und Pferd an. Hierbei wird sich andererseits zeigen: Wenngleich nicht das Pferd den Reiter reitet, sondern der Reiter das Pferd, so reitet jener doch eben *mit* dem Pferd, und nicht nur etwa »auf« ihm. Er könnte auch anders zum Ziel kommen, doch will er es als Reiter tun. Als Reiter läßt er sich ganz auf sein Pferd ein und macht sich freiwillig vom Zusammenspiel mit diesem abhängig; wie sich umgekehrt auch das Pferd auf das Tun des Reiters einläßt, seinen Bewegungen und Worten folgt und mit seinen Reaktionen neues Handeln des Reiters herausfordert. Das entsprechende Paradigma einer equestrisch reflektierten Ethik kann darum nur eine spezifische Form der »cooperatio« sein, die eine abstrakte »Alleinwirksamkeit« des Reiters ausschließt. Reiten als Reitkunst kann der Reiter nicht für sich selbst »können«¹⁵. Es wird ihm darum gehen, dafür Sorge zu tragen, daß auch sein Pferd »reiten kann«. Dieses ist ihm darum nicht nur Mittel seiner Fortbewegung. Die *ars equitandi Dei*, so wird man im Sinne christlicher Ethik sagen dürfen, vergegenständlicht ihr Reit-tier nicht. Das Pferd ist ihr nicht nur Mittel, sondern Zweck des Reitens. Das führt uns zum nächsten Moment.

b) Das Reiten darf nicht nur als funktionales Geschehen in den Blick kommen, sondern es bildet eine *Beziehung* zwischen Reiter und Pferd fort, in die jene Praxis eingelassen ist und aus der sie ihr Proprium erhält – und aus der sie letztlich auch ermöglicht ist: Die Konstitution dieser Beziehung war – wir erinnern uns – von Luther im Sinne des Besessen-werdens als einseitiger Akt des Reiters zu verstehen gewesen. Die praktische Seite jener Bezie-

¹⁵ Das ist auch die Pointe von Karl Barths kurzem equestrischen Einschub im ethischen Teil seiner Schöpfungslehre, wo er unter dem Stichwort »Freiheit zum Leben« erklärt, warum ein »wirklich guter Reiter gar kein wirklich Gottloser« zu sein vermag. Barth spricht vom »Zusammenwachsen« von Reiter und Pferd in jenem Sinne, in dem gerade der freie aktive Gehorsam des Gerittenen die Qualität des Obenaufsitzen als die eines wirklichen *Reiters* erweist: »Man sagt von einem guten Reiter, daß er mit seinem Pferd so zusammengewachsen sei, daß er aus ihm immer gerade das – und nicht mehr und nicht weniger – herauszuholen wisse, was dieses herzugeben nicht nur fähig, sondern im Grunde auch willig und freudig sei«. KD III/4, 400.

hung ist aber nur durch die Beschreibung jenes spezifisch zweiseitigen Handlungszusammenhangs zu erfassen. Das Pferd dreht den Kopf, wenn *sein* Reiter den Stall betritt, kennt dessen Schritte und Stimme aus vielen heraus. Für diese Beziehung mag die von Luther so geliebte biblische Vorstellung von den Schafen, die die Stimme ihres Hirten hören, eine sachliche Parallele darstellen. Jene Beziehung, die sich in der Art und Weise des Zusammenspiels beim Reiten widerspiegelt, ist dort um so intensiver, wo das Pferd vom Reiter nicht nur geritten wird, sondern gestriegelt, gepflegt und gefüttert. Die Beziehung zwischen Reiter und Pferd, wie jener sein Reittier nach absolviertem Springparcours »bespricht« und mit der gewohnten Streicheleinheit versieht, auch dann, wenn dieser gerade nicht erfolgreich bewältigt wurde, gehört zu den eindrucklichsten Beobachtungen des Nicht-Reiters.

Was jene equestrischen Reflexionen für das Verständnis des christlichen Lebens als eines geprägten Ethos austragen, liegt auf der Hand: Gott kommt nicht allein als Grund des christlichen Ethos in Betracht, als Setzer von Norm und Aufgabe; er ist auch nicht lediglich Ziel einer teleologisch orientierten ethischen Praxis, sondern als Agent des Zusammenspiels stets konstitutiv an ihrem Vollzug beteiligt. Gott ist nicht nur »Besitzer« seines Reitstalls oder Reitlehrer, sondern reitet seine Pferde selbst. Die ethische Praxis der Christen ist nichts anderes als die »Verlaufsform« jener Beziehung: Leben in Gemeinschaft mit Gott, der sie pflegt und nährt, anspricht und tröstet.

c) Eine besondere Herausforderung der equestrischen Reflexion der Ethik dürften die unverzichtbaren Stichworte markieren, die mit dem Erlernen und der persönlichen Entwicklung der Reitkunst verbunden sind. Der Reiter mag perfekt sein: Er wird dennoch mit dem jeweiligen Pferd trainieren. Die Eskapade steht nicht vor dem Longieren. Das spezifische Zusammenspiel zwischen beiden Partnern zu entwickeln, braucht Zeit und Mühe: bis das Pferd auf leisen Schenkeldruck und nuancierte Gewichtsverlagerung reagiert, der Reiter die spezifischen Stärken und Schwächen des Pferdes erkennt und es nicht gleich über die große Mauer jagt, wo es Mal um Mal verweigern würde ...

Nun sind Begriffe wie »Training« oder »Dressur« freilich seit langer Zeit aus dem Wortschatz der Ethik als unerfreuliche Begriffe ferngehalten worden – und das in gewisser Hinsicht wohl auch mit Recht. Dennoch wird eine theologische Ethik, die nicht nur auf Fragen der Normen- oder Wertebildung und deren Durchsetzung reflektiert, sondern auf die spezifische ethische Lebensform des christlichen Glaubens, nicht umhinkommen, die Frage nach der *Einübung* in bestimmte Praxisformen christlichen Handelns, Urteilens und Lebens in neuer Dringlichkeit wahrzunehmen. Dabei gilt es auf den Ort im Leben der Christen zu achten, an dem sozusagen die Matrix des

christlichen Handelns, Urteilens und Lebens ausgeprägt ist und sich für die Christen einprägt: den Gottesdienst als die *ursprüngliche Praxis* der Kirche.

Für Luther war dieser Zusammenhang in seinem seelsorgerlich-katechetischen Verständnis des Gottesdienstes präsent, wie er es etwa in seiner Vorrede zur deutschen Messe ausgeführt hat. Auch in seiner »Kirchenschrift« (»Von den Konzilien und Kirchen«) beschreibt Luther, wie durch die sieben Praxis-Merkmale der Kirche die »tägliche Heiligung und Verlebendigung in Christus« gewirkt wird. Die »Übung der Sakramente« steht dabei zusammen mit dem »Werk« des Predigthörens und dem »Handwerk des Gebets« im Vordergrund¹⁶. Dieser praktische Zusammenhang einer Ethik, die nicht allein auf ein Ethos zielt, sondern stets schon von einer bestimmten ethischen Lebensform geprägt ist, läßt sich heute mit Hilfe neuerer, vom Denken des späten Wittgenstein geprägter philosophischer und theologischer Versuche noch deutlicher fassen. Das gilt insbesondere für solche Versuche, die über die Präzisierung des Verständnisses vom Erlernen und Sprechen einer Sprache zu einem vertieften Verständnis des religiösen Lebens in seiner jeweiligen ethischen Kreatürlichkeit und Kreativität führen können. Wie religiöses Leben überhaupt konstitutiv auf konkrete (Sprach-)Gemeinschaftsformen bezogen ist¹⁷, so wird auch für die Ethik die Bestimmung und Untersuchung des Ortes grundlegend sein, an welchem die zentralen christlichen Sprachspiele samt ihren »moral notions« stattfinden; im Gottesdienst, wo die christliche »story« zu Wort kommt, werden diese Sprachspiele auf ihre »Grammatik« hin durchsichtig und können also mitgespielt und eingeprägt werden.

In diesem Zusammenhang wäre auch die neu aufgekommene Debatte um eine (christliche) Tugend- und Charakterlehre¹⁸ konstruktiv zu verorten, sofern die Ethik nicht normativ oder aktualistisch reduziert bleiben soll, sondern auf die Stetigkeit im Handeln, Urteilen und Leben im Sinne der Ausbildung eines bestimmten »Charakters« zu reflektieren hat, die ohne regelmäßige Praxis nicht zustandekommt.

¹⁶ Vgl. dazu besonders den »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften« (1519, WA 2,727–737) und »Eine einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund« (1535, WA 38,358–375).

¹⁷ Vgl. dazu Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*; Oxford/New York 1986, 157ff, und George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, 1984, 32ff.

¹⁸ Vgl. dazu Alasdair McIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987; Stanley Hauerwas, *Visions and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, 2. Aufl. Notre Dame/London 1981; ders., *A Community of Character. Towards a Constructive Christian Social Ethics*, 3. Aufl. Notre Dame/London 1983.

Solche Einübung ist, um wieder in Luthers Metaphorik zu sprechen, in der Tat nicht ohne Mühe für Pferd und Reiter, sie ist nicht ohne Konflikte, Versagen und Frustrationen vorstellbar. (Darum mag man versucht sein, den Teufel für den besseren Reiter zu halten; geht es bei ihm doch gleich los im wilden Ritt: querfeldein – mühelos, zügellos). Dennoch gilt es gerade auch von der *Lust* des Reittiers im Training zu erzählen: wenn es spürt, wie es sich in den Gangarten beherrschen lernt, Schritt für Schritt, Trab für Trab, Galopp für Galopp; wenn Vertrauen wächst zum Reiter, daß er im rechten Augenblick hochziehen wird vor der Mauer – und drüber sein ..

Dabei steht keineswegs ein *allgemeines* Pferdebild zur Disposition, auf dem eine solche equestrisch reflektierte Ethik normativ herumreiten würde. Es geht nicht darum, aus einem kaltblütigen Brabanter einen feurigen Araber zu machen und einen Holsteiner zum Lippizaner zu ziehen¹⁹. Vielmehr möchte die Reitkunst gerade die besonderen Anlagen jedes Pferdes fördern und auf jenem Felde entwickeln, auf dem es seine Begabungen am besten einsetzen kann. In diesem Sinn mag auch hier gelten: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Was jedoch für die Perspektive der theologischen Ethik über den Gebrauch der Reittier-Metapher bei Luther hinaus (und eben darin im Sinne seines ethischen Denkens überhaupt) – equestrisch-equinologisch formuliert – geglaubt werden darf:

Im Reitstall Gottes wird der Mensch weder Wildpferd bleiben noch je zur Schindmähre verkommen. Von Gott geritten, wird er reiten lernen.

Dr. Bernd Wannenwetsch, Zimmerholz 2, 91334 Hemhofen

ERFAHRUNGEN MIT LUTHER

Aus der Sicht eines Schriftstellers und Pädagogen

Von Heinz Vonhoff

1. Frühe Erfahrungen

Als ich zehnjährig 1932 ins Gymnasium eintrat, waren für mich zwei Berufswünsche entscheidend, die sich später sogar verwirklichen ließen. Ich antwortete auf entsprechende Fragen Erwachsener, ich wolle »Lehrer und

¹⁹ Eine solche »Einheit« des Pferdebildes dürfte gerade die equestrischen Gepflogenheiten der Gegenseite charakterisieren: Der Teufel reitet alles zum Wildpferd zu.

Dichter« werden. Den Umgang mit der Literatur hatte ich im Elternhaus und bei einem damals modernen Grundschullehrer gelernt und dabei Freude an Sprachgestaltung und Wortspielen gefunden. Nur wegen dieser frühen Ambitionen setze ich an den Anfang meiner Erfahrungen mit Luther auch frühe Erlebnisse. Mein Vater war aus Berufsgründen damals von meinem Geburtsort Betzdorf im Siegerland in das benachbarte Herdorf umgezogen, und dort fand ich mich unter den neuen Nachbarskindern unvermutet als »Lutherlummel«. Daß das mit meinem evangelischen Glauben in dem mehrheitlich katholischen Dorf zusammenhing, war mir klar. Was aber an Luther schimpfenswert war, verstand ich nicht. Freilich war dieser Luther meiner Kindheit der deutsche Luther, der tapfere Held von Worms und Streiter gegen Kaiser und Papst. Nicht nur bei den Schulgottesdiensten am 31. Oktober, die wir auch noch im Dritten Reich besuchten, sang ich deshalb besonders gerne das Lied von der festen Burg. Da ich bei allen möglichen Veranstaltungen in Kirche und Schule als junger Rezitator gefragt war, wuchs mein Repertoire an Luthertexten über die im zweijährigen Konfirmandenunterricht zu lernenden vielstrophigen Lieder des Reformators an. In allem war er dieser große Deutsche, der uns die Sprache geschenkt hatte, in der ich unentwegt meine Gedanken und Bilder zu gestalten versuchte.

Erste kritische Gedanken zu diesem einseitigen, aber nicht nur damals weit verbreiteten Lutherbild kamen mir ausgerechnet an der Stelle, an der Luther vom Nationalsozialismus wohl als besonders deutsch empfunden wurde. Daß er ein Judenfeind, ein echter Antisemit gewesen sein sollte, wollte mir trotz der immer wiederkehrenden zahlreichen Zitate in den einschlägigen Zeitschriften nicht in den Kopf. Leider stand mir damals nur tendenziöse Literatur zur Verfügung. Einer meiner Lehrer meinte gar, er müsse mich in meinen Gedanken dadurch unterstützen, daß er mir Bücher aus dem Verlagshaus der Mathilde Ludendorff empfahl. Da zog ich mich mit meinen Fragen auf mich selbst zurück. Als dann ein halbes Jahr nach meiner Konfirmation im Herbst 1936 meine Mutter starb, vereinsamte ich erst recht mit meinen Glaubensfragen, in denen inzwischen Luther immer mehr eine Rolle spielen sollte. Seine Lieder begleiteten mich über den Religionsunterricht hinaus, den ich bis zum Abitur 1940 besuchte, durch die fünf herben Kriegsjahre.

2. Pädagogik als Praxisfeld des Glaubens

Schon zu Beginn des Sommers 1945 durfte ich aus der Kriegsgefangenschaft heimkehren. Ich wollte so rasch als möglich an der Linderung der herr-

schenden Kindernot beteiligt sein, verzichtete auf ein Studium und ließ mich in einem kurzen Lehrgang für den Volksschuldienst qualifizieren. Ich verstand meine pädagogische Tätigkeit von Anfang an als eine diakonische und als Praxisfeld des Glaubens. Nun war es möglich, vornehmlich im Selbststudium, aber auch auf Akademietagen und in einem religionspädagogischen Grundkurs Luthers Theologie und die Wirkungsgeschichte der Reformation zu erarbeiten. In dieser bildete fast zwangsläufig die Unterrichtspraxis bald als Schwerpunkt die Pädagogik August Hermann Franckes und die Geschichte der Inneren Mission heraus. So klang schon in ersten Aufsätzen das Thema an, das später in meiner schriftstellerischen Tätigkeit geradezu zum Lebenswerk werden sollte, die Geschichte der Barmherzigkeit. Das Elend der Trümmerskinder in der zerstörten Großstadt Frankfurt, auch in dem dörflichen Vorort, an dem ich seit Sommer 1946 als Lehrer tätig war, zwang meinem didaktischen und methodischen Denken nachdrücklich diese enge Verbindung von Pädagogik und Diakonie auf. Schon bald bekam ich Gelegenheit, dies in Vorträgen vor Kollegen und in Aufsätzen darzulegen, so in der ersten Nummer der in Frankfurt 1947 von der Besatzungsmacht lizenzierten Zeitschrift »Die pädagogische Provinz« sowie in den von Dr. Hans Kallenbach herausgegebenen hektographierten Lehrerrundbriefen der evang. Akademie von Hessen und Nassau. Meine dort veröffentlichten »Gedanken zu einer evangelischen Kindergemeinde« bauten dabei auf eine reformatorische Kirche, die den Christen Praxisfelder des Glaubens ermöglicht. Daß ich begann, mich intensiv mit Luthers und anderer Reformatoren Schriften zu beschäftigen, lag weder an meinen durchaus vorhandenen historischen noch theologischen Interessen, sondern war geweckt von dieser pädagogischen Praxiserfahrung im Chaos der ersten Nachkriegsjahre.

Zweierlei Weichenstellung war damit für mein schriftstellerisches Tun gegeben. Zum einen wurde meine literarische Tätigkeit sehr stark vom pädagogischen Ansatz her bestimmt und erhielt nach meinem Wechsel in den württembergischen Schuldienst 1948 und den württembergischen Kirchendienst 1956 religionspädagogische und kirchengeschichtliche Schwerpunkte. Zum anderen blieb mein Schreiben geprägt von dem Bemühen, den Kindern im Elend und später im Wohlstand verstehbares Weggeleit zu geben.

Welche Bedeutung dabei Luther und die Reformation erhielten, mag ein Blick in das Inhaltsverzeichnis meiner 1966 in München erschienen Handreichung für Religionslehrer »Die Geschichte der Kirche im Unterricht der Schule« zeigen. Da gibt es keinen eigenen Abschnitt über Luther und die Reformation. Vielmehr war das Thema jeweils eingebettet in den kirchengeschichtlichen Gesamttablauf, so unter dem Stichwort »Reformations-

fest« in die kirchliche Heimatkunde. Dabei ist hinter meinen kritischen Anregungen durchaus die eigene Jugenderfahrung mit dem heroisch deutschen Denkmal-Luther zu spüren. In den kirchengeschichtlichen Längsschnitten lassen sich bei Mission, Diakonie und Verfolgung eher Defizite der Reformationszeit entdecken, während die Geschichte der Liturgie und der kirchlichen Reformbewegungen in Luther und seinem Werk Schwer- und Wendepunkte birgt. Eines der acht exemplarischen Stundenbilder bringt eine auf 8 Stunden angelegte Unterrichtseinheit über »Martin Luther und die Reformation«, in der der Exklusivität gewehrt wird, vielmehr die Längs- und Querverbindungen zur übrigen Kirchen-, Welt- und Menschheitsgeschichte sowie zur aktuellen Gegenwart angerissen werden. Ich denke, daß ich für diese Sicht der Geschichte bei Luther selbst viel gelernt habe. Vorüberlegungen hierzu bot ich 1962 in dem Aufsatz »Kirchengeschichte und Menschheitsgeschichte« in der Münchener Zeitschrift »Schule und Leben«. Erstmals durchgehalten habe ich sie in meiner 1960 in Kassel¹ erschienenen, 1977 in München neu aufgelegten und 1987 in dritter Bearbeitung in Stuttgart vorgelegten »Geschichte der Barmherzigkeit – 5000 Jahre Nächstenliebe«. Darum gruppieren sich zahlreiche Textsammlungen, biographische Werke, Schulfunksendungen, Hörfolgen und Aufsätze. Sie sind in ihren literarischen Formen so angelegt, daß sie die wissenschaftlich erarbeitete besondere Sicht der Menschheitsgeschichte in Schulen und Gemeinden verständlich zu vermitteln vermögen. Dabei erfährt die Diakonie als das große Praxisfeld christlichen Glaubens ihre Überschneidungen und Begegnungen mit zahlreichen sozialen und humanitären Bewegungen und Bemühungen, mit anderen Religionen und in den verschiedensten Völkergruppen. Ich habe diese Geschichte bewußt als Wirkungsgeschichte erzählt und die Motivgeschichte zurückgestellt. Aber gerade um das zu können, mußte ich mich intensiv mit Luthers Stellung gegen die Werkgerechtigkeit der mittelalterlichen Kirche und mit seiner Theologie der Rechtfertigung allein aus Glauben befassen.

Weil meine eigene keinesfalls kleine Lutherbibliothek mich oft im Stich ließ und zusätzliche Bibliothekshilfe von meinem Wohnort aus schwierig war, trat ich schließlich der Luther-Gesellschaft bei. Ich tat das nicht, um mich selbst in der Luther-Forschung einzubringen. Dazu hätte ich gar keine Zeit gehabt, nachdem ich zum Schuldekan in drei württembergischen Kirchenbezirken berufen wurde, was meine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit merklich einschränken mußte. Ich wollte nur unmittelbar an neuen Forschungsergebnissen teilhaben, vor allem in den Bereichen, in denen für meine literarischen Arbeiten die Auseinandersetzung mit Luther

¹ Erschienen Kassel 1960 unter dem Titel »Herzen gegen die Not«.

unumgänglich war. Dies waren neben der bereits erwähnten Diakoniegeschichte das Verhältnis der Reformation zur Kunst und der Beitrag von Frauen zur lutherischen Reformation. Ich will im folgenden Abschnitt versuchen, diese Erfahrungen darzustellen.

3. Erfahrungen mit Luther in meinem literarischen Werk

3.1 Die Bedeutung Luthers und der Reformation für die Diakoniegeschichte

Als ich 1959 erstmals eine Geschichte der Barmherzigkeit entwarf, ergab es sich, daß darin der Beitrag Luthers und der Reformation nur ein Kapitel sein konnte. Dabei fand ich mich auch von Gerhard Uhlhorn bestätigt, der mehr als 60 Jahre vorher sein noch von Theodor Fliedner angeregtes grundlegendes Werk »Die christliche Liebesthätigkeit« herausgegebene hatte². Uhlhorn geht in einem eigenen Kapitel über »Reformatorische Gedanken« natürlich von Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« aus, wobei die letztlich auch der Reformation nicht gelungene Abschaffung der Bettelplage sehr stark in den Mittelpunkt rückt. Luther hebt den theologischen Aspekt hervor und entwickelt, wie der reformatorische Begriff der Nächstenliebe den mittelalterlich-katholischen allmählich überwindet. Dabei zeigt sich aber auch die Grenze lutherischen Wirkens im diakonischen wie im sozialen Bereich. So zitiert auch Uhlhorn neben dem Reformator intensiv Eberlin von Günzburgs sozialkritische und oft polemische Flugschriften und spürt dann die sich erst allmählich entwickelnde neue Ordnung einer Armenpflege in den Armenordnungen oder »Ordnungen vom gemeinen Kasten« auf, die sich besonders in evangelisch gewordenen Städten entwickeln. Damit wird die diakonische Aufgabe auf die weltliche Macht verlagert. Der Kirche bleibt, wie Uhlhorn feststellt, »keine andere Aufgabe, als das Wort zu predigen und die Sakramente zu verwalten«.

Auch Uhlhorns Darstellung von der Diakonie in der reformierten Kirche ist von theologischen Überlegungen begleitet, freilich in der Kontroverse zu Luther, so daß sich ihm in ihr »eine von der lutherischen Reformation abweichende Stimmung« erkennen läßt.

Mir schien bei Uhlhorn die Beachtung der Theologie Martin Luthers innerhalb der diakonischen Wirkungsgeschichte der Reformation zu übermächtig zu sein, obwohl mir mein eigenes Studium der Werke Luthers

² Stuttgart 1894.

deutlich macht, daß man gerade an seiner Theologie nicht vorbei kann, gleich welche Thematik kirchlicher, säkularer, sozialer oder anderer Art gegeben ist. Erwartungen, neuere Forschungen würden weiterführen, wurden nur in geringem Maße erfüllt. Noch 1963 brachte Herbert Krimm im 2. Band seiner »Quellen zur Geschichte der Diakonie« nur wenige Luthertexte, verwies aber immerhin in drei Texten auf »Luthers persönliche Haltung«. Auch Erich Beyreuther bringt in seiner allerdings sehr kurzen Fassung einer »Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit« von 1962 keine neuen Aspekte.

Dagegen scheint mir Paul Philippi zwar nicht im historischen, aber im theologischen Bereich weiterzuführen. Er hat 1963 seinen »theologischen Entwurf« einer »Christozentrischen Diakonie« vorgelegt und gleich in seiner Einleitung das »kirchliche Erbe der Reformation« in seiner Begrenztheit auf die Wiederentdeckung des Glaubens und die Reinigung der Lehre aufgezeigt und dann im Überschreiten dieser Grenze eine erste Theologie der Diakonie entworfen. Für die Beurteilung der Diakonie in der Reformationszeit könnte Philipphis Entwurf einer Theologie der Diakonie eine hilfreiche Ergänzung der Theologien Luthers und anderer Reformatoren sein. Vielleicht würde so die von Uhlhorn aufgezeigte »Umbruchsituation« in der christlichen Nächstenliebe des 16. Jahrhunderts, also am Beginn der Neuzeit, und ihr ebenfalls von ihm beschriebener Weg durch Aufklärung und Industrialisierung transparenter für das Verstehen christlicher Diakonie in der Gegenwart mit ihrer total säkularisierten Weltgesellschaft pluralistischer Prägung. Und vielleicht würden so auch die Verzahnungen dieser Diakonie mit den vielschichtigen sozialen und humanitären Handlungsfeldern in dieser Weltgesellschaft verständlicher und nicht nur kontrovers gesehen. Mein Entwurf »Geschichte der Barmherzigkeit«³ entbehrt noch völlig dieser Transparenz, weil er eine in knappester Form erzählte Geschichte von dem ist, was Lehren, Anschauungen, Philosophien und Herausforderungen unter Menschen zur Wohlfahrt anderer Menschen bewirkt haben.

3.2 Die Bedeutung der Frauen für die Reformation

Bei meinen literarischen Arbeiten zur Diakonie bin ich zwangsläufig auf das zweite Thema gestoßen, das mich intensiver in die Reformationsgeschichte eindringen ließ, die Frage nach dem Anteil der Frauen an der Reformation.

³ Geschichte der Barmherzigkeit – 5000 Jahre Nächstenliebe. Stuttgart 1987.

Es verwundert kaum, daß in der Reformationszeit Frauen, wenn überhaupt, vornehmlich im diakonisch-sozialen Bereich eine Rolle spielen. Die Straßburger Pfarrfrau Katharina Zell und die Konstanzer Reformatorenschwester Margarethe Blarer sind wohl die bekanntesten, die in einem Kalendarium evangelischer Frauen genannt werden. Zweifellos bietet der reformierte Teil in seinen Ländern durch die sich dort stärker entwickelnde Gemeindediakonie mehr Arbeitsfelder für Frauen. Aber das Schicksal der »entlaufenen Nönnlein«, deren soziale Sicherung nur durch Heirat ermöglicht werden kann, und die Überwindung des Zölibats durch Luther und die Reformatoren weisen den Frauen gerade auch im familiären Bereich eine besondere Rolle zu, die sicher nicht einfach mit Hausfrau und Erzieherin abgetan werden kann, auch nicht bei Luthers Ehefrau Katharina von Bora. Das Konkubinat, in dem die zölibitäre Priesterschaft zu leben gezwungen war, bedeutete für die Frauen, die Konkubinen, eine vielfache Belastung. Auf diese Gegebenheiten bin ich bei meinen Studien über das Leben von Paul Speratus gestoßen, über das ich dann eine Erzählung geschrieben habe⁴. Das Kind einer Konkubine hat als einer der ersten Priester geheiratet. Ich habe versucht dem Schicksal seiner Mutter und seiner Frau nachzugehen, dabei aber gemerkt, wie sehr die Geschichtsschreibung jener Zeit nur die Männergeschichte bedachte. Noch in seinem 1984 erschienenen »Reformatorenlexikon« hat Robert Stupperich neben mehr als dreihundert Reformatoren nur zwei Frauen angeführt, neben der bereits erwähnten Katharina Zell die als kämpferische Reformatorin bekannt gewordene und doch weithin wieder unbekannte Argula von Grumbach. Wenn in den Artikeln über die Männer Frauen genannt werden, dann meist nur in Nebensätzen. Über die »erste evangelische Dichterin«, auf die wegen des einzigen Liedes »Herr Christ, der einig Gotts Sohn Vaters in Ewigkeit« im EKG immerhin noch mit gewissem Stolz hingewiesen wird, heißt es etwa im Artikel über Caspar Cruziger d.Ä.: »C. war verheiratet mit Elisabeth von Mesenitz, der ersten ev. Dichterin (vgl. EKG Nr. 46), die bereits 1535 starb«. Und im Folgeartikel über den Sohn der beiden steht dann: »Seine Mutter (Elisabeth von Mesenitz) verlor er als Zehnjähriger«. Und vielleicht findet man dann irgendwo noch die Notiz, daß die Tochter Elisabeth Luthers Sohn Hans geheiratet hat. Aber wieso war sie nun, belegt durch nur ein Lied in unserer Zeit, eine evangelische Dichterin? Und wenn sie die erste war, wer sind dann die anderen damals (oder erst später)?

Hier wird deutlich, daß neben der sozialen auch die kulturelle Komponente im Schicksal der Frauen während der Reformationszeit eine Rolle

⁴ Es ist das Heil uns kommen her. Auf den Spuren des Paul Speratus. Stuttgart 1984.

spielt. Wenn das in der Reformationszeit gegründete evangelische Pfarrhaus, wie immer wieder hervorgehoben wird, auch zu einer »Pflanzstätte großer Deutscher« geworden ist, dann sollte man da die Mütter nicht übersehen. Mir ist das deutlich geworden bei den Arbeiten über die »Rantener Fresken«, auf die ich im nächsten Abschnitt näher eingehen werde. Am wenigsten wissen wir da über die Frau des Pfarrers, der in der Reformationszeit diese evangelische Bilderpredigt an seiner Kirche in der Obersteiermark anbringen ließ und deren Sohn Martin Zeiller einer der berühmtesten Deutschen im 17. Jahrhundert wurde.

In der Obersteiermark spielt dann auch in der Durchführung der Reformation selbst eine Frau eine wichtige Rolle, die Murauer Burgvogtin Anna Neumann von Wasserleonberg. Überhaupt lassen sich in der österreichischen Reformationsgeschichte Aktivitäten von Herrinnen bei der Durchführung der Reformation nicht übersehen, wie etwa Dorothee Jörgen in Oberösterreich, die nicht nur als Briefpartnerin Luthers bekannt bleiben sollte. Auch in Salzburgs Reformationsgeschichte haben Frauen eine maßgebliche Bedeutung.

Gibt es also neben Reformatoren auch Reformatorinnen? Ist jene Gräfin Anna in Ostfriesland eine solche, die Jan Laski nach Emden berief? In Calvins Reformationswerk spielen zwei königliche Frauen eine wichtige Rolle, Margarete von Agoulême, die spätere Königin von Navarra, und Renata von Ferrara.

Nicht unbedeutend scheint der Einfluß zu sein, den Frauen in den Randbereichen der Reformation ausüben. Adelige und Patrizierinnen nehmen sich eines Kaspar Schwenkfelds an. Eine Schloßherrin nimmt Thomas Müntzer auf. Taufgesinnte, nicht nur Männer, gehen ins Martyrium.

Weil uns die vorliegenden Reformationsgeschichten in vielen Fragen, die ich hier angedeutet habe, noch immer im Stich lassen, sollten wir beim Studium die Frauengeschichte jener Zeit mitbedenken, die inzwischen etwa in dem Buch von Edith Ennen »Frauen im Mittelalter«⁵ entworfen worden ist.

3.3 Reformation und Bild

Daß ein Schriftsteller und auch ein Pädagoge, dem es in seinem didaktischen Bemühen stets um Veranschaulichung gehen muß, nicht ohne intensive Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der bildenden Kunst auskommt, gerade auch im Zeitalter der massenmedialen Bildüberflutung

⁵ München 1984.

und Bildüberreizung, bedarf keiner Frage. Da war ich übrigens dem Sprachgestalter Martin Luther nahe, der ja dem Volk nicht nur »aufs Maul schaute«, um sich ihm verständlich zu machen, sondern auch mit seinen Augen sah, um ihm schwierige Zusammenhänge vor Augen »malen« zu können. Aber natürlich war in allen diesen Bemühungen der »evangelische Vorbehalt« gegen Bilder nicht zu übersehen, oft auch nicht zu überwinden. Dieser Vorbehalt bedeutete für viele seit der Reformationszeit eine direkte Bilderfeindlichkeit, zumindest aber ein eklatantes Unverständnis gegenüber Bildern im kirchlichen Raum und auch eine Abwanderung der Kunst aus dem sakralen in den privaten Raum. Bei der Einführung einer neuen Schulbibel hatten wir 1964 in Württemberg bei Religionslehrern, Pfarrern und Gemeindegliedern erhebliche Schwierigkeiten, die dem Buch beigegebenen »religiösen« Bilder von Chagall, Barlach, Nolde und anderen Künstlern unseres Jahrhunderts zu rechtfertigen, obwohl doch gerade im Bereich der Erziehung Fleißbildchen, im Bereich der Familie Schlafzimmerbilder der Nazerenerzeit und in den Häusern Bibelillustrationen von Schnorr von Carolsfeld bis Rudolf Schäfer Massenaufgaben erlebten und dem sehr deutschen Christusbildnis der Paula Jordan gehuldigt wurde. Der »evangelische Vorbehalt« hatte die sakrale Kunst bis in unsere Zeit hinein gehemmt, aber der volkstümlichen Bilderwelt unkritisch das Feld überlassen. Ich vermute, daß hier nachwirkt, was in der Zeit seit der Reformation mit Stichworten wie »Bildersturm« und »Bilderverbot« auch theologisch nie umfassend genug aufgearbeitet wurde, weil dabei meist allgemein in der Verkürzung auf Götzenbild oder Gottesbildnis gesehen wurden. Darunter litt ja schon das Verdikt über die Bilder in der frühen Kirche, das ebensowenig auf Dauer Wirkung zeigte wie das von der Rechtfertigung her begründete sogenannte »Bilderverbot« der Reformationszeit, das die Reformatoren, auch Luther selbst, so nie verabsolutieren wollten. Es wäre der Aufarbeitung der Reformation auch für das Verständnis evangelischen Lebens in unserer Zeit dienlich, wenn ihre Stellung zur bildenden Kunst mehr aus den damals trotz der Bilderfeindlichkeit eben auch entstandenen Kunstwerken erschlossen würde. Bei Luther bedeutet das, da er mehr eine musische Begabung auf dem Gebiet der Poesie und der Musik hatte, seine Beziehung zum Bild und sein Verständnis vom Bild gerade aus seiner bildkräftigen Sprache zu erschließen. So hat zum Beispiel sein Wort vom Gesetz als dem »Baum des Todes« im Gegensatz zum Evangelium als dem »Baum des Lebens« Lucas Cranach angeregt, in seinen typographischen Gegenüberstellungen des Alten und des Neuen Testaments diese beiden Bäume als einen Stamm mit einer toten und einer lebenden Wipfelseite darzustellen. Das ist in jedem solchen Bild verstehbar, ja es ist lesbar.

Ich habe in meinem 1988 erschienenen Buch »Die Rantener Fresken«⁶ versucht, ein solches typografisches Bild nicht nur kunstgeschichtlich und ikonographisch, sondern auch theologisch zu erschließen, als eine evangelische Bilderpredigt aus der späten Reformationszeit (um 1570). Ich habe dabei die beiden anderen Fresken mit der Geschichte des Hiob und dem traditionell gemalten Weltgericht bewußt in diese theologische Erschließung einbezogen. Ich möchte dem heutigen Betrachter Seh- und Lesehilfe geben, nachdem diese Außenfresken überraschend die Jahrhunderte überdauert haben, obwohl jene kleine Dorfkirche in der Obersteiermark südlich der Niederen Tauern seit der Vertreibung des evangelischen Pfarrers Martin Zeiller um 1600 wieder katholisch wurde und bis heute blieb. Martin Zeiller hat kurz nach Luthers Tod in Wittenberg Theologie studiert und zweifellos in seine Anregungen, mit denen er den Pinsel des Malers leitete, lutherische Theologie und ihre Umsetzung in Cranachsche Bilder einfließen lassen. Daß meine Meditationen über diese Bilder von der Kritik als »erbaulich« gekennzeichnet wurde, weist nur auf den Bildverfall der Sprache hin. Das stark negativ besetzte Wort hat ja von seinem Bild her, das es geprägt hat, einen positiven Wert.

Daß es neben dem mit zahlreichen biblischen Szenen besetzten typographischen Bild von Ranten zahlreiche ähnliche andere gibt, widerspricht der Meinung einer Bilderfeindlichkeit der Reformationszeit. Es gibt auch Zeugnisse einer Kunst, die vom Volk ausgeht oder für das Volk gedacht war, die durchaus biblische und theologische Grundlagen aufweisen, wie etwa Martin Scharfe in seinem Buch »Evangelische Andachtsbilder« mit »Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes«⁷ nachweist.

In der evangelischen Michaelskirche in Heidenheim wurde 1964 bei einer Renovierung eine Reihe von Holztafelbildern wiederentdeckt, die im 17. Jahrhundert entstanden sind. Dabei ist ein Bild des örtlichen Malers, das in geradezu genialer Weise die Typographie der von Cranach ausgehenden zahlreichen Mehrszenenbilder auf den kürzesten Nenner bringt, soweit mir bekannt, eine einmalige Darstellung. Der Maler zeigt Adam und Eva beim Verlassen des Paradieses, das nur mit dem Baum und der Schlange angedeutet ist. Sie gehen der anderen Bildseite entgegen. Dort steht Jesus von Nazareth mit erwartenden Händen. Im Hintergrund weist nur die Andeutung der Szene von der Wüstenwanderung mit der ehernen Schlange auf den langen Heilsweg hin, der zwischen den beiden Bildseiten liegt. Ist solch ein Bild für uns heute wirklich nur noch ein primitiv gestaltetes, also

⁶ Vgl. die Besprechung in Luther 63 (1992), 47.

⁷ Stuttgart 1968.

bedeutungsloses Kunstwerk? Ich denke, daß es aussagekräftig geblieben ist! Ich habe in Jahrzehnten meines Lehrerdaseins im Religionsunterricht meine Schüler auch in der Ikonographie eingeübt, damit sie Bilder richtig sehen und lesen lernen, und dies auch bei entsprechenden Seminaren für Lehrer und für Gemeindeglieder getan, so vielfach zusammen mit dem verstorbenen Bildhauer Helmut Uhrig, dessen Schaffen gerade auch für den sakralen Raum wesentlich liturgisch bestimmt war. Dabei befand er sich als Glied der Evangelischen Michaelsbruderschaft sicher nicht zu weit weg von Martin Luther. Wir sollten uns als Evangelische nicht bei der tradierten Bilderfeindlichkeit aufhalten, sondern, wie ich meine: gut lutherisch, uns ikonographisch weiterbilden, auch damit das Wort »und nichts als das Wort« seine Lebendigkeit behält, die nur durch Bilderkraft bleibt und in der Begrifflichkeit absterben muß. Peter Martin hat dazu einen Beitrag mit seinem 1983 vom deutschen Bibel-Archiv herausgegebenen Buch »Martin Luther und die Bilder zur Apokalypse« geliefert. Ich möchte mir wünschen, daß wir solche ikonographischen Studien noch mehr in die alltägliche Gemeindearbeit umzusetzen lernen. Vielleicht werden dann auch in Zukunft Kunstausstellungen wie die Nürnberger zum Lutherjahr 1983 weniger vom »evangelischen Vorbehalt« her konzipiert als von der Gemeindepraxis.

Heinz Vonhoff, An der Ammerhalde 28,
89555 Steinheim/Albuch

BÜCHERSCHAU

Oswald Bayer: **Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt**, Tübingen: Mohr 1992, XII. 372 S.

Der Untertitel zeigt schon an, in welche Richtung die Beiträge dieses Buches gehen: Reformation und Neuzeit im Konflikt. Ob das nun Ausdruck unserer modernen Zeit ist – einerlei: Es liegt im Trend. Katholische Forscher entdecken Luther als den »katholischen«, der – wiewohl im Konflikt mit der spätmittel-

alterlichen Theologie und Kirche – sich an der altkirchlichen (»katholischen«) Theologie und konziliaren Entscheidung verifiziert und dieselbe gegen seine Zeit eingefordert habe. Die finnische Lutherforschung um Tuomo Mannermaa rekurriert auf den Luther, der den griechischen Vätern der Alten Kirche nahestand und von ihnen die Vergöttlichung durch Geistwirkung begriff, die seine Theologie erst verstehen lasse, was als Einsicht durch unser durch den

Nachfragehorizont der Aufklärung »verstelltes« Lutherbild verlorengegangen sei. Und nun auch hier: Reformation und Neuzeit im Konflikt. Eine Meta-Kritik der Neuzeit strebt Bayer an. Ich zitiere aus dem Einführungskapitel: »Die Theologie Martin Luthers, die in diesem Buch den Wahrheitsanspruch der Reformation hauptsächlich repräsentiert, zeichnet sich durch einen klaren Verzicht auf jeden theoretischen Monismus aus, ohne manichäisch zu werden« (2). »Luthers Theologie ist dem Geist der Neuzeit vorweg kritisch begegnet« (3). »In ihrer Verallgemeinerung des Evangeliums ist die Neuzeit antinomistisch, wird zugleich aber zunehmend nomistisch« (4). Ziel des Buches ist es, »eine Gestalt der Theologie zu finden, die sich in einer Metakritik Descartes und Kants artikuliert, ohne sich dem Idealismus Hegels zu unterwerfen ... in der Suche nach einer Theologie der Leiblichkeit Gottes und der Leiblichkeit des Menschen jenseits der Alternative von Idealismus und Materialismus« (5).

Das Buch hat 5 Hauptteile: Die Mitte der reformatorischen Theologie (Rechtfertigung; Gesetz und Evangelium; Leibliches Wort), Reformatorische Theologie in der Neuzeit (Rezeption der Reformation in Pietismus und Aufklärung in Württemberg). Umstrittene Freiheit (Auseinandersetzung mit Marcuse, Descartes und Feuerbach), Weltlichkeit (Bonhoeffer und Ernst Steinbach, Bayers Vorgänger) sowie Gegenwart (Entfaltung der Positionen Bayers: Tod Gottes und Herrenmahl; Das Herrenmahl als Mittel des Glaubens; Zum Verhältnis von Gotteslehre und Ethik; Gebet). Alle Beiträge dieses Buches sind als Vorträge oder Aufsätze je für sich zuvor öffentlich gemacht worden. Sie ergeben indessen ein stringentes Ganzes, das man ohne

Ermüdung liest und in dessen Fortgang kein einziger ausgelassen zu werden verdient.

Es war stets schwierig, den »wahren« Jesus darzustellen. Es wird schwierig sein, den wahren Luther und die echte Reformation darzustellen. Auch eine meta-kritische Darstellung bleibt, behaupte ich, als »Luther – wie ich ihn sehe« von Interesse geprägte Erkenntnis, wie es jenes Luther-Bild ist, das der Nachfragehorizont der durch die Aufklärung geprägten Theologie einübt und das der Autor mit vollem Recht einer provokanten seriösen Hinterfragung unterzieht. Der reformatorische Christus weder als Idee noch vermaterialisiert, sondern verleiblicht: Das ist ja nun in der Tat ein reizvoller Anstoß, der nicht nur Luther erschließt, sondern auch wieder zusammenführt, was unser Nachdenken und unsere kirchliche Praxis de facto allzuleicht trennt: Rechtfertigung, Abendmahl und Ethik. Überdies hat Bayers Meta-Kritik der Moderne den Vorzug, daß sie nicht, wie man das bis zum Überdruß von konservativen Kreisen kennt, Formeln der Reformation lediglich reproduziert und rezitiert.

Hartmut Hövelmann

Luthers Wirkung. Festschrift für Martin Brecht zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild, Wilhelm H. Neuser und Christian Peters. Stuttgart: Calwer Verlag 1992, 302 S.

»Festschriften sind ein eigen Ding« (7). In der Tat: Zu den wenigen Begriffen der deutschen Sprache, die ohne Übersetzung oder Abwandlung in die Weltsprachen eingegangen sind, gehört auch der

Terminus »Festschrift«. Es geht zwar um ein spezifisch deutsches Phänomen, dem aber schon im ausgehenden 19. Jahrhundert ein Oxforder Philologe eine weltweite Verbreitung wünschte.

Viele Leser wünsche ich auch der vorliegenden Festschrift für einen liebenswerten, kenntnisreichen und fleißigen Kollegen (vgl. sein Schriftenverzeichnis mit 397 Nummern). Aus Brechts breitem Forschungsspektrum haben die Herausgeber den Luther-Bezug als verbindenden Rahmen der einzelnen Beiträge (Ausnahme: W.-U. Deetjens Abhandlung über Philipp Matthäus Hahn) ausgewählt.

Die vielschichtige Problematik der »Evangelischen Bewegung« im Schnittpunkt von Kirchen- und Sozialgeschichte behandelt G. Krodell. Das Bild der »evangelischen Kolonnen«, in denen man jeweils »zum Takt eines anderen Trommlers« marschierte (13), ist monolithischen Konstrukten vorzuziehen. – In diesen Kontext gehört auch die Untersuchung von Luthers Einfluß auf die frühreformatorische städtische Predigt am Beispiel des Ulmer Kaplans Johann Diebold (Chr. Peters).

In einem zweiten »Block« der Festschrift herrscht die Personorientierung vor. Die Titel bzw. Arbeitstitel dieser Beiträge: Luther und Melanchthon (W.H. Neuser: »Der lutherische Protestantismus ist von Luther und Melanchthon geprägt worden und damit von zwei verschiedenen Theologien«: 59); Luthers Einfluß auf Johannes Bugenhagens Entwicklung zum Reformator (W.-D. Hauschild); Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Luther (H. Weigelt); Luther und Johannes Brenz (H. Ehmer); Luthers Einfluß auf die Rechtfertigungslehre des (wohl nicht so »streng katholischen«: 135) Dominika-

ners Augustin von Getelen (R. Kötter); Luthers Äußerungen über Hieronymus (C. Augustijn); Luther und Spener (K. Aland: »Von der Wiedergeburt als Mitte mit scharfer Abgrenzung von der Rechtfertigung – so z.B. Martin Schmidt – kann bei Spener nicht die Rede sein«: 226); Das theologische System des »Lutheraners« Oetinger (G. Schäfer).

Als dritter »Block« sind die territorialorientierten Untersuchungen der »Wirkung Luthers« anzusprechen. Auch wenn Luther nie in Westfalen war: Für R. Stupperich »ist die These nicht falsch, daß Luther selbst als Reformator Westfalens zu gelten habe« (165). In ein interessantes Kapitel (nicht nur) anglikanischer Kirchengeschichte des 16./17. Jahrhunderts, näherhin in die (abqualifizierenden Versuche, Erzbischof Laud mit einem späteren Luthertum zu identifizieren: »Lutheran sacramentalism«) führt R.C. Walton ein: »Die Art und Weise der Ablehnung des Luthertum in England (bietet) uns das Beispiel einer weiteren gescheiterten Reformation« (179).

Ein bunter Strauß für den Jubilar und für eine gewiß zahlreiche Leserschaft!

Karl Dienst

Hans-Ulrich Delius: **Die Quellen von Martin Luthers Genesisvorlesung.** BevTh 111, München: Kaiser 1992.

Sola scriptura – die Schrift allein: Diesem Prinzip ist die biblische Theologie Martin Luthers verpflichtet. Es hat ihn nicht daran gehindert, für die Auslegung der heiligen Schrift auch zahlreiche profane Schriften heranzuziehen, ob nun die Gelehrsamkeit der theologisch-

exegetischen Fachliteratur, die Weisheit der Klassiker oder die zu Sprichwörtern und Redensarten geronnene Klugheit der alltäglichen Erfahrung. Wie stark und vielgestaltig Luther das außerhalb der Bibel überlieferte menschliche Wissen in seine Schriftauslegung einbezieht, hat Hans-Ulrich Delius für das Beispiel der Genesisvorlesung gezeigt.

Über die Genesis hat Luther seine umfangreichste und auch chronologisch längste Vorlesung gehalten: von 1.6.1535 bis 17.11.1545, also, von wenigen Unterbrechungen abgesehen, über zehnneinhalb Jahre hinweg. Allerdings ist die überkommene Textgestalt dieser Vorlesung nicht unproblematisch: Lediglich eine von verschiedenen Bearbeitern erstellte, 1544–51 in Nürnberg erschienene Kommentarfassung hat sich erhalten. Daß dabei auch fremdes Gedankengut einfloß, ist wahrscheinlich. Delius wappnet sich dagegen mit dem probaten methodischen Grundsatz, daß er Luther nur zurechnen will, was auch außerhalb der Genesisvorlesung von diesem bezeugt ist.

Die »Materialsammlung«, die Delius vorlegt, zeugt von stupender Gelehrsamkeit: Er vemag Zitate aus 202 Werken von 110 Autoren nachzuweisen! Natürlich kamen ihm dabei die Vorarbeiten früherer Lutherforscher zugute, allen voran ein von Buchwald für die Weimarer Ausgabe erstelltes Zitatengister, das wohl als wesentlicher Grundstock dieser Arbeit zu gelten hat.

Interessant ist die Spannweite der von Luther herangezogenen Quellen. Während die klassischen Autoren eher einzeln bemüht werden, bündelt sich das Interesse bei den für Luther auch sonst zentralen theologischen Gesprächspartnern wie Augustin (17–23), Hieronymus

(33–36), Bernhard (23f), Erasmus (28–32). Daneben spielt die aktuelle exegetische Literatur eine beachtliche Rolle, etwa die 1534/35 erschienenen ersten beiden Bände der »Hebraica biblia latina« von Seb. Münster (41–46), die »Rudimenta linguae Hebraicae« von Reuchlin (50–55) oder auch der 1529 in Lyon erschienene »Thesaurus linguae sanctae« des Santes Pagninus (56f). Der Genesiskommentar des Hieronymus ist von Luther fortlaufend benutzt worden (35): Er hatte ihn wohl auf dem Schreibtisch liegen! Man fragt sich allerdings, weshalb dann ausgerechnet der von Luther so häufig konsultierte Lyra nicht dokumentiert, sondern unter Verweis auf eine Publikation »an anderer Stelle« ganz ausgespart wird (40).

Durch diese vorbildliche Dokumentation der Quellenzitate Luthers ist nun ein weiterer Arbeitsschritt möglich, aber auch nötig geworden, nämlich deren theologische Interpretation: Wie ist Luthers Umgang mit den Quellen näherhin zu bestimmen? Wie gewichtet er sie? Wie setzt er sie ein? Welche Funktion erfüllen sie im Rahmen seiner Schriftauslegung? Kurz: Wie steht es um das Verhältnis von menschlichen Schriften und heiliger Schrift, von Erfahrung und Schrift?

Für solche Fragen stellt Delius eine unentbehrliche Hilfe bereit. Wer sich jetzt noch an den Problemen der Quellenkunde und -kritik vorbeimogeln und die Genesisvorlesung unkritisch in die Systematik einer selbstgestrickten »Theologie des späten Luther« umgießen wollte, bliebe jedenfalls schuldig, was ein von Luther gern zitiertes Sprichwort fordert: Fac totum – bewältige das Ganze!

Albrecht Beutel

Unsere Leser waren zuvor rechtzeitig im Bilde. Und hinterher gab es ein erfreuliches Medien-Echo. Die Luther-Gesellschaft e.V. feierte am 26. September 1993 in Wittenberg ihr 75jähriges Bestehen. Der Ort der Gründung, die Aula des Melanchthon-Gymnasiums, war mit öffentlichen Mitteln eigens restauriert und renoviert worden. Ob das ohne den von uns an dieser Stelle gewünschten Festakt auch gelungen wäre ...

Reformatorisches Christentum in unserer Zeit

Jedenfalls hatte die öffentliche Hand gut daran getan, den Saal herauszuputzen. Es waren nicht nur – aus Wittenberg und der ganzen Bundesrepublik – unerwartet viele Menschen gekommen, auch Prominenz aus Kirche und Gesellschaft und Vertreter der Medien, darunter die Kamerateams zweier Fernsehanstalten.

Aber nicht nur der Rahmen stimmte. Die Teilnehmer dieses Festaktes, soweit ich sie gesprochen habe, waren ausnahmslos begeistert: eine runde Sache. Der Vizepräsident der EKD, die Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes und der Kirchenkanzlei der EKD überbrachten Grüße, die uns zeigten, wie genau man dort die Aktivitäten der Luther-Gesellschaft (z.B. das Kirchentags-Engagement) beachtet. Der Finanzminister des Landes Sachsen-Anhalt, in Wittenberg daheim und mit der Sache der Reformation als Mediziner erstaunlich vertraut, sprach launig und sachkundig über die sozialen und karitativen Auswirkungen der Reformation. Den programmatischen Hauptvortrag hielt unser Präsident Professor Dr. Reinhard Schwarz über das Thema »Reformatorisches Christentum in unserer Zeit«. In einem der nächsten Hefte werden wir diesen Vortrag einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen.

Dem Festakt voran ging ein Festgottesdienst in der Stadtkirche St. Marien. Luthers Kanzel ist zwar schon lange als Ausstellungsstück in die Lutherhalle gewandert. Und der Kirchenraum hat im 19. Jahrhundert eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren. Aber es ist doch – mit Cranachs Altar und Bildern – »der« Ort, von dem die Reformation als Predigtbewegung des Wortes Gottes ihren Lauf nahm. Als Prediger diente uns an diesem Tage Landesbischof Professor Dr. Gerhard Müller, der Leitende und nun scheidende Bischof der VELKD, der sich, indem er das Evangelium predigte, deziert zur Aufgabe und den Zielen der Luther-Gesellschaft bekannte. Auch diese Predigt läßt sich in einem der nächsten Hefte nachlesen.

Damit ist der Unterschied zur Gründungsfeier 1918 markiert. 1992 zeigt die Luther-Gesellschaft in deutlicher Bezogenheit auch auf die Kirche. 1918 war die Gründung eine Initiative der bürgerlichen Gesellschaft. 1993 geht es der Luther-Gesellschaft (nicht nur, aber eben auch nicht zuletzt) darum, die Kräfte der Reformation in der Kirche lebendig zu erhalten. Den Gründern 1918 war die Luther-Gesellschaft vor allem eine Angelegenheit des Kulturerbes, auf das sich zu besinnen man allen Anlaß in verfahrenere Situation sah.

Sollte man nun daraus den Schluß einer gewachsenen Klerikalisierung unserer Gesellschaft ziehen? Sicher nicht! Aber man wird sagen dürfen, daß heutzutage die Erinnerung der Kirche an die Kräfte der Reformation so notwendig ist, wie es die Gründerväter im Hinblick auf die Gesellschaft und ihr geschichtliches Erbe 1918 meinten. Bei dem, was man sich bei der Gründung formal vornahm und durch das man sich vom Verein resp. Archiv für Reformationsgeschichte unterscheiden wollte, ist es ja geblieben: Die Luther-Gesellschaft nimmt sich (nicht nur, aber eben auch) »volkstümliche« Breitenarbeit vor. Und diese »volkstümliche« Arbeit wurde 1993 keineswegs nur proklamiert, sondern – wie ich finde – in eindrucksvoller Weise unter Beweis gestellt.

Christsein in Alltag und Beruf

Das andere Wittenberger Gymnasium – neuerdings »Martin-Luther-Gymnasium« genannt – war Ort eines Forums am (Sonntag-) Nachmittag: »Im Gespräch: Christen in Arbeit und Beruf«: Zu fünf Gesprächsgruppen waren Schüler und Lehrer eingeladen. Christian Bader (Bundeswehr), Hans-Peter Gensichen (Kirchliches Forschungsheim Wittenberg), Michael Inacker (Welt am Sonntag), Hans-Curt von Pannwitz (Bankier) und Hans-Joachim Seeler (ehem. Finanzsenator) standen als Gesprächspartner bereit, mit den jungen Leuten zu sprechen und sich den kritischen Fragen nach der Relevanz und den produktiven Kräften des Christseins in einer Stadt zu stellen, die zwar ein reiches reformatorisches Erbe hat, in der aber nur noch etwa ein Fünftel der Bürger eine kirchliche Sozialisation hat. Mit der Benennung der Gymnasien nach Luther und Melanchthon allein ist es da ja noch längst nicht getan.

Zugänge zu Luther – im säkularen Klima

Vollends deutlich wurde uns die fehlende kirchliche Sozialisation des überwiegenden Teils der Schülerinnen und Schüler in der Schlußveranstaltung unseres Festprogramms am späten Nachmittag in der Schloßkirche. Völlig

unvertraut mit dem, was in der Kirche Brauch ist, zeigten sie sich: daß »man« die Mütze abnimmt, gemeinsam einen Choral singt, »andächtig« zuhört (verzeihen Sie, wenn ich, um das Klima zu skizzieren, solche Dinge hernehme). Die ganze Atmosphäre in einer Kirche war ihnen spürbar fremd.

Dabei war es ja nicht einmal ein Gottesdienst, an dem teilzunehmen sie womöglich gezwungen gewesen wären. Vorn betätigten sich ihre Mitschüler und Lehrer in Chor-, Orchester- und Textbeiträgen mit einem wohlgelegenen Programm »Luthertexte zur Musik«. »Wohlgelungen« meint nicht »schallplattenreif«, sondern: Wenn es eine sinnvolle Möglichkeit gibt, in agnostischem Klima aufgewachsenen Kindern und Jugendlichen etwas von Luther zu vermitteln – dann diese. Die Dreiviertelstunde dieses Schulkonzertes wog mehr als ein dreimonatiger vertexteter Kurs. Man kann die Lehrerinnen und Lehrer, die dies konzipiert und einstudiert haben, nur beglückwünschen. Nebenbei: Das war auch etwas für Schulen anderswo. Nur ein Manko hatte die Veranstaltung: Die Veranstalter hatten zaghaft-kleingläubig offensichtlich das Interesse der Schüler und Eltern an diesem Sonntag nachmittag unterschätzt. Die Liedzettel reichten nicht einmal für die Hälfte der Besucher. Die Verzagtheit der »Kleine Herde«-Ideologen ist immer eine Schande. Ohne Zettel geblieben, wird man das Gefühl nicht los, eigentlich gar nicht erwartet zu sein. Was heißt das für unsere Arbeit?

Ohne Frage hat uns im Vorstand die gelungene 75-Jahr-Feier für unsere Arbeit wieder neu begeistert. Im Refektorium der Lutherhalle, also in Luthers Wohnhaus, tagte am 25. September der Vorstand, am 27. September der um die Bezirksleiter erweiterte Vorstand. Auch aus diesen Sitzungen sei kurz berichtet.

Martin – Luther – Preis für den akademischen Nachwuchs

Nicht die schwieriger werdende Finanzlage der Luther-Gesellschaft – wachsende Aktivitäten erfordern bei gleichbleibendem Personalstand moderne technische Ausstattung der Geschäftsstelle – stand im Mittelpunkt der Beratung, sondern die Stiftung eines »Martin-Luther-Preises« für eine Preisarbeit zu einem speziell angegebenen Thema. Beachten Sie den Ausschreibungstext am Schluß dieses Heftes! Wir sind zuversichtlich, daß die Auslobung dieses Preises nicht nur in diesem Jahr möglich sein wird, sondern daß wir entsprechende Zustiftungen erhalten, die uns Wiederholungen ermöglichen*.

* Leser dieser Zeitschrift, die über entsprechende Mittel verfügen, dürfen sich auch angesprochen fühlen. Konto für Zustiftungen ist 1 054 690 bei der Ev. Darlehensgenoss. Kiel (BLZ 21060237).

Trotz strenger Aussortierung von »Karteileichen« ist in diesem Jahr die Zahl der Mitglieder unserer Gesellschaft wieder um einige Prozente gewachsen. Das ist erfreulich. Steigend ist auch der Absatz unserer Publikationen, der Zeitschrift und des Jahrbuchs. Gewachsen ist die Zahl der Bezirke und vor allem der Aktivitäten. Herausragend ist dabei der Stand beim »Markt der Möglichkeiten« auf dem vergangenen Kirchentag gewesen, über den im letzten Heft berichtet wurde. Daneben gab es vielerlei Aktivitäten in den meisten Bezirken. Es gibt ganz offenkundig ein wiedererwachendes Interesse an der Sache der Reformation und des Reformators. Es lohnt sich zu überlegen, wie wir dem noch besser Rechnung tragen können und wie wir die verbesserte notwendige Arbeit mit gutem Gewissen (d.h. solide durch entsprechende geldige Ausstattung) finanzieren können.

Weltkirche – Volkskirche – Gemeinschaft der Heiligen!

1994 wird die Vorstandssitzung – so Gott will und wir leben – in Erfurt stattfinden. Dabei werden wir etwas Neues probieren: einen vorgeschalteten Studientag. Folgendes Programm ist in Erfurt geplant:

Dienstag, 4.10.,	nachmittags	Gespräch anhand von Luthertexten. Thema: »Weltkirche-Volkskirche-Gemeinschaft der Heiligen?«
	abends	Gemeindevortrag
Mittwoch, 5.10.,	früh	Fortsetzung des Gesprächs
	nachmittags	Exkursion zu Lutherstätten in Thüringen
		gleichzeitig: Sitzung des engeren Vorstands
Donnerstag, 6.10.,	früh	Sitzung des erweiterten Vorstands

Zu diesem Studientag (mit oder ohne Exkursion) erbitten wir Anmeldung an unsere Geschäftsstelle in Hamburg. Es können alle Menschen mitmachen, die sich für einen Tag in Luthertexte vertiefen wollen. Unterbringung und Verpflegung erfolgt zu mäßigen Preisen im Augustinerkloster. Details gibt es im nächsten Heft. Ob dieses Angebot Resonanz findet? Wir sind zuversichtlich und zählen auf Sie!

Natürlich sind wir im Rahmen unserer Tagung auch gesellig beieinander gegessen. Wir waren mit einer abendlichen Führung Gäste im Melanchthonhaus. Am Abend des 27. September sprach Hans Düfel in der Sakristei der Stadtkirche über Reformationsaltäre Lucas Cranachs. Schade, daß

die allermeisten, dienstlich bedingt, bereits vorher abreisen mußten! Aber es gibt eine kleine Broschüre dazu, die beim Referenten (Zanderstr. 10, 91054 Erlangen) bestellt werden kann. Und es ist zu hoffen, daß diese Wittenberger Ausstellung in diesem Jahr noch durch einige weitere Städte wandert.

Hartmut Hövelmann

DIE WELT STEHT KOPF – MARTIN LUTHER ÜBERSETZT DIE BIBEL

Unter diesem Titel ist eine neue Tonbildschau erschienen, die am 30. Oktober in der Lutherhalle Wittenberg vorgestellt wurde. Hier werden ganz neue Methoden ausprobiert. Die Serie entstand in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bibelgesellschaft und der Medienzentrale der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Ton- und Bildstelle Frankfurt/Main). Dort (in Frankfurt) ist sie auch auszuleihen. Interessenten sollten im übrigen bei ihren landeskirchlichen Medienzentralen gezielt danach fragen und gegebenenfalls die Anschaffung anregen.

HORST HIRSCHLER NEUER LEITENDER BISCHOF DER VELKD

Als Nachfolger unseres früheren Präsidenten und gegenwärtigen Braunschweiger Landesbischofs Gerhard Müller wurde der Bischof von Hannover, Horst Hirschler, zum Leitenden Bischof der VELKD gewählt. Auch der »Neue« ist Mitglied der Luther-Gesellschaft. Im Zusammenhang mit der Vorstandssitzung Anfang Oktober 1989 hielt er den Vortrag in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin. Nur wenige Kilometer weg von uns protestierte zur gleichen Zeit die Straße gegen Honecker und sein Regime. Die Grenzen nach Ostberlin waren für Westbesucher abgeriegelt. Vom Fernseher aus verfolgten wir atemlos die Zuspitzung der Lage. Wenige Tage später begann sich die Welt zu verändern. Schon wegen dieses Umfelds, aber auch wegen der unnachahmlichen Art des Vortragenden, werden wir diesen Abend nicht vergessen. Ihm, Bischof Horst Hirschler, an dieser Stelle unsere herzlichen Segenswünsche!

» MARTIN – LUTHER – PREIS «

für den akademischen Nachwuchs

Die Luther-Gesellschaft e.V. lobt einen Geldpreis für eine wissenschaftliche Arbeit über Martin Luther aus. Das Thema lautet:

Die Begründung des allgemeinen Priestertums bei Luther.

Der Termin der Einreichung ist der 31.12.1994 (Datum des Poststempels). Die Arbeit soll an einer Universität oder Kirchlichen Hochschule unter wissenschaftlicher Begleitung eines Hochschullehrers oder einer Hochschullehrerin entstanden und in deutscher Sprache abgefaßt sein.

Der Umfang soll 80 DIN-4-Seiten bzw. 180.000 Zeichen nicht überschreiten. Bereits veröffentlichte oder als Dissertation oder Habilitation angenommene Arbeiten sind ausgeschlossen.

Die Arbeit wird von dem betreuenden Hochschullehrer oder der betreuenden Hochschullehrerin in vier Exemplaren an die Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft, Bindfeldweg 49, 22459 Hamburg eingereicht.

Zur Prüfung der eingereichten Arbeiten und zur Auswahl einer preiswürdigen Arbeit setzt der Vorstand der Luther-Gesellschaft ein Preisgericht ein, das aus einem Mitglied des Vorstands der Luther-Gesellschaft und zwei weiteren vom Vorstand zu benennenden wissenschaftlichen Gutachtern besteht. Die Entscheidung des Preisgerichts ist unanfechtbar.

Die Höhe des Preisgeldes beträgt DM 3.000,-. Teilungen des Preisgeldes sind möglich.

Die Luther-Gesellschaft fördert die Veröffentlichung der Arbeit.

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Hrsg. von Reinhard Slenczka und Wolfhart Pannenberg

68: Matthias Zeidler: Gott und das Schöne

Studien zur Theologie der Schönheit. 1993. 452 Seiten, kart. DM 98,- / öS 765,- / SFr 99,50. ISBN 3-525-56275-6

Die Schönheit ist in der evangelischen Theologie kaum je Thema geworden. Damit hat man aber einen bedeutenden Erfahrungsbereich aus der theologischen Reflexion ausgeklammert. In diesem Buch wird versucht, eine evangelische Theologie der Schönheit zu entwerfen. Der Autor unternimmt es zu zeigen, daß der dreieinige Gott selbst schön ist und daß von daher Schönheit der Schöpfung und Schönheit der Kultur als Aspekte des göttlichen Gnadenhandelns zu betrachten sind. Ausgehend von reformatorischer Theologie erschließt er damit Wahrnehmung und Gestaltung von Schönheit als integrierenden Bestandteil glaubender Existenz.

69: Michael Basse: *Certitudo spei*

Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre. 1993. 261 Seiten, kart. DM 68,- / öS 531,- / SFr 69,50. ISBN 3-525-56276-4

In der neueren ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigungslehre kommt der Gewißheitsthematik besondere Bedeutung zu. Ihrer theologiegeschichtlichen Verwurzelung im Denken Thomas von Aquins und dessen Rezeptionsgeschichte im Spätmittelalter und der Reformationszeit soll hier nachgegangen werden, um die historische Basis des kontrovers-theologischen Gesprächs abzustecken. Der Ansatz beim Hoffnungsaspekt theologischer Rede von Gewißheit ermöglicht eine systematisch-theologische Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre, die das spezifische Hoffnungsverständnis Luthers nachzeichnen läßt.

70: Stefan Streiff: »Novis Linguis Loqui«

Martin Luthers Disputation über Joh. 1,14 »verbum caro factum est« aus dem Jahre 1539. 1993. 251 Seiten, kart. DM 68,- / öS 531,- / SFr 69,50. ISBN 3-525-56277-2

Theologische Aussagen lassen sich mit den Denk- und Sprachmitteln der Logik nicht verstehbar machen. Nur dem Reden in einer neuen Sprache (»novis linguis loqui«) kann es gelingen, die Aussagen der Theologie zu ansprechender Rede werden zu lassen. Diesen Gedanken sucht Martin Luther in der Disputationsthesenreihe zu Joh. 1,14 zu klären. Neue Sprache, Glaubenssprache, unterscheidet sich nicht an äußeren Merkmalen von anderem Sprachgebrauch. Möglichkeit, Funktions- und Wirkweise der Glaubenssprache aber lassen sich in der Dimension »medialen« Sprachgebrauchs veranschaulichen. Glaubenssprache unterscheidet sich, wie mediale Rede, darin von instrumentellem Sprachgebrauch – etwa der Wissenschaftssprache –, daß sie Wirklichkeit anders zur Sprache bringt und damit andere Aspekte der Wirklichkeit erschließt.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen/Zürich



Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

**Die Konfessionalisierungsprozesse
im 16. Jahrhundert bestimmen uns
auch heute noch fortwirkend mit. Sie
bleiben ein Grundthema, auch in der
historischen Forschung**

In der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ (KLK) erscheint darum eine zusammenhängende Folge von insgesamt sieben Bänden zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter, eine regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenfassung. Das Werk ist einheitlich angelegt. In sachlich-objektiver, von konfessioneller Polemik freier Darstellung bietet es eine knappe, aber fundierte und übersichtliche Orientierung über das jeweilige Territorium und skizziert die politische und die Kirchengeschichte von etwa 1500 bis 1650. *In der Planung: Heft 6 und 7: Ergänzungen, Bilanz und Register.*

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. 1992, 2. Auflage, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,- DM.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklen-

burg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1993, 3. Auflage, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM.

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.

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.

5. Der Südwesten: Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz – Kurtrier – Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt – Lothringen, Metz, Toul, Verdun – Baden und badische Kondominate – Württemberg – Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten – Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten – Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster – Die österreichischen Vorlande – Schweiz. 1993, 323 Seiten, 11 Karten, kart. 39,80 DM.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Forschungen zur Kirchen- und Dogmen- geschichte

58: Wolfram Kinzig **Novitas Christiana**

Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius.
1994. 702 Seiten, gebunden DM 198,- / öS 1545,- / SFr 198,-
ISBN 3-525-55166-5

In der Forschung ist bis heute heftig umstritten, welche Rolle das Christentum bei der Ausbildung der Idee des sozialen und politischen Fortschritts gespielt hat. Diese Arbeit liefert für die Zeit des Urchristentums und der Alten Kirche dazu eingehende Quellenuntersuchungen und erbringt den Nachweis, daß erst das Christentum einen alle wesentlichen Lebensbereiche umfassenden Fortschrittsbegriff ausgebildet hat. Dieser findet seinen klassischen Ausdruck in der Reichstheologie des Eusebius und ist bedeutsam für Wesen und Verständnis der sogenannten Konstantinischen Wende.

57: Adriaan H. B. Breukelaar **Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul**

The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context.
1994. 391 Seiten, gebunden ca. DM 112,- / öS 874,- / SFr 113,50
ISBN 3-525-55165-7

Die Historien Gregors von Tours (594) sind bekannt als die ausführlichste und fast einzige, aber wichtigste erzählende Quelle für unsere Kenntnis einer grundlegenden Epoche in der Geschichte Europas. Das vorliegende Werk stellt nicht Gegenstand und Quellenwert der Historien in den Mittelpunkt, sondern die Darstellungsinteressen des Autors, der einen der angesehensten Bischofsitze Galliens innehatte und ein Repräsentant der gallorömischen Aristokratie in jener Umbruchszeit war. Es bietet eine methodisch explizite Gesamtinterpretation der Historien.

55: Matthias Schlicht **Luthers Vorlesung über Psalm 90**

Überlieferung und Theologie. 1994. 183 Seiten, gebunden DM 58,- / öS 453,- / SFr 59,50. ISBN 3-525-55163-0

Die Vorlesung über Psalm 90, die Martin Luther 1534/35 in Wittenberg hielt, ist in der Forschung oft herangezogen und unterschiedlich interpretiert worden. Vor einer eigenen Interpretation untersucht der Verfasser ihre Überlieferungsproblematik. Ein Vergleich der Vorlesungsnachschrift Rörers mit der Druckausgabe Dietrichs bringt Ergebnisse hervor, die für die weitere Darstellung der Auslegung von weitreichender Bedeutung sind. Die ausführliche Quellenanalyse zeigt außerdem Konsequenzen für die Interpretation aller späten Vorlesungen des Reformators auf.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 1994



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,-/öS 281,-/sFr 37,30 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

	55	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR	56	Reinhard Schwarz
HEUTE ENTDECKT		Die Einheit der Christenheit
75 JAHRE LUTHER-GESELLSCHAFT	64	Gerhard Müller
		Gottes Güte gilt
	68	Reinhard Schwarz
		Reformatorisches Christentum in unserer Zeit
	75	Reinhold Friedrich
		Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert?
WERKSTATT	87	Andreas Pawlas
		»Was heißt: Luther hat 1993 Bedeutung?«
BÜCHERSCHAU	96	Zu: G. Weckman / G. Ebeling / Luther als Seelsorger / B. Lohse / J. Lutz / M. Rößler / Rechtfertigung

ZU DIESEM HEFT

Diese Ausgabe von LUTHER dokumentiert zwei wichtige Redebeiträge vom 75jährigen Gründungsjubiläum der Luther-Gesellschaft in Wittenberg, nämlich die Predigt im Festgottesdienst, die unser früherer Erster Präsident, Landesbischof *Gerhard Müller*, gehalten hat, und den Festvortrag unseres derzeitigen Ersten Präsidenten, *Reinhard Schwarz*. Die Veröffentlichung erfolgt nicht nur auf Wunsch zahlreicher Teilnehmer des Festtages, sondern auch, weil es Mitglieder und Leser so wünschten, die in Wittenberg nicht dabei sein konnten. Ein Stück Standortbestimmung der Luther-Gesellschaft spricht sich darin aus. Diese Standortbestimmung hat ihr Programm nicht zuletzt in dem, was die Predigt bekundet: im aktuellen Hören auf das Wort Gottes, wie es die Heilige Schrift bezeugt.

Der Luthertext am Anfang ist ebenfalls von *Reinhard Schwarz* bearbeitet und kommentiert worden. Es handelt sich um einen der Grundtexte, mit denen wir uns an den beiden Studientagen in Erfurt (4.-5. Oktober) beschäftigen wollen. Zu diesen Studientagen, die unter dem Leitthema »Weltkirche – Volkskirche – Gemeinschaft der Heiligen?« stehen, liegt diesem Heft ein Faltblatt bei, das wir Ihrer Aufmerksamkeit empfehlen. Auskünfte erteilt auch unsere Geschäftsstelle in Hamburg (siehe gegenüberliegende Seite).

Martin Bucer ist als Vermittlungstheologe bekannt und zuweilen geringgeschätzt worden. *Reinhold Friedrich*, der ausführlich über den Oberdeutschen geforscht hat, geht in seinem Aufsatz dem Klischee vom Vermittler nach, um schließlich nach dem Ökumeniker Bucer zu fragen. Für die gegenwärtige ökumenische Diskussion ergeben sich hier reizvolle Anregungen.

Andreas Pawlas rundet das Heft ab mit seiner schon angekündigten Analyse des »Thesenanschlags« der Luther-Gesellschaft auf dem Münchener Kirchentag (»Welche Reformation braucht Kirche heute?«). Uns überrascht, wie sehr die Reformation, die Kirche heute braucht, von den Kirchentagsbesuchern mit Luther in Verbindung gebracht wird: was also den Kräften der Reformation Luthers für die Reform der Kirche heute zugetraut wird.

Einen grüßen das Präsidium der Luther-Gesellschaft und die Schriftleitung mit diesem Heft besonders: Landesbischof Professor Dr. *Gerhard Müller*, den 65jährigen. Unsere guten Wünsche für gesegnete weitere Lebensjahre zusammen mit seiner Frau in Erlangen, dem früheren Ort seines akademischen Wirkens!

H. H.

DIE EINHEIT DER CHRISTENHEIT

Das Folgende ist – in modernisiertem Deutsch – ein Auszug aus Luthers Schrift »Von dem Papsttum zu Rom ...« (1520), und zwar aus dem Teil WA 6, 292,35–301,6 = BoA 1, 331,10–339,20. Die kursiv gedruckten Überschriften sind Zutat.

1. Die eine Christenheit ist eine geistliche Wirklichkeit

Die Schrift redet von der Christenheit gar einfältig und nur auf eine Weise, zu welcher sie [die Theologen der Kirche] zwei andere in den Brauch gebracht haben.

Die erste Weise, nach der Schrift, ist, daß die Christenheit heißt eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glaubensbekenntnis beten »Ich glaube an den heiligen Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen«. Diese Gemeinde oder Versammlung meint all jene, die in rechtem Glauben, Hoffnung und Liebe leben, so daß der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben, wie Paulus sagt Eph 4,5: »Eine Taufe, ein Glaube, ein Herr«. Obgleich sie also leiblich voneinander tausend Meilen weit verteilt sind, heißen sie doch eine Versammlung im Geist, weil ein jeglicher predigt, glaubt, hofft, liebt und lebt wie der andere, wie wir von dem heiligen Geist singen: »Der du hast allerlei Sprachen in die Einigkeit des Glaubens versammelt« [vgl. EKG 124]. Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heißen eine »Gemeinde der Heiligen«, welche Einigkeit alleine genug ist, um die eine Christenheit zu bilden; ohne diese Einigkeit gibt es keine andere, es sei des Ortes, der Zeit, der Person, des Werkes oder was es sein mag, was die eine Christenheit ausmachen würde.

Hierbei müssen wir nun das Wort Christi hören, der vor Pilatus, nach seinem Königreich gefragt, antwortet [Joh 18,36]: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«. Das ist doch ein klarer Spruch, mit dem die Christenheit unterschieden wird von allen weltlichen Gemeinden, daß sie nicht leiblich sei ... Er sagt noch klarer Lk 17,20f: »Das Reich Gottes kommt nicht mit einer äußerlichen Weise, und wird niemand sagen: Siehe da oder hier ist es; denn nehmt wahr, das Reich Gottes ist in euch inwendig«. Mich wundert, daß solche starken klaren Sprüche Christi so ganz für Fastnachtslarven gehalten werden ..., aus welchen jedoch klar jedermann versteht, daß das Reich Gottes – so nennt er seine Christenheit – nicht zu Rom ist, auch nicht an Rom gebunden, weder »hier« noch »da«, sondern dort, wo inwendig der Glaube ist, der Mensch sei zu Rom, »hier« oder »da«, so daß es erlangen und

erstunken ist und Christo, als sei er ein Lügner, widerstrebt, wenn jemand sagt, daß die Christenheit in Rom anzutreffen oder an Rom gebunden sei, obwohl das viel weniger sagt als dies, daß das Haupt und die Vollmacht dort sei nach göttlicher Ordnung.

Überdies hat er Mt 24,24ff gleich die Verführung angekündigt, die jetzt unter dem Namen der römischen Kirche regiert, und sagt: »Viele falsche Christen und Propheten werden in meinem Namen kommen und sagen, sie seien Christus, werden viele verführen und Zeichen tun, so daß sie selbst die Auserwählten zu verführen vermögen; wenn sie darum euch sagen werden ›Siehe, hier in den Häusern ist Christus‹, sollt ihr's nicht glauben, ›siehe, da draußen in der Wüste ist Christus‹, sollt ihr nicht hinausgehen; nehmt wahr, ich hab's euch verkündigt«.

Sollte das nun nicht ein grausamer Irrtum sein, daß die Einigkeit der christlichen Gemeinde, die von Christus selbst von allen leiblichen, äußerlichen Stätten und Orten abgesondert und an den geistlichen Ort gelegt wird, trotzdem von diesen Traumpredigern in die leibliche Gemeinde verlegt wird, die notwendigerweise an Stätte und Ort gebunden sein muß? Wie ist das möglich? Wessen Vernunft kann das begreifen, daß geistliche Einigkeit und leibliche Einigkeit ein Ding sei? Viele sind unter den Christen in der leiblichen Versammlung und Einigkeit, die doch durch Sünden sich aus der innerlichen, geistlichen Einigkeit ausschließen.

Wer darum sagt, daß eine äußerliche Versammlung oder Einigkeit bilde die eine Christenheit, der redet das Seine mit Gewalt; und wer die Schrift dafür heranzieht, der führt die göttliche Wahrheit auf seine Lüge und macht Gott zu einem falschen Zeugen ...

Daraus folgt und muß folgen, daß ebenso wie unter der römischen Einigkeit zu sein nicht zum Christen macht, so muß außerhalb dieser römischen Einigkeit zu stehen nicht zum Ketzer oder Unchristen machen; und ich will hören, wer mir das auflösen will. Denn was für das Christsein notwendig zu sein hat, das muß einen rechten Christen machen; macht es aber nicht einen rechten Christen, so muß es nicht notwendig sein, gleichwie es mich nicht zu einem rechten Christen macht, ob ich in Wittenberg oder in Leipzig sei. Nun ist's klar, daß die äußerliche Einigkeit der römischen Versammlung nicht zu Christen macht, so macht ihr Ausschluß gewiß auch nicht zum Ketzer oder Abtrünnigen. Darum muß es auch nicht wahr sein, daß es göttliche Ordnung sei, unter der römischen Gemeinde zu sein. Denn wer eine göttliche Ordnung hält, der hält sie alle, und keine kann ohne die andere gehalten werden. Also muß es eine öffentliche, lästerliche Lüge gegenüber dem heiligen Geist sein, wenn einer sagt, daß die äußerliche Einigkeit römischer Vollmacht die Erfüllung der einen göttlichen Ordnung sei, wenn doch so viele in der römischen Einigkeit sind, die keine göttliche

Ordnung achten oder erfüllen. Daher kommt es, daß es nicht Ketzerei macht, hier oder dort zu sein, sondern nicht recht glauben, das macht Ketzer ... Item: Wenn jede leibliche Gemeinde einen Namen hat nach ihrem Haupt, wie wir sagen »die Stadt ist kurfürstlich, diese ist herzoglich, die ist fränkisch«, dann sollte angemessenerweise die ganze Christenheit auch »römisch« oder »petrinisch« oder »päpstlich« heißen. Warum heißt sie dann »Christenheit«? Warum hießen wir »Christen« nach unserem Haupt und sind doch noch auf Erden? Damit wird angezeigt, daß die ganze Christenheit kein anderes Haupt hat, und zwar auch auf Erden, als Christus, da sie doch keinen anderen Namen hat als von Christus. Darum schreibt Lukas [Apg 11,26], daß die Jünger sind »Christen« genannt worden.

Weiter folgt, daß, wie der Mensch von zweierlei Natur ist, Leib und Seele, so wird er nicht nach dem Leib ein Glied nach der Christenheit gerechnet, sondern nach der Seele, ja nach dem Glauben. Andernfalls könnte man sagen, daß ein Mann ein edlerer Christ wäre als eine Frau, da die leibliche Person eines Mannes besser ist als die einer Frau; ebenso wäre ein Mann ein größerer Christ als ein Kind, ein gesunder Mensch ein stärkerer Christ als ein Siecher, ein Herr, eine Frau, ein Reicher und Mächtiger wäre ein besserer Christ als ein Knecht, eine Magd, ein Armer und Untertan, wo doch Paulus dem widerspricht, Gal 3,28 [vgl. 5,6]: »In Christo ist kein Mann, keine Frau, kein Herr, kein Knecht, kein Jude, kein Heide, sondern was die leibliche Person betrifft, ist's alles gleich«; wer aber mehr glaubt, hofft und liebt, der ist ein besserer Christ, so daß es offenkundig ist, die Christenheit sei eine geistliche Gemeinde, die nicht unter die weltliche Gemeinde gezählt werden kann, so wenig Geist mit Leib und Glaube mit zeitlichem Gut gleichgesetzt werden kann.

Das ist wohl wahr: Ebenso wie der Leib eine Figur oder ein Bild der Seele ist, so ist auch die leibliche Gemeinde ein Bild für diese christliche, geistliche Gemeinde, das heißt, ebenso wie die leibliche Gemeinde ein leibliches Haupt hat, so hat auch die geistliche Gemeinde ein geistliches Haupt. ...

So sagt S. Paulus Kol 3,3, daß unser Leben nicht auf Erden sei, sondern »mit Christus in Gott verborgen«. Denn wenn die Christenheit eine leibliche Versammlung wäre, so könnte man jedem an seinem Leib ansehen, ob er ein Christ, Türke oder Jude wäre, gleichermaßen wie ich jedem an seinem Leib ansehen kann, ob er ein Mann, eine Frau oder ein Kind, ob er schwarz oder weiß sei. Ferner: Bei einer weltlichen Versammlung kann ich sehen, ob einer in Leipzig oder Wittenberg, hier oder da mit anderen versammelt ist, aber gar nicht, ob er glaube oder nicht. Wer nicht irren will, halte darum fest, daß die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in einem Glauben und daß niemand wegen seines Leibes für einen Christen gehalten werde, damit er wisse, die natürliche, eigentliche, rechte,

wesentliche Christenheit bestehe im Geist und in keinem äußerlichen Ding, wie das auch genannt werden mag. Denn alle anderen Dinge kann ein Nichtchrist haben, die ihn auch niemals zu einem Christen machen, ausgenommen den rechten Glauben, der allein zum Christen macht. Darum heißt auch unser Name »Christgläubige«, und am Pfingsttag singen wir: »Nun bitten wir den Heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist« [vgl. EKG 99].

Auf diese Weise redet die heilige Schrift von der heiligen Kirche und Christenheit und hat keine andere Weise, davon zu reden.

2. Die vielfältige leibliche Daseinsform der Christenheit

Außer dieser gibt es noch eine andere Weise, von der Christenheit zu reden. Nach der nennt man die Christenheit eine Versammlung in einem Haus oder Pfarrei, Bistum, Erzbistum, Papsttum; zu dieser Versammlung gehören die äußerlichen Dinge wie Singen, Lesen, Meßgewand. Und vor allen Dingen bezeichnet man hier als den »geistlichen Stand« die Bischöfe, Priester und Ordensleute, nicht um des Glaubens willen, den sie vielleicht nicht haben, sondern weil sie mit äußerlicher Salbung gesegnet sind, Tonsuren tragen, besondere Kleider tragen, besonderes Gebet und Werke tun und Messe halten, zum Chorgebet zusammenkommen und alles, was zum äußerlichen Gottesdienst gehört, zu tun scheinen. Obwohl nun dem Wort »geistlich« oder »Kirche« hier Gewalt geschieht, weil damit solche äußerlichen Dinge benannt werden, während diese Worte doch allein den Glauben betreffen, der in der Seele recht wahrhaft geistliche Menschen und Christen macht, hat dennoch jener unpassende Sprachgebrauch überhand genommen, zu nicht geringer Verführung und Irrtum vieler Seelen, die da meinen, in solcher äußeren Erscheinung liege der geistliche und wahrhaftige Bestand der Christenheit oder der Kirche ...

Um des besseren Verstandes und der Kürze willen wollen wir die Kirche nach den zwei Redeweisen mit unterschiedlichen Namen benennen. Erste Redeweise: Kirche, wie sie von Natur, nach Grund und Wesen und wahrhaftig ist, wollen wir eine geistliche, innerliche Christenheit nennen. Die andere Redeweise: Kirche, wie sie gemacht, gestaltet und äußerlich ist, wollen wir eine leibliche, äußerliche Christenheit nennen. Beide wollen wir nicht voneinander scheiden, sondern sie zugleich bestehen lassen, wie wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leib einen leiblichen Menschen nenne, oder wie der Apostel [Röm 7,22f] vom innerlichen und äußerlichen Menschen zu reden pflegt. So ist auch die christliche Versammlung nach der Seele eine Gemeinde in einem

Glauben einträchtig vereint, obwohl sie nach dem Leib nicht an einem Ort versammelt werden kann, jedoch jeder einzelne Haufe von ihr an seinem Ort versammelt wird ...

Der dritten Weise nach zu reden, nennt man auch »Kirche« nicht die Christenheit, sondern die zum Gottesdienst erbauten Häuser, und weiter erstreckt man das Wörtlein »geistlich« auf die zeitlichen Güter, nicht derer, die wahrhaftig geistlich sind durch den Glauben, sondern derer, die in der zweiten, leiblichen Christenheit sind; und so heißen deren Güter »geistlich« oder Güter der Kirche ... Nach dieser Weise ... ist der Name »geistliches Gut« so weit auf das weltliche Gut bezogen, daß man jetzt nichts anderes darunter versteht, so weit, daß sie weder die geistliche noch die leibliche Kirche mehr achten, sondern um das zeitliche Gut hadern und streiten wie die Heiden und sprechen, sie täten es um der Kirche und der geistlichen Güter willen ...

3. Der Ursprungsort geistlichen Lebens in der Christenheit

Nun wollen wir auf das Haupt der Christenheit sehen.

Aus dem allen folgt, daß die zuerst genannte Christenheit, die allein die wahre Kirche ist, kein Haupt auf Erden zu haben vermag und haben kann und daß sie von niemandem auf Erden, weder Bischof noch Papst, regiert werden kann, sondern allein Christus im Himmel ist hier das Haupt und regiert allein.

Das läßt sich erstens so beweisen: Wie kann hier bei uns ein Mensch über etwas regieren, was er weder weiß noch erkennt? Wer kann aber wissen, welcher Mensch wahrhaftig glaubt oder nicht? Ja, wenn sich die päpstliche Gewalt bis hierher erstreckte, so könnte der Papst den Christenmenschen ihren Glauben nehmen, lenken, mehrern, wandeln, wie er wollte, so wie es Christus kann.

Zum zweiten läßt sich das beweisen aus der Art und Natur des Hauptes. Denn die Natur jedes mit einem Leib verbundenen Hauptes ist es, daß es in seine Glieder einflöße alles Leben, Sinn und Werk, was auch an weltlichen Häuptern bewiesen wird. Denn ein Landesfürst flößt seinen Untertanen alles ein, was er in seinem Willen und Sinn hat, und bewirkt, daß alle seine Untertanen mit ihm einen gleichen Sinn und Willen empfangen und so das Werk tun, das er will, von welchem Werk es dann wahrhaftig heißt, es sei aus dem Fürsten in seine Untertanen geflossen; denn ohne ihn hätten sie das nicht getan. Nun kann kein Mensch der Seele eines andern oder seiner eigenen Seele den Glauben und alles, was Christi Sinn, Wille und Werk ist, einflößen außer allein Christus; denn kein Papst, kein Bischof kann soviel

tun, daß der Glaube oder was ein christliches Glied haben soll, in eines Menschen Herz entstehe. Doch muß ein Christ den Sinn, Mut und Willen haben, den Christus im Himmel hat, wie 1. Cor 2,16 [vgl. Phil 2,5] der Apostel sagt. ... Das Haupt muß das Leben einflößen. Darum ist es klar, daß es auf Erden kein anderes Haupt gibt für die geistliche Christenheit als allein Christus ...

Daraus folgt, daß Christus in dieser Kirche keinen Stellvertreter haben kann; darum ist der Papst oder ein Bischof niemals Vicarius oder Statthalter Christi in dieser Kirche und kann es auch nicht werden. Das läßt sich so beweisen: Ein Statthalter, sofern er seinem Herrn gehorsam ist, bewirkt, betreibt bei den Untertanen dasselbe Werk und flößt es ihnen ein, das der Herr selber einflößt, wie wir das im weltlichen Regiment sehen, daß ein Wille und eine Meinung herrscht bei dem Herrn, dem Statthalter und den Untertanen. Aber der Papst kann nicht Christi, seines Herrn, Werk – das sind Glaube, Hoffnung und Liebe und alle Gnade mit ihrer Kraft – einem Christenmenschen einflößen oder in ihm bewirken, selbst wenn er heiliger wäre als S. Peter.

Und wenn solch Vergleich und Beweis, obwohl sie in der Schrift begründet sind, nicht stächen, so steht doch S. Paulus fest und unbeweglich mit Eph 4,14f, wo er der Christenheit nur ein Haupt gibt, indem er spricht: »Laßt uns wahrhaftig werden – d.h. nicht äußerliche, sondern von Grund auf wahrhaftige Christen sein – und wachsen mit allen Dingen in dem, der das Haupt ist, Christus. Von welchem Haupt her alle Glieder und der ganze Körper zusammengefügt sind und ein Glied am andern hängt in allen Gelenken, durch welche eins dem andern dient und hilft, ein jegliches nach dem Maß seines eigenen Werkes; so stärkt es diesen Körper und bessert sich selbst darin, daß ein Glied das andere mehr und mehr liebgewinnt«. Hier spricht der Apostel klar aus, daß die Besserung und der Zuwachs der Christenheit, die ein Körper Christi ist, stamme allein aus Christus, der ihr Haupt ist. Und wo kann ein anderes Haupt der Christenheit auf Erden gefunden werden, dem solche Art zugeeignet werden kann, zumal diese vermeintlichen Häupter größtenteils selber nichts haben, weder an Liebe noch an Glauben? ...

4. Wie das geistliche Leben der Christenheit vermittelt wird

Fragst du aber: »Wenn die Prälaten weder Häupter noch Statthalter sind über dieser geistlichen Kirche, was sind sie dann«? Darauf laß dir die Laien antworten, die da sagen: »S. Peter ist einer der zwölf Boten und andere Apostel gehören auch zu den zwölf Boten. Warum will sich der Papst schä-

men, ein Bote zu sein, wenn S. Peter nicht höher steht?« ... Denn »Apostolos« auf griechisch heißt »ein Bote« auf deutsch, und so nennt sie das ganze Evangelium.

Da sie denn alle Boten sind des einen Herrn Christus, wer will noch so närrisch sein, daß er sage, ein solch großer Herr habe in einer solch großen Sache für die ganze Welt nur einen Boten, und dieser bestelle danach andere, eigene Boten? Dann dürfte man S. Peter nicht einen der zwölf Boten, sondern nur den einzigen Boten nennen, und es bliebe keiner einer von zwölf Boten, sondern alle wären S. Peters elf Boten. Wie ist der Brauch an den Höfen der Herren? Ist es nicht wahr, daß ein Herr viele Boten hat? ... So hat Christus alle Apostel mit gleicher Vollmacht in die ganze Welt gesandt mit seinem Wort und seiner Botschaft, wie S. Paulus sagt [2. Cor 5,20]: »Wir sind Botschafter für Christus«, und 1. Cor 3,5: »Was ist Petrus? Was ist Paulus? Diener, durch welche ihr gläubig geworden seid«. Dieser Botschaftsdienst heißt nun weiden, regieren, Bischof sein und dergleichen. Daß aber der Papst alle Boten Gottes sich selbst unterwirft, ist ebenso, wie wenn eines Fürsten Bote die anderen alle aufhielte und sie nach seinem Willen sendete und er selbst nirgendwo hinliefe. Würde das dem Fürsten wohlgefallen? Er würde es sicher wahrnehmen.

Du magst sagen: »Ja, es kann aber wohl ein Bote über dem andern stehen«. Ich sage: Einer kann besser und geschickter sein als der andere, wie S. Paulus es war gegenüber Petrus. Aber solange sie einerlei Botschaft bringen, kann keiner des Amtes wegen über den andern stehen. Wenn aber S. Peter nicht einer der zwölf Boten ist, sondern der elf Boten Herr und ein Sonderbote, was sollte dann einer von dem andern haben, wo sie doch alle gleichermaßen einerlei Botschaft und Auftrag von einem Herrn haben? ...

Das wird alles bestätigt durch den Artikel »Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeinde der Heiligen« ..., damit es klar sei, die heilige Kirche ist nicht an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist, in einem Glauben versammelt, geistlich und nicht leiblich. Denn was man glaubt, das ist weder leiblich noch sichtbar. Die äußerliche, römische Kirche sehen wir alle, darum kann sie nicht die rechte Kirche sein, die geglaubt wird. Diese ist eine Gemeinde oder Versammlung der Heiligen im Glauben; aber niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei.

Die Zeichen, an denen man äußerlich merken kann, wo diese Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, das Sakrament und das Evangelium, aber nicht Rom, dieser oder jener Ort. Denn wo die Taufe und das Evangelium sind, da soll niemand zweifeln, es seien auch »Heilige« da, und sollten es gleichwohl nur Kinder in der Wiege sein.

1. Die Schrift »Vom dem Papsttum zu Rom ...« (1520), aus der diese Partien stammen, richtet sich gegen einen Leipziger Theologen, der gegenüber Luther den römischen Kirchenbegriff in dem Sinn verteidigt hat, daß nur unter dem römischen Bischof die eine Kirche Christi existiert, daß man nur im Gehorsam gegenüber dem Nachfolger des Petrus und dem Stellvertreter Christi uneingeschränkt Christ sein kann. Diese Frontstellung hat zur Folge, daß Luthers Blick zunächst ganz darauf gerichtet ist, in welchem Sinn die Bibel von der einen Christenheit, von der einen Kirche redet. Um das theologisch zu erfassen, ist der Begriff Christenheit viel ergiebiger als der Begriff Kirche. Die eine Christenheit ist eine geistliche Gemeinschaft oder »Gemeine«, um das Wort aufzunehmen, das im modernen Deutsch zu »Gemeinde« geworden ist. Daß Glaube, Hoffnung, Liebe das Einheitsband der Christenheit bilden, ist ein von Augustin übernommener Gedanke, mit dem Luther konsequent in der Sphäre des Geistlichen bleiben möchte. Von der einen Christenheit kann nur so gesprochen werden, wie von dem Reich Gottes oder Reich Christi nur im Singular und nur im geistlichen Sinn die Rede sein kann. Darum will Luther zunächst den Unterschied zur »leiblichen«, organisiert handelnden Kirche herausstreichen.
2. Die leibliche Daseinsform der Christenheit ist nur in einer Vielfalt anzutreffen, so daß hier im Plural von den christlichen Gemeinden oder Kirchen gesprochen werden muß. Luther warnt davor, die leibliche Daseinsform der Christenheit als ihre geistliche Wirklichkeit auszugeben. Die Unterscheidung des geistlichen und des leiblichen Horizontes der Christenheit entspricht der Unterscheidung zwischen Seele und Leib oder zwischen dem innerlichen und dem äußerlichen Menschen. Das Verhältnis von Leib und Seele erlaubt jedoch kaum eine sachhaltige Aussage über den Funktionszusammenhang zwischen dem leiblichen und dem geistlichen Horizont der Christenheit. Die im Mittelalter üblich gewordene Verwendung des Wortes »Kirche« für das Gebäude, das dem Gottesdienst dient, ist untauglich, um die Christenheit in ihrer Leiblichkeit zu begreifen. Völlig irreführend ist die ebenfalls im Mittelalter aufgekommene Verwendung des Adjektivs »geistlich« für materiellen kirchlichen Besitz, am krassesten zu greifen, wenn in Deutschland die Gebiete weltlich-fürstlicher Herrschaft von Bischöfen als geistliche Fürstentümer bezeichnet wurden.
3. Geistliches Leben entfaltet sich in der Christenheit nur von Christus her. Wenn mit dem Neuen Testament von Christus als dem Haupt seines geistlichen Leibes die Rede ist, dann muß bei dieser Redeweise die Geistesgegenwart Christi in der Christenheit streng durchgehalten werden. Beim Vergleich mit einer leiblichen Gemeinschaft unter ihrem Haupt macht Luther darum einen klaren Übergang ins Geistliche, sobald er von der Christenheit redet.
4. Im leiblichen Horizont der Christenheit geschieht ein Botendienst, der das geistliche Leben des Christus vermittelt. Die Verkündigung des einen Evangeliums Christi und die Taufe als Sakrament dieses Evangeliums sind die Grundelemente des Botendienstes, an denen im Horizont des Leiblichen erkannt werden kann, wo Christus sich seine Christenheit schafft. Es ändert sich nichts Wesentliches,

wenn Luther zu diesen beiden Grundelementen noch weitere Elemente des leiblichen Daseins der Christenheit hinzufügt, z.B. in seiner späten Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« (1539) die Versammlung der Gemeinde zum Abendmahl, ihre Schlüsselvollmacht, ihre Berufung ins geistliche Amt, ihr Gebet, ihre Existenz unter dem Kreuz. In unserem Text nennt Luther einmal neben der Taufe noch »das Sakrament«; damit ist nach traditioneller Redeweise das Abendmahl gemeint.

Geistliche Gemeindeerneuerung wird sich zu fragen haben, wie sie den geistlichen und den leiblichen Horizont der Christenheit unterscheidet und aufeinander bezieht. Aber auch das Schreiben »über einige Aspekte der Kirche als Communio«, das die römische Kongregation für die Glaubenslehre am 28.5.1992 hinausgehen ließ, fordert dazu heraus, sich mit Luther über das geistliche Wesen der einen Christenheit Gedanken zu machen.

Professor Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43, 82110 Germering

GOTTES GÜTE GILT *

Von Gerhard Müller

Klagelieder Jeremias 3,22-26 und 31-32:

»Die Güte des Herrn ist's, daß wir nicht gar aus sind, seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern sie ist alle Morgen neu und deine Treue ist groß.

Der Herr ist mein Teil, spricht meine Seele, darum will ich auf ihn hoffen.

Denn der Herr ist freundlich dem, der auf ihn harret, und dem Menschen, der nach ihm fragt.

Es ist ein köstlich Ding, geduldig sein und auf die Hilfe des Herrn hoffen ...

Denn der Herr verstößt nicht ewig; sondern er betrübt wohl und erbarmt sich wieder nach seiner großen Güte«.

Das Dilemma

Diese Worte der Bibel werden vielen von Ihnen bekannt sein. Ihre sprachliche Gestalt ist eindrücklich. Der Inhalt ist klar: Gott ist Güte, er ist bereit zu helfen; er erbarmt sich. Aber für uns ist das Leben hart. Von Güte erfah-

* Predigt, gehalten in der Wittenberger Stadtkirche am 26. September 1993.

ren wir wenig. Erfolg allein zählt. Er ist allein durch Leistung zu erreichen. Auf der Fahrt hierher las ich einige groß geschriebene Worte an einer Hauswand in Halberstadt: »Leistung, Qualität, Dynamik«. Das sind Stichworte, die positiv besetzt sind. Das Geschäft, das Leistung, Qualität und Dynamik verspricht, ist anziehend, denn das wird gefragt. Aber wie soll ich mich bewähren, wie soll ich Leistung erbringen, wenn ich überhaupt nicht mehr gefragt werde? Vielen Menschen entgleitet der Boden unter den Füßen. Die Arbeitslosigkeit nimmt zu in Ost und West, Proteste werden laut. Aber einfache Lösungen hat niemand. Wenn es ums Teilen geht, dann ist sich jeder selbst der Nächste. Wir sagen: Ich weiß ja nicht, wie es weitergeht. Warum soll ich dann abgeben? Und überhaupt: Warum soll gerade ich verzichten? Kalikumpel West gegen Kalikumpel Ost – das kann ja hier nur die Meinung bestätigen: Die wollen uns plattmachen.

Unser Predigttext ist den Klageliedern entnommen. Wer ihn verstehen will, der muß sich klarmachen, daß es hier nicht um ein heiles Welt- und Gottesbild geht, bei dem alles ausgeblendet ist, was anstößig oder schwierig wäre. Nein – die hier Gottes Güte preisen, die haben die Hölle erlitten: die Zerstörung des Tempels in Jerusalem, den Verlust des Landes, den Tod vieler Menschen, die Hoffnungslosigkeit. Das aber ist wohl das schwerste und schlimmste: keine Hoffnung mehr zu haben, kein Licht für den Weg. Unsere Klagen sind denen der Beter der Klagelieder ähnlich:

»Ich bin der Mann, der Elend sehen muß«, so beginnt das 3. Kapitel, dem unser Predigttext entnommen ist; so könnten viele Menschen auch heute sprechen.

In der Bibel wird das grauenhafte Erleben von Zerstörung und Tod, von Gram und Hoffnungslosigkeit mit Gott in Verbindung gebracht. Du, du Gott, hast dies getan: »Ich bin der Mann, der Elend sehen muß durch die Rute des Grimmes Gottes. Er hat mich geführt und gehen lassen in die Finsternis und nicht ins Licht«. Diese Klagen sind eindeutig: Gott hat mit meinem Ergehen zu tun. Und was das Schlimmste ist: »Wenn ich auch schreie und rufe, so stopft er sich die Ohren zu vor meinem Gebet«. Zu tauben Ohren zu reden, ist schlimm. Wir kennen das; es ist eine alltägliche Erfahrung. Aber wenn Gott sich die Ohren zustopft, dann ist der letzte Ausweg verbaut. Wie können die weiterleben, die sich die Seele aus dem Hals schreien, die sich aber nur selbst hören?

Ausweglosigkeit gibt es immer wieder

Wir bringen unsere schwierige wirtschaftliche Situation nicht mit Gott in Verbindung. Wir stellen Versäumnisse der Politik fest. Schwierigkeiten gibt

es hin und her in den Industrieländern, nicht nur in Deutschland. Die Erkenntnis dämmert, daß wir wohl wirklich über unsere Verhältnisse gelebt haben und daß wir selber den Gürtel enger schnallen müssen und dies nicht etwa nur von anderen erwarten oder verlangen können. Aber diese allgemeine Situation hat ja im persönlichen Leben Konsequenzen. Und da gibt es auch heute noch die Frage: Warum muß gerade mir das passieren? Womit habe ich das eigentlich verdient? Es gibt Fragen, auf die es keine Antwort gibt. Da hilft nur die Klage, jene Klage, die hier in aller Offenheit die Wunden des Herzens und der Seele bloßlegt. Wir neigen eher zum Verstummen, zum Schweigen. Dabei hätte doch auch die Klage ihren Ort; auch die Klage zu Gott, der sich die Ohren offenbar verstopft hat, weil keine Antwort kommt.

Gott ist anders

Der Reformation ging es um diesen gütigen und zugleich unverständlichen Gott. Martin Luther wußte von den unbeantwortbaren Fragen, von der Verborgenheit Gottes, der sich am Kreuz offenbart und zugleich verhüllt hat. Beides gehört zusammen: die Güte Gottes und der Grimm Gottes – oder jedenfalls das, was hier der Betende als Grimm Gottes empfindet. Wer Gott nämlich zum Erfüllungsgehilfen seiner Wünsche und Sehnsüchte degradiert oder wer Gott in das Weltall abschiebt, um nichts mehr mit ihm zu tun zu haben, der hat von Gott nichts erahnt. Luther sagt: Gott ist größer als alles, was wir auszumessen vermögen. Dem Reformator ging es um Gottes Gottheit, um seine Andersartigkeit. Er ist nicht der Rechner, dem nichts anderes übrig bliebe, als nur Soll und Haben zusammenzuzählen – nein, Gott ist der Lebendige. Alle Bilder, die wir uns von ihm machen, sind nur menschliche Vorstellungen, mögen sie nun maskulin oder feminin gefärbt sein. Gott bleibt der ganz andere. Auf den Unterschied zwischen Gott und Mensch hinzuweisen, das gehört mit zum Erbe der Reformation, um das sich die Luther-Gesellschaft seit 75 Jahren müht.

Durch Gott sind wir, was wir sind

Da sind wir genau bei unserem Text: Es gibt Gottes Güte und Gottes Grimm; es gibt Gottes Erbarmen und Gottes Abwenden. Beides gehört zusammen. Beides ist häufig verwoben ineinander, so daß es kaum klar unterschieden werden kann. Es gilt: Der Herr »betrübt«, und es gilt: »Die Güte des Herrn ist's, daß wir nicht gar aus sind«. Das Bekenntnis jener Men-

schen, die den Untergang ihres Landes, den Tod vieler Landsleute nach der Eroberung Palästinas und die Zerstörung des Tempels in Jerusalem erlebt und erlitten hatten, ist ein Bekenntnis gegen allen Augenschein. Obwohl alles so elend ist, ist es doch Gott zu verdanken, daß wir nicht ganz und gar am Boden liegen. Nein – es kann nicht bleiben, wie es ist, weil Gottes »Barmherzigkeit ... noch kein Ende« hat. Geduld ist vonnöten, Hoffnung ist möglich, weil Gott Gott ist und kein Mensch. Er »verstößt nicht ewig; sondern er betrübt wohl und erbarmt sich wieder nach seiner großen Güte«. Es ist weit gefehlt zu meinen, Gottes Metier sei es nun einmal nachzugeben. Nein – wo er vergibt, handelt er aus Güte. Wo ich ihn nicht verstehe, vertraue ich auf seine erneute Zuwendung.

Geduld lohnt

Dieser Gott ist uns ferngerückt. Aber dadurch ist unser Leben nicht einfacher geworden – im Gegenteil. Wo kann ich Sinn im Sinnlosen erkennen, Mut gewinnen in allgemeiner Ratlosigkeit und Resignation? Die Reformation lehrt uns einen langen Atem, damit wir unterscheiden zwischen Gott und unseren Gottesbildern, zwischen unseren Wünschen und den Notwendigkeiten auf unserer kleingewordenen Erde. Wie unser menschliches Leben, wie die gesamte Natur unberechenbar ist – so hat es uns die moderne Chaosforschung gezeigt –, so ist auch Gott größer als unser Wissen und unser Verstehen. Aber ich bin gewiß, daß er mich nicht ewig verstößt, weil seine Treue groß ist. Ich bin gewiß, daß er mich nicht nur betrübt, sondern daß er »sich wieder nach seiner großen Güte« erbarmt. Die Luther-Gesellschaft, hier vor 75 Jahren, also im September 1918 während des Ersten Weltkrieges, in schwerer Zeit gegründet, war und ist der Versuch, die Botschaft des Evangeliums besser zu erfassen, damit es nicht über unsere Ohren hinweggeht, sondern uns stärkt zu einem aufrechten Gang. Als wir 1978 das 60jährige Jubiläum der Luther-Gesellschaft in Westdeutschland begingen, ahnten wir nichts von den politischen Veränderungen, die es uns heute ermöglichen, miteinander hier in der Wittenberger Stadtkirche Gottesdienst zu feiern. Als sich 1981 die Mitglieder des Vorstandes der Luther-Gesellschaft mit dem Theologischen Arbeitskreis für reformationsgeschichtliche Forschung hier im Predigerseminar in Wittenberg trafen, da hatten wir bei der Einreise in die DDR gefragt – wir kamen von West-Berlin –, ob wir uns in Wittenberg bei der Volkspolizei melden mußten. Wir würden aber noch am Abend desselben Tages die DDR wieder verlassen. Uns wurde gesagt, daß dies dann nicht erforderlich sei. Aber als wir am Abend nach Hessen und Bayern ausreisen wollten, gab es barsche Kritik aus Laut-

sprechern von den Mächtigen und Unsichtbaren. Das sei falsch gewesen und dürfe nicht wieder vorkommen. Heute können wir uns angstfrei bewegen und Gottesdienst feiern, ohne vorher eine Erlaubnis zur Predigt von einem Staatssekretariat einholen zu müssen. Wir müssen nicht Menschen fürchten, die mithören und kontrollieren, die sich als mächtig hinstellen und die in Wahrheit doch begrenzte Menschen waren und sind, wie wir alle. Ich freue mich, daß wir ohne Vorbehalte, freundlich, aufmerksam und, wenn nötig, auch kritisch miteinander umgehen können. Ich freue mich über gemeinsames Erleben und auch über den gemeinsamen Gottesdienst hier in der Stadtkirche. Zu diesem Gottesdienst gehören Klage und Dank, Sorge und Mut, Gram und Hoffnung. Wir gehen, und Gott bleibt – er bleibt, dessen Güte es ist, »daß wir nicht gar aus sind«. Wir gehen. Und Gott bleibt.

Landesbischof Professor Dr. Gerhard Müller, Salzdahlumer Str. 43,
38302 Wolfenbüttel

REFORMATORISCHES CHRISTENTUM IN UNSERER ZEIT*

Gerhard Müller zum 65. Geburtstag

Von Reinhard Schwarz

Die Luther-Gesellschaft will Luthers theologisches Lehren und sein kirchliches Handeln für unsere Zeit vergegenwärtigen. Luther fragte ganz unbittlich: Was macht den Christen zum Christen? Oder anders formuliert: Worin liegt das Wesen des Christentums? Das ist auch unsere Frage: Was macht mich zum Christen? Bin ich schon Christ, weil ich einer christlichen Kirche angehöre, weil ich für diese Kirche Kirchensteuer zahle? Macht

*Vortrag beim Festakt zum 75jährigen Bestehen der Luther-Gesellschaft am Sonntag, dem 26.9.1993, in der Aula des Wittenberger Melanchthon-Gymnasiums. Um bei diesem Anlaß die Aufmerksamkeit der Anwesenden nicht zu lange in Anspruch zu nehmen, wurde der Vortrag bewußt in der vorliegenden Kürze konzipiert. Wie sich das Gesagte im einzelnen auf Luther bezieht, kann hier nicht anmerkungsweise erläutert werden. Darum beschränke ich mich auf die allernotwendigsten Nachweise.

mich mein kirchliches und mein christlich-soziales Engagement zum Christen? Auf Fragen dieser Art hat Luther eine Antwort gefunden, die zu seiner Zeit das Verlangen nach Reform des kirchlichen Lebens in eine neue Richtung lenkte, nachdem man schon lange, seit über einem Jahrhundert, um die Reform der Kirche gerungen hatte. Weil Luther Neues zu sagen hatte, wirkte seine Theologie so faszinierend auf viele Zeitgenossen. Luthers Antwort traf bis ins Zentrum der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit.

I.

Die Reformation der Kirche wurde durch Luthers Theologie zur Reformation des Christentums, weil man das Christsein von Christus her neu definieren lernte. Das ergab einen kritischen Maßstab für alles, was die Kirche an christlicher Religion vermittelte. Der Ruf Jesu »Tut Buße!« konnte z.B., wenn man ihn unvoreingenommen im Neuen Testament las, nicht mehr die herrschende kirchliche Bußpraxis rechtfertigen.

Durch Auslegung der Heiligen Schrift lieferte Luthers Theologie ein immer klareres Verständnis vom Christentum, an dem sich die kirchliche Lehre und Praxis zu messen hatte. Elementare Eigentümlichkeiten der christlichen Religion traten zutage, die in der Kirche nicht mehr in Geltung waren. So hat das allgemeine Priestertum für Luther einen ganz religiösen Sinn. Aus diesem religiösen Grunde verträgt es sich nicht mit einem speziellen Priestertum innerhalb der Kirche.

Der Begriff »Christentum« kann es uns erleichtern, Luthers reformatorische Theologie auf den Punkt zu bringen: Was die christliche Kirche den Menschen als Religion zu vermitteln hat, das muß in der ursprünglichen Christusverkündigung des Neues Testamentes begründet sein. Nur Christus kann seine Gemeinde mit geistlichem Leben erfüllen; »darum« – ich zitiere Luther¹ – »ist er auch allein ein Regent, Haupt, Hirte, Grund und Meister dieser Gemeinde, wie er selbst sagt (Mt 23,8): ›Einer ist Euer Meister, Christus, ›Ihr aber seid alle Brüder‹. Das ist soviel gesagt: Ihr seid alle gleich. Ich allein bin Euer Meister und Oberherr«. Mit solchen Sätzen umschreibt Luther das geistliche Wesen der Kirche. Er bezieht das Christentum in seinem religiösen Charakter auf das gegenwärtige Wirken Christi.

Dieses Verständnis von Christentum wirkt reformatorisch, weil es der Kirche nicht erlaubt, sich in irgendeiner Organisationsform als die einzig

¹ WABr 3, 215,40–43 (1523).

wahre Christusgemeinde auszugeben, weil es die Kirche ständig nötigt, auf die geistliche Wirklichkeit der Christusbotschaft zurückzugehen.

Luthers Theologie veranlaßt uns, unser eigenes Christentum reformatorisch daraufhin zu prüfen, ob sich unser Christentum in Wahrheit auf das Evangelium gründet oder ob es sich aus zweitrangigen Gesichtspunkten zusammensetzt.

Es lohnt sich noch heutzutage, Luther zu lesen. In seinen Schriften, Predigten und Vorlesungen steckt der Impuls zu einer selbstkritischen Prüfung unseres eigenen Christentums; es steckt darin das energische Bestreben, unser eigenes Christentum auf das Fundament zu setzen, auf das es in Wahrheit gehört.

Was uns das Christentum in seinem lebendigen Wesen bedeutet, darüber haben wir in unserer Zeit Auskunft zu geben, erstens in der Begegnung mit den anderen Religionen, zweitens im ökumenischen Dialog und drittens für das Leben jedes einzelnen Christen. Das will ich kurz andeuten.

II.

Für die Begegnung mit den anderen Religionen scheint uns Luther keine Hilfe zu geben, weil die asiatischen Religionen des Hinduismus und Buddhismus ihm unbekannt waren und weil seine Auseinandersetzung mit dem Islam und dem Judentum bei uns Enttäuschungen hervorruft. Doch wollen wir nicht übersehen, daß Luther über den Islam möglichst gut verbürgte Informationen zu bekommen suchte. Er wollte nicht bloß aufs Hörensagen oder unzuverlässige Bücher angewiesen sein. Darum hat er sich gemeinsam mit Melanchthon dafür eingesetzt, daß eine lateinische Übersetzung des Koran gedruckt wurde²; es war überhaupt die erste Übersetzung des Koran, die auf diese Weise in Europa erschien. In seinem theologischen Urteil über den Islam hat sich Luther eindeutig von einem christlichen Gesamtverständnis der Bibel leiten lassen. Problematischer ist Luthers Einstellung gegenüber dem zeitgenössischen Judentum. Luther meinte einerseits, daß mit dem neuen reformatorischen Verständnis des Christentums eine bessere Ausgangsposition für ein christlich-jüdisches Gespräch gegeben sei als bislang im Mittelalter. Andererseits bemerkte er nicht, wie weit er selber von schlechten Informationen über das Judentum seiner Zeit abhängig blieb und wie stark er immer noch von der antijüdischen Mentalität

² Luthers Vorrede zu der lateinischen Übersetzung des Koran (Basel 1542) hat kürzlich K.-H. Kandler ins Deutsche übersetzt: Luther 64, 1993, H. 1, (3-9)4-7. Melanchthons Vorrede: CR 5, 10-13, Nr. 2616.

der ganzen Epoche beeinflußt wurde. Unserem eigenen Verständnis von Christentum kommt heutzutage jedoch zugute, daß wir genau den Punkt bezeichnen können, an dem wir Luthers theologische Argumentation in dieser Sache nicht mehr folgen können. Im Gefolge einer langen christlichen Tradition meinte Luther, die Messiasverheißungen des Alten Testaments seien so eindeutig auf Jesus zu beziehen, daß geradezu mit vernünftig zwingendem Schluß die Messianität Jesu erwiesen werden könnte. Also müßten eigentlich auch die Juden an Jesus als den Messias glauben. In diese Argumentationsweise gibt uns Luther so gut Einblick, daß wir exakt sagen können, wo und warum wir ihm nicht mehr zustimmen können. Wir sehen heute die Geschichte, die in der Bibel ihren Niederschlag gefunden hat, in einer unvergleichlich schärferen Tiefendimension als Luther; deshalb können wir anders als Luther ermessen, in welch hohem Maße die urchristliche apostolische Verkündigung von Jesus als dem Christus in der Vollmacht des heiligen Geistes die alttestamentlichen Messiasverheißungen auf Jesus bezogen hat. Wozu der heilige Geist Vollmacht schenkt, das geschieht aber in der Freiheit des heiligen Geistes und muß auf allen Zwang verzichten; es beansprucht auch keine rational zwingende Logik. In dieser Vollmacht des heiligen Geistes können wir in unserer Zeit es jedoch nicht unterlassen, in einem recht verstandenen reformatorischen Christentum Jesus als den Messias, den Christus, zu bekennen.

III.

Luthers Verständnis von Christentum motiviert uns im ökumenischen Dialog, den Blick auf das Wesentliche im Christentum zu lenken und dabei die Einheit der Christenheit gleich vorauszusetzen. Luther erinnert häufig daran, daß es eine Einheit der Christenheit gibt, die wir nicht erst zu schaffen brauchen, die allerdings nicht in einer äußeren organisatorischen Einheit besteht. Zu dieser einen Christenheit bekennen wir uns in unserem Glaubensbekenntnis³. Durch das Wirken des heiligen Geistes sammelt sich Christus seine Gemeinde über alle äußeren Schranken hinweg. In der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche hat Luther betont,

³ WABr 3, 215,25-33 (1523): Die Kirche oder Gemeinde ist im Geist und stets ein heilig Ding, wie wir auch sprechen: »Ich glaube die heilige christliche Kirche« oder »Gemeinde«. Was man aber glaubt, das kann man nicht sehen noch empfinden; denn der Glaube gehört zu den Dingen, die nicht erscheinen; Hebr. 11,1 ... Christus aber allein sieht diese Gemeinde, der sie auch zusammenbringt allein und beieinander bewahrt und erhält allein.

daß es auch in den Kirchen des Ostens Christen gibt. Ebenso gebe es aber auch in der römisch-katholischen Kirche Christen, denn mag auch die Christusbotschaft nicht in Reinheit öffentlich verkündigt worden sein, so konnte doch der heilige Geist manchen Menschen zum rettenden Christusglauben führen. Damit hat Luther dem reformatorischen Christentum eine Offenheit gegeben, von der in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion leider viel zu selten gesprochen wird. Wer zu der geistlichen Gemeinde Christi, zu der einen Christenheit gehört, darüber steht keinem Menschen ein Urteil zu. Nach der äußeren Kirchenzugehörigkeit oder nach dem sichtbaren Verhalten kann darüber nicht geurteilt werden.

Trotzdem ist es nicht gleichgültig, ob die Christusbotschaft unter den Menschen in Klarheit ausgebreitet wird. Die Kirche ist für eine wahrhaftige Weitergabe des Evangeliums verantwortlich. Alle Christen sind in diese Verantwortung einbezogen. Wie Luther seine Glaubenserkenntnis ausschließlich der Überzeugungskraft der Heiligen Schrift unterstellte und sie nicht menschlicher Autorität unterwerfen konnte, so dürfen auch wir im ökumenischen Dialog nicht darauf verzichten, daß wir unsere Einsicht in das Wesen des Christentums auf dem Grund der Bibel vertreten und mit unseren Gesprächspartnern um die überzeugende Auslegung der Heiligen Schrift ringen. Ohne eine wahrhaftige Verständigung über das Christentum bliebe eine äußere Einheit der Christenheit eine hohle, wesenlose Fassade. Dadurch hätte das Christentum nichts an Überzeugungskraft gewonnen.

IV.

Als letztes wollen wir bedenken, was im reformatorischen Christentum das Wesen des Christseins ausmacht. Luther spricht mit höchster Präzision vom Christen. Was er zu seiner Zeit beklagt, können wir in unserer Zeit genauso beklagen, nämlich »daß wir selbst unseren eigenen Christennamen gar nicht kennen und nicht wissen, warum wir Christen seien und heißen«⁴. Christen werden wir jedoch »von Christus her genannt«⁵, und zwar in einem ganz unmittelbaren Sinn. Denn der Christ ist ein Mensch, der im Glauben von Christus ergriffen und so mit Gott versöhnt wird. In Christus entdeckt der Glaubende sein wahres Menschsein; er sieht sich mit seinem Leben hineingenommen in Gottes Barmherzigkeit. Gleichzeitig steht er nun im Konflikt mit seinem alten Menschsein in Gottesferne und Sünde. Luther wird nicht müde davon zu reden, wie der Mensch in Jesus

⁴ WA 7, 66,32f; StA2, 298,42f (1520).

⁵ WA 7, 66,34; StA2, 300,1.

Christus Gottes beglückendes Handeln erfährt, weil Gott ihm hier Anerkennung und Liebe schenkt. Wenn Luther davon spricht, was die Christusbotschaft und der Christusglaube für das Leben des Menschen bedeuten, dann hat er damit das Kernstück des Christentums freigelegt. Wir täten gut daran, in unserer Zeit das Christentum wieder mit Luther von dieser Mitte her zu lernen. Dem vielfältigen religiösen Suchen in unserer Zeit haben wir mit dem reformatorischen Christentum eine Antwort zu geben, die den Menschen hinführt zu Jesus Christus, dem Mittler zwischen Gott und dem Menschen in seiner Gottesferne und seinem Gotteszweifel.

Wird in der reformatorischen Theologie nicht zuviel von Jesus Christus und dem Christusglauben gesprochen? Luther selber hat sich dem Vorwurf gestellt, er betreibe eine Engführung, wenn er immer dieses »eine Liedlein singe« und »auf dieser einen Saite spiele«⁶. Doch Luther bejaht diese Engführung. Denn der heilige Geist vergegenwärtigt uns in Jesus Christus so eindeutig Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, daß wir uns selber darin von Gott beschenkt erkennen. Nur in der Engführung der Christusbotschaft können wir wahrnehmen, wie sich Gott des Menschen annimmt, wie wir von Gottesferne und Gotteszweifel befreit werden. Christus ist als der Mittler des Heils im Glauben selber gegenwärtig; er bleibt nicht draußen, er bleibt nicht in historischer Ferne⁷. Darum ist die Bezeichnung »Christ« für Luther darin begründet, daß Christus im Glauben des Menschen gegenwärtig wird, in ihm Wohnung nimmt. Die Christusbotschaft des Evangeliums ist in der reformatorischen Theologie eine Einheit aus dem Lebenszeugnis Jesu und der apostolischen Verkündigung von Jesus dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Wie die Evangelien Jesus zur Sprache bringen und wie der Apostel Paulus in seinen Briefen von Jesus Christus redet, das klafft für Luther nicht auseinander.

Obwohl das Evangelium den Glauben engstens an Christus bindet, bleibt das reformatorische Christentum nicht in einer Engführung stecken. Es führt den Menschen dann doch in die Weite des Glaubens an Gott, seinen Schöpfer. Der Christusglaube wird zum Gottvertrauen; und das Gottvertrauen behält im Christusglauben seinen festen Orientierungspunkt. Darum kann Luther schreiben⁸: »Das ist ohne Zweifel der höchste Artikel des

⁶ Vgl. WA I, 219,21–30 (1517).

⁷ WA I, 219,30–36: Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohne alles Verdienst. Christus sag ich, nicht – wie etliche mit blinden Worten sagen – causaliter [ursächlich], so daß er Gerechtigkeit gebe und bleibe draußen; denn die Gerechtigkeit ist tot, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn selbst auch da, gleichwie der Glanz der Sonne und die Hitze des Feuers nur da ist, wo die Sonne und das Feuer ist.

⁸ WA 24, 18,26–33 (1527).

Glaubens, darinnen wir sprechen: ›Ich glaube an Gott Vater, Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden‹. Und wer das rechtschaffen glaubt, dem ist schon geholfen und ist wieder zurechtgebracht ... Aber wenig sind ihrer, die soweit kommen, daß sie völlig glauben, daß er der Gott sei, der alle Dinge schafft und macht. Denn ein solcher Mensch muß allen Dingen gestorben sein, dem Guten und Bösen, dem Tod und Leben, der Hölle und dem Himmel, und von Herzen bekennen, daß er aus eigenen Kräften nichts vermag«. Wir gestehen, es bedarf für den Menschen unserer Zeit einer wohlüberlegten Anleitung, um diesen Glauben in der eigenen Lebenswirklichkeit zu erfahren und die eigene Lebensführung für diesen Glauben zu öffnen. Wir könnten in diesem Ansatz des reformatorischen Christentums die ethische Anweisung vermissen. Dazu sei zweierlei gesagt; erstens: Das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer schließt das Ja zum ungeteilten Willen des Schöpfers ein, dem alle Menschen in ihrer Geschöpflichkeit Gehorsam schuldig sind. Gott fordert von allen Menschen, daß sie in seiner Welt mit Recht und Gerechtigkeit das Leben beschützen.

Zweitens: Im reformatorischen Christentum geht der Glaube mit der Nächstenliebe Hand in Hand. Wenn Luther den Christen von Christus her definiert, dann läßt er dem Christusglauben sofort die Nächstenliebe folgen. Glaube und Liebe machen den Menschen zum Christen. Im Christusglauben wird Christus im Menschen so präsent, daß Luther sagen kann, nun werde der Mensch in der Liebe selbst zum »Christus« für seinen Nächsten⁹. Der Mensch kommt selbst in die Lebensbewegung, in die ihn Gott in Christus hineingezogen hat. So ist das Leben des Christenmenschen nach reformatorischem Verständnis in einer Doppelbewegung, der Bewegung des Glaubens und der Bewegung der Nächstenliebe. Luther beschreibt sie am Ende seiner Schrift von der Freiheit des Christenmenschen¹⁰: »Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und in seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott; aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe«.

Wenn wir das begreifen, haben wir reformatorisches Christentum in unserer Zeit begriffen.

Professor Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43, 82110 Germering

⁹ WA 7, 35,34f; 66,3f.35f; StA2, 298,12f; 299,11f; 300,2f (1520).

¹⁰ WA 7, 38,6–10; 69,12–16; StA2, 304,12–16; 305,12–16 (1520).

MARTIN BUCER – ÖKUMENE IM 16. JAHRHUNDERT?

Von Reinhold Friedrich

Wer kennt heute schon Martin Bucer? Er hat nichts Außergewöhnliches hinterlassen. Keine Kirche trägt seinen Namen. Gleichwohl gehört er zu den bedeutendsten Gestalten des 16. Jahrhunderts, und sein Einfluß war beträchtlich. In der Bibel verwurzelt, wurde er zu einem ihrer begabtesten Ausleger seiner Zeit. In der Überzeugung, daß »Christ sein« immer in Gemeinschaft gelebt werden muß, hat er stets nach Heiligung getrachtet, damit Christus sowohl im individuellen wie im gesellschaftlichen Leben als Herr und Meister erkannt werde. Mit Luther hat er oft korrespondiert. Er war einer seiner wichtigsten Gesprächspartner. In Heidelberg ließ sich der damalige Dominikanermönch von der Richtigkeit der Ideen Luthers überzeugen. Er wurde zum Reformator Straßburgs und war in ganz Europa hoch geachtet. Wir verdanken ihm eine ganze Reihe reformatorischer Schriften, biblischer Kommentare und Bücher zur Seelsorge und der Ordnung der Kirche. Als Sohn armer Eltern 1491 im elsässischen Schlettstadt geboren, hat er während seines Studiums den Stellenwert alter Sprachen und das Streben nach einem praktischen Christentum entdeckt.

Im Jahr 1521 verläßt Martin Bucer den Dominikanerorden und heiratet. 1523 kommt er nach Straßburg und findet dort eine Stadt vor, die für Erneuerung und Humanismus aufgeschlossen und der üblichen Lebensweise der Priester gegenüber recht kritisch ist. In Straßburg wird er zum wichtigsten Verfechter der Reformation. Bucer ist es, der die meisten Gutachten der Straßburger Pfarrer an den Magistrat der Stadt verfaßt. Schon 1524 setzt er sich für einen evangelischen Gottesdienst ein. Neben den Pfarrern bestellt er Älteste und Diakone. Auf der ersten im Jahr 1533 gehaltenen Synode spielt er eine wesentliche Rolle. 1538 gründet er zusammen mit dem Humanisten Johannes Sturm die »Hohe Schule« – das bekannte Straßburger Gymnasium. Außerdem gilt er als »Vater der Konfirmation«.

Sein Einfluß geht auch weit über Straßburg hinaus. Überall will man ihn haben. 1528 ist er in Bern, 1531 in Ulm. Er wird zum Berater des Herzogs Philipp von Hessen. 1542 wird er vom Erzbischof Kölns, der sein Bistum reformieren möchte, zu Rate gezogen. Sein Leben beendet er schließlich als Professor in Cambridge, er arbeitet mit am »Common Book of Prayer« und ist als Berater des Königs von England tätig. Er stirbt 1551.

Als Anwalt der Einheit und der beharrlichen Suche nach Kompromissen in einer Epoche des Streitens und der Zerrissenheit bleibt er auch im historischen Rückblick denkbar unspektakulär. Von dem Willen zum notwendi-

gen Konsens durchdrungen, haftet ihm schon zu Lebzeiten der Ruf der Lauheit und fehlenden Eindeutigkeit an. Aber erst durch ein umfangreiches Quellenstudium (Schriften und Briefe Bucers) kann eine ausgewogene Beurteilung Bucers geleistet werden, um vorschnelle Klassifikationen über seine Person und Theologie zu revidieren. In bemerkenswerter Weise hat dies der Lutheraner Karl Holl in seinem Brief an Adolf Schlatter am 17. November 1908 getan und damit den richtigen Weg vorgezeichnet: „Ich habe Butzer bisher schweres Unrecht getan. Ich glaubte an das vulgäre Bild vom »Vermittler« geschmeidigen Diplomaten. Nun weiß ich, wie treu sich der Mann von seiner ersten Bekanntschaft mit dem Evangelium an geblieben ist, und ich bin voll Bewunderung für seine kühne Kraft, sein Organisationsgeschick und nicht zuletzt für seine Bescheidenheit«.

Gewiß: Bucer ist kein theologischer Vordenker wie Martin Luther und hat auch nichts von der polternden Radikalität des großen Wittenbergers. Längst nicht so intensiv wie Luther hat er über das Kernstück protestantisch-reformatorischen Denkens, die Kreuzestheologie nachgedacht. Auch seine Vorliebe für die Kirchenzucht erscheint wie ein angestaubtes Relikt reformierter Beeinflussung, die sich schon damals nicht durchsetzte.

Gleichwohl hat Bucer als Theologe des Gesprächs und der Verständigung innerhalb des protestantischen und europäischen Lagers zu den wichtigsten Gestalten der Reformationszeit gehört. Wer sich eingehender mit Bucers theologischer Entwicklung, seinen Schriften und Briefen beschäftigt, der kommt zum Schluß: *Bucer hat keiner Kirche allein gehört, sondern der Ökumene*. Er suchte bewußt das Ganze über dem Besonderen, die Einheit über den Gegensätzen.

An zwei theologischen Problemfeldern seiner Zeit läßt sich dies besonders gut verdeutlichen: dem Abendmahlsstreit und der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche (dies könnte man auch im Zusammenhang mit dem linken Flügel der Reformation, den Juden oder anderen Fragestellungen zeigen).

Entscheidend ist Bucers theologischer Ansatz: Die tragende Säule und das Spezifikum von Bucers Theologie ist die *lebendige Synthese von erasmischem Humanismus und reformatorischem Gedankengut, das In- und Miteinander von Orthodoxie und Orthopraxis, von Lehre und Leben*. Diese theologische Grundstruktur prägt seine Stellung im Abendmahlsstreit und sein Verhältnis zur römischen Kirche.

1. Martin Bucer – Schlüsselfigur in der Abendmahls-Kontroverse

Die Durchsetzung der Herrschaft Christi in der ganzen Welt und die Ausbreitung des Evangeliums sah Bucer als das Hauptanliegen der reformatio-

rischen Bewegung an. Zur Erneuerung der Kirche Jesu Christi war die inner-evangelische Einheit unbedingte Voraussetzung. So war der durch Karlstadt ausgelöste Ausbruch des Abendmahlsstreites von Anfang an ein schweres Unglück für Bucer. Nach seiner Meinung stritt man sich lediglich um »Worte« und ließ sich so von den dringenden Zielsetzungen der eigenen Bewegung abbringen. Bucers Absicht ging dementsprechend rasch dahin, in der Abendmahlsfrage möglichst bald zu einer Verständigung zu kommen, damit die evangelische Partei sich nicht weiter durch Randfragen blockieren ließ. Die Straßburger wandten sich nach Wittenberg und Zürich (1524/25), an Luther und Zwingli, um zu erfahren, welche Auffassung dort über das Abendmahl vertreten wurde. Einleuchtender und überzeugender schien zunächst Zwinglis Standpunkt – bereits durch die Verbreitung des Hoen-Traktats in Süddeutschland vorbereitet –, aber man wollte deshalb nicht gegen Luther und die Wittenberger Front machen. Die Auslegung des »est« als »significat« war Bucer aufgrund seiner eigenen ausführlichen Abendmahls-exegese näher. Er konnte und wollte die durch Luther in den Mittelpunkt gestellte leibliche Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi nicht mehr mittragen. Er betonte aber auch noch keinen Widerspruch zur Lehre der Wittenberger Abendmahlschriften von 1521 bis 1523. Mit verschiedenen Werbeschreiben an die fränkisch-schwäbische Pfarrerschaft und die Caseliusmission (1525) zu Luther versuchte Bucer die Lösung der Kontroverse zu betreiben. Er wies auf die gebotene Liebe und die gegenseitige Achtung als Brüder hin, die biblische Erkenntnis des Abendmahles als Zeichen der Einheit der Christen und die politische Notwendigkeit der Einheit der evangelischen Bewegung vor den Augen der »Papst-Kirche«. Aber alles ohne Erfolg. Es ging Luther um die Wahrheit des Wortes Gottes, die wahre Auslegung der »verba testamenti« und das Wissen, was man im Abendmahl wirklich genießt. Bucer mußte sich darüber klar werden, daß der Weg für eine Einigung allein mit Liebe, Toleranz, Gesprächs- und Veröhnungsbereitschaft nicht gangbar war.

In den Jahren 1526/27 wurde die Abendmahlskontroverse fast ausschließlich durch die Schriften Luthers und Zwinglis bestimmt. Doch spielte Bucer eine entscheidende Rolle. Die anregenden Impulse für die Schweizer Abendmahlschriften (die einer freundschaftlichen brüderlichen Kritik dienen sollten) sind vom Straßburger Reformator ausgegangen, wie dies sein Briefwechsel mit den Schweizern unzweideutig belegt. Nur hätte sich Bucer die Schweizer Schriften mit größerer Sachlichkeit, weniger Polemik und vom Gedanken der Einheit gerägt gewünscht.

Im März 1526 griff Bucer mit einer eigenen umfangreichen Schrift in die Abendmahlskontroverse ein, seiner »Apologie« (noch nicht veröffentlicht). Er entwirft seine Abendmahlslehre mit ausführlicher Schriftexegese, wi-

derlegt den Gedanken der leiblichen Realpräsenz, beklagt sich über den Streit und skizziert die Chancen zur Beilegung der Kontroverse. Dabei zeigt er sich in der Auslegung der »verba testamenti« Zwingli näher, ohne zu einem Zwinglianer zu werden. Er stellt sich bereits auf eine neue Ebene zwischen Luther und Zwingli, die Auslegung des »est« interessiert ihn weniger, da dies Wort im aramäischen Urtext nach seiner eigenen Analyse fehlt. Er reflektiert erstmals über die Frage der »manducatio indignorum«, nimmt erasmisches Gedankengut auf, hält sich aber durch doppeldeutige Formulierungen den Weg nach Wittenberg offen.

Eine taktische Variante eigener Art wandte Bucer bei der Übersetzung des Psalmenkommentars Bugenhagens und des vierten Bandes der Kirchenpostille Luthers an. Bei Psalm 111,4f trug er seine eigene Auffassung zur Abendmahlslehre durch zwei erweiterte Textstücke ein, bei Luthers Kirchenpostille fügte er eine »Praefatio ad fratres Italiae«, Anmerkungen zu einigen Exegesestellen Luthers und eine eigene Auslegung zu 1. Kor 9,24ff an. Es kam darauf zu heftigen Auseinandersetzungen mit den Wittenbergern, die empört und polemisch auf Bucers Vorgehen reagierten.

Bucer hatte den Versuch unternommen, mit seiner eigenen Position die Nähe und grundsätzliche Übereinstimmung mit Luther, ebenso der Schweizer mit den Wittenberger Theologen zu zeigen. Durch eine Zwingli nahestehende Exegese sollte klarer und eindeutiger zum Ausdruck kommen, worum es der gesamten reformatorischen Bewegung ging: die Ablehnung der Messe als Opfer und der Lehre der Transsubstantiation. Hatten nicht Bugenhagen und Luther in den Jahren 1521–1523 unentwegt davon gesprochen, daß es auch beim Sakrament in entscheidender Weise auf den Glauben ankomme? Die Wittenberger hatten doch auch früher eine leibliche Realpräsenz Christi nicht erwähnt. Und allein dagegen richtete sich Bucers Kritik. Aber erst durch Bugenhagens und Luthers heftige Attacken gelangte Bucer zu der Gewißheit, daß sich seit 1524 durch Karlstadts Abendmahlslehre eine Akzentverschiebung auf Wittenberger Seite vollzogen hatte. Die Betonung der leiblichen Realpräsenz rückte in den Mittelpunkt, die früher bereits implizit mitgelehrt wurde. Bucer hatte während seiner Übersetzungen die frühere Abendmahlslehre der Wittenberger vor Augen, mit der er und die Schweizer einverstanden gewesen wären. Er wollte darauf aufmerksam machen, wie die Lehre einst formuliert war. Bucer hatte Bugenhagens und Luthers kontinuierliche Entwicklung ihrer Abendmahlslehre verkannt, er wollte mit einem *scheinbar* genialen Schachzug die Wittenberger gewinnen, beging aber selbst einen großen Fehler, wie er später zugestand. Er wußte um die Gefahr, wie sie später auch eintraf: Bucer war mitbeteiligt an der Verschärfung des Abendmahlsstreites. Er glaubte sich im Recht, dort Konsequenzen zu ziehen, wo Bugenha-

gen oder Luther noch zu zögern schienen. Es war gewiß keine Naivität, sondern der Rückblick auf die frühere Lehre ohne Betonung der leiblichen Realpräsenz, der Optimismus, den »Wortstreit« zwischen Luther und Zwingli rasch zu beseitigen. Die Schwäche und der Fehler Bucers lag darin, daß er Luthers Lehre weniger genau kannte, als er dachte. Ihm Kreuzigung, Verfälschung der Wittenberger Abendmahlslehre oder »reformierte Taktik« im Namen der Einheit vorzuwerfen, wird der Sachlage aber ebensowenig gerecht. Bucer hat seine Abendmahlslehre auf seiten Zwinglis und Oekolampads in Anknüpfung an den frühen Luther dargelegt. Dies mußte in Wittenberg den Anschein erwecken, Bucer sei »Zwinglianer«. Obwohl dies nicht der Fall war, redete man doch aneinander vorbei. Bucer wurde den Wittenbergern suspekt. Er wurde als Intrigant gemieden, und dies sollte lange Jahre schwerwiegende Folgen haben. Bucer erkannte, in welchem sachlichen wie menschlichen Konflikt er sich selbst manövriert hatte.

Aber bereits im Jahr 1528 fand Bucer in Luthers schroffer, Zwingli verwerfender Schrift »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« einen neuen Ausgangspunkt für seine Einigungsbemühungen. Der Begriff der »unio sacramentalis« wurde zum Schlüsselbegriff für die Lösung der Abendmahlskontroverse. Es war eine Formel, die einerseits die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl (Realpräsenz) festhielt, andererseits das Mysterium dieser Gegenwart wahrte und auch die Bedeutung des Glaubens unterstrich. Mit diesem Begriff hat Bucer danach in seinen Kommentaren und Briefen, vor allem aber in seiner Schrift »Dialogus« (1528) versucht, eine Verständigung mit den Wittenbergern zu erreichen. Außerdem entwickelte er im Psalmenkommentar von 1529 seine dreiteilige Lehre der »pii – indigni – impii«. Aber der Unterschied bei der Interpretation der »unio sacramentalis« lag darin, daß Luther von einem *Miteinander* des Leibes und Blutes Christi mit Brot und Wein ausging, Bucer lediglich von einem *Beieinander* sprach. In Wittenberg trat man deshalb Bucers Bemühen um Verständigung ablehnend gegenüber. Man verwarf Bucers Bemühen um Verständigung. Trotz allem erreichte Bucer mit den politischen Kräften, allen voran dem Landgrafen von Hessen und Jakob Sturm, daß 1529 zwischen Luther und Zwingli ein Religionsgespräch in Marburg zustande kam. Entsprechend der Tradition der Alten Kirche sollte nach Bucers Meinung ein mündliches Gespräch eine gegenseitige Annäherung der streitenden Parteien bringen. Bucer wurde zum entscheidenden Förderer des Marburger Religionsgesprächs, das den Ausgangspunkt für den reformiert-lutherischen Abendmahlsdialog bildet. Aber Luther und Zwingli waren in ihren Auffassungen hartnäckig, der angestrebte Erfolg blieb aus. Bucer konnte seine vermittelnde Abendmahlslehre nicht einbringen, da es ihm hauptsächlich um eine Einigung zwischen Luther und Zwingli ging. Er nahm deshalb in

Marburg nur eine Außenseiterposition ein. Seine Eigenständigkeit im Abendmahlsdenken wurde von den Wittenbergern nicht anerkannt, statt dessen bezeichnete ihn Luther als »Schlingel, Nichtsnutz, mit einem andern Geist behaftet«. Die leidigen Übersetzungsaffären trugen ihre negativen Früchte.

Nach dem Marburger Religionsgespräch und noch vor dem Augsburger Reichstag stellte sich Bucer als Theologe dar, der in der Abendmahlslehre genauestens abzuwägen weiß: Er sieht die Mitverantwortung an diesem Streit bei den Schweizern und Wittenbergern, aber auch sein eigenes Mitverschulden. Seine Abendmahlslehre gewinnt noch mehr als in früheren Jahren ein eigenständiges Gepräge. Weder Zwinglis symbolische noch Luthers sehr reale Abendmahlslehre können ihn befriedigen. Seine Eigenständigkeit und fortschreitende Reife wird durch den Augsburger Reichstag (Sommer 1530) noch verstärkt. Mit der »Confessio Tetrapolitana« entwirft er im Gegensatz und ohne Absprache mit Zwingli ein Bekenntnis, das die Abgrenzung zur römischen Lehre stärker betont als die »Confessio Augustana«. Beim Abendmahlsartikel werden keine Verwerfungen wie in der CA (Artikel X) ausgesprochen, man bleibt zwar hinter der leiblichen Realpräsenz von CA X zurück, geht aber weit über die Formulierungen Zwinglis hinaus.

Die Anwesenheit Melanchthons auf dem Reichstag nutzt Bucer, um neue Verbindungslinien zur Wittenberger Seite herzustellen. Mit Brenz, Kanzler Brück und Melanchthon kommt es zu konstruktiven Anknüpfungsgesprächen, ebenso mit Luther auf der Veste Coburg. Es entsteht eine nicht zu leugnende Sympathie auf beiden Seiten. Grundlagen für spätere Verhandlungen werden gelegt.

Bucer wird erneut mit der Abfassung einer eigenen Konkordienschrift beauftragt. Doch sie wurde von Wittenberger Seite wiederum abgelehnt. Luther wußte noch um die bestehenden Unterschiede, die Bucer durch seine doppeldeutigen Formulierungen nicht hatte beseitigen können. Die entscheidende Frage des »Wie« der Realpräsenz wird von Bucer mit der Formel der »unio sacramentalis« verdeckt. Bucer kommt alles auf eine geistliche Nießung des Abendmahles an (Speise der Seele). Die Deutung der Einsetzungsworte von Lutheranern und Zwinglianern erweist Bucer beide als logisch und konsequent, da sie nur von Irrtümern schützen wollen, sich aber nicht widersprechen. Ebenso verwischt Bucer die Unterschiede in der Frage der Christologie zwischen Luther und Zwingli, und sein eigenes Anliegen der »manducatio indignorum« fehlt. Dies war Luther nicht entgangen. Aber Luthers Ablehnung war nur indirekt und nur insofern, da noch gewisse Punkte der Klärung bedurften. Tief enttäuscht war Bucer von Zwinglis radikaler Verwerfung seiner Konkordienschrift. Zwingli fürchtete

den Wittenbergern durch die »Bucersche Begrifflichkeit« vollkommen nachgeben zu müssen. Auf eigenen Wunsch schied Zwingli aus den künftigen Konkordienplänen Bucers aus, er wollte mit Bucers doppeldeutigen Formulierungen nichts mehr zu tun haben. Das war für Bucer eine große Enttäuschung nach den langen Jahren der harmonischen Freundschaft. So gingen seit dem Frühjahr 1531 zunächst (nach Zwinglis direkter und Luthers indirekter Ablehnung) keine neuen und entscheidenden Impulse von Bucer für eine Konkordie aus. Zu tief saß der Schmerz.

Erst gegen Ende des Jahres 1531 begann Bucer wieder zögernd von der Notwendigkeit einer Konkordie zu sprechen, wenngleich zu diesem Zeitpunkt konkrete Pläne fehlten. Die Jahre 1532/33 schienen das schon lange befürchtete Ende der Konkordienbestrebungen Bucers zu bedeuten. Durch Luthers ständige Attacks gegen Oberdeutsche und Schweizer wurde Bucer jeder Boden für seinen eingeschlagenen Weg entzogen, zur Einigung in der Abendmahlskontroverse zu kommen. Für Bucer bedeutete dies eine harte Zeit der Bewährung: Unermüdlicher Einsatz, Ausdauer und Geduld waren erforderlich, um den Weg zur Konkordie weiter gangbar zu machen. Die Anerkennung und Unterzeichnung der CA durch Bucer in Schweinfurt (1532) brachte ihn im eigenen Lager in Mißkredit. Die mehr der zwinglischen Partei zuneigenden Prediger fühlten sich verraten. Aufgrund der politischen Konstellation sah es Bucer aber als unerlässlich an, hier einen Schritt auf die Wittenberger zu gehen. Die Einbindung der Straßburger und vieler oberdeutscher Städte wurde allein durch den Schmalkaldischen Bund gewährleistet. Gleichzeitig bedeutete es eine gewisse Anbindung an die Wittenberger Theologie.

Eine stete Sorge blieb für Bucer die Haltung der Schweizer, vor allem der Zürcher Theologen Bullinger und Jud, nach Zwinglis Tod 1531. In Zürich sah man allein die Differenzen. Die Sicherung des Erbes Zwinglis hatte bei jeder Stellungnahme Vorrang. Die Fronten hatten sich weiter verfestigt, ein Ausweg schien kaum vorstellbar. Aber Bucer hielt an der Hoffnung auf eine Wende fest, trotz der Jahre des Stillstandes und der Stagnation. Diese schwere Bürde hat auf Wittenberger Seite allein Melancthon aktiv mitgetragen, er wurde zum entscheidenden Wegbegleiter Bucers für die Lösung der Kontroverse. Seine dehnbaren, verschiedene Interpretationsaspekte beinhaltenden Abendmahlsformeln – die weder immer eindeutig waren noch durch eine klare Begrifflichkeit bestachen – in den Hauptschriften des Jahres 1534 (»Ad Monasterienses«, »Defensio adversus axioma catholicum«) brachten die Wittenberger Theologen zur Einsicht, daß Bucers Unionsinteresse echt war und sich ihre Position darin widerspiegelte. Auf Grund der Formulierungen Bucers stand seine Position zur Frage der Realpräsenz und der »manducatio indignorum« fest. Luther und seine Kollegen reagierten

positiv im Hinblick auf eine neue mögliche Konkordie, die Schweizer blieben weiter skeptisch.

Unterstützt vom Landgrafen von Hessen und von Melanchthon kam es zum Abschluß der Stuttgarter Konkordie im Sommer 1534 und zu den wichtigen Verhandlungen Bucers mit Melanchthon in Kassel im Dezember 1534. Die dort vereinbarte Abendmahlsformel wurde zur Basis für die Wittenberger Konkordie. Die Schweizer und Konstanz lehnten die Verhandlungen mit den Wittenbergern ab, erhärteten durch eigene Bekenntnisformulierungen ihren Standpunkt und blieben den Gesprächen in Wittenberg im Mai 1536 fern. Nach harten Diskussionen konnte nach 12 Jahren der Kontroverse eine Einigung zwischen Wittenbergern und Oberdeutschen erzielt werden.

Auf die Wittenberger Konkordie kann an dieser Stelle nicht im einzelnen eingegangen werden. Die vorliegende Formel war zwar in sich zweideutig und konnte verschieden interpretiert werden, aber trotzdem darf der historische Wert der Wittenberger Konkordie ohne Zweifel festgehalten werden. Einerseits blieb dadurch die Hoffnung auf eine Einigung des Protestantismus lebendig, andererseits wurden grundlegende Aussagen zur Abendmahlslehre von beiden Seiten unterzeichnet, die ihrerseits wieder zum Fundament für weitere Kolloquien mit besseren Formulierungen werden konnten und dadurch richtungsweisend für die kommenden Jahrzehnte und für die Gegenwart werden sollten (Arnoldshain/Leuenberg). Welche Konsenspapiere hinsichtlich der Abendmahlsfrage man heute auch zur Hand nimmt (die Leuenberger Konkordie, das Herrenmahls-Dokument oder das Lima-Papier seien als Beispiele seit 1945 genannt), sie zeigen allesamt die formalen Grundstrukturen und -prinzipien, wie sie schon in Wittenberg 1536 zutage traten: Wichtig ist das kontinuierliche Gespräch zwischen den konfessionsverschiedenen Kirchen, die Bereitschaft zur Einheit zu kommen und grundlegende Formulierungen auszuarbeiten, welche die Möglichkeit für eine Einigung beinhalten. Selbstverständlich haben alle Konsensformulierungen ihre Schwächen und beinhalten Zweideutigkeiten, die zu kontroversen Diskussionen und Interpretationen führen. Aber entscheidend sind solche Versuche, in der bis heute strittigen Abendmahlsfrage zur Einigung zu kommen, auch wenn Formulierungen dabei umgestoßen, verbessert oder ergänzt werden müssen. Der Eckstein des innerprotestantischen und interkonfessionellen Abendmahlsdialogs wurde bereits in Wittenberg 1536 gelegt, es zieht sich ein roter Faden von Marburg 1529 über Wittenberg 1536, Arnoldshain 1957 bis Leuenberg 1973 und die ökumenischen Kolloquien und Konsenspapiere unserer Tage.

Der Vater und Wegbereiter dieser Neuorientierung, der Initiator des Abendmahlsdialogs zwischen den konfessionsverschiedenen Kirchen war

Martin Bucer, und dies zu einer Zeit im 16. Jahrhundert, in der nach dem Bruch zwischen »Papst-Kirche« und reformatorischer Bewegung niemand daran dachte, die Kirchen wieder aneinander heranzuführen. *Darin liegt Bucers wahrhaft historische Größe und Wirkung für die Gegenwart.* Für Bucers eigenständige theologische Entwicklung im Abendmahlsstreit läßt sich zusammenfassend folgendes festhalten: Bereits 1526/27 hat er sich von der Streitfrage »est« oder »significat« (Luther-Zwingli) gelöst. Hob Bucer dann darauf ab, eine geistig-geistliche Abendmahlslehre zu vertreten (1526–1528), so wurde Luthers vermittelnde Formel der »unio sacramentalis« ein wesentlicher Faktor zur Weiterentwicklung für die Jahre bis 1536: Bucer geht von einer wahrhaften Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen Brot und Wein aus. Die Verbindung bleibt aber »in misterio et sacramento«. Die »Wie-Frage« der Realpräsenz wird ausgeklammert. Damit umging er eine leiblich-materielle, eine Res-Präsenz, an die er auch nicht glaubte. Vielmehr gibt sich nach seiner Anschauung (so der Briefwechsel der Jahre 1532–1539) der »totus Christus« im Abendmahl, d.h. in der realen Gabe von Leib und Blut schenkt sich Christus in der Identität seiner Person und seines für die große Zahl der Gläubigen durch sein Sterben bestimmten Lebens. Bucer denkt also in den Kategorien einer »Personalpräsenz«. Christus gibt sich persönlich in die Jüngergemeinschaft, sein Leben, Sterben und Auferstehen ist unter den Zeichen von Brot und Wein beim Abendmahlsempfang präsent.

2. *Bucer und die römische Kirche – Einheit um jeden Preis!*

Mit gleicher Leidenschaft wie der Lösung des Abendmahlsstreites widmete sich Bucer der »Einheit der Kirche«. Durch den Nürnberger Anstand vom Jahr 1532 wurde den Evangelischen einstweilige Duldung ihrer Existenz und Lehre gewährt. Kaiser Karl V., durch seine Kriegführung mit den Türken und dem französischen König Franz I. abgelenkt, kündigte zur Klärung der Religionsfrage ein freies christliches Konzil an, das womöglich in Deutschland abgehalten werden sollte. Das in Aussicht gestellte Generalkonzil brachte Martin Bucer auf den Plan. Mit seiner Schrift »Furbereyung zum Concilio« vom Sommer 1533 versuchte er einen ersten vorläufigen Schritt zur Annäherung und zum Dialog mit der römischen Kirche. Vorher hatte er lediglich in seinem Psalmenkommentar von 1529 über mögliche Verbindungslinien mit der altgläubigen Kirche gesprochen. Bucer fordert in seinem fingierten Dialog (Gothertz stellt den lutherischen, Gotprächt den altgläubigen Vertreter dar) ein vom Kaiser, nicht vom Papst einzuberufendes Konzil (im Gegensatz zu Erasmus, der sich 1532 in seiner Schrift »De

sarcienda ecclesiae concordiae« für eine Erneuerung der Kirche durch die Initiative des Papstes aussprach). Bucer stellte den Rechtfertigungsartikel (Rechtfertigung allein aus Glauben, ein Glaube, der sich in den Werken der Liebe auszeichnet) an die Spitze seiner Ausführungen. Darüber sollte neben der »disciplina ecclesiastica« und dem Amtsverständnis eine Einigung mit den Altgläubigen als Fundament für das Leben in einer Kirche erzielt werden. Grundlage für die Verhandlungen sollten die Heilige Schrift und die Kirchenväter sein. An verschiedenen Praktiken übte Bucer zwar Kritik, die aber bei einer gemeinsam erzielten Einigung und damit einheitlichen Lehrbasis ebenso einer Lösung zugeführt oder zumindest akzeptiert und toleriert werden sollten.

Eine zweite Stufe der möglichen Wiedervereinigung zwischen Altgläubigen und Evangelischen wurde durch die Initiative des französischen Königs Franz I. eingeleitet. In der Hoffnung auf ein politisches Bündnis mit der reformatorischen Bewegung in Deutschland beauftragte er seinen Legaten Wilhelm von Bellay, Gutachten bei Melanchthon und Bucer für eine mögliche Wiedervereinigung einzuholen. Um den Fortgang der Ausbreitung des Evangeliums in Frankreich zu gewährleisten, gaben beide Theologen (daneben auch Hedio) bereitwillig schriftliche Gutachten ab. Da die geheimen »Consilia« öffentlich bekannt wurden, gerieten sie in die Hände der Altgläubigen, die gefälschte Auszüge davon in Umlauf brachten. Die Aussagen Melanchthons und Bucers wurden so wiedergegeben, als ob diese eine Rückkehr der evangelischen Bewegung unter die Obhut Roms guthießen. Obwohl dies nicht den Tatsachen entsprach, brachte es Melanchthon und Bucer in eine mißliche Situation. Vor allem Bucers Freundschaft mit den Geschwistern Blaurer in Konstanz litt zeitlebens darunter. Aufgrund der politischen und weniger religiösen Interessen des französischen Königs scheiterten diese ersten Versuche des Dialogs mit der altgläubigen Kirche in Frankreich.

Nach dem Frankfurter Anstand vom Jahr 1539 zwang der Türkenkrieg Kaiser Karl V. erneut, auf die evangelische Partei zuzugehen, um sich deren militärische Hilfe zu sichern. Damit wurde die Zeit der Religionsgespräche eingeleitet. Bucer war bereits bei den ersten Annäherungsversuchen mit der römischen Kirche zwischen 1533 und 1536 der Hauptgesprächspartner auf evangelischer Seite. Im Januar 1539 hatte er an einem kleinen Kolloquium in Leipzig teilgenommen, bei dem es um die territoriale Einigung zwischen dem evangelischen Kursachsen und dem altgläubigen Herzogtum Sachsen ging. Mit Georg Witzel erarbeitete er den sogenannten »Leipziger Reunionsentwurf«, bei dem aber beide Verhandlungspartner ihre Konsequenzen überschritten und der Gegenseite Konzessionen machten, die sie eigentlich nicht vertreten konnten und durften. So hieß Bucer die Notwen-

digkeit der guten Werke zur Seligkeit und die Mitwirkung des freien Willen des Menschen zu seinem Heil gut. Im Gegensatz dazu führte Bucer für die Gespräche ein »Consilium« mit sich, in dem deutlich der evangelisch-lutherische Standpunkt zum Ausdruck kam. Im Juni/Juli 1540 fanden die Hagenauer Verhandlungen statt, an denen erstmals offizielle Vertreter beider Seiten teilnahmen. Die Gespräche hatten aber ebenfalls nur vorläufigen Charakter, da allein prinzipielle Formfragen erörtert wurden. Positiv war allein die Zusage eines neuen Religionsgespräches und die Anerkennung der CA als Verhandlungsgrundlage.

Das Wormser Religionsgespräch von Oktober 1540 bis Januar 1541 brachte aufgrund der Zerstrittenheit der altgläubigen Partei offiziell nur eine Klärung der Frage über die Erbsünde. Das Geheimgespräch zwischen Bucer und Gropper war der eigentliche Erfolg in Worms, da die ausgearbeiteten Artikel die Basis für das Religionsgespräch in Regensburg im Frühjahr 1541 bildeten (das sogenannte »Regensburger Buch«). Dieses Ergebnis war dem kaiserlichen Gesandten Granvella zu verdanken.

Der Papst hatte zwar persönliche Legaten zu den Verhandlungen in Hagenau und Worms gesandt, die dort aber keine offizielle Funktion hatten. Zumindest konnten sie die laufenden Gespräche so beeinflussen, daß keine Lösung der Religionsfrage zustande kam und auch ein mögliches deutsches Nationalkonzil verhindert wurde.

Landgraf Philipp von Hessen schwächte durch seine Doppelhele (und die daraus erwachsenden kaiserlichen Auflagen) den Schmalkaldischen Bund in seiner Stellung gegenüber den Altgläubigen entscheidend. Dies kam der Politik des Kaisers entgegen.

Das Regensburger Religionsgespräch begann im April 1541. Damit die Verhandlungen konkrete Ergebnisse erbrachten, wurden vom kaiserlichen Gesandten Granvella je drei Gesprächspartner auf evangelischer (Bucer, Melanchthon, Pistorius) und altgläubiger Seite (Gropper, Pflug, Eck) bestimmt. Als Überraschung präsentierte Granvella nicht die erwarteten Artikel der CA, sondern des sogenannten »Regensburger Buches«. Vor allem Eck und Melanchthon waren damit nicht einverstanden, gaben aber, um die Verhandlungen nicht sofort zum Scheitern zu verurteilen, zunächst nach. Bereits der Rechtfertigungsartikel brachte erste Meinungsverschiedenheiten zutage, die Gesprächspartner einigten sich aber nach harten langwierigen Diskussionen schließlich in dieser wichtigen Frage. Da von einer »doppelten Rechtfertigung« (Glaube und Werke der Liebe/»justitia imputata« und »justitia inhaerens«) die Rede war, wurde der ausgearbeitete Artikel jedoch weder von Rom noch Wittenberg akzeptiert. Darüber hinaus wurde über viele weitere Lehrpunkte beim fortlaufenden Gespräch keine Einigung erzielt: weder über das Abendmahl, das Kirchenverständnis, die

Beichte, die Messe, noch über die Heiligenverehrung, den Laienkelch und den Zölibat. An diesen Hauptkontroverspunkten scheiterten die Verhandlungen. Die Tradition der römischen Kirche und der Wahrheitsanspruch gemäß der Heiligen Schrift auf evangelischer Seite schlossen sich aus.

Bucer hatte während des Gespräches immer wieder darauf hingewiesen, daß es unter den Altgläubigen viele »Gutgesinnte« gibt, die nach der Wahrheit suchen und um derentwillen der gemeinsam beschrittene Weg des Dialogs aufrechterhalten werden sollte. Er forderte mit Nachdruck die gemeinsame Unterzeichnung der verglichenen Artikel, um eine erste Grundlage für weitere Gespräche zu haben. Dies wurde offiziell von beiden Seiten abgelehnt. Die von Bucer und Gropper angefertigten Artikel enthielten zu viele Zweideutigkeiten.

Bucer ging es im Grunde in der Zeit der Religionsgespräche um eine »gute leidliche Reformation«, d.h. eine Reform, die sich über einen größeren Zeitraum hinweg vollzieht. Dafür ist Geduld und ein vertrauenswürdiges Prozeß notwendig. Bucer glaubt, wenn man in den »necessaria«, d.h. in den zum Heil notwendigen Fragen einig ist, kann man in einer Kirche zusammenleben. Dazu gehören nach seiner Meinung die Rechtfertigungslehre, die Sakramentspraxis und die Kirchenzucht. Soweit Traditionen und Kirchenbräuche nicht der Heiligen Schrift widersprechen, sollen sie toleriert werden, bis in der römischen Kirche von selbst eine Abkehr davon erfolgt. Bucer übt zwar Kritik an den noch bestehenden Riten und Zeremonien, die der Heiligen Schrift entgegenstehen, gegen eine Vielfalt von Traditionen ist aber, wenn die Heilige Schrift die Mitte bleibt, nichts einzuwenden. Wichtig ist für Bucer, die erkannte Wahrheit nicht aufzugeben, aber für den Dialog offen zu bleiben. Man muß sich der Gegenseite nicht durch falsche Kompromisse annähern und damit der Durchsetzung der Herrschaft Christi in der Welt entgegenstehen. Deshalb dient eine »gute leidliche Reformation« beiden Seiten, weil Evangelische und Altgläubige zu einer Einheit zusammengeschlossen werden und der römischen Kirche eine »wahre Reformation« ermöglicht wird. Bucer glaubte, daß eine Annahme der Artikel des »Regensburger Buches« einen Zusammenschluß in einer »versöhnten Kirche« trotz der Vielfalt der Traditionen erlaubt hätte. Eine Tendenz des Nachgebens unter allen Umständen, ein »fanatisches Einheitsdenken« und eine leichtfertige Kompromißbereitschaft kann Bucer aber nicht unterstellt werden. Die Formulierungen, die in Regensburg erarbeitet wurden, waren für Bucer nichts Absolutes, sie wären für den weiteren Dialog wichtig gewesen, um die Brücke zur römischen Kirche nicht abreißen zu lassen.

Für die »Einheit der Kirche« gab es aber bei Bucer auch klare Grenzen, wenn der Wahrheitsanspruch der Heiligen Schrift gefährdet war, wie es durch das Augsburger Interim 1548 zum Ausdruck kam. Bucer wurde vom

Kaiser nach Augsburg geholt, als scheinbar kompromißbereiter Unterhändler, um die Annahme des Interims bei den evangelischen Ständen zu erleichtern. Aufgrund von Artikel 26 »Von den Ceremonien« erkannte Bucer sehr rasch, daß eine Erneuerung der römischen Kirchenpraxis auf Kosten der reformatorischen Lehrgrundlagen durchgeführt werden sollte. Dies konnte er weder gutheißen noch dulden. Er erhob massiven Einspruch. Hier sah er selbst einen Rückfall in den »Papismus« und seinen gefährlichen Irrglauben. Jetzt mußten die kirchenpolitischen Erwägungen, die »Einheit der Kirche« ohne die Abhängigkeit vom Papst zu erreichen, gegenüber den theologischen Bedenken in den Hintergrund treten. Bucers Kampf gegen das Interim wurde für ihn mehr und mehr ein Eintreten für die freie Verkündigung des Evangeliums, die evangelischen Lehrgrundsätze und Kirchenpraxis. Hier wird auch Bucers theologischer Grundansatz bestätigt: Die Synthese von erasmischem Humanismus und reformatorischem Gedankengut, das In- und Miteinander von Orthodoxie und Orthopraxis. Da der für die Kirchenpraxis wichtige Artikel 26 »Von den Ceremonien« mit den vorher festgelegten Lehraussagen nicht identisch war, mußte Bucer das Interim ablehnen.

Es ging Bucer *nie* um eine Einheit um jeden Preis durch oberflächliche, nicht tragbare Konsensformeln. Er war *kein* »Fanatiker der Einheit«, trotz aller Leidenschaft, mit der er die »Einheit der Kirche« zu erreichen suchte.

Dr. Reinhold Friedrich, Föhrenstr. 47, 90542 Eckental

»WAS HEISST: LUTHER HAT 1993 BEDEUTUNG«?

Eine Auswertung der Kirchentagsaktion der Luther-Gesellschaft
»Thesenanschlag '93«

Von Andreas Pawlas

Wenn auch die Vorbereitungen für den 26. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg bereits angelaufen sind, so können sie eigentlich nur fruchtbar sein, wenn sie auf den Erfahrungen und Erkenntnissen des vorangegangenen Kirchentages in München aufbauen. Das gilt selbstverständlich auch für das Engagement der Luther-Gesellschaft, die sich an dem Hamburger Kirchentag wieder beteiligen will. Einen ersten Überblick über

die Resonanz, die die Aktion »Thesenanschlag '93« der Luther-Gesellschaft auf dem Kirchentag in München gefunden hatte, gab bereits *Hartmut Hövelmann* in LUTHER, Heft 3/93, 139–142. Und dieses Vorrecht stand ihm auch als Spiritus Rector dieser Unternehmung zu. Insofern sind die Mitglieder und Freunde der Luther-Gesellschaft bereits im großen und ganzen informiert. Und auch kirchliche Öffentlichkeit hat in erstaunlichem Maße durch verschiedene Presseberichte¹ von diesen Aktivitäten der Luther-Gesellschaft Kenntnis genommen. Während der Aktion ist aber das Team der Luther-Gesellschaft immer wieder eindringlich um eine Auswertung gebeten worden. Insofern sieht sich die Gesellschaft in der Pflicht, im Nachgang zu dem ersten allgemeineren Überblick eine detailliertere Auswertung zu versuchen.

1. Methodologische Vorüberlegungen

Erfreulicherweise haben sich von mehr als hunderttausend Kirchentagsbesuchern bei tausenden von Veranstaltungen und Ständen immerhin 2949 Menschen an der Aktion der Luther-Gesellschaft beteiligt und davon wiederum 636 an dem sogenannten Thesenanschlag. Damit haben wir es beim »Thesenanschlag '93« mit einem echten Massenphänomen zu tun. Dadurch wird eigentlich die Forderung unabweisbar, sich zur Auswertung der Instrumentarien moderner empirischer Sozialforschung bzw. Statistik zu bedienen. Und die Voraussetzungen dafür scheinen zunächst recht günstig.

Im Vergleich mit den durch die bekannten VELKD- und EKD-Studien² befragten ca. 2.000 bzw. 1.500 Personen bedeuten die Teilnehmer an der Aktion der Luther-Gesellschaft eine durchaus respektable Anzahl. Allerdings gilt es vom Methodischen her leider doch Wasser in den Wein zu gießen. Denn in den besagten Untersuchungen der EKD bzw. VELKD be-

¹ Vgl. besonders B. Kamprad, »Herr Luther soll kochen«, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt v. 18.6.1993; H. Schmoll, Gegen den Papiergeist. Der 25. Deutsche Evangelische Kirchentag, in: Lutherische Monatshefte 7/93, 32

² Vgl. M. Seitz, Zur Vorgeschichte der Erhebung, in: G. Schmidtchen, Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Stuttgart/Freiburg/Basel/Wien 1973, XV; vgl. auch H. Hild (Hrsg.), Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage, Gelnhausen/Berlin 1974, 32ff.; vgl. J. Hanselmann/H. Hild/E. Lohse (Hrsg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh (1984²)1984, 20f.

mühte man sich doch, eine echte sogenannte »Zufallsstichprobe« nach statistischen Vorschriften aus der Menge der Kirchenmitglieder zu ziehen, um dann von den Erkenntnissen der kleineren von der Stichprobe umfaßten Zahl auf die größere Grundgesamtheit zu schließen. Von einer darartigen Zufallsstichprobe kann hier jedoch keine Rede sein: Diejenigen, die sich auf die Frage des Teams der Luther-Gesellschaft »Luther – 1993 noch von Bedeutung«³ stellten, waren keine repräsentative Auswahl der Mitglieder der Evangelischen Kirche Deutschlands. Es nahmen auch Katholiken Stellung und Menschen englischer, französischer, spanischer Zunge. Auch wenn man sich nun einmal auf den Kreis der ja bereits eine willkürliche und spezifische Auswahl darstellenden Kirchentagsbesucher beschränken wollte, so wäre es unter ihnen auch keine Zufallsstichprobe. Denn es haben eben nur diejenigen an dem Projekt teilgenommen, die den Weg durch die Halle 14 in Richtung »Arbeitsgemeinschaft Soldatenseelsorge« bzw. »Evangelische Jugend Diez an der Lahn« gingen. Es konnte von dem schwer beschäftigten Team auch nicht gezählt werden, wie viele an dem Stand der Luther-Gesellschaft vorbeigingen, ohne an der Aktion teilzunehmen. Nach subjektivem Eindruck war das aber nicht die Mehrzahl.

Die Vergegenwärtigung dieser Voraussetzungen führt zu folgenden methodologischen Konsequenzen: Offensichtlich kann keinerlei Aussage etwa über die gesamte deutsche evangelische Christenheit oder die evangelische Jugend getroffen werden, wozu ja präzise eine »Vollerhebung« erforderlich wäre. Es kann auch keine exakte statistische Auswertung, etwa im Sinne der Stichprobentheorie³, erfolgen. Allerdings dürfte eine Diskriminierung der ganzen Aktion als eine »Auswahl aufs Geratewohl«⁴, bei der kaum ein einigermaßen zutreffendes Mikrobild der Untersuchungsgesamtheit gewinnbar ist, nicht berechtigt sein. Denn eher im Sinne einer »bewußten Auswahl« sind die Teilnehmer an der Aktion allein durch die Tatsache ihres Kirchentagsbesuches durch ein gewisses Engagement oder zumindest Neugier in kirchlichen Fragen ausgezeichnet. Insofern mag am Ende der Untersuchung eine Auskunft über diese engagierten Christen stehen. Diese Auskunft ist nun durch sorgfältige Beobachtung und Beschreibung unter einer noch zu entwickelnden Leitfrage zu qualifizieren.

³ Vgl. z.B. H. Kellerer, Statistik im modernen Wirtschafts- und Sozialleben, Reinbek 1981, 110ff.

⁴ ebd. 155.

2. »Was heißt: Luther hat 1993 Bedeutung« als Leitfrage der Untersuchung«

Was nun eine solche Leitfrage anbelangt, so hatte die Luther-Gesellschaft selbst eine solche nicht formuliert. Vielmehr stand ihr Engagement auf dem Kirchentag unter ihrem satzungsgemäßen Auftrag, das Erbe der Reformation wachzuhalten. Deshalb stellte das Team am Stand doch (erinnernd) die Frage »Luther – 1993 noch von Bedeutung«?

Das ansonsten vieldiskutierte Problem der Fragestellung⁵ schien dabei auf den ersten Blick keine Rolle zu spielen, denn es hatte fast ausnahmslos niemand Schwierigkeiten, sie mit Ja oder Nein zu beantworten und dementsprechend eine rote Styropor-Kugel in das eine Glas bzw. eine weiße Styropor-Kugel in das andere Glas zu werfen.

Was sich dann aber hinter einer solchen Antwort im einzelnen verbarg, offenbarte sich erst in seiner Vielgestaltigkeit in dem »Thesenanschlag«, also in der bunten Fächerung und auch Widersprüchlichkeit der 636 »Thesen« des »Thesenanschlags '93«.

Bei diesen »Thesen«, die jeder formulieren durfte, der die erste Frage nach Luthers aktueller Bedeutung beantwortet und eine Styropor-Kugel in eines der Gläser geworfen hatte, handelte es sich um DIN-A6-Kärtchen, die dann an eine Nachbildung der Wittenberger Schloßkirchentür zu nageln waren. Bald reichte allerdings der Platz auf Tür und Türfüllung nicht mehr aus, so daß die Seitenwände mit einbezogen wurden, auf denen in großen Lettern die erläuternden Fragen prangten »Was bedeutet Luther 1993«? und »Welche Reformation braucht Kirche heute«?.

Da von den insgesamt 2949 Antworten auf die Frage der Luther-Gesellschaft »Luther – 1993 noch von Bedeutung«? 2569 die Frage bejahten (= 87,1%) und nur 380 die Frage verneinten⁶ (und nach meiner Beobachtung meist auch sofort weitergingen), mag davon ausgegangen werden, daß die meisten derer, die eine »These« formulierten, einer Bedeutung Luthers für die Gegenwart zustimmten. Insofern dürfen die in den »Thesen« formulierten Kritiken, Klagen, Ermunterungen und Hoffnungen tatsächlich als nähere Erläuterungen zu der grundsätzlichen Zustimmung zu Person bzw. Anliegen des Reformators gewertet werden. Damit legt sich als Leitfrage für

⁵ Vgl. z.B. K.-H. Vogt, Zur Frage der Meßbarkeit religiöser Phänomene, in: F. Böckle/F.J. Stegmann (Hrsg.), Kirche und Gesellschaft heute, Paderborn/München/Wien/Zürch 1979, 77.

⁶ Offenbar waren es vor allem sehr junge Teilnehmer am Kirchentag, die eine Bedeutung Luthers im Jahre 1993 nicht erkennen konnten; vgl. H. Hövelmann in LUTHER, Heft 3/93, 141.

die Auswertung der Thesen-Karten und damit der Aktion der Luther-Gesellschaft nahe: »Was meinen ca. 2.500 Kirchentagsbesucher konkret, wenn sie grundsätzlich der Auffassung sind, daß Luther 1993 noch von Bedeutung ist«?

3. Die Auswertung der »Thesen«

Nach Sichtung der 636 DIN-A6-Thesen⁷ und ihrer thematischen Häufung und Zusammenfassung ergaben sich folgende sieben Schwerpunkte, die sich teilweise überschneiden und gegenseitig verstärken:

A Reform und Rückkehr	(168 Thesen = 26,4%)
B Kritik an der gegenwärtigen Gestalt der Kirche	(165 Thesen = 25,9%)
C Gottesdienst und gemeindliches Leben	(55 Thesen = 08,7%)
D Förderung der Jugend	(57 Thesen = 09,0%)
E Pfarrerkritik	(64 Thesen = 10,1%)
F Pro und Kontra gesellschaftliches Engagement	(95 Thesen = 14,9%)
G Ökumene und Religionen	(32 Thesen = 05,0%)

Sie sollen nun einschließlich ihrer insgesamt siebzehn Unterthemen wiedergegeben und anhand exemplarischer Zitate illustriert werden:

A) Reform und Rückkehr

Unter dieser Rubrik sind alle die Thesen von denjenigen zusammengefaßt, die mit ihrer Zustimmung zur gegenwärtigen Bedeutung Luthers die Forderung verbinden, zu Luther und der Bibel zurückzukehren, was aber offenbar auch eine (konstruktive) Kritik Luthers einschließt:

1. Forderung, zu Luther und der Bibel zurückzukehren (155)

» ›Sola fide‹ in einer Leistungsgesellschaft«; »Einen neuen evangelischen Katechismus im Geiste Luthers mit aktuellen Themen wie Abtreibung, Euthanasie ...«; »Rückkehr zu einem ›gut-lutherischen‹ Bibelverständnis«; »Luther wollte die Kirche reformieren und keine genauso bürokratische Parallelorganisation zur katholischen Kirche«; »Rückkehr zum Kern der guten Nachricht: Glaube an Gott. Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst!«; »Reformation – bei uns selbst zuerst beginnen«; »Marx ist tot – Luther lebt«; »Vorwärts zu Luther!«; »Zurück zur Bibel!«; »Lesbare Bibelübersetzung«; jedoch auch einfach: »Ich danke Gott, daß es M. Luther gab«.

⁷ Bei Mehrfachnennungen wurde die These dem erkennbarem Schwerpunkt zugeordnet.

2. Luther-Kritik (13)

»Martin Luther muß entnazifiziert werden«; »Ich ärgere mich sehr über Luther wegen seiner antisemitischen Schriften«.

B) Kritik an der gegenwärtigen Gestalt der Kirche

In diesem Abschnitt sind alle die Thesen von denjenigen zusammengefaßt, die ihre Zustimmung zur gegenwärtigen Bedeutung Luthers im Lichte einer generellen oder auch sehr speziellen Kritik an der gegenwärtigen Gestalt der Kirche sehen. Offensichtlich nehmen wiederum ausdrückliche Ermunterungen und Besinnungen auf solche bereits angeschlagenen kritischen Thesen Bezug, weshalb sie auch diesem Abschnitt zugeordnet werden:

3. Generelle Kirchenkritik (126)

»Cliquenwirtschaft in der Kirche, als Einzelner alleingelassen!«; »Das Hauptproblem der Kirche ist nicht der Traditionsabbruch der Gesellschaft, sondern der Wirklichkeitsverlust der Kirche!«; »Die Kirche braucht *glaubwürdige* Zeugen, die in ihrem Leben das leben, was sie verkündigen«, »Kirche – weg von der Obrigkeit, hin zu den Menschen!«, »Kirche muß wieder[?] notwendig werden im eigentlichen Wortsinn«, »Treibt Satan aus der Kirche aus und weckt die toten Mitglieder auf«. Hinzu kommt ferner die Kritik an solchen Details wie Kirchensteuer, Kirchenfinanzen. Kindertaufe, Kirchenglockenläuten usw.

4. Für mehr basis-orientierte (Kleingruppen-)Arbeit (15)

»Eine Reformation von der Basis her«, »Mehr Basisarbeit und Demokratie wäre wünschenswert«, »Erneuerung der Kirche von unten nach oben«, bis »Vielleicht sollte die Kirche wieder in den Untergrund«.

5. Aber auch Ermutigungen (19)

»Nicht über Kirche schimpfen, sondern mitarbeiten«, »Laßt mal was wirken! Diskutiert nicht alles tot!

6. Besinnung auf Wirken des Heiligen Geistes (5)

C) Gottesdienst und gemeindliches Leben

Offenbar fällt einem guten Teil derjenigen, die Luther gewewärtig eine Bedeutung zurechnen wollen, besonders eine Reformation des Gottesdienstes und eine Entkrampfung, Verlebendigung und Harmonisierung des gemeindlichen Lebens ein, was natürlich in gewissem Sinne als gleichzeitige Kritik am gegenwärtigen kirchlichen Leben und der Pfarrerschaft verstanden werden muß:

7. Für lebendigen Gottesdienst (31)

»Gottesdienste sollen persönlicher werden«, »Der Gottesdienst soll Freude machen« und »Viel mehr Stimmung«, »Mehr Spontanität in den Gottesdiensten«.

8. Für »Lockerheit« in der Kirche (18)

»Mehr locker und ungezwungen sein«, »Frischer Wind, mehr Fröhlichkeit ...«, »Luther sagt ›Wo der Glaube ist, da ist Lachen!‹«; »Mehr Witz braucht die Kirche!«

9. Forderung nach Ganzheitlichkeit (6)

»Innen« und »Außen« besser in Korrespondenz bringen«, »Vertrag euch alle miteinander!«

D) Förderung der Jugend

Erstaunlicherweise sieht das doch größtenteils dem jüngeren Bevölkerungsteil zuzuordnende Kirchentagspublikum eine aktuelle Bedeutung Luthers nicht primär in einer Zuwendung zur Jugend. In nur 9 % der Thesen werden ausdrücklich solche Forderungen erhoben:

10. Förderung von Kindern und Jugendlichen (57)

»Mehr Geld für Jugendarbeit«, »In Mecklenburg läuft die Jugend der Kirche davon«, »Schwungvolle Gottesdienste für Jugendliche«, »Habt offene Ohren und Arme für Kinder und Jugend«.

E) Pfarrerkritik

Eine grundsätzliche Zustimmung zu Person bzw. Anliegen des Reformators in der Gegenwart bringt offenbar auf der anderen Seite nicht wenig Kritik an der gegenwärtigen Pfarrerschaft mit sich. Sie erinnert dabei nicht nur an Luthers Diktum vom Allgemeinen Priesterum aller Gläubigen und will den Frauen ein größeres Gewicht einräumen, sondern möchte auch manche Entlastung des Pfarrers, um ihn mehr zu seinem eigentlichen Dienst kommen zu lassen.

11. Kritik an Pfarrern (50)

»Nicht nur der Pastor und die Presbyter sind die Kirche, sondern Wir!«, »Umsetzung von Luthers Meinung: Priestertum aller Gläubigen«, »Der Pfarrer sollte von Verwaltungsaufgaben entlastet werden«, »Pfarrer sollten mehr zum Vorbild werden, indem sie leben, was sie predigen!«, »Mehr innerkirchliche Demokratie!«

12. Förderung der Frauen (14)

»Herr Luther soll kochen. Frau Käthe die Tischreden halten [Sie darf ihm ein bißchen beim Abwaschen helfen]«; »Could we hear from Mrs. Luther!«;
»Frauen an die Macht!«

F) Pro und Kontra gesellschaftliches Engagement

Die Zustimmung zur gegenwärtigen Bedeutung Luthers zeigt im Hinblick auf das Verhalten der Kirche zu aktuellen gesellschaftlichen Problemlagen am meisten Widersprüchliches. Allerdings muß vermerkt werden, daß diese Thematik, die doch eigentlich sonst den Kirchentag gutteils prägte, mit insgesamt 14,9 % in relativ unbedeutendem Ausmaß diskutiert wurde. Häufiger wird dabei mehr Engagement gefordert als davor gewarnt. Christozentrische Ermahnungen stehen unverbunden neben Warnungen vor fundamentalistischen Verengungen:

13. Forderung nach mehr gesellschaftlichem Engagement der Kirche (51)

»Christsein heißt auch, die Umwelt zu schützen«. Weiter wären viele Stellungnahmen zur Solidarität mit Behinderten und national und international Benachteiligten anzuführen. Mit dazu gehört dann auch: »Die notwendige Reform der Gesellschaft muß von der Christenheit ausgehen. Teilen muß man tun, nicht reden«.

14. Gegen Ausgrenzung Homosexueller (6)

15. Kritik an zuviel Pluralismus, Modernismus und gesellschaftlichem Engagement der Kirche (11)

»Die Kirche läuft zu sehr dem Zeitgeist hinterher«; »Kirche als Sozialamt? Nein danke«; »Weg vom Pluralismus«.

16. Christozentrische Mahnungen (16)

»Jesus sollte immer im Mittelpunkt der Kirche stehen«

17. Aber auch gegen fundamentalistische Verengungen (11)

»Kirche darf nicht als frommer Club auftreten«; »Zweifeln erlaubt!«;
»Weniger Glauben, mehr Hinterfragen!«

G) Ökumene und Religionen

Luthers aktuelle Bedeutung spannt sich für manchen so weit, daß von ihm offenbar nicht nur Anregungen zur Wiedervereinigung der christlichen Ökumene empfunden werden, sondern auch zu interreligiösen Verbindungen. Interessant ist, daß sich auch Katholiken von dem Reformator angesprochen fühlen:

18. Explizit katholische Stellungnahmen (9)

»Der Papst muß weg«; »Kein Pflichtzölibat« (auf den Thesenzetteln ist z.T. ausdrücklich vermerkt, daß es sich dabei um die Stellungnahme eines Katholiken handelt)

19. Gegen Spaltung und für bessere Zusammenarbeit der Konfessionen (18)

»Bessere Zusammenarbeit der Konfessionen«; »Die Kirchen sollten sich wieder einigen«.

20. *Interreligiöse Zusammenarbeit* (5)

»Unser Gott, Allah und Jahve ist derselbe Gott«; es wird aber auch »Kirchentag und Dalai Lama« als »Gotteslästerung« bezeichnet.

4. Nachwort

Wenn es so ist, daß die Kirchentagsbesucher die heutige pluralistische politische und kirchliche Landschaft spiegeln, so ist die Vielfalt dessen, was unter der ausdrücklich bezeugten Zustimmung zu einer Bedeutung des Reformators in der Gegenwart begriffen wird, kaum erstaunlich. Für die Luther-Gesellschaft wie für die Kirche bedeutet das, sich künftig auf diese Vielfalt nachdrücklich einstellen zu müssen, wenn überhaupt verstanden werden soll, um welche Botschaft es bei Martin Luther, in der Reformation und überhaupt in der Kirche gehen soll.

Andererseits dürfte Hoffnung machen, daß insgesamt der Bezug auf den Reformator nicht vollkommen willkürliche oder eigenorientierte Assoziationen zu wecken vermochte. Erstaunlicherweise stand ja bei einem primär jugendlichen Publikum nicht Jugendförderung oder gesellschaftliches Engagement im Vordergrund, sondern der Name Martin Luther wurde viel mehr zum größten Teil doch als mahnender Anruf an die Gegenwart, an die Kirche, an die Pfarrerschaft verstanden.

Wenn aber dann fern und abseits von protestantischem Protest, Mahnung und Kritik die unzähligen vom Team der Luther-Gesellschaft mit den Teilnehmern am Stand geführten Gespräche einen Beitrag geleistet hätten zur Besinnung auf die Schrift und Anstöße gegeben hätten, selbst Erfahrungen mit der frohen Botschaft zu sammeln, wie sie mit der Reformation wieder ans Licht gehoben wurde, dann hätte die Aktion der Luther-Gesellschaft auf dem 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag in München ihre Aufgabe vor Gott und den Menschen voll erfüllt.

Dr. Andreas Pawlas, Rheingoldweg 89, 22559 Hamburg

BÜCHERSCHAU

George Weckman: **My Brother's Place. An American Lutheran Monastery**, Lawrenceville: Brunswick Publishing Corporation 1992, XVIII. 73 S.

Arthur Carl Kleinheder und das lutherische Kloster, das er in Michigan zu etablieren versuchte, haben, so der Vf., jedem ernsthaften Christen eine Menge zu sagen und zu geben. Zunächst wird Kleinheders Lebensweg dargestellt, dann macht Weckman mit dessen monastischen, liturgischen und ökumenischen Positionen vertraut. Weitere Kapitel gelten einer Untersuchung des monastischen Gedankens in der lutherischen Theologie und im modernen Amerika. Wohl, weil sich die Amerikaner mit dem Klosterleben schwer tun, beschreibt der Vf. anschaulich, wie es denn im Kloster Kleinheders zugeht. Fragen, die er schließlich diskutiert, sind z.B.: Ist klösterliches Leben für Lutheraner ein legitimer Lebensstil? Und: Was ist Kontemplation und weshalb bedürfen wir ihrer? – Der Autor hat bei Mircea Eliade und Joseph Kitagawa über Mönchtum promoviert und gilt in der USA als Experte für dieses Thema.

Hartmut Hövelmann

Gerhard Ebeling: **Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik**. 3. Auflage, durchgesehen und erweitert um ein Nachwort des Verfassers, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1991, 560 S.

Diese Auflage des in seiner Konzeption über fünfzig Jahre altes Werkes, nämlich

der Ebelingschen Dissertation von 1938, kam nicht ohne Bedenken des Autors, aber auf Wunsch seines »Hausverlages« zustande. Dabei ist – wie schon bei der 2. Auflage 1962 – bewußt auf Aktualisierungen verzichtet worden, welche ja auch schon damals ein vollkommen neues Buch erforderlich gemacht hätten. Dennoch erregt die Neuauflage jener mit mancher Unzulänglichkeit eines Erstlingswerks ausgestatteten Untersuchung über Luthers Hermeneutik nicht nur »dokumentarisches Interesse« (545). Obwohl die Bemerkungen im Nachwort über die Entstehungsgeschichte dieser Arbeit (Anregung und Förderung durch Bonhoeffer) kirchengeschichtlich hilfreich sein mögen, sie in ihrer Einbettung in den Kampf der Bekennenden Kirche einzuordnen, so ist es doch die unmittelbare Botschaft der Arbeit selbst, die wieder anspricht. Damals war ihre Absicht, nicht nur eine wissenschaftliche Auseinandersetzung zu bieten, sondern auch eine Hilfe zur Verkündigung im Kampf der Bekennenden Kirche – eben eine an Luther geprüfte Vergewisserung in der Frage, »wie Christus durch sein Wort gegenwärtig ist« (9). Genau wegen dieser Zielsetzung ist es gut, diese materialreiche Arbeit in der Zeit der heutigen Orientierungslosigkeit und des biblisch-hermeneutischem Eklektizismus wieder zur Hand zu haben.

Ebelings Gang durch die Hermeneutik Luthers nimmt im Kapitel I beim Quellenmaterial ihren Ausgang. Es ist allein die erdrückende Fülle des dort zusammengetragenen Quellenmaterials, das den bekannten »Paulinismus«-Vorwurf gegen Luther bzw. das Diktum von einer »Geringschätzung der Evangelien durch Luther« ad absurdum führt (43). Im Kapitel II skizziert Ebeling die Entwick-

lungsstationen in Luthers Evangelienauslegung, also zu welchen Zeiten und in welchem Maße er die Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn und die Allegorese aufgibt. Das Kapitel III zeichnet in einem breiten Gang durch die Auslegungsgeschichte der Evangelien das Verhältnis von Luthers reformatorischer Evangelienauslegung zur Tradition nach. Das berechnete Anliegen der damaligen Dialektischen Theologie klingt dabei nur zu deutlich mit, wenn der junge Ebeling ohne Schnörkel festhält, daß der durchgehende Scopus von Luthers Evangelienauslegung eben nicht irgendeine neu erfundene Rechtfertigungslehre sei, sondern Jesus Christus allein (271). Das IV. Kapitel geht dann den Hauptlinien der hermeneutischen Entwicklung Luthers nach und skizziert, wie Luther im Kampf gegen Rom und gegen die Schwärmer, Humanisten und Sakramentierer für den buchstäblichen Schriftsinn eintritt. Das letzte Kapitel entwickelt Luthers Evangelienauslegung nach ihrem hermeneutischen Gesamtzusammenhang und findet in der geistlichen Auslegung den krönenden Abschluß. Dabei streicht Ebeling für Luthers Theologie heraus, was aber genauso die damalige und sicherlich auch heutige Gegenwart im Blick hat: »Die Logik der Hermeneutik ist keine andere Logik als die Logik der Christologie. Wer die Methoden der Evangelienauslegung lernen will, der muß sie von Christus selber lernen« (452).

Andreas Pawlas

Joachim Heubach (Hrsg.): **Luther als Seelsorger**, Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd.

18, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1991, 128 S.

Das äußerlich schmale, inhaltlich desto gewichtigere Bändchen enthält die Vorträge der Herbsttagung 1990 der Ratzeburger Luther-Akademie. Nach Absicht des Herausgebers sollen »einem breiten Leserkreis neue und hilfreiche Anregungen für die Seelsorge« (7) vermittelt werden. Dies ist weitgehend, z.T. herrausragend gelungen.

Den Anfang macht eine Predigt von Friedrich Hauschildt zu Hebr 4, 14–16 unter dem Titel »Jesus Christus – Hoherpriester und Seelsorger«, die sich allerdings weniger an Luther als an Kierkegaard orientiert. Die folgenden zwei kurzen Auslegungen – wohl als Andachten gehalten – des emeritierten schwedischen Bischofs Sven-O. Berglund gehören zum Besten, was der Band zu bieten hat. Unter den Themen »Seelsorge in der Predigt« und »Die private Seelsorge« findet sich kurz und bündig, wo das Proprium christlicher und somit lutherischer Seelsorge liegt. Die sprachliche Gestaltung in ihrer wuchtigen Knappheit hebt sich angenehm von dem sonst üblichen Duktus ab.

Gerhard Ebeling beschäftigt sich mit »Der theologische Grundzug der Seelsorge Luthers«. Die Notwendigkeit der Seelsorge ergibt sich für Luther aus Handlungs-, Leidens- und Anfechtungsnot. Die Ermächtigung zur Seelsorge »beruft sich auf das Dasein Gottes, das Verbundensein mit Christus und das Zuhause sein im Worte Gottes« (34). Zu Recht verweist Ebeling auf die trinitarische Struktur lutherischen Seelsorgeverständnisses. Deswegen geschieht ihre Übung in der Unterrichtung der Gewissen, im Ernstnehmen des Lebens und in der Existenz im Gebet. In ge-

wohnt luzider Weise schlägt Ebeling eine Schneise in den Dschungel der widersprüchlichen Lehrmeinungen, indem er Luthers Seelsorge streng theologisch als Umsetzung der Rechtfertigungsbotschaft begreift.

»Der seelsorgerliche Grundzug der Ethik Luthers« heißt der Beitrag von Oswald Bayer. Das Thema verdient schon deswegen besondere Beachtung, da bis heute die Abgrenzung zwischen Poimenik und Ethik umstritten ist. Bayer versteht unter seelsorgerlicher Ethik »eine auf Sünde und Vergebung bezogene Ethik« (50).

Den umfänglichsten Beitrag steuert Markus Wriedt bei: »Staupitz und Luther. Zur Bedeutung der seelsorgerlichen Theologie Johannes von Staupitz' für den jungen Luther«.

Für die Gegenwart eindrücklich ist Wriedts Versuch, die seelsorgerliche Theologie Luthers und Staupitz' als »mögliches Fundament ökumenischer Einheit« zu begreifen. Demnach stünde im Dialog der Konfessionen nicht der (kirchentrennende) Diskurs über Lehrinhalte im Vordergrund, sondern der seelsorgerliche »modus loquendi« (90), der sich um den je einzelnen bemüht.

Abschließend befaßt sich Christian Möller mit »Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte«. So neu sind diese Konzepte allerdings nicht mehr. Die Handbücher von Hans Asmussen und Eduard Thurneysen erschienen 1933 und 1948 in erster Auflage. Die amerikanische Seelsorgebewegung im Gefolge der Psychologie Carl Rogers fand ihre deutschen Anhänger, allen voran Dietrich Stollberg und Joachim Scharffenberg, in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren. Auch die sogenannte nouthetische Seelsorge des Amerikaners Jay Adams mit ihren

fundamentalistischen Thesen stand deutsch schon 1972 zur Verfügung. Überrigens sollten die Arbeiten des reformierten Helmut Tacke nicht unmittelbar damit zusammengerückt werden. So richtig Möller die Zentralbedeutung des Trostbegriffes bei Luther herausarbeitet, auch wenn er dessen tiefe theologische Verankerung nicht darstellt, so wenig genügt es, den skizzierten modernen Poimeniken längere Passagen aus Luthers Trostbriefen entgegenzusetzen. Gerade weil das Thema von fundamentaler Bedeutung ist, hätte es eine tiefergreifende Bearbeitung verdient.

Trotzdem mindern diese Einwendungen den Gesamtwert des Bandes keineswegs. Die Schwierigkeit, den ganzen Luther in seiner Bedeutsamkeit für die Gegenwart zu erfassen und dies ebenso für den Fachgelehrten wie das interessierte Gemeindeglied, ist in beeindruckender Weise für das Thema gemeistert worden.

Martin Treu

Bernhard Lohse: **Thomas Müntzer in neuer Sicht. Müntzer im Licht der neueren Forschung und die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie**, Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg. Berichte aus den Stizungen. Jg. 9, 1991, H.2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Komm., 117 S.

Vf. legte während der »Wende« eine Darstellung über den Gang der Müntzerdeutung vor, als er noch nicht wissen konnte, welche Wirkungen sie haben würde. Im Müntzerjahr 1989 war dieses Thema hochaktuell. Heute scheint –

Rez. möchte sagen: hoffentlich – dieses Thema in den Hintergrund zu rücken. Sachkundig stellt Vf. den Gang der Müntzerforschung in 8 Kapiteln vor, vor allem in Parallele zwischen der marxistischen und der nichtmarxistischen Forschung. Dabei ist zu beachten, daß Müntzer für die DDR »zu den Vätern des Kommunismus« gehörte und so etwas wie einen Heiligen der sozialistischen Bewegung darstellte, wofür besonders F. Engels durch seine Auffassung von Revolution maßgebend war: Auch Deutschland hat seine revolutionäre Vergangenheit, und schon 1525 wurde das Volk von den Fürsten besiegt, wobei die Kirche mit der Macht paktierte. Die marxistische Müntzerforschung war nie ideologiefrei (das hätte Vf. deutlicher sagen können), doch setzte sich auch bei ihr bis 1989 die Erkenntnis durch, daß Müntzer vor allem von seiner Theologie her zu verstehen sei. Andererseits hat die kirchenhistorische Forschung die enge »Verbindung zwischen Theologie und Revolution deutlich« gemacht. Nur an einem Punkt besteht keine Konvergenz, nämlich in der Frage, ob, wie die Marxisten behaupten, es im frühen 16. Jahrhundert »die sogenannte frühbürgerliche Revolution gegeben habe«.

In einem zweiten Teil bietet Vf. eigene Untersuchungen zu Müntzers Kirchenkritik und zu seinem Selbstverständnis. Vf. räumt ein, »daß die Theologie das Zentrum seines Denkens, Redens und Handelns ist, wobei freilich der Weg von der Theologie hin zur Revolution mit einzubeziehen ist«, daß Müntzers Kirchenkritik schon frühzeitig radikaler war als die Luthers und daß er diese mit einem Selbstbewußtsein, Reformator, Prophet, Bote zu sein, verband.

Rez. muß auch hier auf etwas hinweisen, worauf Vf. als Westdeutscher wohl

nicht eingehen konnte oder wollte: 1989 sind Theologien aus der ehem. DDR zweifellos dem marxistischen Müntzerbild zu weit entgegen gekommen. Es bestand die erklärte Absicht, Müntzer zu einem »evangelischen Prediger« und »Reformator« (H. Zeddies) bzw. zu »einem profilierten Verkündiger des Evangeliums aus der Anfangszeit unserer Kirche« (S. Bräuer), als »notwendiges Korrektiv« zu Luther zu erklären; W. Ullmann sah die Reformation als Revolution, als »notwendige Veränderung im Gesamtzustand der ganzen Christenheit«. Rez. sieht das kirchliche Müntzergedenken 1989 (Thomas-Müntzer-Kongreß des Bundes der ev. Kirchen in der DDR) als »Tiefpunkt theologisch-kirchlicher Eigenständigkeit«.

Karl-Hermann Kandler

Jürgen Lutz: **Unio und Communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther.** Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1990, 311 S.

Das Erkenntnisinteresse der nur in wenigen Punkten überarbeiteten Freiburger Dissertation von 1989/90 ist ein ökumenisches: Luther eher der »Pate der Einheit« denn der »Pate der Trennung« (293)? Im Kontext der katholischen und protestantischen Forschung und vor allem in der Auseinandersetzung mit der Arbeit von Gottfried Maron (1969) ist hier der breit angelegte Versuch unternommen, Rechtfertigungstheologie und Ekklesiologie als integrales Grundthema von Luthers reformatorischem Denken neu zu entdecken und damit den Diskurs zwischen

katholischer und protestantischer Theologie in der strittigen Frage der Ekklesiologie wieder aufzunehmen. Ein interessanter Versuch von katholischer Seite, der sich empfiehlt durch eine methodisch reflektierte Untersuchung der Predigten und Sermonen aus der Zeit zwischen 1519 und 1528 sowie des Galaterkommentars von 1519. Die Fragestellung zum Thema wird in einer minutiösen Analyse des Sermones de duplici iustitia (1519) erarbeitet (35–81) und dann im Hauptteil mit einer Darstellung der Rechtfertigungslehre mit dem zentralen Motiv der *unio cum Christo* und der Teilhabe am Mittleramt Christi (allgemeines Priestertum) vertieft (82–243).

In der Entfaltung des ekklesiologischen Begriffs der *communio sanctorum* als Zentrum von Luthers Kirchenverständnis wird sodann der soteriologische Zusammenhang von Rechtfertigung und Ekklesiologie begründet (256–290). Die abschließenden 12 Thesen zu Rechtfertigung und Kirche bei Luther (291–293) resümieren, daß für Luther grundlegend und sich durchhaltend gilt, was er schon 1519 [»Eine kurze Form...«] bekannt hat: »Ich glaub, das do sey auff erden, so weyt die welt ist, nit mehr dan eyne heylige gemeyne Christliche kyrche, wilche nit anders ist, dan die gemeyne odder samlung der heyiligen, der frumen, glaubigen menschen auff erden... Ich glaub, das niemant kan selig werden, der nit ynn dißer gemeyne erfunden wirt, eyntrechtlich mit yhr haltend...« (Zitat 247/248). Zu konstatieren sei also, um diese Traditionslinie auszuziehen, die Kontinuität von Luthers reformatorischem Kirchenverständnis und cyprianischer Exklusivität der Heilsbindung an die Kirchengemeinschaft. Anfragen stellen sich an die Konzeption der Untersuchung z.B. in der

Textauswahl, vor allem zur Exposition der beiden Hauptteile, wo der Kundige statt des *sermo de duplici iustitia* den nur vereinzelt herangezogenen Freiheitstraktat von 1520, den doch klassischen Text zum Thema, erwartet. Weiterhin wären genauere textorientierte Definitionen der die Interpretation tragenden Begrifflichkeit wie »heilig«, »Heiligung«, »Sünde« und des Verhältnisses von Rechtfertigung und Soteriologie hilfreich gewesen, vor allem für die Durchsichtigkeit und damit Lesbarkeit der Anfangspartien dieser Untersuchung.

Hans Hermann Holfeder

Martin Rößler: **Liedermacher im Gesangbuch**, Bd. 1. Calwer Taschenbibliothek, Bd. 4, Stuttgart: Calwer Verlag 1990, 179 S.

Auch die Tradition des Liedesangs in unserer Kirche bedarf sorgsamer Pflege, soll sie nicht zur gedankenlosen Routine verkümmern. Die Mahnung des lutherischen Pfarrers Cyriakus Spangenberg, der 1569/70 zu Mansfeld 87 Liedpredigten unter dem Titel *CYTHARA LUTHERI* herausgab und dazu schrieb: »Es liegt viel daran, daß einer wisse, was und warum er singe«, hat der Tübinger Praktische Theologe und Kirchenmusiker M. Rößler aufgenommen, um in das Liedschaffen und Leben evangelischer Kirchenliederdichter einzuführen.

Wie Luther zum Liederdichten kam, wie er durch alte und neue Lieder die Bibel, das Kirchenjahr und den Katechismus lebendig und so das Lied zum Erbauungs- und Werbemittel nach innen und nach außen machte, damit beginnt

die Reihe der auch zum Vorlesen in Gemeindekreisen geeigneten Darstellungen. Im 1. Band sind dann weiter Ambrosius Blarer, Nikolaus Hermann, Philipp Nikolai und Johann Heermann behandelt.

R. weist auf die beiden Möglichkeiten des Zugangs zu den Liedern hin: den praktischen, vom Lied zum Leben, und den biographischen, vom Leben zum Lied. Er erläutert Textgestalt und Melodiegestalt und das jeweils spannungsvolle Mit- und Ineinander dieser beiden künstlerischen Ausdrucksweisen im Dienst des Glaubens und macht neu bewußt, wie im Gesang der Lieder das Lobamt, das Lehramt und das Trostamt der Kirche wahrgenommen werden. Welche persönlichen Erfahrungen die Lieder geprägt haben, das bringen die kurz und anschaulich erzählten Lebensgeschichten der Dichter zum Leuchten.

Gerade jetzt, wo die Zeit des EKG zu Ende geht und wo aus vielen neuen Liedern Auswahl für den gemeindlichen und gottesdienstlichen Gesang zu treffen ist, ist es gut und hilfreich, an den frühen und klassischen Gestalten der Liederdichter unserer Kirche Maß zu nehmen und sich zu orientieren. Sonst könnte es leicht passieren, daß »viel Mäusemist unter den Pfeffer gerät«, wie Luther es in der Vorrede zum Gesangbuch von 1529 etwas sarkastisch ausgedrückt hat.

Gerhard Schmidt

Reinhard Rittner (Hrsg.): **Rechtfertigung**
In: Lehrverurteilungen kirchentrennend? Fuldaer Hefte 31, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1990, 189 S.

Der Theologische Konvent Augsburgischen Bekenntnisses setzte sich 1987 bis 1989 mit dem Rechtfertigungsteil des ökumenischen Dokumentes »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (= LV) von 1986 auseinander. Das Ergebnis der Beratungen sowie die Beratungsgrundlagen sind in diesem Band der Fuldaer Hefte dokumentiert.

In dem voranstehenden Votum vom 20. Januar 1990 (7–16) begrüßt der Konvent die Anerkennung der Rechtfertigung des Gottlosen als Kriterium für die kirchliche Lehre und Praxis in LV, bleibt aber insgesamt dem Dokument gegenüber reserviert. Es werden weiterhin Lehrunterschiede konstatiert, etwa in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Werk. Hier wird die lutherische Position unterstrichen, daß »immer nur die fremde Gerechtigkeit Christi vor Gott gilt und nie die von Gott in uns gewirkte Gerechtigkeit. Allein der Glaube, der auf die Gerechtigkeit Christi baut, rettet« (14f.). Der Konvent hält gegenüber dem in LV gemeinsamen Herausstreichen der Gnade Gottes als entscheidenden Faktor im Rechtfertigungsgeschehen die evangelische »Unterscheidung zwischen Gottes Freispruch und der in uns geschehenen Erneuerung« für »heilsnotwendig«. Ohne diese gebe es »weder Freiheit vom Gesetz noch Gewißheit des Heils noch überhaupt Rechtfertigung« (16f.). Bei Anerkennung dieser Unterscheidung als vertretbarer christlicher Lehre und mit der sicherlich notwendigen Einschränkung, daß von Rom aus die Rechtfertigungslehre tatsächlich so interpretiert werden müsse, wie das in LV geschieht, sind nach Meinung des Konventes die »verbleibenden Differenzen nicht mehr mit Notwendigkeit kirchentrennend« (ebd.).

Martin Petzold zeichnet in seinem Bei-

trag: »Die Aussagen über die Rechtfertigung – dargestellt und gewürdigt« (17–33) ein klares Bild über die Stellung des Rechtfertigungsdokumentes innerhalb von LV und gibt dessen Hauptaussagen präzise wieder. In seiner ausgesprochen positiven Würdigung sowohl der Aussagen von LV wie der darin angewandten Hermeneutik streicht er besonders heraus, daß das Proprium der Rechtfertigungslehre beider Kirchen in der hier gebotenen Darstellung gewahrt bleibe.

In seinem ersten Beitrag setzt sich Friedrich Beisser mit der »Rechtfertigungslehre des Tridentinums und seine[r] Interpretation« (34–48) auseinander. Er teilt dabei die Einschätzung von LV, daß das Tridentinum sehr oft an Luther vorbeigeredet habe, und kommt zu dem Ergebnis, daß die in LV gebotene Interpretation des Tridentinums eine mögliche Auslegung darstellt. Eine so gefaßte römische Lehre könne auch nicht zu Recht verworfen werden.

In seinem zweiten Beitrag über »In Buße gelebte Rechtfertigung« (49–66) verdeutlicht Beisser, daß der Text in LV hier manches offen läßt und nach wie vor von evangelischer Seite nicht sämtliche Aussagen des Trienter Konzils über die Buße vorbehaltlos akzeptiert werden können.

Friedrich-Otto Scharbau stellt die unerläßliche Frage: »Was bedeutet die Annahme des Dokuments ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?‘ (LV) für unser Verhältnis zu unseren ökumenischen Partnern?« (67–97). Er zeichnet das Dokument in das umfangreiche Beziehungsgeflecht der ökumenischen Dialoge ein und prüft die Ergebnisse von LV auf ihre Verträglichkeit mit in anderen Dokumenten erreichtem Konsens. Bei dem Vergleich mit den Ergebnissen der Leuenberger Konkordie und des dritten Lehrgesprächs zwischen der VELKD und der methodistischen Kirche stellt er fest, daß »eine Zustimmung zum Rechtfertigungsteil von LV die bestehende Kirchengemeinschaft mit den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen wie auch mit der EmK nicht berühren« würde (85).

Sehr hilfreich sind die beiden knapp kommentierten Zusammenstellungen von Horst Georg Pöhlmann, das »Verzeichnis der Lehrverwerfungen der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, die sich gegen die römisch-katholische Kirche richten« (98–113), und das »Verzeichnis der gegen Luther und die Lutheraner gerichteten Lehrverurteilungen des Tridentinums« (114–163).

Hanns Kerner

Jörg Baur **Einsicht und Glaube**

Band 1: Aufsätze. 1978. 294 Seiten, kart. DM 38,- / öS 297,- /
SFr 39,30. ISBN 3-525-56149-0

"Baur gibt mit seinen thematisch zusammengefaßten Aufsätzen Einblick in den Prozeß und die Stoßrichtung seines theologischen Denkens. Der Spannungsbogen seiner detaillierten und engagierten Stellungnahmen reicht von der griechischen Philosophie über die Reformationszeit bis hin zu Fragen gegenwärtiger Kirchenstrukturen. ... Eine Sammlung eindringlicher theologischer Denkanstöße."

Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Band 2: Aufsätze. 1994. 219 Seiten, kart. DM 48,- / öS 375,- /
SFr 49,30. ISBN 3-525-56187-3

Inhalt: I. Reformatorisches: Ratlos vor dem Erbe – Die Reformation: Last und Chance / Das Evangelium vom gnädigen Gott – Die erfreuliche Wahrheit einer alten Entdeckung / Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers im Protestantismus / Luther und die Bekenntnisschriften / Lutherisches Christentum im konfessionellen Zeitalter – ein Vorschlag zur Orientierung und Verständigung /

II. Systematica: Himmel ohne Gott. Zum Problem von Weltbild und Metaphysik / Wie schwierig ist es, von Gott zu reden? / Weisheit und Kreuz / Theologisches Reden über die Schöpfung – christlich oder vor-christlich? / Schuld und Sünde / Zur Vermittelbarkeit der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Noch einmal: Helsinki 1963 und die Folgen / Der christliche Gottesglaube angesichts der Herausforderung durch den Islam / Vermittlung in unversöhnten Zeiten. Zum Gedenken an P. Althaus 1888 – 1966 / "Alles Vereinzelte ist verwerflich". Überlegungen zu Goethe / Register

Johannes Wirsching **Kirche und Pseudokirche**

Konturen der Häresie. 1990. 282 Seiten, kart. DM 38,- / öS 297,- /
SFr 39,30. ISBN 3-525-56177-6

"Wirsching hat eine Abhandlung vorgelegt, die, getragen von tiefer Gelehrsamkeit, in hoher Dichte und mit einer Fülle prägnanter und eindringlicher Formulierungen die gegenwärtige kirchliche Landschaft aufhellt und dabei wohl abgewogene Urteilkriterien und Orientierungshilfen an die Hand gibt."

Klaus Schwarzwäller, Theologische Rundschau

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen / Zürich



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 1994



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,- / öS 281,- / sFr 37,30 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 Karl-Hermann Kandler
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT AUFsätze	104	Luther als Seelsorger an Depressiven Martin Schloemann
	110	Die zwei Wörter Wichmann von Meding
	123	Durch die Jugend erhält Gott die Kirche bei seinem Wort Hans Deppe
WERKSTATT	132	»Das Recht der Verlierer auf ihre Geschichte« Helge Adolphsen
	133	Luther auf Politikerkanzeln und in Predigtreihen
BÜCHERSCHAU	141	Zu: M. Schlicht / H. Kühne / J. Rehm / U. Rieske-Braun / U. Siemon-Netto / S. Strohm / H.-M. Barth / L. Spitz / W. Kahle / A. Pawlas / C. Visser / J. F. Enke

Mit dem vorliegenden Heft grüßt der Vorstand der Luther-Gesellschaft seinen Präsidenten Professor Dr. Reinhard Schwarz (München), den nunmehr 65jährigen. Reinhard Schwarz hat nicht nur ungewöhnlich viele Beiträge für unsere Zeitschrift verfaßt. Ihm ist auch zu verdanken, daß die Luther-Gesellschaft neue Wege probieren und feste organisatorische Strukturen gewinnen konnte. Nicht zuletzt verdankt diese Zeitschrift seiner engagierten Beratung ein neues Profil.

Karl-Hermann Kandler entdeckt uns aus verschiedenen Briefen »Luther als Seelsorger an Depressiven«. Bei allem, was wir heute durch die Psychologie mehr und besser wissen, wird man Luthers Ratschläge nicht überholt finden. Er wußte um die Bedeutung des seelsorgerlichen Gesprächs. Das war für ihn praktiziertes Priestertum aller Gläubigen.

Martin Schloemann bringt uns einen Beitrag zur Hermeneutik Luthers. Es geht um die Mitte der Schrift: Was ist diese Mitte? Für Luther ist es offensichtlich die Botschaft von Röm 3,23–28. Die zwei Wörter SUNDE VERGJBT ließ er in seinen Bibeln bis 1545 in Majuskeln drucken. Wenn Christus die Mitte der Schrift sein soll, dann gehört die Sündenvergebung als ihre Hauptsache dazu. Damit ist die Rechtfertigungsbotschaft zugleich näher qualifiziert, die in den kontroverstheologischen Verhandlungen unserer Tage diskutiert wird.

Luthers Kinderlieder werden allzuleicht unter dem Etikett der Familienidylle des 19. Jahrhunderts eingeordnet. *Wichmann von Meding* beobachtet genauer. Vielmehr geht es Luther um die Erziehung der Jugend gegen die Verführung der Jugend. Für Luther bedeutet Jugend Zukunft. Durch die Jugend erhält Gott die Kirche bei seinem Wort. Luthers Kinderlieder sind also nicht für niedlich ausgestaffierte Püppchen der Alten geschrieben, sondern behaften die Jugend bei ihrem Trotz gegen die enttäuschend gleichgültigen traditionalistischen Alten.

Über neue, differenziertere Einsichten zur schwedischen Reformationsgeschichte berichtet *Hans Deppe*: daß die schwedische Reformation offenbar kein kollektives Vernunftwachen war, daß vielmehr nicht wenige Schweden im ausgehenden 16. Jahrhundert mit dem Katholizismus sympathisierten.

Helge Adolphsen, Hamburger Hauptpastor an St. Michaelis, zeigt in seinem Werkstatt-Beitrag, wie es in einer City-Kirche gelingt, Luther ins Gespräch zu bringen, sogar durch Politiker und andere Prominente. Hintergrund solcher Aktionen ist ein sensibles Gespür für veränderte Zuhörbereitschaft in urbaner Situation.

H. H.

LUTHER ALS SEELSORGER AN DEPRESSIVEN

Von Karl-Hermann Kandler

1. Soviel auch über Luther geschrieben worden ist, das Thema »Luther als Seelsorger« ist verhältnismäßig wenig bearbeitet worden. In dieser Zeitschrift hat Gerhard Krause einen Beitrag dazu veröffentlicht (Luthers Stellung zum Selbstmord: ein Kapitel seiner Lehre und Praxis der Seelsorge, Luther, 36. Jahrg., 1965, 50–71); Theodor Brand hat 1973 ein Buch zum Thema vorgelegt (Luther als Seelsorger, Wuppertal 1973). Es kann in diesem Zusammenhang auch erinnert werden an Horst Beintkers Dissertation: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther (gedruckt Berlin 1954, doch geht sie vor allem auf Luthers Psalmenauslegung von 1519–1521, die »Operationes in Psalmos«, ein). Selbst der Beitrag von Eberhard Winkler, Luther als Seelsorger und Prediger, ist schon wieder über zehn Jahre alt (in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, hg. von J. Junghans, Berlin und Göttingen 1983, S. 225–239 und S. 792–707). Auch Martin Brecht kommt in seiner großartigen Lutherbiographie immer wieder auf das Thema zu sprechen (M. Brecht, Martin Luther, 3 Bände, Stuttgart (und Leipzig) 1983–1987). Vor 2 Jahren erschien dann der Sammelband »Luther als Seelsorger« (hrsg. von Joachim Heubach) als Bd. 18 der Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg.

2. Luther war viel angefochten und brauchte selbst Seelsorger. Gerade darum konnte er anderen gegenüber Seelsorger sein und Angefochtenen beistehen. Was Luther in seiner Seelsorge und bei Beichten gesagt und geraten hat, wissen wir nicht, können es auch um des Beichtgeheimnisses willen, das Luther sehr ernst nahm, nicht wissen. Wenn wir über das Thema etwas sagen wollen, müssen wir uns an seine Schriften (oder Tischreden) halten, vor allem aber an seine Briefe. Aus ihnen wird wohl am besten erkennbar, wie Luther anderen ein Seelsorger war.

Er war davon überzeugt, daß die größten Anfechtungen und Zweifel vom Teufel kommen, dem es keine Ruhe läßt, daß Menschen an Christus glauben. Er sieht in den Anfechtungen geradezu ein sicheres Zeichen dafür, daß Gott es gut mit uns meint. Der Teufel will uns darum von Christus abbringen und zu seinem eigenen Sohn machen. So hat es also der Angefochtene mit dem Teufel und mit Gott zu tun. So sehr uns auch der Teufel schaden will, von Gott her sind die Anfechtungen uns nützlich und heilsam. Sie haben eine erzieherische Funktion. Wenn man Anfechtungen so sieht, kann man sie auch annehmen und bejahen, man soll also nicht sagen: Womit habe ich das verdient? sondern sich fragen: Wozu ist es mir und anderen gut? Keinesfalls darf sich der Angefochtene den Anfechtungen und Zweifeln hingeben. Wenn Luther tröstet, ermahnt er zugleich. Er weiß (und das wird in den hier abgedruckten Briefen deutlich), man muß dagegen ankämpfen und alle seine Kräfte aufwenden, um sich wie ein Gebundener von seinen Ketten zu befreien. Mit Lachen allein lassen sich die Pfeile des Teufels nicht herausziehen. Man kann auch den Kampf nicht allein ausfechten.

Jonas von Stockhausen, Stadthauptmann von Nordhausen, plagten ganz offensichtlich Selbstmordgedanken. Luther warnt ihn vor der Einsamkeit, denn in ihr werden die Gedanken nur immer schlimmer. Und Luther schrieb nicht nur ihm,

sondern auch seiner Frau, sie solle ihren Mann keine Minute allein lassen, vielmehr ihn ablenken und erheitern – und sei es durch faules Gerede oder Märchen, besser Unsinn als Depression! Es fällt auf, wie viele recht menschliche (wir würden heute sagen: psychologische) Gesichtspunkte für Luther maßgeblich waren. So wichtig ihm der Trost durch die Heilige Schrift ist, er weiß sehr handfeste alltägliche, geradezu trivial erscheinende Mittel zu nennen, mit denen man gegen die Anfechtungen angehen kann. So sehr er vom Gebet und von den Worten der Heiligen Schrift spricht, er spricht auch ganz menschlich zu den Betroffenen. Luther kann geradezu Fröhlichkeit, ja Heiterkeit befehlen, denn Schwermut und Traurigkeit hat Gott verboten. Er kann auffordern, dem Teufel drastische Worte entgegenzuhalten.

Luthers Seelsorge ist immer ganz auf den Einzelfall abgestellt. Das zeigt sich auch im Brief an Matthias Weller. Mit der Freiburger Familie der Weller war Luther befreundet. Eine Menge Briefe von ihm an Hieronymus, Matthias und Barbara Weller (verheiratete Lißkirchen) sind uns bekannt. Offensichtlich waren die Geschwister alle ein wenig schwermütig. Matthias war ein begabter Musiker am kleinen Hof Herzog Heinrichs (des Frommen) in Freiberg, er war sein Hoforganist und nach Heinrichs Tod 1541 Domorganist in Freiberg, zeitweise auch Mitglied des Rates der Stadt. Er lebte von 1507 bis 1563. Luther gab auch ihm den Rat, sich seinen schwermütigen Gedanken nicht hinzugeben, sondern vielmehr auf das zu hören, was ihm andere aus dem Evangelium als Trost sagen. Er soll fröhlich sein (also auch wieder diese Aufforderung!), an Jesus Christus glauben und Gott zu Lob musizieren. Wir wissen ja, wie hoch Luther selbst die Musik geschätzt hat; ganz offensichtlich weiß er auch um den therapeutischen Wert der Musik. Auch Matthias Weller gegenüber schreibt er, daß die Anfechtungen nicht aus ihm selbst heraus kommen, sondern ein Werk des Teufels sind. Ihm zum Trotz soll er dem Herrn Christus ein Lied auf dem Regal (eine kleine tragbare Orgel ist gemeint) schlagen und frisch in die Tasten greifen. Anders als den Nordhäuser Stadthauptmann tröstet Luther Matthias Weller vor allem erst einmal mit Worten der Heiligen Schrift, dann aber gibt er ihm ähnliche Ratschläge wie Jonas Stockhausen, doch eben ganz auf die Lebensumstände des Briefempfängers bezogen. Luther hatte kein festes Schema für solche Fälle (modern gesagt: er hatte kein Formular im Computer gespeichert, das er jederzeit abrufen konnte). Auch Matthias Weller schreibt er, er solle auf die Worte anderer hören.

Luther praktiziert das, was er in den Schmalkaldischen Artikeln schreibt: daß Gott reich ist in seiner Gnade »auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum«, also durch das wechselseitige Gespräch und durch die Tröstung (durch) die Brüder (ASm, C, IV).

Dieses seelsorgerliche Gespräch ist den Gnadenmitteln (Wort, Taufe, Abendmahl, Sündenvergebung) nicht gleichzusetzen, denn Luther hebt es ganz deutlich durch ein »auch« von den vorher genannten Gnadenmitteln ab, er legt ihm aber trotzdem großes Gewicht bei, denn Gott wendet auch dadurch seine Gnade zu. Hier spüren wir, wie Luther dieses seelsorgerliche Gespräch und die Tröstung der Brüder (in diesem Falle durch einen Brief) praktiziert. Und es wird auch durch den Hinweis auf Mt 18, 20 deutlich, daß dieses Gespräch, diese Tröstung der ganzen Gemeinde und in ihr jedem einzelnen aufgetragen ist. Hier vollzieht sich das »Priestertum der Gläubigen« ganz konkret, Luther übt es selbst aus.

3. Sicher wissen wir heute mehr und besser in der Psychologie Bescheid, doch wir wissen auch, wieviel davon Theorie ist und wie die Praxis aussieht. Im konkreten Fall der Selbstmordabsichten wissen wir heute um den Unterschied von exogenen und endogenen Depressionen. Aber die Ratschläge, die Luther den Depressiven gibt, sind auch heute nicht überholt. Sie zeigen uns den Seelsorger, der selbst mitten im Leben steht, selbst Seelsorge erfahren hat und darum anderen zum Seelsorger werden kann.

1. *Luther an Jonas von Stockhausen*¹

Dem gestrengen und festen Jonas von Stockhausen, Hauptmann zu Nordhausen, meinem wohlwollenden Herrn und guten Freunde.

Gnade und Friede in Christus! Gestrenger, fester, lieber Herr und Freund! Mir ist von guten Freunden mitgeteilt worden, wie euch der böse Feind mit Lebensüberdruß und Todesverlangen hart anfigt. O mein lieber Freund, es ist höchste Zeit, daß ihr euren Gedanken nicht traut noch folgt, sondern auf andere Leute hört, die von solcher Anfechtung frei sind. Ja, bindet eure Ohren fest an unseren Mund und laßt unser Wort in euer Herz (hinein)gehen², so wird euch Gott durch unser Wort trösten und stärken.

Zuerst wißt ihr, daß man Gott gehorsam sein und sich fleißig vor dem Ungehorsam seinem Willen gegenüber hüten soll und muß. Weil ihr denn (dessen) gewiß seid und begreifen müßt, daß euch Gott das Leben gibt und euren Tod noch nicht will, so sollen eure Gedanken solchem göttlichen Willen weichen und sollt ihr ihm gern gehorsam sein und keinen Zweifel daran haben, daß solche Gedanken, weil sie gegen den Willen Gottes sind, gewiß vom Teufel in euer Herz mit Gewalt geschossen und gedrunken sind. Deshalb müßt ihr fest dagegen stehen und sie wiederum mit Gewalt leiden oder ausreißen. Unserem Herrn Christus war das Leben auch sauer und bitter, und er wollte auch nicht ohne seines Vaters Willen sterben (Mt 26, 39.42). Darum floh er vor dem Tod und hielt das Leben (fest), wo er konnte, und sprach: Mein Stündlein ist noch nicht gekommen (Joh 7, 30; 12, 27). Elia, Jona und andere Propheten riefen und schrieen vor großem Schmerz und Lebensüberdruß nach dem Tod (1. Kön 19, 4; Jona 4, 3). Sie verfluchten dazu ihre Geburt und ihr Leben – und doch mußten sie leben und solchen Überdruß mit aller Macht und mit aller Ohnmacht tragen, bis ihr Stündlein kam (vgl. Jer 15, 10 u.a.). Solchen Worten und Beispielen müßt ihr als des Heiligen Geistes Worten und Mahnungen wirklich folgen und die Gedanken, wenn sie euch dagegen treiben, ausspeien und auswerfen. Und ob es euch auch sauer wird und schwer zu schaffen ist, so laßt euch scheinen, als wäret ihr mit Ketten gebunden und gefangen, aus denen ihr euch (heraus-)

¹ Vgl. WA Br VI, 386–387 (Nr. 1974).

² In Klammern stehen Ergänzungen oder kurze Erläuterungen.

arbeiten und -zerren müßtet, daß euch der Schweiß (dabei) ausbreche. Denn die Pfeile des Teufels, wenn sie (einmal) so tief stecken, lassen sich nicht (einfach) mit Lachen und ohne Arbeit herausziehen, sondern man muß sie mit Kraft herausreißen. Darum müßt ihr gegen euch selbst ein Herz und Trotz fassen und mit Zorn zu euch selbst sprechen: »Nein, Gesell, wenn du auch noch so ungern leben willst, so sollst du (doch) leben und müßt mit leben, denn so will es mein Gott und so will ich es (auch) haben. Hebt euch weg, ihr Teufelsgedanken, in den Abgrund der Hölle mit Sterben und Tod. Hier habt ihr nichts zu schaffen usw.« Und dann beißt die Zähne zusammen gegen diese Gedanken, setzt euch solchen in Gottes Willen gestärkten Kopf auf und macht euch halstarriger und eigensinniger, als ein böser Bauer oder (eine böse) Frau, ja härter, als ein Amboß oder Eisen ist! Werdet ihr euch so (selbst) angreifen und gegen euch selbst kämpfen, so wird euch (dabei) Gott gewiß helfen. Wenn ihr euch aber nicht (dagegen) sperrt noch wehrt, sondern laßt die Gedanken euch mit aller Muße frei plagen, so habt ihr bald verloren. Aber der beste Rat über anderen Ratschlägen ist der: Wenn ihr (auch) nicht überall gegen sie zu kämpfen vermögt, so könnt ihr sie (doch) verachten und (so) tun, als fühlet ihr sie nicht. Denkt immer an etwas anderes und sprecht zu ihnen: »Wohlan, Teufel, plag mich nicht; ich kann jetzt nicht an dich denken; ich muß reiten, fahren, essen, trinken, das oder jenes tun; ich muß fröhlich sein, komm morgen wieder usw.« Was auch immer ihr euch vornehmen könnt, spielen oder dergleichen, daß ihr nur solche Gedanken sorglos und gewiß verachtet und von euch weist, und sei es mit groben, unhöflichen Worten wie etwa: »Lieber Teufel, kannst du nicht näher an mich heran, so leck mich doch usw. Ich habe jetzt keine Zeit für dich.« Laßt euch vorlesen das Gleichnis vom Läuseknicker und vom Ganspfeifer und dergleichen aus Gersons *De cogitationibus blasphemiae* (Über die Absichten der Lästerung). Das ist der beste Rat. Dazu muß und soll euch (auch) unser Gebet und das aller frommen Christen helfen. Hiermit befehle ich euch unserem lieben Herrn, dem einzigen Heiland und rechten Sieger Jesus Christus. Er wolle, daß sein Sieg und Triumph gegen den Teufel in eurem Herzen bleibe, und uns alle erfreuen mit seiner Hilfe und Wunder an euch, worauf wir getröstet hoffen und darum bitten, wie er uns geboten und zugesagt hat. Amen.

Wittenberg, am Mittwoch nach dem Katharinentag (27. November) 1532

Doktor Martin Luther

2. *An Frau von Stockhausen in Nordhausen*³

Der ehrbaren und tugendsamen Frau N. von Stockhausen, Hauptmannsfrau zu Nordhausen, meiner wohlwollenden guten Freundin.

Gnade und Friede in Christus! Ehrbare, tugendsame Frau! Ich habe eurem lieben Jungherrn ein Trostbrieflein in Eile geschrieben. Nur der Teufel ist euch beiden feind, und das nur deshalb, weil ihr seinen Feind Christus lieb habt. Das müßt ihr nun bezahlen, wie er selbst spricht: Weil ich euch erwählt habe, darum haßt euch die Welt und ihr Fürst, aber seid getrost, Gott ist das Leiden seiner Heiligen kostbar (Joh 15, 18 f; Offb 15, 11). Jetzt in der Eile kann ich wenig schreiben; seht aber darauf, daß ihr euren Mann keinen Augenblick allein laßt, auch nicht bei ihm laßt, womit er sich einen Schaden antun könnte. Einsamkeit ist für ihn ein einziges Gift, darum treibt ihn der Teufel dahin. Wenn man ihm aber viele Geschichten, Nachrichten und seltsame Dinge erzählt oder vorliest, schadet das nichts, selbst wenn es zuweilen faules Gerede oder Märchen wären, etwa von den Türken oder den Tataren usw., wenn er nur dadurch zum Lachen oder Scherzen angeregt werden könnte. Und dann schnell darauf mit tröstlichen Worten der (Heiligen) Schrift. Was ihr (auch) tut, laßt es nicht einsam oder still um ihn sein, damit er nicht in Gedanken versinke. Es schadet nichts, wenn er darüber zornig wird. Tut, als sei es euch leid und tadelt (euch) deshalb usw. Tut es aber immer wieder desto mehr. Damit nehmt in der Eile vorlieb, Christus, der solches Herzeleids Ursache ist, wird euch helfen, wie er euch selbst (doch) neulich geholfen hat; allein haltet nur fest, ihr seid Christi Augapfel. Wer den anrührt, der rührt ihn selbst an (Sach 2, 12). Amen.

Zu Wittenberg, am Mittwoch nach St. Katharinen (27.11.) 1532

Doktor Martin Luther

3. *An Matthias Weller*⁴

Gnade und Friede in Christo! Ehrbarer, günstiger, lieber Freund!

Es hat mir Euer lieber Bruder angezeigt, daß Ihr sehr bekümmert sein und Anfechtung der Traurigkeit leiden sollt. Was ich nun mit ihm geredet habe, das wird er Euch wohl anzeigen. Aber, lieber Matthias, folgt hierin nicht Euren Gedanken, sondern hört, was Euch andere Leute sagen! Denn Gott hat es befohlen, daß ein Mensch den anderen trösten soll, und (er) will auch, daß der Betrübte solchem Trost wie seiner eigenen Stimme glauben soll. Denn so spricht er durch St. Paulus (1. Thess 5, 14): Tröstet die Klein-

³ WA Br VI, 388f (Nr. 1975).

⁴ WA Br VII, 104–106 (Nr. 2139).

mütigen; und bei Jesaja (40, 8 f): Tröstet, tröstet mein Volk und sprecht ihm freundlich zu; und anderswo (Dt 28, 47): Es ist nicht mein Wille, daß ein Mensch traurig sei, sondern ihr sollt mir fröhlich dienen und kein Opfer in Traurigkeit opfern, so wie das alles Mose und die Propheten oft und viel predigen. Darum hat er auch geboten, daß wir nicht sorgen sollen, sondern die Sorge ihm befehlen, weil er für uns sorgen will, wie es St. Petrus lehrt mit Worten des 55. Psalms (1. Petr 5, 7; Ps 55, 23).

Weil denn Gott will, daß wir einer den anderen trösten und ein jeder den Trost glauben soll, so laßt eure Gedanken fahren und wißt, daß Euch der Teufel damit plagt. (Es) sind nicht Eure Gedanken, sondern Eingebungen des leidigen Teufels, der nicht leiden kann, daß wir einen fröhlichen Gedanken haben.

So höret nun, was wir in Gottes Namen Euch sagen, nämlich (dies), daß Ihr in Christus fröhlich sein sollt, weil er Euer gnädiger Herr und Erlöser ist, den laßt für Euch sorgen; wie er denn ganz gewiß für Euch sorgt, auch wenn Ihr noch nicht habt, was Ihr gern hättet. Er lebt noch! Verseht Euch des Besten bei ihm; das gefällt ihm – wie die Schrift sagt – (wohl Ps 4, 6 gemeint) als das beste Opfer. Denn es gibt kein lieblicheres, angenehmeres Opfer als ein fröhliches Herz, das sich im Herrn freut.

Darum, wenn ihr traurig seid und (die Traurigkeit) will überhandnehmen, so spricht: Auf! Ich muß dem Herrn Christus ein Lied schlagen (spielen) auf dem Regal – es sei das Tedeum laudamus (Herr Gott, dich loben wir; der sog. Ambrosianische Lobgesang) oder das Benedictus (der Lobgesang des Zacharias, Luk 1, 68–79) usw. –, denn die Schrift lehrt mich, daß er gern fröhlichen Gesang und Saitenspiel hört. Und greift frisch in die Tasten und singt drein, bis die Gedanken vergehen, wie David (1. Sam 16, 16.23) und Elisa (2. Kön 3, 15) taten. Kommt (dann) der Teufel wieder und gibt Euch eine Sorge oder traurige Gedanken ein, so wehrt Euch frisch und spricht: Aus, Teufel, ich muß jetzt meinem Herrn Christus singen und spielen.

Also müßt Ihr lernen, Euch wahrlich gegen ihn zu setzen, und (dürft ihm) nicht gestatten, daß er Euch Gedanken mache. Aber wo Ihr ihn (bei Euch) einlaßt und (ihm) zuhört, da treibt er wohl zehn Gedanken hinterher, bis er Euch übermanne. Darum nichts Besseres, als flugs sofort (ihm) auf die Schnauze schlagen. Und wie jener Ehemann tat, der, wenn seine Ehefrau anfang zu nagen und zu beißen, die Pfeife unter seinem Gürtel hervornahm und getrost lospiff, so daß sie zuletzt so müde war, daß sie ihn zufrieden ließ. So greift auch Ihr ins Regal oder nehmt gute Gesellschaft und singt dagegen, bis Ihr lernt, ihn zu verspotten.

Wenn ihr glauben könnt, daß solche Gedanken die des Teufels seien, so habt Ihr schon gewonnen. Aber weil Ihr noch schwach im Glauben seid, so

hört auf uns, die wir es durch Gottes Gnade wissen, und haltet Euch an unserem Stab (fest), bis Ihr lernt, selbst zu gehen. Wenn Euch gute Leute trösten, mein lieber Matthias, so lernt ja zu glauben, daß Gott Euch solches sagt; folgt und zweifelt nicht, es sei Gottes Wort ganz gewiß, der Euch, seinem Gebot nach, durch Menschen tröstet.

Derselbe Herr, des es mir befohlen hat, so daß ich es aus Gehorsam Gott gegenüber tun muß, der gebe Euch, das alles zu glauben, und spreche das alles in Euer Herz (hinein). Amen.

Wittenberg, Mittwoch nach Franzisci (7. Oktober) 1534

D.M. Luther, mit eigener Hand.

Kirchenrat Dr. Karl-Hermann Kändler, Domgasse 6, 09599 Freiberg

DIE ZWEI WÖRTER

Luthers Notabene zur »Mitte der Schrift« *

Von Martin Schloemann

1. Die Frage nach der Hauptsache und dem Spezifischen des Christentums taucht nicht erst im Streit der Lebens- und Weltanschauungen oder beim interreligiösen Vergleich auf, sie stellt sich dauernd in den ökumenischen Gesprächen, ja schon bei Streit und Verständigung innerhalb jeder Kirche. Hier erhebt sie sich auf allen Ebenen und in verschiedenen Formen, von hochtheologischer Pluralismusdebatte bis hin zum Gerangel etwa um den Gottesdienst. Die Frage ist selbst dort noch virulent, wo es kaum noch oder gar nicht mehr um einen religiösen Kern oder eine theologische Sachaussage selber geht, sondern um ihre Benutzung oder Zuhilfenahme für fremde Zwecke. Früher oder später aber fragt man sich, oder es wird nachgefragt,

*Veränderte und ergänzte Fassung des unter dem Titel »Die Mitte der Schrift – Luthers Notabene« erschienenen Beitrags in: Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag hrsg. von Wolfgang Erich Müller und Hartmut H.R. Schulz, Würzburg 1992, 29–40.

und man stößt, vor allem in der evangelischen Kirche, dann unvermeidlich auf die Normativität der Heiligen Schrift und auf das Problem ihrer Vielfalt und Einheit. Neuzeitlich ist dies verschärft durch die mit der historischen Bibelkritik gegebenen Konflikte um geforderte Eliminierungen, Rückstufungen oder Umdeutungen.

In der Theologie der Aufklärungszeit bereits stand das »sola scriptura« der Reformation solcherart zur Debatte. Doch es blieb durchgehend weiter in Geltung und wurde selbst dort festgehalten, wo längst Vorgaben aus anderen Quellen und Sinnzusammenhängen bestimmend geworden waren. Vielleicht geschah dies oft aus wenig reflektierter Gewohnheit, sicherlich auch im Gestus emanzipativer Übernahme eines ja doch bewährten Ausgangspunktes. Wissenschaftlich am beeindruckendsten und folgenreichsten war die Aufklärungstheologie allerdings dort, wo zugleich mit den philologisch-historischen die schrifttheologischen Konsequenzen einer neuen Einleitungswissenschaft, Exegese, Theologie- und Dogmengeschichte in intensive Beziehung zur älteren Theologie und vor allem zu den reformatorischen Positionen gesetzt wurden. Etwa Johann Salomo Semler, der in Deutschland dabei wichtigste Theologe, tat es auch im Bewußtsein einer sachlichen Kontinuität zu Luther.

2. Nicht unbemerkt blieb schon im 18. Jahrhundert die Spannung zwischen bestimmten Aussagen Luthers über das Verhältnis von »Wort Gottes« zu den biblischen Schriften und den entsprechenden Auffassungen und der Praxis von Spätorthodoxie und Pietismus. Von diesen nahm man Abstand, weil sie sich gegenüber unwiderlegbaren historischen und naturwissenschaftlichen Einwänden allzulange auf eine vollständige, buchstäbliche und in jeder Hinsicht geltende Gleichsetzung von Wort Gottes und inspirierter Schrift versteift und daraus deren absolute Widerspruchsfreiheit abgeleitet hatten. Selber sprach man lieber von dem in der Schrift enthaltenen Wort Gottes oder seiner Offenbarung. Und so konnten bei Luther, vor allem in den Vorreden zum Neuen Testament, die deutlichen Ansätze zur innerbiblischen Sachkritik vermerkt und als hilfreicher Vorantritt der neuen kritischen Sichtungen genommen werden.

Luthers eigene Gewichtungen, die Bevorzugungen unter den Büchern der Bibel sowie seine Feststellungen über den ihr innewohnenden, ihre Selbstauslegung ermöglichenden Kernpunkt (»Was Christum treibet«, Rechtfertigungsartikel, Unterscheidung von Gesetz und Evangelium) waren teils seelsorgerlich orientiert (Konzentration als Verstehenshilfe zum heilhaften Schriftgebrauch), teils kontrovers-theologisch (Verbindlichmachung der klar erkennbaren Hauptsache gegenüber römischer oder schwärmerischer Verleugnung der *claritas scripturae*). Dies wurde aber nicht immer richtig verstanden und führte dazu, daß man öfters von rechts wie von links dem

Schriftverständnis Luthers Einseitigkeit, Subjektivismus oder Mangel an »Vollhörerschaft« unterstellt hat¹.

Auf jeden Fall hat man seit Beginn der historisch-kritischen Forschung Luthers differenzierenden Umgang mit der Bibel auch als Legitimation des eigenen wissenschaftlichen Vorgehens aufnehmen und auf eine neuartige hermeneutische Situation beziehen können. Heute wird es wohl kaum jemanden geben, der nicht Luthers frühe Vorreden, die allerdings später von ihm selbst nicht in allen Stücken wieder abgedruckt wurden, aber doch zu seinem Verständnis hinzugehören, vielleicht nicht wie Adolf von Harnack als das Ende der Dogmengeschichte, so doch als erhebliche Auflockerung des Terrains einordnen könnte².

3. Heute haben wir es bei den Gewichtungen und Maßstabsetzungen im protestantischen Schriftverständnis und -gebrauch immer noch mit diesem Zweifachen zu tun, einerseits mit einer aus der Aufklärungszeit stammenden wissenschaftlich-hermeneutischen Annäherung an die Schrift, die somit als nicht einflächig-homogen angesehen wird und der Kritik zugänglich ist, auf der anderen Seite aber auch noch immer mit der aus der Reformation stammenden seelsorgerlich-kontroverstheologischen, also die religiöse und dogmatische Identität im ökumenischen Kontext ausdrückenden Vergewisserung durch die Schrift, die sich von ihrem Kern her erschließt.

In der theologischen Alltagssprache verbindet sich dieses doppelte Erbe der Lutherschen Bibelvorreden und des ihnen entsprechenden Umgangs mit der Bibel gerne mit der ebenfalls auf Luther zurückgeführten Rede von der »Mitte der Schrift«. Hiermit bewegt man sich entweder in einem der genannten Referenzrahmen, oder man erfährt gerade an dieser Wendung die Überschneidung beider Bereiche, des kontroverstheologischen und des hermeneutischen. Im letzteren begegnete der Ausdruck vor einiger Zeit z.B. bei einem Tübinger Gespräch über die evangelikale Schriftauslegung, in dem Gerhard Maier nicht nur die provozierende Frage stellte: »Ist Bibelkri-

¹ Über das Urteil von J. Lortz siehe jetzt klärend Gerhard Ebeling, *Disputatio de homine*. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40 = *Lutherstudien* II, 3, Tübingen 1989, 417 f Anm. 28.

² Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 3. ⁵1932, 898. Dazu jetzt Inge Lønning, »Kein anderes Evangelium«. Luthers Gedanke von der »Mitte der Schrift« in seiner Bedeutung für die ökumenische Gemeinschaft und christliches Bekennen heute. In: *Ökumenische Erschließung Luthers*, hrsg. v. P. Manns u. H. Meyer, Paderborn und Frankfurt a.M. 1983, 274–292, bes. 274–276. – Sein Urteil über den Jakobusbrief hat Luther später eher noch verschärft, s. Jörg Baur, *Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung*. In: Ders., *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, 72 (46–113).

tik erlaubt?«, sondern konsequenterweise zugleich auch: »Gibt es eine Mitte der Schrift?« – eine solche habe noch niemand nachgewiesen, es gehe vielmehr um »tota scriptura« und ihre geistliche Auslegung³.

Auch in dem kontrovers-theologischen Bereich ist die Beheimatung der Rede von einer »Mitte der Schrift« zu beobachten, zugleich wiederum ihre Unbeliebtheit. Bei den römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Lehrgesprächen wurde der Ausdruck anfänglich eigenartigerweise ersetzt durch die Rede von einer »Mitte des Evangeliums«, welche sich aber nicht zur Unterscheidung von dem vom evangelischen Glaubensverständnis weg-führenden Denkmodell einer »Hierarchie der Wahrheiten« eignet⁴. Hiermit und ohne Unterscheidung von Gesetz und Evangelium könnte der Rechtfertigungsartikel schließlich doch wieder nur als eine Wahrheit unter anderen gelten, nicht aber als der die ganze Schrift und alles christliche Lehren und Leben durchziehende »Hauptartikel« ansichtig werden. Auch wenn wegen solcher Kritik am Malta-Bericht von 1972 in der Folgezeit jene Ausdrucksweise zurückgenommen wurde, blieb doch das Problem der ökumenischen Akzeptanz der reformatorischen Erkenntnis von der »Mitte der Schrift« zwar nicht auf der Tagesordnung – diese Aussage blieb nach wie vor ausgegrenzt –, doch weiterhin überaus brennend, zumal jetzt angesichts der nachgefolgten umstrittenen Schein- und Formelkompromisse über einen vermeintlichen Konsens in der Rechtfertigungslehre und vollends nach der feierlichen gemeinsamen Beteuerung ihres Maßstabcharakters, worüber der neue päpstliche Katechismus aber souverän hinweggeht⁵.

4. Daran hat auch der Sachverhalt nichts geändert, daß im protestantischen deutschen Sprachbereich die Formel »Mitte der Schrift« so

³ Heinzpeter Hempelmann, Grundfragen der Schriftauslegung. Ein Arbeitsbuch... Wuppertal 1983, 78 ff.

⁴ Inge Lønning (Anm. 2), 286. – Zwar tragen jetzt im »Katechismus der Katholischen Kirche« (München usw. 1993) die Ziffern 2762–2764 die gemeinsame Überschrift: »In der Mitte der Schrift« (692), doch ist damit das Gebet des Herrn, das Vaterunser gemeint, und zwar als Mitte der Bergpredigt und als »Zusammenfassung des ganzen Evangeliums« (Tertullian), welches die Erfüllung des Alten Testaments in Christus verkündet.

⁵ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg. Freiburg u. Göttingen 1986 (zum »kritischen Maßstab«: S. 75, 26–31). Dagegen Jörg Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Tübingen 1989 (dazu die Rezension von Theodor Mahlmann in ThLZ 115, 1990, 461–463) sowie: Überholte Verurteilungen? Hrsg. v. Dietz Lange für die Göttinger Theologische Fakultät, Göttingen 1991. – Der neue Katechismus (s. vor. Anm.) setzt hart neben das Zitat von Röm 3,21–26 die tridentinische Lehre vom »Zusammenwirken zwischen der Gnade Gottes und der Freiheit des Menschen« (Ziffern 1992–1993).

weit verbreitet ist, daß sie inzwischen wie selbstverständlich auch in einen offiziellen Text, nämlich die Leuenberger Konkordie (1973), aufgenommen worden ist. Dort heißt es unter Ziffer 12:

»Mit diesem Verständnis des Evangeliums stellen wir uns auf den Boden der altkirchlichen Symbole und nehmen die gemeinsame Überzeugung der reformatorischen Bekenntnisse auf, daß die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Mitte der Schrift und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist«⁶.

Immerhin ist hier die Bestimmung dessen, was unter »Mitte der Schrift« verstanden wird, ein Stück vorangebracht, wenngleich sie noch nicht befriedigt, nicht nur weil die Gleichsetzung mit dem Funktional-Abstraktum »Heilsmittlerschaft« unschön ist. Sprachlich paßt dies zu dem auch sonst angestregten Stil des Dokuments, welches als solches trotz aller aufwendigen Nacharbeit nur dürftiges Interesse findet, vielmehr fast ausschließlich wegen seines kirchenpolitischen Effekts beachtet wird. Das Festhalten immerhin an der Exklusivität des einen Heilsmittlers ist – auch ökumenisch – beachtlich, doch in der Reformation ging es an dieser Stelle noch um mehr. Ist schon das uns gewohntere bloße »Christus« als »Mitte der Schrift« vor Mißdeutungen nicht leicht zu schützen, so könnten sich auch mit der Leuenberger Formel allerhand bedenkliche Christologien, Heilslehren und Ethiken verbinden. Selbst der hilfswise zur Frage der Schriftmitte wohl hinzunehmende Satzteil über den Verkündungsmaßstab der »Rechtfertigungsbotschaft als Botschaft von der freien Gnade Gottes« verdeutlicht zwar einiges, böte aber nach den Erfahrungen von Trient bis heute immer noch geräumigen Unterschlupf auch für solche Gnaden- oder Freiheitsauffassungen, die recht wenig oder nichts mehr mit dem reformatorischen Christusbekenntnis und dem sola fide der Rechtfertigung coram Deo zu tun hätten.

Wie auch immer, jeder Versuch solcher Komprimierung oder Zentrierung hat seine Grenze und kann bei einer allfälligen Wiederaufschlüsselung zu weiterer Klarheit, aber eben auch in neue Wirrnis führen. Es ist das nämliche Problem wie bei dem Urbekenntnis »Herr ist Jesus«! (1. Kor 12, 3), welches einerseits ja alles umfaßt, andererseits unvermeidlich auch ausgeweitet und erneut akzentuiert werden muß, weil es umkämpft bleibt. Auf alle Fälle gehört also immer der ganze Schriftzusammenhang hinzu, wenn man von ihrer Mitte spricht.

⁶ Wenzel Lohff, Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Die Leuenberger Konkordie, Frankfurt 1985, 15 f.

5. Unter diesem Vorbehalt steht von vornherein die Frage, was denn nun bei Luther und im Sinne Luthers genauer die »Mitte der Schrift« sei. Eine stets und für alle Zwecke ausreichende griffige Definition dürfte man bei ihm vergeblich suchen; es ist ja Luthers Eigenart, je nach Gesprächs-, Streit-, Auslegungs- oder Predigtsituation das Eine verschieden zuzuspitzen. Auch würde man immer wieder auf den Grundgedanken, »Christus« sei die Hauptsache, das Entscheidende, der hermeneutische Orientierungspunkt der Bibel, zurückgeführt. Solche Stellen sind ja nicht unbekannt, z.B.:

»Aber der Herr weiset uns darmit den rechten grieff, Mosen und alle propheten auszulegen, und gibt uns zu verstehen, das Moses mit allen seinen geschiechten und Bildern auff in deute und auff Christum gehöre und ihnen meine, nemlich, das Christus sej der punct im Circkel, da der gantze Circkel ausgezogen ist, und auff in sehet, und wer sich nach ime richtet, gehort auch drein. Den er ist das mittel punctlein im Circkel, und alle Historien in der heiligen schriefft, so sie recht angesehen werden, gehen auff Christum.«⁷.

Weniger bekannt oder bewußt ist, daß die uns geläufige deutsche Wortfolge »Mitte der Schrift« bei Luther selbst in exakt dieser Form u. W. nicht begegnet. Lateinisch findet sie sich bei Johann Gerhard⁸, im Deutschen könnte es sich um eine Formulierung vielleicht sogar erst aus unserem Jahrhundert handeln, wenigstens was ihre Verbreitung betrifft. Dennoch muß sie auf Luther zurückgeführt werden, wenngleich dessen Rede von Christus als dem Kreismittelpunkt als Richtpunkt noch eine Bildkonkretion und vielleicht auch ein Moment der Stabilität in der Bewegung – das, worum sich beim Kreisschlagen alles dreht – enthält, an das beim heutigen Wort »Mitte« in der Regel so nicht gedacht wird.

6. Es läßt sich aber doch noch etwas mehr sagen. Nicht, daß wir hier nun das Resultat einer Untersuchung aller einschlägigen Luthertexte vorlegen könnten. Es soll genügen, was aber auch besonders naheliegt, aus dem hier

⁷ WA 47, 66, 18–24 (Ausl. d. 3. u. 4. Kap. Johannes in Predigten 1538–1540). Berühmt ist das indirekte: »Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?« WA 18, 606, 29, De servo arbitrio 1525).

⁸ »Cumque finis legis et nucleus evangelii sit Christus Rom. 10, v. 4., ideo ... ultimus scopus, adeoque centrum scripturae, ad quod omnia referuntur, est Christus Jesus... Sicut homo est epitome totius universi ac naturae creatae centrum: sic Christus est totius scripturae epitome ac centrum ...«, Johann Gerhard: *Loci theologici* (1675), c.IV § 53 (ed. Preuss 1863, I, 33). Horst Georg Pöhlmann plädiert angesichts einer solchen Aussage mit Recht für ein differenzierteres Urteil über die lutherische Orthodoxie (Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1990, 65).

wichtigen Bereich der Bibeledition Luthers einige Beobachtungen wiederzugeben und mit denen anderer zusammenzufügen. Hierin gehören ja nicht allein die berühmte Übersetzung und die beachteten Vorreden, vielmehr auch die Randglossen, Verweisstellen, Illustrationen und sogar Textmarkierungen. Luther hat bei alledem selber mit Sorgfalt gestaltet, ange-regt, überwacht, auch geändert. So muß die theologische Bedeutung seiner Bibel als öffentlichster Ausdrucks wesentlicher hermeneutischer und kirchlicher Intentionen hoch eingeschätzt werden, auch im Blick darauf, daß vieles von der Einrichtung der Lutherbibel bis ins 18. Jahrhundert fort-geführt wurde und Auswirkungen hatte. Z.B. konnte man die Römerbrief-vorrede, die der Pietismus so gern aufgriff, zuerst noch in der eigenen Bibel finden.

Hartmut Hövelmann ist zu danken, daß er bei seiner Suche nach den Hintergründen der heutigen Druckgestalt der Bibel in diese Zusammenhänge eingedrungen ist und durch umfangreiche Vergleiche vieler Aussagen bis zur Gegenwart besonders die verschiedenartige Auswahl und Funktion der im Druck herausgehobenen »Kernstellen« untersucht hat⁹. Ging es dabei später um die Kennzeichnung einer Fülle von »Sprüchen«, die u.U. auch ohne den Textzusammenhang das Wichtigste und Einzuprägende böten, so waren ursprünglich bei Luther und auch weithin noch in der Ortho-doxie die Hervorhebungen als Einweisung in die Bibel, als »Lesehilfe« gedacht und wurden als Anleitungen zum rechten Verstehen des Kontextes und des Schriftganzen angebracht. Luther hat dieses (nach Hövelmann 1529 von ihm für die Bibeldrucke erfundene) hermeneutische und »gemeinde-pädagogische« Instrument bis zum Ende seines Lebens verwendet, später ausgiebiger, anfangs aber sehr sparsam, sogar noch bis 1537 an nur elf Stel-len, zuerst nur bei einzelnen Wörtern und Satzteilen.

Eine von diesen frühen in Majuskeln gesetzten Stellen ist von be-sonderem Interesse: In Röm 3,25 sind es die Worte SVNDE VERGJBT. Ein-zig¹⁰ an dieser Stelle bleibt es dabei, von 1533 an durch alle Änderungen hindurch bis zur letzten zu Luthers Lebzeiten erschienenen Ausgabe von 1545. Obwohl ab 1540 die nun kräftig vermehrten und längeren »Kernstel-len« nicht mehr durch solche Versalien hervorgehoben wurden, sondern durch Fraktur als »zweite Schrift« innerhalb des sonst jetzt in Schwaba-

⁹ Hartmut Hövelmann, Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schrift-verständnis, Bielefeld 1989 = Texte und Arbeiten zu Bibel, 5; ders.: Tabellen zu den Kernstellen der Lutherbibel. Bielefeld 1989; ders., Die Markierung von Kernstellen in der Lutherbibel. EPD-Dokumentation Nr. 34a/88 Frankfurt a.M. 15.08.1988.

¹⁰ Nicht berücksichtigt sind hier die Großbuchstaben bei HERR und bei Anfangs-buchstaben und Anfangswörtern.

cher Typé gesetzten Bibeltextes, sind trotzdem diese beiden Wörter weiterhin in Versalien gesetzt, jetzt also sozusagen doppelt markiert inmitten der Passage Röm 3, 24–26, die nun auch als ganze durch Fraktur hervorgehoben ist¹¹. Diese Verse, die für Luther bekanntlich – zusammen mit dem Fazit 3, 28 – auch sonst höchste Bedeutung haben, enthalten mit der Auszeichnung der Worte »Sünde vergibt« eine nochmals interne Gewichtung.

Wie kam es dazu, daß Luther diese beiden Wörter seit der Ausgabe des Neuen Testaments von 1533 auf solche besondere Weise heraushob und daran auch in den Vollbibeln ab 1534 so hartnäckig festhielt? Nun, offensichtlich hat er einen schon früher exegetisch gewonnenen und homiletisch-rhetorisch gestalteten Einfall zu Hilfe genommen, wo es nun um die stärkstmögliche Markierung als Lesehilfe für den mächtigsten aller Texte geht. Luther erinnert sich bei der Rede von der Sündenvergebung in Vers 25 an das, was er schon in den zwanziger Jahren zu der ihm auch sonst überaus wichtigen Perikope Matth 9, 1–8 gesagt hat: »Vergebung der sunden sind nicht mehr denn zwey wort, daryn das gantz reich Christi steth«¹². Beim Predigen dieses Evangeliums von der – anstößigen Sündenvergebung und danach erst – »Heilung des Gichtbrüchigen« zum 19. Sonntag nach Trinitatis und auch bei vielen Bezugnahmen darauf hat Luther immer wieder diesen Hauptpunkt herausgestrichen, mit oder ohne jenes rhetorische Aperçu, z.B. auch während des denkwürdigen Marburger Gesprächs am 5. Oktober 1529, mit einer stark selbstbiographischen und reformationsgeschichtlichen Komponente¹³.

¹¹ Neben WA DB 7 ist benutzt worden: Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch Auffß new zugericht. D. Mart (in) Luth (er). Gedruckt zu Wittemberg/ Durch Hans Lufft. MDXLV; davon die verkleinerte Faksimile-Ausgabe Stuttgart 1967 sowie die verbreitete Neuausgabe: D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrift Deudsch Wittemberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Hrsg. v. Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Textredaktion Friedrich Kur. München/Darmstadt 1972, ferner: Das Neue Testament Deutsch (Septembertestament Wittenberg 1522). Faksimileausgaben von Ingetraut Ludolphy, Leipzig/Witten 1972 und Stuttgart 1978.

¹² WA 15, 703, 24 (Pred. 2. Okt. 1524 zu Matth 9, 1 ff) in Rörers Nachschrift heißt es: »Remissio peccatorum sunt duo verba ›Vergeben‹ und ›sund‹« (Z. 3) und: »Totum regnum est in his 2 verbis: vergabung der sunde« (Z. 14). Mir ist nicht bekannt, ob das damals oder später jemandem aufgefallen ist.

¹³ WA 29, 564–582. Zu den sonstigen Auslegungen und dem reichen Niederschlag in Nachschriften, Sonderausgaben, Postillen, auch Bibel- und Bucheinzzeichnungen siehe Kurt Alands Hilfsbuch zum Lutherstudium s.v. Matth 9, 1 ff; 9, 1–8; 9, 2 ff; 9, 6.

7. Die Besonderheit unserer Stelle wird aber nun noch weiter akzentuiert durch eine Randglosse, die schon seit dem Septembertestament von 1522 die Aufmerksamkeit auf diese Passage lenkte. Sie lautet in der Letztfassung (i. w. unverändert, der Übersetzungsrevision folgend):

Merck dis / da er saget (Sie sind alle sündler etc) Jst das Heubtstück vnd der Mittelplatz dieser Epist. vnd der gantzen Schrift / nemlich / Das alles sünde ist / was nicht durch das blut Christi erlöset / im glauben gerecht wird. Darumb fasse diesen Text wol / denn hie ligt darnider aller werck verdienst vnd rhum / wie er selbs hie saget / vnd bleibet allein lauter Gottes gnade vnd ehre!¹⁴.

Hövelmann hat sich nicht eigens damit befaßt, sein Interesse richtete sich ja auf die Markierungen im Text selbst. Überhaupt hat diese Randbemerkung bei den neuerlichen Bemühungen um das Schriftverständnis noch nicht ganz den ihr zukommenden Platz eingenommen. Gerhard Ebeling zitiert sie jetzt in dem Kapitel über Röm 3, 28 bei Luther, in welchem er solche zuspitzenden Aussagen und auch ihre Variabilität behandelt, aber auch er hat sie noch ein wenig unterbewertet¹⁵. Dies hängt vielleicht damit zusammen, daß er die in unmittelbarer Nähe stehende einzigartige Druckhervorhebung SVNDE VERGJBT nicht mit in Rechnung stellt, wohl weil sie aus WA DB 7, 39 nicht zu erkennen ist¹⁶. Ferner geht Ebeling von einer Zuordnung der Glosse aus, die man sich auch anders denken könnte. Wird hier wirklich allein »die Lehre von der Sünde« zum »Hauptstück« und »Mittelplatz« des Briefes und der ganzen Schrift erklärt, oder gehört die Glosse nicht vielmehr zu der ganzen Passage bis V. 26 {»etc.«}? Ja, strahlt ihr Notabene nicht gar auch auf V. 28 aus? So wenigstens hat sie sich schon vor 1531 Justus Jonas dargestellt und eingepreßt¹⁷.

¹⁴ Schreibweise hier nach S. 2274 in der Volzschschen Ausgabe (Anm. 11). Auf diese Glosse hat mich vor Jahren Theodor Mahlmann aufmerksam gemacht; vgl. auch dessen Art. Kritischer Rationalismus in TRE 20, 108, 17 f.

¹⁵ Ebeling (Anm. 1), 418 f Anm. 33.

¹⁶ Dort liegt die lange angefochtene postume Ausgabe Rörers zugrunde, die zwar im Textbestand zuverlässig auch noch Luthers letzte Korrekturen zu Röm und 1.–2. Kor 3 berücksichtigt hat, doch bei der Druckgestaltung vielleicht auch aus Zeit- und Kostengründen einige Rückschnitte vornahm, s. Hövelmann, Kernstellen (Anm. 9), 72–74.

¹⁷ In seiner Übersetzung der Melanchthonschen Apologie der Augsbургischen Konfession formuliert Jonas bei IV, 87 zu Röm 3, 28 frei und mit deutlicher Beeinflussung durch die Glosse Luthers: »Und diesen gewaltigen Beschluß, diese Proposition, in welcher gefasset ist die Hauptsächlich der ganzen Episteln, ja der ganzen Schrift ...« (BSLK 178, 51–54). Im Lateinischen hatte es nur geheißen: »Et hanc propositionem capite tertio, quae statum universae disputationis continet, tradit ...« (Z. 49–51).

Jedenfalls ist das Einschärfen der Radikalität der Sünde hier auf das engste verbunden mit den großen Aussagen über die Christuserlösung und die Glaubensgerechtigkeit, auf welche auch die Glosse Bezug nimmt. In diesen Zusammenhang gehört schließlich noch eine weitere Aussage über die Sünde, nämlich jene in V. 25 über deren Vergebung, worin die dargebotene Gerechtigkeit besteht, und hier stehen die in Großbuchstaben gedruckten zwei Wörter. So zeigt von 1533 bis 1545 nicht nur die Druckhervorhebung der ganzen Passage, sondern vor allem diese Doppelmarkierung von »Sünde vergibt« deutlich an, worauf Luther zielt. Die positive Aussage ist es, worauf es ihm jetzt eben so sehr ankommt.

Sollte freilich Ebelings Zuordnung der Glosse doch richtig sein, also das »etc.« sich nur auf V. 23 beziehen, dann verdiente die Heraushebung von »Sünde vergibt« eigentlich noch größere Aufmerksamkeit. Dann könnte mit der Glosse in der Tat anfänglich (1522) jene Apostrophierung der »Sündenlehre« als Zentralthema geschehen sein, für die es auch in der Auslegung des Psalms 51 von 1532 einen Beleg gibt¹⁸. Nachher aber hätte Luther durch die zusätzliche Markierung der beiden Textworte von der Vergebung – im Duktus ja ein wenig unvermittelt – zu der Glosse noch einen etwas anderen, nun die ganze Passage verdeutlichenden Akzent hinzugefügt. Vielleicht geschah das – wenn denn schon in der Öffentlichkeit der Bibeledition und nicht nur im Kolleg von »Mittelpatz« und der »ganzen Schrift« die Rede war – mit der Absicht oder Nebenabsicht, einem möglichen Mißverständnis entgegenzuwirken oder vorzubeugen. In der Tat ist ja unter allen Versuchen Luthers, seinen Zentralartikel herauszustellen, dieser besonders leicht verzerrbar, so als bestünde die eigentliche Botschaft im *locus de confessione peccati originalis*, von dem es auch in der Auslegung des Psalms 51 heißt, er sei »*principalis locus nostrae Theologiae*«. Nicht von ungefähr aber steht das so nur in der Handschrift; in den späteren Druck übernommen wurde allein, daß es ohne diese schwierigste Lehre unmöglich sei, die Schrift richtig zu verstehen¹⁹. Tatsächlich nimmt diese Lehre – in der ganzen Radikalität ihres Verständnisses nach dem Römerbrief – eine hermeneutische Schlüsselfunktion ein, wird aber doch gewöhnlich nicht in der gleichen Weise wie der *locus de iustificatione* als der »Hauptartikel« apostrophiert. Eine so abgestufte Zuordnung von Sündenlehre (an der Spitze des III. Teils) und Erlösungslehre (an der Spitze des II. Teils) läßt auch das Konzept der Schmalkaldischen Artikel von Ende 1536 erkennen. Dabei umfaßt das hier interessanterweise ebenfalls auftauchende »etc.« eindeutig

¹⁸ WA 40 II, 385,4–10 (Enarr. Ps 51, 1532) bei Ebeling (Anm. 1) 364 Anm. 317.

¹⁹ WA 40 II, 386, 27–29.

– trotz ungenauer Zitierweise aus dem Gedächtnis – die Verse 23 bis mindestens 25²⁰.

Aber immerhin, wenn Luther zeigen will, wie die Heilige Schrift und ihre Christusbotschaft allein richtig zu verstehen ist, dann bildet das »allzumal Sünder« schon eine hermeneutische *conditio sine qua non*. Darum auch wird das die ganze Rechtfertigungslehre betreffende »Merck dis« eben an dieser Stelle schon, bei Röm 3, 23, und nicht bei dem Hauptmerkspruch 3,28 angebracht. Und darum wird dies kräftige Notabene dann in der Fortsetzung nicht relativiert, sondern eigentlich verstärkt, dazu an seinen Ort auch im *locus de iustificatione* gestellt, nämlich durch die plakative Markierung der zwei Wörter in Vers 25 über die *remissio peccatorum*. Auch von dieser konnte Luther ja sagen, sie sei »caput doctrinae Christianae«²¹. Wenn also irgendwo die »Mitte der Schrift« zu finden ist, dann für Luther hier in Röm 3, 23–28.

8. In der heutigen Lutherbibel von 1984 sind die Spuren von Luthers eigenen Markierungen kaum noch und seine Glossen gar nicht mehr zu finden²². Eine unerwartete Konfrontation mit jenem Notabene des »Mittelplatzes« und der doppelten Wortmarkierung, welche die Sündenerkenntnis – *coram Deo!* – und die Sündenvergebung im Geschehen der Rechtfertigung als ihren schlechthin entscheidenden Inhalt einschärfen, würde weithin Verlegenheit zur Folge haben oder ein Desinteresse, das sich auch hinter schneller Zustimmung verbergen kann. Nichts scheint ja für die Kirche heute weniger zuzutreffen – im Sinne einer Zustandsbeschreibung – als das, was Luther im Großen Katechismus bei der Erklärung zum III. Glaubensartikel hervorhebt: »Darümb ist alles in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durch Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solange wir hie leben«²³.

So wird bei dieser Römerbrief-Stelle, wo Luther auf seine Weise von der Mitte der Schrift gesprochen und dies auch mit heute eliminierten Signalen markiert und glossiert hat, dreierlei Bekanntes, aber auch weniger Beachtetes in Erinnerung gerufen: zuerst die tatsächliche Zentralstellung des

²⁰ ASm C 1 und B 1 (BSLK 433–435 und 415 f, zum »etc.« 415,11–13).

²¹ In einer weiteren Predigt über Matth 9, 1 ff (vgl. Anm. 12 und 13): WA 27, 378, 10 (18. Okt. 1528)!

²² Ebenso wenig gibt es mehr die Doppelmarkierung der beiden Wörter in V. 25. Als Kernstellen aus Röm 3 werden jetzt hervorgehoben: V. 20b; 22b–24, natürlich auch 28, jedoch – seit 1892 – nicht mehr die Verse 25–26, die vom 16. bis zum 19. Jahrhundert da, wo es die Kernstellen gab, so gut wie immer dazugehörten, ganz im Sinne von Luthers Verständnis des Hauptartikels und der Schriftmitte.

²³ GK II 55 (BSLK 658).

Rechtfertigungsartikels, der mehr als nur ein Artikel ist. Sodann die Variabilität seiner Ausformung – mit Recht sagt Ebeling, auch gegen den Verengungsvorwurf, daß Luther, »fern aller terminologischer Starrheit, nicht eine Vokabel im Blick hat, sondern die Sache selbst«²⁴ –, weswegen von ihrer Mitte her sich der ganze Reichtum der Schrift Alten und Neuen Testaments erschließt, wie man ohne diesen auch nicht die Mitte erfaßt. Und darin schließlich die Unablöslichkeit der Rechtfertigung von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung, ohne deren absoluten Vorang jeder Versuch einer theologischen und kirchlichen Bezugnahme auf den Rechtfertigungsartikel diesem ganz fremd bleiben muß.

Wenn Christus die Mitte der Schrift sein soll, dann gehört die Vergebung der Sünden als ihre Hauptsache dazu: »Sic videmus, das alle historien dringen ad remissionem peccatorum. Es ist alles auff das centrum, das Christus heysset, gezirckelt«²⁵.

9. Man muß also wissen, was man tut, wenn man heute von der »Mitte der Schrift« spricht und sich dabei auf Luther beruft. Die Hauptsache ist nur in ihrem Gesamtzusammenhang zu haben, muß aber auch aufgezeigt werden können. So kann sie – terminologisch offen – ihre erhellende wie ihre kritische Kraft in den verschiedenen Lese-, Übersetzungs- und Anwendungsvorgängen entfalten.

In dem, was wir den kontroverstheologisch/ökumenischen Bereich nennen, dürfte sich Luthers Notabene als durchaus nicht überflüssig erweisen, da man in Sachen Rechtfertigung wohl kaum hinreichend überein ist, zumal wenn man wirklich überall anfangen sollte, sie »zum kritischen Maßstab« werden zu lassen²⁶. Ohne etwa die ekklesiologische, mariologische, aber auch ethische Nagelprobe ist Zurückhaltung geboten. Auf der anderen Seite wird auch der innerprotestantische Konsens immer wieder durch Luthers Notabene herausgefordert. Es dringt auch in Selbstverständlichkeiten wie die der oft nur noch behaupteten Mittelpunkts- oder Ausschließlichkeitsstellung Jesu Christi ein. Dergleichen besagt ebenso wie der Begriff der Gnade wenig, wenn man die zu Christi Person und Werk gehörende Rechtfertigungsbotschaft nicht mehr als auf die *remissio peccatorum sola fide* gerichtet für gewiß hält – zum ewigen Leben –, sondern etwa, wie im Lutherischen Weltbund seit den 60er Jahren, auf ein allgemeines »Rechtfertigungsgeschehen« als Welt- und Menschheitsgeschehen aus ist. Kein

²⁴ Ebeling (Anm. 1), 419.

²⁵ WA TR I, Nr. 388 (Tischrede vom 30. Nov. 1532). Es würde hier zu weit führen, gerade die alttestamentlichen Verankerungen und Erstreckungen des »Mittelplatzes« von Röm 3 und die Bezüge zu Kap. 4 und dem ganzen Brief darzulegen.

²⁶ Lehrverurteilungen I (Anm. 5), 75, 26.

Wunder, daß man allmählich auch davon wieder abkam und – nach einer Zwischenphase weithin scheinreformatorischer status-confessionis-Hektik – nun bei einer vieldeutigen, teils weltbürgerlichen, teils ekklesiomanen »community« als lutherischem Hauptbegriff angekommen ist. Erst kürzlich wurde der immerhin offizielle Vorschlag, die Vollversammlung 1997 in Hongkong unter das Thema »Durch Glauben zum Zeugnis berufen« zu stellen (Hebr 11–12), doch wieder fallengelassen zugunsten von »In Christus zum Zeugnis berufen«²⁷. Dem eignet ja eine fundamentale Unwidersprechlichkeit, aber auch – in dieser Situation – eben jene undeutliche Richtigkeit, die, wie gezeigt, das reformatorische Notabene so nötig gemacht hat. Aber auch bei der Leuenberger Konkordie käme es noch einmal sehr darauf an, jene Ziffer 12 streng von Ziffer 9 bis 11 her zu verstehen, vor allem den Sätzen dort, die am besten dem »Merck dis ...« Luthers standhalten. Überall hier ist aber ebenfalls der Blick auf die Nagelproben bei sonstigen Lehren, Signalen und Praktiken zu richten. Bei vielen besteht ja durchaus Anlaß nahezulegen, den Namen Luthers doch lieber ganz aus dem Spiel und die Berufung auf die Reformation bleiben zu lassen, schon aus den Gründen der historischen Hygiene.

Auch im hermeneutischen Bereich kann Luthers Notabene noch von Nutzen sein. Mit dem Gedanken der »Mitte der Schrift« bleibt ihr Charakter als *sui ipsius interpres* verbunden. Die durch keine Gemeinschaft und durch keine Institution gänzlich aufzuhebende Vereinzelung des seinem in Gott gebundenen Gewissen verpflichteten Auslegers stellt den Theologen zu verschiedenen Zeiten vor verschiedene Aufgaben der Bejahung und Verneinung. So sehr das Bewußtwerden des auch kritischen Gehalts der Vorstellung von einer »Mitte der Schrift« dazu beiträgt, der theologischen Aufklärung Freiräume zu eröffnen, so wenig eignet sie sich als bloßer Freibrief für das ihrem wesentlichen sachlichen Gehalt Widersprechende. Nicht Lust am Eliminieren hat ja z.B. die Reserve Luthers gegenüber dem Jakobusbrief hervorgebracht, sondern seine verzweifelte Suche nach dem Kern und Stern der Schrift. Man täte Unrecht, verlegte man sich auf eklektisches Hantieren mit einigen gerade gefälligen Bruchstücken der Bibel und beriefe sich dabei auf Luther. Dieser richtete sich mit seinen Gewichtungen und Hervorhebungen an einem aus der ganzen Schrift durch steten lebendigen Austausch erhobenen, im Neuen Testament gefundenen Kriterium aus. Er konnte es, wie zu sehen, benennen und seinen kritischen Impuls ins theologische Gespräch, ja durch seine Hinweise jedem Bibelleser nahebringen. Diesen Impuls wachzuhalten und bei der Sache, bei den »zwei Wörtern« zu bleiben, bedarf es neben der hermeneutischen Freiheit auch der histori-

²⁷ Lutherische Welt-Information Nr. 13 v. 30. Juni 1994, 3 f.

schen Präzision. Dahinter sollte, wer sich evangelisch nennen will, in Theologie und Kirche auch nicht zurückfallen.

Professor Dr. Martin Schloemann, Kemnader Str. 340, 44797 Bochum

DURCH DIE JUGEND ERHÄLT GOTT DIE KIRCHE BEI SEINEM WORT

Beobachtungen an Luthers Kinderliedern

Von Wichmann von Meding

Im Jahr 1524 veröffentlichte Luther seine Übersetzung des Psalters. Die Überschrift zu Psalm 46 besagt, der sei ein Lied der Kinder Korah und »von der iugent hoch zu singen«¹. Ganz anders in Luthers lateinischem Psalter von 1529. Hier hielt er sich strikt an die Überschrift der Vulgata und bezeichnete das Korachitenlied als »pro arcanis Psalmus«². Der Zusammenhang zwischen Geheimnissen und Jugend in der Überschrift des gleichen Psalms erscheint rätselhaft. Dem soll ein wenig nachgespürt werden.

1. Ein feste Burg ist unser Gott

Selbstverständlich richtet sich der Blick dabei vor allem auf Luthers Lied über den 46. Psalm. Kann der Gesang von Gott als der festen Burg eine Hilfe sein bei der Suche? Auf keinen Fall seine Überschrift, gleich in welcher Fassung³. Der Liedtext jedoch scheint kleine Andeutungen in Richtung Jugend zu enthalten: Der böse Feind wird »alt« genannt, Christus sei der rechte »man«, der das Feld behalten wird., auch wenn das »kindt« genom-

¹ WADB 10.1, 248.

² WADB 10.2, 218.

³ Markus Jenny, Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe. AWA 4, Köln/Wien 1985, 247+249.

men werden sollte⁴. Wesentlich auffälliger ist die »ungelenke Rhetorik des Katechismus: »Fragst du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ.«⁵. Der entscheidende Hinweis jedoch ist die kritische Bemerkung von Walter Jens, aus Psalm 46 sehe man »am Ende nur einige wenige dramatisch-aktionsbestimmte Vorstellungen in das Lied von der festen Burg eingehen, während die leisen Motive – Brunnen, Wasser, Frieden, heilige Wohnungen – ausgespart bleiben«⁶. Dieser auf den ersten Blick so überzeugenden Einschätzung nämlich hat Luther bereits 1533 deutlich widersprochen, als er in seiner einzigen und nur sehr summarischen wissenschaftlichen Auslegung dieses Psalms dem Schlußsatz seine Hoffnung anvertraute, daß »unser brünlin auch bleibt ein lebendige quelle, da jhener sümpffe, tümpffel und kolke faul und stinckend werden und versiegen müssen«⁷. Luther erfindet die Sümpfe, Tümpel und Pfuhe nicht um einer Sache willen, die er dann ausspart, sondern um die Lebendigkeit des Brünneleins aus dem Gegensatz zu ihnen geradezu riechbar zu machen. Die Brünneleinaussage könnte in gewandelter Gestalt dem Liede eigen sein.

Die von Luther bekundete Brünnelein-Hoffnung war nicht nebulös, sondern sehr präzise. Das zeigt seine Revisionsbemerkung bei der Übersetzungsarbeit zu Psalm 46,5: »Dicimus nos, Wenn sie uns schon alle plagen einlegen, sol dennoch ein brunlein und quel bleiben, unde semper alii wachssen wider auff«⁸. Das Brünnelein der Stadt ist also ihre Jugend. Auf ihr ruht die Hoffnung angesichts der Plagen des grausam gerüsteten alten Feindes.

Diese Hoffnung ist Konsequenz und Auslegung der Taufe. Das wird sehr schön deutlich durch Psalm 102,19. 1517 hatte Luther in seiner Auslegung der Bußpsalmen über ihn geschrieben: »Das geistlich volck, durch die tauff Christi newe geschaffen, kan diß dinck (daß Gott die ansieht, die nichts haben) vorsteen. Aber die noch nit seyn ander weyt geborn, und nit new geschaffen ym geist und gnaden, ist nit muglich, das sie got unnd seyne eere erkennen, darumb kunnen sie yhn auch nit loben, sundern sich selb, dan die loben gott, die sich schenden, die von gote nemen und gote nichts geben, sie haben nichts, sundern yhr gut ist bey gott, darumb ist auch yhr lob bey gott unnd ynn gott, und nit bey yhnselfs«⁹. Das ist Luthers Theologie von 1517.

⁴ AWA 4, 247–248.

⁵ Adolf Muschg, Die erschütterbare Burg. In: Marcel Reich-Ranicki (Hg.), Frankfurter Anthologie 8, Frankfurt/M. 1984, 23.

⁶ Walter Jens, Die verflixte vierte Strophe. In: Marcel Reich-Ranicki (Hg.), Frankfurter Anthologie 8, Frankfurt/M. 1984, 16.

⁷ WA 38, 35, 18–19

⁸ WADB 3, 46, 17–19

⁹ WA 1, 203, 3–9

In der Neuausgabe der gleichen Schrift von 1525 aber heißt es zum gleichen Vers: »Es ist eine sonderliche art disser lere, wenn man die lerer erwurg, so gehet die lere allererst an under den nachkomenden, da wird Gott ynne geprediget und gelobet«¹⁰. Das Gotteslob der Getauften wird zur alle vernünftigen Berechnungen durchkreuzenden Realität und steht deutlich im Zusammenhang mit der Schlußstrophe der Feste-Burg-Liedes. Um diese Konkretion anschaulich machen zu können, seien einige Lutherzitate aus einem viel größeren Reservoir lose aneinandergefügt.

Am 29.10.1536 verwies Luther laut einer Predignachschrift Rörers auf die Zukunftsaufgabe der Jugend: »Sepius monui, ut dazu helffe, das man jugent zoge zu pfarrer, schulmeister. Vide, wie Bischöfe, fursten, burger et Edelleute. Ipsi cogitant: non not, hat nich feil. Ideo werden unvorsichtig et non drauff sehen, ›quae sit voluntas.«¹¹. Das Letzte ist Zitat aus dem Predigttext Eph 5,17 vom Willen des Herrn. Die Heranbildung der Jugend für die Aufgaben der Zukunft ist Erfüllung der dritten Vaterunserbitte.

1537 predigte Luther über Mt 18. Die Druckfassung erläutert zu V. 10, um ihrer Aufgaben willen dürfte man die Jugend nicht ärgern: »Soll nun Gott seine kirche und wort erhalten, so mus es durch die Jugend, so teglich dahehr wechst und zur welt geboren wird, geschehen, umb welcher willen Gott noch der Welt guths thut ... So hutet euch nu vor Ergerniss, insonderheit das nicht die kindelein geergert werden, den sie sind leichtlicher zu verfhuren dan die alden, und wen die jugendt verfhuret ist, wolt ich umb die alden nicht viel geben. Soll ein gutt regiment werden, so mus die Jugend wohl unterrichtet und auffgezogen werden, die in der kirchen, Weltlichem regiment und Haushaltung der welt dienen können. Darumb ligts alles dran, das die Jugendt wohl auffgezogen werde«¹².

Welchen Kampf die Erziehung der Jugend gegen die Verführung der Jugend bedeutet, hat Luther in seiner Bibelvorrede auf die Bücher Salomonis (ab 1534) zum Ausdruck gebracht: »die jugent, von jr selber zu allem bösen geneigt, dazu als ein unerfaren volck, der wellt und Teuffels list und bosheit, nicht verstehet, und den bösen Exempeln und ergernissen widerzustehen, viel zu schwach ist, und sich selbst ja nicht vermag zu regiern, Sondern, wo sie nicht gezogen wird, ehe sie sich umbsihet, verderbet und verloren ist, Darumb darff wie wol, und mus haben lerer und regirer, die sie vermanen, warnen, straffen, züchtigen und jmer zu Gottes furcht und Gebot halten, dem Teuffel, der wellt und fleisch zu wehren«¹³.

¹⁰ WA 18, 514, 11–13

¹¹ WA 41, 704, 28–31

¹² WA 47, 270, 24–26; 272, 15–21

¹³ WADB 10.2, 6, 9–15

All dies Wehren und Vermahnen ist die eine Seite. In seinen Predigten über Psalm 112 von 1526 hat Luther die in V. 4 genannte Lust am aufgehenden Licht durch Hinweis auf die Jugend erläutert: »Die Jugend, wenn sie gleich from ist, so wil sie doch lust und mut haben; nu, wil sie es recht haben on schaden, so sol sie Gott vorhin darümb fragen und sprechen: Lieber Herr, gib mir lust und freude, es ist nicht mein, ich wils on dein willen nicht haben; wiltu mirs geben, so wil ichs haben, wiltu nicht, so bleib es anstehen. Wenn wir also Gott vorhin darümb fragen, so müssen wirs haben, er wils uns gerne geben.«¹⁴ Hier ist Verwandtschaft zu den lustigen Brunnlein des Psalms 46 ebensowenig zu verkennen wie ein Gleichklang mit dem »las faren dahin« des Psalmliedes.

Wie eine Zusammenfassung alles Angedeuteten wirkt, was Luther 1524 den Christen zu Riga und Livland schrieb. In Auslegung von Psalm 127,5 heißt es zum Preis des Mannes, der seinen Köcher voller Kinder hat: »Er wundscht, das solcher jugent von Gott geben und erkand viel seyen, Denn so stünd es wol ynn der wellt. Das ist auch war. Soll man allerley sachen ratten, so mus die jugent darnach gezogen und gehallten werden, die uns nach das regiment und leben auff erden soll furen. Gleich wie der rise wol bestehet und gerüst ist, der seynen köcher vol pfeyle hat, Also ist der haus-herr und die stadt wol versehen, sie solcher jugent viel hat, von Gott geben. Denn daselbs hellt Gott selbs haus und behuetet die stadt. Aber solch gros gnade bleybt nicht on verfolgunge. Denn wo es Göttlich zugehet, da mus auch teufflisch anfechtung seyn. Der unglaub und geytz der wellt kan solchs nicht leyden, da man so lere odder lebe, darumb werden solche haus-herrn und stedte nicht an feynde bleyben, die sie lestern und schenden. Aber da widder steht hie der trost, das sie endlich doch mit ehren bestehen werden und yhre feynde ym thor (das ist offentlich) zu schanden machen. Er nennet aber keynen harnisch noch waffen, Sonder alleyn das wort, und spricht »Sie werden reden mit yhren feynden ym tor« alls sollt er sagen: mit der lere werden sie bestehen, das es recht sey, wie hart auch die widderwertigen das anfechten.«¹⁵

Es ist nicht Sache dieser Zeilen, Luthers pädagogisches Konzept zu entfalten. Darum mögen solche Zitate genügen. Sie zeigen Luthers Interesse an der Jugend und lassen den Zusammenhang erkennen mit dem von der Jugend hoch zu singenden Psalm, wie ihn Luther zum Lied gestaltet hat.

¹⁴ WA 19, 313, 27–32

¹⁵ WA 15, 377, 9–25

2. *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort*

So allgemein von Zusammenhängen zu reden, reicht nicht aus. In Luthers Theologie hängt alles miteinander zusammen. Das gilt auch vom Feste-Burg-Lied. Es ist zwar in seiner Art einzig, ein kompositorisches Meisterstück, der »König der Hymnen«¹⁶. Dennoch gibt es zwei ihm sehr nahe verwandte Lutherlieder, die streckenweise fast zu zitieren scheinen. Beide sind später entstanden. Es handelt sich um ‚Erhalt uns Herr bei deinem Wort‘¹⁷ und die zweite Hälfte des letzten Weihnachtsliedes¹⁸, beide erstmals 1543 im Klugschen Gesangbuch enthalten.

Ersteres zeigt besonders folgende Gemeinsamkeit mit dem berühmten Psalmlied: Die Wichtigkeit des zu erhaltenden Wortes, die Mordabsichten der Gegner, ihr Versuch, Christus selbst zu stürzen, den sie doch stehen lassen müssen, die Bitte um Machterweise des für uns Streitenden und um seine Hilfe aus aller, der letzten Not.

Die Gemeinsamkeiten von Psalmlied und Weihnachtsliedschluß lassen sich so kennzeichnen: Die Wirkungslosigkeit der Feinde Sünde und Tod, weil der wahre Gott mit uns ist, zumal sein Sohn bei uns ist und uns nicht läßt, der Trotz, der auf das Ende schauend vom Gelingen weiß.

Das von der Jugend hoch zu singende Psalmlied teilt also seine von den meisten Lutherliedern sich abhebende Vorstellungswelt mit zwei anderen. Diese beiden aber, und das ist entscheidend, sind Kinderlieder.

Bei dem einen beweist das die Überschrift »Ein Kinderlied, Zu singen wider die zween Ertzfeinde Christi und seiner heiligen Kirchen, den Bapst und Türcken, etc.«¹⁹. Daß Luther mit dem so betitelten Lied genau das aussprach, was oben über die Jugend zitiert worden ist, zeigt der Text, der nach dem Bericht des hannoverschen Pastors Peter Busch auf einem Nachdruck des originalen Liedblatts zu lesen war: »Lieben Christen-Kinder, singet und betet getrost wider die zwey rechten und grösten Erb-Feinde Christi und seiner Glieder, daß doch GOTT der barmhertzige Vater um Christus willen, seiner heiligen Kirche fortan wolle Friede geben (oder wo es ja eine Straffe seyn soll, wie wir es wohl verdienet, daß es eine (väterliche) Straffe sey) Thut hierin das Beste, denn leider! der alten Leute wenig sind, die sich mit Ernst darum bekümmern. Wachset in der Gnade und Erkänntniß unsers HErrn und Heylandes JEsu Christi Amen«.

¹⁶ Johannes Linke, Wann wurde das Lutherlied Ein feste Burg ist unser Gott verfaßt? Historisch-kritische Untersuchung, Leipzig 1886, 1.

¹⁷ AWA 4, 304–305.

¹⁸ AWA 4, 307.

¹⁹ AWA 4, 304.

3. Vom Himmel kam der Engel Schar

Bei dem anderen, dem letzten Weihnachtslied Luthers, zeigt das erhaltene gebliebene Originalmanuskript²⁰ den Kinderlied-Charakter. Denn Luther hat seinen Gesang ursprünglich in zwölf Strophen zu je zwei Zeilen geschrieben, deren jede mit Halleluja schließt. Um diese Kurzstrophen auch auf die Melodien »Vom Himmel hoch« und »Christum wir sollen loben schon« singbar zu machen, verklammerte er nachträglich je zwei von ihnen, wobei das Halleluja entfallen mußte. In seiner ursprünglichen kurzstrophigen Gestalt hingegen war es nur auf die dritte angegebene Melodie zu singen, also auf die dem Entstehungsprozeß zugrundeliegende. So steht es ausdrücklich im Autograph: »Sed pro pueris in tono puer Natus in Bethlehem«. Zweimal der Begriff puer. Luther wählte als Melodie, auf die er dichtete, eine vom puer aus Bethlehem und bestimmte das so entstandene Lied pro pueris.

Es ist hilfreich, an dieser Stelle einen kurzen Blick auf das nicht zu lange zuvor entstandene Weihnachtslied »Vom Himmel hoch« zu werfen, das durch den gleichen Anfang dem untersuchten Lied eng verwandt zu sein scheint und durch den Titel »Ein kinder lied auff die Weinacht Christi«²¹. Dieser Titel aber wurde ausgerechnet in dem Gesangbuch geändert, in dem das Weihnachtslied pro pueris erstmals erschien. Nun zeigte der neue Titel ein Lied an »vom Kindlein Jhesu«²². Diese Überschrift verweist auf den puer natus in Bethlehem, zeigt aber kein Lied pro pueris an. Diese Änderung im Jahr der letzten Weihnachtsliedveröffentlichung macht doch sehr den Eindruck einer konzeptionsbedingten Entscheidung, einer Abgrenzung der beiden so ähnlich beginnenden Lieder gegen einander. Im übrigen merkt jeder, der die beiden Lieder unbefangen singt oder liest, daß Luthers »Vom Himmel hoch« kein Kinderlied sein kann im Sinne seines letzten Weihnachtsgesangs pro pueris.

Wohin die Angabe pro pueris zielte, schien immer verständlich, selbstverständlich zu sein; auf das Krippenspiel. Otto Schlißke hat diese gern gehörte Deutung in seinem Handbuch der Lutherlieder zurückgewiesen

²⁰ Vorhanden Österreichische Nationalbibliothek Wien. Faksimiles beispielsweise bei Wilhelm Lucke, Die Lieder Luthers. WA 35, 636–637 und bei Markus Jenny: Kirchenlied, Gesangbuch und Kirchenmusik. In: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung[s]katalog zum 500. Geburtstag Martin Luthers, Frankfurt/M. 1983, 299.

²¹ AWA 4, 287.

²² AWA 4, 290.

und mit der folgenden Äußerung auch Markus Jennys Zustimmung²³ gefunden: »Schweres Leid war wieder über Luther gekommen. Anfang September 1542 wurde sein geliebtes Töchterlein Magdalenchen schwer krank, am 20. ging sie heim. Als nun die Weihnachtszeit kam, da mußte der Vater jenes Weihnachtsfestes vor 8 Jahren gedenken, zu dem er das Kinderlied ‚Vom Himmel hoch...‘ schuf. Damals war Magdalenchen in dem wunderbaren Kinderalter von 5 Jahren gewesen, und sie hatte das Weihnachtslied so lieblich gesungen und mit dargestellt. Nun war es ganz anders geworden. Luther hatte wieder einmal das Sterbens Leid, Sünde und Tod erfahren. Wundert es uns da, daß er nun die Engelbotschaft ganz anders vernimmt und daß er aus dem Kinderlied ein Lied für die Erwachsenen schuf?«²⁴.

Verwunderlicher dürfte sein, wie viel Schlußke über Magdalenchens liebliches Singen und Darstellen weiß. Obwohl er die Unhaltbarkeit der Krippenspieltheorie jedenfalls für das lange nach Magdalenas Tod geschriebene Lied erkannt hat, bleibt er den Vorstellungen des 19. Jahrhunderts über Luthers häusliche Weihnachtsfeier unterm Tannenbaum verhaftet²⁵. Davon ist hier nicht zu handeln. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß es nicht angehen kann, ein Lied, das Luther auf die Melodie vom puer und pro pueris geschrieben hat, in ein Erwachsenenlied umzuinterpretieren. Schlußke hatte die Kraft, den Unterschied der beiden späten Weihnachtslieder Luthers zu sehen, aber nicht die Ausdauer, nach dem Fundament des Ganzen zu fragen, nach Luthers Vorstellungen über ein christliches Kinderlied.

Nun drängt sich den Interpreten von Luthers in sechs Strophen zusammengefaßtem Weihnachtslied alles mögliche auf, aber nicht die Vermutung eines Kinderliedes. Wilhelm Lucke sprach vom »scharf polemischen Charakter der Dichtung«²⁶, und Eberhard Weismann nannte es »dieses todernste, schwere Lied«²⁷. Johannes Kulp zitiert Wilhelm Nelle: »Hier läßt Luther die Engel sozusagen lutherisch reden. Er legt ihnen sein Evangelium in den Mund, das Evangelium in der Ausprägung, die er ihm gegeben hat! An Wucht des Ausdrucks und schlichter Schönheit der Form steht dieses

²³ Jenny AWA 4, 120.

²⁴ Otto Schlußke, Handbuch der Lutherlieder, Göttingen 1948, 318–319.

²⁵ Auf einem Bild Gustav Königs, abgebildet bei Joachim Kruse (Hg.), Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts, Katalog der Kunstsammlung der Veste Coburg, Coburg 1980, 219, spielte Magdalene unter dem Lichtenbaum mit dem Verkündigungengel.

²⁶ Lucke WA 35, 235.

²⁷ Eberhard Weismann (Hg.), Liederkunde Erster Teil. Lied 1 bis 175, HEKG 3.1, Göttingen 1970, 503.

Lied in erster Reihe der Lutherlieder. Es lebt in ihm der mannhafte Geist von „Ein feste Burg; von allen Weihnachtsliedern zeigt es am schärfsten die Züge des Reformators“²⁸. Dies todernste, polemische, lutherische und mannhafte Lied soll ein Kinderlied sein?

Ja, so ist es! Um das bejahen zu können, ist darauf zu verzichten, Spielereien und lieblichen Sang zu vermuten, wenn Luther für die und mit der Jugend arbeitet. Diesem Verzicht sollten die oben gegebenen Zitate dienen mit ihren Hinweisen, daß für Luther Jugend Zukunft bedeutet, große Aufgabe, Erziehung, Schmerz und Gefahr, Regiment Gottes, Hoffnungskraft und Verzichtbereitschaft. Das ist todernst, polemisch, lutherisch und mannhaft.

Wenn es in Luthers Weihnachtslied heißt:

Er wil und kan euch lassen nicht/
Setzt jr auff jn eur zuversicht/
Es mögen euch viel fechten an/
Dem sey trotz, der's nicht lassen kan²⁹.

So wird man ausgerechnet dies Lied mit gutem Grund in seinem Text mit Titel bezeichnen müssen, der anderen mit weniger Grund (und falscher Tendenz) zugeschrieben worden ist: Luthers Trutzlied. Man wird aber wenigstens den Bemerkungen beizufügen haben, mit denen Theodor Kolde 1908 einen seiner Aufsätze begann: »Neben Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“ hat wohl kein anderes Lied des Reformators im Leben der evangelischen Gemeinde eine solche Bedeutung gehabt als dieses (Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort). Es galt der evangelischen Christenheit ... als ein echtes Glaubens- und Trutzlied, mit dem man sich stärkte und mutig besonderen Gefahren des evangelischen Glaubens entgensah«³⁰. Es sind drei Trutzlieder Luthers. Diese drei Lieder sind, von Luther auf je verschiedene Art so bezeichnet, von der Jugend hoch zu singen. Ihr Trotzen ist trotz seines unbestreitbaren kriegerischen Mißbrauchs nicht beschämt beiseite zu schieben, sondern als Zeichen für Luthers ungewöhnliches Verständnis der Jugend ernst zu nehmen. Jugend kann dem alten Feind zum Trotz beten und den Buhlliedern zum Trotz singen. Das Trotzen der Jugend ist ihr Charisma, wenn es in die richtigen Bahnen gelenkt wird. Sie dahin nicht zu ziehen,

²⁸ Johannes Kulp, Die Lieder unserer Kirche. Eine Handreichung zum Evangelischen Kirchengesangbuch. Bearbeitet und herausgegeben von Arno Büchner und Siegfried Fornacon. HEKG Sonderband, Göttingen 1958, 46.

²⁹ AWA 4, 307.

³⁰ Theodor Kolde, Erhalt uns Herr bei deinem Wort. Eine hymnologische Studie, NKZ 19, 1908, 751.

wäre Verführung, Ärgernis. Luthers drei Kinderlieder sind nicht geschrieben für niedlich ausstaffierte Püppchen der Alten, sondern behaften die Jugend bei ihrem Trotz gegen die enttäuschend gleichgültigen Alten, beantworten ihr unbeholfen katechismusartiges Fragen: Wer ist das?

Er heist Jhesu Christ.../ das felt mus er behalten³¹

und führen sie so ins zuversichtliche Klagegebet

Beweis dein Macht, HERR Jhesu Christ/
Der du Herr aller Herren bist/
Beschirm dein arme Christenheit/
Das sie dich lob in ewigkeit³².

4. *Die Jugend und der Trotz des Glaubens*

Immer einmal wieder und nicht ohne Grund wird von Luthers Pessimismus gesprochen³³. Erasmus gegenüber habe er eine »pessimistische Einschätzung« des Menschen gezeigt, hat vor kurzem Martin Brecht gesagt³⁴ – nachdem er zuvor sachgerecht Luthers »optimistische Ansicht« von der Eindeutigkeit der Schrift erwähnt hatte³⁵. Bei Erasmus waren Pessimismus und Optimismus genau umgekehrt verteilt. Luthers kraftvoller Optimismus zeigt sich besonders eindrucksvoll in seinen pro pueris entstandenen Liedern, dem Feste-Burg-Gesang, dem Gebetslied um Erhalt beim Worte Gottes und im ursprünglich zwölftrophigen Weihnachtslied. Dieser Optimismus hat nichts von Schönfärberei. Ihm steht unverrückbar fest, daß auch die fanatischsten Gegner das Wort stehen lassen müssen, ob sie wollen oder nicht³⁶. Diese Wahrheit ist aber noch verborgen unter ihrem Gegenteil, Anfeindung und Leid. Um sie muß daher, so wahr sie ist, mit aller Kraft gebetet werden. Wegen dieser arcana hat Luther den Psalm 46 von der Jugend hoch singen lassen.

Kampfgeist, widerstehender Mut und Leidensbereitschaft der drei Trutzlieder Luthers müssen aus ihrem Zweck als Kinderlieder neu begriffen

³¹ AWA 4, 248.

³² AWA 4, 305.

³³ Im Zusammenhang dieser Lieder beispielsweise Weismann aaO.

³⁴ Martin Brecht, Martin Luther. Zweiter Band. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 225.

³⁵ Brecht aaO., 223.

³⁶ Markus Jenny, ... und kein' Dank dazu haben ..., MuK 39, 1969, 227–228.

werden. Darüber hinaus aber sind alle Lutherlieder, weil sie aus dem Optimismus des Glaubens voll Trotz geboren sind, auch in ihm zu singen. Denn Luther hat sie alle von Johann Walter musikalisch bearbeiten lassen »nicht aus ander ursach, denn das ich gerne wollte, die iugent, die doch sonst soll und mus ynn der Musica und andern rechten künsten erzogen werden, ettwas hette, damit sie der bul lieder und fleyschlichen gesenge los werde und an derselben stat ettwas lernet und also das guete mit lust, wie den iungen gepürt, eyngienge.«³⁷.

Das Gute, von dem mit Lust und darum hoch zu singen ist, ist das arcana des angefochtenen und dennoch gewissen Glaubens, in dem die Jugend den traditionalistischen Alten entgegen trotzt. So steht sie in Gottes Dienst, der seine Kirche nicht bei seinen Überlieferungen, sondern bei seinem Wort erhält.

Dr. Wichmann von Meding, Schulstr. 6, 24392 Boren

DAS RECHT DER VERLIERER AUF IHRE GESCHICHTE

Von Hans Deppe

Mit dieser Schlagzeile beteiligt sich die Stockholmer Tageszeitung »Dagens Nyheter« in zwei Ausgaben am Uppsala-Jubiläum (1493–1993) der Schwedischen Kirche. Hier präsentiert Magnus Nyman, Universitätslektor für Geistes- und Wissenschaftsgeschichte in Uppsala, skandinavische Reformationsliteratur, die, wie Nyman meint, in ihren wissenschaftlichen Ergebnissen bei all den festlichen Ereignissen – und auch sonst – nicht eigentlich beachtet worden sei.

Schwedische Reformationsforschung, sagt Nyman, ist einseitig: Sie nimmt sich einen ungesunden mittelalterlichen Katholizismus und Internationalismus zum Gegenüber und hat es nun leicht, mit einer starken Monarchie, dem lutherischen Glauben und einem wachsenden Nationalismus typisch schwedische Reformationsgeschichte zu schreiben. Im übrigen vermißt Nyman eine objektive katholische Kirchengeschichte für jene

³⁷ WA 35, 474–475.

Zeit. Reformationsgeschichte in Schweden ist für Nyman eine »Illusionsnummer«, eben die Geschichte der Sieger, zurechtgelegt, ohne Nuancen, ohne Leben.

Hier haben sich andere skandinavische Forscher Verdienste erworben. Nyman lobt Oskar Garsteins »Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia« (Oslo und Leiden 1963–1992), Jörgen Nybo Rasmussens »Broder Jacob den Danske, Kong Christian II's yngre broder« (Odense 1986) und kann sich am Ende den Hinweis nicht verkneifen, es wären über das ganze nachreformatorische 16. Jahrhundert hin eben doch gleich viele katholische wie evangelische schwedische Studenten an den diversen europäischen Hochschulen eingeschrieben gewesen. Schließlich stellt Nyman Tore Nyberg »Birgittinsk festgåva« (Uppsala 1991), Kurt Johannesson »Gotisk renässans« (1982) und Garsteins 2500 Seiten Fakten zusammen und kommt zu folgendem Resultat:

Historiker haben bisher die schwedische Reformation als verhältnismäßig unkompliziertes Vernunftferwachen beschrieben. Jetzt wird deutlich, daß viele Schweden während des ausgehenden 16. Jahrhunderts offen oder verdeckt mit dem Katholizismus sympathisierten. Das mußte einmal gesagt werden. Denn auch Verlierer, heißt es in Dagens Nyheter, haben ein Recht auf Geschichte.

LUTHER AUF POLITIKERKANZELN UND IN PREDIGTREIHEN

Von Helge Adolphsen

1. Der Michel – eine offene Predigtkirche

Vor Jahren traten sie in den Hauptkirchen Hamburgs auf, bekannte Politiker wie Herbert Wehner, Kai-Uwe v. Hassel, Helmut Schmidt. Die Politikerkanzel im Michel, die Journalistenkanzel in St. Nikolai erregten Aufsehen. Seit Herbert Wehner Nein zur Kanzel sagte und mit dem Jugendstil-Lesepult vorlieb nahm, bleibt die Michelkanzel ordinierten Predigern vorbehalten. Geblieben sind bis heute die Versuche, Themen der Gegenwart mit der Bibel zu konfrontieren. Ziel bleibt auch, ein subjektives Bekenntnis einer bald offenen, bald heimlichen Liebe zum Evangelium abzulegen und

eine Zeitansage zu wagen. Die Politiker in öffentlicher Verantwortung sollen eine Deutung vom anderen Ufer her ins Kirchenschiff bringen. Der andere Blick, aus anderer Profession, aus anderem, aber ganz eigenem Erleben, ist spannend. Dialog und Gespräch sind Konstitutiva der Predigtkirchen Hamburgs, die offene Auseinandersetzung ihr Stil, die Aufnahme von Themen der Stadt und des Landes ist so lebendig wie seit je. Man stelle sich die Predigtkirchen in der City Hamburgs früher vor: Bekannte, geschätzte, wortgewaltige Prediger, die man sich in früheren Zeiten aus dem ganzen Deutschen Reich holte. Sie füllten mit ihren Worten die fünf großen Hauptkirchen. Am Michel unvergessen Helmut Thielicke, der bis 1968 seine berühmten Predigten und Vorträge über »Glauben heute« hielt. Und alle, alle kamen, der kleine Mann per pedes und der Wirtschaftsführer mit Chauffeur im Mercedes. Die Studenten fegten Thielicke 1968 von der Kanzel. Und dieser Austrieb war das Ende der großen Predigtstars und -solisten, das Ende des Gottesdienstes, der nur von der Predigt lebte. Mein Vorgänger vollzog die Wende. Fortan stand das Feiern der Gemeinde an Sonn-, Fest- und Feiertagen im Mittelpunkt, wurde das Abendmahl sonntäglich gefeiert. Geblieben aber ist in Hamburg die Predigtgemeinde, die aus der ganzen Stadt zusammenkommt, die anspruchsvolle Predigten hören will, Auseinandersetzungen mit dem Glauben sucht, Wegweisung und Trost, Zeitansage und Theologie zum Anfassen. Eine Gemeinde ist das, die in Predigtenachgesprächen Gast- und Probepredigern auf den theologischen Zahn fühlt und ihm nichts Halbgedachtes durchgehen läßt. Eine Gemeinde, die zum Teil wandert von Hauptkirche zu Hauptkirche, auch von Ortskirche zur Hauptkirche, die sich nach alter Hamburger Tradition ihren Prediger wie ihre Themen, aber auch den Raum und die Musik im Gottesdienst sucht.

2. Idee und Konzept der Politikerkanzeln

Ein Luthertext sollte an vier Politiker der vier im Hamburger Rathaus vertretenen Parteien gegeben werden. Die sollten bekannt sein. Namen wecken Interesse. In Hamburg, dieser Medienstadt, läuft (fast) alles über die persönliche Schiene. Die Form sollte nicht die der Predigt, sondern die der christlichen Rede sein. Den Politikern sollte die persönliche Auseinandersetzung mit dem Luthertext zugemutet werden, das, was sie provozierte und ärgerte, lockte und reizte, sollte frei aufgenommen werden. Weitere Vorgabe: der Bezug zur gegenwärtigen Situation und Lage. Sie war Mitte 1993 gekennzeichnet durch die sogenannte Politikerverdrossenheit, durch Skandale ums Geld, persönliche Interessen, durch Glaubwürdigkeitsdefizite, durch Verstöße gegen (noch vorhandene) und offenbar geltende Moral-

vorstellungen, gegen die zehn Gebote. Die Lage war auch geprägt durch Anfragen und Forderungen an die Kirche, dazu etwas zu sagen, wieder stärker Werte zu vermitteln, wie so oft gefordert, wenn die Dämme brechen und Orientierung fehlt. Ein Luthertext sollte her, der sich im Dreieck von Verantwortung, Gewissen, Schuld bewegt. In der Einladung an einen begrenzten Kreis (500 nach St. Michaelis Umgemeindete, also Interessierte, Kritische, Engagierte) heißt es: »Eine Politikerin und Politiker werden, ausgehend von einem Text Martin Luthers zu Fragen politischer Ethik, persönlich gehaltene Aussagen machen, die sich auf die gegenwärtige politische Situation, die Politikerverdrossenheit, die Glaubwürdigkeitskrise und Stilfragen in der Politik beziehen«.

Der ursprüngliche Plan, Politiker a.D. zu gewinnen, gestaltete sich als schwierig. Die Bürgermeister a.D. von Dohnanyi (SPD) und von Münch (F.D.P.) sagten ab. Erster aus Zeitgründen, letzterer, weil er sich geschworen hatte, nach seinem Ausscheiden aus der Politik und der Rückkehr auf seinen Lehrstuhl nie wieder öffentlich Stellung zu nehmen. Und weil ihm die Zeit fehlte für solch ein ihn ganz forderndes Unternehmen. Die Absage ging einher mit dem traurigen Bemerken, nun nie wieder eine Chance in seinem Leben zu haben, im Michel zu sprechen. Gute und qualifizierte Politiker wissen um die Schwierigkeiten einer Rede in einer Kirche und in einem Gottesdienst. Andere sollte man gar nicht erst bitten.

Als einziger Politiker außer Dienst blieb Minister a.D. Dr. Heiko Hoffmann übrig, Oppositionsführer nach dem Tod Uwe Barschels in Kiel, Mitglied der Synode und der Kirchenleitung der Nordelbischen Kirche. Von den Grünen konnte niemand gewonnen werden. So blieben auf den Programmzetteln, weit gestreut, in der Presse angekündigt, die Senatorin für Justiz, Dr. Lore-Maria Peschel-Gutzeit, SPD, langjährige Richterin, die auch am Kirchentag in München beteiligt war. Dr. Heiko Hoffmann, CDU, und Reinhard Soltan, Fraktionsvorsitzender der F.D.P. in der Hamburger Bürgerschaft, Lehrer von Beruf, engagiertes Gemeindeglied in der Hauptkirche St. Jacobi.

Wichtig der Rahmen. Nach vielen Erfahrungen entschied ich mich für den Sonntagabend und damit für die sonntägliche »Musikalische Vesper« um 18.00 Uhr. Das ist ein Gottesdienst zu abendlicher Zeit, im Dunkel der abendlichen Kirche. Besinnung, Konzentration und Hörbereitschaft auf Wort und Musik kennzeichnen diese Vesper. Statt der sonst üblichen Predigt, textgebunden oder thematisch, sollte die Rede stehen. Der Pastor war Liturg, begrüßte ausführlicher als üblich, indem er Sinn und Zweck der Politikerkanzeln erläuterte. Gleichzeitig wurde zu dem anschließenden Beisammensein bei Brot und Wein und Gesprächen eingeladen. Dafür war ein handverlesener Kreis vorher gebeten worden mit persönlicher Einladung

und Rückantwort. Sie gab das Gefühl, besonders gewürdigt und geehrt zu sein. Gottesdienst und anschließendes Beisammensein waren als Einheit konzipiert. Kommunikation beim Essen und in Gesprächen als Teil gemeindlichen Lebens, ungezwungen, aber intensiv, wird in St. Michaelis und in der Großstadt Hamburg immer wichtiger. Das Ende des ganzen Abends lag bei 20.00 Uhr, so daß der Abend frei war und im kleineren Kreis das Gehörte und Gesprochene noch weiter vertieft werden konnte.

3. Der Grundtext Martin Luthers und seine Auslegung

Ein Text muß griffig, sprachlich stark, grundsätzlich und aktuell zugleich sein, wenn er drei Reden zugrunde liegen soll. Ich wählte einen Abschnitt aus der Schrift von 1523 »Von weltlicher Obrigkeit – wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«. Er beginnt folgendermaßen: »Wer nur ein christlicher Fürst sein will, der muß wahrhaftig die Absicht ablegen, herrschen und mit Gewalt verfahren zu wollen. Denn verflucht und verdammt ist alles Leben, das man sich selbst zunutze und zugute lebt und sucht, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen.... Du sollst wissen, daß von Anbeginn der Welt an ein kluger Fürst ein gar seltener Vogel ist, ein noch viel seltener ein rechtschaffener Fürst. Sie sind im allgemeinen die größten Narren und schlimmsten Buben auf Erden; deshalb muß man sich bei ihnen immer auf das schlimmste gefaßt machen und darf wenig Gutes von ihnen erwarten, besonders in göttlichen Sachen, die das Heil der Seele angehen. Denn sie sind Gottes Gefängniswärter und Henker, sein göttlicher Zorn gebraucht sie, um die Bösen zu strafen und äußerlich Frieden zu halten«. Es folgen vier Verhaltensmaßregeln für einen Fürsten, der christlich »amten« soll.

Der Text wurde am Ende des Gottesdienstes verteilt, um eine Vertiefung zu ermöglichen. Die Rednerin und die Redner nahmen die Aussagen mal mehr und mal weniger auf. Alle zitierten am Anfang Luthers Satz von den Fürsten als den größten Narren und schlimmsten Buben. Und alle setzten sich engagiert und sehr ehrlich mit Luthers Ansprüchen auseinander, übersetzten sie selbstkritisch ins Heute und nutzten seine Aussagen wie einen Fürsten- und Politikerspiegel. Sehr offen kam zur Sprache, welchen Schmähungen Politiker heute ausgesetzt sind. Frau Dr. Peschel-Gutzeit stellte sich freimütig der ersten Verhaltensmaßregel in dem Text Luthers: »Erstens muß er auf seine Untertanen sehen und hier sein Herz in rechte Verfassung bringen. Das tut er aber dann, wenn er sein ganzes Sinnen darauf richtet, ihnen nützlich und dienstbar zu sein«. Sie setzte sich dann mit der Verführbarkeit durch die Macht auseinander, mit ihren Mißbräuchen, forderte Transparenz, Ehrlichkeit, mehr Bescheidenheit der Politiker.

Heiko Hoffmann hielt am Reformationstag eine zugleich sehr persönlich und lutherisch geprägte Rede. Er begann mit einer eigenen Lebenserfahrung. Als 17jähriger Schüler war er 1953 wegen aktiver Zugehörigkeit zur Evangelischen Jungen Gemeinde in Quedlinburg von der Schule verwiesen worden und floh in die Bundesrepublik. Dieses Geschenk der Freiheit stärkte seine Verantwortung, die er als Christ in der Landespolitik später wahrnahm. In lutherischer Tradition begründete er staatliches Handeln und skizzierte Luther und seine realistische Sicht des Menschen. Er setzte sich dann kritisch mit der Parteidemokratie auseinander, mit der Kurzatmigkeit ihrer Diskussionen und Themen, ihrem schlechten Stil, der Vorherrschaft des Kampfes um die Macht über das Streiten um Lösungen der politischen Probleme. Er forderte: »Wer politische Verantwortung tragen will, muß sich an besonders strengen Maßstäben messen lassen, wer Gesetze macht, darf nicht Gesetze brechen. Wer Recht setzt, muß es achten. Wer um Vertrauen wirbt, der muß es auch rechtfertigen. Machterhalt um jeden Preis ist Glaubwürdigkeit und Vertrauen abträglich. Schuld anderer darf nicht instrumentalisiert werden. Der Weg des Vertrauens ist gekennzeichnet durch die aufrichtige Absicht, über niemand ehrabschneidend zu reden, Andersdenkende nicht zu verachten, Auseinandersetzungen stets so führen, daß man nach einer Debatte dem Andersdenkenden frei ins Gesicht blicken kann«. Er endete: »Unser christlicher Glaube öffnet uns die Augen dafür, daß unter Menschen niemand über das allein Wahre und Richtige auf Erden gebietet. Die Rückbindung an den Schöpfer, der uns in der Liebe Christi begegnet... macht uns frei..., stabilisiert und befähigt uns zum verantwortlichen Gebrauch von Vernunft und Erfahrung..., und unser Gewissen hilft uns, täglich von neuem Lösungen zu suchen, von denen wir hoffen dürfen, daß sie vor Gott verantwortet werden können«.

Reinhard Soltau, der letzte in der Reihe, stieg auch sehr persönlich und selbstkritisch ein. Sein Beitrag war ein auffallend ehrlicher, voller Fragen nach dem eigenen Umgang mit der Macht. Er schien die Chance des freien Kirchenraumes zu nutzen, um sich selbst Rechenschaft zu geben und die Hörer in sein eigenes Fragen einzubeziehen. Für ihn ist der Glaube daran, daß er angenommen ist von Gott, die Grundlage seines politischen Handelns. Im zweiten Teil wurde seine Rede zur Predigt, orientiert am Gedicht von D. Bonhoeffer »Wer bin ich?« und an Worten aus Luthers Kleinem Katechismus.

Auf alle drei Reden folgten intensive Nachgespräche. Mit Rückfragen an den Redner und das Handeln der Politiker, mit grundsätzlichen und konkreten Überlegungen. »Politiker zum Anfassen« wurden zum Medium für eine Politik zum Anfassen, die aus christlicher Verantwortung in ihren

Krisen geschieht. Durch die Pressekontakte gelang es, die Rede der Hamburger Justizsenatorin in einer Zusammenfassung ins Hamburger Abendblatt zu bringen. In Zukunft wird es noch wichtiger werden, die öffentliche Kanzel in St. Michaelis um die Kanzel der Medien zu ergänzen. Wie weit es gelingt, die theologischen Begründungen für gesellschaftliche Themen in die Öffentlichkeit zu bringen, bleibt ein Dauerproblem. In Zeiten der veröffentlichten Kirche und des Theologiedefizits wird das aber zugleich eine Aufgabe ersten Ranges sein.

4. Predigtreihe über Lutherlieder

Predigtreihen und Themapredigten haben in den Hauptkirchen und besonders in St. Michaelis eine gute Tradition. Jährlich zwei Predigtreihen gehören zum Gottesdienstkonzept. Die Themen stammen aus Bibel und Kirchengeschichte, aus der Gegenwart und den gesellschaftlichen Debatten. Einige Beispiele: »Väter des Glaubens und Väterlichkeit heute«, »Die liebsten Heiligen der Michel-Pastoren«, »Christliche Reden wider die Verdrossenheit«, »Die schönsten Adventslieder«, »Die zehn Gebote«. Die Idee zu der Predigtreihe über Lutherlieder kam mir, als ich in dem traditionellen Reformationsgottesdienst über das Lutherlied »Ein feste Burg ist unser Gott« gepredigt hatte. Jedes Jahr, gleich an welchem Wochentag, feiern wir um 10.00 Uhr einen festlichen Reformationsgottesdienst mit der »Spatzenmesse« von W.A. Mozart, die in den Gottesdienst integriert wird. Der Besuch von Schulklassen und Menschen aus ganz Hamburg ist erstaunlich gut, durchschnittlich kommen seit Jahren 700 Menschen, wohl auch deshalb, weil es sonst keinen Reformationsgottesdienst in klassischer Form mehr in Hamburg gibt.

Bei der Auswahl der Themen und Lieder spielte die Verbindung von Aussagen Luthers zu wichtigen Fragen des Glaubens und Lebens heute wiederum die entscheidende Rolle. Wichtig sollten Luthers Fragen und Antworten für Probleme von heute werden. Darum wurde bei den Themen Wert gelegt auf die provozierende Frage » – und wir?« Die Themen ergaben sich bei der Predigerin und den drei Predigern aus dem eigenen Interesse. Angekündigt wurde die Reihe folgendermaßen:

5.9.1993 – »Luther und das Abendmahl – und wir?« EKG 163 Hauptpastor Helge Adolphsen

12.9.1993 – »Luther und die Kinder – und wir?« EKG 142 Pastor Christian Rüß

19.9.1993 – »Luther und die Gebote – und wir?« EKG 240 Bischöfin Maria Jepsen

26.9.1993 – »Luther und die Angst – und wir?« EKG 201 Pastor Hartmut Dinse

Die Lutherlieder, fast alle ohnehin im Bestand gemeindlichen Singens an St. Michaelis, wurden zum Teil vor und/oder nach der Predigt gesungen. Wichtig scheint mir die Aufnahme des Gehörten und seine Vertiefung im eigenen Singen zu sein. Darüber hinaus waren Luthers Lieder die Texte zur Predigt, die z.T. durch biblische Texte ergänzt wurden. In einem Fall kam entgegen dem Konzept das Lied in der Predigt gar nicht vor, sondern wurde nur hinterher gesungen. Bei der Verknüpfung von Liedtexten, Predigt und Liedersingen orientiere ich mich an einer gängigen Praxis an St. Michaelis. Seit Jahren werden hier, wie auch in den anderen vier Hauptkirchen, Bach-Kantatengottesdienste gefeiert, die außergewöhnlich gut angenommen werden. Die Texte der Choräle und der Arien beziehe ich auf die Musik und umgekehrt. Die wechselseitige Interpretation vertieft das Hören der Musik und das Verstehen der Texte in einem sehr lebendigen Prozeß.

In meiner Predigt zum Thema »Luther und das Abendmahl – und wir?« habe ich versucht, die historische Dimension der Realpräsenz Christi wie ihre aktuelle Bedeutung aufzuzeigen. Mein Interesse lag nicht in einer lehrhaft katechetischen Erörterung des Abendmahls. Schlichter und elementarer habe ich angesetzt. Wir erleben in den sonntäglichen Gottesdiensten, in denen immer das Abendmahl gefeiert wird, eine ständige Zunahme von Abendmahlsteilnehmern, auch aus katholischen Gemeinden. Wir feiern die großen Gottesdienste oft mit 800 Abendmahlsgästen. Das Angebot einer Vertiefung im Verstehen für das elementare und sinnliche Erleben Gottes in Brot und Wein und in der Feier der Gemeinschaft mit ihm und untereinander, wurde dankbar aufgenommen. Zitat: »Wir erfahren die Gegenwart Christi. Gottes Güte, seine Erlösung, lassen sich schmecken und erleben. Was er uns gibt, das ergeht in ganz materiellen Dingen, in Brot und Wein. Und wir nehmen, kauen, wir schlucken sie mit unserem Mund und verdauen sie mit unseren Organen. Und wir tun das gemeinsam. Mit uns hungernden und essenden Menschen werden zugleich unsere natürlichen und unsere produzierten Lebensmittel, Brot und Wein, Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit, von dem Gabewort Gottes umfassen. Und wir nehmen das für die endgültige Gemeinschaft von Gott und Mensch und untereinander in Anspruch«.

In der Predigt über das Lied »Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort«, ursprünglich als Kinderlied angelegt, hat Christian Rüß sich auf die Urfassung des Liedes bezogen. Dort heißt es: »Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort und steure des Papstes und Türken Mord«. Diese historische Bemerkung hat ihn nicht dazu verleitet, auf den Papst sich heute zu beziehen oder sich gar »Katholikenhasser« zu betätigen. Er hat vielmehr nach dem Feind in uns

und auch den Freunden in uns und um uns gefragt. Beides, Feinde und Freunde, seien nicht mehr so klar für uns. Dann hat er aus Luthers Schrift »Ermahnung zum Gebet wider den Türken« zitiert und ist den Stichworten Buße, Wucher und »Gottes Wort halten« nachgegangen. Von daher kam er auf die fehlende Umkehr im Vereinigungsprozeß, unsere geistige und geistliche Lage zwischen den Wucherern und Geschäftemachern und denen, die das Wort Gottes zur Bedeutungslosigkeit verkommen lassen. Im Schlußteil der Predigt erörterte er die Situation der Kinder. Zu Luthers Zeit und heute, ausgehend von dem Satz Luthers. »Es gibt keinen größeren Schaden in der Christenheit, als Kinder zu vernachlässigen. Denn will man der Christenheit helfen, so muß man fürwahr bei den Kindern anfangen. Vater und Mutter können an den Kindern den Himmel und die Hölle verdienen, je nachdem, ob sie ihnen gut oder übel vorstehen«. Darauf folgte eine kritische Auseinandersetzung mit der Art, wie wir heute mit unseren Kindern umgehen, mit dem Schulwesen und -unwesen, mit dem Religionsunterricht.

Aus diesen zwei Predigten wollte ich nur Andeutungen geben. Predigten muß man hören. Mit meinen Skizzen wollte ich nur Mut machen, sich in Predigten auf Luthertexte zu beziehen und den Reformator in seinen Intentionen damals und für uns heute neu zu Gehör zu bringen. Es ist erstaunlich, wie lebendig und aktuell Luthers Theologie im Gottesdienst werden kann. Die Aufnahme von Luthertexten in Predigten ist nicht nur ein Notbehelf. Denn zu Vorträgen über Luther machen sich in der Großstadt Hamburg mit dem verwirrend großen kulturellen Angebot nur sehr wenige auf den Weg. Es ist seit den Tagen des Neuen Testaments guter Brauch, auf die Väter des Glaubens in den Gottesdiensten zu hören und ihre Briefe zu lesen. Die Zeit scheint reif, die Wolke der Zeugen in die heutigen festlichen und feierlichen Vollversammlungen der Gemeinde hineinzunehmen. In der Wolke der Zeugen ist für mich Luther bleibend einer von den vornehmsten. Darum werde ich weitere Predigtreihen über Luthertexte planen und zentral für Hamburg und die Luther-Gesellschaft durchführen.

Hauptpastor Helge Adolphsen, Krayenkamp 8, 20459 Hamburg

BÜCHERSCHAU

Matthias Schlicht: Luthers Vorlesung über Psalm 90. Überlieferung und Theologie. FKDG Bd. 55, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 183 S.

Mit den sieben in den Jahren 1534/35 zu Ps 90 gehaltenen Kollegs schloß Luther seine 1532 (nicht 1531, wie auf S. 53) begonnene Reihe von Vorlesungen zu ausgewählten Psalmen ab. Neben der sich anschließenden großen Genesisvorlesung von 1535 bis 1545 dient diese Auslegung der Forschung als eine der bevorzugten Quellen für die späte Theologie Luthers. Bei Durchsicht der in den letzten Jahrzehnten dazu entstandenen Literatur fällt auf, daß gerade aus jener Psalmenexegese Belege für unterschiedlichste theologische Themen entnommen wurden. So ist eine intensivere Untersuchung dieser Vorlesung begrüßenswert und sicher erfolgversprechend.

Die hier vorzustellende Hamburger Dissertation konzentriert sich – wie es der Untertitel ausdrückt – bedauerlicherweise nur auf die Überlieferung der Auslegung sowie auf die darin zu findenden theologischen Grundgedanken.

Luthers Erklärung zu Ps 90 ist in einer (überarbeiteten) Kollegmitschrift von G. Rörer und in einem 1541 von V. Dietrich publizierten Druck überliefert, die beide von A. Freitag in WA 40 III herausgegeben wurden. Sch. richtet in seiner detaillierten Analyse zu Röres Kollegheft sein Augenmerk insbesondere auf das, was darin noch von Luthers ursprünglichem Vorlesungsstil zu erkennen ist. Vermißt werden genauere Beschreibungen des Manuskripts als auch des Druk-

kes, die über die wenigen Angaben in der WA hinausgehen. Ausführlich ist ein genauer Vergleich von Kollegmitschrift und späterer Druckausgabe angelegt. Im Ergebnis dieser Gegenüberstellung spricht Sch. dem in der Forschung gern zitierten Druck jeglichen Quellenwert ab.

Den Schlüssel für das richtige Verständnis der Auslegung von Ps 90 sieht Sch. in dem von Luther der eigentlichen Exegese vorgestellten »Argumentum«. Nach Luther ist dabei wichtig zu beachten, daß dieser Psalm eine Zweiteilung aufweist. Drückt der erste Teil (V. 1–12) das Elend menschlichen Todes aus, so wird im zweiten Teil (V. 13–17) um das Getragensein durch Gott gebeten. An verschiedenen der weiteren Erklärung entnommenen Aussagen zu Gott und dem Menschen belegt Sch. dieses überzeugend. Angehängt wirkt ein nachfolgender Überblick über die verschiedenen Interpretationen der Vorlesung zu Ps 90 durch die Lutherforschung unseres Jahrhunderts. Insbesondere die Lektüre dieses zweiten Teiles der Dissertation wird gewiß die Forschung auffordern, die von Sch. begonnene Arbeit weiterzuführen.

Volker Gummelt

Heinrich Kühne: Lucas Cranach der Ältere in Wittenberg. Mit einem Beitrag von Jutta Strehle, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 1993, 63 S.

Bereits in den 60er und 70er Jahren hat der Verfasser eine Reihe von Arbeiten zur Geschichte Wittenbergs im Zusammenhang mit Cranach und der Reformation veröffentlicht, darunter »Lucas

Cranach der Ältere als Bürger Wittenbergs« 1973. Eine Zusammenfassung davon stellt die vorliegende Schrift dar. Die einzelnen Kapitel behandeln Cranachs Weg von Kronach nach Wittenberg und geben einen Einblick in die Entwicklung sowie das Leben und Treiben in der kursächsischen Residenz- und Universitätsstadt im 16. Jahrhundert. Dabei werden nicht nur Cranachs künstlerisches Schaffen, sondern auch sein Wirken als Bürgermeister und Stadtkämmerer sowie seine wirtschaftliche Unternehmungen gewürdigt. Ausführlich wird des Meisters Familienleben und das enge Verhältnis zu Luther behandelt.

Jutta Strehle, Kunsthistorikerin an der Lutherhalle, stellt in ihrem Beitrag eine Auswahl von fünfzehn in Wittenberg befindlichen Cranachwerken vor, darunter Buchholzschnitte, Luther- und Fürstenporträts sowie den Reformationssaltar in der Stadtkirche, die sachkundig erklärt werden.

Der in seinen beiden Teilen reich illustrierte kleine Band stellt eine solide gearbeitete, instruktive Einführung in Leben und Werk Cranachs dar und weist auf seine Bedeutung als künstlerischen Repräsentanten der lutherischen Reformation hin. Er wird unseren Lesern – auch zur Vorbereitung eines Besuches der Stadt Wittenberg – bestens empfohlen.

Hans Düfel

Johannes Rehm: **Das Abendmahl.** Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog. Mit einer Einführung von Hans Küng, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 1993, 249 S.

Die vorliegende Dissertation geht von folgender Leitfrage aus: Kann heute, nach Jahrzehnten des theologischen Dialogs und der ökumenischen Annäherung, die gegenwärtig noch praktizierte Trennung am Tisch des Herrn theologisch begründet und seelsorgerlich gerechtfertigt werden?

Zunächst gibt das Buch einen Überblick über das theologische Abendmahlsgespräch zwischen den Konfessionen auf den verschiedenen Ebenen. Dabei wird zwischen regionalen und weltweiten Dialogen, zwischen bilateralem und multilateralem, zwischen offiziellem und wissenschaftlichem Dialog unterschieden. Die zentralen Begriffe des ökumenischen Dialogs werden eingeführt und erläutert (Teil A), dann werden Anlage, Zielsetzung und Entstehung des Dokuments »Das Herrenmahl« an Hand von unveröffentlichten Sitzungsprotokollen und einem bisher unveröffentlichten Briefwechsel beschrieben.

Im Hauptteil B werden die seit Luther besonders umstrittenen Fragenkreise Laienkelch, Gegenwart Christi im Abendmahl und Opfercharakter bearbeitet. Nach einleitenden praktisch-theologischen Überlegungen zur Aktualität der Fragestellung und einer knappen Konfrontation Luthers und Trients kommen die entsprechenden Abschnitte des Herrenmahl-Dokuments kommentierend zur Sprache. Nach dem Vergleich mit den jeweiligen Aussagen des Lima-Papiers und dem Lehrverurteilungs-Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises schließt sich jeweils ein zusammenfassendes kritisches Resümee an, das in erster Linie die Schrift- und Zeitgemäßheit der ökumenischen Gesprächsergebnisse reflektiert.

Teil C bilanziert die in den drei Fragekreisen erreichten Übereinstimmungen und versucht Wege zur Lösung der noch offenen Fragen aufzuzeigen. Gleichzeitig wird Stellung genommen zum weiteren Rezeptionsprozeß im Bereich der ökumenischen theologischen Diskussion und zu den möglichen Konsequenzen für die kirchliche Praxis. Auf diesem Hintergrund wird schließlich das »Herrnmahl-Dokument« im Gesamtzusammenhang der gegenwärtigen Abendmahlserneuerungsbewegung in seiner wegweisenden Bedeutung gewürdigt und die theologische Bedeutung der erreichten Übereinstimmung sowie der verbliebenen Fragen festgehalten.

Das vorliegende Buch gibt eine zusammenfassende, den gegenwärtigen Forschungsstand der evangelischen und katholischen Theologie repräsentierende historisch-systematische Untersuchung des luth.-kath. Dialogs über das Abendmahl wieder.

Die hervorragende Arbeit zeigt, daß eine baldige Abendmahlsgemeinschaft zwischen katholischer und evangelischer Kirche verantwortbar und seelsorgerlich angemessen zu sein scheint.

Reinhold Friedrich

Uwe Rieske-Braun: **Zwei Bereiche-Lehre und christlicher Staat.** Verhältnissbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 15, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 491 S.

Ziel dieser materialreichen Hamburger theologischen Dissertation ist, »den Prozeß von Aufnahme, Anwendung und Umformung der lutherschen Tradition einer Unterscheidung der »Reiche«, bzw. »Bereiche« Religion und politische Welt in wichtigen Entwürfen der Sozialethik des Erlanger Luthertums und in seinem Einflußbereich zu verfolgen« (440). Programmatisch markiert dabei schon die im Titel aufscheinende Bezeichnung »Zwei-Bereiche-Lehre« die dann später belegte Nähe und die Distanz dieser sozialetischen Konzeption zu Luther selbst und zu der ihm geschichtlich zuzuordnenden »Zwei-Reiche-Lehre« (95).

Der Verfasser zeichnet sorgfältig nach, wie unterschiedlich und schwankend hier die terminologischen Abgrenzungen und inhaltlichen Zuordnungen des geistlichen und weltlichen Bereichs seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts vor allem bei den »Erlangern« Stahl, Harleß, Hofmann, Luthardt, Frank und dann namentlich in der AELKZ gefaßt werden. An der Arbeit besticht die sorgsame Rechenschaft über das Ringen des Luthertums hinsichtlich der beiden Bereiche: ob denn zur Abwehr von (Frz.) Revolution und Säkularisierung, Union und Katholizismus ein so weitgehendes Miteinander von Kirche und Staat wie etwa in einem »christlichen Staat« (Stahl und tendenziell Luthardt) erforderlich sei, ob auf eine »Durchdringung« (Harleß) des weltlichen Reiches durch das geistliche zu setzen sei oder ob die christliche Gemeinde und die »Welt« letztlich in einem antagonischen Spannungsverhältnis stünden (Hoffmann/Frank).

Wie sich diese nicht nur lutherische, sondern eben christliche Grundsatzfrage in der AELKZ vor einer breiteren Öff-

fentlichkeit niederschlug, analysiert Rieske-Braun sodann eingehend (174 ff). Weder wird dabei die anfängliche, mit Hilfe der Unterscheidung der beiden Bereiche formulierte Distanz zu preußischer Union und Reichsgründung verschwiegen bis hin zur Opposition im Kulturkampf, noch die ab 1880 herrschende Tendenz zu einem »christlichen Staat« (278). Scharf arbeitet der Verfasser an solchen Brennpunkten wie der sozialen Frage (315 ff) und der Einstellung zu Patriotismus und Krieg (393 ff) markante Vermischungen, aber auch problematische Trennungen der beiden Bereiche und Verantwortlichkeiten im Luthertum (aber keineswegs nur dort!) heraus. Die Skizzierung des während des Ersten Weltkrieges von Ihmels (432 ff) beschrittenen Weges zu einer scharfen Diastase der beiden Reiche bis hin zu der verderblichen und schuldhaften Rede von den sogenannten »Eigengesetzlichkeiten« bildet dann den Abschluß der Untersuchung.

Offen bleibt allerdings, warum der Autor angesichts seiner von ihm immer wieder zu recht als sozialetisch klassifizierten Erwägung dem Begründer der Sozialethik, Alexander von Oettingen, der ja durchaus dem Erlanger Umfeld zuzurechnen ist, kaum Beachtung schenkt. Zu fragen ist auch, ob die Aufnahme der »Eigengesetzlichkeits«-Thematik hinsichtlich des Ersten Weltkrieges (bzw. ab 1896 hinsichtlich der Sozialreformer) nicht zu abrupt ist.

Andreas Pawlas

Uwe Siemon-Netto: **Luther als Wegbereiter Hitlers?** Zur Geschichte eines Vorurteils. Mit einer Einführung von

Peter L. Berger, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 150 S.

Der Autor wendet sich gegen das Klischee, daß Martin Luther »seine Anhänger im Laufe der Jahrhunderte zu einer Subspezies feiger Quietisten deformiert habe« (81). Positiv geht es ihm um einen »Freispruch Martin Luthers von einer Anklage, die auf nichts anderes hinauslief, als daß er Deutschland, Europa, ja die Welt ins Unheil gestürzt habe« (134). Es geht ihm darum, in unserer Zeit »nach dem Zusammenbruch des utopischen Zeitalters« (134) »fair mit Luther zu verfahren« (59). In seinem Geleitwort umrahmt Peter L. Berger diese Intention mit der Erkenntnis, daß es die »Aufgabe der lutherischen Theoretiker in unserer Welt ist, die Zwei-Reiche-Lehre an jeder Straßenecke, an der sich irgendwelche Utopisten zusammenrotten, zu verkündigen, um der Gefahr eines Massenterrors, die solche Leute mit großer Regelmäßigkeit heraufzubeschwören pflegen, entgegenzutreten« (15). Die Gegnerschaft des Luthertums kann Berger dann auch namhaft machen, indem er auf die feministischen, ökologischen und multikulturellen Theorien unserer Zeit verweist (ebd.). Sein Schüler Siemon-Netto zieht im Schlußkapitel daraus die pastoraltheologische Konsequenz: »Der Pfarrer, der von der Kanzel politische Dogmen verkündigt, führt seine Gemeinde aus dem geistlichen Reich heraus: Seinen Gesinnungsfreunden sagt er nichts Verblüffendes; sie können sonntags getrost länger schlafen. Und Andersdenkende meiden seine »Gottesdienste«, die sich von Parteiversammlungen nicht mehr unterscheiden« (134 f). In seiner theoretischen Fundierung des Klischee-Begriffs stellt Siemon-Netto die These auf, daß »Kli-

schees nicht nur eine Pervertierung des soziologischen Phänomens der Typisierung (sind); sie können auch tödliche Waffen des Zeitgeistes sein« (27).

An diesen Zitaten wird das Problem des vorliegenden Buches ersichtlich. So verschwimmen für den Rezensenten hinter der massiven politischen Polemik gegen alles, dem irgendwie der Makel des Utopischen anhaftet oder als Klischee angehaftet wird, die theologiegeschichtlichen Aussagen in der Unkenntlichkeit. Daß »Goerdelers spezifische Form des Widerstandes gegen Hitler ausgeprägt lutherische Wurzeln hatte« (9), ist ein plausibler Hinweis. Daß das Luther-Bild Ernst Troeltschs nicht gerade sonderlich ehrenhaft war (26 ff), bleibt ein bemerkenswerter Literaturverweis. Daß es immer wieder an der Zeit (ist), Martin Luther neu zu entdecken« (47), kann wahrlich nur unterstrichen werden. Daß die Leipziger Montagsdemonstrationen »eine spezifisch lutherische, will sagen: gewaltlose Revolution« (9) waren, ist zumindest eine gewagte These. Die angeklagten Gedankenkonstellationen dokumentieren nicht unproblematische Luther-Bilder im 20. Jahrhundert – gewiß. Aber ist die der Arbeit zugrunde gelegte Gegnerschaft nicht selbst allzu nahe am Klischee? Und: Welches Interesse wird hinter einer solchermaßen konstruierten Gegnerschaft sichtbar? Haben Luther und das Luthertum heute, am nahenden Ausgang des gewiß klischeebeladenen 20. Jahrhunderts, eine solche Verteidigung nötig – oder ist die Konstruktion eines solchen »Vorurteils« die notwendige Voraussetzung für kirchenpolitische Zielsetzungen ganz anderer Art?

Ralf Koerrenz

Württembergische Landesbibliothek:
Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Abt. 2, Bd. 1: Deutsche Bibeldrucke 1466–1600, beschrieben von Stefan Strohm. Unter Mitarbeit von Peter Amelung u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzbog 1987, LVI. 480 S.

Von allen, die sich in den letzten Jahren mit der theologischen Erschließung deutschsprachiger Bibelausgaben beschäftigt haben, ist das Fehlen einer verlässlichen und umfassenden Geschichte des deutschen Bibeldrucks bis wenigstens zum Ende des 19. Jahrhunderts beklagt worden. Die älteren Arbeiten aus dem 18. Jh. von Goeze, Lorck, Panzer u.a. sind verdienstvoll, reichen aber nicht zu. Für die letzten 200 Jahre findet man erst recht nichts Vergleichbares. Diese Lücke zu schließen, dürfte das vorliegende Unternehmen der Landesbibliothek in Stuttgart, die zweifellos über eine der bedeutendsten Bibelsammlungen verfügt, ein entscheidender Schritt sein. Es ist dem Verlag zu danken, daß er das Wagnis eines solchen Projektes auf sich genommen, und der DFG, daß sie sich dabei finanziell engagiert hat, vor allem aber dem Bearbeiter und seinen Kollegen. In 4 Bänden werden in der 2. Abteilung die deutschen Bibeln der Sammlung vorgestellt: Bd. 2 erfaßt die Editionen 1601–1800, Bd. 3 von 1801 bis heute, Bd. 4 die niederdeutschen und jüdischen Ausgaben.

Der Einleitungsteil im ersten Band führt verständlich und überzeugend in die Erschließung der angezeigten Ausgaben ein. Sicher läßt sich darüber streiten, ob »s.l.s.a.« (sine loco sine anno) statt »o.O.o.J.« geschrieben und über die Übereinkunft der Loccumer Richtlinien

zur Abkürzung der biblischen Bücher hinweggesehen werden soll. Allein, so ist das hier nun mal entschieden und verständlich gemacht. Die Titel und Titelzeilen werden genau angegeben, Umfang und Format mitgeteilt. Bei der Beschreibung wird einschlägige Literatur ausgewertet. Parallelen in der Übersetzung, im Satz oder in der Illustration sind angemerkt. Besonderheiten der Exemplare in Stuttgart, selbst der Zustand der Einbände, sind erfaßt. Eine Reihe von Faksimiles bereichert illustrierend den Band. Zu beklagen ist allerdings, daß den Kernstellen-Markierungen in den Lutherbibeln, die ab 1539 in einer anderen Drucktype erfolgen, keine Beachtung geschenkt ist. Gerade von diesen Markierungen her lassen sich später Familien von Bibeln, Vorlagen und Abhängigkeiten aussagen, wodurch sich dann eine Bibeldruck-Geschichte zu mehr als einer buchhalterischen Auflistung gestalten ließe.

Für den, der deutsche Bibeldrucke wissenschaftlich auswertet, ist das Unternehmen dennoch eine nicht zu überschätzende Hilfe. Es sollte überlegt werden, ob man nicht Ergänzungen des hier nicht Erfassten aus dem Bestand anderer Bibliotheken (Wolfenbüttel, Göttingen, Erlangen usw.) in gleicher Weise erfassen und dokumentieren kann, um endlich dem näherzukommen, was ansteht: einer Erfassung aller in Deutschland gedruckten (wenigstens) deutschen Bibelausgaben – von Johannes Mentelin bis zur Bibel in heutigem Deutsch.

Hartmut Hövelmann

Hans-Martin Barth: Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität, Stuttgart: Quell Verlag 1992, 167 S.

Die vorliegende Veröffentlichung des Marburger Systematikers gehört nicht in den Bereich der Lutherforschung, sondern eher in den Rahmen ökumenischer Literatur. Doch bildet Martin Luther die geheime Mitte des Buches. Im Grunde wird ein bis heute fortlebendes bzw. heute zu Ende gehendes Phänomen des sog. »konfessionellen Zeitalters« beleuchtet: die evangelische Fremdheit gegenüber den »Heiligen« und neu aufbrechende »Sehnsucht« nach einer neuen »Gemeinschaft der Heiligen«. Es stellt sich ähnliches heraus wie bei anderen Themen. Luther selbst gehört noch in ein »vorkonfessionelles Zeitalter«, wie K. G. Steck es einmal formuliert hat. So weiß man beispielsweise, daß das Kreuzschlagen für Luther eine Selbstverständlichkeit war und erst später zum konfessionellen Unterscheidungsmerkmal geworden ist. Luther hat auch monastischen Lebensformen eine Tür offengelassen, und »Maria« war zu seiner Zeit – trotz seiner klaren »evangelischen« Position – noch kein Kontroversthemata zwischen den sich polarisierenden Gruppen. Ganz ähnlich sieht es beim Thema »Heilige« aus. Luther hatte zwar starke Kritik an der (spät-)mittelalterlichen Heiligenverehrung anzumelden, aber das heißt eben nicht, daß er den Gedanken an die Heiligen völlig aufgegeben hätte. Er hat die Heiligen nicht nur – mit Karl Holl gesprochen – »vom Himmel auf die Erde heruntergeholt«; er hat vielmehr »ein neues Profil der Heiligen« entworfen, »wie es einerseits starken Anhalt am biblischen Zeugnis hat, andererseits aber unverkennbar die spe-

zifischen Züge reformatorischer Frömmigkeit trägt« (79). Es ist überraschend und sehr bezeichnend, daß auch der späte Luther die Heiligenlegenden nicht einfach verworfen hat; er wollte sie aber reinigen, denn »nächst der Heiligen Schrift gibt es ja kein nützlicheres Buch für die Christenheit als der lieben Heiligen Legenden« (82: WA 38, 313 f. 1535)!

Hans-Martin Barth versucht, vom biblischen Fundament ausgehend, einen höchst bedenkenswerten evangelischen Locus »de sanctis« für das ökumenische Zeitalter zu entwerfen. Eindrucksvoll ist in seinem anregenden Büchlein vor allem, daß »Theologie« als eine Einheit erscheint: exegetische, historische, systematische, konfessionskundliche und ökumenische, auch praktische und psychologische Erwägungen fügen sich zu einer Einheit zusammen. Dabei erweist sich der Verfasser nicht nur als ein guter Kenner der Reformation und des Altprotestantismus, sondern auch des römischen Katholizismus und der ostkirchlichen Welt.

Herausgekommen ist ein sehr persönliches und zugleich sehr sachliches Buch, reich an z.T. neuen und überraschenden Gedanken, reich auch an Fragen – jedenfalls fallen die vielen Fragezeichen auf, vom Titel angefangen; sie sind sicher der Epoche eines sich wandelnden ökumenischen Bewußtseins angemessen.

Gottfried Maron

The Harvest of Humanism in Central Europe. Essays in Honor of Lewis W. Spitz, edited by Manfred P. Fleischer, St. Louis 1992.

Das Forschungsgebiet des Stanforder Historikers, Kulturgeschichte und Interde-

pendenz von Reformation und Humanismus nach 1555, wird in dieser Festschrift in 13 Essays von Schülern und Fachkollegen ebenso vielschichtig wie konzentriert auf das Thema entfaltet. Die Einzelbeiträge behandeln die Bereiche Pädagogik und Schule, Universität, Konfessionelle Entwicklung, Literaturgeschichte in ihren sozialen und politischen Aspekten (Deutsches Drama, Faustlegende), Ikonographie und Prosopographie sowie Territorialgeschichtliches (Schlesien, Schweiz). Die Essayssammlung bietet damit zugleich in einem breiten Spektrum Einblick in den Stand nordamerikanischer Forschung zur »kulturellen Ökologie Zentraleuropas« (17) in der zweiten Hälfte des 16. Jhds.

Ein Überblick über die Forschungsleistung (Bibliographie) des Geehrten und seinen akademischen cursus honorum sowie der Abdruck der laudationes panegyricorum für den Siebzigjährigen als Echo seiner Wirkung als Persönlichkeit und Lehrer geben dieser Aufsatzsammlung den traditionellen Charakter einer Festschrift.

Hilfreich zur Vororientierung für den Leser ist der einführende Aufsatz des Herausgebers.

Hans Hermann Holfelder

Wilhelm Kahle: Symbiose und Spannung. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Innern des Russischen Reiches und der Sowjetunion, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1991, 409 S.

Anstelle einer Festschrift zum 75. Geburtstag vereinigt das Buch bereits er-

schienene Aufsätze des Jubilars und seine Bibliographie. Durch die Umbruchsituation in Osteuropa haben die kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Beiträge eine neue Aktualität gewonnen: »Die Erkenntnis ist kräftig geworden, daß zu den Dimensionen christlicher Theologie nicht nur die Gottesfrage, die Erhaltung der Schöpfung, die Spannung im Nord-Süd-Verhältnis, die diakonischen Aufgaben gehören, sondern auch die Regung christlichen Lebens im Osten. Die Evangelische Theologie – die in Deutschland zumal – wird gut daran tun, zur notwendigen Ausweitung ihrer Horizonte diesen Osten in ihre systematischen, historischen, praktischen Erwägungen mit einzubeziehen« (9 f).

Das Buch ist in drei Abschnitte gegliedert: Baltisches Kirchentum – Evangelisches Kirchentum im Innern Russlands und in der Sowjetunion – Grenzüberschreitende Begegnungen. Die Auswahl konzentriert sich auf das Gebiet lutherischen Kirchentums im baltischen Raum, im Russischen Reich und in der ehemaligen Sowjetunion, ergänzt durch einige frömmigkeitsgeschichtliche Themata. Für die Formulierung des Buchtitels ist auch folgende Stelle wichtig: »Eine Harmonisierung baltischer Geschichte und Kirchengeschichte ist unangebracht. Sie war nicht nur eine Geschichte geschlossener Abwehr gegen andere, sondern auch eine Geschichte heftiger Spannungen im eigenen Bereich ... Wie gegen eine fälschliche Harmonisierung gilt es, sich auch gegen eine Heroisierung zu wenden. Zumal im 19. Jahrhundert haben manche Theologen im Deutschen Reich bei der Schaffung spätromantischer heroisierender Geschichtsbilder das Bild des baltischen Wächters auf den Zinnen gezeichnet, das Schwert in der Hand, das

Kreuz am Mantel «... »Zugang« und »Begegnung« sind die leitenden Kategorien dieses ansprechenden Buches!

Karl Dienst

Andreas Pawlas: **Freiheit.** Erfolgsprogramm oder Illusion der Neuzeit? Ein sozialetischer Überblick über die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, Bielefeld: Luther-Verlag 1991, IV. 262 S.

Ein großes Thema hat sich P. vorgenommen. Nicht »neue« wissenschaftliche Untersuchungen liegen vor, sondern ein »Überblick«, mit sozialetischer Ausrichtung. Erprobt ist das Unternehmen in der Lehrtätigkeit an der Universität der Bundeswehr Hamburg. Das 16. bis 20. Jahrhundert ist der zeitliche Rahmen. Der Einsatz mit Luther ist durchaus in dem Sinne zu verstehen, daß sich hier die Leitfigur abschattet, um die kommenden vier Jahrhunderte zu durchmessen.

Das ist alles sehr eingängig entworfen. Zum Widerspruch besteht Gelegenheit. Sätze wie »Luther zielte mit allen seinen Bemühungen jedoch ausschließlich auf eine Reform der Kirche (...)« (23) sind klärungsbedürftig. Geht es um Kirche, um Glaube, um Heil?! – Sympathisch die Erinnerung an Hugo Grotius' »Mare Liberum« (35 ff), rezipiert nach der Neuauflage von 1078 (ISBN 3-7648-0866-7). – Abschnitte wie die »zum marxistischen Freiheitskonzept« (117–125) müssen – bei dem Umfang! – plakatativ bleiben, ermöglichen aber durch die Quellen- und Literaturhinweise durchaus einen Einstieg in weitere Bemühungen. Nicht immer ganz herausgearbei-

tet ist die »sozialethische« Komponente dieses Überblicks. Daß auch »feministischer Anthropologie« ein Kapitel gewidmet ist (217–225), assoziiert beim Leser möglicherweise ein viel geschlosseneres Bild vom Feminismus als ehrlicher Weise zu zeichnen ist; P. weiß um »den komplexen Horizont (...)«, die »vielen Spielarten (...)« (221), die er dann auf markante Paradigmen zurückführen muß: »(...) der feminine matriarchalische Mensch (...) sei (...) »schön, ganz und gut.« (221 f).

Man kann P. verstehen, daß er – fast etwas schematisch – auf einer Prüfung der Freiheitsentwürfe auf die Illusionsanfälligkeit hin besteht: das Menschsein auf Selbstbezogenheit zu reduzieren. »Wir sind bei Gott, wenn wir bei uns selbst sind«? In der Tat war das nun wirklich nicht die befreiende Erfahrung Luthers. Aber muß Freiheitserfahrung nicht auch immer wieder der Abgründe ihrer Gefährdung ansichtig werden?

Dietrich Blaufuß

Caspar Visser: **Hollands Lutheraner.** Geschichte und Gegenwart, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1991, 184 S.

Diese Veröffentlichung, die deutsche Ausgabe eines zum Reformationsjubiläum 1983 in den Niederlanden erschienenen Buches, ist in mehrfacher Hinsicht dienstvoll. Einmal zeigt uns der Verlag, daß man auch heute ästhetisch schöne Bücher (Satzbild, Papier, Gestaltung) zu einem vertretbaren Preis herausbringen kann. Zweitens macht uns das Buch mit der lutherischen Kirche in einem Land bekannt, das gemeinhin in erster Linie als calvinistisch und in

zweiter als katholisch gilt. Nun erfahren wir von der Blüte und Bedeutsamkeit der Amsterdamer Lutheraner im 17. und 18. Jahrhundert, deren Kirchenordnung zur Grundlage für die Verfassung eines Teils des lutherischen Kirchenwesens in Amerika und in anderen ehemaligen Kolonien wurde. Die Kirchenordnung macht dem Leser, und das ist der dritte Gewinn, den die Lektüre bringt, die Interdependenz von kirchlicher Identität und konfessionellem Umfeld signifikant: Lutherische Kirche in den Niederlanden war und ist nie episkopal, immer synodal. Wie im Calvinismus haben die Presbyterien strukturell das eigentliche Gewicht. Höchster Repräsentant ist der Synodalpräsident.

Visser setzt ein mit einem Abschnitt über »Luthers Wirken auf die Niederlande«, stellt uns die Antwerpener Gemeinde (Flacius!) bis zur Vertreibung der Lutheraner 1567 vor und macht uns im weiteren mit Geschichte, Gestalt, kirchlichem Leben und theologischen Richtungen der Lutheraner in den Niederlanden bekannt. Dabei zeigt sich, daß sich die lutherische Kirche in unserem westlichen Nachbarland auf ganz eigene Weise den Herausforderungen stellte, die durch den calvinistischen Protestantismus gegeben war. Das gilt für die Kirchenstruktur ebenso wie für die tiefgreifend kontroversen theologischen Fragen nach Schrift und Sakrament. Visser macht evident, wie theologisches Durchdenken auf die Kirche gewirkt und sich, zum Beispiel, auf den Kirchenbau ausgewirkt hat. Er verschweigt aber auch nicht, welche erbitterten Richtungskämpfe zur Geschichte des niederländischen Luthertums gehören.

Welche Anregungen zur Reflexion der Gestalt unserer eigenen Kirche von dem

ausgehen können, was uns in diesem Buch nahegebracht wird, wurde oben schon angedeutet. Ich wünsche dieser Arbeit eine weite Verbreitung – nicht nur bei denen, die im Urlaub in die Niederlande fahren.

Hartmut Hövelmann

Das evangelische Pfarrhaus in der Neuzeit. Vorträge, hrsg. von Johann-Friedrich Enke, Evangelisches Pfarrhausarchiv Lutherhaus Eisenach. Leipzig: Kunst und Touristik 1993, 115 S.

Wer sich über die einfache Aufmachung und den wenig zum Lesen einladenden offsetgedruckten Schreibmaschinensatz hinwegsetzt, der wird reich belohnt. Im März 1990 wurden bei einem noch vor der Wende geplanten Arbeitsgespräch in Eisenach die in diesem Heft versammelten zehn Vorträge gehalten.

Von Menschlichem und Allzumenschlichem, Beglückendem und Bedrückendem, Normalem und Ungewöhnlichem im Haushalt, Ehe und Amtsführung von bekannten und unbekannten Pfarrern wird hier erzählt. Martin Brecht macht den Anfang mit einem Bericht aus den Tagebüchern von Philipp Matthäus Hahn (1739–1790). Eine geistliche Erbauungsstunde ist daraus nicht gerade geworden. Wer sich heute über Disziplinarverfahren und Entlassungen von Pfarrern aufregt, dem wäre zu raten, Gründe und Folgen von vielen Dienstentlassungen von Pfarrern im nordwürttembergisch-fränkisch-badischen Gebiet zwischen Reformation und dem Ende des alten Reiches oder auch die Geschichte des mittelfränkischen Pfarrers G. Chr. Zimmermann 1723 zu studieren (mit M. A. Cramer

und H. Chr. Rublack). Er könnte dabei ruhiger werden.

In aller Kürze sehr viel Interessantes über die Geschichte des evang. Pfarrhauses im katholischen Umfeld in Österreich seit 1781 erzählt G. Reingrabner. Ein gutes Bild des im Zeichen »ganzheitlicher« Theologie vielen wieder interessant werdenden Schwabenvaters und Bengelfreundes F. Chr. Oetinger (1702–1780) zeichnet G. Schäfer. Das viele Erkenntnisse der neuesten Anthropologie vorwegnehmende Menschenbild J. G. Herders und seine kritisch gegen seine Zeit gerichteten und in Richtung einer emanzipatorischen Partizipation der Frauen weisenden Gedanken, werden unter dem Thema »Weibsbild und Menschenbild« von S. Sunnus mitgeteilt. Es sind Vorarbeiten zu einer Biographie von Herders Frau Caroline Flachsland. Beate Wuschka, die einzige Frau unter den Referenten, zeigt »Das evang. Pfarrhaus der Aufklärungszeit als Spielball der Poesie« an Hand von zwei damaligen Romanen in literaturwissenschaftlicher Perspektive.

Um Grundfragen und Probleme der von Luther begründeten Tradition des evangelischen Pfarrhauses kreisen die Artikel: »Junge Pfarrer auf der Suche nach Frömmigkeit« (M.A. Cramer), »Das Pfarrhaus als Vorbild?« (Eberh. Winkler), »Pfarrer/Pastorin und evangelisches Eheethos« (J. Ziemer). Die zentralen Fragen und die neuralgischen Punkte von heute werden dabei gut getroffen.

Johann-Friedrich Enke, dem Betreuer des Eisenacher Pfarrhausarchivs, ist die Herausgabe dieser für die Fortschreibung und Weiterbildung der überkommenen Pfarrhaus tradition wichtigen und anregenden Vortragsreihe zu danken.

Gerhard Schmidt

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

65. Jahrgang 1994

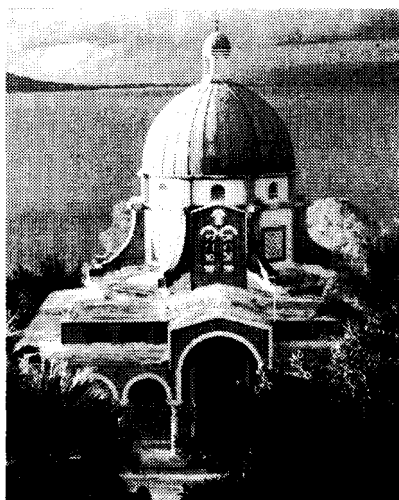
VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

INHALT

Zu diesem Heft	1, 55, 103
<i>Helge Adolphsen</i> : Luther auf Politikerkanzeln und in Predigtreihen	133
<i>Theo Bell</i> : Der Mensch als Esel Christi	9
<i>Reinhold Friedrich</i> : Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahr- hundert?	75
<i>Hans Deppe</i> : »Das Recht der Verlierer auf ihre Geschichte«	132
<i>Karl-Hermann Kandler</i> : Luther als Seelsorger an Depressiven	104
<i>Wichmann von Meding</i> : Durch die Jugend erhält Gott die Kirche bei seinem Wort	123
<i>Gerhard Müller</i> : Gottes Güte gilt	64
<i>Andreas Pawlas</i> : »Was heißt: Luther hat 1993 Bedeutung?«	87
<i>Martin Schloemann</i> : Die zwei Wörter	110
<i>Reinhard Schwarz</i> : »So spielt die Vernunft Blindenkuh mit Gott.« Luthers Auslegung von Jona 1,5f	3
<i>Reinhard Schwarz</i> : Die Einheit der Christenheit	56
<i>Reinhard Schwarz</i> : Reformatorisches Christentum in unserer Zeit	68
<i>Heinz Vonhoff</i> : Erfahrungen mit Luther. Aus der Sicht eines Schriftstellers und Pädagogen	35
<i>Bernd Wannenwetsch</i> : Zwischen Schindmähre und Wildpferd. Luthers Reittier-Metapher ethisch betrachtet	22
Bücherschau	44, 96, 141
Aus der Luthergesellschaft	54

Das Heilige Land erwartet Sie!



Aufgrund unserer jahrelangen vielfältigen Kontakte sind wir in der Lage, besonders günstige und individuell gestaltete Reisen nach Israel anzubieten. * Dazu gehören unsere Begegnungsmöglichkeiten während der Rundreise. Sie tragen zu gegenseitigem Verstehen und zur Völkerverständigung bei. * Pilger- und Bildungsreisen nach ITALIEN, FRANKREICH (Lourdes), PORTUGAL (Fatima), SPANIEN (Santiago de Compostella) und in die TÜRKEI veranstalten wir auch als Luxusbusreisen. * Wir erledigen für Sie alle reise-technischen Vorbereitungen und organisieren für Ihre Gruppe Gottesdienste, Begegnungen, Gespräche, usw.

Angebotsbeispiel:

ISRAEL.....	ab DM 995,-
TÜRKEI.....	ab DM 895,-
MALTA.....	ab DM 926,-
ÄGYPTEN.....	ab DM 1495,-

Außerdem bieten wir Ihnen interessante Bus- und Schiffsreisen.

Christliche Reisen

Ettalerstraße 17 · W-82487 Oberammergau

Tel. 088 22/3031 · Fax 088 22/7292

Nultarif 0130/9300

Christliche Reisen Oberammergau GmbH

Büro Grimma · Postfach 204 · 04662 Grimma

Tel. 03437/918842 · Fax 03437/918845

Der historisch und theologisch tiefgehendste Katechismuskommentar unserer Zeit« – jetzt vollständig.

»Albrecht Peters' Kommentar... zeigt mit steigender Klarheit, wie er die nüchternen historischen und systematischen Darlegungen mit einer tiefen theologischen Besinnung über die Glaubenswahrheiten verbindet. Der Kommentar eignet sich deshalb am besten für ein meditatives Lesen und Nachdenken in Einzelheiten; dazu kann er als ein vorzügliches Nachschlagewerk zu den vielen dogmatischen und ethischen Fragen gelten, die im Katechismus behandelt werden.«

Theologische Literaturzeitung

Albrecht Peters

Kommentar zu Luthers Katechismen

Band 5

Die Beichte. Die Haustafel.

Das Traubüchlein. Das Taufbüchlein

Mit Beiträgen von Frieder Schulz und
Rudolf Keller

Herausgegeben von Gottfried Seebaß
220 Seiten, kart.

DM 38,- / öS 297,- / SFr 39,30

bei Subskription der Reihe

DM 34,20 / öS 267,- / SFr 35,50

ISBN 3-525-56184-9

Bände 1-5 zum Vorzugspreis DM 171,- /
öS 1334,- / SFr 171,- · ISBN 3-525-56185-7

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

