

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 1995



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 HEUTE ENTDECKT	2	Der Felsgrund der Kirche
AUFSÄTZE	10	Silke Halbach Argula von Grumbach – eine Frau kämpft für die Reformation
	23	Karl Dienst Die Reformation – Segen oder Last für Europa?
WERKSTATT	39	Volker Gummelt Kann man heute noch Melanchthons »Loci communes« lesen?
BÜCHERSCHAU	43	Zu: J. Baur / C. Klein / F. Schweitzer / H. C. Brandy / St. Greenblatt / A. Schmidt / Philosophie und Religion
	50	Aus der Luthergesellschaft

ZU DIESEM HEFT

Bei allen begrüßenswerten Annäherungen zwischen den großen Kirchen: Identität und Unterscheidung römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Denkens tun sich temperamentvoll kund in der Auslegung von Mt 16,13–19. Luthers Predigt am Peter-und-Pauls-Tag 1522 setzt dabei Maßstäbe, die sich bis heute nicht erledigt haben. Wer ist der Felsgrund der Kirche? Christus, nicht Petrus, auch wenn der Wortlaut vermeintlich auf ihn weist. Wem ist das Amt der Schlüssel anvertraut? Der Kirche (bzw. der Christenheit), nicht Petrus. Zugleich manifestiert sich hier der Unterschied zwischen evangelischem und fundamentalistischem Bibellesen. Nachzulesen im ersten Beitrag dieses Heftes.

Auch das zeichnet reformatorische Tradition von Anfang an aus: die Wirksamkeit der Frau. *Silke Halbach* stellt uns Argula von Grumbach vor, die als Frau und Nichttheologin, als Adlige, deren Mann durch ihr Engagement sein öffentliches Amt verlor, mit einer literarischen Offensive für die Reformation eintrat und eine aufsehenerregende Publikumswirksamkeit erreichte.

Daß die Reformation die Einheit der Christenheit gespalten habe, ist der Vorwurf der Romantik. Weil sie zum Landeskirchentum führte, könnte sie als antieuropäisch-nationalstaatlich verbucht werden. *Karl Dienst* zeigt, daß und inwiefern diese »Spaltung« gerade einem demokratischen und pluralistischen Europa zugute gekommen ist.

Einen Werkstatt-Bericht im wahren Sinne dieses Wortes legt *Volker Gummelt* vor. Mit seinen Studenten in Greifswald hat er die deutsche Ausgabe von Melanchthons großer Dogmatik »Loci communes« durchgearbeitet (deutscher Titel »Gemeinplätze«). Kann man so etwas heute noch lesen? Dazu »Erfahrungen einer kritischen Lektüre«.

Die Hinweise »aus der Luther-Gesellschaft« hinter der Bücherschau bitten wir freundlich zu beachten.

H. H.

DER FELSGRUND DER KIRCHE*

Von Martin Luther

Ein zentraler Text erfordert eine eindeutige Auslegung

[1] Dies Evangelium wißt ihr wohl; es ist nun so lange gepredigt und getrieben, daß es nun sehr gut sollte bekannt sein, und es ist auch gewiß das beste Stück und der Hauptspruch in dem Evangelium, das Matthäus geschrieben hat. Und sie haben sich von Anbeginn geschmückt mit dem Spruch, und es ist auch aus keinem Spruch größerer Schaden entsprungen als aus diesem, wie es denn kommt, wenn die Leichtfertigen in die Schrift fallen. Die ziehen sie dann hin und her, wie es dann gekommen ist; und je heiliger der Spruch ist, desto eher kann man die Schrift verfehlen und desto schändlicher schänden. [2] Darum halt das für eine allgemeine Regel: Wo jemand in der Schrift so hin- und hergeht und webet und schwebet und hat kein gewisses Verständnis, wo er sein Herz möge darauf gründen, der laß es ganz liegen; denn wenn dich der Teufel mit der Gabel erwischt hat, daß du nicht auf etwas Einhelligem, Gewissem, wie es denn sein soll, gegründet bist, da wirft er dich hin und her, daß du nicht weißt, wo du hinaus sollst. Darum mußt du gewiß sein auf einem besonders lauterem Verständnis.

Wie wir zu Christus Zugang finden

[3] Es ist in diesem Evangelio darum zu tun, daß man erkenne, was Christus sei. So ist Christus nun auf zweierlei Weise erkannt: am ersten nach dem Leben, wie hier [V. 14] gesagt wird: »Etliche sagen, du seiest Elia, etliche Johannes« etc. Wo also nur Vernunft ist und »Fleisch und Blut« [V. 17], die können nicht weiter Christum begreifen als allein für einen heiligen, frommen Mann, der von sich ein fein Exempel gebe, dem nachzufolgen sei. Die Vernunft kann ihn nicht weiter verstehen, und wenn er gleich heute hier ginge. [4] Nun, wer ihn so annimmt, allein für ein Exempel eines guten Lebens, dem ist der Himmel noch verschlossen und er hat Christum noch nicht ergriffen noch erkannt, hält ihn allein für einen heiligen Mann, wie Elia es gewesen ist. [5] Darum merke die Regel: Wo allein Vernunft ist, da ist

* Luthers »Sermon von der Gewalt Sankt Peters«, eine Predigt über Mt 16,13–19 am 29. Juni 1522, dem Festtag von Peter und Paul; WA 10 III, 208–216 (Text modernisiert und mit Zwischenüberschriften versehen).

allein das Verständnis, daß man ihn hält wie einen Lehrer und einen heiligen Mann; das währt nun, solange der himmlische Vater nicht lehret [vgl. V. 17].

[6] Das andere Verständnis von Christus ist das, welches Sankt Peter sagt [vgl. V. 16]: »Du bist ein sonderlicher Mann, nicht Elia, nicht Johannes« etc., »nicht einer, der anderen Leuten vorangeht. Es ist noch viel höher mit dir: du bist Christus, der heilige Gottessohn«. Das kann keinem Heiligen zugemessen werden, weder Johannes noch Elia noch Jeremia etc. [7] Darum, wenn man ihn allein für einen frommen Mann hält, so bleibt die Vernunft immer weben und schweben, fällt von einem auf den andern, von Elia auf Jeremia, aber hier wird etwas Besonderes vor allen Heiligen und etwas Gewisses herausgehoben und hochgehalten: Denn wenn ich Christum ungewiß habe, da ist mein Gewissen nimmer still, mein Herz hat auch nimmer Ruh. [8] Darum ist hier ein Unterschied gesetzt zwischen dem Glauben und den Werken; da erklärt sich Christus uns selber, wie man ihn erwischen soll, nicht mit Werken. Mit Werken kommt man nicht zu ihm, die Werke kommen hintennach; ich muß zum ersten in seine Güter treten, daß er mein sei und ich sein. Das will er haben, wenn Petrus sagt: »Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn« etc. [V. 16]. Das anerkennt Christus selber, wenn er sagt [V. 17f]: »Selig bist du, Simon Petrus. Dein Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart; und du bist Petrus und ein Fels, und auf den Felsen will ich meine Kirche bauen, welche nicht überwältigen sollen die Pforten der Hölle«.

Nur Christus und sein Evangelium ist der Fels der Christenheit

[9] Nun liegt hier die Macht, daß man weiß, was die Kirche sei, was der Fels sei und was das Bauen sei. Man muß hier einen Felsen bleiben lassen, auf dem die Kirche stehen soll, wie er denn sagt [vgl. V. 18a]: »Es ist ein Fels, darauf stehen soll meine Kirche« etc. Das ist Christus oder das Wort; denn Christus wird nicht erkannt, es sei denn durch sein Wort, sonst hülfe mir Christi Fleisch nicht, und wenn es gleich heute käme. Aber diese Worte, wenn man sagt [V. 16]: »das ist Christus, des lebendigen Gottes Sohn«, die machen mir ihn bekannt und beschreiben mir ihn, darauf baue ich, die sind denn so gewiß, so wahr, so bestätigt, daß kein Fels so gewiß und stark gegründet und befestigt mag sein.

[10] Nun, »Fels« heißt nichts anderes als die christliche, evangelische Wahrheit, die mir Christum verkündigt, dadurch ich mein Gewissen gründe auf Christum; und wider den Fels soll weder eine Gewalt, auch nicht Pforten der Hölle etwas vermögen, wie Paulus sagt 1 Kor 3, 11: »Einen ande-

ren Grund kann niemand legen« etc. Das ist auch gesagt durch Jesaja 28,16, welcher Christus allhie glossiert: »Ich will einen Stein legen in Zion, einen bewährten Stein, einen edlen Stein, der wohl gegründet sei, daß, wer an den glaubet, der soll nicht zuschanden werden«. Diesen Spruch führen die Apostel mächtig stark, und er wird auch angezogen 1 Petrus 2,6 und Römer 10,11. [11] Da habt ihr klar, daß Gott und sonst niemand will einen Grundstein, einen Hauptstein legen, einen »bewährten Stein«, einen Eckstein, das ist Christus und sein Evangelium. Wer darauf gegründet wird, der soll nicht zuschanden werden und soll so fest stehen, daß ihn alle Pforten der Hölle nicht sollen überwältigen; darum ist allein Christus der Fels, und wo man einen andern Fels legt, da mach das Kreuz für dich, denn das ist gewiß der Teufel. [12] Denn der Spruch [Jes 28,16] kann von keinem andern verstanden werden als allein von Christo, wie S. Paulus sagt [1 Kor 3,11]. Das ist der lautere Sinnverstand, den kann auch niemand leugnen. Die Hohen Schulen leugnen ihn auch nicht, geben zu, daß Christus der Fels sei, aber daneben wollen sie auch, daß S. Peter ein Fels sei und wollen da einen Neben-Stein legen, wollen uns einen Holzweg neben der rechten Landstraße machen. Das sollen und wollen wir nicht leiden, denn je edler der Spruch ist, desto mehr sollen wir darob halten; denn aus dem Jesaja und Paulus ist es klar, daß allein Christus der Stein sei.

Kritik an der petrinischen Textdeutung

[13] Nun, so haben sie dies Verständnis gegeben: Christus sagt [V. 18]: »Du bist Petrus, auf den Felsen will ich meine Kirche bauen«. Das wollen sie dahin ziehen, daß Petrus der Fels sei und alle seine nachkommenden Päpste. Also müssen dann zwei Felsen sein, doch S. Peter gibt hier Christum den Vorzug und will weder Johannes noch Jeremia ihm gleich sein lassen, will nicht, daß deren einer hier der Fels sei; und der Papst ist manchmal ein böser Bube und niemals so gut als S. Johannes oder Elia etc. Und ich kann nicht bauen auf Johannes, Jeremia etc., die heiligen Leute; wie sollte ich dann bauen auf einen Sünder, den der Teufel besessen hat? Dazu reißt hier Christus aus den Augen mit Gewalt alle Heiligen, auch seine eigne Mutter; der [Jesus] will einen Fels haben, und die wollen zwei haben. Nun, entweder müssen sie lügen oder die Schrift, doch kann die Schrift nicht lügen. [14] Darum schließen wir, daß das ganze päpstliche Regiment gebaut ist auf eitel Pfützwirk, Lügen und Lästerworte Gottes; und der Papst ist der Erz-Gotteslästerer, indem daß er sich auf den Spruch bezieht, der allein von Christus gesagt ist, daß er will sein der Stein, und die Kirche soll auf ihm stehen, wie denn Christus von sich vorhergesagt hat, Mt 24,5: »Viele wer-

den kommen in meinem Namen und sagen: Ich bin der Christus«. Also gibt sich der Papst für Christus aus, wiewohl er den Namen nicht haben will, denn er spricht nicht: ich bin Christus. Er will aber das Wesen und das Amt sich zumessen, das allein Christus zusteht.

Was es heißt, auf Christus zu bauen

[15] Nun, das ist das einfältige Verständnis, daß Christus der Grundstein ist, auf dem die Kirche stehen soll, wider welche keine Gewalt etwas vermögen soll, gleich wie ein Haus, das da gebaut ist, das verläßt sich allein auf den guten Grund, oder ein Schloß, das auf einen Fels gegründet ist, gerade als sollte er sprechen: »Ich habe einen guten Grund, darauf verlaß ich mich«. Also tut auch das Herz, das auf Christo steht, das sagt: »Ich habe den Christum, Gottes Sohn, auf dem da stehe ich und verlaß mich auf ihn als auf einen gegründeten Felsen, mir kann nichts schaden«.

[16] Darum heißt hier auf den Fels »bauen« nichts anderes als an Christum glauben und getröstlich auf ihn sich verlassen, daß er mit allen seinen Gütern mein ist; denn ich stehe auf allem, das er hat und vermag. Sein Leiden, sein Sterben, seine Gerechtigkeit und alles, was sein ist, das ist auch mein. Darauf stehe ich gleich wie ein Haus auf einem Felsen, das steht auf allem, das der Fels vermag. [17] Wenn ich nun auch auf dem stehe und weiß, daß er Gottes Sohn ist, daß sein Leben größer ist als alle Tode, seine Ehre größer als alle Schande, seine Seligkeit größer als alle Trübseligkeit, seine Gerechtigkeit größer als alle Sünde etc., da kann nichts wider mich etwas vermögen, wengleich alle höllischen Pforten auf einen Haufen kämen. [18] Nun wiederum, wenn ich stehe auf einem andern Ding als auf dem Grundstein, etwa auf einem Werk, und wenn ich gleich aller Heiligen Werke hätte, ja auch Sankt Peters, ohne den Glauben, so bin ich ihm entgegen. Denn gegenüber dem Licht ist alles schwarz, gegenüber der Weisheit ist alles töricht, gegenüber der Gerechtigkeit ist alles Sünde.

[19] Wenn ich nun da [auf einem anderen Ding] stehe und mit ihm aneinandergerate durch das Gericht, da würde ich in die ewige Verdammnis gestoßen. Aber wenn ich ihn erwischt habe und baue auf ihn, so ergreife ich seine Gerechtigkeit und alles, was sein ist. Das erhält mich vor ihm, daß ich nicht zuschanden werde. Warum kann ich nicht zuschanden werden? Denn ich bin gebaut auf Gottes Gerechtigkeit, welche Gott selber ist. Denn die kann er nicht verwerfen, sonst müßt' er sich selber verwerfen; das ist das rechte, einfältige Verständnis. Darum laßt euch nicht von diesem Verständnis abführen, sonst werdet ihr von dem Fels gestoßen und verdammt.

[20] So mögen sie nun sagen: Spricht doch Christus hier [V. 18]: »Du bist Petrus, und auf den Felsen will ich meine Kirche bauen«. Das müßt ihr so verstehen, daß hier Petrus ein Felsen heißt, und Christus heißt ein Fels, denn Christus ist der ganze Fels, Petrus aber ist ein Stück des Felsens; gleichwie er Christus heißt, wir aber heißen von ihm Christen, der Gemeinschaft und des Glaubens halber, indem daß wir auch christliche Natur an uns haben, denn durch den Glauben werden wir ein Geist mit Christo und empfangen von ihm seine Natur, auf diese Weise: Er ist fromm und heilig, er ist gerecht; so sind wir durch ihn gerecht, und alles, was er hat und vermag, dessen können wir uns auch rühmen. [21] Aber das ist der Unterschied, daß Christus alle seine Güter aus Pflicht hat und aus Recht, wir haben sie aber aus Gnade und Barmherzigkeit. So nennt er auch Petrus hier einen Felsen, darum daß er bis auf den Fels durchstößt und durch den Fels auch Fels wird. Also sollten wir auch billig »Petri« heißen, das ist »Felsen«, weil wir den Fels Christus erkennen.

[22] Wenn sie nun weiterdringen wollen und sagen: Es sei, wie es wolle mit deiner Auslegung; so halt ich mich nach dem Text, der spricht also [V. 18]: »Du bist Petrus, und auf den Felsen will ich bauen meine Kirche«, da gibt's der Text, daß Petrus der Fels sei. So haltet ihnen vor, was hernach folgt, nämlich: »Und wider den Fels sollen nichts vermögen alle Pforten der Hölle«. [23] Nun, so hat S. Peter nicht bestanden, denn alsbald im nachgehenden Text ward er von dem Herrn ein Teufel geheißt [Mt 16,23]; als der Herr sagte [Mt 16,21], wie er gen Jerusalem würde gehen und soviel würde leiden von den Juden und zuletzt auch getötet werden müßte und also wieder auferstehen, da sprach Petrus und strafte den Herrn [Mt 16,22]: »Ei, solches sei weit von dir, das geschehe dir nicht!« Da sagte der Herr [Mt 16,23]: »Weich hinterrücks, du Teufel oder Anfechter!« Da wäre der Fels gefallen und die Pforten der Hölle hätten ihn überwältigt, wenn die Kirche auf Petrus gebaut wäre. Denn der Herr spricht weiter [Mt 16,23]: »Petrus, du hast den Willen nicht, den Gott hat«. [24] Sieh, Lieber, sieh: Hier heißt der Herr Petrus einen Teufel, den er zuvor heilig und selig gesprochen hat. Warum? Das ist alles darum geschehen, daß er den unnützen Schwätzern das Maul stopfe, die die Kirche auf Petrus und nicht auf Christus selbst gebaut wollen haben; und auf daß er uns gewiß mache in unserem Verständnis, damit wir wüßten, daß die Kirche nicht auf einer Pfütze oder einem Misthaufen gegründet wäre, sondern gefestigt wäre auf Christus, welcher ein Eckstein ist, ein Grundstein, der wohlgegründet ist, wie Jesaja sagt [28,16]. Item, da ihn die Magd anschrie [Mt 26,69ff]. [25] Wenn er [d.h. Petrus] nun fällt, und ich auf ihm stehe – wo will ich bleiben? Wenn den Papst

der Teufel wegnähme und ich stünde auf ihm, würd' ich wahrlich übel stehen. Darum hat auch Christus den Petrus fallen lassen, daß wir ihn nicht für den Felsen hielten und auf ihn nicht bauten. Denn wir müssen auf den gegründet sein, der wider alle Teufel besteht: das ist Christus. Darum halte fest an diesem Verständnis, denn er sagt: Wider diesen sollen nichts vermögen alle höllischen Pforten.

In der Erfahrung von Widerständen bewährt sich der festgegründete Glaube

[26] Der Glaube ist ein allmächtig Ding, wie Gott selber es ist. Darum will ihn auch Gott bewähren und prüfen; darum muß sich auch alles dawiderlegen, was der Teufel vermag und kann; denn er sagt nicht umsonst hier [V. 18]: »Es werden ihn nicht überwältigen alle Pforten der Hölle«. Denn »Pforten« in der Schrift heißt eine Stadt und ihr Regiment; denn bei den Pforten hatten sie ihre Gerichtshändel, wie in dem Gesetz geboten war, 5. Mose 16,18: »Richter und Amtleute sollst du dir bestellen in allen Toren deiner Stadt«. So heißen hier die »Pforten« alle Gewalt des Teufels mit seinem Anhang, als da sind Könige und Fürsten mit den Weisen dieser Welt, die müssen sich wider diesen Fels und Glauben legen.

[27] Der Fels steht mitten in dem Meer, da gehen die Wellen daher und stürmen, blitzen, toben und wüten dagegen, als wollten sie den Felsen umstoßen; aber er besteht wohl, denn er ist wohlgegründet. Also muß man sich keck darauf gefaßt machen, daß der Teufel und alle seine Gewalt wird dawiderlaufen und sich versuchen an dem Felsen. Aber er wird nichts vermögen, gleich wie die Wellen auf dem Meer, sie fallen dahin und brechen sich dran; wie ihr denn jetzt sehet, daß unsere ungnädigen Fürsten zürnen, und die Hochgelehrten zürnen auch mitsamt den Heiligen dieser Welt. Aber dessen sollst du nicht achten noch auch daran dich kehren. Denn sie sind die Pforten der Hölle und die Wellen auf dem Wasser, die wider diesen Fels stürmen.

Die Vollmacht im Dienst der Gemeinde

[28] Weiter: »Und dir will ich geben die Schlüssel des Himmels« [V. 19] etc. Wie ihr vorhin geblieben seid in dem einfältigen Verständnis, so bleibt auch jetzt. Die Schlüssel werden dem gegeben, der auf diesem Fels durch den Glauben steht, dem es der Vater gegeben hat [vgl. V. 17]. Nun kann man keine Person bevorzugen, die da auf dem Felsen stehen bleibt; denn der fällt

heute, der andere morgen, wie S. Peter gefallen ist. Darum ist niemand bestimmt, dem die Schlüssel gebühren, als die Kirche. Das sind die, die auf diesem Fels stehen. [29] Die christliche Kirche hat allein den Schlüssel, sonst niemand, wiewohl sie der Papst und die Bischöfe gebrauchen könnten als diejenigen, welchen es von der Gemeinde befohlen ist. Ein Pfarrer, der pflegt des Amts der Schlüssel, tauft, predigt und reicht das Sakrament, nicht von seinem wegen, sondern von der Gemeinde wegen. Denn er ist ein Diener der ganzen Gemeinde, welchem die Schlüssel gegeben sind, ob er gleichwohl ein Bube ist. Denn wie er's tut anstelle der Gemeinde, so tut es die Kirche. Tut es dann die Kirche, so tut es Gott, denn man muß einen Diener haben. Wenn die ganze Gemeinde wollte in der Sache handeln und alle wollten taufen, so möchten sie wohl das Kind ertränken, denn es gingen wohl tausend Hände danach, das ziemt sich nicht. Darum muß man einen Diener haben, der solches pflegt an der Gemeinde statt. [30] Nun, die Schlüssel zu binden oder zu lösen ist die Gewalt zu lehren und nicht allein zu absolvieren. Denn die Schlüssel werden bezogen auf alles das, womit ich meinem Nächsten helfen kann: auf den Trost, den einer dem andern gibt, auf die öffentliche und heimliche Beichte, auf die Absolution, aber doch im allgemeinsten auf das Predigen. Denn wenn man predigt [Mk 16,6]: »Wer da glaubt, der wird selig«, das heißt aufschließen; »Wer nicht glaubt, der ist verdammt«, das heißt zuschließen und binden. [31] Das Binden steht [V. 19] eher als das Auflösen; wenn ich predige: »du bist des Teufels, wie du gehst und stehst«, so ist ihm der Himmel verschlossen. Wenn dieser dann wieder davon abfällt und erkennt dann seine Sünden, so sag ich: »Glaub an Christum, so sind dir deine Sünden vergeben«, das heißt dann den Himmel aufgeschlossen, wie es denn Petrus tut, Apg 2,38. Also haben wir alle die christliche Gewalt zu binden und zu schließen. Nun haben sie es dahin gezogen, daß sie damit bekräftigen und begründen des Papstes Gesetze, so daß Binden soll heißen Gesetze machen etc.

Gott sei Lob.

Erläuterungen

Mt 16,13–19 gehörte im Mittelalter nicht in die Reihe der Sonntagsperikopen. Der Text war jedoch Tagesevangelium für alle dem Apostel Petrus geweihten Festtage, dazu gehörte an hervorragender Stelle das Fest der Apostel Petrus und Paulus am 29. Juni. Wir wissen von zwei Predigten Luthers an diesem Tag, das eine Mal 1519, das andere Mal 1522. Im Jahr 1519 predigte Luther, der wenige Tage vorher zur Disputation mit Eck nach Leipzig gekommen war, an diesem Festtag auf Wunsch des Herzogs Barnim von Pommern, der als damaliger Rektor der Universität Wittenberg sich

ebenfalls in Leipzig aufhielt. Luther predigte innerhalb des Leipziger Schlosses in dem Saal, in dem auch die Disputation stattfand. Die Perikope des Tages gab ihm Gelegenheit, das Hauptthema der Disputation in seiner Predigt aufzugreifen. Noch in den Tagen seines Aufenthaltes in Leipzig gab Luther dort seine Predigt in den Druck (WA 2, 241–249). Nur noch einmal – 1522 – hat Luther über Mt 16,13–19 gepredigt, wieder am 29. Juni. Diese Predigt erschien gleich 1522 gedruckt und wurde, ebenso wie seine Leipziger Predigt, 1527 in die Festpostille von Predigten Luthers aufgenommen (vgl. WA 17 II, 446–453).

Luther hält sich in unserer Predigt ziemlich eng an die Form der Homilie und legt den Text in der Abfolge der Verse aus. Die Eingangsfrage [V. 13] wird von Luther zu einer christologischen Grundsatzfrage vertieft. Die Antwort der Leute [V. 14] wird zu einer Antwort, die genauso gut heute wie damals gegeben wird: Jesus ist der vorbildliche Mensch, der »heilige, fromme Mann«, wobei das Wort »fromm« [Zif. 3,7,22] so viel wie rechtschaffen, gut bedeutet. Der Text führt jedoch darauf hin [V. 16f], daß Jesus in seiner wahren Bedeutung als Gottes Heilmittler durch den Glauben zu ergreifen ist. Der Glaube muß den Werken vorangehen. Daran entscheidet sich, ob jemand den angemessenen Zugang zu Jesus gefunden hat.

Daß Christus selbst und das Evangelium, in dem er uns begegnet, der »Fels« ist, wird von sinnverwandten Sätzen des Neuen Testaments wie 1 Kor 3,11 und der neutestamentlichen Exegese von Jes 28,16 bestätigt. Deshalb wird die rein petrinische Deutung des Felswortes von Luther mit heftiger Polemik abgewiesen, in einem Ton, der für uns nicht maßgeblich zu sein hat und uns nicht von der Sachfrage ablenken darf, ob christlicher Glaube sich unmittelbar und ausschließlich auf Christus gründet, auf »die christliche evangelische Wahrheit, die mir Christum verkündigt«. Im Zentrum der Predigt weist Luther darauf hin, was es heißt, eigenes Leben ausschließlich auf Christus, den Heilsträger Gottes, zu gründen. Ist Christus als der einzige Fels erkannt, auf den sich der Glaube zu gründen hat, dann kann in abgeleiteter Weise auch Petrus ein Fels genannt werden, allerdings so, daß ebensogut jeder Christ zum Felsen wird durch ein Gegründetsein auf den Christus-Felsen. Gleichzeitig zeigen die Evangelienberichte Petrus als einen Menschen, dessen Glaube gefährdet war wie bei jedem anderen Menschen und für den es, wie für jeden anderen Menschen, nur den einen Felsen gab, den Christus.

Luther deutet mit den Erfahrungen seiner Zeit nur an, wie die Felsenfestigkeit des Glaubens zu jeder Zeit durch feindselige Mächte auf die Probe gestellt wird. Die Feindseligkeit erregt sich an dem Christus-Glauben, der sich unmittelbar und ausschließlich auf Christus verläßt.

Das berühmte Schlüsselwort [V. 19] bezieht Luther auf die ganze Vollmacht der Kirche. Sie ist zunächst wirklich Vollmacht der Kirche oder, wie Luther auch sagen könnte, der Christenheit. In der Kirche werden bestimmte Personen beauftragt, die Vollmacht öffentlich auszuüben, aber nur im Dienst und anstelle der Gemeinde. Ihren weitesten Wirkungskreis hat die bindende und lösende Vollmacht dort, wo das warnende und befreiende Wort Gottes an die Menschen gerichtet wird.

Von Anfang bis Ende holt Luther den Text auf die Gegenwartsebene der einzelnen Menschen und der Gemeinde. Hätte sich die Wittenberger Reformation nicht an die herkömmliche Perikopenordnung gehalten, so hätte Luther den Text wohl öfter zu

seinem Predigttext gewählt. Er ist in Luthers Auslegung ein Text, über den man jederzeit predigen kann.

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

ARGULA VON GRUMBACH – EINE FRAU KÄMPFT FÜR DIE REFORMATION

Von Silke Halbach

1. Herkunft Argulas

Im Jahre 1492 wurde Argula als Tochter der Katharina von Thering und des Bernhardin von Stauff in Bayern auf der Burg Ernfels geboren. Trotz der Erhebung der Familie in den Reichsfreiherrnstand im Jahre 1465 durch Kaiser Friedrich verhielten sich die Stauffer in ihrem gesellschaftlichen Auftreten, obwohl nicht mehr de jure dem niederen Ritteradel zugehörig, eher wie Repräsentanten des für die Standesrechte des niederen Adels kämpfenden Rittertums¹.

Bereits Argulas Großvater, Johann Stauffer, war Mitglied der 1466 gegründeten »Gesellschaft zum Eingehörn« gewesen, dem bayerischen Ritterbund, dessen Anhänger nach ihrem Wappentier »Böckler« genannt wurden. Auch ihr Vater war ein führendes Mitglied eines Ritterbundes, des 1489 gegründeten »Löwlerbundes«, der nach zahlreichen militärischen Auseinandersetzungen 1491 in Nürnberg König Maximilian eine Beschwerdeliste über die Vergehen des bayerischen Herzogs überreichte. Als jedoch keine Einigung erzielt werden konnte, stürmte Hieronymus von Stauff, ein Onkel Argulas, vom Familiensitz Köfering aus ein nahegelegenes herzogliches Dorf. Ähnlich ging Argulas Vater, Bernhardin von Stauff,

¹ Vgl. damit auch Argulas Aufruf in der Schrift an die Regensburger Ratsherren: »Darumb last vns ritterlich wider die feynd Gottes kempffen / er wirt sie erschlahen mit dem atem seynes munds / Das wort Gottes muoß vnser waffen seyn« (Nr. 7 im Anhang, A II v., Z. 14–16). Hier und im folgenden wird aus den mutmaßlichen Erstdrucken der acht Flugschriften zitiert. Zur Rekonstruktion der Druckgeschichte vgl. Silke Halbach: Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften, Frankfurt a. M. 1992.

vor, als er von Ernfels aus in der Umgebung plündernd in des Herzogs Territorium umherzog. In einem Gegenschlag gelang es Herzog Albrecht IV., die Staufferschen Burgen einzunehmen und Hieronymus als Gefangenen zusammen mit seinen Landsknechten abzuführen. Erst 1493, ein Jahr nach Argulas Geburt, kam es unter königlicher Führung zu einer Einigung.

Wie in einem Selbstzeugnis der Stauffertochter von 1523 zu lesen ist, erhielt Argula bereits im Alter von zehn Jahren von ihrem Vater eine deutsche Bibel als Geschenk mit dem Rat, fleißig in der Schrift zu lesen. Dieses Selbstzeugnis zeigt, daß der Vater, Bernhardin von Stauff, nicht nur politisch engagiert war, sondern auch, als frommer Mann am Seelenheil seiner Tochter interessiert, ein ebensolches Engagement in der Erziehung seiner Kinder bewies und Argula ein selbständiges und damit mündiges Schriftstudium zutraute. Die Staufferin stellt allerdings rückblickend bedauernd fest: »hab jm aber layder nit geuolgt / auß vefuerung der gaistlichen genanten / sunderlich obseruantzer sagten / ich verfuert mich«². Zwar läßt sich ihr Bildungsgang in keiner Weise mit dem der gelehrten Adressaten ihrer Schriften vergleichen, woraus sie selber keinen Hehl macht³, doch hat Argula von Stauff eine für ihre Zeit außerordentlich gute Erziehung erhalten. Im Jahre 1508, noch zu Lebzeiten des Herzogs Albrecht IV., kam die Tochter des Bernhardin von Stauff, der im Landshuter Erbfolgekrieg 1503/1504 auf der Seite des Herzogs gekämpft hatte, als Hofdame der Herzogin Kunigunde nach München. Im Jahre 1509 starben innerhalb von fünf Tagen die Eltern des jungen Mädchens. 1516 heiratete Argula von Stauff den ein Jahr zuvor zum Pfleger von Dietfurt ernannten Friedrich von Grumbach, der aus einem unterfränkischen Adelsgeschlecht stammte. Seine Familiengüter, Burggrumbach und Zeilitzheim, die im Nordosten von Würzburg lagen, waren Lehen des Hochstifts. Seit 1503 besaß die Familie Grumbach die unweit von Ingolstadt gelegene Hofmark Lenting und lebte so auch zeitweise in Bayern. Die Eheschließung mit Argula von Stauff dürfte Friedrich von Grumbach den Eintritt in die Adelsgesellschaft Bayerns ermöglicht haben. Dies mag auch eine Erklärung dafür sein, daß ein Adliger, der nicht aus einem bayerischen Geschlecht stammte, mit einem Pflegeamt in Bayern betraut wurde.

² Vgl. Nr. 1, B II r., Z. 16–18.

³ Vgl. Nr. 1, A III v., Z. 14: »kuends selbs wol / bin doch auff kainer hohenschul gewest«, u. B III r., Z. 29: »Ich kan kain Latein«.

2. Erste Kontakte mit der Reformation

Schon in jungen Jahren hatte Argula von Grumbach mit dem Würzburger Domprediger Paul Speratus Kontakt. Dieser übermittelte 1522 einen Brief Argulas an Luther, in dem sie über Verfolgungen von Anhängern der neuen Lehre in den Niederlanden berichtete.

Wie ein Selbstzeugnis belegt, stand Argula bereits in den ersten Tagen der Reformation mit Spalatin in Verbindung, der ihr nicht nur ein Verzeichnis der in deutscher Sprache erschienenen Schriften Luthers zusandte, sondern wenig später auch im Kontakt zu Luther den Mittelsmann darstellte.

Zunächst brieflich stand Argula mit dem Nürnberger Prediger von St. Lorenz, Andreas Osiander, in Kontakt, der im Verlauf der Reformation zu dem Reformator Nürnbergs werden sollte. Als Argula im Spätsommer 1523 von der Untersuchung der Ingolstädter Universität gegen den reformatorisch gesinnten Magister Arsacius Seehofer gehört hatte, besuchte sie Osiander kurzentschlossen in Nürnberg und besprach sich mit ihm. Der gebürtige Münchner Arsacius Seehofer, nach Aussage der Argula von Grumbach gerade achtzehn Jahre alt, hatte unter anderem in Wittenberg Theologie studiert und dort Kontakt zu Melanchthon und Luther selbst unterhalten. Zurück in Ingolstadt, hatte er im Wintersemester 1522/1523 die Magisterwürde erworben. Wie es seit dem bayerischen Religionsmandat vom 5. März 1522, das mit sofortiger Wirksamkeit die lutherische Lehre verbot, üblich war, hatte er an der bayerischen Landesuniversität das Gelöbnis abgelegt, nicht die falsche Lehre verbreiten zu wollen. Jedoch bereits ein halbes Jahr später lag der Universität eine Denunziation vor, wonach er in Vorlesungen in seiner Burse auch Melanchthontexte verbreitet haben soll. Darüber hinaus fand man bei einer Haussuchung belastendes »Wittenberger Material«. Eine Untersuchung seiner Aufzeichnungen durch die Ingolstädter Gelehrten ergab die Zusammenstellung von siebzehn häretischen Artikeln. Dem Druck von außen nachgebend, widerrief er am 7. September 1523 und wurde aus dem Gefängnis ins Kloster Ettal überstellt.

3. Argulas literarische Offensive für die Reformation

Dreizehn Tage nach Seehofers Widerruf, am 20. September 1523, verfaßte Argula von Grumbach in Dietfurt ihre ersten beiden Sendbriefe, die sich bald als Flugschriften großer Publizität erfreuen sollten. Als erste publizistische Reaktion eröffneten ihre Schriften eine lange Reihe von Stellungnahmen zu dem Verfahren, von denen eine von Luther selbst verfaßt wurde.

Adressat ihrer Schrift »Wie eyn Christliche // fraw des adels ...« war die Universität Ingoldstadt. Herzog Wilhelm IV. erhielt das Schreiben »Ein Christennliche schrift // einer erbarn frawen vom Adel ...«. Am 28. Oktober 1523 schrieb sie, auf den Grumbachschen Gütern weilend, an den Rat der Stadt Ingoldstadt. Der Brief erschien bald als Flugschrift unter dem Titel »An ain Ersamen // Weysen Radt der stat // Ingolstat / ain sandt // brieff ...«.

Am 30. November 1523 wurde Argula von Grumbach von dem Mitglied des Reichsregiments, Herzog Johann von Simmern, in Nürnberg empfangen. Bereits am 1. Dezember 1523 bat sie ihren Gastgeber schriftlich, er möge doch die Sache Gottes auf dem Reichstag vertreten.

Ebenfalls auf den 1. Dezember ist der Brief an Luthers Landesherrn, Kurfürst Friedrich den Weisen, datiert. Von ihrer Enttäuschung über den Verlauf des Reichstages von 1522, in den sie große Hoffnungen gesetzt hatte, zeugt ihr an den Vetter Adam von Thering gerichteter Brief, der auch aus dem Jahre 1523 stammt⁴. Dieses Schreiben gibt zudem Einblick in ihre eheliche Lebenssituation; ihr Gatte hieß nämlich keineswegs die publizistische Tätigkeit Argulas gut: »Er thuot layder ser zuo vil darzuo / das er Christum in mir veruolgt«⁵. In dem Wissen, daß ihrem Mann der Verlust seines Pflegeamtes drohte, wenn sie ihr Verhalten nicht änderte, stand sie zu ihrem Glauben und der Überzeugung, für ihn eintreten zu müssen. Im Februar 1524 berichtete Luther bereits definitiv von der Absetzung des Pflegers von Dietfurt⁶. Trotz dieser Entwicklung ließ sich Argula nicht beirren, sondern trat ferner am 29. Juni 1524 aus Anlaß des Regensburger Konventes mit einem Brief an den Rat der Stadt Regensburg schriftlich an die Öffentlichkeit⁷.

Im Herbst 1524 erschien die »... Antwort in // gedichtß weiß ...« auf den »... Spruch Von // der Staufferin Ires disputie= // rens halben« vom Frühjahr desselben Jahres, dessen Verfasser ein gewisser Johannes aus Landshut gewesen sein soll.

Die »... Antwort in // gedichtß weiß ...« war Argulas letzte Flugschrift; warum sie fortan schwieg, bleibt eine offene Frage. Überhaupt weiß man von ihrem weiteren Leben nur sehr wenig. Wie aus noch erhaltenen Schriftstücken hervorgeht, hatte die 1529/1530 erstmals verwitwete, nach kurzer Ehe von nur knapp zweijähriger Dauer mit einem evangelischen aus böhmischem Adel stammenden Grafen von Schlick nun zum zweiten Mal durch

⁴ Die Schrift trägt den Titel »An den Edlen // vnd gestrengen her // ren / adam von Thering ...«. Vgl. unten Nr. 6.

⁵ Nr. 6, A III v., Z. 23 f.

⁶ Vgl. Luthers Brief an Johannes Brißmann, WA Br 3, 245–248, Nr. 713.

⁷ Vgl. unten Nr. 7.

den Tod des Ehemannes im Jahre 1535 auf sich gestellte Frau die Verwaltung der Familiengüter zu versehen und sich um die Erziehung der vier Kinder aus der ersten Ehe zu kümmern.

Nach einer langjährigen »indirekten« Korrespondenz mit dem Reformator stellte der Besuch bei Luther am 2. Juni 1530 auf der Veste Coburg, wo dieser während des Augsburger Reichstages weilte, sicher einen Höhepunkt ihres Lebens dar. Nach diesem einzigen persönlichen Zusammentreffen mit Luther wird Argula von Grumbach in seiner Korrespondenz nicht mehr erwähnt⁸.

In der Literatur findet man unterschiedliche Angaben des Todesjahres der Argula. Mal wird das Jahr 1554 und als Ort Zeilitzheim, ein Stammgut der Grumbachs, genannt. Mal findet man die Vermutung, sie sei nach 1563 auf dem Staufferbesitztum Köfering gestorben. Zahlreiche Hinweise legen nahe, daß Argula tatsächlich im Alter von mindestens 71 Jahren auf Köfering verstarb und mit der in Briefen der Münchner Räte vom August 1563 erwähnten »alten Staufferin« identisch war, die sich noch in hohem Alter für die Sache der Reformation einsetzte⁹.

4. *Reformatorische Grundüberzeugungen in Argulas Schriften*

In all ihren Flugschriften wird deutlich, daß Argula von Grumbach nicht nur – anders als in Kindertagen (s.o.) – eifrig die Bibel studiert hat, sondern auch zahlreiche Schriften Luthers gelesen und verstanden hat. Sie kennt die reformatorischen Hauptanliegen Luthers und gibt ihr Verständnis in eigenen Worten wieder, kurz, man kann sie als »produktive Leserin« Luthers bezeichnen. Dies soll mit Hilfe einiger Beispiele im folgenden skizziert werden.

Für die Staufferin liegt das Heil in der »hoerung des wort gottes«¹⁰, dieses allein kann zur Findung der Wahrheit in Religionsfragen dienen. Päpstlichen Satzungen ist, so Argula, nur Anerkennung zu zollen, sofern sie Anhalt an der Schrift haben¹¹. Am Messelesen und anderem Zermoniell sei Gott wohl kaum gelegen, könne man doch davon in der Schrift nichts lesen¹². In ihrer »... Antwort // in gedichtß weiß ...« faßt sie diesen Gedanken

⁸ Luther erwähnt Argulas Besuch gegenüber Melanchton (WA Br 5, 346 f., Nr. 1581, u. 350–352, Nr. 1584) und seiner Frau Käthe (WA Br 5, 347 f., Nr. 1582) sowie gegenüber Wenzeslaus Link (WA Br 5, 349 f., Nr. 1583).

⁹ Vgl. dazu Silke Halbach, Argula, 99 ff.

¹⁰ Vgl. Nr. 2, A IV r., Z. 9 f.

¹¹ Vgl. Nr. 1, IV r., Z. 8–14.

¹² Vgl. Nr. 2, B I r., Z. 21 f.

kurz zusammen: »Wir miessen wern von got gelert«¹³. Wie in Luthers Schriften ist auch in den Texten der Bayerin nicht nur die *Gebundenheit* an die Schrift einerseits zu konstatieren, sondern auch eine der Reformation eigentümliche *Freiheit* im Umgang mit Gottes Wort. Auch ein biblischer Text hat nur verpflichtende Autorität, sofern er Christus als *das* maßgebende Wort Gottes versteht¹⁴. Argula stellt zum Beispiel in ihrem Brief an die Universität Ingolstadt zwei Schriftzitate, das fälschlich von ihr für 1. Tim 2, 11 f. gehaltene aus 1. Kor 14, 34 und das gern von ihr zitierte Wort aus Mt 10, 32 f., einander gegenüber und gibt letzterem den Vorrang. Kurz, Argula von Grumbach hat hier im Falle zweier gegenläufiger Texte die Frage nach dem Kanon im Kanon selbst entschieden. Damit hat sie das genuin reformatorische Prinzip »scriptura scriptura interpretata« angewendet.

Konsequenz des »sola scriptura« und des damit verbundenen Wegfalls aller zuvor für die biblische Hermeneutik als verbindlich geltenden Autoritäten ist die Bevollmächtigung der Laien. Voraussetzung für ein Reden in Vollmacht ist nach reformatorischer Lehre die Begabung mit dem Geist in der Taufe. In der Taufe, so auch Argula von Grumbach, seien alle Menschen gleich: »Woellicher doctor ist ye als wol gelert gewest der ain hoehere gelibtnus gethon hatt / als ich / mir ist auch der gayst gottes als wol verhayssen / als jn«¹⁵. In Luthers Adelschrift könnte der Staufferin dieser Gedanke erstmals begegnet sein. »Dan alle Christen sein wahrhaftig geystlich stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, ... das macht allis, das wir haben eine tauff, ein Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und Christen volck« und »Ubir das, szo sein wir ye alle priester, ..., alle einen glauben, ein Evangely, einerley sacrament haben, wie solten wir den nit auch haben macht, zuschmecken und urteylen, was do recht odder unrecht ym glaubenn were?«¹⁶.

Während Argula in ihren Schriften das reformatorische »sola scriptura« wiederholt thematisiert und für ihre Argumentation gegen die Vertreter der amtlichen Kirche fruchtbar macht, findet der Leser nur wenige christologische und soteriologische Aussagen in ihren Texten. Auch ekklesiologische Themen wird man, abgesehen von ihrer Kritik an der Kirche ihrer Zeit, vergeblich suchen. Ganz anders verhält es sich mit der Pneumatologie. Pneumatologische Aussagen dienen der Legitimierung ihres Auftretens und der Erklärung ihres Schriftverständnisses. Der Geist sei, so Argula, der

¹³ Nr. 8, A III v., Z. 21.

¹⁴ Vgl. Luthers Rede von Christus als »punctum mathematicum sacrae scripturae« (WA TR 2, 439, Z. 25 f., Nr. 2383).

¹⁵ Nr. 3, A II v., Z. 11–13. Vgl. auch Nr. 6, A II v., Z. 20 ff.

¹⁶ WA 6, 407, Z. 13–19, u. 12, Z. 20–23.

»schulmayster«, der das rechte Urteil fällen werde¹⁷. Dem Christen gebühre es, nach der folgenden Devise zu wandeln: »Hoert zuo / daß vns der gayst auch fuert«¹⁸.

5. *Argulas Publikumswirksamkeit*

Argula von Grumbach belegt in ihren Schriften, daß sie theologisch ganz vom »sola scriptura« her denkt und daß sie sich infolgedessen als Laiin zur Schriftlektüre und -auslegung befugt, ja gefordert sieht. Der Geist Gottes eröffnet ihr dabei das notwendige Verständnis. Wie viele reformatorisch bewegte Laienschriftsteller ihrer Zeit kommt auch Argula weitgehend ohne Konkretionen der Heilsbegründung und -aneignung aus, fühlt sich vielleicht auch nicht kompetent in diesen Fragen und überläßt das Feld den Theologen.

Bei der Lektüre ihrer Schriften stößt man an die Grenzen ihres Verständnisses des Ganzen der Reformationstheologie. Ihr bisweilen geradezu eruptiver literarischer Stil weist sie gleichfalls als (universitäts-)theologisch ungebildete Laiin aus.

Argula von Grumbach war die erste Frau, die für die causa Lutheri publizistisch an die Öffentlichkeit trat¹⁹. Man kann ihr öffentliches Auftreten geradezu als literarische Offensive bezeichnen.

Innerhalb eines knappen Jahres erschienen acht Flugschriften der Stauffertochter. Ihr Werk erfuhr in dieser Zeit 29 Auflagen. Geht man von einer durchschnittlichen Stückzahl von 1000 Exemplaren je Auflage aus²⁰, so bedeutet dies, daß in den Jahren 1523/1524 29 000 Flugschriftenexemplare der Frau von Grumbach die deutsch-sprachige Leser- und Hörerschaft erreichten. Insbesondere ihre erste Schrift erfuhr einen geradezu »reißenden« Absatz. Der Brief an die Ingolstädter Gelehrten wurde vierzehnmal aufgelegt. Es gab Drucker, die die Schrift sogar mehrfach verlegten. Ihr Brief an Herzog Wilhelm erfuhr nicht weniger als fünf, der an Johann von Simmern drei und das Schreiben an Friedrich den Weisen immerhin zwei Auflagen.

¹⁷ Vgl. Nr. 3, A II r., Z. 20 f.

¹⁸ Nr. 8, A III r., Z. 16.

¹⁹ Zu der Frage, ob die Drucklegung mit ihrem Einverständnis geschah, ob sie sie gar selbst initiiert oder nur billigend in Kauf genommen hat, vgl. Silke Halbach, Argula, 185 ff.

²⁰ Vgl. Rolf Engelsing: *Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft*, Stuttgart 1973, 25, u. Bernd Moeller: *Art. Flugschriften der Reformationszeit*. In: TRE 11, 242.

Im März 1524 erschien sogar eine Sammelausgabe mit fünf ihrer Schriften. Hatte man eine ihrer Flugschriften gelesen, so wollte man offensichtlich auch die anderen Publikationen kennenlernen.

Argula von Grumbach hat in besonderem Maße das Interesse eines weiten zeitgenössischen Leserpublikums auf sich gezogen. Sie hat – um es mit einem Wort unserer Zeit zu sagen – die Bestsellerliste nichttheologischer Schriftsteller der Jahre 1523 und 1524 erreicht. Dies bestätigt ein Vergleich mit anderen erfolgreichen Autoren der Zeit.

Zunächst bietet es sich an, eine ebenfalls aus dem Jahre 1523 stammende Schrift heranzuziehen, deren Verfasser wie Argula von Grumbach ein Laie war – wenn auch nicht von Adel – und deren Adressaten zu demselben Berufsstand gehörten wie die der ersten Flugschrift der Staufferin. Es handelt sich um den an Gelehrte der Universität Leipzig gerichteten Sendbrief des Schuhmachers Georg Schönichen aus dem kursächsischen Eilenburg, der unter dem Titel: »DËn achtbarn und // hochgelerten zu Leypßck / // Petro Mosellano Re//ctori / Ochßénfart // ... / An//dree Ca//miciano ...« erschien. Die Flugschrift wurde innerhalb eines Jahres dreimal aufgelegt²¹.

Aber auch die Schriften der Theologen Eberlin von Günzburg und Balthasar Hubmaier, die im Unterschied zu der Staufferin als dem zeitgenössischen Leserpublikum bekannt gelten können und die allein aufgrund ihres Amtes mit einem gewissen Rezipientenkreis rechnen konnten, wurden, obgleich auch sie zu den jeweils erfolgreichsten ihrer Verfasser gehörten, nur vier- bis sechsmal aufgelegt²².

Selbst die Schriften eines Ulrich von Hutten erfuhren nur gelegentlich sechs bis acht Auflagen. Seine Schrift »Ain Anzeygung: wie alwegen // sich die Roemischen Bischoff oder Bepst // gegen den Teutschen Kaysern gehalten

²¹ Die Schrift ist außerdem Teil der Sammelausgabe: »Schutzrede. // yedem Christen wol zu wissen. // Wyder das falsch anklagen / der Papisten // vnd Münche. Welcher titel du am nach//geenden blat verzeichnet fyndest // Item // Die Wittembergische // Nachtigall ...«, die ebenfalls aus dem Jahre 1523 stammt.

²² Vgl. Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts. VD 16, Hrsg. Bayerische Staatsbibliothek München in Verbindung mit der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Stuttgart 1983 ff, Hubmaiers Schrift »Achtzehnen schluß rede so betref=//fende ein gantz Christlich leben / war // an es gelegen ist ...« [VD 16: H 5634–5637 u. H 5638 [Hubmaier als Mitverfasser]]. Alle fünf Ausgaben entstanden im Jahre 1524. Eberlins Schrift »Ain klegliche klag an den // Christlichen Roemischen kaiser Karolum von // wegen Doctor Luthers vnd Vlrich von Hutten // ...« [VD 16: E 95–98]. Die vier Ausgaben wurden alle im Jahre 1521 hergestellt. Eberlins Flugschrift »Wie gar gfarlich sey. So // Ain Priester kain Eweyby hat ...« erschien zweimal 1522 und viermal im Jahre 1523 in deutscher Sprache. 1523 erschien außerdem eine lateinische Ausgabe [VD 16: E 156–162].

// habenn ...« stellt nur scheinbar eine Ausnahme dar, wurde sie doch nur dreimal im Jahre 1521 und einmal 1522 aufgelegt. Alle anderen Nachdrucke sind wesentlich jüngeren Datums. Sie stammen aus den Jahren 1535 bis 1560²³. Die Schrift »FEBRIS // DIALOGUS ...« von 1519 erreichte insgesamt zwölf Auflagen, allerdings waren fünf von diesen deutsche Übersetzungen²⁴.

Auch Karlstadts Schriften wurden, waren sie besonders erfolgreich, nur fünf- bis achtmal nachgedruckt. So wurde der »Sendbryff. Andres Boden, // ... // Erklerung Pauli, // Ich bitt euch brüder das yhr // alle sampt ein meinung // reden welt ...« aus dem Jahre 1521 im folgenden Jahr sechsmal nachgedruckt²⁵. Siebenmal erschien sein »... Sermon von // dem stand der Christglaubigen // Seelen von Abrahams schoß vnd Fegfeür /// ...« im Jahre 1523²⁶.

Wie außerordentlich der publizistische Erfolg allein der ersten Flugschrift der Staufferin war, bestätigt ein Blick auf die bei VD 16 aufgeführten Ausgaben der Lutherschrift »Wider das blind und toll Verdamniß ...«, die im Jahre 1524 anlässlich des Ingolstädter Verfahrens gegen den Magister Seehofer und der geplanten Disputation in Ingolstadt entstand. Diese Schrift des zweifelsohne berühmtesten der genannten Autoren wurde viermal verlegt²⁷.

Für diesen publizistischen Erfolg der Argula von Grumbach lassen sich verschiedene Gründe benennen.

Inhaltliche Aspekte spielten dabei wohl nur eine zweitrangige Rolle. Es wird nicht das von Argula von Grumbach wiederholt thematisierte Verfahren gegen den Ingolstädter Magister Seehofer gewesen sein, das die Leser besonders interessierte, schließlich erlebte eine Schrift zu demselben Vorfall, die sogar aus der Feder des Wittenberger Reformators stammte, nicht mehr als vier Auflagen. Auch waren es offensichtlich nicht die in den Schriften vorgebrachten reformatorischen Theologumena, die das Leser- und Hörerpublikum faszinierten. Sie wurden in jener Zeit auch in zahlreichen anderen Veröffentlichungen thematisiert und dort zum Teil versierter vorgetragen.

Grund des Aufsehens, das ihre publizistische Tätigkeit erregte, wird die Tatsache gewesen sein, daß sich mit Argula von Grumbach, erstmals eine Frau publizistisch für die Reformation an die Öffentlichkeit wagte. Dies dürfte die Neugier vieler Leser und sicherlich auch zahlreicher Leserinnen geweckt haben. Das öffentliche Auftreten einer Frau in einer religionspolitischen Angelegenheit wurde als Sensation aufgenommen. Daß eine Frau es wagte, Gelehrte zu einer Disputation herauszufordern und somit die Lehre

²³ Vgl. VD 16: H 6269–6277.

²⁴ Vgl. VD 16: H 6331–6342.

²⁵ Vgl. VD 16: B 6188–6194.

²⁶ Vgl. VD 16: B 6196–6202.

²⁷ Vgl. VD 16: I 208, 211, 212, 214.

vom Priestertum aller Glaubenden in die Praxis umzusetzen gewillt war, hatte man noch nie zuvor erlebt. Außerdem dürfte ihre in vielen Titelüberschriften ihrer Publikationen immer wieder hervorgehobene adlige Herkunft die Zeitgenossen neugierig gemacht haben²⁸. Daß sie es sich als Laiin herausnahm, an derart illustere, der Öffentlichkeit bekannte Persönlichkeiten zu schreiben, mag das bereits geweckte Publikumsinteresse noch verstärkt haben.

Publikumswirksam war sicher die geschickte Bekanntmachung der außergewöhnlichen Verfasserschaft im Vorwort der Schrift an die Universität durch den mutmaßlichen Herausgeber Andreas Osiander. Die einleitenden Worte vermittelten einem vielleicht noch zögernden potentiellen Käufer (und Leser) den Eindruck, daß ihm mit dieser Schrift etwas ganz Besonderes, nie zuvor Dagewesenes begegnete. So heißt es in der Vorrede etwa, Argula unternehme es, die Vertreter der Universität Ingolstadt »mit vil eingefuerten vnueberwindtlichen Goetlichen schriffthen« zu ermahnen. Wie einst Judith die irrenden Priester, so »straffet / ermanet vnd vnderweiset« sie die Ingolstädter »von wegen irer veruolung des heiligen Euangeli-ums«²⁹. Nicht zuletzt die mit einem Titelholzschnitt versehenen Deckblätter der späteren Nachdrucke der Schrift an die Universität und des Erstdrucks des Schreibens an Herzog Wilhelm IV. dürften das Interesse der Zeitgenossen geweckt haben. Sogar dem Analphabeten konnte damit ein Eindruck von dem im Text verhandelten Thema und seiner Bedeutung vermittelt werden.

Da die Flugschriften nicht nur zur eigenen Lektüre Lesekundiger dienten, sondern auch gelegentlich im Freundes- oder Bekanntenkreis herumgegeben oder vorgelesen wurden, dürften wesentlich mehr Menschen als die ohnehin schon verblüffend hohe Anzahl der Käufer der Exemplare – insgesamt müssen es ca. 29000 gewesen sein – es errahnen läßt, von Argula von Grumbach, der Staufferin, gehört haben, die es unternahm, mit den Mächtigen um ihres Bekenntnisses willen zu streiten.

Angesichts dieser für einen der Öffentlichkeit unbekanntem Verfasser ungewöhnlich hohen Zahl der Auflagen verwundert es zunächst, daß keine ihrer späteren Schriften eine Auflagenzahl in dieser »Rekordhöhe« auch nur annähernd erreichte. Im Gegenteil, die Zahlen sanken rapide. Wie beschrieben, waren es wohl kaum die theologischen Äußerungen der Staufferin, die das Leserpublikum sofort faszinierten, sondern die Sensation, die

²⁸ Vgl. die Überschriften der am 20. 9.1523 verfaßten Sendschreiben »Wie eyn Christliche // frau des adels ...« und »Ein Christennliche schriff // einer erbarn frauen vom Adel ...«. Vgl. auch die Überschrift ihres Briefes an die Regensburger: »Ein Sendbrieff der edlen // ...«. (Hervorhebungen von der Verfasserin).

²⁹ Vgl. Nr. 1, A I v., Z. 27–31.

die öffentliche Schriftstellerei einer Frau von adliger Herkunft bedeutete. Ebenso wie diese Sensation die Öffentlichkeit ergriff, erlahmte deren Interesse auch wieder. In Zeiten, in denen sich täglich Neues, bisher nie für möglich Gehaltenes, ereignete, überbot eine Sensation die andere. Außerdem konnte man ja über das Verfahren gegen Seehofer seit Beginn des Jahres 1524 in zahlreichen Flugschriften lesen.

Argula dürfte sich der Gründe für ihr schnelles Berühmtwerden bewußt gewesen sein. Um so mehr erstaunt es, daß sie in ihren Schriften weder die Tatsache ihrer weiblichen Autorschaft³⁰ noch ihrer adligen Herkunft³¹ für sich werbend anführt. Als *Christ* will sie dem Wort Gottes zum Sieg verhelten. »Soelche wort von Got selbs geredt / seind mir allzeit vor meinen augen / Dann es werden weder frawen / noch man / darinnen ausgeschlossen / Auß dysem werde ich / als ein Christ gedrungen euch zuo schreiben«³². Sie hat stets betont, sie habe ihre Schriften als »gelyd der Christenlichen Kirchen« verfaßt³³.

So gilt es als Fazit festzuhalten: Die Staufferin hat sich – wenn auch in aller Schlichtheit – als »produktive Leserin« Luthers erwiesen. Sie hat verstanden, was es bedeutete, wenn Luther vom Priestertum *aller* Glaubenden sprach, und damit gehört sie zu den Menschen, denen wir Heutigen die Verbreitung der reformatorischen Lehre zu verdanken haben.

6. Die Schriften der Argula von Grumbach

Nr. 1:

Wie eyn Christliche // fraw des adels / in Beiern durch // jren / jn Gotlicher schrift / wolgegründ//ten Sendtbrieffe / die Hohenschul zuo Ingold=//stat / vmb das sie einen Euangelischen Jueng=//ling / zuo wydersprechung des wort // Gottes / betrangt haben // straffet. //

<Nürnberg: Friedrich Peypus 1523>

4°. 7 Bl.

Beitr.: <Andreas Osiander d. Ä.>

– Adressat: Die Gelehrten der Ingolstädter Universität

– Abfassungsdatum: 20. 9. 1523

³⁰ Dies gewinnt erst Bedeutung für sie, als sie angegriffen wird und man sie mit der Begründung, als Frau habe sie sich derartiger politischer Äußerungen zu enthalten, zum Schweigen zu bringen versucht.

³¹ Für die Auswahl der Schrifttitel waren in der Regel die Herausgeber beziehungsweise Drucker verantwortlich.

³² Vgl. Nr. 1, A II v., Z. 10–12.

³³ Vgl. Nr. 1, B III r., Z. 30 f. Vgl. auch Nr. 7, A I v., Z. 29–33.

- Erstdruck: ca. Anfang November 1523
- Zahl der Auflagen: 14 (sowie Teil der Sammelausgabe)

Nr. 2:

Ein Christennliche schrift // einer erbarn frawen vom Adel / darinn // sie alle Christenliche stendt vnd obri=//keiten ermant / Bey der warheit vnd // dem wort gottes zuopleiben / vnd solchs // auß Christlicher pflicht zum ernst//lichsten zuo handthaben. // Argula Staufferin. //

MDXXiiij // ... //

<Bamberg: Georg Erlinger 1523>

4°. TE. 6 Bl. (Titelrückseite und letzte Seite leer).

- Adressat: Der bayerische Herzog Wilhelm IV.
- Abfassungsdatum: 20. 9. 1523
- Erstdruck: vermutlich November 1523
- Zahl der Auflagen: 5

Nr. 3:

An ain Ersamen // Weysen Radt der stat // Ingolstat / ain sandt//brieff / von Fraw // Argula von grun//bach geborne // von Stauf/fen. //

<Augsburg: Philipp Ulhart d.Ä. 1523>

4°. TE. 3 Bl. (Titelrückseite leer).

- Adressat: Die Ingolstädter Ratsherren
- Abfassungsdatum: 28. 10. 1523
- Druck: November / Dezember 1523
- 1 Ausgabe (sowie Teil der Sammelausgabe)

Nr. 4:

Ermanung an den // Durchleuchtigen hochge//bornen fürsten vnnnd hern // herren Johannsen Pfaltz//grauen bey Reyn Hertzogen // in Bayrn vnd Grauen zu // Spanheim et cetera. Das seyn // F. G. ob dem wort gottis // halten woell. Von einer // erbaren frawen vom // adel seinn gnaden // zugeschickt. // Argula von Stauff. //

<Bamberg: Georg Erlinger 1523>

4°. TE (mit Jahreszahl: 1523). 2 Bl. (letzte Seite leer).

- Adressat: Der Pfalzgraf Johann von Simmern
- Abfassungsdatum: 1. 12. 1523
- Erstdruck: Dezember 1523
- Zahl der Auflagen: 3 (sowie Teil der Sammelausgabe)

Nr. 5:

Dem Durchleuchtigsten // Hochgebornen Fürsten vnd her=//ren / Herrmn Friderichen / Hertzo//gen tzuo Sachsen / Des heiligen // Roemischen Reychs Ertzmar//

schalck vnnd Chürfürsten /// Landtgrauen yn Dürin=//gen / vnd Marggrauen // tzuo
Meyssen / meynem // Gnedigisten herren. // Anno. M.D. xxiiij. // Argula Staufferin.
//
<Erfurt: Wolfgang Stürmer 1524>
4°. Te. 2 Bl.

- Adressat: Der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise
- Abfassungsdatum: 1. 12. 1523
- Erstdruck: Januar / Februar 1524
- Zahl der Auflagen: 2 (sowie Teil der Sammelausgabe)

Nr. 6:

An den Edlen // vnd gestrengen her//ren / Adam von Thering // der Pfaltzgrauen stat/
/halter zuo Newburg // et cetera. Ain sandtbrief // von fraw Argula // von Grunbach
// geborne von // Stauf=//fen. //
<Augsburg: Philipp Ulhart d. Ä. 1523>
4°. TE. 5 Bl. (Titelrückseite leer).

- Adressat: Argulas Verwandter Adam von Thering
- Abfassungsdatum: vermutlich Dezember 1523
- Druck: vermutlich Ende 1523
- 1 Ausgabe (sowie Teil der Sammelausgabe)

Nr. 7:

Ein Sendbrief der edeln // Frawen Argula Staufferin / An die // von Regensburg. //
M.D. XXiiij. //
<Nürnberg: Hans Hergot 1524>
4°. 2 Bl.

- Adressat: Der Stadtrat von Regensburg
- Abfassungsdatum: 29. 6. 1524
- Druck: Sommer 1524
- 1 Ausgabe

Nr. 8:

Eyn Antwort in // gedichtßweiß | ainem auß der // hohen Schul zu Ingol=//stat / auff
ainen spruch /// newlich von jm auß//gangen / welcher // hynden dabey // getruckt
// steet. // Ano. M.D. XXiiij. // ... // Argulas Gruombach / // geboren von Stauff. //
(Eyn Spruch von der // Staufferin / jres Dispu=//tierens halben. //)
<Nürnberg: Hieronymus Höltzel 1524>
4°. 14 Bl. (letzte Seite leer).

- Kein konkreter Adressat
- Abfassungsdatum: Spätsommer / Herbst 1524
- Druck: Herbst 1524
- 1 Ausgabe

Dr. Silke Halbach, Ossietzkyring 18, 30457 Hannover

DIE REFORMATION – SEGEN ODER LAST FÜR EUROPA?

Von Karl Dienst

1. Hat die Reformation die Einheit Europas zerbrochen?

1. War die Reformation in ihrem Kern ein zutiefst religiöses und individuelles Phänomen, so blieb sie aber in ihren Voraussetzungen, ihrem Verlauf und ihren Wirkungen nicht auf Glauben und Kirche beschränkt. Vielmehr wurde der gesamte Sozialkörper der betroffenen Territorien und Städte mitberührt; neben den religiös-kirchlichen und kulturellen Wertvorstellungen wurden auch die politischen Traditionen, die verfassungsrechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen tangiert. Im Blick auf unser Thema ergibt sich hier ein Problem: es wird der Reformation des 16. Jahrhunderts öfter vorgehalten, daß sie die mittelalterliche Christenheit zerstört und so die Einheit Europas zerbrochen habe. Mit der Begünstigung der Errichtung nationaler Kirchen sei auch das Hervortreten des modernen Nationalismus gefördert worden.

2. Der Vorwurf an die Reformation, die Einheit Europas zerbrochen zu haben, erscheint in einer (a) romantischen und einer (b) neuzeitlich-nationalistischen Variante, wobei jede Variante positiv und negativ bewertet wird.

a) Für die romantische Variante ist die Schrift von Novalis »Die Christenheit oder Europa« von 1799¹ charakteristisch: »Es waren schöne glänzende

¹ Novalis (= Friedrich von Hardenberg), Die Christenheit oder Europa. Die 1799 verfaßte Schrift erschien erst 1826. Zitiert nach der bei Aubier in Paris erschienenen Ausgabe von 1947. Zitate: 132, 142, 146.

Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs...« Den Protestanten wirft Novalis vor: Sie »teilten die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte, die dauernde Wiedergeburt möglich war«. Angeklagt werden auch die Fürsten, die »sich unglücklicherweise in diese Spaltung gemischt hatten, und viele benutzten diese Streitigkeiten zur Befestigung und Erweiterung ihrer landesherrlichen Gewalt und Einkünfte ... Sie waren eifrig besorgt, die gänzliche Vereinigung der protestantischen Kirchen zu hindern, und so wurde die Religion irreligiöserweise in Staatsgrenzen eingeschlossen und damit der Grund zur allmählichen Untergrabung des religiösen kosmopolitischen Interesses gelegt«. Novalis kommt zu folgendem Urteil: »Mit der Reformation wars um die Christenheit getan. Von nun an war keine mehr vorhanden. Katholiken und Protestanten oder Reformierte standen in sektiererischer Abgeschnittenheit weiter voneinander als von Mohammedanern und Heiden«.

War dieser Text, der die Sehnsucht der Romantik im Blick auf das mittelalterliche Christentum ausdrückte, ursprünglich eher als Fundament für die Zukunftsvision einer aus romantischem Geist geborenen neuen, überkonfessionellen Christenheit gedacht, so wurde daraus in der Spätromantik ein Programm eines Katholizismus ultramontaner Prägung, der sich entschlossen dem Mittelalter zuwandte und für den »Modernismus« eine Häresie war.

Sah Novalis in der Reformation die Wurzel der Neuzeit, die er aber negativ als Zerstörung der Einheit der Christenheit und des Heiles der abendländischen Menschheit beurteilte, so kommt Heinrich Heine zu einer entgegengesetzten Beurteilung: »Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selber, oder durch vernünftige Gründe, widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt, die Bibel zu erklären und sie, die Vernunft, war als oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen anerkannt. Dadurch entstand in Deutschland die sogenannte Geistesfreyheit, oder wie man sie ebenfalls nennt, die Denkfreyheit. Das Denken ward ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim«². Ähnlich heißt es in Hegels Rechtsphilosophie: »Es ist so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es

² Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834). Hist.-krit. Gesamtausgabe Bd. 8/I, Hamburg 1979, 36.

das Glücklichsste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können«³.

Im Unterschied zu der negativ oder positiv bewerteten These, die Reformation sei der Durchbruch der Neuzeit, betonen z.B. Adolf von Harnack, Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch die Zugehörigkeit der Reformation zum Mittelalter: »Der Protestantismus ist zunächst in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Modernes erst voll in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen und zerfallen war« – so Ernst Troeltsch. Das will sagen: Der von Hegel, Heine und Novalis in der Reformation angesetzte Einschnitt in der Geistesgeschichte geschah erst ca. 160 Jahre später in der Aufklärung, während der Altprotestantismus der Welt vor der Reformation viel näher steht als der Moderne.

b) Unter anderen Umständen hat der deutsche und der französische Nationalismus – besonders heftig in der Zeit der Deutsch-Französischen Kriege – den Partikularismus der Reformation unterstrichen. So hat man z.B. Luther und Deutschland eng miteinander verbunden, und zwar mit positivem und negativem Akzent. Erschien 1914 die kleine Schrift von Wilhelm Walther mit dem Titel »Deutschlands Schwert durch Luther geweiht« (Leipzig 1914), so ist für Claude Debussy (1862–1918) in seiner 1915 entstandenen Suite für zwei Klaviere mit dem Titel »En blanc et noir« Luther bzw. sein Lied »Ein feste Burg« ein »Symbol für das deutsche Volk, für den Feind«. Die Marseillaise siegt über den Luther-Choral!

3. Die Botschaft der Reformatoren des 16. Jahrhunderts besaß von vornherein eine universale Tendenz⁴. Da die Rechtfertigung durch den Glauben und das Priestertum aller Gläubigen auch die Unterschiede zwischen den Menschen und den Ländern relativierten, bestanden die Reformatoren immer auf der universalen, an folgenden Zeichen erkennbaren Kirche: der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Taufe und des Abendmahls gemäß dem Evangelium. So schrieb Luther 1520: »Die Zeichen dabei man äußerlich merken kann wo diese Kirche (die rechte Kirche) in der Welt ist, sind die Taufe, das Sakrament und das Evangelium und nicht

³ G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie (WW ed. Glockner VII, 362). Vgl. Karl Dienst, Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie. In: Ebernburg-Hefte 4, Folge 1970, 53–70. Vgl. Walter Mostert, Art. Luther III. In: TRE 21, 1991, 567–594.

⁴ Vgl. Marc Lienhard, Reformation-Protestantismus-Europa. In: Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion, Speyer 1993, 75–89.

Rom, dieser oder jener Ort. Denn wo die Taufe und das Evangelium sind: da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da und solltens gleich Kinder in der Wiege sein«⁵. Luther und die anderen Reformatoren wollten keineswegs, daß sich die Reformation auf ihre Person als eine neue Autorität gründe. Entscheidend war der gemeinsame Grund der Christenheit, nämlich die Heilige Schrift und die trinitarischen und christologischen Bekenntnisse der Alten Kirche. »Den Luther lassen sie faren, er sey ein bub oder heylig.«⁶. Dieses Lutherwort ist charakteristisch für ein Verständnis der Reformation als einer Botschaft von universaler Tragweite.

Gleichzeitig haben aber die Reformatoren kirchliche Institutionen in Frage gestellt, die im Mittelalter zur Einheit der Christenheit beigetragen hatten. Dazu gehörten vor allem das Papsttum, die Konzilien und das Mönchtum. Diese Institutionen hatten die Grenzen der Staaten gesprengt und eine gewisse Vision Europas verwirklicht.

2. Die Reformation: Partikularismus und Universalität

Bekanntlich gibt es »die« Reformation nicht. Über den großen Richtungen sollen die kleineren Gruppierungen und die Gruppen, die zuweilen auch »der linke Flügel der Reformation« genannt werden, nicht unerwähnt bleiben, ohne sie jedoch zu idealisieren.

1. Die lutherische Reformation hat ihre Wurzeln in einem bestimmten Gebiet, nämlich in Sachsen. Luther war Mönch und Gelehrter. Gegenstand der Theologie ist für ihn der »schuldige und verdammte Mensch und der rechtfertigende Gott oder Heiland«⁷: »Alles, was außerhalb jenes Argumentes und Gegenstandes behandelt wird, das ist gänzlich Irrtum und Eitelkeit in der Theologie«. Damit bestimmt er die Beziehung zwischen dem sündigen Menschen und dem rechtfertigenden Gott als die allen theologischen Überlegungen zugrunde liegende Sache. Die Rechtfertigung ist Gegenstand und Kriterium der Theologie Luthers; sie bildet die Sache und Mitte der Heiligen Schrift⁸.

Diese mehr universalistische Linie trifft auf eine eher partikularistische: Luthers Anteil an der Entwicklung der modernen deutschen Sprache ist bekannt, ebenso die Rolle Calvins im französischen Sprachraum. Die Feier des Gottesdienstes in der Volkssprache sowie die Verbreitung der Bibel-

⁵ WA VI, 301.

⁶ WA 10 II, 30f.

⁷ WA 40 II, 328.

⁸ Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, Art. Luther II. In: TRE 21, 1991, 530–567.

übersetzungen haben die evangelischen Kirchen in bestimmten kulturellen und ethnischen Gebieten verwurzelt. Die Reformation hat sich auch auf die nationalen und territorialen Staaten gestützt, deren Aufstieg allerdings schon vor der Reformation liegt. Es kann aber nicht klar genug gesagt werden: »Das Wesentliche bei Luther ist die religiöse Ausrichtung, das heißt, das Bewußtsein, daß das Evangelium alle Menschen und Völker angeht. Von daher sind menschliche und natürliche Zusammenhänge und Gegebenheiten relativiert, von denen Luther, wie jeder andere, in seinem Leben geprägt war«⁹.

2. Zwinglis Reformation war typisch für die ganze oberdeutsche Bewegung, z.B. in Basel, Straßburg, Konstanz, Ulm und Augsburg. Neben der religiösen strebte er eine gesellschaftliche Erneuerung an und verband damit kirchlich wie politisch »demokratische« Tendenzen: »Die oberdeutsche Reformation zielte auf eine evangelisch erneuerte Form des mittelalterlichen Ideals christlicher Einheitskultur... Die Bewegung ... drängt auf eine magistral-genossenschaftlich geformte, geschlossene protestantische Gesellschaft im jeweiligen Gebiet des Stadtstaates...«¹⁰.

Das Verhältnis von Luther und Zwingli ist hauptsächlich durch den Abendmahlsstreit charakterisiert. Zwingli leugnet nicht die Anwesenheit der Heilsgaben (Leib und Blut Christi) im Abendmahl, allerdings verlagert er ihre Gegenwart von den Elementen Brot und Wein in die Herzen der Gläubigen, die durch die Feier des Abendmahls angeregt werden, dankbar Christi Leidens und Sterbens zu gedenken. Für ihn haben sich Luther und die Lutheraner noch nicht genügend aus dem »Katholizismus« gelöst. Wie Zwingli betont Luther die geistliche und unsichtbare Wirkung des Abendmahls, doch bindet er sie eben an das äußere Zeichen von Brot und Wein. Der Streit dreht sich also um die Art der Gegenwart Christi: Für Luther ist Christus im Abendmahl leiblich faßbar, ohne doch deswegen mit den Sinnen ertastbar zu sein, wogegen Zwingli von einer Präsenz nach geistlicher Art spricht¹¹.

3. In der Reformation Johannes Calvins begegnet die zweite Generation der Reformation. »Als Theologe der zweiten Generation der Reformation zeichnet sich Calvin nicht in erster Linie durch Originalität aus, sondern

⁹ Lienhard (wie Anm. 4), 82.

¹⁰ Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli. In: Martin Greschat (Hrsg.), Die Reformationszeit I. Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 5, Stuttgart 1981, 187–216; hier: 213.

¹¹ Vgl. Ulrich Gäbler, Luthers Beziehungen zu den Schweizern und Oberdeutschen von 1526–1530/31. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546, Hrsg. von Helmar Junghans, Bd. I, Göttingen 1983, 481–496.

vielmehr durch sein Vermögen, das ihm aus der kirchlichen Tradition von Ost und West, aus dem Humanismus und aus der ersten Generation der Reformation Überkommene in sich aufzunehmen und zu einer Einheit zu verschmelzen. Dieses Vermögen gab seiner Theologie einen objektiven und universalen Charakter ... Zwingli gegenüber behielt er trotz offenkundiger Verwandtschaft einige Vorbehalte... Anregend auf ihn wirkten, während seines Straßburger Aufenthaltes, Bucers Ekklesiologie, Ämterlehre, Liturgie und Kirchenzucht«¹². Calvins Achtung vor Luther ist eindeutig. Luthers Zeugnisse über Calvin mit ihrer verhaltenen Beurteilung hängen mit der Entwicklung im Abendmahlsstreit zusammen. Luther hatte ein Gespür für Calvins Ernst und Unerbittlichkeit in der Verteidigung der reformatorischen Lehre; er mißtraute ihm aber in der Abendmahlslehre.

»Calvins Verbindung mit dem gesamten Europa, von den östlichen Ländern bis hin zu England, sind wohl bekannt. Es wäre falsch, ihn auf Genf oder auf den französischen Raum begrenzen zu wollen. Zahlreich sind unter seinen erhaltenen Briefen solche, die nach Polen, England, Holland und Ungarn gegangen sind, von den Briefkontakten mit den Waldensern, mit Schweden, Deutschland, Italien und Spanien ganz zu schweigen«¹³.

4. Im Blick auf die Frage »Partikularismus und Universalität« ist auch der Einfluß der Universitäten zu betonen, die territoriale, ja sogar konfessionelle Grenzen überschritten. Erinnerung sei hier z.B. an die protestantischen Universitäten Marburg, Wittenberg, Straßburg, Genf, Herborn usw. Hier wirkte sich besonders die Verbindung der Reformation mit dem Humanismus aus, unter dessen Einfluß das Lateinische noch lange als Unterrichtssprache in den evangelischen Fakultäten verwendet wurde. Erwähnt seien auch die länderübergreifenden Glaubensbekenntnisse wie die Confessio Augustana von 1530 und der Heidelberger Katechismus von 1563. Die Entstehung von Fremdgemeinden (z.B. Waldenser, Wallonen, Hugenotten) förderte das Zusammentreffen von verschiedenen Kulturen. In Berlin soll um 1700 jeder dritte Einwohner ein Franzose gewesen sein.

5. Die Reformation hat zur Teilung des mittelalterlichen Europas beigetragen. Zwei, ja sogar mehrere Europas, durch rivalisierende Konfessionen gekennzeichnet, erwachsen daraus. Das evangelische Europa befand sich in der Hauptsache in der Mitte und im Norden; das katholische Europa war hauptsächlich in den lateinischen Ländern verwurzelt. Freilich: »Der Vermittlung differenzierterer theologischer Zusammenhänge und Dissensen

¹² Willem Nijenhuis, Art. Calvin. In: TRE 7, 1981, 568–592; hier: 580 f. Vgl. Gerhard Philipp Wolf, Luthers Beziehungen zu Frankreich. In: Leben und Werk Martin Luthers (wie Anm. 11), 665 ff.

¹³ Lienhard (wie Anm. 4), 82.

an das einfache Kirchenvolk blieben freilich enge Grenzen gesetzt. Über die Grundlehren des Katechismus reichte das religiöse Wissen nur selten hinaus... Erhebliche Teile des theologischen Streits um die rechte Auslegung der Heiligen Schrift, um Rechtfertigung und Abendmahl, um Prädestination und freien Willen, um Sakramente und kirchliche Ordnung waren demgegenüber eine ziemlich akademische Angelegenheit... Um so wichtiger waren andere Gegensätze der Konfessionen in Kultus und Rechtsordnung, Frömmigkeitsformen und kirchlichem Brauchtum, die – zumeist konkreter, auch sinnlich deutlicher faßbar – von der großen Mehrheit der Gläubigen stärker empfunden wurden als die theologischen Dissense, die dem Streit eigentlich zugrunde lagen¹⁴. »Auf der einen Seite stand eine Frömmigkeit, die von dem Wort (Predigt) und den Büchern (Bibel, Erbauungsbücher) genährt wurde. Auf der anderen Seite standen die Messe und die verschiedenen Andachten im Mittelpunkt. Auf der einen Seite wurde die Bibel in verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen verbreitet, und auf der anderen Seite behielt die Vulgata noch eine dominierende ... Stellung. Den Gottesdiensten in einheimischer Sprache im evangelischen Raum stand der Gebrauch des Lateinischen im katholischen Raum gegenüber... Ein anderes unterscheidendes Merkmal war die Verwendung der Bilder. In der katholischen Welt triumphierte der Barock... Die Protestanten, außer den Lutheranern, setzten dem die nüchternen und von Bildern gereinigten Kirchen gegenüber. Im übrigen drückte sich auch bei den Lutheranern die Frömmigkeit mehr in der Musik als in Bildern aus«¹⁵. Weitere Unterschiede bestehen in der Rolle der Laien, der Stellung zur Heiligenverehrung sowie hinsichtlich der Bewertung von Arbeit und Obrigkeit.

6. Der Zusammenhang zwischen der Reformation und dem geteilten Europa des 16. und 17. Jahrhunderts liegt auf der Hand. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die Teilung zunächst wohl doch nicht so tief ging, wie oft behauptet wird. Die neuere Forschung hat eine Reihe von Gemeinsamkeiten grundlegender Strukturelemente der katholischen Reform und Gegenreformation einerseits, des Luthertums und selbst des Calvinismus der Epoche andererseits, aufgezeigt: »Überall ging es um die Verfestigung der Kirchenlehre, der Gottesdienstformen, der kirchlichen Organisation und des Brauchtums... Allen Kirchen der Zeit gemeinsam war das Streben nach einer intensiven religiösen Durchdringung des täglichen Lebens der Bevölkerung... Für diese strukturellen Gemeinsamkeiten ist in der Geschichtswissenschaft der Begriff des ‚Konfessionalismus‘ geläufig ge-

¹⁴ Horst Rabe, Reich und Glaubensspaltung: Deutschland 1500–1600. München 1989, 442.

¹⁵ Lienhard (wie Anm. 4), 84.

worden«¹⁶. Die Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken und Protestanten reichten wohl tiefer, als dies damals bewußt war: »Die neuentstandenen Konfessionen waren nach wie vor nicht ohne grundlegende Gemeinsamkeiten in theologischen Grundauffassungen wie Lebenseinstellungen. So blieben die altkirchlichen Symbole überall in Kraft, auch die Taufe wurde hinüber und herüber anerkannt, und ein Vergleich der abendländischen Konfessionen etwa mit der Ostkirche läßt alsbald weitere prinzipielle Gemeinsamkeiten der abendländischen Konfessionskirchen zutage treten. Für die Zeitgenossen selbst standen freilich nicht diese fortbestehenden Gemeinsamkeiten, sondern die Unterschiede und Gegensätze der Konfessionen in Dogma, Kultus, Brauchtum und Recht ganz im Vordergrund. Auch und gerade in diesen gegensätzlichen Positionen aber wiesen die einzelnen Konfessionen wiederum sehr bezeichnende strukturelle Übereinstimmungen auf. Diese strukturellen Übereinstimmungen sind es überhaupt, die es allererst erlauben, die Pluralität der frühneuzeitlichen Kirchen in den Begriff der ›Konfessionen‹ zusammenzufassen«¹⁷. Erstaunliche Konvergenzen gibt es z.B. auch im Blick auf die Erbauungsschriften und die Mystik sowie im Blick auf den Gebrauch philosophischer und theologischer Traditionen an den Universitäten. »Es genügt also nicht, (nur) die Konfrontation zwischen Katholiken und Protestanten und die Spaltung Europas zu unterstreichen. Es gibt auch noch die andere Seite: Ein Europa, vereinter als es je erscheinen konnte, findet sich in den Tiefen der Kultur und der Spiritualität... Die Einheit der Christenheit, also auch diejenige Europas, blieb als Sehnsucht und als ein möglicher Horizont im Blickfeld der Menschen«¹⁸.

3. *Der Beitrag der Reformation zum modernen Europa*

1. Werfen wir zunächst einen Blick auf Luthers und Rousseaus Begriff von der Natur des Menschen¹⁹. Luther sagt: Der Mensch ist von Natur böse. Rousseau scheint das Gegenteil zu behaupten. Aber gerade von der Pädagogik aus gesehen, wäre eine solche Antinomie sinnlos: Wäre der Mensch von Natur böse, so wäre er nicht erziehbar. Das hat Luther nie behauptet. Wäre er von Natur gut, so wäre er nicht erziehungsbedürftig. Das widerspräche

¹⁶ Rabe (wie Anm. 14), 333 f.

¹⁷ Rabe ebd., 441.

¹⁸ Lienhard (wie Anm. 4), 87.

¹⁹ Zum Folgenden vgl. Friedrich Delekat, Johann Heinrich Pestalozzi, Heidelberg 1968, 11 ff.

der Meinung Rousseaus. Die These Luthers, daß der Mensch unter der Macht der Sünde ist, steht im Rahmen seiner Lehre von der Rechtfertigung allein durch Glauben an Jesus Christus. Sie will keine theoretische Aussage über das Wesen des Menschen machen, sondern spricht das Urteil Gottes über ihn und seine Welt aus. »Es ist ein streng theologisches, sogar kultisches Urteil, das besagt: Der Mensch verhält sich in den Augen Gottes nicht richtig, wenn er sein und der Welt Heil von einer Hebung der menschlichen Moral oder einer Verbesserung der Staats- und Gesellschaftsordnung erwartet... Das ist kultisches Denken. Seine kultlogische Konsequenz lautet: Es kommt nicht auf die moralische Leistung, sondern auf das Vertrauen zur Güte Gottes an. Nur wer sich auf sie, nicht auf die ›Werke des Gesetzes‹ beruft, verhält sich in den Augen Gottes richtig.«²⁰. Löst man aber diese Sätze der reformatorischen Rechtfertigungslehre vom Kult los, so werden sie unverständlich. Hier wird der Abstand zwischen Reformation und Moderne deutlich.

Dennoch wirkt der negative Gehalt der theologisch entfalteten Rechtfertigungslehre der Reformation in dem Strom der europäischen Gesellschafts- und Kulturkritik weiter. Diese ist in den revolutionären Epochen fast immer mit eschatologischen Hoffnungen auf eine neue Welt und einen neuen Menschen verbunden. Insofern hat radikale Kulturkritik, wenngleich meist nicht klar bewußt, einen Zusammenhang mit der urchristlich-reformatorischen Reich-Gottes-Erwartung. So macht z.B. die Kultur- und Sittenkritik Rousseaus stellenweise den Eindruck einer christlichen Bußpredigt. Aber sie ist wesentlich eine Anklage der Gesellschaft, der das Aufrichtende, Tröstende und Aufbauende der biblischen Verkündigung fehlt.

Bei allen Unterschieden zwischen Reformation und Aufklärung dürfen Zusammenhänge nicht übersehen werden. Weitere Beispiele seien erwähnt: So bildet die theologische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen die ideologische Brücke zum Glauben an die Wesensgleichheit der Menschen. Andere Wesensbestimmungen des Menschen werden hieraus theologisch oder philosophisch abgeleitet: z.B. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sowie die apriorischen Prinzipien des Rechts, der Moral, der Gesellschafts- und Staatslehre usw. Bei den konkreten Merkmalen eines »human« gesinnten und »human« handelnden Menschen steht zumindest gefühlsmäßig das Christusbild der Evangelien im Hintergrund. Das kommt z.B. bei Pestalozzi und Kant deutlich zum Vorschein. Mit Recht weist Harm Klüeting²¹ darauf hin, daß »gerade für die deutsche Aufklärung eine theologisch-kirchliche Prägung immer lebendig« blieb, »wie auch der

²⁰ Delekat ebd., 11 f.

²¹ Harm Klüeting, Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648, Stuttgart 1989, 26 ff.

(konfessionelle) Gegensatz zwischen dem protestantischen Norden und Osten und dem katholischen Süden und Westen zu einem konstitutiven Element der deutschen Aufklärung wurde, bevor das 19. Jahrhundert noch einmal eine – tief ins Politische eingreifende – Rekonfessionalisierung brachte«.

2. Bei der Bestimmung des Beitrags der Reformation zur Moderne spielt auch der Hinweis auf eine Verbindung zwischen der Reformation und der stärkeren Differenzierung zwischen Staat und Kirche eine Rolle. Auf theologischer Ebene wurden in der Reformation die eigene Würde und die Unabhängigkeit der weltlichen Institutionen anerkannt. Die (vor allem) lutherische Zwei-Reiche-Lehre unterschied zwischen dem, was in die Zuständigkeit der Kirche fällt, d.h. die Verkündigung des Evangeliums, und dem, was Sache der politischen Obrigkeit ist, d.h. die Ausübung der Macht, die Gestaltung des öffentlichen Lebens und der Bereich des Rechts. Die Reformation hatte z.B. die Übernahme der Schulen durch die politischen Obrigkeiten sowie die Verweltlichung solcher Institutionen wie die Ehe zur Folge. Die Ehegerichtsbarkeit fiel in die Zuständigkeit des Zivilrechts und der politischen Obrigkeit²². Die hier angesprochene neuartige Weise der normativen Zentrierung christlichen Denkens und Lebens durch die Konzentration auf die bedingungslos sich schenkende Gnade Gottes bedeutet insofern eine »Desakralisierung und Entzauberung der Welt und eine Verweltlichung der Religion, als nun die Absonderung einer herausgehobenen, umgrenzten Sakralität von der sakralitätsfernen Profanität der Laien- und Alltagswelt aufgehoben ist. Der Kuhstall oder die Ratsstube ist als möglicher Wirkungsort des Gotteswortes und Tätigkeitsbereich des Glaubens prinzipiell ebenso gottnah wie die geweihten Stätten des traditionellen Glaubens. Dies bedeutet aber gerade nicht Säkularisierung der Welt und der Religion im modernen Sinne, sondern Sakralisierung der Welt«²³.

Diese spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Verdichtungsvorgänge werden unter anderem Blickwinkel und mit anderen Leitbegriffen bei Gerhard Oestreich²⁴ mit der bei ihm vor allem auf die staatliche Durchdringung bezogenen Kategorie der »Sozialdisziplinierung« und bei Max Weber mit dem Begriff der »Rationalisierung«²⁵ beschrieben. Die theoretische Lei-

²² Vgl. Lienhard (wie Anm. 4), 88.

²³ Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft. In: Jahrbuch für biblische Theologie Bd. 7, Neukirchen-Vluyn 1992, 241–279; hier: 262.

²⁴ Vgl. Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit«. In: Zeitschrift für historische Forschung 14, 1987, 265–302.

²⁵ Vgl. Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988⁹, 1–16.

stung des Begriffs »Sozialdisziplinierung« liegt im Aufweis des reziproken Zusammenwirkens von staatlicher und kirchlich-religiöser Domestizierung des Gemeinschafts- und Untertanenverhaltens. Er wird aber irreführend, »wenn er die Einbahnrichtung eines von den Inhabern der Herrschaft und deren machtpolitischen Interessen auf die religiös-theologisch-kirchliche Sphäre zulaufenden Einflußgefälles zum Ausdruck bringen soll«²⁶. So bedeutet die in Deutschland seit dem Spätmittelalter stattfindende Gewichtsverlagerung von der Kirche auf den frühmodernen Staat zwar Entklerikalisierung und Laisierung, aber gerade nicht Säkularisierung im Sinne einer Veränderung zu einer vorwiegend nicht-religiösen Bestimmtheit der Lebensverhältnisse, ebenso wie Kontrolle im vor- und frühabsolutistischen Konfessionsstaat nie nur Kontrolle des Staates über die Kirche, sondern stets auch theologisch-konfessionelle Durchdringung der politischen Gewalten und Ordnungen und des ganzen gesellschaftlichen Lebens war. Wichtig ist die Wechselseitigkeit des kirchlich-staatlichen Einflußgefälles.

3. Die Frage nach dem Beitrag der Reformation zur Moderne hängt auch mit der Frage nach den Typen und Phasen der Reformation zusammen, insbesondere im Blick auf Reformationsverständnisse, die von einer »Konstantinischen Wende« innerhalb der Reformation selbst ausgehen: Mit Zustimmung der Reformatoren sei bald das restaurative Modell einer »Kirche von oben« an die Stelle des urreformatorischen progressiven Modells einer »Kirche von unten« getreten. Die Niederlage der Bauern 1525 gilt hier als Zäsur zwischen einer urwüchsigen, kreativen, von der Breite der Gemeinden getragenen Reformation und einer weithin kanalisierten, obrigkeitlich gesteuerten und auf das herrschaftliche Kirchenregiment hinlaufenden Reformation²⁷. Diesem Bild einer Abkehr von den Grundimpulsen der Reformation entspricht z.B. die Vorstellung von einer in den Täufern bzw. im »Linken Flügel der Reformation« weiterlebenden reformatorischen Authentizität und Kontinuität. Dieses Bild beherrscht aber auch die Unterscheidung von Stadt- und Fürstenreformation, wobei letztere als Bezeichnung der von dem Landesherrn gesteuerten Reformation gilt; der in der marxistischen Forschung besonders beliebte Begriff der »Fürstenreformation« hat sich mittlerweile auch in der westlichen Reformationsge-

²⁶ Berndt Hamm, *Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit*. In: *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit*, FS Hans Christoph Rublack, Frankfurt a.M. 1992, 163–193, hier: 191.

²⁷ Berndt Hamm, *Reformation »von unten« und Reformation »von oben«*. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen. In: *Archiv für Reformationsgeschichte, Sonderband Washington, Gütersloh 1993*, 256–293.

schichte etabliert²⁸. Mit dem (neu eingeführten) Begriff »Gemeindereformation« als der Reformationsbewegung des »Gemeinen Manns«, d.h. der städtischen und ländlichen Bevölkerung, die keine herrschaftliche Macht ausübt und nicht zu den Herrenständen gehört, versuchte Peter Blickle²⁹ die bisherige starre Fixierung der Reformationstypen auf das Gegenüber von Stadtreformation und Fürstenreformation aufzulockern. Aber auch hier bleibt das relativ starre Phasenmodell erhalten, erst recht bei dem marxistischen Bild von der Reformation als »frühbürgerlicher Revolution«³⁰, das die schroffe Gegensätzlichkeit von antifeudaler, revolutionärer Volksreformation und reaktionärer, mit Luthers Entwicklung verbundener Fürstenreformation betont. Das Bauernkriegsjahr 1525 bildet hier ebenfalls das Wende- und Schicksalsjahr der Reformation. Demgegenüber ist z.B. mit Berndt Hamm³¹ auf die Durchlässigkeit und Wechselbeziehung zwischen sog. Volksreformation von unten und obrigkeitlicher Reformation der Magistrate und Fürsten von oben hinzuweisen, auf Querverbindungen zwischen städtischer und territorialer Reformation, zwischen genossenschaftlichem und herrschaftlichem Reformationsverständnis. Die Gegenüberstellung von obrigkeitlicher Herrschaft und Gemeinem Mann, die Beschreibung der Reformation mit den Kategorien »von oben« und »von unten«, vereinfacht das Bild der Reformation, die auch ein Zwischenphänomen »zwischen oben und unten« ist, die gerade in der Frühzeit wesentliche Anstöße von Personen erhielt, die weder einfach zur Herrschaft noch einfach zum Untertanenbereich des Gemeinen Manns zu rechnen sind. Auch greifen alle Interpretationsmodelle zu kurz, die obrigkeitliche Reformationsmaßnahmen in Städten und Territorien einseitig mit den Kategorien der Kontrolle und Regulierung kirchlicher Lehr-, Kult-, Seelsorge-, Erziehungs- und Frömmigkeitsformen zu erfassen suchen, stehen doch auch die Ratsherren, Adligen und Fürsten selbst unter religiösen Einflüssen. Endlich: »In der obrigkeitlich durchgeführten Reformation der Magistrate und Fürsten und in ihrem Kirchenregiment kommt die theologische Substanz, d.h. das theologisch reformatorische, der frühen reformatorischen Bewegung erst wirklich zur Geltung«³².

4. War die Reformation eine Revolution? »Wenn gefragt wird, ob eine herrschende Klasse oder Schicht durch eine andere abgelöst werden sollte

²⁸ Vgl. Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München 1982, 66.

²⁹ Peter Blickle, Die Reformation im Reich, Stuttgart 1982, 141.

³⁰ Karl Dienst, Zur marxistischen Reformations- und Aufklärungsinterpretation. In: Mitteilungsblatt des Evgl. Pfarrervereins in Hessen und Nassau, 16, 1967, 3-8.

³¹ Hamm, Reformation (wie Anm. 27), 262.

³² Hamm ebd., 284.

oder wurde, ist hier mit Nein zu antworten. Das darf aber nicht übersehen lassen, daß in den von der Reformation ergriffenen Gebieten das gesamte päpstliche und hierarchische Rechtssystem beseitigt, das weltliche Regiment von Bischöfen und Äbten über viele Stiftsgebiete aufgehoben, die Kontrolle über große Teile des Kirchengutes dem weltlichen Regiment zugewiesen, die Versorgung der Kranken und Armen neu organisiert und die Theologie mitsamt Frömmigkeit grundlegend umgeformt wurden, was auch zu sozialen Veränderungen führte. Jede Deutung der Reformation muß davon ausgehen, daß sie primär eine religiöse Erneuerungsbewegung sein wollte, in der das Wort Gottes einen ›seligen‹ bzw. ›geistlichen Aufruhr‹ anrichtet (WA 7, 281, 33; 8, 683, 18–684, 16), daß sich ihr in allen sozialen Schichten Menschen aus religiösen Motiven anschlossen und sie gleichzeitig das politische und soziale Leben so durchdrang, daß sie spätmittelalterliche Entwicklungen zum Teil abbrach und zum Teil förderte. Die spätmittelalterliche Vielfalt in Frömmigkeit, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, die unterschiedliche Motivation – auch politische und soziale – der einzelnen Personen und der wechselnde Verlauf der Reformation stehen den Bemühungen entgegen, ein allgemeines Interpretationsmodell für die gesamte Reformation zu finden³³.

Kurz vor der sog. Wende 1989 hat Gerhard Brendler³⁴ zu unserer Frage Stellung genommen und darauf hingewiesen, daß das marxistische Reformationsbild zwischen historischer Wahrnehmung und ideologischer Abzweckung schwankt. Mit der Interpretation der Reformation als frühbürgerlicher Revolution hat Friedrich Engels den wesentlichen Hinweis zur Bewältigung des Themas gegeben. Brendler wies nun auf die Zeitbedingtheit dieser Einordnung hin: »Als die deutschen Intellektuellen Ende des 18. Jahrhunderts Zeitgenossen der Französischen Revolution waren, da standen sie vor der Frage, wo hat es so etwas schon einmal gegeben? Da kamen jene Leute, die die klassische deutsche Philosophie und Literatur geschaffen haben, sehr rasch zu der Einsicht: ja. Die Franzosen machen jetzt auf ihre Weise das, was wir Deutschen im 16. Jahrhundert mit der Reformation gemacht haben. Also ist die französische Revolution eine Art von Reformation bzw. die Reformation war so etwas Ähnliches wie eine Revolution. Also, daß es sich bei der Reformation um eine Art Revolution handelt, ist keine Erfindung des Marxismus, sondern das haben Marx und Engels in ihren Gymnasialjahren mit Selbstverständlichkeit in sich aufgenommen, das war Grundüberzeugung der fortschrittlichen deutschen Intelligenz zu

³³ Helmar Junghans, Art. Reformation. In: EKL³ Bd. 3, 1992, 1470–1492; hier: 1476.

³⁴ Gerhard Brendler, Müntzer im Urteil der Geschichte – seine umstrittene Stellung in der Gesellschaft. In: Epd-Dokumentation Nr. 35/89 (21.8.1989), 13–20.

Beginn des 19. Jahrhunderts... Es ist dies für uns sehr wichtig, weil nämlich das 16. Jahrhundert und die Französische Revolution für Marx und Engels eine ganz zentrale Rolle gespielt haben bei der Selbstverständigung über die eigene Zeit, bei der Ortsfindung ihrer Gegenwart... Wir müssen zunächst einmal begreifen, daß Marx und Engels von vornherein gesehen haben eine Epochenanalogie zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert. Das ist die Rahmenvorstellung, die Grundvorstellung, von der aus marxistische Historiker das 16. Jahrhundert denken... Diese Epochenanalogie war eine bleibende Grundvorstellung, auf die Marx und Engels immer wieder zurückkommen.«³⁵

Für die marxistische Vorstellung von der Reformation war die Bauernkriegsinterpretation des entschiedenen Aufklärers und radikalen Demokraten Wilhelm Zimmermann entscheidend. Der württembergische Pfarrer entkleidete in seiner Bauernkriegsdarstellung von 1841 bis 1843 Müntzer und die Reformation weitgehend seiner bzw. ihrer theologischen Grundmotive. Zugleich verlängerte er die Auseinandersetzung der eigenen Epoche in die Geschichte zurück, wenn er in Müntzer (und in der frühen Reformation) den Vorkämpfer der Aufklärung und des Junghegelianismus sieht. Orientiert an den moralischen Kategorien und politischen Zielvorstellungen der radikalen Demokraten im Vormärz ist Zimmermann von der Vorstellung beseelt, »daß die kommende Revolution das verwirklichen werde, was Müntzer und den Bauern 1525 mißlungen« sei. »Engels' retrospektive Analyse leistet im wesentlichen zweierlei. Zum einen wird die materialistische Begrifflichkeit auf ein weit zurückliegendes Ereignis der Deutschen Geschichte angewendet, so daß Reformation und Bauernkrieg zusammen als ›frühe bürgerliche Revolution‹ identifiziert werden; zum anderen bemüht sich Engels, ein Jahr nach dem blutigen Lehrstück von 1849, in der Parallele zu 1525 zugleich auch auf die hoffnungsstiftenden Unterschiede aufmerksam zu machen, indem er verheißt, ›daß die Revolution von 1848–1850 ... nicht enden (könne) wie die von 1525, weil die Revolution jetzt keine deutsche Lokalangelegenheit wie 1525 mehr, sondern zu einer europäischen Bewegung geworden sei.«³⁶

5. Die Reformation hat durch die faktische Einführung eines konfessionellen Pluralismus, der dem Monopol einer Kirche ein Ende machte, einen Beitrag zur neuzeitlichen Religionsfreiheit geleistet. Allerdings haben verschiedene Faktoren, vor allem der Territorialismus, die Entfaltung religiöser Freiheit in Europa, die vor allem von den Dissidenten des 16. Jahrhun-

³⁵ Brendler ebd., 15 f.

³⁶ Günter J. Trittell, Thomas Müntzer mit dem Hammer – Metamorphosen einer Legende, Epd-Dokumentation Nr. 2a/89 (9.1.1989), 6 f.

derts, z.B. den Täufern und den Spiritualisten, gefordert worden war, noch längere Zeit verhindert. Das Recht auf religiöse Freiheit wurde dann im 17. und 18. Jahrhundert in Nordamerika und durch die Proklamation der Menschenrechte zur Zeit der Französischen Revolution behauptet. Daß die sog. Zwei-Reiche-Lehre Luthers, die sich, wenn auch in abgeschwächter Form, auch bei Calvin findet, die Einführung eines konfessionellen Pluralismus begünstigt hat, liegt auf der Hand.

6. Im Zusammenhang mit der Zwei-Reiche-Lehre steht die Frage nach der Lehre vom Widerstand gegen die Staatsgewalt. Insbesondere wird im Blick auf Calvin gefragt, ob man bei ihm den Ansatz zu einer Theorie des Widerstandsrechts finden kann. Calvin unterscheidet prinzipiell zwischen dem Recht des individuellen Staatsbürgers und dem der sog. magistratus popularis, d.h. Stände, Ephoren, Tribunen usw. Individuellen Untertanen erkannte Calvin nur das passive Widerstandsrecht zu, nämlich wenn die Obrigkeit Forderungen erhob, die mit Gottes Geboten unvereinbar waren. »Was hier als Ausnahme hingestellt ist, setzte indessen so viel selbständige Urteilskompetenz und Entscheidungsfähigkeit voraus, daß in bestimmten gespannten sozialen und politischen Situationen die Grenze zwischen passivem und aktivem Widerstand leicht zu überschreiten war, wie die Französischen Religionskriege, der Niederländische Aufstand und die Englische Revolution zeigen sollten.«³⁷ Der Unterschied zu Luther ist, was den theoretischen Gehalt anbelangt, hier nicht allzu groß.

Weithin unbekannt ist jedoch der Umstand, daß auch Martin Luther eine Bedeutung in der Vorgeschichte der amerikanischen Verfassung durch Roger Williams (um 1604–1683) erhalten hat³⁸. Williams geriet in seiner Heimat England in Konflikt mit der Staatskirche und wanderte nach Nordamerika aus. Was er dort vorfand, verschärfte aber nur seinen Konflikt: Die Puritaner versuchten dort ein Gemeinwesen nach den Grundsätzen des Genfer theokratischen Modells aufzurichten. Die Gegner der puritanischen Siedler sind für sie Gottesfeinde und haben damit ihre Ausrottung verdient – dies ist die »Rückseite« der von den Puritanern vertretenen Prädestination. Dagegen wehrte sich Williams mit Impulsen aus Luthers Theologie: Es kommt im Sinne des Evangeliums darauf an, daß die Prädestination der Gnade unterstellt wird. Nur so bleibt sie für alle Menschen zugänglich. An Luther, auf den sich Williams ausdrücklich gegen die blutige Bundestheologie des Genfer theokratischen Modells beruft, erinnert auch die von Williams geforderte Unterscheidung des religiösen und des politischen Bereichs. Anders als Luther nimmt Williams jedoch entschlossen die Gestal-

³⁷ Nijenhuis (wie Anm. 12), 587.

³⁸ Karl Dietrich Erdmann, Roger Williams – Das Abenteuer der Freiheit. Kiel 1967.

tung des öffentlichen Lebens nach diesen seinen Vorstellungen in Angriff; er wird aktiver Verfechter der Religionsfreiheit.

7. Als »klassischer« Beweis für den Beitrag der Reformation zur Moderne gilt der Versuch von Max Weber (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus), Interdependenzen zwischen protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus aufzuzeigen. In seiner Auffassung von der »innerweltlichen Askese« geht Weber von dem Hinweis aus, daß das calvinistische Ethos, durch Genügsamkeit und Arbeitsamkeit geprägt, die lutherische Berufsethik von allem Traditionalismus befreite und dadurch entscheidend dazu beitrug, daß in Europa das Streben nach Gewinn rational organisiert und kontinuierlich betrieben wurde.

Die von Weber hier als konstitutiv herausgestellte Prädestinationslehre – der Christ erkennt aus dem Erfolg seiner Arbeit sein Prädestiniertsein – darf jedoch nicht überschätzt werden. Während Weber im Calvinismus die für die Entstehung einer kapitalistischen Gesinnung theologisch prädisponierten und ethisch hervorragend geeigneten Kräfte sieht, lehnt z.B. Hartmut Lehmann³⁹ im Blick auf jene Christen des 17. Jahrhunderts, die die berufsethischen Tugenden höher als bisher werteten, eine solche konfessionelle Festlegung ab: Im 17. Jahrhundert wurden über alle theologisch-konfessionellen Grenzen hinweg berufsethische Kräfte als eine Art »Krisenideologie« angesichts einer bedrohten christlichen Gesellschaft mobilisiert. »Es war ein grundlegender Irrtum Webers, wenn er vom äußeren Erfolg puritanischer Geschäftsleute auf ihre theologisch-ethische Motivation und dann von dieser Motivation wieder auf den äußeren Erfolg schloß«.

4. *Als Ausblick*

Der Beitrag der Reformation zur Moderne und zum modernen Europa vollzog sich – pauschal formuliert – eher durch die Spaltung Europas. Diese war der Preis, um von einem mittelalterlichen zu einem pluralistischen und demokratischen Europa zu gelangen. Bei der näheren Untersuchung der inhaltlichen Aspekte sind wir auf Fakten und Tendenzen gestoßen, die es erlauben, den Begriff »Epochenwende« im Blick auf die Reformation zu rechtfertigen, ohne ihn jedoch zu überanstrengen. An nicht wenigen Stellen lag allerdings die Modernität eher in einer gezielten Aufnahme und Weiterbildung von Tradition. An anderen Stellen wiederum zeigte sich die Nähe der Reformation zum Mittelalter. Die eingangs zitierten Voten z.B.

³⁹ Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Christentum und Gesellschaft Bd. 9. Stuttgart 1980. 150.

von Novalis, Heine und Hegel greifen jeweils Aspekte aus einem umfassenden Ganzen heraus. Ich denke: Wir können im großen und ganzen Marc Lienhard zustimmen, wenn er als Zusammenfassung unserer Thematik schreibt: »Der Weg in die Moderne mußte durch die Erschütterung der mittelalterlichen Christenheit bezahlt werden, welche die Reformation herbeigeführt hatte. Nur durch die Spaltung Europas konnte man in die neue Welt gelangen, auf die wir nicht mehr verzichten möchten.«⁴⁰.

Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78, 64297 Darmstadt

KANN MAN HEUTE NOCH MELANCHTHON'S »LOCI COMMUNES« LESEN?

Erfahrungen einer kritischen Lektüre*

Von Volker Gummelt

Vielen heutigen Studenten evangelischer Theologie ist die protestantische Urdogmatik nur dem Namen nach bekannt. Allenfalls Spitzensätze wie »Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere« (= Christus erkennen heißt seine Heilstaten erkennen) können daraus zum Examen zitiert werden. Die Gründe für die Unkenntnis der »Loci Communes« liegen vor allem darin, daß eine lateinische Lektüre einige Mühe bereitet. Zudem sind die scholastischen Begriffe, mit denen sich Melanchthon in seinen »Loci« seitenlang auseinandersetzt, den Theologen unserer Tage nicht mehr vertraut.

Daher ist es besonders begrüßenswert, daß das Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland (VELKD) den Osnabrück-

⁴⁰ Lienhard (wie Anm. 4), 89.

* Mein Dank gilt den Studenten der Theologischen Fakultät Greifswald, die im Wintersemester 1993/94 gemeinsam die Lektüre von Melanchthons »Loci communes«: 1521, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, betrieben haben. Ihre Erfahrungen sind im folgenden eingearbeitet.

ker Theologieprofessor Horst Georg Pöhlmann mit der Übersetzung und Kommentierung der »Loci communes« von 1521 beauftragte. H. G. Pöhlmann hat sich bereits mit der Übertragung der Bekenntnisschriften (»Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, GTB 1289, 1991³) einen guten Ruf als Übersetzer kirchenlateinischer Schriften des 16. Jahrhunderts gemacht. Als äußerst vorteilhaft erweist es sich bei der nun vorliegenden Ausgabe, daß parallel zur Übersetzung Pöhlmanns der lateinische Grundtext gemäß der Edition von Hans Engelland (Melanchthons Werke in Auswahl, Bd. II/1, Gütersloh 1952) mit abgedruckt wurde. Eine schnelle Orientierung im Vergleich von lateinischem Original und Übersetzung wird durch die von Pöhlmann vorgenommenen Numerierung der einzelnen Abschnitte der »Loci« und die Aufgliederung der jeweiligen Kapitel in kleine Abschnitte geboten. Nach dieser Untergliederung werden auch die Angaben im anschließenden (leider unvollständigen) Personen- und Sachregister gegeben. Bedauerlich ist, daß die Hinweise Melanchthons auf andere Abschnitte seiner Dogmatik nicht durchgängig nach dieser Gliederung nachgewiesen werden.

Pöhlmann schuf eine für den heutigen Leser gut zu lesende und doch sehr an den Grundtext gebundene Übersetzung. Wohl für den nicht so Lateinkundigen gibt er in runden Klammern an einigen Stellen zu bestimmten Wörtern Übersetzungsvarianten an. In eckige Klammern setzt Pöhlmann eigene Zusätze, die nach seiner Meinung zum besseren Verständnis und zum leichten Lesen des Textes notwendig sind.

Mit insgesamt 1213 Anmerkungen bietet Pöhlmann einen umfangreichen, jedoch für eine heutige intensive Melanchthon-Lektüre notwendigen Fußnotenkommentar. Vorteilhaft ist, daß sowohl im lateinischen Text wie auch in der Übersetzung an jeweils gleicher Stelle dieselbe Anmerkungsnummer notiert ist, so daß Pöhlmanns Erläuterungen leicht genutzt werden können. Stil und Anlage der Fußnoten fördern darüber hinaus ein gutes Arbeiten mit Melanchthons »Loci«. Die im folgenden erwähnten kritischen Punkte zu den von Pöhlmann gegebenen Anmerkungen mögen daher nur als etwaige Verbesserungsvorschläge aufgefaßt werden, die bei einer sehr zu empfehlenden zweiten Auflage möglicherweise relativ schnell eingefügt werden können.

Zu Recht konzentriert sich Pöhlmann in seinen Anmerkungen auf Erklärungen zur scholastischen Theologie. Der Einstieg in die Gedankenwelt insbesondere des Thomas von Aquin, Wilhelm Occams und Gabriel Biels wird erleichtert durch Zitate, die jeweils im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung gegeben werden. Bei aller Notwendigkeit, den heutigen Leser in die Scholastik einzuführen, hätten zur Überschaubarkeit einige Erläuterungen gestrafft werden können. So ist es gewiß nicht nötig,

dasselbe Biel-Zitat innerhalb von etwa vierzig Seiten (S. 39–80) siebenmal (teilweise mit unterschiedlicher Quellenangabe!) zu erwähnen.

Nach Vorstellungen der an der Lektüre beteiligten Studenten wären genauere und einheitlichere Angaben, die ein bequemes Weiterarbeiten ermöglichen, auch bei den Kirchenväterbelegen wünschenswert. Größtenteils hat Pöhlmann seine Kirchenväternachweise aus der Ausgabe von Engelland übernommen, der noch ausnahmslos nach der Migne-Ausgabe aus dem letzten Jahrhundert zitiert. Angaben nach neueren Editionen, soweit sie vorliegen, würden zusätzliche Studien sicherlich sehr erleichtern. Vorteilhaft wäre es zudem, wenn ein und dieselbe Schrift eines Kirchenvaters auch immer nach einer Ausgabe angeführt würde, aber nicht so, daß beispielsweise einmal (.52) aus Augustins »De natura et gratia« nach CSEL zitiert und auf der gegenüberliegenden (!) Seite darauf nach Migne verwiesen wird.

Teilweise bietet Pöhlmanns Fußnotenkomentar Informationen zu historischen Ereignissen, auf die Melanchthon in seinen »Loci« anspielt. Jene Angaben könnten umfassender sein, damit man alle Aussagen Melanchthons relativ schnell versteht. So ist es – wie die gemeinsame Lektüre zeigt – z.B. selbst nicht einem im Studium der Theologie fortgeschrittenen Studenten bekannt, daß Papst Stephan VI. (Regierungszeit 896f.) über seinen Vorgänger Formosus (891–896) auf der sogenannten Leichensynode im Januar 897 Gericht hielt. Beim genauen Nachprüfen der Fakten, die Melanchthon erwähnt, wäre auch beispielsweise aufgefallen, daß bereits Papst Johannes IX. und nicht, wie im Text angegeben, Johannes X. auf der Synode von Ravenna, die 898 stattfand, Formosus rehabilitierte.

Positiv hervorzuheben ist, daß Pöhlmann in seinem Anmerkungskommentar Abhängigkeiten Melanchthons zu Erasmus und Luther aufzeigt. Dies eröffnet ansatzweise die Möglichkeit, sich (im Vergleich zu Melanchthon) Einblick in die Gedanken von Erasmus und Luther zu verschaffen. Leider werden weitere Studien zu Erasmus dadurch erschwert, daß Pöhlmann die vier verschiedenen Schriften des Rotterdammers, die er anführt, nach vier verschiedenen Ausgaben zitiert. Luthers Theologie wird von Pöhlmann richtigerweise vor allem an den Schriften der Jahre 1520/21 und den frühen Vorlesungen zu Psalter, Römer- und Galaterbrief veranschaulicht. Zudem belegt Pöhlmann durch verschiedene Zitate, wenn auch nur in geringem Umfange, die Entwicklung der Theologie Melanchthons bis in das Jahr 1521.

Ein Defizit von Pöhlmanns Kommentar ist nach Meinung der Studenten die angegebene Sekundärliteratur. Gewiß ist das oft von Pöhlmann angeführte umfangreiche Werk von Wilhelm Maurer (Der junge Melanchthon, der Theologe, Bd. 2, Göttingen 1969) ein Standardwerk, zumal damit gewis-

sermaßen ein Kommentar zu den »Loci communes« von 1521 vorliegt. Aber ist nach diesem Buch erst der Aufsatz von O. Bayer in »Kerygma und Dogma« von 1990 das einzige, was in den letzten Jahren zu Melanchthon als Theologe verfaßt wurde? Dieses Manko ist um so bedauerlicher, da dem Text der »Loci« und deren Übersetzung ein nur zweieinhalb Seiten langes Geleitwort als Einleitung vorangestellt wurde, das der ehemalige Leitende Bischof der VELKD und anerkannte Reformationsforscher Gerhard Müller verfaßte. Über die Entstehung der »Loci communes« erfährt man durch Müller relativ wenig. Die komplizierte Datierung und Zuweisung der einzelnen erhaltenen Vorarbeiten Melanchthons zu seinen »Loci« von 1521, die in der Forschung sehr umstritten sind, werden von Müller weitestgehend übergangen. Gerade das Vorstellen dieser Vorarbeiten wäre für das bessere Verständnis der »Loci« hilfreich gewesen, zumal Pöhlmann sich darauf in seinem Anmerkungsapparat des öfteren bezieht.

Trotz aller Kritik kann man mit Pöhlmanns Übersetzung und Kommentar zu den »Loci communes« von 1521 gegenwärtig nutzbringend Melanchthon lesen. Pöhlmanns Studienausgabe gibt gerade Theologiestudenten höherer Semester die Möglichkeit, sich relativ leicht eines der wichtigsten Werke der protestantischen Theologie zu erschließen. Durch die Hilfen, die im Anmerkungsapparat geboten werden, ist zudem ein guter Einstieg für Studienanfänger gegeben, sich in die Gedanken der Wittenberger Reformatoren einzuarbeiten. Auch wenn bei der Lektüre manche Auseinandersetzung Melanchthons mit den Positionen der Scholastik oder auch der Kirchenväter sowie auch manche seiner Antworten altertümlich erscheinen, so ist doch die Art und Weise, wie Melanchthon Theologie trieb, an den »Loci« vorbildhaft. Gegen das in seiner Zeit verkrustete Denken von Gott, das sich in leere Worthülsen verschanzte, wollte er ein Reden von Gott gemäß dem Worte Gottes setzen. Melanchthon fordert seine Leser auf, es ihm gleich zu tun und die Artikel des Glaubens an der Vorschrift der Heiligen Schrift zu überprüfen: eine Aufgabe, der sich auch die heutige Generation von Theologen wieder stellen muß.

Dr. Volker Gummelt, Karl-Marx-Platz 13, 17489 Greifswald

Jörg Baur: **Luther und seine klassischen Erben.** Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen: J. C. B. Mohr 1993, 398 S.

Über die Luther nachfolgende Theologie, die Orthodoxie, zirkulieren bis heute eher Vorurteile als Kenntnisse. Zu den wenigen, die sich um eine Korrektur bemühen, gehört der Göttinger Systematiker Jörg Baur. Er tut dies durch Befragung meist unaufgearbeiteter, weil ignoriert Quellen, wohl wissend um die unvermeidliche Mißbilligung durch diejenigen, die lediglich alte Vorurteile durch neue ersetzen wollen, wobei Quellenkenntnisse, wie einmal klug bemerkt wurde, nur hinderlich sind.

Aufklärung über Luther und die Orthodoxie treibt auch der vorliegende Band. Er vereint in drei Abteilungen Aufsätze über Luther (3–113), über die christologischen Auseinandersetzungen nach Luther (117–289) sowie über Gestalten und Einzelphänomene lutherischen Christseins (293–370).

Die Aufsätze, die sich mit Luther befassen, greifen zwar oft behandelte Themen auf und legen Kerntexte zugrunde. Gerade so wird aber offenkundig, daß von der Mitte des Denkens und Glaubens Luthers Verkündigung und kirchenamtliche Verlautbarungen bis heute in Frage gestellt werden. So zeigt Baur durch den Verweis auf »die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgebildete Theorie von den »zwei Prinzipien des Protestantismus.« (51), daß selbst unter dem Namen der wichtigsten reformatorischen Erkenntnis Lehren verbreitet wurden, die mit Luther nur den terminus gemein hatten: Rechtfertigung ist

danach nicht das befreiende Handeln Gottes, sondern ein Prinzip, »als Instanz der Subjektivität« gefaßt, der Glaube Variante »des neuzeitlichen Autonomiepostulats« (54), Glaubensgerechtigkeit ein Werk des Menschen! Und wird nicht bis heute über den Glauben wie von einem eigenen Werk geredet? Immer wieder macht Baur deutlich, daß alle »Überwindungen« Luthers letztlich in »scholastische« Positionen einmünden, die Luther als lügnerisch, als widergöttlich und damit als menschenfeindlich benannt und erkannt hatte.

Um den Menschen, das erweisen die vier Aufsätze der II. Abteilung, geht es nicht zuletzt bei den christologischen Auseinandersetzungen, die lutherischen Theologen in den Luther folgenden Generationen mit Altgläubigen und Reformierten (bes. 145–163), aber auch untereinander (bes. 204–289) geführt haben, so im Tübinger-Gießener-Streit 1616–1621, in dem »Ströme von Tintenblut geflossen sind« (275). Die auffällige Konzentration auf die Christologie wäre nur vordergründig mit dem Hinweis erklärt, daß »bis ins erste Drittel des 17. Jahrhunderts« bei den lutherischen Theologen die Christologie »der am intensivsten bearbeitete theologische Topos« war (171). Den »klassischen Erben« geht es, das zeigt Baur auf, letztlich um die Menschlichkeit des Menschen, die allein Werk Gottes ist, der als wahrer Gott und wahrer Mensch da ist.

An vielen Stellen wird deutlich, daß die angeblich lebensfernen und abseitigen Streitereien der Vergangenheit tiefere Einsichten in die Gefährdungen und die Chancen des Menschen verbergen als viele der gängigen Betroffenheiten

und moralinsauren Postulate der Gegenwart.

Udo F. Huß

Christoph Klein: **Um die elfte Stunde.**

Ein Jahrgang Predigten aus der Siebenbürgisch-Sächsischen Kirche im Umbruch, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1993, 351 S.

Der Titel dieses »den Brüdern im Amt, den Pfarrfrauen, den Lektoren und allen Mitarbeitern in der Kirche als Zeichen des Dankes für ihr treues Ausharren« gewidmeten Bandes will Zeit ansagen: Es ist nicht 5 Minuten vor 12. Freilich ist die elfte Stunde vor Feierabend, »da niemand wirken kann« (Joh. 9,4). Aber sie ist noch die Chance des Heiligen Geistes. Denn noch sendet der Herr der Kirche in die Arbeit. Wer die Lage in Siebenbürgen, dessen lutherischer Bischof der Autor ist, überblickt, wird zu schätzen wissen, daß hier nicht zum »letzten Stündlein« geblasen wird. Die Situation ist durch den Weggang der jüngeren Sachsen gewiß dramatisch. Hier tut einer gleichwohl nicht nur seine äußerliche Pflicht. Er predigt in Zuversicht des Glaubens, die sich durch die Statistik nicht lähmen läßt. Es sind seelsorgerliche Predigten, die Christoph Klein hier vorlegt, Predigten gegen Resignation und Hoffnungslosigkeit, die in reformatorischem Glauben wurzeln. Dabei ist der Autor Realist. Aber was heißt das? Er ist Zeitgenosse und weiß doch um die Wirklichkeit Gottes. Eben das wird in diesen Predigten deutlich. Welche Kraft dem Prediger Klein Luther gibt, erhellt nicht zuletzt aus der Predigt zum Reformationstag über Jes 62. Predigten sind

zum Hören bestimmt, nicht zum Lesen. Es gibt nicht sehr viele Predigtbände, die das Lesen lohnen. Dieser, meine ich, gehört dazu. Die Predigten sind Dokument und erbaulich zugleich.

Hartmut Hövelmann

Friedrich Schweitzer: **Die Religion des Kindes.** Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1992, 458 S.

Die Intention der in Tübingen angenommenen Habilitationsschrift ist bereits aus dem Untertitel zu entnehmen. Es geht ihm um die Begründung seiner These, »daß die Frage nach der Religion des Kindes als eine Grundfrage der Religionspädagogik anzusehen ist – in besonderer Weise seit dem 18. Jh., aber auch bereits in der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung« (354). Um diese Einschätzung zu profilieren und zu begründen, bedient sich Schweitzer einer problemgeschichtlichen Analyse protestantischer Vorstellungen religiöser Unterrichtung von der Reformation bis zur Programmatik der Evangelischen Unterweisung im 20. Jh. Der historische Problemaufriß wird in zwei Teile gegliedert, von denen der erste die »Herausbildung der modernen religionspädagogischen Kindheitsvorstellung« (Luther bis Schleiermacher) und der zweite den »Umgang mit der modernen religionspädagogischen Kindheitsvorstellung« (Diesterweg bis EU) beschreibt. Im abschließenden dritten Hauptteil werden unter Aufnahme der historischen Ergebnisse systematische Perspektiven formuliert.

Im vorliegenden Kontext ist die Analyse der Sichtweise Luthers (31–69) von besonderer Bedeutung. Schweitzer wählt hierbei den traditionellen und naheliegenden Einstieg über die Betrachtung von Luthers pädagogischen Schriften (33ff.), zu denen die Schulschriften und Katechismen gerechnet werden. Gerade bei den Katechismen zeige sich, daß sich Luthers Interesse auf ein »gestuftes, sich den Verstehensmöglichkeiten des Kindes anpassendes Lernverfahren« richte, bei dem das Ziel, »um dessen Willen ein kindgemäßes Lernverfahren gewählt wird«, in dem »Verstehen des Gelernten« liege (41). In seiner systematischen Diskussion der Frage, wann »Verstehen als Grundanliegen kindgemäßen Unterrichts in der Religion« (356ff.) formuliert worden sei, verweist Schweitzer darauf, daß ein »Bewußtsein von den Unterschieden zwischen den Verstehensvoraussetzungen von Kindern und Erwachsenen ... – gegen manche Erwartungen aus den Forschungen zur ›Geschichte der Kindheit‹ – auch in der Reformationszeit, jedenfalls bei Luther, vorausgesetzt werden« kann (357).

Im Zentrum einer systematischen Zusammenfassung von »Luthers Sicht des Kindes« (55ff.) steht die Verhältnisbestimmung der drei bei Luther entscheidenden Deutungsperspektiven: »Die Erbsünde als eine bleibende, theologisch-anthropologische Voraussetzung ...; sodann eine absteigende Linie des Wachstums des alten Menschen, die von der Vorbildlichkeit des Kindes und seines Glaubens ihren Ausgang hin zum Schlechten nimmt; schließlich eine aufsteigende Linie vor allem des Verstehens, das dem Kind noch nicht oder nur in anfänglicher Weise möglich ist« (56). Diese Aspekte belegen die Einschätzung, daß Luther entgegen anderslau-

tenden Darstellungen sehr wohl schon »eine Vorstellung von Kindheit als einer eigenen Lebensphase« (62) gehabt habe. Hervorgehoben wird, daß Luthers originale Leistungen nicht in der Kreation einer eigenständigen Pädagogik, sondern in der theologischen Wertung und Hochschätzung des Kindes – gegen z.B. Erasmus – als »eines Wesen ohne Vernunft« (63) liege. Für die Luther-Forschung kann festgehalten werden: Der Abschnitt über Luther ist als sorgfältiges Referat gängiger Forschungsergebnisse mit plausiblen Akzentuierungen und einigen neuen Akzenten ein empfehlenswerter Zugang zu Luthers Pädagogik insgesamt.

Ralf Koerrenz

Hans Christian Brandy: **Die späte Christologie des Johannes Brenz**, Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, XIV. 313 S.

Vf. veröffentlicht hiermit seine ausgezeichnete, präzise aus den Quellen erarbeitete Dissertation (bei J. Baur angefertigt). Sie stellt eine echte Bereicherung dar – sowohl im Hinblick auf die spätere reformatorische Theologie als auch im Hinblick auf die Christologie insgesamt. Im Grunde ist sie ein Pendant zu M. Brechts Darstellung der frühen Theologie von Brenz (freilich auf die Christologie beschränkt) und erfolgt in häufiger Auseinandersetzung mit Th. Mahlmann.

»Die Notwendigkeit des Themas hängt an der Notwendigkeit der Heilsgewißheit! Am rechten Verständnis Christi hängt die soteriologische und eschatologische Gewißheit der Rettung« (267). Dies ließ Brenz und viele seiner

Zeitgenossen so hart (für unsere Vorstellungen heute zu hart) im Urteil über Anderslehrende werden, schrieb auch Brenz in seinem Testament: »Insonderheit verwürfe und verdamme ich aufgrund meins Hertzens außtrucklich unn mit namen die falsch verdampfte Lehr der Zwinglianer«, zu denen er (nach dem Consensus Tigurinus) eben auch seine speziellen Gegner Vermigli und Bullinger rechnet. In Fragen der Heilsgewißheit kann es keine Kompromisse geben; wenn das doch die heutigen Theologen beherzigten!

Vf. geht zunächst auf den Stand der Forschung ein und erläutert den historisch-theologischen Rahmen seiner Untersuchung. Darauf behandelt er »Die Christologie der reformierten Gegner Brenzens« Vermigli und Bullinger, um dann zum eigentlichen Gegenstand seiner Arbeit zu kommen. Wohl steht auch die späte Christologie von Brenz »im Kontext des Streits um das Abendmahl«, doch gewinnt sie zunehmend Selbständigkeit. Bis zuletzt bleibt sie »Schibboleth in der Abendmahlsfrage«, denn »wenn die Abendmahls Worte angemessen verstanden werden sollen, so muß gewißlich vorhin bedacht und erkand sein, wer die Person sey, so solches gestiftet und geredet habe«. Aber Brenz geht darüber hinaus; in der Christologie stehen für ihn »Elemente der Grundsubstanz christlichen Glaubens in Frage, die selbst notwendig der Klärung bedürfen« (128, 133). So sehr für Brenz die Schrift die Autorität in der christologischen Fragestellung ist so bedenkt er doch die Tradition und berücksichtigt die Philosophie, auch wenn er sich strikt gegen die Überführung philosophischer (und weltanschaulicher) Sätze in die Theologie wendet. Vf. hebt hervor, daß bei Brenz kein Axiom »finitum capax

infiniti« zu finden ist, der Sache nach aber ist das damit Ausgedrückte da. Die *communicatio idiomatum* ist für Brenz ein »Geschehen der Person Christi«. »Die Inkarnation markiert den Beginn der Erhöhung der Menschheit in dieser Erhöhung wird die »ganze Fülle der Gottheit« real in den Menschen »ausgegossen.« (205). Die Schrift und nicht der von Vermigli in die Debatte gebrachte »gesunde Menschenverstand« ist für Brenz allein maßgeblich. In diesem Zusammenhang kann er auch von der Anteilnahme Gottes am menschlichen Leiden sprechen: »Durch *communicatio idiomatum* sagen wir von Christus, daß Gott gelitten hat und gestorben ist« (193f). Und im Unterschied zu Vermigli hat die Himmelfahrt kein eigenes theologisches Gewicht, sie ist nur ein »offenliches specktackel« und dient der Offenbarung von Christi Majestät (209).

Karl-Hermann Kandler

Stephen Greenblatt: **Schmutzige Riten.**
Betrachtungen zwischen Weltbildern,
Berlin: Wagenbach 1991.

In der Tat paßt der Titel dieser Essay-sammlung: Signalisiert er doch präzise den Ansatz des von Greenblatt und anderen inaugurierten und auch so benannten »Neuen Historismus« sowie dessen Erkenntnisinteresse an den kulturellen Objekten gegenwärtiger und historischer Überlieferungen. Was als »abwegig, obskur, ja bizarr« (Walter Cohen) in der etablierten historischen Analyse als Tabu und Skandal gleichsam schamhaft übergangen wurde, wird in diesem auf der Grenze zwischen Literatursoziologie und Geschichte angesiedelten For-

schungsinteresse aus dem Schatten der Tabuisierung ins Licht der Betrachtungen gestellt und gewinnt in der Tat für das Verstehen historischer und kultureller Prozesse heuristische und produktive Bedeutung.

Der Wandel in der sozialen und moralischen Einstellung zu Leiblichkeit, Scham und Intimität vom 16. Jh. bis ins 19. Jh. hinein ist paradigmatisch ablesbar an der Geschichte des Amtes des »Groom of the Stool« (Abortstuhl) des Oberkammerherrn Heinrich VIII., das im 17. Jh. in »Groom of the Stole« (Kleidung/Hemd) umbenannt, im 18. Jh. bedeutungslos und mit der Thronbesteigung der Königin Viktoria aus Kostengründen abgeschafft wurde. Das Beispiel möge genügen, ein kritisches Leseinteresse zu wecken.

Drei Untersuchungen sind im europäischen Bereich des 16. Jhds. angesiedelt. Anhand von Dürers Entwurf eines Bauernkriegdenkmals (1525) und regionalgeschichtlicher Betrachtung von Künstlern des ausgehenden 16. Jhds. wird die Wert- und Interessenverschiebung deutlich, die sich aus den sozialen und politischen Kämpfen dieser Epoche ergeben und weiterwirken (55–88). Ein zweiter Aufsatz befaßt sich mit Rabelais' »scatology« (37) und Festparodie, Luthers Fäkalrhetorik, den für europäische Wahrnehmung abstoßenden Riten des Züni-Stammes in Neumexiko am Ende des 19. Jhds. und dem Schicksal der englischen sozialrevolutionären Diggers im 17. Jh.: Prozesse der sozialen und religiösen Befreiungsversuche in der beginnenden frühen Moderne werden hier durchsichtig (31–54).

Eine dritte Studie greift den Fall des Martin Guerre alias Arnaud du Tilh alias Pansette auf, der am 16. 9. 1560 in dem südfranzösischen Dorf Artigat wegen be-

trügerischer Annahme einer fremden Identität hingerichtet worden war. Es geht hier um den Zusammenhang von Person und Besitz und die »gesellschaftliche Produktion von Identität« (103) sowie um Möglichkeit und Grenzen der Psychoanalyse als method. Ansatz historischer Deutung (89–105). Der einleitende Aufsatz über Resonanz und Staunen als Kategorien historischen Verstehens (7–29) und die Schlußbetrachtung über die Grundzüge einer »Poetik der Kultur« (107–122) sind – mit Blick auch auf die gesellschaftliche und kulturelle Situation der Ära R. Reagans und das nordamerikanische Trauma des Vietnamkrieges – methodologische Versuche, den Neuen Historismus, »wenn nicht zu definieren, so wenigstens aus der praktischen Arbeit zu erläutern« (107).

Hans Hermann Holfelder

Axel Schmidt: Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen, St. Ottilien: EOS Verlag 1990, 347 S.

Die Arbeit versteht sich als ein systematischer Beitrag zur Lutherforschung. »Leitend ist dabei das Bemühen, das Denken Luthers in sich zu entwickeln, ausgehend vom Vordergründigen und (scheinbar) leicht Verständlichen hin zum Grundlegenden und Tieferen. Dem chronologischen Gesichtspunkt wird dabei nur selten (wo es nötig erscheint) Aufmerksamkeit geschenkt ...« (4). Daß Luther in diesen Disputationen jedoch in einer ganz anderen literarischen Gattung durch die Sicht der Protokollanten zu Wort kommt als in den von ihm selbst publizierten Schriften, wird vom Autor nicht weiter problematisiert.

Schmidt kommt zu dem Ergebnis, Luthers kritische Distanz zu den christologischen und trinitätstheologischen Positionen der mittelalterlichen Theologie sei nicht allein die »Rückbindung aller theologischen Aussagen an die Christusoffenbarung«, ... »sondern die Interpretation der Christusoffenbarung anhand der Lehre von Gesetz und Evangelium, welche die trinitarische Grundlegung verdrängt« (322f.). Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium ist es aber, das der Autor unter Berufung auf Adolf Schlatter (!) kritisiert. Er meint, es sei »aus der Heiligen Schrift nicht (oder jedenfalls nicht unmittelbar) herzuleiten« (321). Hier müßte der Dialog mit dem Autor weitergeführt werden.

Die Lutherforschung der Gegenwart ist sehr bereit zur Diskussion über die von Schmidt angeschnittenen Fragen. Luthers Verständnis der Ontologie und sein Zugang zum Wirklichkeitsverständnis ist vor allem in der neueren finnischen Lutherforschung thematisiert worden. Sein Umgang mit den Glaubensbekenntnissen der Kirche und der altkirchlichen Lehrtradition und die darin zutage tretende lebendige Beziehung zum überkommenen Dogma, die Albrecht Peters herausgearbeitet hat, ist inzwischen im zweiten Band von dessen postum ediertem historischen Kommentar zu den Katechismen Luthers neu dargestellt worden.

Ob sich ein heutiger Theologe allerdings damit abfinden würde, daß er ausschließlich aus Prüfungsprotokollen und Disputationsthesen im Gespräch mit seinen Prüflingen und Kollegen in den letzten Dienstjahren interpretiert wird, bleibt doch sehr die Frage. Sicher würden sich viele Persönlichkeiten diese Deutungsmethode ausdrücklich verbitten, wenn sie denn für möglich hiel-

ten, daß so etwas geschieht. Hier ist eine grundsätzliche Anfrage an Axel Schmidt zu stellen. Eine Beziehung zu Luthers sonstigen Aussagen hätte hermeneutisch bewußter durchdacht werden sollen. Die historische Schwierigkeit der Interpretation dieser Textgattung hätte auch aus der Interaktion mit dem jeweiligen Gesprächspartner durchdacht werden müssen. Da geschieht ja doch mehr als nur Abgrenzung gegen die Denkweise der Scholastiker! Auf so lebendige, klangvolle Namen wie beispielsweise Georg Major oder Erasmus Alber als Disputationsgegenüber ist Schmidt nicht eingegangen. Er beschränkt sich ganz auf Luther allein. Aber der Reformator sprach doch nicht mit sich selbst! Das begründet jedoch nicht, daß man sie weiterhin ignorieren darf. Die Arbeit von Schmidt verdient hohe Beachtung in einer Lutherforschung, die Interesse an neuen Zugängen hat. Sie bedarf aber an einigen Stellen intensiverer Hinterfragung, als im Rahmen einer knappen Besprechung vorgestellt werden kann.

Rudolf Keller

Philosophie und Religion. Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, Hildesheim: Bernard, Bd. 1-6, 1989-1992.

Am 23. September 1988 wurde in Hannover durch den Hildesheimer Bischof ein katholisches »Forschungsinstitut für Philosophie« eröffnet, dessen Aufgaben und Ziele mit den Überschriften der einleitenden Beiträge zu Band 1 der Schriftenreihe, »Philosophie, Religion und Wissenschaft« (1989), umrissen sind: »Die Religion mit der Wissen-

schaft ins Gespräch bringen« (Bischof Homeyer) und »Grundlagenforschung im Horizont des Glaubens« (H. L. Schreiber). Die Stiftungsurkunde präzisiert den »Glauben« als »katholischen« und beauftragt die Grundlagenforschung zu »einer umfassenden und normativen Theorie, der Gesamtwirklichkeit des Menschen und der Gesellschaft«. Das Institut hat 2 Abteilungen, die nach ihren Leitern benannt sind: Peter Koslowski und der den WELT-Lesern von seiner samstäglichen Kolumne her bekannte Reinhard Löw. Die beiden Wissenschaftler stellen sich in Bd. 1 mit ihren Antrittsvorlesungen vor: Christliche Gnosis und Philosophie unter den Bedingungen der Postmoderne« (K.) und »Christentum und Ökologie« (L.). Die Arbeit des Instituts geschieht durch Vorträge, Seminare und Kongresse. Die Arbeitsergebnisse werden repräsentativ in der hier vorgestellten Schriftenreihe dokumentiert. Bisher erschienen neben den Jahrbüchern die thematischen Bände: Rolf Schönberger, Was ist Scholastik? (Bd. 2); Donata Schoeller, Gottesgeburt und Selbstbewußtsein. Denken

der Einheit bei Meister Eckhart und Hegel (Bd. 4); sowie: Russische Religionsphilosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus (Bd. 6). Patrick Bahners hat 1991 in der FAZ von der Arbeit des Instituts als »Teestube Größenwahn im Pfarrzentrum« gesprochen. Damit aber läßt sie sich nicht erledigen. Nicht nur die Ansiedlung des Instituts im protestantischen Hannover verdient aufmerksame Beobachtung. Die wohlfeilen Bände dokumentieren niveaunvolle programmatische Ansätze der philosophischen Arbeit des Katholizismus an einer religiösen Interpretation der Wirklichkeit. Man wird davon ausgehen dürfen, daß Führungspersonen aus Wirtschaft und Politik, denen pragmatischer Positivismus nicht genügt, auf dieses Angebot »normativer« und »umfassender« »Grundlagen«-Orientierung zugehen, das seinen Erfolg auch von daher beziehen wird, daß Akademiearbeit andernorts zunehmend über den Charakter von Talk-Runden nicht mehr hinausgeht.

Hartmut Hövelmann

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Mitgliederversammlung 1995 in Wittenberg

Nach Erfurt 1991 wird auch die nächste Mitgliederversammlung in den neuen Bundesländern stattfinden:

Montag, 25. September 1995, 16.30–18 Uhr
Lutherhalle Wittenberg

Auf der Tagesordnung steht neben dem Geschäfts- und dem Kassenbericht u.a. auch die Neuwahl des Vorstands. Teilnehmern an der Mitgliederversammlung wird vorher eine Führung durch die Stadtkirche angeboten. Am Abend findet um 19 Uhr die Verleihung des Martin-Luther-Preises statt. Anschließend hält Landesbischof Hirschler den Festvortrag. Am Dienstag wird von 9 bis 12 Uhr wieder ein Studientag angeboten, dessen Thema »Luther und der sogenannte gerechte Krieg« ist. Einzelheiten und die endgültige Tagesordnung werden per Rundschreiben mitgeteilt. Interessenten sollten sich aber schon bald an unsere Geschäftsstelle wenden. Übernachtungen vermittelt das Städtische Verkehrsamt (Collegienstraße) in Wittenberg.

Luther-Gesellschaft wieder auf dem Kirchentag

Auch in Hamburg ist die Luther-Gesellschaft wieder auf dem »Markt der Möglichkeiten« mit von der Partie. Das Vorbereitungsteam hat eine neue zugkräftige Aktion ausgearbeitet, die in Zusammenhang mit dem Kirchentagsmotto »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist« steht. Einen passenden Beitrag Luthers, nämlich den Kleinen Katechismus, werden wir zur Verteilung bringen. Wir freuen uns auf viele Besucher und hoffen auch, daß unsere Leserinnen und Leser vorbeischaun, so sie den Kirchentag besuchen. Sie finden uns in Halle 3, Obergeschoß. Unser Stand hat die Nummer 3 L 05.

H. H.

Albrecht Peters

Kommentar zu Luthers Katechismen

Jetzt vollständig!

Herausgegeben von Gottfried Seebaß.

Band 5

**Die Beichte. Die Haustafel.
Das Traubüchlein. Das Taufbüchlein**

Mit Beiträgen von Frieder Schulz
und Rudolf Keller. 1994. 220 Seiten, kart.
DM 38,- / öS 297,- / SFr 39,30
ISBN 3-525-56184-9

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

»Albrecht Peters' Kommentar verbindet die nüchternen historischen und systematischen Darlegungen mit einer tiefen theologischen Besinnung über die Glaubenswahrheiten. Der Kommentar eignet sich deshalb am besten zum meditativen Lesen. Dazu kann er als ein vorzügliches Nachschlagewerk zu den vielen dogmatischen und ethischen Fragen gelten, die im Katechismus behandelt werden.«

Theologische Literaturzeitung

Bereits erschienen:

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

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

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

**Band 4: Die Taufe. Das
Abendmahl.** 1993.
202 Seiten, kart.
ISBN 3-525-56183-0

Alle Bände DM 38,- /
öS 297,- / SFr 39,30

Bei Subskription der
Bände 1-5 10% Nachlaß.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



Hansgeorg Molitor
Heribert Smolinsky (Hg.)

Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit

Die Fragen, welche Frömmigkeit die breite Masse des Volkes lebte und wie das Christentum ein Mittel konkreter Lebenspraxis und -bewältigung war, haben das wachsende Interesse der interdisziplinären Forschung gefunden. Unterschiedlich die Volksfrömmigkeit fundamental von der frommen Praxis der Eliten, oder existierte ein Austausch zwischen beiden, der eine säuberliche Trennung unmöglich macht?

Dieses Werk gibt für die Frühe Neuzeit aus je unterschiedlicher Perspektive darauf Antworten. Der die deutschsprachige Literatur weit übersteigende Stand und die Probleme der Forschung kommen zu Wort. Weitere Beiträge befassen sich mit der Frage nach der prägenden Kraft des Trienter Konzils, der religiösen Literatur und des Lebens in den Bruderschaften. Die Berichte der Visitationsakten spiegeln eine in den Augen der Obrigkeit oft kritisch gewertete religiöse Wirklichkeit und lassen die Frömmigkeitskontrolle als Teil des frühneuzeitlichen Prozesses einer allgemeinen Bürokratisierung erscheinen. Die Volksfrömmigkeit des Luthertums in den deutschsprachigen Ländern wird ebenso analysiert wie die der Territorien am Niederrhein. Schließlich lenkt die Kritik an der zu „kostspieligen“ Volksfrömmigkeit der Katholiken die Aufmerksamkeit auf den Zweckrationalismus der Moderne, der die ökonomische Effizienz zum Maßstab der Beurteilung frommen Verhaltens erhob.

Mit Beiträgen von Klaus Ganzer, Peter Thaddäus Lang, Hansgeorg Molitor, Paul Münch, Bernhard Schneider, Robert W. Scribner, Heribert Smolinsky, Bernard Vogler.

1994, 138 Seiten, kartoniert
DM 32,- / öS 256,- / sFr 32,-
ISBN 3-402-02975-8

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch
jede Buchhandlung

R

Reformation

Karl-Heinz zur Mühlen Reformatorisches Profil

Studien zum Weg
Martin Luthers und der
Reformation. Heraus-
gegeben von J. Brosse-
der und A. Lexutt unter
Mitarbeit von W. Jans-
sen, V. Ortmann u.
J. Remy. 1995.
408 Seiten, kartoniert
DM 98,- / öS 765,- /
SFr 99,50
ISBN 3-525-58162-9

Berndt Hamm / Bernd Moeller / Dorothea Wendebourg Reformations- theorien

Ein kirchenhistorischer
Disput über Einheit
und Vielfalt der Refor-
mation. 1995. 139 Seiten
mit 1 Abbildung, karto-
niert DM 24,80 /
öS 194,- / SFr 26,10
ISBN 3-525-55428-1

Was ist das – *die* Refor-
mation? Kann man von
der einen Reformation
überhaupt sprechen?
Zerfällt sie nicht viel-
mehr bei genauem Hin-
sehen in eine Vielzahl
von Impulsen, Bewe-
gungen, Konfessionen
und Interessen? Oder
ist das Verbindende
und Gemeinsame so
grundlegend, daß man
sie als Einheit verstehen
muß? Um diese Frage
geht es in dem hier
wiedergegebenen Dis-
put dreier Kirchen-
historiker.

Dabei geht es nicht um
ein Problem der Ver-
gangenheit, sondern
um das Selbstverständ-
nis evangelischen Chri-
stentums.

Hans-Jürgen Goertz Antiklerika- lismus und Reformation

Sozialgeschichtliche
Untersuchungen. (Klei-
ne Vandenhoeck-Reihe
1571). 1995. 140 Seiten
mit 11 Abbildungen,
kartoniert DM 22,80 /
öS 178,- / SFr 24,10
ISBN 3-525-33595-4

Kardinäle, Bischöfe
und Prälaten wurden
beschimpft und ver-
spottet, Priester, Mön-
che und Nonnen aus
Städten und Klöstern
vertrieben. Der Papst
wurde als Antichrist
denunziert. Ein heftiger
Antiklerikalismus hatte
die Gemüter in der Re-
formationszeit erfaßt
und die bereits im
Spätmittelalter ange-
schlagene Autorität des
Klerus in weiten Teilen
der deutschen Reichs-
städte und Territorien
zerstört. Wo Partei für
die Reformation ergrif-
fen wurde, war anti-
klerikale Agitation im
Spiel: im Adel, unter
Geistlichen und Ge-
lehrten, Künstlern,
Handwerkern und
Bauern.

H.-J. Goertz geht der
Frage nach, wie diese
Strömungen dazu bei-
getragen haben, daß re-
ligiöse und soziale Er-
neuerungsbewegungen
entstehen und sich
durchsetzen konnten.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 1995



*Themaschwerpunkt: Lutherrenaissance
Zu R. Hermann und H. J. Iwand*

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 25,- inbegriffen.

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

INHALT

	51	Zu diesem Heft
	52	Rudolf Hermann – H. J. Iwand: Unveröffentlichte Briefe
AUFSÄTZE	69	Arnold Wiebel: Das Denken in zwei Sphären. Theologie und Kirchenkampf in der Ausein- andersetzung zwischen Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand
	88	Peter Sänger: »Berufung zur Theologie«. Aus Hans Joachim Iwands Studienjahren (1917–1922)
BÜCHERSCHAU	99	zu: L. Halkin/V. Joestel/ U. Mennecke-Haustein

Die Diskussion um die Kirche vor allem in den neuen Bundesländern ist eben auch eine Frage nach der Welt: Was und wie geht sie uns an? Nicht nur Zwei-Reiche-Lehre, gerade auch eine von Barmen herkommende Theologie steht in der Gefahr der Sakralisierung der Kirche und der Profanierung der Welt. Wie aber verträgt sich eine – im Unterschied zur Volkskirche – Bekenntniskirche mit dem Ersten Artikel unseres Glaubens? Um diese Frage rangen schon Hans Joachim Iwand und sein theologischer Lehrer Rudolf Hermann. Neue Briefe aus ihrer beider wechselseitigen Korrespondenz sind aufgetaucht, aus denen das deutlich wird.

Nachdem die Bedeutung der Lutherrenaissance neuerdings wieder entdeckt wird (siehe Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch*; Rezension in dieser Zeitschrift folgt), hat sich die Schriftleitung entschieden, diese Briefe öffentlich zugänglich zu machen. Sie stehen – ausnahmsweise – dort, wo Sie sonst die Rubrik »Luther – für heute entdeckt« finden. *Arnold Wiebel* wertet sie in seinem sich anschließenden Aufsatz »Die zwei Sphären« aus. Diese Briefe sind mehr als die Besichtigung der alten Zeit, der vorigen Jahre. Iwand wie Hermann waren Teilnehmer mehrerer Bekenntnissynoden. Was zwischen ihnen theologisch kontrovers blieb, markiert auch heute die Spannung in unserer Kirche. Wiebels Darstellung könnte nicht nur helfen, dem lutherischen Theologen Rudolf Hermann differenzierter Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern auch, die heutige, oft oberflächlich und pragmatisch geführte Diskussion um die Kirche und um die Welt ein wenig mehr in theologischen Zusammenhängen zu bedenken.

Peter Sänger teilt Erhellendes aus den Studienjahren Iwands mit. Auch hier wird die besondere Beziehung zu R. Hermann evident. Zugleich aber werden wir auf maßgebliche Anstöße für Iwands Kirchenverständnis und Lutherstudium durch den Kirchengeschichtler Hans von Soden hingewiesen, so daß man, Sänger zufolge, beinahe von wechselseitigen Anregungen zwischen Hermann und Iwand in bezug auf Luther sprechen kann. Iwands Lutherstudium geriet so intensiv, daß er in seiner Kandidatenabhandlung über Karl Heims Religionsphilosophie neben Heims Schriften ausschließlich Luthers Römerbriefvorlesung verwendete. Wie sehr sich die Wiederentdeckung und das Studium Luthers in theologischen Entwürfen und kirchenpolitischen Entscheidungen unseres Jahrhunderts ausgewirkt hat: auch das gehört in den Themenbereich dieser Zeitschrift.

H. H.

Unveröffentlichte Briefe

Briefe an Rudolf Hermann gibt es in reicher Fülle. Sauber nach Jahrgängen geordnet stehen sie im Archiv des Hermann-Nachlasses in Berlin¹. Dorthin waren auch die Briefe Iwands an seinen Lehrer zurückgekehrt, nachdem Frau Hermann sie zur Veröffentlichung herausgegeben hatte². Die Originale stehen inzwischen im Iwand-Archiv in Beienrode, für die Reaktionen des Empfängers ergeben sich aus dessen Randnotizen noch manche Anhaltspunkte.

Inzwischen finden sich immer mehr Briefe von Rudolf Hermann. So hat Horst Beintker, einer seiner Herausgeber, die Briefe an Hermanns Lehrer Carl Stange entdeckt, Heinrich Assel die Briefe an Jochen Klepper, und beim Verfasser stehen die Briefe an Mutter und Schwestern sowie an seine Braut. Dort ist auch der einzige Vorkriegsbrief von Hermann an Iwand als Durchschrift, während alle andern durch Kriegseinwirkung verloren gegangen sind. Die wenigen nach dem Kriege geschriebenen liegen im Iwand-Archiv in Beienrode vor³.

So ist es, anders als im Fall Klepper, wo einzig die Briefe zwischen 1925 und 1933 verloren sind, die anderen aber jetzt veröffentlicht werden konnten, hier bei Iwand nur möglich, einige wenige Briefe Hermanns zu dem Briefwechsel nachzutragen. Das geschieht im folgenden, unter Einfügung eines bisher unveröffentlichten, weil nie abgesandten, Briefes von Iwand an Hermann.

Zu den Biographien beider und zur Zeitgeschichte finden sich neuerdings Publikationen, die auch das Werk dieser Theologen aufschließen: Rudolf Mau, ›Zum theologischen Weg und Profil des ›Göttingers‹ Rudolf Hermann‹⁴ und Peter Sängler und Dieter Pauly, ›Hans Joachim Iwand – Theologie in der Zeit‹⁵.

Rudolf Hermann an Hans Joachim Iwand

Einziger erhaltener Vorkriegsbrief, Durchschrift, angeheftet von Frau Hermann vermutlich nach der Rückgabe der Originale; vgl. Iwand NW 6 Nr. 96 und 97.

Greifswald, d. 21. Sept. 1935

Lieber Herr Kollege!

Für Ihre ernste und schöne Andacht, die Sie mir sandten, vielen Dank. Auf den Haueraufsatz⁶, den Sie mir in Aussicht stellen, freue ich mich. Ich kenne

¹ Zur Zeit in Verwaltung von Rudolf Mau.

² H.J. Iwand, Nachgelassene Werke, Band 6, hrsg. von K.G. Steck, München 1964 (= NW 6).

³ Signatur 92/2.

⁴ Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte, 89 (1991), 307–325.

⁵ Lebensabriß und Briefdokumentation, Bibliographie, München 1992.

⁶ H.J. Iwand, Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Antwort auf W. Hauers ›Deutsche Gottschau‹, Ev. Theol. 2, 1935, 153–183.

ihn noch nicht. Daß Sie meinen offenen Brief an Kittel⁷ freundlich beurteilen, ist mir eine Freude. Ich hatte das Gegenteil erwartet. Kittel selbst beurteilt ihn mir zu freundlich, was mich etwas besorgt gemacht hat.

Über das, was Sie sonst schreiben, müßte man sprechen. Schreiben ist eine halbe Sache. Sie wissen, wo ich von jeher nicht mitkann: In dem Urteil über die sog. Alte Kirche, wiewohl in Ihrem Briefe darüber nichts steht. Aber eben daher rede ich gerade nicht von zwei Kirchen. Kann man das überhaupt in unserer Lage? Wäre das Andere überhaupt noch eine »Kirche«? Nach meinen Begriffen nicht. Das empfand ich bei Barths Brief an Kittel damals gleich⁸. Nach Barths Begriffen aber wahrscheinlich doch, weil er nämlich auf die Freikirche losgeht, und den historischen Begriff der Staatskirche ja nicht leugnen kann.

Hier aber sitzt etwas für mich nicht Aufgebbares. Die Volkskirche ist nicht um der Kirche, sondern um des Volkes willen notwendig. Wir dürfen unser Volk nicht ohne Kirche lassen, mag uns das noch so bitter gemacht werden. Ihnen z.B. persönlich ganz besonders. Aber uns allen auch, auch wenn es sich nicht in Stellenverlust und persönlicher Diffamierung äußert, wiewohl auch davon mancher, z.B. Deißner betroffen ist (vom letzteren). Die theologische Jugend unter Barths Einfluß steht aber in der Tat in Gefahr, die Gewalt des vaterländischen Gebundenheitsgefühls zu verlieren, und bloß noch die »Kirche« zu sehen. Alles andere ist »profane Sphäre« und in erster Linie etwas Vergängliches. Außer diesem ersten Punkte ist es zumindest theologisch nichts Erhebliches. Und was den heutigen Theologen »nur menschlich« zu interessieren hat, braucht ihn eigentlich gar nicht zu interessieren. Höchstens, daß das kommende Leidenmüssen für die Kirche die größte Liebe zum eigenen Volke sein wird. --- Letzteres *kann* wahr werden – wenigstens wenn es ein Leiden um Christi und des Evangeliums willen wird – (die »Kirche« ist manchmal zu schnell dabei, sich mit dem Ersteren zu identifizieren) – es kann wahr werden, aber daraus darf man keine Lehre machen. Es ist mir sehr schmerzlich, daß die Ableitung des Staates aus der »profanen« Sphäre die jesuitische Staatslehre der Gegenreformation ist, die sich an dem protestantischen Landeskirchentum stieß. Nur die Kirche hat Gott übernatürlich gestiftet! Wieviel herrlicher ist sie also! Wie kann sie also auch einmal wieder das Oberrecht des Mittelalters über die weltlichen Gewalten antreten, wenn die Stunde gekommen sein wird! Und ist die Genfer Theokratie wirklich so anders gedacht?

⁷ R. Hermann, Der Auftrag der Kirche an das Volk. Antwort an G. Kittel. Wort und Tat 11, 1935, 262–277; Gesammelte und nachgelassene Werke (= GnW) 6, 93–110.

⁸ Hermann bezieht sich hier wohl auf S. 24 oder 38 des Briefwechsels Barth/Kittel, Kohlhammer, Stgt., 1934. Vgl. A. Wiebel, Das Denken in zwei Sphären, Anm. 20 unten S. 79.

Wenn uns die Volkskirche, die Fakultäten, die Schule genommen wird, so sollen andere die Schuld tragen, nicht wir! Daß dabei das »Stehet fest« im Bekenntnis zu Christus und zum Evangelium die *conditio sine qua non* ist, darf freilich nie vergessen werden. Ob die Ablehnung der Finanzabteilungen das entscheidende Entweder-Oder ist und die Annahme Verleugnung, kann ich nicht sagen. Sicher ist mir das keineswegs.

Für falsch halte ich es ebenfalls, auf das politische System der Gegenwart einen gegenpoligen Kirchenbegriff zu bauen. Das rührt daran, was wir den D.C. immer vorgeworfen haben. Die B.K. ist nicht frei von einer formalen Ähnlichkeit, die leider nie bloße »Form« bleibt, mit jener »profanen Sphäre«, die doch so »ganz anders« sein soll.

Alle diese, und noch sehr viele andere, Dinge lassen sich einfach jetzt nicht vor einem weiteren Kreis erörtern, während Barth infolge seiner Unbeschwertheit von der »profanen Sphäre« – übrigens auch weil die Regierung dem international berühmten Mann aus außenpolitischer Vorsicht sehr viel mehr durch die Finger gehen ließ, als sich je ein anderer hätte erlauben dürfen – sehr frei zu reden schien, dabei auch in einer Weise mit den eigenen »Freunden« umgehend, die diese wiederum aus Gründen der, wie sie glaubten, gemeinsamen Sache nicht mit gleicher Münze bezahlen konnten. Was sich heute Union nennt, ist der vordringende Barth. Das habe ich, als ich die Weberschen Thesen unterzeichnete, noch nicht so gesehen⁹.

Ich gehörte in die Synoden nicht hinein. Ich hätte in einer Weise, die ich nicht habe und nicht haben werde, mich »durchsetzen« lernen müssen. Zudem lehne ich die Augsburger Hochschulentschließung, und den ganzen Geist, aus dem sie kommt, ab, trotz aller Bonns, Mattiats¹⁰ und ähnlicher Dinge – und trotz dessen, was dahinter steht. Es ist doch etwas nicht in Ordnung, wenn man einerseits das Ewigkeitsdogma der profanen Sphäre verurteilt, und andererseits in heimlichem Glauben an es, oder Eingehen auf es, jahrhundertalte Zusammenhänge löst, ehe alle Versuche erschöpft sind.

Meine Sorgen und Bedenken habe ich nicht verschwiegen. Ich habe seit

⁹ Wahrscheinlich sind die Thesen in Junge Kirche 1935, 229f. gemeint, die neben anderen Hermann ebenso wie Barth unterschrieben haben und deren Verfasser also wohl der Bonner (später Münsteraner) Theologe H.E. Weber gewesen ist.

¹⁰ »Bonns«: Ereignisse um Karl Barth in Bonn (Eidesfrage), der 1935 in den Ruhestand versetzt worden war und daraufhin Deutschland verließ. – Vielleicht auch allgemeiner: die Zerstörung der Bonner Fakultät durch Zwangsversetzung bekennnistreuer Theologen. – »Mattiats«: Eugen Mattiat, Theologe, Schüler E. Hirschs, deutschchristlicher Pfarrer, Kirchenrat, einflußreicher Referent im Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin, der in die Ereignisse um Iwand 1934/35 (Entfernung aus Königsberg, Ruf nach Riga, Entzug der Lehrerlaubnis) aktiv verwickelt war.

Barmen an die maßgebende Stelle geschrieben¹¹, was ich sagen zu müssen glaubte. Mein Brief würde kein Ende finden, wenn ich auf das alles einginge. In re hat eine bestimmte, ziemlich radikale – ganz gewiß nicht verdienstlose – Gruppe eine sehr starke Gewalt. Die Synodaltagungen selbst sind viel zu kurz, als daß da die Hauptsache gemacht werden könnte. Das liegt vorher. – Zudem stehen die Synoden in der Gefahr, zu übersehen, daß sie Kampfsynoden sind, mit gewiß den Vorteilen, aber eben auch mit den Schranken solcher. Wir dürfen nicht zu unfehlbaren Konzilien zurück.

Aber ich will abbrechen. Es sieht sonst so nach Negation aus, daß Sie ein falsches Bild erhalten. Wenn nur die B.K. nicht vergessen wollte, daß sie der Gemeindegemeindekern der *gesamten* Kirche ist. Daß auch in dieser noch das echte und rechte Evangelium gepredigt wird, und keinesfalls überall D.C.ertum, *darf* nicht verschwiegen oder bestritten werden, weil das einfach unwahr ist – und alle Unwahrhaftigkeit ist eine schwere Last für eine Reform. Allerdings, es gibt, menschlich geredet, diese Predigt dort nur, weil es eine B.K. gibt; aber dadurch wird das Reich Gottes nicht mit einem Coetus visibilis identisch. Das wäre auch wieder sehr menschlich gesehen.

Bitte nehmen Sie diese Zeilen mit der Vertraulichkeit, die für sie sich von selbst ergibt. Sie sind auch sehr schnell hingeworfen und bedürften sehr der Ergänzung. Ich fürchte, daß gar manches Ihnen nicht entspricht. Aber ich möchte auch nicht, daß Sie sich von mir ein falsches Bild, weder nach der einen, noch nach der Seite machen, für die diese wesentlich kritischen Zeilen in der Tat mancher Ergänzung fähig wären, wenn dazu die Zeit langte und der briefliche Verkehr überhaupt.

Herzliche Grüße an Frau und Kinder, auch von meiner Frau. Daß Sie in mächtiger Arbeitstätigkeit stehen, und nicht bitter sind, ist sehr schön. Freilich dürften Sie, glaube ich, die Arbeit manchmal auch etwas geringer sein lassen.

Ihr (R. H.)

Hans Joachim Iwand an Rudolf Hermann
Nicht abgesandter Brief vom 22.7.1937

Jordan, d. 22. VII. 37

Sehr verehrter, lieber Herr Professor.
Ihr freundlicher Gruß zu meinem Geburtstage und Ihr gestriger ausführlicher Brief, für den ich Ihnen sehr danke, lassen mich immer wieder erken-

¹¹ An den Präses der pommerschen Bekenntnissynode und an Präses Koch als Präses der Bekenntnissynode der DEK; beiden hatte Hermann ab Mitte 1934 immer wieder seine Bedenken u.a. zur Hochschulpolitik der B.K. geschrieben (vgl. GuW 6, 16–21 und 136).

nen, wie schön es wäre, wenn ich einmal mündlich mit Ihnen über all die Fragen sprechen könnte, und ich wollte auch so gern von hier einmal herüberkommen – aber nun wird es doch wieder nichts werden, solange jedenfalls, als Thomas noch bei Ihnen ist. Es ist mir schwer, daß ich meine Kinder gar nicht mehr um mich haben kann, und ich habe mich so gefreut und danke Ihnen und ihrer Frau Gemahlin herzlich, daß Sie Thomas diese schönen Wochen bereiten. Es war schon, als ich noch in Bloestau war, volle Freude auf die große Fahrt. Hoffentlich haben Sie, und besonders Ihre Frau Gemahlin, nicht zuviel Mühe durch seine Krankheit gehabt. – Wenn ich mich jetzt einmal einen Tag freimachen kann, muß ich zu meinem Vater, der schwer erkrankt ist. Er war zur Verlobung meines jüngsten Bruders nach dem Rheinland gefahren und ist dann dort so schwer erkrankt, daß mein Schwager Tietze, der Arzt ist, und mein Bruder Fritz ihn am Montag nach Breslau, Bethanien gebracht haben. Es soll eine schwere Nierenerkrankung sein, die auch das Herz in Mitleidenschaft gezogen hat. Es ist für mich sehr schwer, denn gerade auch in den letzten Jahren ist mir mein Vater immer Hilfe und Rat gewesen, und ich war froh, mit ihm auch in der Beurteilung der Lage in der Kirche übereinzustimmen. Es mag sein, daß diese Sorge ihn über das Maß belastet hat. Denn er sah die Lage eigentlich noch viel ernster, als sie mir erscheinen wollte, ich hatte immer noch Hoffnung auf eine Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat, er nicht. Es ist sehr schwer, wenn es immer einsamer um uns her wird – mit dem Tode meiner Mutter begann es, seither ist es von Jahr zu Jahr schwerer geworden.

Wohin wir treiben, zeigt mir neulich die Verhaftung in Berlin. Ich habe es nicht schlecht gehabt und bin ja nach zwei Tagen wieder entlassen worden, aber daß wir dort als Verbrecher fungieren, die unter der »Verbrechergruppe kirchenpolitisch – evangelisch« geführt werden, deren Steckbrief man aufsetzt und die alle photographiert und von denen Fingerabdrücke gemacht werden, ehe man sie entläßt, – das hat mich doch erschüttert. Und für welches Verbrechen eigentlich? Wenn nicht ein Wunder geschieht, dann werden die Gefängnisse der Ort sein, an dem die Kirche in der kommenden Zeit das Evangelium zu bezeugen hat – und es ist verständlich, daß einem davor bange ist.

Von da aus muß ich gleich etwas zu Ihrem letzten Brief sagen. Ich danke Ihnen herzlich, daß Sie mir so ausführlich geschrieben haben: ein Brief und ein Mahnwort von Ihnen geht mir sehr nach und ich weiß, daß ich ein Tor wäre, wenn ich die Warnung in den Wind schlüge, die von Ihnen kommt. Schwer ist mir daran nur eins: Sie sehen mich immer wieder in einer kirchenpolitischen Konstellation, in der ich doch vielleicht freier stehe, als Sie glauben. Und Sie vermuten dann hier oder da Tendenzen und Irrwege, die so jedenfalls doch nicht da sind. Bitte lassen Sie mich einmal umgekehrt etwas

sagen, was mir schwer ist – das einzige, wahrhaftig, was mir in diesen Kämpfen unerträglich schwer ist und mich auch etwas aus dem Konzept bringt, ist die Tatsache, daß wir heute gerade von denen angegriffen werden, für die und mit denen wir in diesem Kampfe stehen. Haben Sie gelesen, was Sasse in der »Lutherischen Kirche« Heft 5 über die Union geschrieben hat? Und was die Schlesische Synode unter Zänker in demselben Sinn gesagt hat? Und was etwa Küßner nun durch die ostpreußische Pfarrerschaft sendet? Die VL der verdiente Ausgang der Union, die Generalsuperintendenten und Hofprediger die Väter der VL, die Hohenzollern die Vernichter der Bekenntniskirche! Das sind die Leute, die die Kirchenpolitik der Ausschüsse bestimmen! Derselbe Küßner sitzt mit Eger und Stoltenhoff an einem Tisch! Alle eint nur der Haß gegen die BK. Küßner schreibt noch am 16. VI., daß Hossenfelder und Niemöller auf einer Ebene liegen – jetzt, wo alles ins Wanken gerät, gehen die Leute aus den Ausschüssen in Urlaub! Es ist doch so, daß dieser Haß und dieses Intrigantentum der Ruin der Bekennenden Kirche ist, ja mehr, der Kirche überhaupt ist. Sie werden sagen, ich sehe den Splitter im fremden Auge, der Balken sitzt bei uns – es mag sein, ich weiß, daß bestimmte Methoden in der BK ruinös gewirkt haben, und glaube, daß manches anders wäre, wenn da mehr Selbstkritik gewesen wäre – aber es nützt ja nichts, die Fehler festzustellen, sondern sie müssen abgestellt werden, und wir können nicht einfach in dem Schema: Bruderräte – legale Kirche denken, sondern jede kirchenpolitische Richtung muß sich zur Revision gerufen wissen und darf nicht Unterschiede, die aus dem Eifer oder dem Zögern der einzelnen herstemmen, zu Kirchentrennendem machen. Vor allem aber darf der Konfessionalismus nicht dazu benutzt werden, Evangelische gegen Evangelische auszuspielen.

Bitte glauben Sie mir doch, daß ich froh bin, wenn ich von all diesen kirchenpolitischen Dingen nichts höre und damit nichts zu tun habe – aber wer hilft uns, daß diese Sachen in Ordnung kommen? Es kann doch nicht so weitergehen! Ich habe in den letzten Jahren verstanden, daß Sie recht haben, wenn Sie mich warnten, über die alte Kirche gering zu denken, ich glaube auch nicht, daß jener Bericht es so meinte. Wir sind ja in Ostpreußen wirklich im besten Bunde mit der älteren Generation, aber wir freuen uns doch – und es ist auch eine große Sache – zu sehen, wie sich heute um das Wort Gottes die sammeln, die früher nicht mehr zu erreichen waren nach dem Satz: So ist nun der Tod mächtig in uns, das Leben aber in euch! Wenn Sie das mit gesehen hätten, wie bei unserem Abschied alle kamen, gerade auch die, die wir während der zwei Jahre nicht erreicht hatten, und da eine Gemeinde versammelt war, wie ich sie so noch nie vor mir hatte – Knechte, Mägde, Männer, alle von der Arbeit hereinrastend – und wie wir wußten, wir sind hier alle solche, die das Evangelium neu hören müssen – dann

würden Sie mir recht geben: Hier wirkt Gott doch eine neue Volksmission und führt uns in seinem Triumphzuge auf wie ein Sieger seine Gebundenen. Können Sie denn nicht glauben, daß, was wir heute erleben, Gottes Gnade an uns ist, ein neues Aufbrechen seines Wortes, ein Sammeln der Mühseligen und Beladenen, etwas, was ich nicht geglaubt habe: ein Machtgewinnen des Wortes Gottes über die, die ferne sind! So ähnlich, wie wir einst, als Studenten, eben dadurch ergriffen wurden, wir es gerade bei Ihnen erfuhren – so geht es nun weiter: die Saat geht wirklich auf, und indem wir abnehmen, wächst Christus! Daß dies gerade der alten Kirche widerfährt, der Kirche, in der wir groß geworden sind, daß es ihr widerfährt, weil und sofern sie neu ist, das eben macht uns ja so froh und sicher – trotz aller Bangigkeit! Wie viele Brüder haben wir zurückgewonnen, seit Februar sind allein 60 Gemeinden in Ostpreußen durch Beschluß ihrer Körperschaften zu uns gestoßen, wir haben doch wahrhaftig nicht abgrenzend und sektenhaft gewirkt, sondern wieder aufzubauen versucht, was zerstört war. Darum bin ich ja auch ausgewiesen, weil man glaubte, nun die Dinge hindern zu können – aber ich weiß, diese Sache steht nicht auf einer oder gar meiner Person, das Wort Gottes ist nicht auf uns angewiesen, und Gott zeigt uns das wohl immer wieder, indem er uns wie Knechte an die Arbeit stellt und zu seiner Zeit wieder abrufft.

Das ist in der Tat nicht leicht – es ist sehr schwer, herausgenommen zu werden, wenn die Ernte reift. Und Sie haben recht, der Unterschied zwischen dem Leiden Jesu und dem, was wir erleiden, darf nicht verwischt werden: das \ddagger α E E dort – und das: »wir zwar sind billig drinnen« hier. Aber es ist dennoch sehr schwer, wenn Gott uns unsere Arbeit aus den Händen nimmt, als ob er uns nicht brauchte – es kann sein, daß ich in der Predigt diese Dinge miteinander zu sehr vermischt habe, der Text hatte mir geholfen und war wohl zu persönlich geworden – aber einen Zusammenhang zwischen den Leiden der Kirche und dem Leiden Jesu gibt es doch, Paulus redet doch auch davon, und halten Sie das wirklich für falsch, daß sich¹² am Schicksal der Kirche, die dem Evangelium treu ist, das Kreuz Christi abzeichnet? Hat nicht Luther das Leiden unter die Zeichen der Kirche gezählt? Geht dies Nebeneinander von Tod und Leben nicht durch den ganzen 2. Korintherbrief? Glauben Sie wirklich, daß man dies ganze Geschehen als Antithesis und Stimulus, als das – mir nicht eben liebe – bißchen Zimt zu der Speise¹³ fassen kann. Wenn es wirklich nur das wäre, dann eben könnte ich nicht mehr darin stehen, wenn ich nicht glauben könnte, daß

¹² Im Text: »sie«.

¹³ Iwand greift eine gängige Formulierung Karl Barths auf und distanziert sich zugleich von ihr.

Gott die Kirche heute so und dahin führt, dann käme ich mir wie ein waghalsiger Seiltänzer vor, der vor der Menge schauspielert. – Hier liegt das Schwere, von dem ich schrieb – daß wir Ihnen und vielen anderen, die wir verehren und lieben, als solche erscheinen, die in die Luft streichen oder im eigenen Solde kämpfen – und es ist doch unser gemeinsamer Glaube und unser gemeinsamer Herr, der uns so führt – oder wenigstens hoffen wir es mit letzter Gewißheit, daß wir hier stehen, weil wir treu sein möchten!

Sie schreiben mir: wir und ich sollte acht haben, daß wir uns nicht absolut setzen. Gerade das möchte ich ja nicht und weiß wohl, daß man in Gefahr kommen kann, es doch zu tun. Aber dawider hilft wirklich die Gemeinschaft allein – nimmt man uns die Gewißheit, daß es hier um das Bekenntnis der Kirche geht, dann werden wir gerade *dadurch* verleitet, uns nun als die wahre, echte Kirche zu setzen. Ich habe erfahren, daß Niemöller dagegen immer wieder angekämpft hat, er hat – wie wenige – gesehen, daß dann das Gewicht von der Sache auf die Person verschoben wird. Aber gerade ihn hat man am meisten bekämpft.

Nun möchte ich noch zum einzelnen einiges sagen: ich verstehe Ihre Sorge, daß wir zur Typisierung kommen, ich habe es selbst manchmal mit Besorgnis bemerkt. Ich denke etwa an Vischers alttestamentliche Christologie und hatte mit ihm in Gumbinnen darüber einen harten Streit – aber daß ich an die Stelle der Auferstehung Jesu die Kirche, an die Stelle des Hauptes den Leib setzte, das ist mir wirklich fremd. Ich möchte eben nicht Christus und die Kirche in der Identität sehen, wie das heute weithin geschieht – Christus steht draußen! – ich finde es entsetzlich, wenn die Kirche die Stellvertreterin oder Repräsentantin Christi auf Erden wird – als ob er selbst nicht da wäre in seinem Wort – ich meine, daß wir, wenn wir den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf im I. Artikel so hart betonen, ihn im 3. nicht relativieren dürfen: *Ecclesia est creatura verbi!* Aber ist es darum nicht gerade richtig, daß wir *heraus müssen* zu Christus, daß er kein Glied der Volksgemeinschaft, keine tradierbare Größe der Kirchengemeinschaft ist. Und gerade weil mir Ihr Satz aus dem Herzen gesprochen ist, daß man auch über das weltliche Geschäft Gottes Wort hören mußte, meine ich, daß wirklich im Wort vom Kreuz Gott zu der ganzen Welt geredet hat. Die Heiligung möchte ich nicht so verstanden wissen, daß dadurch zwei Sphären, das Sakrale und das Profane, geschaffen werden, aber doch im Sinne der Eigentumserklärung Gottes. Und nun meine ich eben, daß der Schritt zu Christus heraus jenes *extra se stare* bedeutet, die *aliena iustitia*, die allein vor Gott angenehm macht. Ich will nicht sagen, darum Freikirche, darum Lösung der Volksgemeinschaft, aber ich will sagen, die Heiligung liegt jenseits unserer natürlichen und auch kirchlichen Existenz. Wir müssen sehen, daß Christus draußen steht! Die Kirche, auch sie, muß das sehen. Und sie

darf sich dieses leidenden Christus *nicht schämen*. Glauben Sie, daß dies wirklich nur die Situation der Juden anging? Ich meine, daß der Zusammenhang darauf hinweist, daß Jesus damit, gerade durch sein Geopfertwerden, dahin zu stehen kommt, wo das σκάνδαλον und die μωρία zugleich sind – er ist damit verachtet für Juden *und* Heiden, etwa in dem Sinne des: da er wohl hätte mögen Freude haben, wählte er das Kreuz.

Das eben habe ich – vielleicht nicht sehr glücklich – seine Tat genannt. Wie er bei Johannes sagt: Ich habe Macht, meine Seele zu geben und zu nehmen. Das Kreuz ist sein Gehorsam! Gerade darum eben kein Symbol. Sie fragen, ob ich mir die Gegner zurechtmache – das verstehe ich nicht recht, eben ist ein neues Religionsbuch erschienen (Hamburg), wo dieser Gedanke: Jesu, der tragische Held im Kampfe mit den Juden, nun in der Form des Unterrichtsstoffes entwickelt wird. So weit sind wir schon. Die Tragödie ist der Inbegriff des Heroischen im Leben Jesu, sie ist die Umkehrung des sentimentalischen Leidensgedankens in christlichen Anschauungen. Glauben Sie nicht, daß demgegenüber wirklich wenige wissen, daß der Tod Jesu sein Wille, sein Gehorsam – sein freie Tat war? Nicht Schicksal, sondern Erlösung vom Schicksal¹⁴?

Hans Joachim Iwand an Rudolf Hermann

Furusund, 12.VIII.54

Lieber Herr Hermann.

Sie werden sich vielleicht wundern, von mir einen Brief aus Schweden zu erhalten, aber wir verbringen hier unseren Urlaub, einen wirklich erholsamen und schönen Urlaub, auf einer den Aalandinseln vorgelagerten kleinen Insel, die etwa 100 klm nördlich von Stockholm liegt. Die Gegend erinnert etwas an Finnland, sie ist von Seen und Inseln bestimmt und man kann sich kaum satt sehen am Wechsel der Farben und Lichter oben und unten, am Himmel und auf der Erde. Es ist sehr schön hier und ist eigentlich seit dem Tode meiner Frau der erste Urlaub, den ich nehme und eben diesmal nehmen mußte, denn es ist mir in diesem letzten Semester nicht gut gegangen und ich habe kaum meine Arbeit noch geschafft. So haben wir hier durch Vermittlung von Freunden ein Holzhaus dicht an einem der größeren Seen,

¹⁴ Hier bricht der Brief ab. – In der Predigt, die Iwand offenbar Hermann übersandt hatte und die dieser kritisch aufgenommen hatte, muß wohl Hebräer 13 v. 12 ausgelegt worden sein. Vermutlich ist sie identisch mit der Predigt über Hebr. 13, v. 12–14, abgedruckt in dem Band *In Jesu Namen*, 20 Predigten, Siegen 1937, 137–144; dort ist (137) Jesu Leiden als Tat bezeichnet.

die in die Ostsee übergehen, mieten können und sind mit Sack und Pack – sieben Mann hoch, wobei sich noch ein Flüchtlingsjunge befindet, der Erholung nötig hatte und den wir mitnahmen – vor etwa zehn Tagen hier eingetroffen. Das Baden ist herrlich, seit fast 20 Jahren habe ich das nicht mehr gehabt und in kaum acht Tagen bin ich schon frisch und wieder arbeitsfähig. Ich hatte eine sehr schmerzhafte Gürtelrose, die fast drei Monate anhielt und erst jetzt abklingt. Aber das Baden hilft und das weite Spazierengehen, die Wälder sind richtig nordisch und man riecht förmlich, wie stark und belebend die Luft ist. Die Kinder genießen das auch sehr ausgiebig ...

Ich habe mich bei Ihnen noch nicht richtig bedankt für die Drucksache, die Sie mir sandten – und ich muß zu meiner Schande gestehen, daß ich jetzt hier gar nicht weiß, was diese letzte Sendung war. Wenn ich mich recht erinnere, war sie über Lessing und interessierte mich darum so, weil ich finde, daß in Lessings theologischen Ansätzen doch sehr viel Entscheidendes für die ganze kommende Entwicklung des deutschen Idealismus vorweggenommen ist. Aber bitte nehmen Sie es mir doch nicht übel, wenn es falsch sein sollte. Ich habe in den letzten Monaten nichts mehr anderes tun können als mich für meine 14 Stunden Kollegs und Seminar zu »pflegen«, denn ich hatte zu allem Unglück in diesem Semester erstmalig Gastvorlesungen in Köln (Handelsschule) und Aachen (T. H.) zu halten. Diese Verpflichtung hat unsere Fakultät übernommen, dafür haben wir einen Lehrstuhl für KG mehr erhalten. Im nächsten Semester kommt ein anderer dran, aber so war ich fast erledigt von all diesen Anstrengungen. Darum bitte ich um ein freundliches Verzeihen meiner Stumpfheit.

Heute schreibe ich an Sie aus einem anderen Grunde. Ich gebe seit acht Jahren ein Beiheft zur Pastoraltheologie heraus, das sich »Göttinger Predigtmeditationen« nennt. Diese Meditationen haben sich – aus zufälligem Anlaß entstanden, weil die Pfarrer zunächst kaum Bücher hatten und zuerst lediglich für die Ostpreußen vervielfältigt – gut gehalten und werden z. Zt. von etwa einem Drittel der westdeutschen Pfarrer bezogen. Nun ist es gelungen, die Lizenz für sie auch von der DDR zu erhalten, oder jedenfalls es steht ziemlich sicher in Aussicht und so würden denn unsere Meditationen die erste westdeutsche theologische Zeitschrift sein, die wieder für das ganze deutsche Gebiet zugelassen wäre. Nun geht meine Bitte dahin, ob Sie wohl auch eine dieser Meditationen uns schreiben würden. Ich habe außerdem noch Schott und Gloege (hoffentlich stört Sie das nicht) und Dörne gebeten, Dörne geht ja wohl leider weg und so ist die DDR zunächst etwas gering vertreten. Aber vielleicht wissen Sie noch einen oder den anderen, den Sie mir raten könnten. Es würde dann doch diese kleine und bescheidene Zeitschrift ein Band sein, welches die Einheit der Verkündigung der Kirche, das Eine Evangelium zum Grunde hätte und darum mit dazu diene, den

Zerfall der Christenheit in ideologisch gesplante Gruppen zu verhindern, was seit 45 mir ein innerstes Anliegen war. Es zerbricht im Moment vieles im Westen, was faul war, bzw. es kommt in diesem seinem haltlosen Charakter zum Ausdruck, und so bin ich nach Jahren wirklich schwerster Befürchtungen endlich einmal etwas besserer Hoffnung, daß die mit den Nazis gestürzte Bourg(e)oisie nicht noch einmal einen Krieg anzettelt, denn ich weiß es aus vielen mündlichen Gesprächen, daß wir eben doch nahe daran waren. aber nun scheint diese Sache endgültig aufzufliegen. Die Flucht von John war ein Fanal. Ich kenne ihn aus dem Remerprozeß – aber nach der politischen Schwenkung Englands in Genf wollte man offenbar den amerikanisch protektionierten »Nachrichtendienst«, der bisher in München arbeitet, dafür einschieben und so sah wohl John seine Stunde als gekommen an. Das Loch, das sein Weggang in Bonn gerissen hat, wird man nicht so bald wieder flicken können. Dazu kommt des Erstarken Frankreichs und die Übernahme der Ministerpräsidentenschaft durch einen nicht-katholischen Führer wie die Ausscheidung der MRP, der katholischen Partei. Das ist der Kettenbruch in der westdeutschen Politik, leider hat sich das revolutionäre Frankreich als »vernünftiger« erwiesen denn das »reformatorische« Deutschland, und das ist der Punkt, den ich seit 33 in unserer Kirche nicht verstehe. Das schlimme Erbe des restaurativen Luthertums im 19. Jahrhundert! Ich bin der Meinung, daß hier bereits der Grund für das politische Versagen im Kirchenkampfe gelegen hat. Überhaupt das 19. Jahrhundert – ich lese hier den schönen Löwith: »Von Hegel zu Nietzsche«, ein Buch, das Sie goutieren würden. Und kennen Sie eigentlich die Geschichte der protestantischen Theologie von K. Barth. Ein geniales Buch und wie ein Abschiedsgeschenk – es ist die 1932 in Bonn gehaltene Vorlesung – der einstmals so schönen deutschen Universitätswissenschaft.

Alles dies haben wir – wir sind ein ganzer Mitarbeiterkreis bei diesen Meditationen – mehr oder weniger deutlich im Sinne, wenn wir uns dort an die Arbeit machen. Wir mögen alle nicht sehr den augenblicklichen gouvernementalen Stil der Kirche, wir sehen darin einen Weggang von dem reformatorischen Elemente, wir sehen auch, daß wir es hier mit einer leider nicht richtig verwandten Erbschaft des Kirchenkampfes zu tun haben, die uns heute lähmt und für die Aufgaben unserer Zeit untüchtig macht. Wir drängen darauf, die Verbindung zwischen Theologie und Verkündigung so eng wie möglich zu gestalten – freilich so, daß die Mitte, die Freiheit der Anwendung und Übersetzung der Theologie in die Botschaft – offen bleibt und kein neuer Symbollegalismus daraus entsteht, wie M. Kähler sagen würde. Aber Sie können sich ja auch selbst noch ein Bild machen, ich habe dem Verlage geschrieben, er möchte Ihnen unser letztes Heft zusenden. Wir sind etwas

in Zeitdruck, denn wegen der Lizenz in der DDR müssen wir die Mscr. früher als gewöhnlich vorlegen. Darum muß ich die Meditation (Drei Druckseiten) schon für den 10. bzw. 15.11. (letzter Termin) erbitten. Ich werde Sie bestimmt nicht immer quälen, aber für die erste gemeinsame Nummer, die im Osten übrigens wohl in Leipzig gedruckt werden wird, wäre es doch sehr schön. Falls es nicht geht, darf ich vielleicht um eine kurze Nachricht bitten, damit ich einen anderen Bearbeiter finde. Wir grüßen Sie und Ihre liebe Frau sehr herzlich und hoffen, daß Sie auch ein wenig Ferien haben. Nur jetzt wohl kaum? Mit vielen guten Wünschen Ihr

Hans Iwand

Der Text ist: Luk 18, 31-43. Estomihi.

Rudolf Hermann an Hans Joachim Iwand

Greifswald, d. 19. 8. 54

Lieber Herr Kollege!

Über Ihren Brief vom 12. August, der aus Ihrer Sommerfrische kam und den ich gestern bei unserer Rückkehr aus Goslar und Barmen vorfand, habe ich mich sehr gefreut. Hoffentlich hält Ihre Erholung, die ja nach Ihrer Beschreibung sehr nötig gewesen zu sein scheint, auch weiterhin an. Die Aufgaben, die Sie mit der vielen Reiserei nach Köln und Aachen hatten, waren in der Tat etwas reichlich hoch bemessen. Es ist aber gut, daß sie in dieser Häufung im nächsten Semester für Sie nicht in Betracht kommen. Was nun Ihre Bitte angeht, so bedaure ich es lebhaft, sie Ihnen nicht erfüllen zu können. Wir müssen, wie sie wissen, versuchen, unser freundschaftlich-menschliches Verhältnis nicht durch die Verschiedenheiten unserer Meinungen in Sachen von Theologie und Kirche stören zu lassen. Solange es Predigtmeditationen gibt, bin ich in dem ja nicht allzu großen Kreise, mit dem ich in Berührung gestanden habe, deutlich gegen diese Literatur gewesen, und zwar aus grundsätzlichen Erwägungen, die sich schwerlich beheben lassen. Da ich auch die Parole: »Einheit der Verkündigung«, so wie Sie sie offenbar meinen, nicht vertreten kann, würden diejenigen, die meine Meinung darüber kennen, wohl etwas verblüfft sein, wenn ich Ihnen zuliebe plötzlich als Verfasser einer Predigtmeditation aufträte. Ich will mich gewiß darüber freuen, daß diese Ihre Zeitschrift zu den Brücken gehören wird, die zwischen Osten und Westen bestehen oder neu geschlagen werden, – wenn, wie Sie hoffen, die Lizenz erteilt wird. Aber ich muß eben doch auf meiner Linie bleiben.

Auch die Nähe von Verkündigung und Theologie kann ich, nun als theologisch-methodisches Prinzip, gerade nicht vertreten.

Es handelt sich bei diesen Unterschieden auch nicht bloß um die Predigtmeditationen, sondern um mancherlei andere theologische Richtungen und Positionen. Für mich sehe ich in kirchlich und theologisch erregten Zeiten auch darin eine Aufgabe, das Erbe zu hüten. So vermag ich zum Beispiel Ihr Urteil über die Theologie des 19. Jahrhunderts und über die, wie Sie bemerken, verhängnisvolle Rolle des Neuluthertums darin nicht zu teilen. Ich selber stamme aus dem 19. Jahrhundert und bin sogar ein bißchen stolz darauf. Karl Barths Buch über die Geschichte der protestantischen Theologie besitze ich und habe auch mancherlei darin gelesen, finde aber Ihre Titulierung: »Das Abschiedsgeschenk der einstmals so schönen deutschen Universitätswissenschaft« etwas überraschend. Sie müssen mich, lieber Herr Kollege, schon so verschleißen, wie ich nun einmal bin und auch immer gewesen bin.

Übrigens war das letzte Separatum, was ich Ihnen gesandt habe, nicht mein Aufsatz über Lessing. Ich nehme es Ihnen keineswegs übel, daß Sie bei Ihrer wirklich erheblichen Arbeitsüberlastung das kleine Ding nicht oder noch nicht gelesen haben. Die freundlich geäußerte Spannung aber, wovon es wohl gehandelt haben mag, kann ich Ihnen nicht gut nehmen.

Was Sie über die Überwindung des Gegensatzes von Ost und West durch die neuesten Ereignisse schreiben, hat mich sehr interessiert. Ich höre Sie darüber gern reden, auch ist Ihre offene Stellung zum Osten hierorts ja bekannt.

Daß Sie mit Ihrer ganzen Familie wieder einmal an den Stand der Ostsee reisen konnten, war ja wirklich sehr schön. Sie werden mancherlei heimatliche Gefühle dabei gehabt haben, ebenso Ihre Kinder, die meine Frau und ich herzlich grüßen. Wir waren bei der Tagung der Luther-Akademie (Goslar) und dann ebenfalls in der alten Heimat (Barmen). Zu einer wirklichen Erholung war aber die Zeit zu kurz und das Wetter zu ungünstig.

In Berlin-Mahlsdorf habe ich ein Haus gekauft. Die Lage ist schön, und aus dem Garten kann auch allerhand herausgeholt werden. Nur müßten wir eben erst darin sein und das hat seine Schwierigkeiten und will seine Zeit haben. Mit dem 7. September muß ich also einstweilen die allwöchentliche Reiserei nach Berlin und zurück wieder aufnehmen. Ich habe dort 10 Stunden Vorlesung angekündigt, die ich in ca. 2¹/₂ Tage zu bewältigen habe.

Mit herzlichen Grüßen, übrigens auch an Thomas, von meiner Frau und mir
Ihr R. Hermann

Postkarte

Berlin, d. 28.5.57

Lieber Herr Kollege!

Wenige Minuten vor der Kollegstunde, in der ich heute mit der Lehre von der Kirche begann, fand ich hier im Dozentenzimmer um 8 Uhr Ihren mir freundlich zugesandten Aufsatz über die »Entstehung von Luthers Kirchenbegriff«¹⁵. Ich konnte also nur erst einen Blick hineinwerfen, habe aber alsbald den Schluß des Aufsatzes im Kolleg vorgelesen und mich daran gefreut. Ich habe immer aufrecht erhalten, gerade in diesen Kollegstunden, daß man die Unsichtbarkeit der Kirche aus Luther nicht hinausbringen könne. Lesen muß ich die Studie natürlich erst.

Hoffentlich geht es Ihnen persönlich wohl. Wir haben gerade die letzte Woche der Vorlesungen in Arbeit, nachdem neulich wieder Gastvorlesungen waren. (Black aus St. Andrews¹⁶ und Niemöller). Ich nahm an beiden teil. – Wie mag es Ihren Kindern gehen, besonders auch Thomas? – Ich stecke wieder tief in der Vorbereitung der Lutherakademie, die diesmal in Görlitz tagen wird. Eine Arbeit über den Begriff der Claritas scripturae in De servo arbitrio von mir geht in den nächsten Tagen an den Verlag¹⁷. »Fertig« ist sie eigentlich schon lange. Aber bei Geburten gibt es oft ein langes Gedauer. So auch bei unserem Verandabau, der – endlich, endlich – jetzt stattfindet.

Herzliche Grüße auch von meiner Frau

Ihr R. Hermann

Der nun folgende letzte Brief Hermanns an Iwand vor dessen frühem Tode im Jahr 1960 zieht die Summe ihrer vierzigjährigen Freundschaft. Hermann hat den zwölf Jahre jüngeren Kollegen noch um zwei Jahre überlebt. Zu Iwands 60. Geburtstag sollte 1959 eine Festschrift erscheinen, zu der auch Hermann einen Beitrag geschrieben hat¹⁸. Iwand hat dessen Erscheinen nicht mehr erlebt.

¹⁵ H.J. Iwand, Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. – Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl, Festschrift Günther Dehn 1957, 145–166, jetzt in: H.J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze Band II, München 1980, 198–239.

¹⁶ Matthew Black, geb. 1908, seit 1954 Professor »of Biblical Criticism« in St. Andrews, Herausgeber der »New Testament Studies«.

¹⁷ R. Hermann, Von der Klarheit der Heiligen Schrift, Berlin 1958, jetzt GnW 2, 170–255.

¹⁸ Später erschienen in GnW 3, 184–189.

Lieber Herr Kollege!

Sie haben mir sehr warm und herzlich geschrieben und auch zu der noch nicht erschienenen Festschrift beigetragen¹⁹. Ich danke ihnen sehr herzlich dafür, auch für Ihr Telegramm und Ihre Mitunterzeichnung der Tabula gratulatoria. Alles das, samt den Erinnerungen, die Sie an die Breslauer Zeit anklingen lassen, sowie die ganze mir bereitete Festlichkeit am 3. X. und die vielen, vielen Glück- und Segenswünsche – die nur zum geringen Teile erst beantwortet sind – haben mich sehr erfreut. Meine Frau und ich gedenken auch sehr gern, und mit Dankbarkeit, Ihres Elternhauses in Jordansmühl, der verschiedenen Radtouren und sonstigen Touren (Zobten), die wir beide, oder ich allein, mit Ihnen oder auch mit ihrer Familie machten. Wir gedenken Ihrer lieben Frau, die so früh sterben mußte, und deren Ende auch ziemlich lange vorausszusehen war²⁰, Ihrer Kinder und alles dessen, was uns verbindet.

Wie ich höre, wurde Ihre Anwesenheit demnächst hier bei unserm zentralen Aspriantenseminar gewünscht. Wenn Sie der Einladung folgen, so ist es möglich, daß wir uns da sehen. Ich werde aber nicht die ganze Zeit anwesend sein und schreibe heute also vorher auf jeden Fall an Sie. Daß Sie uns jederzeit hier in Mahlsdorf herzlich willkommen sind, brauche ich nicht noch einmal zu wiederholen. Sie sind ja auch wohl sonst oft in Berlin, und brauchen nur anzurufen (s.o.)²¹. Sie müssen ja doch auch eigentlich einmal sehen, wo und wie wir hausen.

Sie stellen nun ihre Breslauer Erinnerungen doch auch in einen Rahmen, der das damalige studentische, theologische und allgemeine Treiben als vielleicht der traurigen Katastrophe, die bevorstand (N.S., 2. Weltkrieg) zu wenig gewachsen erscheinen läßt. Als wäre doch vielleicht »alles falsch gewesen«!²². Ich kann da doch nicht recht mit. Es mag gewiß ein Unterschied sein, ob jemand sich mit einer gewissen Leidenschaft in das große

¹⁹ Solange es heute heißt: Festgabe für R. Hermann zum 70. Geb. Überreicht von P. Althaus u.a., Berlin 1957. Darin H.J. Iwand, Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens (132–146) jetzt in: ders., Um den rechten Glauben. München 1959, 247–268.

²⁰ Der Hinweis ist nicht recht verständlich. Sinnvoller war das zunächst geschriebene »lange nicht vorausszusehen«; doch hat vielleicht Frau Hermann beim Durchlesen darauf hingewiesen, daß sich die Sache anders verhielt.

²¹ Im Briefkopf ist die Telefonnummer angegeben.

²² Iwands Beitrag zur Hermann-Festschrift und sein Geburtstagsbrief enthalten Erinnerungen an Breslau, und zwar beide in einem zeitgeschichtlichen »Rahmen«. Die von Hermann aufgegriffene Wendung findet sich jedoch nur in dem Brief (NW 6, 313).

Geschehen in Kirchengeschichte und Politik hineinstellt oder hineingestellt fühlt oder ob das – wie bei mir – nicht der Fall ist. Ich müßte dann schon nicht Professor und nicht Theologe sein. Oder man müßte mehr als *ein* Leben haben. Nicht daß ich nicht das Geschehen mit innerer Aufmerksamkeit und Anteilnahme verfolgt hätte und heute noch verfolgte. Ich habe auch manchmal den oder jenen Gedanken, wie dies oder jenes getan werden könnte, oder nicht geschehen solle. Aber mein eigentlicher Platz ist anderswo. – Aber über solche menschliche Naturverschiedenheiten hinaus möchte ich doch zu ihren rückblickenden Betrachtungen sagen, daß es eine Güte Gottes ist, daß er uns das jeweiligen Zukünftige sehr stark verhüllt hält und gehalten hat. Wo bliebe das *Carpe diem*, was trotz der Horazischen Prägung des Wortlauts m.E. ein tief christlicher Gedanke und die eigentliche Angel meiner theologischen Arbeit ist²³, wenn wir, anstatt in der Gegenwart, vornehmlich in der – wie oft nicht richtig gedeuteten! – Zukunft leben wollten. Eine Cassandra hat Ilion nicht viel gefruchtet, und der Trojanische Krieg hat doch den Trojanern für die Nachwelt fast mehr Ehre und innere Sympathie gebracht als den Griechen, – wenn es für die Trojaner auch durch Blut und Schrecken ging. Die Haltung in der Krise, das Bestehen in schwerer Zeit, – so viel auch daran immer zu tadeln bleiben mag – erscheint mir als letzten Endes wichtiger, denn das Vorausgreifen, und von daher Gestaltenwollen.

Allerdings empfinde auch ich sehr stark mit Ihnen das, wie Niemöller es neulich ausdrückte, Auf-Eis-Liegen der Wiedervereinigung, die »damit erhöhte Macht des Katholizismus, ... die Ächtung der protestantischen Philosophie zugunsten einer völlig unhaltbaren Ontologie«, wie Sie schreiben, u.a. Ich bin auch der Meinung, daß die westliche Politik den jetzt durch die sowjetischen Erfolge in der Luft- und Raumschiffahrt erhaltenen Schock entschieden verdient hat. Und wenn sie jetzt – ich kenne Eisenhower allerneueste Äußerung noch nicht, sondern las bloß eine Überschrift, Radio haben wir nicht – wieder nichts als: Einholen, Wettlauf, Prestige-Wiedergewinnen etc. etc! zu sagen wissen, dann dokumentieren sie die Unterlegenheit einer Politik, die schon deshalb schwach sein muß, weil sie aus Angst und Verzeihung geboren ist, auch handgreiflich. Ich bin deshalb nicht einfach Ihrer Ansicht. Aber das muß ja auch nicht sein. Und wer fragt auch viel nach meiner Meinung?

²³ Hier spielt Hermann auf seine Zeittheologie an. Sein Satz »Ich bin meine Zeit«, den er auch an anderer Stelle mit dem *Carpe diem* in Zusammenhang bringt, ist nicht denkbar ohne den ständigen Rekurs auf das Tholuck-Zitat: »Nur der Christ kann ganz in der Gegenwart leben, denn die Vergangenheit ist ihm durchgestrichen und die Zukunft gewiß«. – Vergleiche zu dieser Thematik vor allem H. Assel, *Der andere Aufbruch*, Göttingen 1994, (u.a. 419 ff., 427ff.) und die dort besprochenen Aufsätze Hermanns von 1924–1933.

Man könnte noch viel über diese und damit zusammenhängende Fragen, auch in Sachen der Theologie und der Kirche, sagen. Aber einmal würde das zu ausführlich, und sodann eignet sich dazu auch nicht die Korrespondenz. Um nur noch einmal auf Ihren Rückblick auf Breslau etc. zurückzukommen: Wieviel Segen und Unverlierbares haben Sie gerade aus der damaligen »ruhigen« (»schuldhaft« ruhigen?) Zeit Ihres Elternhauses mitbekommen! Wir vererben uns, sagt Schlatter, nicht nur Böses, sondern Gott sei Dank auch Gutes. Ich jedenfalls verehere mein altes Barmen mehr als sozusagen alles, was ich später erfuhr. Schon das »Bibelkränzchen«²⁴ (ich schwieg neulich etwas zu Fritz Linz's (?) Rühmen desselben), ja selbst – zu ihrem Schmerz muß ich das sagen: den sogenannten Kirchenkampf sehe ich vielfach sehr kritisch; ich löste mich ja auch von der B. K. und habe *darüber* kein Reuebewußtsein. Verargen Sie mir bitte nicht, daß ich das sage. Es hat mir seinerzeit nicht wenig gekostet an innerer Erregung. Ich halte überhaupt sehr vieles für nicht richtig, was geschehen ist. Wenn wir schon befreundet sind, lieber Herr Iwand, so verträgt eine tiefe innerliche Zusammengehörigkeit auch manchen Unterschied, jedenfalls bei mir. Und eben deshalb meine ich auch: Quälen Sie sich nicht mit zuviel Vorwürfen. »Gott ist größer als unser Herz, und erkennt alle Dinge.«²⁵

Daß es ihnen gesundheitlich nicht gut in diesen Jahren ging, habe ich mit herzlicher Anteilnahme Ihrem Briefe entnommen. Von Ihrem Nierenleiden wußte ich kaum etwas. Mir, uns, geht es beschämend gut, so unzufrieden ich mit vielem bin, was meine Lebenstätigkeit betrifft. »Wie groß war diese Welt gestaltet, solange die Knospe sie noch barg. Wie wenig es hat sich entfaltet, dies Wenige, wie klein, wie karg«, sagt der vielverachtete, aber immerhin deutsche Dichter Schiller²⁶. Sie haben Schwereres erlebt als ich. Das weiß ich und vergesse es nicht. Bleiben Sie mir freundlich zugetan, wie Sie es immer waren. Und seien Sie nochmals herzlich für Ihren Brief und für alles andere bedankt. Ich habe so manche herzliche und freundliche Äußerungen zu meinem Geburtstag, gerade in Briefen, vernehmen dürfen. Ihr

²⁴ Bibelkränzchen oder Bibelkreise, meist Schüler-, auch Mädchenbibelkreise: eine Art (Jugend-)Bewegung, die in Hermanns engerer Heimat Elberfeld-Barmen um 1883 ihren Ursprung hat. – Mit dem schwer lesbaren Namen Linz kann gemeint sein: Pfarrer Dr. Friedrich Linz, Düsseldorf, dessen 75. Geburtstag in Junge Kirche 1960, 392 erwähnt ist.

²⁵ 1. Joh 3,20: quoniam si reprehenderit nos cor nostrum, maior est Deus corde nostro et novit omnia. Die Stelle war von großer Bedeutung für Luther; vgl. Sängler/Pauly 32.

²⁶ Aus dem Gedicht »Die Ideale« (5. Strophe der Fassung letzter Hand), nach dem Gedächtnis frei zitiert.

Brief gehört auch zu den besonders schönen. Grüßen Sie bitte auch Ihre Kinder, besonders Thomas, dem ich herzlich Gottes Segen wünsche.

Meine Frau grüßt Sie mit mir aufs wärmste.

Ihr Rudolf Hermann

Meine Schrift ist nicht schön. Hoffentlich können Sie sie entziffern. Meine hermeneutische Arbeit aus dem vorigen Jahre²⁷ sandte ich Ihnen wohl nicht? Ich hole es nach.

D.O.

Dem Iwand-Archiv im Beienrode sei herzlich gedankt, daß mir die Manuskripte von Iwand (22.7.37) und Hermann (Nachkriegsbrieft) zugänglich gemacht wurden. Der Dank gilt insbesondere Herrn Peter Sänger, der bei der Transkription der Briefe mitgearbeitet und ein Großteil der Erläuterungen dazu beigesteuert hat.

Dr. Arnold Wiebel, Metzger Str. 16, 48151 Münster

DAS DENKEN IN ZWEI SPHÄREN

Theologie und Kirchenkampf in der Auseinandersetzung zwischen Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand

Von Arnold Wiebel

Von Robert Musil stammt die Erkenntnis, daß keine geschichtliche Zeit uns so fremd ist, wie die dreißig Jahre vor unserer eigenen Geburt. Dies mag einer der Gründe dafür sein, daß seit Mitte der achtziger Jahre viele Geschehnisse rund um die nationalsozialistische Herrschaft neu gesehen und beurteilt werden. Auch Zeitzeugen äußern sich neu oder zum erstenmal. Eine Generation fragt, deren Mütter und Väter nach 1945 erst erwachsen gewor-

²⁷ R. Hermann, Gotteswort und Menschenwort in der Bibel, Berlin 1956; GnW 3, 138–183.

den oder sogar erst geboren sind. Denn diese Mütter und Väter haben ihr nicht viel berichten können.

Heiligsprechung und Verdammung auch kirchlicher und theologischer Wortführer des Widerstandes oder der Anpassung werden im Zuge dieser oft erstaunlichen Wendung neu geprüft und revidiert. Schon vergessene Mitstreiter des damaligen »Kirchenkampfes« erfahren neue Beachtung. Unbekannte Dokumente aus Nachlässen helfen, schwarz-weiß gemalte Bilder mit Zwischentönen zu versehen, oft auch, klar geäußerte eigene Positionen in den damaligen Fronten erstmals zu erkennen.

Zu den Theologen, deren Stellung im ›Dritten Reich‹ später lange Zeit unter ein Pauschalurteil gefallen ist, gehört der Greifswalder Systematiker Rudolf Hermann (1887–1962). In Rita Thalmanns 1992 neu aufgelegter Klepper-Biographie liest man (S. 94): »Nationalistische Wortführer von Carl Schmitt bis zu Wilhelm Stapel, ebenso Theologen wie Paul Althaus, Emanuel Hirsch und Rudolf Hermann hatten mit unterschiedlichen Akzenten doch insgesamt das entsprechende Klima erzeugt«. Mit dem Klima ist eine Verehrung der Nation als Gottes Schöpfungsordnung gemeint, eine Begrifflichkeit, vor der Hermann ausdrücklich warnt; die unterschiedlichen Akzente – hier Hirsch als Wortführer der ›völkischen‹ Theologie, dort Hermann als entschiedenes Mitglied von Bekenntnis-Synoden – scheinen für solche Betrachtung der damaligen Zeit keiner genaueren Analyse zu bedürfen.

Rudolf Hermann ist kein Anhänger der Theologie Karl Barths gewesen, so sehr er ihm auch zeitlebens seine Achtung und Verehrung ausgesprochen hat. Einige Tage, bevor beide auf der Bekenntnis-Synode von Barmen zusammentrafen, hat Hermann Barth seine Kritik auch an dessen taktischem Vorgehen im Kirchenstreit brieflich mitgeteilt und ausführliche Antwort bekommen. Was die beiden gemeinsamen Streiter theologisch trennte, hat Hermann wiederum kurz nach der Dahlemer Synode an Barth geschrieben, wieder mit Antwort und diesmal auch Gegenantwort Hermanns. Diese Briefe aus dem Jahr 1934 warten noch einer Veröffentlichung.

Was in ihnen offenbar wird an Hermannscher Eigentümlichkeit seines Stehens im Kampf gegen die Mächte der Zeit in Staat und Kirche, das bildet auch den Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Hans Joachim Iwand, seinem Schüler und Freund aus gemeinsamen Breslauer Tagen. Denn Iwand war im Laufe der Jahre stärker in die Nähe Barths gerückt. Der Briefwechsel zwischen Iwand und Hermann ist veröffentlicht, wenn auch nur die eine Seite: Hermanns Briefe sind im Kriege in Dortmund verbrannt. – Aus der Zeit der beginnenden Auseinandersetzung innerhalb der Bekennenden Kirche ist neuerdings ein Brief Hermanns an Iwand ans Licht gekommen. Er wird im Zusammenhang mit diesem Aufsatz vorgelegt, ebenso die erhalten

gebliebenen Nachkriegs-Briefe Hermanns und ein nicht abgesandter Brief Iwands von 1937 (Anfang einer fünfjährigen Briefpause).

Rudolf Hermanns Stellung im Kirchenkampf der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts hat – abgesehen von Gerhard Krauses Einleitung zu Band 6 der ‚Gesammelten und nachgelassenen Werke‘ – erstmals eine Darstellung gefunden in dem kürzlich veröffentlichten Briefwechsel zwischen Rudolf Hermann und Jochen Klepper¹.

Die folgende Darstellung ist auf die Zeit ab Mitte 1935 ausgerichtet. Mit der Augsburger Bekenntnis-Synode, an der weder Karl Barth noch Rudolf Hermann mehr teilgenommen haben, war eine Entwicklung eingetreten, die Hermann in eine zunehmende Differenz zu dem dahlemitischen Flügel der B.K. geraten ließ. Die Forderung eigener kirchlicher Hochschulen, an denen die theologische Ausbildung des Pfarrernachwuchses besser gesichert werden sollte, als das an den zum Teil nationalsozialistisch überfremdeten Universitäten zu erwarten war, hatte in Augsburg zu entsprechenden Synodalbeschlüssen geführt. Hermann sah diese Entwicklung sehr kritisch, nicht nur wegen der Gefährdung seiner Arbeit als Universitätslehrer (an einer Fakultät, deren Dozenten überwiegend auf dem Boden der Barmer Erklärung standen). Er hatte auch tiefere Gründe in seiner Sicht von Volk und Kirche, ja in seiner Lehre von Gott dem Schöpfer, der seine Schöpfung nicht losgelassen hat, auch wo sie von ihm gefallen ist.

In seiner brieflichen Auseinandersetzung mit Hans Joachim Iwand geht es um diesen Zusammenhang von Gottesfrage und Sicht der Kirche. Iwand hatte sich dem Urteil Barths angeschlossen, daß das eigentliche Elend nicht erst mit den Deutschen Christen gekommen, sondern schon in einem jahrhundertalten Abfall begründet sei. Hermann dagegen sah ihn mit einer solchen Ablehnung der »alten Kirche« und der Theologie des 19. Jahrhunderts auf einem Irrweg. Gegen die Sicht Barths, die in Aufsätzen und Reden von Bekenntnis-Christen – nicht nur Iwands – in jenen Jahren in der Tat häufig begegnet, hatte sich Hermann 1934 in seinen Briefen an Barth zur Wehr gesetzt.

Ein sonst nicht geläufiger Ausdruck wird von Hermann in diesen Jahren zur Kennzeichnung der Barthschen Haltung gebraucht: in Aufsätzen und

¹ H. Assel (Hg.), *Der du die Zeit in Händen hast. Briefwechsel zwischen Rudolf Hermann und Jochen Klepper. Beiträge zur evangelischen Theologie* Bd. 113, München 1992; vgl. dort in den angeschlossenen ‚Theologischen und zeitgeschichtlichen Anmerkungen‘ den 6. Abschnitt, 165–178, aber auch schon die entsprechenden Erläuterungen des Briefteils. Der Herausgeber Heinrich Assel, hat 1994 unter dem Titel »Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance« eine eingehende Untersuchung vorgelegt, die Hermanns Religionsphilosophie der zwanziger Jahre mit seiner späteren Stellung im Kirchenkampf bis 1935 in Zusammenhang bringt.

Briefen von 1933–1937 spricht er immer wieder von einer ‚Trennung der Sphären‘ – gemeint ist eine sakrale und eine profane Sphäre. Hermann kann sich mit der Heraustrennung einer solchen profanen Sphäre theologisch nicht anfreunden. Gott erreicht nicht nur über die Kirche die von ihm geschaffenen Menschen. Und volkskirchliche Gegebenheiten dürfen auch im ‚Dritten Reich‘ nicht vor der Zeit losgelassen werden, weil die Volkskirche um des Volkes willen nötig ist (nicht um der Kirche willen).

Durch die Briefe Iwands und das wenige, was wir von Hermann an Iwand erschließen und nun auch lesen können, wird diese Phase des Kirchenkampfes ab 1935 in der Differenziertheit der Stellungnahmen sehr viel deutlicher als bisher, auch im Blick auf die nach dem Kriege breit erörterte Zwei-Reiche-Lehre².

Das Problem: Trennung der Sphären

In den Briefen, die Hans Joachim Iwand von August 1920 bis August 1959 an seinen Breslauer Lehrer nach Breslau, Greifswald und Berlin geschrieben hat³, stehen neben immer wiederkehrenden Äußerungen der Dankbarkeit seit Mai 1931 auch Zeichen eines beginnenden Sich-auseinander-Lebens, das in einem anklagenden Brief vom 1. 1. 36 seinen Höhepunkt erreicht. Die lange Briefpause von 1937 bis 1942 ist eingestandenermaßen eine Folge der inneren Entfernung, die durch Hermanns Weg innerhalb und seit Ende 1938 außerhalb der Bekennenden Kirche entstanden war: »Ich habe manchmal versucht, Ihnen zu schreiben. Aber ich konnte es nicht. In jener besonders schweren Zeit des Kampfes war es mir besonders bitter, daß unsere Gegner uns teilweise gerade mit den Argumenten bekämpften, die sie u.a. auch Ihren Äußerungen entnahmen«⁴. Eine heftige Reaktion Hermanns auf diese

² Hermann hat den Ausdruck sehr zurückhaltend gebraucht. Wie er zu den Fragen der Eigengesetzlichkeit im staatlichen Handeln steht und worin er sich (wie auch Iwand) von Konfessions-Lutheranern unterscheidet, das soll anhand der in diesem Heft veröffentlichten Briefe in einem späteren Aufsatz untersucht werden. Daß Hermann unter F.W. Grafs Vertretern eines ›konservativen Kulturluthertums‹ fehlt, dürfte kein Zufall sein (s. den gleichnamigen Aufsatz ZThK 1988, 31–76; u.a. 32 ff., 66).

³ Hans Joachim Iwand, Nachgelassene Werke Bd. 6, (K.G. Steck Hg.) München 1964 (»NW 6«). – Der Brief vom Januar 1920 gehört nach 1921 (Datumsverschreiber). So ist der jetzige Brief Nr. 2 vom August 1920 in Wirklichkeit der erste. – Während die Eltern Iwands Hermann gegenüber von ›Jochen‹ sprachen, unterschreibt dieser selbst alle Briefe mit Hans Iwand.

⁴ NW 6,296.

Worte fand sich neuerdings auf einem Notiz-Zettel, den sich Hermann zu dieser Karte vom 3.8.42 angelegt hat; die Notizen sind wahrscheinlich in einen der (im Krieg verbrannten) Antwortbriefe Hermanns eingegangen:

»1) Sollte man also ›Fehler und Schwächen‹ in der B.K. nicht bekämpfen? Sich ihr also unterwerfen? – Dann hätte sie uns den Kirchenbegriff verwandelt. Es wäre vielleicht die Erwartung noch größer geworden(?). Aber später nach ihr? Sieht Iwand alles das Fremde nicht, das in ihr ist und war?

2) Er sagt – freilich in dieser Karte weniger – meist ›wir‹ und ›uns‹. Das ist schwerlich das ›Wir‹ der Gesamtkirche. Warum redet er nicht von der *Sache*, vom Glaubensinhalt(?)?

3) Freilich ist die Gesamtkirche von der »Niederzwingung«⁵ der B.K. etwas geistlich matt und sucht zum Teil nun beim Katholizismus Anlehnung. Aber das ist nicht bloß ihre Schuld.

4) Warum hatte man in der B.K. so harte Ohren und tat so viel Unrecht?«

In dieser Reaktion ist deutlich, daß (außer persönlicher Verletztheit auch auf Hermanns Seite) ein theologischer Grund für seine Trennung von der Sache vorliegt, für die er doch in Barmen und Dahlem und auf Bekenntnissynoden seiner Provinz Pommern jahrelang mutig gestanden hatte.

Wie konnte es dazu kommen, daß derselbe theologische Lehrer, der 1934 auf der ersten Freizeit der Bruderschaft junger Theologen Pommerns über »Theologische Fragen zur kirchlichen Krisis« gesprochen hatte⁶, 1939 im Auftrag des evangelischen Oberkirchenrats mit Vorträgen tätig wurde?

Sein Schüler Gerhard Krause, Mitherausgeber der postumen Werkausgabe, widmet dieser Frage einen Teil der Einleitung zu Bd. 6. Den Hauptakzent trägt dabei das Bedenken Hermanns gegenüber der Hochschulpolitik der B.K., auch Krause sieht dieses Bedenken nicht rein taktisch begründet. Aber daß Hermann darüber hinaus eine Fülle von Gründen für seine Niederlegung der Synodalämter 1935 und für seinen schließlichen Austritt Ende 1938 gehabt hat, geht deutlich aus den ›Vier Sätzen zu theologischen und kirchlichen Gegenwartsfragen‹ hervor⁷.

Dort ist die Gefahr einer Unterstellung der Theologie unter die Kirchenleitung nur die vierte und letzte seiner Anmerkungen. Vorher warnt er vor einer Überstrapazierung des Begriffs Gehorsam (unter gleichzeitigem Zurücktretten der Rede vom Glauben); er kann – zweitens – nicht Ja sagen zu

⁵ Bei Iwand »Niederringung«.

⁶ G. Krause, Bruderschaft und Kirche 1934–1936 in Pommern, Zeugnis und Dienst (G. Sprondel, Hg.) Bremen 1974, 95. (Vgl. unten Anm. 13). Der dort gehaltene Vortrag wird identisch sein mit dem etwas anders überschriebenen Aufsatz GnW 6, 69–83 von 1935, wie aus Krauses Bericht hervorgeht.

⁷ Das Evangelische Deutschland, Berlin-Steglitz 1936, 282 f.; jetzt GnW 6, 143 ff.

einer Identifizierung der Kirche mit dem auferstandenen Christus; und er begründet sodann seine von den beherrschenden Theologen der B.K. abweichende Kirchengauffassung theologisch (im engeren Sinn des Wortes): »Man hat in der Theologie der letzten anderthalb Jahrzehnte vielfach gesagt, und gehört, Gott sei der ganz Andere gegenüber allem Weltlichen, Irdischen und Menschlichen. Man hat darüber hoffentlich nicht vergessen, daß die Welt seiner Hände Werk ist, daß sein Werk in seiner Hand und seine Hand bei seinem Werke bleibt. Daher soll auch die Kirche, wenn sie an Gottes Hand und Werk glaubt, wohl der Welt *entgegentreten*, nicht aber der Welt *entgegensein*«⁸.

Hier zeigt sich, daß die leidenschaftlichen Kämpfe um die Wahrheit zwischen Hermann und Iwand nicht taktisch-kirchenpolitischer Art waren, daß sie vielmehr theologisch um die Kirche selbst und damit um den Willen Gottes für diese Welt geführt wurden (das gilt im übrigen für Iwand wie für Hermann). – Daher rührt auch der scharfe Ton gegenüber der Bekennenden Kirche auf jenem Notizzettel oben (unter 1): »Dann hätte sie uns den Kirchenbegriff verwandelt«.

Hermann kennzeichnet in den Briefen das, wogegen er sich wendet, immer wieder als ein *Denken in zwei Sphären*. Auch in diesem Jahr 1936, in den »Sieben Thesen«⁹ finden wir den Begriff in der 2. These erläutert: »Der Christ darf (...) nicht Gottes Schöpfung als »profane Sphäre« bezeichnen. Gott ist trotz des Bösen ihrer mächtig geblieben. Sein Sohn ward Fleisch zu unserer Erlösung. Die Welt bleibt das irdische und zeitliche Feld, das Gott in rechter Weise zu bebauen befohlen hat. Sie bleibt auch für den Samen des Wortes Gottes der Acker. Wohl besteht ein tiefer Gegensatz zwischen der *geglaubten* Kirche und der *gottfeindlichen* Welt. Auch zwischen der Kirche, wie sie *sichtbar* ist, und der Welt, wiewohl wir sie in der Hand des Schöpfers wissen dürfen, ist wohl zu unterscheiden. Aber *wir* haben die Welt nicht zu profanieren«.

In den neuerdings von Heinrich Assel im Marbacher Klepper-Nachlaß entdeckten Briefen Rudolf Hermanns findet sich immer wieder Antwort auf Kleppers Nachfrage, wie Hermanns Stellung zur Bekennenden Kirche sei¹⁰. Die letzte der Stellungnahmen Hermanns im Neujahrsbrief 1942 benutzt

⁸ Ebd., 144.

⁹ Das Evangel. Westfalen, Witten 1936, S. 123 f.; GnW 6, 132 (Text nach dem Original).

¹⁰ Vgl. dazu Assels Kommentar und Essay in »Der du die Zeit in Händen hast« (s. Anm. 1) Seite 165–175, sowie die Briefstellen S. 41 (Anm. 43), 45, 51, 59, 61, 62, 70, 72, 74 (!), 76 (!), 99, 101, 104, 109, 111 (!), 125 (!).

wiederum die Begrifflichkeit von der profanen Sphäre¹¹. » ... Im übrigen ist es nach wie vor sehr schwer, über die ganze Lage etwas Vernünftiges zu denken oder zu sagen, weil die Voraussetzungen für die Beurteilung durch Mangel an Kenntnissen fehlen und durch eine Fülle von Wertumkehrungen belastet sind. Die *Trennung der Sphären*, gegen die ich so sehr bin, nämlich in eine unserem Mitsprechen und unserem Einflußnehmen entzogene und eine persönliche, private, empfindungsmäßige andere, wird durch die ganze Gestaltung der Verhältnisse sehr nahe gelegt. Ich werde aber fortfahren, mich dagegen zu wehren. Es ist, mit umgekehrtem Vorzeichen, die alte Gegenüberstellung von heiliger und profaner Sphäre, gegen die die Reformation doch auch ein Protest von der natürlichen Seite gewesen bzw. geworden ist. Unheimlich, wie beeinflusbar und formbar der Mensch ist«. (Kursive A.W.)

Interessant ist vor allem die Gleichsetzung der privaten Sphäre, sozusagen des Rückzugs in die Innerlichkeit, mit der ›heiligen Sphäre‹ und die Bezeichnung der profanen Sphäre als des Bereichs, der ›unserem Mitsprechen und unserem Einflußnehmen entzogen‹ werden soll. Wenn das hier ›mit umgekehrtem Vorzeichen‹, d.h. wohl: von seiten der politischen Machthaber betrieben wird, dann ist Hermanns Gegenwehr – so verlockend man auch solchen Rückzug ins Innerliche finden könnte – ein entschiedenes Stehen zu den Barmer Thesen II und V. Ja, er hatte den Verfechtern einer rechtlich selbständigen Bekennenden Kirche immer wieder vorgeworfen, daß sie – nun wieder mit umgekehrtem Vorzeichen – eine heilige Sphäre verselbständigen wollten und die dann sogenannte profane aus dem Herrschaftsbereich Gottes entlassen. In dieser doppelten Front werden wir ihn auch in seinen Auseinandersetzungen mit Iwand wiederfinden.

Wie sehr er von aktiven Mitkämpfern der Bekennenden Kirche darin falsch eingeschätzt und wegen seiner Zusammenarbeit mit dem Konsistorium (ab 1939) in das Muster der herkömmlichen protestantischen Konformität dem Staat gegenüber ›eingeor­det wurde, das beweist eine Äußerung Helmut Gollwitzers vom 5.7.1975 gegenüber Rita Thalmann, wiedergegeben in deren Klepperbiographie¹². »Theologisch, so hatte ich den Eindruck, war Klepper im Blick auf Luther im wesentlichen auf Studieneindrücke bei Rudolf Hermann beschränkt geblieben. Zweifellos ist ihm von diesem einiges an Kernsubstanz Lutherscher Theologie erschlossen und eingep­ägt worden, allerdings auch mit einer gewissen Vereinseitigung zur Individual-

¹¹ Ebd., S. 125, 124. – Assel ordnet die Äußerung zwar mit Recht dem stärker werdenden Druck des Staates zu, sieht sie aber auch im Rahmen der Gedanken zur Bekennenden Kirche.

¹² München 1992, 271.

frömmigkeit bzw. zum individuellen Glaubensverständnis. Was Hermann wie auch Klepper abging, war ein kritisches Kirchenverständnis, kritisch auch hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche. Hierin hat sich Hermann doch in der herkömmlichen protestantischen Konformität dem Staat gegenüber verhalten. So blieb Rudolf Hermann wie Jochen Klepper im wesentlichen aus diesen Gründen auf einer Linie der Distanz gegenüber der Bekennenden Kirche. Ein staatskritisches Auftreten, wie es hier von uns geübt wurde, ließ sich nicht in Einklang mit ihrer nationalen Einstellung bringen ...«.

Daß Kleppers Haltung gegenüber der B.K. nicht mit der Hermanns einfach identifiziert werden darf, hat Assel überzeugend nachgewiesen; Klepper verstand das Anliegen der Bekennenden Kirche vor allem als ein politisches¹³.

So pauschal Gollwitzers Urteil über die Hermannsche Lutherinterpretation auch klingt, so viele Beispiele an staatskritischem Eintreten für die Wahrheit sich in den inzwischen veröffentlichten Werken und Schriften auch finden, in einem hat Gollwitzer doch recht: ihre vaterländische Einstellung ist – in durchaus konservativer Gestalt – für Hermann wie für Klepper bestimmend gewesen. Auch das Volk, nicht zuletzt das deutsche Volk, ist für Hermann nicht etwa Offenbarungsquelle, auch nicht »Schöpfungsordnung« – aber Feld der Verantwortung für die Kirche. In seiner Auseinandersetzung mit Gerhard Kittel stehen die (Kittel entgegenkommenen) Worte: »Als Staat und damit in engster Verbundenheit mit seiner Geschichte eignet dem Volke auch die *Anredbarkeit* durch Gott.«¹⁴.

Hier nun hat Hermann – im gleichen Jahr 1935, in dem die Auseinandersetzung mit Kittel stattfand – seine Anfragen an Iwand. Auch sie stehen wieder unter dem Stichwort von der Abtrennung einer »profanen Sphäre«. Die spürbar aufgeladene Stimmung, in der Hermann diesen Grundgedanken im September 1935 verfiicht, ist veranlaßt durch eine Publikation der Beken-

¹³ Siehe H. Assel, *Der du die Zeit in Händen hast*, 74, 76, 166, 170 f. – Hermanns doppelte Front im Kirchenkampf und sein Eintreten für den »schmalen Mittelweg« hat sein Schüler Gerhard Krause treffend analysiert (Vgl. Einleitung zu GnW 6, 28f.). Er hat in der Praxis des pommerschen Weges der Bruderschaft junger Theologen versucht, ihm darin zu folgen – unter schmerzhafter Trennung von Finkenwalde und Bonhoeffer. Siehe dazu auch E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, München 1970, 688 u. 694–697 und Krauses eigene Darstellung in G. Sprondel (Hg.), *Zeugnis und Dienst*. Günter Besch zum 70. Geburtstag, Bremen 1974, 86 ff. sowie (ab 1936) W. Klän, *An der Wegscheide*, in P. Maser, (Hg.), *Der Kirchenkampf im Deutschen Osten*, Göttingen 1992, 136–158, hier 147 ff.

¹⁴ GnW 6, 100. Vgl. dazu unten S. 79.

nenden Kirche: die ›Meditationen zur Augsburger Botschaft‹.¹⁵ Gegen die Theologie vom Staat, die in dieser rundbriefartigen Schrift vertreten wird, haben Greifswalder Theologen, vermutlich unter Federführung Hermanns, am 31.8.1935 einen förmlichen Lehrprotest eingelegt.

Vor allem ist es die Deutung des Staates als einer »menschlichen d.h. von Menschen gemachten Ordnung«, gegen die der Lehrprotest sich wendet. In der Tat steht im Bibeltext, der der Botschaft wie der Meditation zugrundeliegt (1. Petr. 2, 13): ›Seid aller menschlichen Schöpfung untertan‹. Wenn das von vielen Übersetzern mit ›menschlich eingesetzter Ordnung‹ oder ›Behörde‹ wiedergegeben wird, so gibt es für solche Deutung im zeitgenössischen Griechisch keinerlei Beleg; gemeint sind die menschlichen Geschöpfe Gottes, denen sich die Christen unterordnen sollen.

Auf die genannte Fehldeutung aber gründet die ›Meditation‹ ihre Staatsauffassung: »Damit wird, deutlicher, als das Römer 13 geschieht, der Staat zunächst ganz in die profane Sphäre hineingestellt ... Er ist als menschliche Tat vergänglich und sündig.« Genau diese Argumentation greift Hermann, wie in seinem Lehrprotest, so auch gegenüber Iwand auf und an.

Daß der Staat nur zur Abwehr des Bösen da sei, wie es die Meditation unterstreicht, wird ebenso zurückgewiesen wie die Abwertung von Begeisterung und Liebe ihm gegenüber. Hermann hat im übrigen eine Kritik auch an Luther nicht gescheut, wo dieser die Aufgabe des Staates aufs »Schwert gegen die Bösen« beschränkt. Volk und Staat bleiben für sein Denken positiv besetzt, auch in einer Zeit, wo der Kirche die Arbeit schwer gemacht wird.

Es ist im Grunde die Anfrage, ob Iwand mit Barth auf eine Freikirche zugehe. Damit würde er etwas für Hermann nicht Aufgebbares berühren: »Die Volkskirche ist nicht um der Kirche, sondern um des Volkes willen notwendig. Wir dürfen unser Volk nicht ohne Kirche lassen, mag uns das auch noch so bitter gemacht werden. Ihnen z.B. persönlich ganz besonders.« ... »Die theologische Jugend unter Barths Einfluß steht aber in der Tat in Gefahr, die Gewalt des vaterländischen Gebundenheitsgefühls zu verlieren und nur noch die ›Kirche‹ zu sehen. Alles andere ist ›profane Sphäre‹ und in erster Linie etwas Vergängliches.«

Diese Sätze stehen in einem Brief Hermanns an Iwand, der bei der Veröf-

¹⁵ Der Text der ›Botschaft an die Gemeinden, ihre Pfarrer und Ältesten‹ bei W. Niemöller, Augsburg. AGK 20, Göttingen 1969, 76–80; die ›Meditationen‹ sind in den Archiven der Westfälischen und der Rheinischen Kirche nur bruchstückhaft vorhanden, so daß der Absender (nach einem weiteren Fragment im EZA Berlin: der Bruderrat der Altpreußischen Bekenntnissynode) und die Datierung (zwischen 7.8. und 31.8.1935) nicht daraus zu ersehen sind. Die Meditation zum dritten Abschnitt(Obrigkeit) steht auf den Seiten 9–12 des hektographierten Textes.

fentlichung der Iwands-Briefe wohl noch unbekannt war. Er hat sich als Durchschlag in Hermanns Nachlaß gefunden und wird im Zusammenhang mit diesem Aufsatz im vollständigen Text wiedergegeben¹⁶. Der Brief antwortet auf die beiden vorhergehenden Iwands¹⁷. Er ist zugleich ein Dokument des Ringens um den Freund der gemeinsamen Anfänge und eine klare Darstellung der vermuteten Trennungslinien zwischen ihnen beiden.

Liest man den Brief im Zusammenhang, so erkennt man, wie der Gedanke von den zwei getrennten Sphären und dessen Ablehnung durch Hermann alle Einzelargumentationen durchzieht. Allein viermal findet sich der Begriff ‚profane Sphäre‘ in jeweils verschiedenen Zusammenhängen¹⁸, und jedesmal wird deutlich, daß Hermann ihrer Abtrennung von einer ‚heiligen Sphäre‘ leidenschaftlich widerspricht.

Das sind erstaunliche Worte für einen, den man als Lutherschüler vielleicht eher geneigt sehen möchte, den Ton auf die Trennung der beiden Sphären des Weltlichen und des von Gott Geheiligten zu legen.

Hermanns Standort im Jahre 1935

Bevor wir nun auf Iwands Sicht der Dinge eingehen, zunächst noch einige Bemerkungen zum Verständnis dieses Hermannschen Briefs vom 21. September 1935. Das Wissenschaftliche Tagebuch, das er vom Beginn seines Theologiestudiums bis zum Tode geführt hat, zeigt schon im Februar 1935, also längst vor der Augsburgener Synode, daß er Karl Barth für den ekklesiologischen und theologischen Weg verantwortlich sieht, den er seinerseits nicht gehen kann:

»Die Furcht vor der Verweltlichung der Kirche (Barth) kann auch eine Nachwirkung gerade der Empanzipation des weltlichen Denkens von dem kirchlichen sein. Man hat sich gleichsam von der Wissenschaft und Philosophie einreden lassen, daß sich die Kirche mit dem Übernatürlichen begnügen möge, während jene das Menschliche und Weltliche verwalteten. Weil sie alles nur weltlich sehen kann, sei die Welt auch nur Welt und nicht Gottes Geschöpf. Das nimmt man von theologischer Seite auf ... «¹⁹. Hier weist er sozusagen Barth nach, woher es bei ihm zu einer Trennung der Sphären gekommen sein kann. Kaum aber wird Barth von einem der Barmer-Kritiker angegriffen, weiß Hermann, wohin er gehört.

¹⁶ Siehe oben, Briefe, 52–56.

¹⁷ Nr. 96 und 97 vom 29.8.35 und vom 20.9.35 aus Bloestau: NW 6, 280 f., 281 f.

¹⁸ Briefe, 53, 54.

¹⁹ Wissenschaftliches Tagebuch 1924–1940, 143 f. (Hermann-Nachlaß, Berlin).

Barth hatte im Jahr vorher mit Gerhard Kittel eine briefliche Auseinandersetzung über die Barmer Theologische Erklärung geführt. Hermann kannte durch Kittels Zusendung schon Mitte Juni 1934 die ersten vier Briefe²⁰, Kittel hatte sie ihm wohl in Erwartung seiner Zustimmung gesandt. Hier nun kann man Hermann kennenlernen: in einem privaten Antwortschreiben verweigert er unter Hinweis auf Kittels Äußerungen zur Judenfrage in der Kirche jegliches Einverständnis mit einer Erweiterung der Barmer Sätze und tritt energisch auf die Seite Barths. Er hat Kittels Theologie der geschichtlichen Stunde dann auch in einem Vortrag bei der Bruderschaft pommerscher junger Theologen²¹ angegriffen und auf einen offenen Brief Kittels ebenso offen geantwortet, wenn auch im Ton konzilianter und in der Sache abwägend²². Darauf bezieht sich der typisch Hermannsche Anfang des Briefes an Iwand: »Daß Sie meinen offenen Brief an Kittel freundlich beurteilen, ist mir eine Freude. Ich hatte das Gegenteil erwartet. Kittel selbst beurteilt ihn mir zu freundlich, was mich etwas besorgt gemacht hat.«

Iwands »Freude und Zustimmung«²³ täuscht Hermann aber nicht darüber hinweg, daß jener in Sachen der ›Alten und der neuen Kirche‹ auf der Seite Barths stehen werde, obschon er ihn sicher nicht pauschal zu der »theologischen Jugend unter Barths Einfluß« rechnet²⁴.

Zu stark wirkt die in diesen Kreisen verbreitete Lehre von der Abqualifizierung der Welt, des Staates und des Volkes und damit auch der Volkskirche bei Hermann nach, als daß er sich bitterer Ironie enthalten könnte: wenn das alles »profane Sphäre und vergänglich« sein soll und zur ›Alten Kirche‹ gehört, dann ist schließlich das Leidenmüssen unter dieser Kirche das einzige an vaterländischem Verbundenheitsgefühl, was bei der B.K. noch übrig bleiben wird.

Er sieht hinter der Kirchenauffassung, die er in der B.K. vermutet, ein katholisches Denkmuster, wie er es später auch in dem oben zitierten Brief an Klepper vom 1.1.42 aufdeckt. Daß er diese Verherrlichung der Kirche auch in der Genfer Theokratie Calvins wiederfindet, mag ein weiterer Seitenhieb auf den starken Einfluß Barths in der B.K. sein; weiter unten rückt er dann ja auch von dem, »was sich heute Union nennt«, mit der gleichen

²⁰ Nunmehr Nr. 1–4 in: Karl Barth – Rudolf Kittel. Ein theologischer Briefwechsel. Stuttgart 1934.

²¹ Vgl. oben Anm. 6, S. 73.

²² Wort und Tat, 1935, 262–277; jetzt GnW 6, 93–110. Kittels offener Brief an Hermann war erschienen in Deutsche Theologie 1935, 105–114. Der zitierte Privatbrief, den Hermann auch an Asmussen und an Niemöllers Assistentin Christa Müller geschickt hat, ist noch nicht veröffentlicht (Hermann-Nachlaß, Berlin).

²³ NW 6, 281.

²⁴ Briefe, 53.

Begründung ab, während er noch Mitte Februar 1935 die Thesen von H.E. Weber durch seine Unterschrift ebenso wie Barth mitgetragen hatte²⁵.

Hermann will sich nicht aus der Verantwortung im gemeinsamen Kirchenstreit herausschleichen. Seine Niederlegung der Synodalämter, von der Iwand gehört hatte, begründet er sorgfältig. Fest zu stehen im Bekenntnis zu Christus und zum Evangelium bleibt das Verbindende, bei möglicher Differenz in Sachfragen wie der neuen Kirchenfinanzregelung. Doch theologisch kann er die Auseinandersetzung auch mit Freunden nicht beiseite schieben.

In dem wohl aufregendsten Absatz seines Briefes²⁶ präzisiert Hermann noch einmal, was oben mit der ›profanen Sphäre‹ angedeutet war. Er wirft der Bekennenden Kirche vor, etwas ganz ähnliches zu machen wie das, was den Deutschen Christen gerade von ihrer Seite angekreidet worden war: sich durch die Hitlersche Konzeption des Staatsbegriffes motivieren zu lassen zu einem ›Gegenbild‹ von Kirche. Daß dies bei den D.C. ein ›Entsprechungsbild‹, bei der B.K. ein ›Gegenbild‹ ist, hindert ihn nicht, darin eine formale Ähnlichkeit zu finden. Der Leitgedanke der ›profanen Sphäre‹ berechtigt zu dieser Interpretation des kühnen Vergleichs: Hermann kämpft darum, daß auch bei einer Pervertierung des Staatsbegriffes der Staat nicht dem Teufel überlassen werden darf. Er bedauert, daß er aus verschiedenen Gründen darüber nicht so öffentlich sprechen kann wie seinerseits Barth.

An Mut hatte er es nicht fehlen lassen: Im März des Jahres hatte Hermann seine Eingabe an den Minister Rust gesandt, in der er dessen Verbot politischer Stellungnahmen als unannehmbar zurückweist²⁷. Er hat noch am gleichen Tage eine Abschrift dem Präses der Pommerschen Bekenntnissynode zugeschickt, gleichzeitig aber auch seine Kritik an einer Kanzelabkündigung der B.K. zum Volkstrauertag deutlich gemacht²⁸.

Die an Iwand geschriebenen Begründungen für die Niederlegung seiner Ämter dürfen, so wie sie geäußert werden, auch ernst genommen werden – Hermanns oft als Ängstlichkeit gedeutete vorsichtige Abwägung aller Gesichtspunkte muß nicht als verschwiegener Grund für seinen wachsenden Abstand untergeschoben werden. Zu viele Zeugnisse lassen sich dagegen anführen: von seinem Brief an Karl Koch 1933 gegen die Übernahme des

²⁵ Theologische Bedenken zum Kampf um die Union (Abgedruckt in Junge Kirche 1935, 229 f.). Sie sind unterzeichnet von Lütgert, Barth, Horst, Weber, Wolf, Deißner, Hermann, Schott, Frommel, Hertzberg, v.Soden, Büchsel, Wehrung.

²⁶ Briefe, 54, Z. 7–11.

²⁷ GnW 6, 84–86; dieser Erlaß an Universitätslehrer stammte vom 28.2.1935.

²⁸ Die Durchschrift seines kritischen Schreibens an Präses Koch zu der vorgesehenen Kanzelabkündigung und der Brief vom 15.3.1935 an v.Thadden ebenso wie die Durchschrift des Briefes an Min. Rust im Archiv der EKvW 5, 1 Nr. 519 und 522 Fasc. 1.

Arierparagrafen in die Kirche²⁹ bis hin zu den erst neuerdings veröffentlichten, von der NS-Zensur unterdrückten Thesen zu ›Glaube und Krieg‹ 1940³⁰.

Daß auch die Augsburger Hochschulentschließung der B.K. zu seiner Entfremdung vom herrschenden Kurs beigetragen hat, schreibt er an Iwand. Es führt ihn zum vierten Mal innerhalb desselben Briefes auf die ›profane Sphäre‹: Ein Ewigkeitsdogma nennt er sie wohl ironisch, weil der göttliche Anspruch des Staates damit gekennzeichnet werden kann (damit knüpft Hermann an den ersten Verwerfungssatz der V. Barmer These an). Deshalb verurteilen ja auch die Dahlemer, wie Hermann formuliert, dieses ›Ewigkeitsdogma‹. – Diese selbst aber, wie schon oben im Brief entwickelt, bekunden ihre eigene Trennung der Sphären durch ein übereiltes Aufgeben der Theologenausbildung in staatlichen Fakultäten, so als seien diese dem Teufel zu überlassen.

Daß Hermann hier unter dem Druck von beiden Seiten gelitten hat, schreibt er an Klepper am 3.4.37³¹. › ... speziell den theologischen Fakultäten droht genug, – übrigens nicht nur von ›weltanschaulicher‹ Seite; sondern auch die Dahlemer heizen uns ein‹.

Iwands Rede von den »zwei Kirchen«

Will man die Trennung Iwands von dem theologischen Denken Rudolf Hermanns bis zu ihren Anfängen zurückverfolgen, so muß man es wohl an dem Dissens festmachen, der zwischen beiden in der Beurteilung der ›alten Kirche‹ schon 1931 aufbricht. Auf der anderen Seite zeigt sich auch in den spätesten Briefen noch eine Abneigung Iwands gegen das ›Schwärmertum‹, das er innerhalb der B.K. beobachtet, und an diesen Stellen wie auch bei seiner nie verleugneten Herkunft von Luther ist er wieder Rudolf Hermann sehr nahe.

Abgesehen von einer frühen Klage über den Niedergang des Protestantismus (15.2.29) und der Vermutung (31.3.29), daß Hermann im Gespräch mit Iwand über dessen religionsphilosophische Stellung nicht glücklich sein würde, bahnt sich ein erstes Zerwürfnis in dem Brief vom 27.5.31 an, dessen Original auch auffallend viele Randanmerkungen von Hermanns Hand trägt³². Iwand hatte im vorangehenden Brief zum erstenmal seine Kritik an

²⁹ Zitiert bei W. Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen*, Berlin 1987, 69; der vollständige Wortlaut liegt mir durch die Freundlichkeit von Herrn Gerlach vor.

³⁰ Assel, siehe Anm. 1, 183–192.

³¹ Assel, ebd., 51.

³² NW 6, 183, 191, 229 f.; die Originale der Iwand-Briefe mit Hermanns ›Lesespuuren‹ jetzt im Iwand-Archiv, Beienrode.

der bestehenden evangelischen Kirche so deutlich formuliert, daß Hermann ihm wohl Abhängigkeit von Barths Schrift ›Quousque tandem‹ angelastet und unter diesen Umständen die Mitwirkung bei einer geplanten Studentenfreizeit abgesagt hatte. In seiner Antwort kommen erstmals solche Töne vor wie »Verstehen Sie es denn nicht, ...«. Iwand läßt zwar in diesem Brief auch seine Kritik an Karl Barth und Günther Dehn laut werden, nimmt aber gleichzeitig Barth gegen dessen Angreifer in Schutz. Vor allem aber bittet er Hermann, seine Kirchenkritik nicht dem Einfluß theologischer Programme, sondern seiner Königsberger Erfahrung zuzuschreiben. Um so schöner, daß beide nicht die Segel streichen und Hermann auf der Freizeit der Königsberger Theologenschaft in Palmnicken Ende Juni 1931 dann doch einen Vortrag gehalten hat.

Hermanns Vermutungen einer anderen ›theologischen Richtung‹ bei Iwand mögen zu dieser Zeit auch auf umherschwirrenden Gerüchten beruhen. Das kann man vielleicht daraus entnehmen, daß die Oberkirchenräte in Berlin im Jahr darauf fürchten, Iwand sei »dialektisch beeinflusst«³³.

Ab 1933 häufen sich die Verurteilungen der ›alten Kirche‹ bei Iwand. Er sieht immer wieder den Schaden der Kirche nicht erst mit den neuen Mächten gekommen, sondern schon in einer langen Entwicklung angebahnt. Er schreibt das auch unbefangen an seinen Lehrer, weil er ihn ganz auf der Gegenseite sieht, auf der Hermann ja durch seine Teilnahme in Barmen und Dahlem offenbar auch steht:

»Die D.C. sind die Ausläufer und Erben einer Theologie, die längst schon bei uns war und die zu sehen und mit der zu brechen, wir damals in Ihren Kollegs in Breslau zum ersten Mal gelernt haben«³⁴.

Gewiß bemerkt er Hermanns zunehmendes Eintreten für die Volkskirche oder Gesamtkirche und versichert im selben Brief, er »gehöre nicht zu denen, die sich auf die 10 % zurückziehen wollen, die treu bleiben«, »denn wir müssen doch daran festhalten, daß die Stadt auf dem Berge nicht verborgen bleiben kann und der Herr seinen Jüngern die Verheißung mitgegeben hat, sie würden das Licht der ›Welt‹ sein«.

Andererseits kommen Bemerkungen, die Hermanns Widerstand hervorgerufen müssen:

»Freilich kann ich die Dinge doch nicht anders sehen als so, daß wir es mit den Symptomen einer sehr langen Fehlentwicklung zu tun haben. Gewiß ... auch das kann eine Redensart sein, aber es kann doch auch das andere bedeuten, daß es darauf ankommt, die Menschen *aus der Kirche*, die sich auf die vergänglichen Positionen dieser Welt gründete, heraus und *in die Kirche*

³³ NW 6,240 (1.5.32).

³⁴ Ebd., 278 (2.6.35).

hineinzurufen, die sich auf den Felsen gründet, der nicht von der Zeiten Strom hinwegespült wird«³⁵.

Damit greift er theologisch das 19. Jahrhundert an und stellt sich auf die Seite Barths, dessen Kontroverse mit Brunner er ausdrücklich nennt. Und auch kirchlich ist er mit der Unterscheidung der zwei Kirchen auf einer anderen Linie als Hermann.

Daß sich ihre Gedanken dennoch berühren, macht die Fortsetzung des Briefes vom 25.12.34 deutlich, aus dem diese Zitate stammen: einer Trennung der beiden Sphären redet auch Iwand nicht das Wort. Es erscheint ihm unmöglich, die Glaubensfragen auf ein isoliertes Lebensgebiet zu beschränken, den Kirchenkampf »im Raum der Kirche« auszutragen. Auch bei ihm hängt das im tiefsten mit der Gottesfrage zusammen. Später muß er sich Hermann gegenüber wehren, mit denen identifiziert zu werden, die eine solche Trennung der beiden Sphären offen oder heimlich vertreten, wie sie in Hermanns Brief vom 21.9.1935³⁶ der B.K. vorgeworfen wird. Zu solchem Wehren gehört es, wenn er – auch nach dem harten Fragebrief vom 1.1.36 – noch deutlich Abstand wahrt von der »Schwärmgeisterei«, die er bei manchen in der Bekennenden Kirche auf der Oeynhausener Synode und später beobachtet³⁷.

In die Debatte dieser Jahre hat Iwand mit eigenen Publikationen seltener eingegriffen als Hermann. Sein Aufsatz »Die Predigt des Gesetzes« findet Hermanns Wohlgefallen, wie Iwand mit Freude hervorhebt³⁸. Er hatte im Brief zuvor³⁹ den Aufsatz angekündigt als »einen Ausdruck meiner Abgekämpftheit«. Die polemische Spitze, der »Verfall, den das Gesetz erleidet, wenn es einfach aus Gegebenheiten abgeleitet wird, wenn jene Umstellung von Wirklichkeit und Wahrheit erfolgt, die dem Gesetz seinen gebietenden Charakter nimmt«, dürfte u.a. gegen Gogartens Rede vom Volksnomos gerichtet sein, auch wenn in dem »nicht ganz klaren« Abschnitt über Sitte, Moral und Gottesgesetz⁴⁰ keine Namen oder Thesen genannt werden. Kenn-

³⁵ Ebd., 272 (Kursive A.W.).

³⁶ Briefe 52 ff. (passim) – vgl. zu Iwands Kritik der »langen Fehlentwicklung« u.a. seinen Aufsatz: Über das Verhältnis von Theologie und Kirche, Ges. Aufs. I. München 1959, 202–213 (203 ff.).

³⁷ NW 6, 283 f. 290, 292 (25.2.36; 20.6.37).

³⁸ NW 6, 264, Brief vom 19.8.1934 – Der Aufsatz im ersten Jahrgang »Evangelische Theologie« 1934, 55–78; Ges. Aufs. 2, 145–170.

³⁹ 12.5.1934, NW 6, 261 ff.; 264.

⁴⁰ Ges. Aufs. 2, 157 f. – siehe dort auch Anm. 17. – Vgl. im übrigen G.C. den Hertog, Befreiende Erkenntnis, Neukirchen 1994, 160. Den Hertogs Versuch, Hermann im Urteil Iwands in Gogartens Nähe zu rücken, hält dem Quellenbefund nicht ganz stand (vgl. S. 139 Anm. 2 mit der Rezension ThLZ 1929, Sp. 569, wo Iwand Her-

zeichnend für Iwands Vorgehensweise ist, daß er auf Luther selbst zurückgeht, den er über zehnmal zitiert.

Das bestimmt auch den Weg, auf dem er 1936 den Auftrag des Rates der lutherischen Kirche Deutschlands erfüllt, die Barmer Erklärung (Th. 1 und 2) darauf zu prüfen, wieweit sie der lutherischen Theologie entspricht⁴¹. Dabei werden kaum die Bekenntnisschriften, von lutherischen Theologen gerade zwei erwähnt, Luther selbst aber auf jeder Seite zitiert. Dieses Verständnis von ›lutherisch‹ hatte er bei Hermann gelernt. Seiner Zustimmung konnte sich Iwand auch sicher sein, wenn er gleich zu Beginn seines Plädoyers mit zwei Luther-Thesen gegen Lehrgesetzlichkeit zu Felde zieht⁴², die Hermann bei der B.K. in jenen Jahren oft rügte.

Doch ist die Differenz zwischen beiden durch Hermanns Anerkennung der Kirchenausschüsse so stark geworden, daß der Briefwechsel für fünf Jahre ganz verstummt. Iwand kann nicht mehr schreiben, er bricht das Gespräch ab. Er ist es dann auch, der 1942 mit der Übersendung von ›Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre‹⁴³, einem Zeugnis seiner bleibenden Schülerschaft, die Verbindung neu knüpft. Wenn Hermann daraufhin die ›Theologischen Anliegen zur Kirchenfrage‹ von 1937 mit einem Iwand erfreuenden Begleitbrief schickt, dann ist das ein Zeichen, daß er in seinen damaligen Schritten verstanden werden möchte. Iwand hat die erste Hälfte gleich gelesen. Es ist zu hoffen, daß er später auch den zweiten Teil gelesen hat: in dessen eschatologischer Thematik ist der Grad der Konkretion (1935–1937) noch höher als in den einleitenden Worten »Zur Lage«. Was Hermann unter den ›beiden Sphären‹ verstanden, ist aber in beiden Teilen sehr klar ausgedrückt⁴⁴.

Der Unterschied in den theologischen und kirchenpolitischen Äußerungen Hermanns und Iwands ist mit den Jahren nicht nur stilistisch größer geworden. Hermann drückt im Vorwort der Schrift von 1937 aus, wie schwer ihm das wird: »Gewiß verhandelt man nicht gern Gegensätzliches mit tapferen Männern und Christen, wenn sie schon sowieso in einem Kampfe stehen, der alle Kräfte Leibes und der Seele anspannt. Dennoch

manns Kritik an Stange in einem Atem mit der (Hermanns!) an Gogarten referiert und dabei erst fragt, ob Hermann gegen die eigene Kritik ganz gesichert sei). – Das Hermann-Bild dieser sonst sehr gründlichen Iwandmonographie lohnt eine eigene Untersuchung.

⁴¹ Abgedruckt in Ev. Theol. 1986, 214–231. Vgl. dazu G.C. den Hertog, siehe Anm. 40, 510.

⁴² Ebd., 215.

⁴³ Jetzt: Gesammelte Aufsätze 2, Mchn. 1980, 110–125.

⁴⁴ GnW 6,149–185, insbesondere 162, 165, 179 f., 185.

scheint es mir notwendig zu sein auszusprechen, was man theologisch und kirchlich auf dem Herzen hat. ... Sonst richten schiefe Fronten Unheil an!«

»Christus steht draußen« (Hebr 13,12 f.)

Iwand und Hermann haben einander nie losgelassen, wie die Fortsetzung ihrer Korrespondenz nach dem Kriege bezeugt⁴⁵.

Daß auch die lange Schreibpause zwischen 1937 und 1942 kein Loslassen war, kann man aus Iwands zu Beginn zitierter Bemerkung ablesen, er habe manchmal versucht, ihm zu schreiben. Daß es sich dabei nicht um Gedankenbriefe gehandelt hat, beweist ein 11 Seiten umfassendes Brieffragment, das im Beienroder Iwand-Archiv erhalten ist. Er trägt das Datum des 22. Juli 1937 und klingt in vielen Formulierungen an Hermanns »Theologische Anliegen zur Kirchenfrage« an, mit denen er Mitte 1937 den Mitstreitern und Gegnern Rechenschaft gegeben hat über seinen Weg in der Bekennenden Kirche; Iwand hat die Schrift, wie gesagt, erst später bekommen.

Woher er nun auch die Formulierungen Hermanns gehabt haben mag, ob aus einem Vorabdruck von dessen programmatischer Kirchenschrift oder aus den Briefen Hermanns seit 1935, Iwand waren die Gedanken zur Volkskirche, zu Gottes Willen an Kirche *und* Welt, zur Gefahr einer Identifizierung der Kirche mit Christus, zur Verachtung der »alten« Kirche, zur Trennung der beiden Sphären bekannt. Viele von ihnen scheinen in Hermanns Geburtstagsbrief (zum 11. Juli 1937) erneut zur Sprache gekommen zu sein. Iwand antwortet:

»So ähnlich, wie wir einst, als Studenten, eben dadurch ergriffen wurden,

⁴⁵ Was von Hermanns Antwortbriefen noch aufzufinden war, ist jetzt vollständig abgedruckt im Dokumentarteil »Briefe« vorn in diesem Heft. – Iwands Nähe zu Hermanns Gedanken auch nach dem Kriege läßt sich ablesen aus einem Absatz seiner Predigtmeditationen. Wenn Hermann auch immer »gegen diese Literatur« eingetreten ist (s. Briefe, 63), an der sich ja Barth ebenfalls nie beteiligt hat, so sind doch die Meditationen Iwands deutlich etwas anderes, als was Hermann dabei vor Augen gehabt hat. Die folgende Stelle (H.J. Iwand, Predigt-Meditationen I, Göttingen 1963, 650 f.) stammt aus dem letzten Lebensjahr:

»Wie ein Wahn sollte uns jener böse Dualismus erscheinen, nach dem Gott das Regiment über diese Welt, über sein Werk und seinen Bund einem anderen abgetreten hätte, damit dieser, der Gegengott, sie mit *seinem* Machtzeichen und *seiner* Machtfunktionen beherrsche ... Hier dürfte der Glaube an Gott, den Schöpfer seine echten, nicht philosophischen, nicht kosmogonischen Wurzeln haben. So eng gehört der Schöpfungsglaube und die Botschaft von der Nähe des Reiches in Jesus Christus zueinander.«

wir es gerade bei Ihnen erfahren – so geht es nun weiter: Die Saat geht wirklich auf, und indem wir abnehmen, wächst Christus! Daß dies gerade der alten Kirche widerfährt, in der wir groß geworden sind, daß es ihr widerfährt, weil und sofern sie neu ist, das eben macht uns ja so froh und sicher – trotz aller Bangigkeit!«

Gewiß, die Warnungen Hermanns will er nicht in den Wind schlagen. »Sie schreiben mir: wir und ich sollte acht haben, daß wir uns nicht absolut setzen. Gerade das möchte ich ja nicht und weiß wohl, daß man in Gefahr kommen kann, es doch zu tun.«

Und auch was er angenommen hat von Hermanns Mahnen, schreibt er deutlich:

»Ich habe in den letzten Jahren verstanden, daß Sie recht haben, wenn Sie mich warnten, über die alte Kirche gering zu denken, ich glaube auch nicht, daß jener Bericht es so meinte. Wir sind ja in Ostpreußen im besten Bunde mit der älteren Generation, aber wir freuen uns doch – und es ist auch eine große Sache – zu sehen, wie sich heute um das Wort Gottes die sammeln, die früher nicht mehr zu erreichen waren.«

Er weiß sich in vielem einig mit seinem Lehrer, auch wo dieser glaubt, ihn in die Tendenzen und Irrwege einordnen zu müssen, die er bei seinen kirchenpolitischen Gegnern innerhalb der B.K. erkennt.

»Ich möchte eben nicht Christus und die Kirche in der Identität sehen, wie das heute weithin geschieht – Christus steht draußen! – ... Aber ist es darum nicht gerade richtig, daß wir *herausmüssen* zu Christus, daß er kein Glied der Volksgemeinschaft, keine tradierbare Größe der Kirchengemeinschaft ist. Und gerade weil mir Ihr Satz aus dem Herzen gesprochen ist, daß man auch über das weltliche Geschäft Gottes Wort hören müsse, meine ich, daß wirklich im Wort vom Kreuz Gott zu der ganzen Welt geredet hat. Die Heiligung möchte ich nicht so verstanden wissen, daß dadurch *zwei Sphären*, das Sakrale und das Profane geschaffen werden, aber doch im Sinne der Eigentumserklärung Gottes«⁴⁶.

Das Ausmaß der Übereinstimmungen würde Hermann wohl überrascht haben, wenn er diesen Brief je erhalten hätte. Es mag sein, daß Iwand ihn für nicht mehr hörfähig gehalten hat. Wahrscheinlicher ist mir, daß er ihm die Härten des Briefes nicht hat zumuten wollen – die vielen »Schwer ist mir daran nur eins: Sie sehen mich immer wieder in einer kirchenpolitischen Konstellation« oder »Bitte glauben Sie mir doch ...« oder » ... das ist mir wirklich fremd.«

Was ihn »etwas aus dem Konzept bringt« ist die Tatsache, gerade von denen angegriffen zu werden, für die und mit denen er in diesem Kirchen-

⁴⁶ Briefe, 6, Z. 59, Z. 22–36.

kampf steht. In der Härte des Briefes vom 1.1.36 oder der Karte vom 3.8.42 drückt dieses Fragment es nicht aus. Er subsumiert gewiß Hermann auch nicht unter die Personen, die er in diesem Brief angreift.

Aber was die Gründe auch sein mögen: der Brief vom 22.7.1937 ist nicht abgesandt worden. Erst heutige Leser können an ihm sehen, daß die üblichen Zuordnungen der beiden Briefschreiber zu festumrissenen Gruppen im Kirchenkampf nicht ausreichen.

Für Hermann stand die Barmer Erklärung, die er mit beschlossen hatte, bei allen Einwänden gegen einzelne Wendungen, als Zeugnis des gemeinsamen Bekennens von lutherischen, unierten und reformierten Christen über die kommenden Jahre hin fest und blieb es auch nach 1945, wiewohl er ihr nicht den Rang eines Bekenntnisses zumaß. Seine klare Ablehnung einer »gleichgeschalteten« Theologie, zu der viele gerade im Luthertum neigten, blieb auch in den Jahren nach seinem Ausscheiden aus den B.K.-Synoden erhalten. In der Beurteilung des 18. und 19. Jahrhunderts und in der Hochschulpolitik konnte er zu keinem Einklang mit dem Barthischen Flügel der Bekennenden Kirche kommen. Welche theologischen Gründe hinter diesen Entscheidungen standen, sollte die vorliegende Arbeit aus den Schriften und Briefen jener Jahre aufhellen.

Vor den Folgerungen, die etwa Elert damals aus der Erlanger Tradition lutherischer Theologie gezogen hat, mag Hermann neben seinem eigenständigen Bedenken der ›Zwei-Reiche-Lehre‹⁴⁷ auch die Freundschaft mit der jüngeren Generation bewahrt haben. Der ständige Austausch mit Jochen Klepper hätte ihm eine Versöhnung mit dem Vorgehen Hitlers gegen die Juden zu jedem Zeitpunkt unmöglich gemacht (wie auch seine freundschaftliche Verehrung Hönigswalds⁴⁸); und die wechselvolle Freundschaft mit Hans Joachim Iwand wird ihn davor bewahrt haben, sein Ja zu Barmen trotz aller späteren Bedenken einzutauschen gegen die konfessionslutherische Bestreitung der damals ausgedrückten Wahrheit.

Wie er sein Verhältnis zu Iwand und dessen Theologie zwanzig Jahre später im Rückblick sieht, das zeigt der Brief, mit dem Hermann auf Iwands Gratulation und Dank zum 70. Geburtstag antwortet. Er ist in den bisher unveröffentlichten Stücken ihrer Korrespondenz zu lesen⁴⁹:

⁴⁷ Siehe oben Anm. 2.

⁴⁸ Richard Hönigswald (1875–1947), Philosoph, Gesprächspartner in Breslau, dessen Kollegs Hermann noch als 35-jähriger Kollege mit seinen Studenten besuchte. – Wegen seiner jüdischen Abstammung wurde er zeitweise verhaftet und mußte Deutschland verlassen. Hermann scheute sich nicht, auch nach Anbruch der NS-Zeit ihn öffentlich zu zitieren (GS 157 A. 25).

⁴⁹ Briefe, 68, Z. 15 ff.

»Wenn wir schon befreundet sind, lieber Herr Iwand, so verträgt eine tiefe innerliche Zusammengehörigkeit auch manchen Unterschied, jedenfalls bei mir. Und deshalb meine ich auch: Quälen Sie sich nicht mit zuviel Vorwürfen. ›Gott ist größer als unser Herz und erkennt alle Dinge‹.

Dr. Arnold Wiebel, Metzger Str. 16, 48151 Münster

»BERUFUNG ZUR THEOLOGIE«

Aus Hans Joachim Iwands Studienjahren (1917–1922)*

Von Peter Sänger

I.

Iwands Studienzeit ist nachteilig geprägt von einem Mangel an Ruhe und Stetigkeit. 1918 schien es zunächst der verhängnisvolle Krieg, was ihn herausriß – es war aber auch die nationale Begeisterung, die ihn hinaustrieb, es waren vaterländischer Zorn und die Abwehr patriotischer Verzweiflung, die ihn noch mehrmals zur Fahne riefen. Nach dem Kriege stand er mit dem schlesischen Grenzschutz bei Zduny und Rawicz. Er wurde in die Reichswehr übernommen. Erst im Juni 1919 war er als Fahnenjunker aus dem aktiven Wehrdienst entlassen. Aber schon im März 1920, beim Kapp-Putsch, war er wieder dabei und ebenso 1921 gegen den dritten oberschlesischen Aufstand der Polen, der mit der Erstürmung des Annabergs niedergeschlagen wurde.

Blickt man auf die wenig geschlossenen ersten Breslauer Studien (1917–1920), wird über das gewöhnliche wie das Zeitbedingte hinaus immerhin zu sagen sein: Er hatte die Gelegenheit, in die Werkstatt eines der großen Theologen des 20. Jahrhunderts zu schauen, Rudolf Bultmanns. Dessen »Geschichte der synoptischen Tradition«, sein »Jesus« und vielleicht auch

* Kurzgefaßter Auszug einer unveröffentlichten Niederschrift über »Anfänge und Herkunft Iwands«. Ich korrigiere hiermit in nicht unwesentlichen Punkten meine beim Iwand-Symposium 1984 in Beienrode vorgetragene, auch als Typoskript verbreitete Projektskizze »Zur Lutherinterpretation H.J. Iwands« sowie meinen Beitrag »Iwands theologische Lehrer« in: J. Seim/M. Stöhr (Hrg.), Beiträge zur Theologie H.J. Iwands (AT 51) Frankfurt a. Main 1988, 9–10.

schon »Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen« entstanden in Breslau oder wurden dort vorbereitet. Doch Bultmanns Stern war noch nicht aufgegangen, die systematischen Folgerungen seiner Exegese noch nicht eklatant. So ist für Iwand eher mit Anstößen Erich Schaeders zu rechnen, der seine »Theozentrische Theologie« – auch als Vorläuferin der dialektischen Theologie angesehen – vortragen mochte, oder auf Hinweise Erich Seebergs zu achten, des in Luther wie im deutschen Idealismus wohlbewanderten Kirchenhistorikers. Bestimmend jedoch wirkte die Gestalt des noch unbekanntenen Privatdozenten Rudolf Hermann.

Im Unterschied zu anderen Professoren und Dozenten erschien Hermann nicht so sehr als Lehrer, eher als Kamerad und Freund, der das Leben der Studenten teilte. Er wirkte nicht allein durch das, was er wollte, er beeindruckte in dem, was er war. Und er war für Studenten wie Iwand zuerst und zunächst der Kriegsteilnehmer, der ihre eigenen Fragen stellte. Der 1887 Geborene entstammte einem reformierten Pfarrhaus in Barmen. Er hatte nach frei schweifenden Marburger Studien durch Martin Kähler in Halle zur Theologie gefunden. Die Eindrücke fundamentaltheologischen Fragens und Denkens, die er von Wilhelm Herrmann und Karl Heim empfangen hatte, waren in Greifswald bei Carl Stange mit einem engagierten Lutherstudium verbunden worden. Als nur vier Jahre später, nach der Promotion bei Stange in Göttingen, der Weltkrieg hereinbrach, zog Hermann als Soldat an die Front. In der Schlacht an der Marne 1914 wurde er schwer verwundet und geriet in Gefangenschaft, aus der er wegen seiner Leiden im Austausch entlassen wurde. Das alles hatte er bereits erfahren als er, noch in Göttingen, die akademische Berufslaufbahn begann. 1919 kam er als Privatdozent und Studieninspektor des Theologenkonvikts Johanneum nach Breslau.

Hermann gab sich ganz den Studenten hin. Er zog sie nicht eigentlich an sich, er war einfach für sie da, ja an ihrer Seite. So konnte es geschehen, daß er mit ihnen in der Vorlesung eines der Professoren saß, des Philosophen Richard Höningwald. Oder er nahm an den Abenden der Verbindung NETSV (»Neuer evangelisch-theologischer Studenten-Verein«) teil. Zu dieser Verbindung gehörte auch Iwand. Es ist gut möglich, daß sich beide an solchen Abenden näherten. Nach einer Debatte im Studenten-Verein vom Winter 1919/20 notierte Hermann das Für und Wider im Meinungs-austausch der Studenten, wobei ihm ein zweifellos charakteristisches »Iwand dagegen ...«¹ in die Feder floß. Der Umgang mit Hermann gestaltete sich so eng, daß Iwand, als er von Breslau längere Zeit abwesend war, an ihn Briefe schrieb.

In einem dieser Briefe² wird »mit größtem Dank« an die Zeit erinnert, »da

¹ R. Hermann, Wissenschaftliches Tagebuch 1908–1924, Bl. 170 (91/6).

² NW 6,65/66 (13. I.24)

wir um 12 h nachts auf Ihre Bude rücken durften und dort bis um 3 h sitzen konnten«. »Wir«, das waren Erdmann Schott, der spätere Hallenser Systematiker, und die nachmaligen Pfarrer Hermann Than und Walter Wenzlaff, die vor Hermann als ihrem Fechtmeister die geistigen Klingen kreuzten und ihm zugleich aus langen Pfeifen blauen Dunst vorbliesen. Es waren Stunden und Gespräche, »die mir« – schreibt Iwand – »die Theologie in ihrer Tiefe aufgeschlossen«. Alles hing daran, heißt es in dem Brief an Hermann, »daß Sie unserer vereinsbrüderlichen Freundschaft Mittelpunkt und Orientierung gaben.« Die Begegnung und Freundschaft mit Hermann sollte für Iwand prägend werden.

II.

Dem Rat seines Vaters und wohl auch dem Zureden Hermanns folgend, bezog er zum Sommersemester 1920 die Universität Halle. Er wohnte, wie einst der Vater, der hier mit reichem Gewinn studiert hatte, in dem von Karl Philipp Graf Harrach begründeten »Schlesischen Convikt«. Es stand stets nur wenigen Landsleuten offen und bildete eine Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, über der das verpflichtende Andenken seines ersten Stiftsinspektors Martin Kähler stand.

Aus dieser Zeit gibt es die ersten erhaltenen Briefe, Iwands an Hermann. Überschwang und Vorurteil prägen den Bericht, wie es sich für einen jungen Studenten gehört. Schnell will er mit der Universität fertig sein: »Leider ist ja die Fakultät sehr wenig bedeutend in Halle.«³ Er beruft sich auf Wilhelm Lütgerts Ethik, der die Ganzheitsstruktur fehle und die er darum einfach nicht verstehen könne. Ein andermal ist ihm Lütgert zu geistreich, der alte Ferdinand Kattenbusch zu schläfrig und überhaupt »eben Ritschl'sche Schule«. Ein hohes Lob erhält Friedrich Wilhelm Schmidts Geschichte der Christologie. Auch Paul Menzers Kant-Vorlesung erfreut sich der Zustimmung, ebenso Karl Egers Praktische Theologie. Der Student weiß im übrigen, daß er Lücken hat. Mit alledem, noch dazu dem mündlichen Geständnis, Kattenbusch und Lütgert einfach zu schwänzen, setzt er sich dem scharfen Ansporn Hermanns aus.

Überzeugend ist das komplizierte Verhältnis zu dem Stiftsinspektor Wilhelm Koepp, dem vierten Hallenser Systematiker, charakterisiert. Dessen Analysen des Neuen Testaments nach Frömmigkeitstypen und -kreisen bildeten eine »Einführung in das Studium der Religionsspsychologie« und fanden durchaus Iwands Interesse. Auch Koepps menschlicher Umgang,

³ NW 6,37, Nr. 2 vom 27. 8. 20 – der in Wahrheit erste Brief; s. P. Säger, Iwands erster Brief an R. Hermann, in: Iwand-Archiv, Nr. 4 der Mitteilungen – Januar 1994 (als Typoskript verbreitet).

seine Geselligkeit und Mitteilbarkeit werden anerkannt. Die Andachten und Übungen jedoch, die er hielt, werden als völlig unzulänglich verworfen. Hier scheint der Maßstab, den vor allem die Breslauer, etwa der Senior Paul Demke anlegten, Hermann den Ausschlag zu geben. Und doch hat Koeppe ihn anregend beeinflusst. Der Inspektor redete »nur noch in Spenglerschen Gedankengängen«, heißt es gleich im ersten Brief über Halle, und darum lese nun auch der Student in den Jordansmühler Ferien »Spenglers ›Untergang‹: »wirklich ungeahnte Perspektiven«⁴.

Daß es im Konvikt »sehr erregte Kämpfe ... mehr in politischen, als theologischen Ansichten« gab, so daß »die Mittagstafel einem Chaos« glich⁵, muß auf jenem Hintergrund gesehen werden. Es war der Vorabend des europäischen Faschismus als Reaktion auf den kommunistischen Umsturz des Zarenreiches mit seiner Auswirkung auf Deutschland. Die Deutsch-Völkischen hatten soeben die nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP) gegründet (so seit Frühjahr 1920). In dieser Atmosphäre verblaßte aller Budenzauber. Das sehenswerte alte Halle mit der Burg Giebichenstein und den Ausflugsorten »an der Saale hellem Strande« geriet darüber in Vergessenheit.

Trotzdem – oder gerade so – stand das Konvikt für den Studenten obenan: es war das eigentliche Erlebnis. Er nannte es knapp und vertraulich »S.C.«⁶. Noch nie hatte er in einem Konvikt gewohnt. So war ihm »das ganze Leben neu und reizvoll. Die Gemeinschaft, besonders die Mahlzeiten« empfand er trotz mancher Turbulenz als »etwas ganz Wundervolles«. Das allererste Stichwort in dem in Wahrheit ersten Brief an Hermann über Halle heißt darum »Konvikt«. Darin liege »ein besonderer Grund«, an ihn zu schreiben. Iwand will in seinem letzten Semester, Sommer 1921, gern in dem von Hermann als Inspektor geleiteten Breslauer Studienstift Johanneum wohnen. Ob er »dazu Aussichten hätte und was man zur Bewerbung einreichen muß«⁷, ist seine Frage. Denn – so ist zu verstehen – wenn es im Hallenser Schlesischen Convikt schon so wunderbar ist, wie muß es erst im Breslauer Johanneum in der täglichen Nähe und mit dem vertieften Austausch zwischen Lehrer und Schülern sein! Hier klingt bereits eine Instrumentierung an, die sich durch die ganze Partitur Iwandschen Theologisierens ziehen wird. Es ist die geistig-geistliche Gemeinschaft, nachher die Bruderschaft, in der Theologie nicht einfach vorgetragen und diskutiert, in der sie vielmehr wesentlich gelebt wird.

⁴ NW 6,37.

⁵ NW 6,36.

⁶ NW 6,34, Nr. 1 vom 17. I. 20 – richtig: 1921, der Brief ist in Wahrheit der dritte.

⁷ NW 6,36, (27. 8. 20).

III.

Das letzte Semester also verbrachte Iwand wieder in Breslau. Davon ging jedoch die Zeit ab, die er beim oberschlesischen Freikorps stand. Hermann, der das nicht unkritisch sah, konnte gelegentlich klagen: »Es sind im Konvikt ›nicht viel Weise nach dem Fleisch‹. Einer ja, von jeher einer meiner besten Hörer ... Leider ist dies sein letztes Studiensemester, und das war noch fast zu Hälfte in Oberschlesien«⁸. Es war nicht der einzige Seufzer dieser Art. Immerhin wohnte Iwand nun im Johanneum. Das Haus war im Jahre 1872 aus dem hinterlassenen Vermögen des früheren Fürstbischofs Leopold Graf Sedlnitzki, eines namhaften Konvertiten, gestiftet worden⁹. Von 1919 bis 1926 wurde es von Hermann als Inspektor versehen. Das geschah unter dem Direktorat eines ordentlichen Professors. Ebenso wie der Direktor wohnte der Inspektor selbst im Konvikt. Dessen Zimmer in dem »Spittel«¹⁰ genannten Gebäude war gemeint, wenn Iwand später über die offenen Abende und überfallartigen Nachtwachen dort ins Schwärmen geriet.

Das Stift hatte vierundzwanzig Plätze für Studenten. Der Tageslauf begann früh zwischen sechs und sieben Uhr, montags mit der vom Inspektor gehaltenen Wochenandacht. Damals beschloß Hermann gerade eine Reihe von »halbstündigen Bibelstunden ohne Beteiligung der Hörer«, wie er sie nannte¹¹, über das Lukasevangelium. Diese Andachten machten einen starken Eindruck, Iwand wie später Jochen Klepper haben ihn nicht mehr vergessen. Unter den üblichen Konviktsübungen bot Hermann »privatim: Luther, Babylonische Gefangenschaft der Kirche«¹² an. Er mußte um dieselbe Zeit eine Vorlesung »Theologie der Reformatoren« vorbereiten, sein späteres Luther-Kolleg, das er erstmals im folgenden Wintersemester hielt. So war er, was Luther betraf, besonders angeregt und mitteilend. Diese anfängliche Einführung¹³ blieb freilich nicht der einzige Hinweis auf Luther, den der Student in Breslau erhielt.

Unter den sechs von ihm besuchten Lehrveranstaltungen des letzten

⁸ R. Hermann an seine Mutter am 25. 7. 21 (91/6).

⁹ Die »Gräfl. Sedlnitzkysche Johanneum-Stiftung Breslau« ist postum errichtet worden, nachdem der Graf, zuletzt preußischer Staatsrat in Berlin, 1871 gestorben war. Das Breslauer Johanneum ist nicht zu verwechseln mit dem Berliner, 1869 noch zu Lebzeiten gestifteten.

¹⁰ NW 6,65 (13. I. 24) ist »Spittel« zu lesen

¹¹ R. Hermann an seine Mutter am 29. 6. 21 (91/6).

¹² Aus einem Hermann-Exzerpt von A. Wiebel (91/6).

¹³ Sie ist zweifellos GA I, 247 mit gemeint, und zwar mit bemerkenswerter Nachordnung: »auch unsere erste Einführung in Luthers Theologie« (vgl. Anm. 17).

Semesters sind vier bemerkenswert. Zwei davon belegte er bei Hermann, dessen »Systematische Übungen« und ein »Konversatorium über die Religionsphilosophie«. Dazu kam eine Vorlesung, die er zusammen mit Hermann bei dem Philosophen Richard Höningwald hörte: »Naturwissenschaft und Philosophie«. Der Anstoß zum Besuch der Vorlesung wird von Hermann gekommen sein, der Höningwald verehrte und zeitlebens schätzte. Höningwald lehnte die damals epochemachende phänomenologische Methode ab – er hatte dadurch die begabte Edith Stein an Edmund Husserl in Göttingen verloren –, ebenso stand er gegen jede Art von Wertphilosophie: Ablehnungen, die Hermann bis zuletzt teilen sollte und die auch für Iwand von gewisser Bedeutung wurden. Höningwald war an der Begründung und Auslegung der sogenannten Denkpsychologie beteiligt. Er sah den Begriff des Erlebens der Erkenntnislehre wie der Lehre von der menschlichen Psyche gleichermaßen zugrunde liegen. Das befähigte ihn zu einer neukanntisch-kritischen Begründung der Psychologie. Von ihr aus konnten in umfassender Weise Geltungsformen für Wissenschaft und sittliches Leben aufgezeigt werden. Mit derart eigenständigen Gedanken vermochte Höningwald einen Hans-Georg Gadamer für die Philosophie zu gewinnen. Zugleich nahm er Einfluß auf Hermanns Religionsphilosophie, die damals erst ihre Ausbildung fand. Kein Begriff durchzieht die frühe Briefdiskussion zwischen Iwand und Hermann so wie der des Erlebens, mit dem sich die Frage nach dem Ich und die Frage nach der Zeit aufs engste berühren. Das alles aber zeigt, wie stark religionsbegründende Themen den Ausgang von Iwands Universitätsstudium bestimmten¹⁴. Wo blieb im Vergleich damit die Vertiefung in Luther?

Hier nun ist die vierte bemerkenswerte Lehrveranstaltung zu nennen, das Kirchengeschichtsseminar von Hans von Soden. Dieser – nicht zu verwechseln mit Hermann von Soden, dem neutestamentlichen Textforscher, seinem Vater – war als Feldgeistlicher im Krieg gewesen und erst nach seiner Rückkehr Professor in Breslau geworden. Ihn bewegte zwar damals »Das Ende der evangelischen Volkskirche in Preußen« (1922) – die Frage nach der Kirche sollte Iwand und von Soden später in der Bekennenden Kirche aufs neue zusammenführen. Dessen eigentliche Forschungen galten jedoch der

¹⁴ Iwand begann bei Hermann im Zwischensemester 1919 als Hörer von »Schleiermachers Theologie«, hörte im folgenden Wintersemester Hermanns »Einführung in die Religionsphilosophie« und endete bei ihm mit jenem »Konversatorium« ebenfalls über Religionsphilosophie (Anmeldungs-Buch, C II/3a). Demnach wird sich GA I, 247: »unsere innere Berufung zur Theologie« – allem anderen vorgeordnet – zunächst auf diese allgemeine Grundierung beziehen.

»Entstehung des Christentums« (1931) und der frühchristlichen Kirche. Der Student hatte davon profitiert, als er Kirchengeschichte I bei ihm hörte.

Das Thema des kirchengeschichtlichen Seminars vom Sommersemester 1921 ist nicht bekannt. Aber in Iwands späterer Habilitationsschrift, die unter dem Titel »Rechtfertigungslehre und Christusglaube in Luthers Anfängen« erschienen ist, heißt es: die »erste Anregung zu diesem Thema«¹⁵ habe er in jenem Seminar erhalten. Es gibt sogar eine Stelle bei Iwand, die weitergeht: »Als ich selbst mein theologisches Studium abgeschlossen hatte, geriet ich – gelegentlich einer mir von Prof. v. Soden gegebenen Arbeit – an dieses damals noch recht neue Buch von Luther, an seine Vorlesung über den Römerbrief des Paulus«¹⁶ in der Ausgabe von Johannes Ficker (1908). Eins wird daran deutlich: Es gab einen entscheidenden Anstoß zum Luther-Studium, der *nicht* von Hermann kam, und das war gerade der später vorwärts weisende.

Trotzdem blieb es bei dem, was noch ganz zuletzt zum Verhältnis zu Hermann preisend zu sagen war: »Hier empfangen wir auch unsere erste Einführung in Luthers Theologie«¹⁷, so »daß wir hier selbst zu Theologen geworden sind«¹⁸. Hat Iwand Hermanns berühmte Vorlesung »Luthers Theologie«¹⁹ wenigstens in ihrem Werden kennengelernt? Man möchte es schließen aus dem, was er hinzufügt: daß sie damals auf »die Lehre von der Rechtfertigung gewiesen, auf die Fragen von Glauben und Werk, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, also mitten hinein in das Zentrum von Luthers Theologie und der Theologie überhaupt« geführt wurden. Hermann hielt sein Luther-Kolleg erst im Winter 1921/22. Am 30. Juli 1921 verabschiedete sich Iwand aus dem Seminar von Sodens, um nach Hause zu fahren. Am 5. August war er schon als Hauslehrer im niederschlesischen Machnitz, um – Luther zu lesen.

IV.

Eine Hauslehrerstelle auf einem adligen Landgut soll damals noch gang und gäbe gewesen sein. Sie diente der materiellen Unterstützung, um sich in der freien Zeit – wie Iwand es tat – auf das Examen vorzubereiten. Das niederschlesische Machnitz, unweit der Provinzhauptstadt, bot wahrscheinlich ähnliche Verhältnisse wie Iwands engere dörfliche Heimat. Eine ländlich-

¹⁵ RuC IX.

¹⁶ B III/8.

¹⁷ Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens, In: Solange es »heute« heißt. Festschrift für R. Hermann, Berlin 1957, 32 = GA I, 247.

¹⁸ Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (1941), GA II, 13.

¹⁹ GnW I, 1967.

idyllische Stimmung konnte also nicht aufkommen. Eher waren es die Abgestandenheit der Verhältnisse, die geistige Trägheit der älteren Generation und die Friedhofsruhe, auf die der angeregte, innerlich hochgespannte Breslauer Kandidat der Theologie mit Ingrimms stieß.

Neben dem Unterricht im Haus und dem Auslauf auf dem Gut gab es dann und wann einen Ausflug in die Stadt, so zum Gevatter-Tod-Spiel einer damals bekannten Schauspieltruppe. Iwand war auch öfter zu Besuch bei Eltern und Geschwistern in Jordansmühl. Ende August 1921 unternahm Hermann und er von dort aus eine »Zobten Tour«²⁰. Der Umgang mit dem Lehrer, der gern nach Jordansmühl kam, blieb also erhalten. Er blieb es auch im Wintersemester 1921/22, in dem Hermann das erste Mal über Luther las. Es scheint sich »ein häufiges Hin und Her« zwischen Machnitz und Breslau ergeben zu haben. Vielleicht hat Iwand, wenn er Breslau besuchte, bei Hermann im Kolleg gesessen; er sprach vom »wieder einmal heran kommen«²¹. Im Dezember nahm er am Stiftungsfest des NETSV teil.

In diesem Studentenverein hielt er auch einen Vortrag über Karl Heim. Der sollte leicht verständlich sein, so daß ihm Anfänger, »Füxe«²², folgen konnten. Das muß ihm gelungen sein. Denn im Herbst saß er dann an einem anderen Vortrag, einem über Luther. Mit beidem war er bei dem umfassenden Thema einer systematischen Seminararbeit, die er zum Examen vorlegen wollte. Er las die hauptsächliche Literatur. Dazu kamen Max Webers erster Band seiner »Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie«. Der Eindruck der Einleitung war »schon so phänomenal«²³, daß ihn das Werk zeitlebens nicht mehr loslassen sollte. Aber das Höchste und Beste von allem war und blieb doch Luther selbst.

Wenn in Machnitz abends alles still wurde, begannen »die großen Gedanken Luthers« ihre unvergeßliche Sprache zu sprechen. Er teilte sie, so unmittelbar wie tiefempfindend dem Lehrer mit: »Maior est defensor quam accusator ... Größer als der Ankläger ist der Verteidiger, unendlich viel größer. Gott ist der Verteidiger, das Herz der Verkläger.« Nur das sei satisfactio, sei Genugtuung vor Gott. »Und dies nun in dem wundervoll-tiefen Zusammenhang« des glaubenden Vertrauens auf das Werk Jesu Christi: »Es muß jedem zur Erlösung werden. An solchen Stellen könnte man wirklich aufspringen und vor Freude wer weiß was tun«²⁴. Diese Freude ist heller noch

²⁰ R. Hermann an seine Mutter am 9. 9. 21 (91/6).

²¹ NW 6,48 (20. 11. 21). Nach A. Wiebel könnte der von Iwand genannte Freitag der Kollegtag 25. 11. 21 gewesen sein.

²² NW 6,46 (5. 8. 21) = BVP 16 (Sänger/Pauly 33).

²³ NW 6,47 (20. 11. 21).

²⁴ NW 6,44 (5. 8. 21) = BVP 15 (Sänger/Pauly 32).

und reiner als bloße Entdeckerfreude. Sie empfängt ihren Glanz aus der Sache selbst, von der die Rede ist. Es ist die Freude unmittelbarer Ergriffenheit, man hat sie »namenlose Freude«²⁵ genannt. Sie findet sich in Augustins Bekenntnissen ebenso wie bei Luther, wenn er von dem fröhlichen Wechsel zwischen dem Sünder und Christus spricht. Sie findet sich in Pascals berühmtem Memorial, sie drückt sich aus in den von Schwermut freiesten Tagebuchnotizen Kierkegaards.

Die Briefe aus Machnitz weisen aus, daß auch Hermann damals erst Luthers Römerbriefvorlesung näher kennenlernte. Mit Studenten hat er sie erst 1922 kursorisch gelesen. Iwand machte also, durch von Soden angeregt, völlig selbständige Entdeckungen, mit denen er wiederum anregend auf Hermann wirkte. Was er da entdeckte, empfand er als Ereignis. So jedenfalls hat er es später gesehen, als er einem Vortrag darüber den ungewöhnlichen Titel gab: »Theologische Ereignisse in der Vorlesung Luthers über den Römerbrief«²⁶.

Und so nun, in innerer Erhebung und voll eigener Entdeckungen, trat er an das Examen heran – nicht unbedingt die verlässlichste Vorbereitung. Es zeigte sich jedoch, daß der Kandidat der Theologie ein erhebliches Wissen und eine erstaunliche Urteilsfähigkeit erworben hatte. Dazu kam der Mut, Themen aufzugreifen, Sichtweisen zu versuchen, die gewöhnlich nicht gewählt, nicht vorgelegt wurden, nicht bei dieser Gelegenheit und in diesem Lebensalter.

V.

Vom 3. bis 5. Juli 1922 unterzog sich Iwand der ersten theologischen Prüfung beim Evangelischen Konsistorium der Provinzen Nieder- und Ober-Schlesien in Breslau. Zu den Bedingungen, die zu erfüllen waren, gehörten die Vorlage einer ausgearbeiteten Abhandlung, ebenso einer Predigt, das Schreiben zweier Klausuren, die mündliche Prüfung in acht Fächern und eine »homiletische Probe«²⁷. Die schriftlichen Arbeiten sind in Abschriften zugänglich. Die Klausuren zeigen im Neuen Testament am Beispiel des ersten Korintherbriefes einen gut unterrichteten jungen Exegeten, in Dogmatik einen weit überdurchschnittlich interessierten und gebildeten Theologen seines Alters – die Aufgabe war eine vergleichende Darstellung der lutherischen und der reformierten Lehre vom Abendmahl. In beiden Arbeiten betritt er einen Boden, den er später intensiv beackern wird; er steckt ihn bereits jetzt mit charakteristischen Marken ab, wie etwa dem oft wiederhol-

²⁵ Kierkegaard, Papirer II A 228, hier nach L. Richter (Hg.), Existenz im Glauben. Aus Dokumenten, Briefen und Tagebüchern S. Kierkegaards, Berlin 1956, Register.

²⁶ B III/8, vermutlich aus der Göttinger Zeit (1951/52?).

²⁷ Zeugnis über die »Ergebnisse« vom 20. 7. 22 (C II/3a).

ten Satz Luthers: »Verbum Dei nos mutat in se« – Gottes Wort verwandelt uns in sich, nicht sich Gottes Wort in uns²⁸. Hier mag es mit einer kurzen Abhandlung sein Bewenden haben, eben jener zur Prüfung eingereichten systematischen Seminararbeit.

Sie läßt sich, soweit erkennbar, auf zwei im Studium besuchte Seminare zurückführen. Das eine war das systematische bei Erich Schaefer, in dem die religionsphilosophische Fragestellung, wie Karl Heim sie aufgeworfen hat, zur Aufgabe gemacht worden war²⁹. Das andere Seminar war das kirchengeschichtliche bei Hans von Soden, in dem der Hinweis auf Johannes Fickers Edition von Luthers Vorlesung über den Römerbrief gegeben wurde. Iwands Abhandlung »Glaube und Schicksal«³⁰ untersucht demnach das Problem »in der Glaubensgewißheit von Karl Heim«, benutzt aber außer diesem und drei anderen Büchern Heims nur noch Luthers Römerbriefvorlesung. Das ist, wie wir wissen, methodisch seine ihm eigene Handschrift geworden.

In der knappen Einleitung zeigt Iwand das nähere an, daß er das Thema an Hand der zweiten Auflage von Heims Buch bearbeitet (1920). Aus deren Untertitel »Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion« – er enthüllt sie als fragwürdiges »Sicherheitsbedürfnis« – gewinnt er als Voraussetzungen Heims: Religion besteht ganz allgemein in Glauben, doch »der Lebensnerv des Glaubens« ist die Gewißheit. Aus dem Vorwort wird die Kategorie des Schicksals – im Anschluß an Oswald Spengler von Heim so genannt – als der Prüfstein entnommen, an dem sich Recht oder Unrecht des von Heim Entwickelten nach dessen eigener Auffassung erweisen muß. Daraus ergeben sich für Iwand »zwei Hauptbegriffe« bei Heim: »Der Glaube und das Schicksal«, beide durch die Gewißheitsfrage verbunden: »Der Glaube stellt sie, das Schicksal löst sie.« An so prägnanten, treffenden Sätzen wird deutlich, daß der Verfasser die Fragestellung beherrscht und den Stoff durchdringt. Als (nicht klar durchgeführte) Gliederung entwirft er: 1. Der Glaube – »von der Gewißheitsfragestellung aus«, 2. Das Schicksal – »von der Gewißheitslösung aus«, 3. Glaube und Schicksal – »wie diese beiden Begriffe ineinander gearbeitet worden sind«. Gleich der erste Punkt gibt ihm Gelegenheit, gegen Heims idealistisches Verständnis von Glauben die refor-

²⁸ Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, zu Röm 3,4 – Iwand zitiert sehr frei; vgl. WA 56,227 = Cl V,234, dt. Mü²Erg. 2,106.

²⁹ Das Zeugnis nennt die Abhandlung »Seminararbeit« (C II/3a), das Votum dazu ist von Schaefer unterschrieben (93/2). Die Überlieferung spricht von einer »Seminararbeit ... bei dem Systematiker Erich Schaefer« (E. Burdach, Hans Joachim Iwand, Beienrode 1982, 91). Doch liegt hier noch ein Problem: Schaefers Seminar besuchte Iwand schon im SS 1919!

³⁰ Vollständiger Titel: »Glaube und Schicksal (In der Glaubensgewißheit von Karl Heim) Seminararbeit von Hans Iwand cand. theol.« (93/2).

matorische Erkenntnis Luthers vom christlichen Glauben ins Feld zu führen. Entsprechend Luthers Unterscheidung von *securitas* (fälschliche Sicherheit) und *certitudo* (in der Sache des Glaubens selbst begründete Gewißheit) kritisiert Iwand Heims methodisches Ansetzen und Vorgehen. Es würde unsere Aufgabe der modernen Lebensfrage gegenüber darin bestehen, die echte Gewißheitssehnsucht von der unechten zu trennen. Beim Heim triumphiert aber in dem Glaubensbegriff ein im letzten Grunde unechtes Gewißheitsstreben, und wenn es mir erlaubt ist, möchte ich diesem so eingestellten Glauben nicht nur seinen christlichen, sondern überhaupt seinen religiösen Grundcharakter bezweifeln³¹. Die vorsichtige Formulierung, die sonst keineswegs typisch ist, zeigt offenbar eine augenblickliche Wachheit für das entdeckte Phänomen an. Ohne Übertreibung läßt sich sagen: Hier springt in einer kühnen Konsequenz des Denkens heraus, was später als der innerste Widerspruch der Auseinandersetzung und des Kampfes in Theologie und Kirche Iwand bewußt wird. Leider hat das Überarbeiten der Abhandlung zur Königsberger Dissertation jene scharfäugige Kritik wieder verwischt, zeitweise wohl auch im Bewußtsein des Verfassers selbst. Dies zu verfolgen, ist hier nicht mehr der Ort.

Das Votum, das Erich Schaefer der Abhandlung schrieb, ist glänzend: »Eine Arbeit von großer Gedankenkraft und Selbständigkeit, der ich aus der mir bekannten theologischen Auseinandersetzung mit Heim nichts Gleiches an die Seite zu setzen wüßte. Der Verfasser ist meines Erachtens in die letzten Motive der Problemstellungen Heims eingedrungen und deckt ihren elementaren Abstand von der an Gott orientierten religiösen Grundhaltung feinsinnig und treffsicher auf. Die Arbeit leistet viel mehr als die durchschnittliche Kandidatenabhandlung, schon deshalb, weil ihr Gegenstand ein die durchschnittliche Fassungskraft beträchtlich überragender ist.« Die Feststellung gewisser Mängel, »will gegenüber diesen Vorzügen wenig besagen«³². Hat Schaefer damit einen neuen jungen theologischen Denker von Format entdeckt, und auf ihn hinweisen wollen? Er ließe sich so verstehen.

Vorerst jedoch verschwanden Arbeit und Beurteilung im Dossier des Konsistoriums. Heraus kam ein Zeugnis über die abgelegte erste theologische Prüfung mit dem Gesamtergebnis »Gut bestanden«. Das amtliche Schreiben darüber wurde dem Kandidaten der Theologie in der zweiten Hälfte des Juli 1922 »durch den Herrn Superintendenten in Trebnitz« nach Machnitz zugestellt.

Peter Sänger, Wilhelmsmühlenweg 170, 12623 Berlin

³¹ Glaube und Schicksal, 17.

³² Ebd., 47.

Leon E. Halkin: **Erasmus von Rotterdam**. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Enrico Heine-
mann, Zürich: Benziger 1992, 376 S.,
10 Abb.

Der nobel aufgemachte, umfangreiche und preisgünstige Band scheint ein Publikums-erfolg zu sein, da der Verlag nach der 1. Auflage von 1989 bereits eine zweite, als Sonderausgabe deklarierte, herausbringt. Der französische Originaltitel »Erasme parmi nous« macht die Absicht Halkins (H.) deutlicher, sich auch der Gegenwartsbedeutung des erasmischen Lebenswerkes zu widmen.

Der größte Vorzug des Buches besteht zweifellos in seinen umfänglichen Auszügen aus Schriften des Erasmus. »Lob der Torheit«, »Colloquia«, »Handbüchlein eines christlichen Streiters« werden so dem Leser eindrucklich nahe gebracht. Die grundsätzlichen Schwierigkeiten einer Erasmusbiographie, fehlende bzw. mangelhafte Quellen für die Kindheit und Jugend des Erasmus, kann auch H. kaum überwinden. Sein Insistieren auf der Bedeutung der »Devotio moderna« und deren Hauptschrift »De imitatione Christi«, die Erasmus nie zitierte, wie H. auch zugibt, scheint übertrieben. Andere Biographien, wie etwa Cornelis Augustijn, Erasmus von Rotterdam, München 1986, schätzen sie auch als eher gering ein. Das Dilemma erklärt sich aus der Biographie Hs. Er ist Wallone, Historiker und dezidiert Katholik. Deswegen liegt sein Hauptaugenmerk weder auf den deutschen noch auf den reformatorischen Aspekten der Biographie des Erasmus. Dies ergibt eine zuweilen erfrischende, zu-

weilen recht einseitige Sicht der Dinge. Erasmus ist für H. ein kosmopolitischer Reformkatholik. Zwar dringen seine Reformen weder im Tridentischen Konzil noch im II. Vatikanum durch, aber die Indizierung und z.T. Vernichtung des erasmischen Gedankengutes durch die römische Kirche stellt nach H. vor allem ein Mißverständnis dar. Das richtig verstandene »Lob der Torheit«, so H., ist eigentlich eine fromme Erbauungsschrift und die Auseinandersetzung mit Luther nur eine Episode. Hier liegen zweifellos die schwächsten Passagen des Buches. Der Historiker H. scheint die Relevanz der theologischen Fundamentaldifferenz von Luthers assertorischer Rede gegenüber der Diatribe des Erasmus kaum zu begreifen. Seine geringe Vertrautheit mit den deutschen Verhältnissen läßt ihn die Personen Melanchthon, Justus Jonas und ganz gravierend Ulrich von Hutten weitgehend mißverstehen.

Dafür erhält der Leser faszinierende Einblicke in sonst kaum behandelte Themen. Man erfährt eine einleuchtende Erklärung für den längeren Aufenthalt des Erasmus in Löwen zwischen 1518 und 1521, obwohl sich dort mehrere seiner heftigsten Gegner befanden. Aber auch Erasmus' Beziehungen zu den Böhmen wie seine wirtschaftlichen Verhältnisse werden thematisiert.

Ungewöhnlich für eine Biographie im strengen Sinne, aber für H. konsequent, sind die drei Schlußabschnitte. In »Die Persönlichkeit des Erasmus« gibt der Autor Rechenschaft über sein biographisches Vorgehen mit einem sehr bedenkenswerten Passus über Möglichkeiten und Gefahren der psychohistorischen Methode. Als »Bilanz eines Wer-

kes« nennt H. die schöne Literatur, den Frieden und die Philosophie Christi. H. ist zuzustimmen, wenn er meint, Erasmus suche eine Sprache, die »vom Latein Ciceros ebenso weit entfernt ist wie vom Latein der Scholastik.« Ebenso ist die Bedeutung von Erasmus' Pazifismus zu würdigen, obwohl H. gemäß katholischer Moralthologie in der Frage des »gerechten Verteidigungskrieges« dazu neigt, die Radikalität des Erasmus zu entschärfen. Ob die »philosophia Christi« als intellektuell gereinigter Normalkatholizismus zu verstehen ist, sei allerdings dahingestellt.

Schließlich erscheint als Botschaft des Erasmus die Bewegung von der Kritik am Christentum hin zu einem kritischen Christentum. Eine gewisse Widersprüchlichkeit in der Bewertung des Werkes des Erasmus als »teils gebilligte, teils umstrittene oder ignorierte Strömung innerhalb des Katholizismus« (326) bzw. ihres Schöpfers »als einer der ersten Denker der Moderne und als Wegbereiter einer neuen Geistesfreiheit« (311) scheint dem Rez. allerdings unbestreitbar.

Martin Treu

Volkmar Joestel: **Legenden um Martin Luther und andere Geschichten aus Wittenberg.** Berlin: Schelzky & Jeep 1992.

Zeiten großer geistiger Umbrüche neigen dazu, die eigenen Auseinandersetzungen als Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Satan anzusehen und sie dementsprechend zu führen. Damit waren sie stets idealer Nährboden für Sagen und Legenden. Neue

entstanden und alte wurden aufgenommen, umgeformt und weitergesponnen. Jede Seite nutzte sie und schlachtete sie aus für ihren jeweiligen polemischen Zweck.

In das weite Feld der Legenden, Anekdoten und Sagen rings um Martin Luther und die Reformation in Wittenberg, in ein Feld, das bis nach Rom reicht, das dem Lutherbild des Volkes über die Jahrhunderte hin Farbe und Anschaulichkeit gab, das mit Kohlhasen und Faust auch der klassischen deutschen Dichtung Stoff lieferte und das den Lokal- und Welthistorikern bis heute Diskussions- und Forschungsstoff gibt, in dieses hinein führt das 100-seitige kleine Büchlein von Volkmar Joestel, Abteilungsleiter der Lutherhalle in Wittenberg.

Viel Überraschendes ist hier ausgegraben und zusammengefügt zu elf Kapiteln, gut lesbar und durch 24 Bildern (meist aus der Reformationszeit) weiter veranschaulicht. Da es beim Blick in die »Werkstatt« der Legendenbildung immer darauf ankommt, Kern und Hülle zu unterscheiden, so werden beim Erzählen dieser zwischen Wahrheit und Dichtung angesiedelten Geschichten zugleich auch die wesentlichen von den Sagen und Legenden umspielten Sachfragen der Reformation klar und faßlich zur Sprache gebracht.

Die einzelnen Kapitel handeln u.a. von: Latrine-Ort von Luthers »reformatorischer Entdeckung«?, Thesenanschlag 1517, Luthereiche, Tintenfaß, Karl V. am Grabe Luthers. Auch wenn Luthers unterschiedliches Verhältnis zu Wein und Bier interessiert, und was an dem Vorwurf dran ist, er sei ein Trinker und ein Zechpreller gewesen, der wird hier präzise informiert.

Eine von strenger Sachlichkeit und

auflockerndem Humor gleicherweise getragene Schrift, die den Leser auf ansprechende Weise in die Welt der Reformation Luthers einführen kann und die ihn befähigt, deren Sagen und Legenden kritisch zu lesen und zu verstehen.

Der Anhang bringt eine sorgfältige Dokumentation der Quellen (WA u.a.) und eine kleine, zu weiterem Studium anregende Literaturliste zu den behandelten Themen sowie eine Einladung zum Besuch des Lutherhallengemuseums in Wittenberg mit dessen Anschrift und Öffnungszeiten.

Gerhard Schmidt

Ute Mennecke-Haustein: **Luthers Trostbriefe.** Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 56, Gütersloh: Gerd Mohn, 304 S.

Rund 100 Trostbriefe sind von Luther überliefert. Von den Zeitgenossen hoch geschätzt, oft ausdrücklich erbeten, weil in ihnen der Zuspruch des Evangeliums zu erfahren war, fristen sie heute in der Forschung, aber wohl auch in der Luther-Lektüre, eher ein Schattendasein. In ihrer Göttinger Dissertation hat die Vfn. versucht, diesem Zustand abzuhelfen.

Als Philologin geht es der Autorin nicht um einen systematischen Überblick über die Theologie der Trostbriefe, sondern um sorgsame Einzelinterpretation ausgewählter Briefe, um dadurch deren individuellen Charakter hervor-treten zu lassen. Insgesamt 13 Briefe erfahren diese eingehende Untersuchung, darunter eine Trostbriefreihe an den Fürsten Joachim von Anhalt, bestehend aus sechs Briefen, die innerhalb

von fünf Wochen, im Mai und Juni 1534, verfaßt worden sind.

Vorgeschaltet ist eine Darstellung der Trostschriften Luthers. Diese Schriften, von 1517–1521 werden in vier Bereiche gegliedert: Vorbereitung auf den Tod, Trost im Leiden, Trost für Trauernde, Trost in geistlicher Anfechtung. Luthers eigene theologische Anschauung wird jeweils in die spätmittelalterliche Tradition eingeordnet. Dabei geht die Arbeit von der aus historischer Sicht inzwischen wohl nicht mehr bestreitbaren Voraussetzung aus, daß Luther mit seinen Trostschriften und -briefen aus einem breiten Traditionshintergrund heraustritt. Indem es durch Schilderung der Traditionslinien gelingt, im Umbruch der Reformation Kontinuität zu zeigen, wird zugleich die reformatorische Eigenart Lutherschen Tröstens deutlich.

Das sei an einem Beispiel deutlich gemacht. Die einflußreichste spätmittelalterliche Schrift zur Vorbereitung auf den Tod, »de arte moriendi«, 1403 von Johannes Gerson verfaßt, empfiehlt ein tugendhaftes Verhalten im Sterben, wodurch Verdienste vor Gott erworben werden: Entnahme aus dem Fegefeuer. Auch für Luther ist Vorbereitung auf den Tod wichtig, aber ihm geht es um die Bewahrung des Glaubens in der letzten Anfechtung, die durch Festhalten an Jesus Christus und den Empfang des Abendmahls erfolgt.

In der Einzelanalyse zeigt die Autorin prägnant Luthers persönliche Trostweise. Besonders anschaulich wird sie in der Brieffolge an den Fürsten Joachim. Seine Krankheit, die Depression wohl mit einschloß, wird von Luther je nach Stadium aufgenommen: dem Depressiven empfiehlt er weltliches Leben, nämlich Geselligkeit und ablenkende Zerstreuung, dem den Tod Fürchtenden

hält er die Wirksamkeit des Gebets vor: Es ist niemals vergebens, auch wenn Gott oft anders handelt, als wir dächten, wenn er das Gegenteil davon zu wirken scheint, was wir erhoffen.

So interessant die Studie auch ist und so viel man aus ihr über Luthers Trostverständnis lernen kann, einen empfindlichen Nachteil weist sie auf: Die Lektüre erfordert wissenschaftliche

Kenntnisse und Spezialinteressen, wodurch der Kreis der möglichen Benutzer stark eingeschränkt wird. Dabei wäre es der Trost des Evangeliums auch heute wert, von dem ›schlichten‹ Christen gelesen zu werden, so wie die Empfänger der Trostschriften Luthers ›schlichte‹ Christen waren.

Andreas Siemens

TAGUNGSHINWEIS

*Zur gegenwärtigen Bedeutung der Reformation in Europa
am Beispiel Ungarn und Deutschland*

Tagung der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt vom 27. 10. bis 1. 11. 1995
in der Lutherstadt Wittenberg.

Programm und Anmeldung bei:

Ev. Akademie Sachsen-Anhalt, Otto-von-Guericke-Str. 57, 39104 Magdeburg.



WARTBURG-STIFTUNG EISENACH

Im Rahmen der Lutherehrung 1996 plant die
WARTBURG-STIFTUNG EISENACH
vom **2. bis 5. Mai 1996**

ein wissenschaftliches Kolloquium auf der Wartburg.

„Der Mensch Martin Luther,„
ist gleichzeitig das Thema der Landesausstellung ,die
vom **1.3. bis 31.10.1996** zu sehen ist.

Referenten während des Kolloquiums werden sein:

- Prof. Dr. Reinhard Schwarz Präsident der Luthergesellschaft
- Prof. Dr. Karin Bornkamm
- Dr. Hans-Peter Hasse
- Prof. Dr. Bernhard Lohse
- Prof. Dr. Martin Brecht
- Prof. Dr. Gerhard Müller
- Prof. Dr. Eike Wolgast

Der Festvortrag wird gehalten von

- Prof. Dr. Helmar Junghans.

Die Anmeldeunterlagen sind bis zum 30. September 1995 anzufordern.
Eine Tagungsgebühr von 180,- DM wird erhoben. Darin enthalten sind u.a.

- Transfer von den Hotels zum Tagungsort
 - teilweise Eintrittspreise für die kulturellen Rahmenveranstaltungen
- Hotelzimmer werden vom Veranstalter nach den Wünschen der Teilnehmer gebucht. Hotelliste und das detaillierte Programm werden mit den Anmeldeunterlagen zugesandt.

Anfragen an:

Ausstellungssekretariat der Wartburg, Am Schloßberg 2
99817 Eisenach, Tel: 03691-77073, Fax: 03691-77072

Wir danken Herrn Dr. Hartmut Hövelmann für die wissenschaftliche und organisatorische Mitarbeit.



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 1995



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: Krochmannstr. 37, 22299 Hamburg

Tel./Fax: (040) 5 14 11 50. – 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 25,- inbegriffen.

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

INHALT

	103	Zu diesem Heft
	104	Eine Friedensmahnung Luthers an Regierende
AUFSÄTZE	109	Andreas Pawlas Luther und der sogenannte »gerechte Krieg«
	125	Bernd Hamm »Ist das gut evangelisch?« Hans Sachs als Wortführer und Kritiker der Reformation
WERKSTATT	140	Hans Düfel Zum Cranach-Jahr 1994
BÜCHERSCHAU	144	Zu: R. Dithmar / K.-H. zur Mühlen / M. Schloemann / G. Schmidt-Lauber / G. Maron / R. Hempelmann / Th. Kaufmann / B. Scribner / R. Schröder

ZU DIESEM HEFT

In Zeiten, in denen die NATO in einen kriegesischen Konflikt eingreift und die Bundeswehr in einem politischen Krisengebiet Soldaten stationiert, stellt sich nicht theoretisch, sondern praktisch die Frage nach der ethischen Bewertung des Krieges. Ein Text Martin Luthers eignet sich zur Urteilsbildung: sein Mahnschreiben an Hanfried und an Moritz von Sachsen. In diesem Heft ist es in modernisierter Fassung abgedruckt. Man beachte die geistliche Anregung zur Verhütung des Krieges, die Luther hier gibt. Die Konfliktparteien moderner Kriege sind zwar selten Christen auf beiden Seiten. Im Zuge der interreligiösen Dialoge unserer Tage könnten die hier gegebenen Impulse jedoch religionsüberschreitend wahrgenommen werden.

Im ersten Aufsatz dieses Heftes beschreibt *Andreas Pawlas*, bis vor kurzem Militärdekan in Hamburg, Luthers Stellungnahmen zum sogenannten »gerechten Krieg«. Im zweiten Hauptaufsatz erinnert der Erlanger Kirchengeschichtler *Berndt Hamm* an Hans Sachs und seine Stellung zur Reformation.

Im »Werkstatt«-Bericht gibt *Hans Düfel* einen Rückblick auf die verschiedenen Cranach-Ausstellungen des Jahres 1994.

Die Mitglieder der Luther-Gesellschaft sind gebeten, die neue Anschrift und Telefonnummer der Luther-Gesellschaft zu beachten. Die Geschäftsstelle in Hamburg ist im Dezember umgezogen.

H. H.

MARTIN LUTHER:
EINE FRIEDENSMAHNUNG AN REGIERENDE *

Der doppelte Auftrag der Kirche in Sachen weltlichen Friedens

[1] [Gruß und Anrede] [2] Mir ist ebenso wie anderen heute erst bekannt geworden das ernste Vorhaben und die plötzliche Erregung zwischen E. k. und f. G. [Eure kurfürstlichen und fürstlichen Gnaden]. Und obwohl mir als einem Prediger und Inhaber eines geistlichen Amtes in dieser Sache weder Recht zu sprechen noch durchzusetzen irgendwie gebührt, weil es so ganz rein weltliche Sachen sind, von denen mir auch nicht viel zu wissen aufgetragen ist, so gilt da doch Gottes Wort 1 Tim 2, 1f, das uns und der ganzen Kirche befiehlt, daß wir uns um die weltlichen Regenten kümmern und um Frieden und ein ungestörtes Leben auf Erden beten, wider den Teufel, den Stifter und Anfänger allen Unfriedens.

[3] Das eine Stück unseres Sorgens ist nun geschehen und geschieht noch täglich von ganzem Herzen, nämlich das Gebet, wie das sowohl Bücher und Gesänge bezeugen, besonders jetzt, nachdem der Teufel so geschwind und plötzlich diesen Streit erregt hat.

[4] Zum andern ist uns aufgetragen, daß wir auch Gottes Wort und Gebot anzeigen müssen in allerlei Anfechtungen, sei es um die Betrübten zu trösten oder die Angefochtenen zu ermahnen oder die Halsstarrigen und ähnliche Leute in Schrecken zu versetzen. Damit ich nun hierin auch das Meine tue und vor Gott mein Gewissen entlaste, so bitte ich untertänigst, E. k. und f. G. wollten mich gnädiglich anhören. Denn ich will nicht meine Worte, sondern Gottes Wort reden, insbesondere da doch E. k. und f. G. gemeinsam mit den Landständen das Evangelium angenommen haben und bekennen, Christen zu sein, d.h. sie wollen und sollen das Wort Christi hören und ihm

* Mahnschreiben an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und an den Herzog Moritz von Sachsen, zu datieren auf 7. April 1542; WABr 10, S. 32–36 Nr. 3733; Text modernisiert und durch Zwischenüberschriften ergänzt.

Veranlaßt ist Luthers Schreiben dadurch, daß der sächsische Kurfürst im Frühjahr 1542 eigenmächtig das Gebiet des Amtes Wurzen, östlich von Leipzig mit einem Übergang über die Mulde, besetzen ließ, obwohl die beiden Wettiner Linien sich in die Schutzherrschaft über dieses weltliche Stiftsgebiet des Bischofs von Meißen teilten. Herzog Moritz drohte, auf das einseitig kursächsische Vorgehen mit einem militärischen Feldzug zu reagieren. Die Kontrahenten haben dann jedoch sehr schnell und unabhängig von diesem Schreiben Luthers die »Wurzener Fehde« beigelegt. Vgl. G. Wartenberg: Martin Luther und Moritz von Sachsen; LuJ 42, 1975, S. (52–71) 57–60; E. Wolgast: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände; Gütersloh 1977, S. 262–269.

gehorschen. Und gewiß gilt, weil ich auf beiden Seiten in dem Ansehen stehe, daß ich ein Diener Christi und Prediger des Evangeliums bin, was der Wahrheit entspricht: Wer mich hört, der hört dadurch Gott, wie Christus spricht [Lk 10,16]: »Wer euch hört, der hört mich. Wer euch verachtet, der verachtet mich. Wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat«, davor bewahre uns Gott; Amen.

[5] Er spricht aber: »Selig sind die Friedensstifter; denn sie sollen Gottes Kinder heißen«, Mt 5,9. Ohne Zweifel wird es umgekehrt heißen: »Verflucht sind die Friedenshasser; denn sie müssen des Teufels Kinder heißen.« Ein solcher Spruch wird, da er ein Wort des allmächtigen Gottes ist, keinen Unterschied der Personen achten, wie hoch gestellt sie seien, sondern hat alle unter sich und gebietet allen, Frieden zu halten bei Verlust ewiger Seligkeit oder, was gleich viel ist, der Kindschaft Gottes.

[6] Darum ist dieses das erste Gebot Gottes, dem E. k. und f. G. verpflichtet sind, vor allen Dingen nach Frieden zu trachten, und zwar mit Rat und Tat, und sollte es auch Leib und Gut kosten, ich will schweigen von solchem leichten und geringen Schaden, wie er jetzt in diesem gegenwärtigen Fall bevorstehen kann. Denn entgegen dem göttlichen Gebot werden E. k. und f. G. ohne Verletzung des Gewissens, ja ohne Gefahr ewiger Verdammnis nicht in diesem ungestümen Zorn und Unfrieden fortfahren können.

Gott setzt dem Vergeltungsdrang Schranken durch das Recht

[7] »Ja«, könnte man sagen, »niemand kann länger Frieden haben, als sein Nachbar will.« Das ist wahr. Darauf antwortet Gott aber so [Röm 12,18]: »Soviel an euch ist, habt mit allen Menschen Frieden.« Demnach müssen E. k. und f. G. zusammen mit Eurer beiden Landständen hierin Gott auch Gehorsam schuldig sein bei ewiger Verdammnis, und es muß eine Seite der anderen Frieden und Rechtsvergleich anbieten.

[8] Wenn alsdann Rechtsvergleich und Urteil ergangen sind, so mag sich dann wehren, wer da kann. Denn auch die Rechtssatzungen sagen: »Niemand soll sein eigener Richter sein«, viel weniger sein eigener Vergelter. Und: »Wer zurückschlägt, ist im Unrecht«, ausgenommen einzig die elende [= unglücksbedingte] Notwehr.

[9] So hat wahrlich Gott auch die Vergeltung hart verboten [Röm 12,19]: »Die Rache ist mein, ich will vergelten.« Wer nun Gott das Gericht und die Vergeltung nehmen will, den wird Gottes Urteil treffen, Röm 13,2.

[10] Und wenn mir jemand meinen Vater oder Bruder erschläge, so bin ich dennoch gegenüber dem Mörder nicht Richter noch Vergelter. Und wozu bedarf man der Rechte und der Obrigkeit, ja wozu bedarf man Gottes, wenn ein jeder selbst will Richter, Vergelter, ja Gott selbst sein wider und über seinesgleichen oder seinen Nächsten? Besonders in weltlichen Sachen;

denn in geistlichen Sachen ist es ein anderes, wo ein Christ durchaus Richter ist über die Welt und alle Teufel [vgl. 1 Kor 6,2f], d.h. er ist Werkzeug oder Zunge von Gottes Wort. Denn des Christen Wort ist ein Wort Gottes, der keinesgleichen noch einen Nächsten hat, sondern über alle Richter, Vergelter und Herr ist.

Worauf es jetzt ankommt

[11] So ist in dieser plötzlichen Entzweiung noch keine Rechtsprüfung oder Verhandlung vorgenommen worden, viel weniger ist ein endgültiges Urteil gesprochen, woraufhin man mit gutem Gewissen die Vergeltung oder Strafe vornehmen könnte. Obwohl es doch diese feine Kostbarkeit gibt, das fürstliche Hofgericht [gemeinsam für die beiden sächsischen Fürstentümer], item so viele feine, lobenswerte Grafen, Herren, Ritter und gelehrte Juristen, die solche Sache zuvor anhören und erwägen könnten, schließlich auch die erbvereinigten Fürsten [von Hessen und Brandenburg] und vielleicht noch mehr, als ich weiß, bei welchen man zuvor beider Seiten Recht oder Unrecht erforschen und beschließen könnte, damit man nicht wider Gott und eigene Seligkeit dareinfahre und, ohne einen Schiedsspruch gesucht, angehört und zur Kenntnis genommen zu haben, so dem Teufel zu Ehren und Gott zu Unehren Land und Leute, Leib und Seele opfern müßte.

[12] Ist doch das Städtchen Wurzen nicht die Kosten wert, die bereits draufgegangen sind, zu schweigen solch große Erregung derart großer, mächtiger Fürsten und vortrefflicher Landstände.

[13] Und für vernünftige Leute sieht es nicht anders aus, als wenn zwei volle Bauern sich im Wirtshaus wegen eines zerbrochenen Glases schlugen oder zwei Narren wegen eines Stück Brots, nur daß der Teufel und seine Gefolgschaft aus solchem Funken gern ein großes Feuer aufblasen wollten, den Feinden zur Freude, den Nichtchristen zum Gelächter, dem Evangelium zu einer besonderen Schande, damit er [der Teufel] durch seine Lästermäuler rühmen könnte: »Siehe da, das sind evangelische Fürsten und Landstände, die aller Welt den Weg zum Himmel weisen und alle Menschen die Wahrheit lehren wollen und sind doch solche Narren und Kinder geworden, so daß sie selbst nicht wissen ganz geringe weltliche Sachen mit Recht und Vernunft zu behandeln. Pfui, die Evangelischen!« Ja freilich, solches werden wir vom Teufel und aller Welt hören müssen. Das wird Gott besonders übel gefallen, daß sein Name so um unsertwillen entheiligt werden sollte, Röm 2,24.

Was ist der Einsatz wert?

[14] Darum ist auch dieser Krieg – wie beide Seiten wohl wissen, wenn sie es bedenken – kein Krieg, sondern ein rechter Aufruhr, ja fürwahr ein Hausaufruhr, wo Vater und Sohn, Bruder und Vetter übereinander herfallen. Denn

die beiden Fürstentümer sind so nah untereinander verwandt, daß man sie mit Recht ein Haus, ein Geblüt heißen kann von oben an bis nach unten. Da sind die beiden Fürsten Söhne von zwei Schwestern, weiter ist der Adel untereinander verwandt, verschwistert, verschwägert, befreundet, ja sogar Brüder, Väter, Söhne untereinander, was man durchaus ein Haus, ein Blut nennen kann. Auch die Bürger und Bauern haben untereinander ihre Töchter und Söhne sich gegeben und genommen, so daß man nicht näher verwandt sein könnte. Und solch nahe Verwandtschaft, ja Geblütseinheit, sollte durch den Teufel so ineinander gestürzt und verwirrt werden wegen einer Laus oder Nisse? Denn was kann Wurzen mit seinem ganzen bischöflichen Herrschaftsrang mehr sein als eine nichtige Laus gegenüber soviel teurem, edlem, nah verwandtem Blut? Gott sollte doch mit Blitz und Donner plötzlich dreinschlagen, besonders weil die Christen solche unsinnigen Teufel sein wollen und es besser wäre, Türken und Tataren im Lande zu dulden.

[15] Ich denke an das Wort des verstorbenen Kurfürsten Friedrich, als er mit Erfurt übel dran war. Damals wollten etliche Kriegsleute Erfurt für ihn überfallen, wenn er fünf Mann riskieren wollte. »Selbst ein Mann wäre zuviel«, sprach er, obwohl doch Erfurt ein ganz anderer Braten in der Küche gewesen wäre als Wurzen. Das war ein Fürst!

Was vor Gott bedacht werden muß

[16] Demnach ist meine untertänige Bitte, E. k. und f. G. wollten Gott ehren, ihre eigene Seligkeit erwägen und nicht die ewige Schande und böse Nachrede als Erblast auf so ein herrschaftliches, lobenswertes Fürstentum laden, auch die armen Untertanen bedenken, sich wider den Teufel bekreuzigen und meiner armen Bitte zu Gefallen dies tun: allein in ein Kämmerlein gehen, niederknien, die Augen gen Himmel heben und mit Ernst ein Vater-unser beten. Dann wird, so Gott will, der heilige Geist E. k. und f. G. Herzen ändern.

[17] Auch können gewiß dasselbe alle tun, die rechtschaffenen Herzens sind unter den Landständen beider Seiten. Die anderen tollen Hunde können derweil fluchen und zum Henker gehen mit ihrem Gott, dem Teufel, dem Gott durch unser Vaterunser-Gebet gewiß wehren kann.

Die Frage von Recht und Notwehr

[18] Und – was Gott verhüten möge und wofür ja du, mein lieber Herr Jesus Christus, mich samt allen, die mit mir beten, gnädiglich erhören wollest – wenn auf einer Seite Fürst oder Landstände Frieden und Recht verweigern und mit dem Kopf gegen Gott anlaufen und mit rachgierigem, tollem Zorn wüten, niemanden hören noch beachten wollten, wohlan, in diesem Fall, den Gott gnädiglich abwende, trete ich auf die Seite, es sei mein gnädiger

Herr der Kurfürst und seine Landstände oder mein gnädiger Herr Herzog Moritz und seine Landstände – denn hier gilt kein Heucheln, ich rede vor Gott auf mein Gewissen –, ich trete, sage ich, in diesem Fall auf die Seite, die Recht und Frieden anbietet und annehmen kann oder begehrt. Denn wengleich die andere Seite das höchste Recht hätte und berechtigten Zorn zeigen könnte, so verdammt sie sich doch selbst damit, daß sie Gott in seine Gewalt greift, selber Richter und Vergelter sein will und damit die Gegenseite zur Notwehr zwingt und so mit ihrem Verhalten die Gegenseite ins Recht setzt und unschuldig macht, sich selber aber aus dem Recht ins Unrecht stürzt, wie oben gesagt wurde. Denn so heißt es [Dtn 16,20]: »Was recht ist, dem sollst du in gerechter Weise nachjagen«, und [Röm 12, 19]: »Mein ist die Vergeltung.«

[19] Und alsdann soll die Seite, die Recht und Frieden sucht, getrost und freimütig sich wehren und sich auf mich berufen, daß ich das in Gottes Auftrag gesagt, geraten und dazu ermahnt habe. Denn ich will so verursachtes Blut und die Verdammnis jener Seite auf mich nehmen, muß das auch gewiß tun.

Der Ernstfall

[20] Und wenn es dahin käme, was Gott verhindern möge, daß man ins Feld zöge oder irgendwie ein Angriff stattfände, dann neigt eure Häupter hierher zu uns nach Wittenberg und laßt unsere Hände über euch erheben, die ich euch hiermit zusage zur Vergebung eurer Sünde, wenn ihr euch aus Not wehren müßt und doch gerne Recht annehmen und haben wollt und dadurch auch in diesem Fall vor Gott gerecht seid; und glaubt unserer Absolution. [21] Danach seid getrost und unerschrocken, richtet Büchsen und Speiß auf die Kinder des Unfriedens, des Zorns und der Rache. Gottes Wille geschehe. Wer stirbt, der sterbe seliglich, weil es im Gehorsam und in der Notwehr geschieht, um seinen Fürsten und sein Land zu schützen. Wir müssen uns nicht zu Tode fürchten vor einem lebendigen Teufel, viel weniger vor sterblichen armen Menschen.

[22] Dem anderen unfriedlichen, rachgierigen Haufen verkündige ich hier, damit sie es wissen und sich nicht im jüngsten Gericht entschuldigen sollen, daß sie sich selbst in den Bann getan und unter Gottes Fluch begeben haben und, wenn sie im Kriege umkommen, ewiglich verdammt sein müssen mit Leib und Seele. Denn sie führen nicht nur ohne Glauben Krieg, sondern bringen auch nach dem weltlichen Recht ein böses Gewissen in die Schlacht.

Ein letzter Rat und Gebetswunsch

[23] Und ich rate treulich, wer unter einem so unfriedlichen Fürsten Krieg führt, der laufe, was er laufen kann, aus dem Felde, errette seine Seele und lasse seinen rachgierigen, tollen Fürsten allein und selber mit denen Krieg führen, die mit ihm zum Teufel fahren wollen. [24] Denn niemand ist gezwungen, sondern es ist ihm vielmehr verboten, Fürsten und Herren gehorsam zu sein oder ihnen den Eid zu halten mit Gefahr der Verdammnis der eigenen Seele, wenn das wider Gott und Recht ist. Es heißt: »Das können wir tun, was wir mit Recht tun können.« [25] Und ich bitte und hoffe, daß Gott dem rachgierigen Haufen ein verzagtes Herz, zitternde Hände, schwankende Knie geben werde, wie Mose sagt [Dtn 28,25], so daß sie auf sieben Wegen fliehen, wo sie auf einem Weg hinausgezogen sind. Amen.

[26] Der barmherzige Gott schicke seinen Friedensengel, der sowohl zwischen den Fürsten als auch zwischen den Landständen rechte Einigkeit erwecken möge, wie wir uns eines Glaubens und des Evangeliums Gottes rühmen.

Barbeitet von: Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43, 82110 Germering

LUTHER UND DER SOGENANNTEN »GERECHTEN« KRIEG

Von Andreas Pawlas

1. Das Problem

Zuerst der Golfkrieg von 1990/1 und dann der NATO-Einsatz im ehemaligen Jugoslawien bewegte die politische und kirchliche Öffentlichkeit zu einer neuen Debatte über Krieg und Frieden. Im Gegensatz zu den Zeiten des Ost-West-Konflikts mit seiner paradoxen, sich gegenseitig angedrohten totalen nuklearen Vernichtung, wird nunmehr die Frage, ob ein Krieg »gerecht« sein könne, nicht mehr brüsk zurückgewiesen oder als »überholt« bezeichnet.

Die international geforderte »Nothilfe« gebietet es um Gottes und der Menschen willen mittlerweile eindringlich, sich in ähnlicher Weise mit Gründen, Ursachen, Schuld, Recht und Unrecht zu beschäftigen, wie es traditionell Aufgabe der christlichen »Lehre vom gerechten Krieg« war. Und

für lutherische Tradition muß das vor allem heißen, sich zu erinnern, in welcher Weise sich Luther in seiner Zeit zur Frage eines »gerechten« Krieges (zwischen zwei souveränen Staaten) geäußert hat, und was davon auf welche Weise der heutigen Christenheit eine Hilfe sein könnte.

II. Zur Entwicklung einer Lehre vom »gerechten Krieg«

Die Auseinandersetzung über die Frage, ob und wie Christen sich an Kriegen beteiligen dürften oder sollten, wurde im Grunde erst nach der Konstantinischen Wende (313 n. Chr.) virulent. Mit dieser Wende sah sich die Christenheit aus der Verfolgungssituation in unmittelbare Verantwortung für Volk und Staat genommen, so daß sogar auf dem Konzil zu Arles (314) festgestellt werden konnte: »Diejenigen, die im Frieden ihre Waffen wegwerfen, sollen ausgeschlossen werden.«¹ Damit sollten keinesfalls alttestamentliche Vorstellungen über einen »heiligen Krieg« reaktiviert werden. Vielmehr stellt die dann aus christlicher Sicht entwickelte Lehre vom »gerechten Krieg« den Versuch dar, in Form eines »ethischen Kompromisses« zwei zentrale Aspekte christlicher Gottes- und Welterfahrung zusammenzubringen: zum einen das göttliche Gebot der Friedenserhaltung und zum anderen die durch die Nächstenliebe und göttliche Friedensverheißung gebotene Notwendigkeit, den durch Unrecht und Gewalt verletzten Frieden mittels kriegerischer Maßnahmen wiederherzustellen. Allerdings durfte ein Christ, wenn er nicht schuldig werden wollte, nur an einem sogenannten »gerechten Krieg« teilnehmen (*ius ad bellum*). Auch sollte er sich in einem Krieg »gerecht« verhalten (*ius in bello*). Was nun genau unter »gerecht« zu verstehen sein sollte, mußte sich konsequenterweise nach jenem »theologischen Gerechtigkeitsbegriff« richten, »der Gerechtigkeit immer im christlichen Vollsinn meint, nämlich als eine nach beiden Seiten hin, gegen Gott und den Nächsten befriedigende Haltung, die im Grunde am stärksten das Gewissen des Einzelnen angeht.«² Unter gerecht und Gerechtigkeit in diesem Sinne könne dabei im Grunde nur das gelten, was entweder auf direkten göttlichen Befehl (besondere Berufung) oder auf indirekten, durch das Mittel der Obrigkeit als Vertreterin des Rechts ergangenen Befehl

¹ Vgl. C. Munier, *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, Turnhout 1963, 9.

² Vgl. J. Plösch, *Die Lehre vom gerechten Kriege bei Martin Luther*, Diss. phil. Graz 1955, 5f.; mit dieser Formulierung stellt Plösch eine erstaunliche Nähe der scholastischen Tradition zu Luthers Anliegen her, in seinen Ausführungen zu Krieg und Frieden hauptsächlich die Gewissen zu unterrichten und nicht juristische Autorität zu beanspruchen.

in Übereinstimmung mit dem Naturrecht oder aufgrund des Naturrechts allein, das selbst wieder Gottes Wille ist, unternommen wird, während alles als ungerecht verstanden werden müsse, was dieser »dreifachen direkten oder indirekten Autorisation Gottes« entbehre.

Die scholastische Tradition meinte dabei in der Lage zu sein, anhand eines Kriterienkataloges diese Frage nach der Gerechtigkeit zu entscheiden. Dagegen konnte es nach Luthers reformatorischem Durchbruch für einen Christen nur primär um die »fremde«, im Glauben geschenkte »iustitia Dei« gehen und erst an zweiter Stelle um weltliche Gerechtigkeit. Es steht eben nach Luther zur Rechten Gottes das Reich Christi, das Reich des Glaubens, in dem es um das Eigentliche geht, nämlich um ewiges Leben und Erlösung der Welt, während zur Linken Gottes das weltliche Reich steht, in dem es um die Erhaltung des leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens geht³.

Trotz dieser zentralen inhaltlichen Differenzen zwischen dem scholastischen und dem reformatorischen Gerechtigkeitsbegriff ist die vorreformatorische mit der reformatorischen Tradition in der Auffassung verbunden, daß es Ausdruck göttlicher Liebe sei, durch die Obrigkeit der Erhaltung der Welt zu dienen. Vor diesem Hintergrunde werde es dann möglich, scheinbare Werke des Zorns und der Rachsucht – so auch den Krieg – als rechte Werke der Liebe aufzufassen.

Thomas von Aquin wird wegen seines Einflusses auf die nachfolgenden Theologen und Moralisten als wichtigster Zeuge in der vorreformatorischen theologischen Kriegslehre angesehen. Er stützt sich in seinen Ansichten über den gerechten Krieg nahezu vollkommen auf Augustin. Neben dem allgemeinen Satz, daß es um die Erhaltung des Gemeinwohls gehen müsse, und abgesehen davon, daß er selbstverständlich den Fall der Notwehr voraussetzt, gibt er folgende Kriterien an, damit ein Krieg als ein »gerechter Krieg« angesehen werden könne:

1. die rechtmäßige Autorität (»auctoritas principis«), auf deren Befehl der Krieg geführt wird,
2. einen gerechten Grund (»causa justa«), d.h. »daß jene, die bekriegt werden, die Bekriegung wegen einer Schuld verdienen«,
3. rechte Absicht der Kriegsführenden (»intentio recta«, d.h. es solle erstrebt werden, daß »Gutes gefördert oder Übles verhütet« werde⁴.

Hinsichtlich des ersten Kriteriums betrachtet Thomas offenbar nicht mehr nur allein Kaiser oder Papst als zur Kriegserklärung berechtigt, son-

³ Vgl. Althaus' knappe Zusammenfassung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers: P. Althaus, Luthers Lehre von den zwei Reichen, In: Art. Zwei-Reiche-Lehre, EKL III, Sp. 1928.

⁴ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologica, II-II q 40 a 1.

dern alle Fürsten, sofern sie unabhängig sind. In ihrer Aufgabe, das Gemeinwohl zu wahren, hätten sie dann sehr wohl Krieg gegen »Auswärtige« und »Feinde« im Sinne eines Strafkrieges zu führen. In gewissem Unterschied zu den Merkmalen der augustinischen Friedensethik gewinnt so als primäres Ziel des gerechten Krieges die Wahrung des »*bonum commune*« an Gewicht. Für die vorlutherische christliche Tradition der Lehre vom gerechten Krieg kann so zusammengefaßt werden, daß ein Krieg gerechtfertigt werden könne, entweder durch einen direkten göttlichen Befehl oder durch das (Natur- bzw. positive) Recht (zur Verteidigung oder Wiedererlangung) oder durch obrigkeitlichen Befehl (als Rache bzw. Strafe), wobei hinsichtlich des letzteren zur näheren Bestimmung die drei bekannten Bedingungen *auctoritas principis*, *justa causa* und *intentio recta* gelten. Hinsichtlich der *justa causa* wurde (abgesehen vom Krieg auf direkten göttlichen Befehl) unterschieden zwischen a) Verteidigung als Notwehr (mit Bezug auf das Naturrecht) oder Exekution von Strafe und b) in der kanonistischen Dreiteilung: Verteidigung, Wiedererlangung »*in continenti*« (beidesmal im Sinne einer naturrechtlichen Notwehr) und Strafe⁵. Was so im Anschluß an Thomas relativ einheitlich an Erkennungsmerkmalen gerechten Handelns angesichts des Krieges tradiert wurde, fand seinen Weg bis ins 16. Jahrhundert bzw. mit gewissen Ergänzungen sogar bis in die Gegenwart⁶.

Was nun aber die Reformation anging, so bewirkte sie erst in Deutschland und dann weltweit eine entscheidende Veränderung im Hinblick auf das Verständnis von Gerechtigkeit. Wenn auch erst nachfolgend zu diskutieren ist, inwieweit diese Veränderung nun auch auf die Auffassung vom gerechten Kriege durchschlägt, so ist doch vorweg auf eine andere, zwar formale, aber hochwirksame Änderung hinzuweisen: Der Papst war trotz einiger Schwächeperioden, namentlich aber im Zeitalter der Entdeckungen, vom *corpus christianum* weitgehend als eine Instanz anerkannt, die aufgrund ihrer Autorität und Qualifikationsgewalt auch rein weltlich feststellen konnte und wollte, ob die hinsichtlich eines »gerechten« Krieges entwickelten Kriterien in einem konkreten Fall erfüllt waren oder auch nicht. Diese

⁵ Vgl. J. Plösch (siehe 2), 130.

⁶ Vgl. Bischöfe zum Frieden, in: Stimmen der Weltkirche, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 45ff., wo die drei Bedingungen des Thomas noch um vier weitere ergänzt werden, und zwar um 1. die Bedingung der komparativen Gerechtigkeit, die fragt, ob die Rechte und Werte, die auf dem Spiel stehen, das Töten rechtfertigen, 2. die Bedingung, daß Krieg nur das letzte Mittel sein dürfe, 3. die Bedingung der Wahrscheinlichkeit des Erfolges und 4. den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, nach dem zu prüfen ist, ob der Schaden und die Kosten des Krieges in einem angemessenen Verhältnis zu dem Gut steht, das man durch den Krieg zu erreichen hofft.

für die mittelalterliche Welt notwendige universale Qualifikations- und Schiedsgerichtsinstanz mußte sich jedoch durch die reformatorische Bestreitung des päpstlichen Primats schlicht auflösen.

Um so größeres Gewicht mußte darum in den Fragen der Rechtmäßigkeit einer kriegerischen Auseinandersetzung zumindest für die evangelischen Fürsten der Rat der Reformatoren, namentlich Luthers, gewinnen. Und hier muß sich dann in der theologischen Diskussion konkret die Frage stellen, ob Luther sich aufgrund seiner neuen reformatorischen Position nun vollkommen von der überkommenen Lehre vom gerechten Krieg löst oder im Rahmen der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg bleibt⁷.

III. Luthers Position zur Frage nach dem »gerechten« Krieg

a) Grundsätzliches über den Krieg und den Soldatenstand

Luther hat die Schrecknisse und Greuel von Kriegshandlungen (die er für Teufelswerk hält) stetig vor Augen und mahnt deshalb unablässig zum Frieden, so z.B. 1528 Johann Friedrich von Sachsen, dem er schreibt: »Krieg gewinnt nicht viel, verliert aber viel und waget alles. Aber Sanftmut verliert nichts, waget wenig und gewinnt alles.« Oder in Umkehrung von Mt 5,9 weiß er zu sagen: »Verflucht sind, die den Frieden hassen.«⁸ Für G. Müller ist Luther sogar ein »Friedensprediger par excellence«⁹, weil er sagen kann: »daß man auf Erden kein zeitliches Gut höher und besser achten sollte denn Frieden«¹⁰. Für Luther sind also beide, gerechter und ungerechter Krieg,

⁷ Davon gehen aus z.B. J. Plösch und W. Lienemann, *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, München 1982, 159, sowie A. Hertz, *Die Lehre vom »gerechten Krieg« als ethischer Kompromiß*, In: A. Hertz u. a. (Hrsg.) *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien/Gütersloh 1982, 441, der allerdings meint, daß Luther nicht *formal* der scholastischen Lehre vom gerechten Krieg folge, daß seine Ausführungen aber die *ethischen Elemente* dieser Lehre enthielten. Vgl. auch E. Neuß, *Luthers Stellungnahme zu den Kriegsfällen seiner Zeit. Luthers Seelsorge und Paränese in den politischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit und ihre Bedeutung für das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre*. Diss. Halle-Wittenberg 1970, 300, wo er kommentarlos davon ausgeht, daß Luther in der augustinischen Tradition des gerechten Krieges stehe.

⁸ Vgl. z.B. WABr 4,465, bzw. WABr 10,32. Zu weiteren Belegen vgl. H. Lamparter, *Krieg und Frieden im Urteil Luthers*, In: W. Jentsch (Hrsg.), *Christliche Stimmen zur Wehrdienstfrage*, Kassel o.J., 93ff.

⁹ Vgl. G. Müller, »Niemand soll sein eigener Richter sein.« *Luthers Gedanken zu Aufruhr, Krieg und Frieden*. In: *Lutherische Monatshefte* 1983, 573.

¹⁰ Vgl. Luthers Brief an Johann von Sachsen 1532. Ähnlich WA 30 II, 538.

etwas außerordentlich Schlimmes, Unnormales, Widergöttliches, weil sich doch im Krieg so leicht menschlicher Hochmut und Machtgelüste an die Stelle christlicher Demut und Gottesfurcht setzen wollen. Insofern hat sich Luther eben nicht leichtfertig mit der Tatsache von Kriegen in der Welt abgefunden, wie es ihm vorgeworfen worden ist. Sondern er erkennt den Zusammenhang zwischen dem Krieg und der Gebrochenheit der Welt und rechnet deshalb mit der Möglichkeit von Kriegen, solange es Menschen auf der Erde gibt. In diesem Sinne akzeptiert er durchaus – nicht für den einzelnen Christen und seinen Glauben, aber für die Gemeinschaft und die sie vertretenden Repräsentanten – das Recht der Notwehr¹¹.

Dieser Tenor findet sich auch in seiner grundsätzlichen Schrift über den Krieg und namentlich über den Soldatenstand »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« von 1526¹². Das hört sich zwar genauso an wie die bisher in der mittelalterlichen Theologie mit ihrem umfangreichen Regelwerk gestellte Frage, ob der Krieg an sich für Christen erlaubt sei. Diese Frage läßt sich nun aber so nicht mehr stellen, da Luther die Heilsnotwendigkeit dieses Regelwerkes bestritten hatte. Es sind eben nicht mehr irgendwelche Werke, sondern allein der Glaube, der selig machen kann. Es steht also für ihn nicht zur Diskussion, ob man durch das Kriegshandwerk vor Gott gerecht werden könne, weil es sich hier eben nur um eine Sache »äußerer Gerechtigkeit« handelt.

Luther betrachtet die Frage nach Krieg und Soldatenstand unabhängig von der jeweiligen Person, die Mißbrauch treiben kann. So stellt er fest, daß »Kriegerstand, -amt oder -werk« an sich »recht und göttlich« sei¹³. Mit

¹¹ Vgl. WATR 2, Nr. 1815: »Notwehr dringet durchaus ... da wollt ich Richter und Fürst sein und das Schwert getrost führen, weil sonst niemand um mich wäre, der mich schützen könnte, wollt ich darauf das heilige Sakrament nehmen.« Vgl. WA 52, 753f. (Hauspostille): »Wie aber, wenn ein Mörder mich im Walde oder ein böser Bube auf der Gasse überfiele und begehrte, mich zu beschädigen, und ich hätte nicht Raum, bei der Obrigkeit Hilfe zu suchen. Soll ich mich beschädigen oder würgen lassen? Antwort: Nein. Denn da ist der Oberkeit Erlaubnis, daß ein jeglicher sein Leib und Leben wider Frevl und Mutwillen schützen soll.« Vgl. WA 39 II, 71: »Christiano licet uti beneficio juris. Sed jura concedunt defensionem. Ergo Christianus licet uti defensione.« Vgl. WATR 5, Nr. 6269 »Bellum est legitima defensio vel poena. Esto quod non tantum sit defensio, sed etiam poena, quale erat populi Israel bellum contra Beniaminitas uxorem levitae constuperantes.« Vgl. ferner: »Oh, Wehren ist eine redliche Ursache zu streiten! Darum billigen es auch alle Rechte, daß Notwehr ungestraft sein sollte. Und wer aus Notwehr jemand erschlägt, der ist vor jedermann unschuldig.«

¹² WA 19, 623–662. Vgl. in heutigem Deutsch: M. Luther, Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können, in: Luther Deutsch, hrsg. v. K. Aland, Bd. 7, Stuttgart/Göttingen 1967, 52–86.

Recht stellt deshalb Thielicke heraus, daß es Luther statt »um eine grundsätzliche Infragestellung des Krieges ... nur um eine Begrenzung des Krieges und des Rechtes zum Kriege« gehe¹⁴.

Weltliches Recht und Schwertgewalt leitet Luther aus Gottes Ordnung ab, die es überdies vom Anfang der Welt an gegeben habe¹⁵. Zwar sei für den Fall, daß die Menschen insgesamt Frieden hielten, Krieg und Kriegführen zu verurteilen. Da aber nach Luthers anthropologischer Grundüberzeugung die Welt böse sei, müsse Krieg als kleineres Übel in Kauf genommen werden, um die Ordnung, Recht und Frieden insgesamt zu bewahren. Insofern sei weltliches Recht und Schwertgewalt auch durch Jesus nicht außer Kraft gesetzt worden. Darum kann Luther, der in diesem Zusammenhang sonst wenig auf alttestamentliche Stellen Bezug nahm, auf das offenbar rechtmäßige Führen von Kriegen durch Abraham, Josua, David usw. hinweisen, ohne jedoch daraus wie die mittelalterliche Theologie¹⁶ oder wie Müntzer eine Berechtigung zur Führung von Krieg aufgrund göttlichen Befehls abzuleiten.

Obwohl Luther sonst so stark auf Augustin fußt, taucht bei Luther diese Kriegführung auf Gottes Befehl, die »gerecht« ist bzw. den Kriegführenden eben deshalb unschuldig läßt, weil Gott nichts Böses befehlen kann, nicht mehr bzw. nur am Rande¹⁷ auf. Vielmehr verweist Luther ja statt dessen darauf, »daß wir keinen Befehl haben zu streiten, sondern vielmehr zu leiden und alles fahren zu lassen. Darauf ist klar genug durch Petrus und Paulus

¹³ WA 19, 624f.

¹⁴ Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik* II/2, 568. Genau das ist aber auch der Sinn des »iure bellare« (CA XVI): Die »Lehre vom gerechten Krieg galt der Begrenzung und Vermeidung von Kriegen und nicht der Rechtfertigung von Kriegen, obwohl sie dazu mißbraucht worden ist«. Vgl. *Lutherisches Kirchenamt der VELKD* (Hrsg.), *Texte aus der VELKD* Nr. 27/1984, 2.

¹⁵ mit Bezug auf Röm 13, 1–2 und 1. Petr 2, 13–14; vgl. WA 11, 247. 31.

¹⁶ Vgl. WA 19, 627f.; vgl. aber z.B. *Quaestionem S. Augustini in Heptateuchum lib. VI ad 10* (VIII, 2), in: *MPL* 34, 781.

¹⁷ z.B. WA 19, 651f., wo Luther ermahnt, nur genötigt verteidigend zur Waffe zu greifen und das dann vor allem in rechter Gottesfurcht, d.h. mit Sorgfalt, Fleiß und Vorsicht zu tun. Und zur Illustration dessen, und nicht, wie J. Plösch (siehe 2), 144, annimmt, um damit die Kriegführung auf Gottes Befehl zu legitimieren, erwähnt Luther am Rande den Krieg Israels gegen die Kanaaniter und, daß mangelnde Gottesfurcht und Sorgfalt zur Niederlage führe. Nur in diesem Sinne ist Matthes zuzustimmen, der zugesteht, daß Kriegführung auf Gottes Befehl bei Luther nur anklinge. Für die Gegenwart komme bei ihm aber ein solcher direkter Befehl Gottes zum Kriege gegen einen Unschuldigen praktisch nicht mehr in Betracht, obwohl er die theoretische Möglichkeit immer zugestehe (mit Bezug auf WA 19, 651f.). Vgl. K. Matthes, *Luther und die Obrigkeit*, München 1937, 95f.

geantwortet, die beide auch im Neuen Testament gebieten, menschlicher Ordnung und den Geboten der weltlichen Obrigkeit gehorsam zu sein [Röm 13,1ff., 1. Petr. 2,13f.]¹⁸. Die Deutung Plöschs, daß nun bei Luther als »neue(r) göttliche(r) Befehl zum Kriege im Neuen Testament« neben der natürlichen Ordnung der Befehl der Obrigkeit gegeben sei¹⁹, zielt hier deshalb daneben, weil es gegen den alttestamentlich verbürgten und dann mittelalterlich immer wieder erwähnten göttlichen Befehl zum Kriege grundsätzlich keinen Widerspruch geben kann, während nach Luther ja für einen Christen ein Befehl der Obrigkeit nur dann zu befolgen ist, wenn er nicht gegen Gottes Willen verstößt. Was nun unmittelbar die Beteiligung eines Christen an Kriegshandlungen anbelangt, so steht Luther auf dem Standpunkt, daß Christi Wort jedermann in jeder Situation gelte. Und das Entscheidende seien dann nicht die Werke, sondern Glaube und Liebe – eben unabhängig vom äußeren Stand eines Menschen²⁰.

Wenn Christen von »weltlicher Obrigkeit« zum Kriegsdienst gefordert werden, dann sollen und müssen sie nach Luther ihren Dienst tun. Und zwar nicht für sich oder um ihretwillen, denn der Christ sei doch vom Glauben her friedlich und leidensbereit, sondern der »Obrigkeit zu Dienst und Gehorsam«²¹. Plösch²² sieht hier das »einzig Neue« an der lutherischen Kriegslehre im Vergleich zur mittelalterlichen Tradition: Die mittelalterliche Tradition hatte das Problem des Pazifismus (d.h. z.B. Mt 5,33 als Anweisung zu einem rein pazifistischen Leben zu verstehen) durch ihre Interpretation als »Evangelische Räte«, die eben nicht für jedermann verbindlich waren, gelöst. Für Luther schied jedoch eine solche Lösung aus; denn seine Theologie wollte ja für jedermann verbindlich sein. Gegenüber der mittelalterlichen Aufteilung in einen weltlichen und einen geistlichen Stand, betont Luther nun eine innere Unterscheidung des einzelnen Menschen in zwei Personen, einer weltlichen und einer geistlichen – was allerdings ebenso seine Wurzeln in der christlichen Tradition hat. Insofern seien Christen nicht als Christen im geistlichen Sinne, sondern als weltlich untertänige Menschen zum Kriegsdienst gefordert²³. Luther unterschlägt dabei nicht die tödlichen Konsequenzen dieser Auffassung. Aber es seien doch Kinderaugen, die nur sähen, wie im Kriege getötet, gebrannt, geschlagen und gefangen werde. Entscheidend sei doch hier, was gegenwärtig als Analogie zu den

¹⁸ Vgl. M. Luther, *Ob Kriegsleute* (siehe 12), 56.

¹⁹ Vgl. J. Plösch (siehe 2), 143.

²⁰ WA 11, 249.

²¹ Vgl. M. Luther, *Ob Kriegsleute* (siehe 12), 57.

²² Vgl. J. Plösch (siehe 2), 140.

²³ Vgl. WA 19, 629.

Aufgaben der Polizei verstanden wird, daß rechtes Kriegführen nichts anderes sei, als die Übeltäter zu strafen²⁴ und Frieden zu erhalten. In dieser Weise unterschied Luther wohl zwischen dem Krieg als einem Werk menschlicher Bosheit und Gottlosigkeit und dem »Kriegsamt, einer göttlichen Ordnung«.

b) *Luthers Bedingungsrahmen für »rechtes« Kriegführen*

Luther übernimmt also in seinen »weltlichen« und nicht auf den Glauben bezogenen Gedanken zum »gerechten« Krieg durchaus Grundelemente der mittelalterlichen Systematik. Er grenzt sich aber weitgehend ab von der Kriegführung aufgrund göttlichen Befehls, von Angriffs- und Präventivkrieg sowie von Kreuzzügen und wehrt sich überhaupt dagegen, zu leicht und zu umfangreich Gründe als »gerecht« anzuerkennen²⁵. Es gibt gute Gründe, Luther im großen und ganzen in der augustiniischen Tradition des »gerechten« Krieges zu sehen. Seine Friedensorientierung ist aber stärker.

Im größeren politischen Rahmen hat Luther dreimal ganz konkret der Obrigkeit zu einem Verteidigungskrieg aus Notwehr geraten. Und zwar in den Bauernkriegsunruhen, zum Feldzug der Schmalkaldener gegen Herzog Heinrich von Braunschweig und zum Türkenkrieg. Dagegen hat Luther in seinen Stellungnahmen zum Fehdeunwesen seiner Zeit (Minkwitz'sche Fehde und Fehde des Hans Kohlhasse) die »weltliche Obrigkeit wegen ihrer mangelnden Wachsamkeit kritisiert und zu härterem Durchgreifen ermahnt«²⁶ – eine Thematik, die genauso wie der Bauernkrieg nicht im »eigentlichen« Sinne zur Frage nach einem »gerechten« Krieg gehört, sondern zur Aufrechterhaltung der Staatsfunktionen (Obrigkeit) bzw. zur Frage von Aufruhr oder Revolution, die aus diesen Erwägungen ausgeklammert bleiben sollen.

c) *Zum »ius ad bellum«*

Nur am Rande befaßt sich Luther als Theologe mit dem Recht *im* Kriege, dem in der mittelalterlichen Tradition so genannten »ius in bello«. Vollkommen überzogen ist es, wenn ihm Lienemann vor allem zum Zeugen für eine Strategie der »verbrannten Erde« machen will²⁷. Dieses Mißverständnis rührt daher, daß Luther am Rande und abgesehen vom regulären Kriegsgeschehen den Gedanken eines Volks- oder Partisanenkrieges gegen die Türken diskutiert, als sie ihm als rücksichtslose Vernichter vor Augen tre-

²⁴ WA 19, 626ff.

²⁵ Vgl. K. D. Erdmann, Luther über den gerechten und ungerechten Krieg, Hamburg 1984.

²⁶ Vgl. E. Neuß (siehe 7), 301.

²⁷ Vgl. W. Lienemann (siehe 7), 160.

ten²⁸. Im Anschluß gibt er Ratschläge, wie man als Christ eine Gefangenschaft in islamischem Umfeld ertragen könnte²⁹. Bezüglich des »ius in bello« ist vielmehr für Luther die lautere Absicht des christlichen Soldaten entscheidend, durch welche allein das Kriegführen nicht Sünde sein könne und umgekehrt, »wenn die Person unrecht ist oder es nicht recht gebraucht, so wird's auch unrecht«³⁰. Insofern solle man Feinde mit »Kriegsbräuchen«, bzw. »nach Kriegsrecht«³¹ überwinden und sich »vor Sünden hüten, z. B. Weiber und Jungfrauen nicht schänden ... Und wenn man sie überwunden hat, soll man denen, die sich ergeben und demütigen, Gnade und Frieden erzeigen...«³².

In seinen Gedanken zum »gerechten« Krieg findet man darum bei Luther primär die Frage nach dem »ius ad bellum«. Ehe auf den Bedingungsrahmen eingegangen wird, den Luther nahezu in traditioneller Weise mit der »auctoritatis principis«, »justa causa« und »intentio recta« für einen solchen Krieg setzt, ist zu berücksichtigen, daß er ebenfalls in Anknüpfung an die mittelalterliche Tradition bei einer Verteidigung aus Notwehr nicht die sonst immer herausgestellte Voraussetzung der »auctoritas principis« für nötig hält. Aber wenn dann die Voraussetzungen stimmen, ist es erforderlich, dem (kriegführenden) Fürsten zu gehorchen³³. Dann »muß einer um des anderen willen sein Gut und sich selbst wagen. Und in solchem Krieg ist es christlich und ein Werk der Liebe, die Feinde getrost zu würgen, zu rauben und zu brennen und alles zu tun, was (den Feinden) schädlich ist, bis man sie nach Kriegsbräuchen überwinde...«³⁴. Aber im Gegensatz zur mittelalterlichen Tradition, nach der eine Beachtung des moralischen Regelwerkes salvierende und exkulpernde Wirkung hatte, reicht die »causa justa« nicht, unmittelbare Gottesbeziehung zu suchen. So kann Luther sagen: »Aber auf die rechte Ursache baue ich nicht, sondern auf deine (Gottes) Gnade und Barmherzigkeit«³⁵. In diesem Sinne soll nun auf die entscheidende Voraussetzung für einen »gerechten« Krieg eingegangen werden, die »causa justa«, den gerechten Grund. Luther setzt dabei allerdings die »auctoritas principis« und damit im Grunde das Gewaltmonopol des Staates voraus.

²⁸ Vgl. WA 30 II, 183f.

²⁹ WA 30 II, 184ff.

³⁰ Vgl. M. Luther, Ob Kriegsleute (siehe 12), 79.

³¹ Vgl. M. Luther, Ob Kriegsleute (siehe 12), 53.

³² Vgl. M. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, in Luther Deutsch, 48.

³³ Vgl. WA 39 II, 56.

³⁴ Vgl. M. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, 47f.; vgl. auch WA 30 II, 179; vgl. auch WA 14, 233.

³⁵ Vgl. M. Luther, Ob Kriegsleute (siehe 12), 74f.

1. Zum gerechten Grund

Bezüglich des gerechten Grundes läßt es Luther zunächst nicht an starken Aussagen fehlen, wenn er argumentiert: »Wie, wenn mein Herr unrecht hätte, Krieg zu führen? Antwort: Wenn du sicher weißt, daß er unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen als den Menschen ... und sollst nicht Krieg führen noch dienen; denn du kannst kein gutes Gewissen vor Gott haben.«³⁶ Hiermit ist nur zu deutlich Heinzes Behauptung widerlegt, daß Luther zu Fragen des Widerstandes des Christen zu allen Zeiten und in allen Situationen, auch den verkappten Formen gegenüber, ein klares Nein gesprochen habe³⁷.

Dennoch befindet sich die Lutherinterpretation hinsichtlich des Kriegesgrundes im Zwiespalt. Gewichtige Stimmen meinen Luther ausschließlich für die Rechtfertigung von Verteidigung und Notwehr in Anspruch nehmen zu können. Sie stützen sich dabei auf Luthers Verdikt gegen jeden Angriffskrieg, denn er sagt: »Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht.«³⁸ Andererseits findet sich bei Luther auch die Definition des Krieges als einer »Rache«³⁹. In diesem Sinne wäre auch ein Angriffskrieg christlich erlaubt⁴⁰, weshalb Luther ein unchristlicher kriegerischer Geist vorgeworfen wurde bzw., daß Luther seinen ursprünglichen Standpunkt des allein gültigen Verteidigungskrieges zugunsten eines möglichen Angriffskrieges aufgegeben und so einen Wandel vom christlichen zum unchristlichen Vorstellungskreis durchgemacht habe. Nach Plösch ist aber zwischen dem Eintreten Luthers sowohl für Verteidigung als auch für den Strafkrieg kein unüberwindlicher

³⁶ Vgl. M. Luther, *Ob Kriegsleute*, 79; vgl. ähnlich WA 11, 277 oder WABr 10, 36.

³⁷ Vgl. M. Heinze, *Reich (regnum) und Regiment (regimen)*. Die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre im Spiegel von Luthers Briefwechsel. In: »... und fragten nach Jesus«. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag. Berlin 1964, 166. In diversen Schriften Luthers, namentlich in der »Zirkulardisposition über das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser (Mt 19, 21)« (WA 39 II, 34–91) finden sich differenzierte Äußerungen Luthers zum Widerstandsrecht. Nach E. Neuß (siehe 7), 271 hat sich Heinze offenbar fälschlicherweise nur von den resignierenden Äußerungen Luthers in den Briefen an die Nürnberger vom Jahre 1531 leiten lassen.

³⁸ Vgl. M. Luther, *Ob Kriegsleute* (siehe 12), 69.

³⁹ Vgl. WATR 5, Nr. 6269 »Bellum est legitima defensio vel poena«; WATR 3 Nr. 3478 »Der Krieg ist ein rechtmäßig und ordentlich Ding und Werk der Obrigkeit, nicht allein eine Defension und Notwehr, sich vor unrechter Gewalt schützen, sondern auch eine Rache«; WATR 3, Nr. 3766 »Bellum est legitima res et actio magistratus, non tantum defensio et depulsio, sed etiam vindicta«.

⁴⁰ vor allem dann, wenn man Krieg anfangen nicht mit angreifen gleichsetzt. Vgl. W. Walther, *Deutschlands Schwert durch Luther geweiht*. Leipzig 1915, 22.

Widerspruch, weil in der vorlutherischen Lehre vom gerechten Krieg beide Begriffe »nicht im Gegensatz zueinander gedacht worden waren, sondern koordiniert in der reinen Notwendigkeit, aus welcher die Strafe als Mittel zur Aufrechterhaltung und Verteidigung der rechten Ordnung, der Gerechtigkeit, genauso gerechtfertigt erscheint wie die Verteidigung als Notwehr.«⁴¹.

Wenn Luther im Sinne der mittelalterlichen Tradition argumentiere, dann sei eben mit Verteidigung bzw. Notwehr, zu der man gedrängt werde und die man wahrnehmen müsse⁴², nicht die Notwehr im engeren Sinne der Verteidigung »in continenti« gemeint, sondern im weiteren augustinischen Sinne die durch das Vorliegen einer nach Bestrafung verlangenden Ungerechtigkeit erforderlich schein⁴³. In diesem weiteren Sinne sei Selbstverteidigung und Strafe von Unrecht ein »genötigt Ding.«⁴⁴. In diesen Kontext paßt auch die Auffassung, daß weltliche Herrscher verpflichtet seien, nicht nur bei einem unmittelbaren Angriff auf ihr eigenes Land zu den Waffen zu greifen, sondern auch, um »anderen in rechten Sachen Hilfe zu tun ... wenngleich kein Bündnis zwischen ihnen ist«⁴⁵, allerdings ohne Vernachlässigung ihres Auftrages für ihr eigenes Land⁴⁶. Freilich dürfe deshalb nicht »um einer tauben Nuß« oder einer »Laus« oder »Nisse«⁴⁷ willen Krieg angefangen werden. Es muß also das Ausmaß des Unrechtes schon beträchtlich sein⁴⁸. Ansonsten müsse eine Obrigkeit, die recht regieren wolle, »durch die Finger sehen« können⁴⁹. Das gilt genauso für die Wiedergewinnung unrecht geraubten Gutes, wo er vor blindem Wüten warnt, weil im Grunde doch allein Gott Güter verleihe. Besser sei Streitschlichtung durch ein Gerichts-urteil, so z.B. durch das fürstliche Hofgericht in der Wurzener Fehde⁵⁰.

⁴¹ Vgl. J. Plösch (siehe 2), 155f.

⁴² Vgl. z.B. WATR Nr. 2487b.

⁴³ Vgl. J. Plösch (siehe 2), 156.

⁴⁴ Vgl. WA 19, 651.

⁴⁵ Vgl. WABr 8, Nr. 3369, 516.

⁴⁶ WABr 10, Nr. 4020, 636.

⁴⁷ Vgl. WA 19, 649 oder WABr 10, 35.

⁴⁸ Vgl. WATR 5, 5256 »Darum fanget kein rechter Kriegsmann leichtlich und ohne große Ursache einen Krieg an...« Oder vgl. WA 10 III, 382f. Die Räte eines Fürsten hetzten ihn zum Krieg »und wollen ja ein kleines Unrecht wehren und gedenken nicht ein kleines Unrecht zu übersehen oder lassen bleiben, denn viel tausend Menschen darüber zu Boden gehen und verderben möchten«. Darum sollten Fürsten lieber zuweilen »ein kleines Übel gehen lassen«.

⁴⁹ Vgl. M. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, 47.

⁵⁰ Vgl. WABr 10, 34.

Wenn sich Luther hier in weitgehender Übereinstimmung mit der vorreformatorischen Tradition befindet, so lehnt er aber »Überinterpretationen« des gerechten Grundes ab. Deshalb wendet er sich nachdrücklich gegen Kreuzzüge, indem er sagt: »wenn ich ein kriegs man were und sehe zu felde ein Pfaffen- odder creütz panier, wennsleich ein cruzifix selbs were, so wolt ich davon lauffen als iagt mich der Teüffel«⁵¹. Deshalb verwirft er auch letztlich einen Krieg gegen den Türken. Aber wenn er einen gegen ihn gerichteten Waffengang hinnehmen wollte, dann nicht wegen »falschen Glaubens und Lebens halber ..., sondern seines Mordens und Zerstörens halber«⁵², eben weil es dabei um die Verteidigung gegen einen Angriff geht⁵³. Insofern veranlaßt er, den gerechten Grund aus fürstlicher bzw. kirchlicher Willkür herauszunehmen und ihn schärfer zu prüfen als im Mittelalter. So lehnt er im Gegensatz zu mancher mittelalterlicher Usance trotz schwerer Gefahren einen Präventivkrieg ab. So rät er anlässlich der Packschen Händel: »Angreifen aber und mit Krieg solchen Rat der Fürsten zuvorkommen wollen, ist in keinem Wege zu raten, sondern aufs allerhöchste zu meiden. Denn da stehet Gottes Wort: Wer das Schwert nimmt (ohne Ermächtigung), der soll durch das Schwert umkommen«⁵⁴.

Gegen Thielickes Auffassung, daß Luther angeblich immer nur eindeutige Bewertung von gut und böse auf Freund und Feind anwende⁵⁵, ist darauf zu verweisen, wie ernst er das Problem nimmt, daß ein einzelner nicht immer über das Recht oder Unrecht seines Herrn Bescheid wissen kann. Hier ist zumindest formaldemokratisch ein grundsätzlicher Gegensatz zum

⁵¹ Vgl. WA 30 II, 115.

⁵² Vgl. M. Luther, Vom Kriege wider die Türken, in: Luther Deutsch hrsg. v. K. Aland, Bd. 7, 113 (WA 30 II, 143). Vgl. ähnlich M. Luther, Eine Heerpredigt wider den Türken, in: Luther Deutsch hrsg. v. K. Aland, Bd. 7, 123 (WA 30 II, 173). Hinzuzufügen wäre noch die Zerstörung der Ehe durch die Polygamie (127). Allerdings führt er im Unterricht der Visitatoren 1528 (WA 26, 229) auch als Grund den Schutz des Glaubens an, allerdings nicht als Grund für den einzelnen, der sich wie Christus nicht wehren solle, sondern als Aufgabe der Obrigkeit, die denen wehren solle, »die Gottesdienste, gute Landesordnung, Recht und Gericht wollen wegnehmen«. Dagegen hatte Luther 1518 die Türkengefahr als Gottesgeißel bezeichnet (WA 1, 535), weshalb es für die Kirchenfürsten frevelhaft sei, vom Krieg gegen die Türken zu träumen und nicht gegen die Sünde zu kämpfen. Angesichts der damit aber vor allem verbundenen Absicht, eine Erneuerung der Kirche zu fordern und nicht zu Fragen der politischen Ethik Stellung zu nehmen, gehört diese Äußerung nicht in den Kontext seiner Positionen zum gerechten Krieg.

⁵³ Das streicht besonders heraus H. Kunst, Evangelischer Glaube und politische Verantwortung, 180.

⁵⁴ Vgl. M. Luther an Brück v. 28. 3. 1528, WABr 4, Nr. 1246.

⁵⁵ Vgl. H. Thielicke (siehe 14), 567.

heutigen Selbstverständnis des Bürgers und Soldaten zu sehen, bei dem ja unterstellt wird, daß er durch die tagespolitische Information oder die dienstliche politische Bildung in der Lage sei, die Rechtmäßigkeit des Regierungshandelns nicht nur zu verfolgen, sondern auch zu kontrollieren. U. Mann⁵⁶ verweist in diesem Zusammenhang auf das gerade an dieser Stelle so wichtige Wächteramt der Kirche, durch das dem christlichen Soldaten in seinem Zweifel Hilfestellung gegeben werden könne. Vielleicht spricht aber angesichts des Problems der kaum beherrschbaren Informationsflut dann dennoch wieder einiges für Luthers Informations-Vorbehalt. Und zwar argumentiert er hier offenbar in Anlehnung an den augustiniischen Grundsatz »in dubio pro auctoritate«⁵⁷, und das ist offensichtlich etwas vollkommen anderes als die von Lienemann Luther unterstellte Auffassung, daß im Zweifelsfalle die Entscheidungskompetenz allein bei der Obrigkeit liege⁵⁸. Sondern Luther argumentiert, solange es nicht möglich sei zu wissen, ob der Fürst unrecht habe, solle der Soldat ohne Gefahr für die Seele dem Fürsten folgen. Im Falle einer Niederlage solle er sie als Strafe von Gott ansehen. Im Falle eines Sieges aber müsse der Soldat »seine Schlacht so ansehen, als fiele jemand vom Dach und schlänge einen anderen tot, und Gott die Sache anheimstellen«⁵⁹. Auf keinen Fall solle man »den sicheren Gehorsam um unsicheren Rechtes willen ... schwächen, sondern dich nach der Liebe Art des Besten zu deinem Herrn versehen«⁶⁰, also »aus christlicher Liebe seinem Herrn nur beste Absichten zutrauen«. Denn damit werde das »gute Gewissen vor Gott« über das »gute Gewissen« gestellt, das dem Menschen von der Welt gegeben werde⁶¹. Insofern betont er auch hier weniger die juristischen Zusammenhänge als die »inneren« Dimensionen wie Gewissen oder Glauben, was zum dritten Kriterium des »gerechten« Krieges überleitet, dem Kriterium der »rechten Absicht« bzw. des Friedenszieles.

2. Die rechte Absicht und das Friedensziel

Wiederum in engem Bezug zur mittelalterlichen Tradition streicht Luther aus christlicher Sicht als Ziel aller militärischen Gewalt den Frieden heraus: »Warum führt man Krieg, außer weil man Frieden und Gehorsam haben

⁵⁶ Vgl. U. Mann, *Lorbeerkrantz und Dornenkrone*, Stuttgart 1958, 231f.

⁵⁷ Vgl. P. Engelhardt, *Die Lehre vom »gerechten Krieg« in der vorreformatorischen katholischen Tradition*. In: R. Steinweg, *Der gerechte Krieg*, Frankfurt/M 1980, 78.

⁵⁸ Vgl. W. Lienemann, *Das Problem des gerechten Krieges im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: R. Steinweg (siehe 57), 128.

⁵⁹ Vgl. M. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, 48.

⁶⁰ Vgl. M. Luther, *Ob Kriegsleute* (siehe 12) 80.

⁶¹ Vgl. E. Neuß (siehe 7), 21.

will?« »Darum laßt euch sagen, ihr lieben Herren: Hütet euch vor Krieg, es sei denn, daß ihr euch wehren und schützen müßt...! ...ein jeglicher Herr und Fürst ist schuldig, die Seinen zu schützen und ihnen Frieden zu schaffen.« Die rechte Absicht bei kriegerischer Gewaltausübung beschränkt sich jedoch nicht nur auf das Friedensziel. Auf keinen Fall dürfe es um egoistische Motive gehen: »Laß Habsucht und andere böse Absicht, dann ist Kriegführen nicht Sünde ... wenn die Person unrecht ist oder es nicht recht gebraucht, so wird's auch unrecht.« »...wer sich in solchem Laster (um zeitlichen Gutes und zeitlicher Ehre willen) Krieg führt, der erkriegt sich die Hölle.«⁶² Genauso gehe es im Krieg gegen die Türken nicht darum, »große Ehre, Ruhm und Gut« zu gewinnen, das eigene Land zu vermehren, oder um »Zorn oder Rachgierigkeit«. Denn darin werde »bloßer Eigennutz gesucht und nicht die Gerechtigkeit oder der Gehorsam«.⁶³

Aber einem Soldaten, der »rechte Ursache« zum Kriegen hat, dem redet Luther zu, daß er »zugleich mutig und unverzagt« sein soll⁶⁴. Allerdings solle man sich im Krieg nicht auf rechten Grund oder Macht oder Rüstung verlassen, sondern auf Gott. So schreibt er bezüglich des Feldzuges gegen Braunschweig, daß er »zum Schutze der vielen Bedrängten einfach notwendig« sei. »Trotzdem bedarf es dazu der Hilfe des gnädigen Gottes, damit er nicht auf unsere Ungerechtigkeit und unsere (mangelnden) Verdienste sehen wolle, sondern auf den Jammer der Unglücklichen und das Lästern der gottlosen Papisten. Amen«⁶⁵. Insofern haben selbst Verteidigungskriege nur dann Sinn, wenn sie von Christen geführt werden, welche bußfertig und bereit sind, ihre Fehler einzugestehen⁶⁶. Ferner fordert Luther in diesem Sinne das, was einfach immer zu jedem Christenleben gehört, mit Nachdruck in Kriegszeiten – nämlich (Gottes-) Furcht und Demut und nicht zuletzt das Gebet der Gemeinden und der Soldaten⁶⁷.

Zu dieser Demut und Gottesfurcht gehört, namentlich was die Fürsten anbelangt, nicht zu schnell und keinesfalls leichtfertig zum Krieg zu schreiten, sondern nur als »ultima ratio«: »Warte, bis Not und Müssen kommt,

⁶² Vgl. M. Luther, Ob Kriegsleute (siehe 12), 53 (WA 19, 625) mit Bezug auf Augustinus, Ep. 189, 6 ad Bonid (MPL 33, 856) »Non quaeritur pax, ut bellum exerceatur, sed bellum geritur, ut pax exquiratur«. Vgl. ferner M. Luther, Ob Kriegsleute, 72, 79, 81f.

⁶³ Vgl. M. Luther, Vom Kriege wider die Türken, 101 (WA 30 II, 130).

⁶⁴ Vgl. M. Luther, Ob Kriegsleute (siehe 12), 75.

⁶⁵ Vgl. WABr 10, 3768, 98.

⁶⁶ Vgl. G. Müller (siehe 9), 516.

⁶⁷ Vgl. z.B. WA 30 II, 135 oder WA 17 II, 128 oder WA 19, 651 oder WABr 6, 345, Nr. 3753 oder WA 19, 661 oder WA 30 II, 117.

ohne Lust und Willen, du wirst dennoch genug zu schaffen haben und das Kriegführen genug kriegen.« Allerdings gibt er, wenn es am Ende wirklich keine andere Möglichkeit mehr geben sollte, den Frieden wieder herzustellen, doch die kräftige Ermutigung: »Wenn du sagen möchtest und dein Herz sich rühmen könnte: Wohlan, wie gern wollt ich doch Frieden haben, wenn meine Nachbarn wollten, dann kannst du dich mit gutem Gewissen wehren.«⁶⁸

IV. Schluß

Weil der Frieden ein so hohes Gut ist, ist für Luther aus christlicher Sicht kein Krieg und kein Militärdienst des Christen legitimierbar bzw. gerecht, es sei denn in einem aufgezwungenen Verteidigungskrieg. Und der mit obigem kurzem Überblick in Erinnerung gebrachte Rat Luthers an jeden so unfreiwillig in einen Krieg verwickelten Christen ist die Mahnung zu Demut, Gottesfurcht, Gebet, aber auch Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit, Mut und nicht zuletzt die Absicht, wieder Frieden herzustellen. Er unterscheidet sich damit in seinen Ausführungen zum gerechten Krieg erheblich von der Art, wie man in vergangenen Jahrhunderten leichtfertig in souveräner Anmaßung Kriege vom Zaun brach und zu rechtfertigen wußte – wenn man es überhaupt für nötig befand, das zu tun. Unbestritten schwingt noch in der historischen Erinnerung der Völker ein solcher mißbräuchlicher Umgang mit der »Lehre vom gerechten Krieg« mit. Es wäre eine weitere Untersuchung wert, nachzuzeichnen, wie es zu einer derartigen Emanzipation der europäischen Mächte von der von Luther, aber ebenso auch in der katholischen Tradition betriebenen ethischen Eingrenzung des Krieges durch die »Lehre vom gerechten Krieg« kam.

Wie sollte aber in einem möglicherweise »postnuklearen« Zeitalter von Christen anders über einen äußersten und unausweichlichen »ultima-ratio«-Einsatz von Waffen zur internationalen Konflikteindämmung und Friedenssicherung gedacht werden, als so, wie es von Luther im Grundsatz in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit vorgezeichnet worden ist?

Dr. Andreas Pawlas, Erlenweg 2, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop

⁶⁸ Vgl. M. Luther, Ob Kriegsleute, 70.

»IST DAS GUT EVANGELISCH?«

Hans Sachs als Wortführer und Kritiker der Reformation¹

Von Berndt Hamm

Am 5. November 1494 wurde Hans Sachs als Sohn eines Schneidermeisters in Nürnberg geboren. Zwar ist er heute weithin nicht mehr als Gestalt der Reformationsgeschichte bekannt, aber wenn man auf Werk und Wirkung von Hans Sachs im 16. Jahrhundert blickt, überrascht es, welche zentrale Rolle bei ihm die Frage nach dem rechten Glauben und dem frommen Leben spielt. Seine früheste öffentlichkeitswirksame Ausstrahlung über Nürnberg hinaus gewann Sachs als Wortführer der Reformation, als Poet, der seine literarische Virtuosität ganz in den Dienst des Evangeliums stellte. Er war ein faszinierter Anhänger Luthers. Im Juli 1523 veröffentlichte er das Spruchgedicht »Die Wittenbergisch Nachtigall«, in dem er Luther mit einer »wunniglichen«, »lieblichen« Nachtigall vergleicht, die mit ihrer hell tönenden Stimme den Tag des klaren Evangeliums ankündigt und die schlafenden Menschen aus der Finsternis der römischen Verführung aufweckt². Es geht Sachs dabei und in den folgenden Jahren aber nicht um die Person Luthers, sondern um die Gestalt, auf die Luther hinweist, um Christus als den wahren Hirten, um die Frage also: Wie können wir wahre evangelische Christen sein?, und gerade nicht um die Frage: Wie können wir gute Lutheraner sein?

Als Hans Sachs im Sommer 1523 in dieser Weise seine Stimme für die Reformation Luthers erhob, neigte zwar eine Mehrheit im Nürnberger Rat und erst recht in der Bevölkerung der neuen Lehre zu, doch war noch nichts entschieden. Der Meinungsstreit erreichte im folgenden Jahr 1524 seinen Siedepunkt, ehe sich dann der Rat im Frühjahr 1525 offen auf die Seite der Reformation stellte und das Kirchenwesen in der Folgezeit zielstrebig umgestaltete. Vorher aber, in der brisanten Unruhephase 1523/24, waren das vorantreibende Element die Prediger auf den städtischen Kanzeln und der

¹ Vortrag zum Reformationsfest, gehalten am 31. Oktober 1994 in den Nürnberger Kirchen St. Sebald und St. Lorenz; die Vortragsform ist beibehalten. Werktitel und Zitate sind in modernisierter Schreibweise wiedergegeben. Für hilfreiche Kritik danke ich Siegfried Ziegler. – Eine erweiterte Aufsatzfassung mit ausführlicheren Belegen wird in meinem Buch »Bürgertum und Glaube. Städtische Reformation im Heiligen Römischen Reich« (Frühjahr 1996 bei Vandenhoeck & Ruprecht) erscheinen.

² Edition der »Wittenbergisch Nachtigall« in der Ausgabe von Gerald H. Seufert (Hg.), Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9737, Stuttgart 1974.

Ratsschreiber Lazarus Spengler, vor allem aber auch die Handwerker, die durch ihre Parteinahme zugunsten der evangelischen Lehre zeitweilig einen höchst bedrohlichen Druck auf die vorsichtig lavierende Stadtoberkeit ausübten. Ein hervorstechender Vertreter dieser Reformationsbewegung des ›Gemeinen Manns‹ war Hans Sachs.

Die Frage ist freilich, wieweit er noch als normaler Handwerker gelten kann. Sachs war von seinen Eltern her, aber auch dank eigenen Geschicks als vielbeschäftigter Schuhmachermeister recht wohlhabend, wobei zu bedenken ist, daß es in Nürnberg eine breite obere Mittelschicht wohlhabender Handwerksmeister gab. Zugleich freilich nahm die Zahl der Meister zu, die in die Armut absanken, ihre Selbständigkeit verloren und als sog. ›Stückwerker‹ ihre Produkte an kapitalkräftige Auftraggeber ablieferten. Sachs blieb in der sozialen Position des Handwerksmeisters, der in seinem Betrieb mit Gesellen und Lehrlingen die Waren selbst herstellte und verkaufte. Er war ein vielseitig belesener Mann, humanistisch gebildet und mit antiken Stoffen vertraut. Acht Jahre hat er die Lateinschule besucht. All dies war zwar bei einem Handwerkersohn nicht gerade das Übliche, doch damals in Nürnberg auch nicht außergewöhnlich. Auffällig hingegen war die poetische Begabung des Schuhmachers, aber auch hier wird man zugleich betonen müssen: Ihr Nährboden war die Pflege des Meistersangs in den Nürnberger Handwerkerkreisen, und diesen Boden hat Sachs – so genial manche seiner Dichtungen waren – nie verlassen. Bei ihm vereint sich also das Handwerker-Typische mit dem Besonderen.

Genau dies kann man auch über seine engagierte Parteinahme für die Reformation sagen. Hans Sachs war Teil der breiten Reformationsströmung, die den altgläubigen Klerus attackierte und nach einer Veränderung des Gottesdienstes verlangte, aber er schwamm nicht einfach im Strom mit, sondern war Wortführer und – wie wir gleich sehen werden – auch Kritiker der Gemeindereformation. Er wurde nicht nur von der Theologie Luthers ergriffen, sondern war selbst theologisch aktiv; er gehörte zu jenen vereinzelt, für die frühe Reformation so bezeichnenden Handwerkern und Handwerker-Künstlern, die selbst zur Feder griffen und als Laientheologen Flugschriften verfaßten. Unter ihnen erreichte er die höchsten Auflagenzahlen und eine außergewöhnliche Breitenwirkung im Meinungsbildungsprozeß der Entscheidungsjahre 1523 bis 1525. Er schrieb als Laie für Laien. An ihm erweist sich klar, wieviel der Erfolg der Reformation damit zu tun hatte, daß Laien verschiedener Stände die Fragen von Theologie, Frömmigkeit und Kirchenreform als ihre drängenden Lebensfragen erkannten und sich darin ein selbständiges Urteilsvermögen aneigneten.

Die einzigartige frühreformatorische Phase einer theologischen Laienbildung, eines Heraustretens der Theologie aus dem Expertenkreis ruht auf

spätmittelalterlicher Grundlage. Schon vor der Reformation gab es eine blühende Frömmigkeitstheologische Literatur in deutscher Sprache für Laien und auch von Laien, Schriften, in denen es besonders um die bange Frage nach der Barmherzigkeit Gottes und einer frommen, zum Heil führenden Lebensgestaltung ging. Hans Sachs und sein Kreis der Nürnberger Meistersinger sind ein Beispiel dafür, wie bereits im ausgehenden Mittelalter Themen einer Frömmigkeitsbezogenen Theologie von Handwerkern in ihren Horizont und ihre Sprache transponiert werden. So finden wir unter den frühen Meisterliedern Sachsens bis 1518 vorwiegend solche mit geistlichem Inhalt, darunter zahlreiche Marienlieder, aber auch solche, die sich mit theologischen Problemen wie der Lehre von den zwei Naturen Christi beschäftigen³. Auffallend ist der Ton von Angst und Gewissensqual, der – im Blick auf Tod und Gericht – gelegentlich hervortritt, so in einem Lied von 1517, das mit der Klage beginnt:

»Ach weh mir armem Sünder, weh,
wie steh' ich so in jämmerlicher Not,
mit Schmerzen ich umfangen bin,
hin ist Herz, Mut und Freud, frecher Sinn,
ich seh' vor mir den grimmigen Tod [...].«⁴

Als Gegengewicht zu Sündennot und Verzweiflung empfiehlt Sachs den armen Sündern innige Buße und Zuflucht zum gnädigen Verzeihen des Gekreuzigten wie zur Fürsprache der erbarmungsreichen Jungfrau Maria. Die angstvolle Sündenerkenntnis und der Schrei nach Erbarmen führt uns an die Schwelle zur Reformation, die Antwort Luthers wird freilich eine ganz andere sein.

Nach der Rückkehr von seiner fünfjährigen Wanderschaft als Schustergeselle im Jahre 1516 gründete Hans Sachs durch seine Heirat 1519 einen eigenen Hausstand, wurde im Jahr darauf Handwerksmeister und konnte nun selbständig einen Schuhmacherbetrieb führen. Während gleichzeitig in Nürnberg die Kunde vom Auftreten Luthers die Gemüter zu erhitzen begann, seine Schriften Verbreitung fanden, die ersten Nürnberger Reformationsflugschriften erschienen und die Predigten von den Hauptkanzeln der

³ Die frühen Meisterlieder liegen in der Ausgabe von Frances Hankemeier Ellis (Hg.): *The Early Meisterlieder of Hans Sachs (1514–1518)*, Bloomington 1974, vor; dort S. 47–85, Nr. 8–18 (Marienlieder) und S. 40–43, Nr. 6 (über die zwei Naturen Christi); vgl. z.B. auch S. 29f, Nr. 3, Str. 3, Z. 12–32 (über die Frage nach der Leidensfähigkeit der Gottheit und Menschheit Jesu), S. 21–23, Nr. 1 (über die göttliche Trinität und die Unmöglichkeit, die Geburt des Sohnes aus dem Vater zu ergründen) und S. 24–26, Nr. 2 (über die Eucharistie: Wirkung, Gegenwart Gottes und Wandlung der Elemente).

⁴ Ausgabe von Ellis S. 31, Nr. 4, Str. 1, Z. 1–8.

Stadt evangelisch wurden, hüllte sich der Schuster in Schweigen. Nichts war von ihm über den religiösen Umbruch zu vernehmen. Von Sommer 1520 bis Sommer 1523, drei Jahre lang, versiegte sein literarisches Schaffen völlig. Das ist bei Hans Sachs höchst ungewöhnlich, ja alarmierend, denn Leben bedeutete ihm immer Schreiben und Dichten. Und wer meint, mit der Geschäftsgründung sei er eben so überlastet gewesen, daß er sich keine Zeile abringen konnte, unterschätzt Sachs, der inmitten größter Arbeitsfülle seine geistige Energiequelle stets im Schreiben fand. Es gibt nur eine plausible Erklärung für das dreijährige literarische Verstummen des Meisters: Er vertiefte sich in die Schriften Luthers und wohl auch anderer reformatorischer Autoren, vor allem aber sehr gründlich in die Heilige Schrift, wobei wir besonders an die im September 1522 erschienene Luther-Übersetzung des Neuen Testaments denken müssen. Diese drei Jahre waren für Sachs sozusagen seine ›stillen Jahre‹ der Reformation, in denen er sich – aufgerüttelt durch Luthers Art, die Bibel zu lesen und kritisch anzuwenden – tiefgehende Kenntnisse und Klarheit über die neue Lehre verschaffte, ehe er sich dann mit eigenen Schriften in das Getümmel der stürmischen Jahre der Reformation 1523 bis 1525 stürzte. Nur so kann man auch verstehen, wie es zur erstaunlichen Meisterschaft des Schusters im Umgang mit der Bibel und der reformatorischen Lehre gekommen ist.

Seine Fähigkeit, das Wesentliche der Lehre Luthers auf den Punkt zu bringen, sie selbständig argumentativ einzusetzen und dabei stets die Bibel selbst in die aktuelle Situation hinein zum Sprechen zu bringen, zeigt sich in all seinen Reformationsschriften: in den 700 Verszeilen der ›Wittenbergisch Nachtigall‹ von 1523, in seinen packenden vier Prosadialogen des Jahres 1524 sowie in einigen Flugblättern und geistlichen Liedern von 1524/25. Auch später noch hat sich Sachs für die Reformation eingesetzt, vor allem hat er anhand der Übersetzung Luthers fast das gesamte Alte Testament und einen beträchtlichen Teil des Neuen Testaments in Verse gebracht und damit das Zentrale der Reformation, die Rückbesinnung auf die Heilige Schrift allein, zur Mitte seines dichterischen Schaffens gemacht. Doch beschränke ich meinen Blickwinkel im folgenden überwiegend auf jene Jahre 1523 bis 1525, in denen Sachs als der bekannteste und sprachmächtigste Wortführer der Reformation aus dem Handwerkerstand seine größte Breitenwirkung entfaltete.

Vertieft man sich in die ersten beiden Reformationsdialoge des Schusters⁵, so fällt zweierlei ins Auge: zum einen ein radikaler *Antiklerikalismus*, der

⁵ Die chronologische Abfolge der vier Sachs'schen Reformationsdialoge innerhalb des Jahres 1524 ist nicht gesichert. Ich folge der üblichen Anordnung, an der sich auch die im folgenden zitierte Ausgabe Seuferts orientiert. Nur der Druck des

deutlich macht, wie tiefgehend Hans Sachs mit dem gebrochen hat, was der bisherigen Kirche als besonders heilig gegolten hat: mit der klerikalen, hierarchischen Heiligkeit des Papstes, der Bischöfe, Priester und Mönche und mit der Heiligkeit jener Werke, die von diesen Klerikern besonders praktiziert und empfohlen wurden, z.B. Gelübde, Fasten, Wachen, Chorgebet, Prozessionen, Wallfahrten, Ablaßkauf, Stiftungen usw. Entscheidend ist dabei für Sachs, daß diese Art von Heiligkeit keinen Grund in der Heiligen Schrift hat. Sie ist nicht von Gott geboten, sondern Erfindung von Menschen, die sich selbst in ihrer Schein-Heiligkeit zu produzieren suchen. Die wahre Heiligkeit des Lebens hingegen, die Gott in seinem Wort geboten hat, komme so gerade nicht zum Zuge.

Zum andern zeigt sich in Sachs' Reformationsschriften von Anfang an, wie stark ihn Luthers *Rechtfertigungsbotschaft* angesprochen und wie sachkundig er sie aufgenommen hat. Von der angstvollen Heilssorge sieht er sich nun befreit. Seine Angriffe auf die Werk-Heiligkeit des Klerus wurzeln in der reformatorischen Zentral-Entdeckung, daß alle Werke, die dem Heilserwerb dienen sollen, von Grund auf verkehrt sind. Es ist die Freilegung des Evangeliums, daß Jesus Christus der einzige Mittler und Versöhner zwischen Gott und Mensch ist, der für uns Sünder ein für allemal genug getan hat, der uns von der Hölle erlöst und den Himmel verdient hat. Im Glauben, d.h. im Vertrauen auf Christus, darf der Sünder nun die Gewißheit haben, unabhängig von allen eigenen Werken Kind Gottes und Erbe der Seligkeit zu sein. Zwar ist dieses Vertrauen nicht nur empfangender, sondern auch tätiger Glaube, aus dem die Werke der Liebe hervorströmen, doch liegt für Sachs wie für Luther das Befreiende des Evangeliums darin, daß

Dialogs über den Geiz (bei Seufert Nr. 3) enthält ein genaues Datum: Die Vorrede ist auf den Michaelstag (29. September) 1524 datiert (Seufert S. 97). – Dialog 1 (Seufert S. 41–71): »Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, darin das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird«; Dialog 2 (Seufert S. 73–92): »Ein Gespräch von den Scheinwerken der Geistlichen und ihren Gelübden, damit sie zu Verlästerung des Bluts Christi vermeinen selig zu werden.« – Eine andere Anordnung (Dialog 4 wird zu Dialog 2) schlägt neuerdings Franz Otten vor: »mit hilff gottes zw tichten ... got zw lob vnd zw auspreitung seines heilsamen wort.« Untersuchungen zur Reformationsdichtung des Hans Sachs, Göppingen 1993 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 587). Sollte Otten recht haben, dann würde damit meine Auffassung bestätigt, daß man im Jahr 1524 nicht zwischen einer (noch) scharf antiklerikalen und einer (schon) irenischen Reformationshaltung Sachsens unterscheiden kann, sondern daß bei ihm eine bestimmte Art von religiöser Polemik (gegen die klerikalen Verführer der einfachen Leute) und eine bestimmte Art von religiöser Duldung (im Umgang mit den Verführten) zusammengehören. Vgl. unten Anm. 42.

solche christlichen Werke nicht mehr Heilsbedingung, sondern Folge des bereits zugeeigneten Heils sind, d.h. Folge der letztgültigen Annahme des Sünders zur Seligkeit. So sagt er prägnant über die Werke der Barmherzigkeit:

»Hie merk, daß dieses allein sind
die wahren christlich guten Werke.
Hie muß man aber fleißig merke(n),
daß sie zur Seligkeit nit dien(en),
die Seligkeit hat man vorhin
durch den Glauben in Christum.
Dies ist die Lehr kurz in der Summ,
die Luther hat an Tag gebracht.«⁶

In all dem und in vielen anderen Aussagen seiner Flugschriften tritt Hans Sachs in die Fußstapfen Martin Luthers. Er ist für ihn – als Ausleger des Gotteswortes – der wahre christliche Lehrer schlechthin. Sachs ist jedoch keine Kopie Luthers in Handwerker Ausgabe. Rezeption Luthers bedeutet ihm sogleich Umformen und Weiterdenken, die Anregung, in der Bibel selbst Gottes Wort zu entdecken, von daher andere Akzente zu setzen und das Evangelium auf andere Problemstellungen hin auszulegen. Schon in der Beschreibung der Rechtfertigung des Sünders sind bei ihm wichtige Veränderungen gegenüber Luther zu bemerken. Vor allem fällt nun das Gewicht ganz und gar auf die Früchte des Glaubens, auf die Liebe und ihre Werke der Barmherzigkeit. Steht für Luther im Zentrum des Evangeliums der empfangende *Glaube*, aus dem die Früchte der tätigen Nächstenliebe hervorstehen, so ist für Sachs das Zentrale die *Nächstenliebe*, deren barmherziges Tun aus der Lebendigkeit des Glaubens hervorsteht. Alles zielt bei ihm auf die Früchte, auf die brüderliche Liebe – wir würden heute sagen: auf die geschwisterliche Liebe oder die Solidarität – als Bewährung des Glaubens. »Die Liebe ist«, wie er sagt, »die rechte Probe eines Christen«⁷. »Allein an der Liebe« kann man »die rechten Kinder Gottes«, die der Geist Gottes treibt, erkennen⁸, an jenen »Werken der Barmherzigkeit«, die – wie es in Mt 25 heißt – Christus selbst erwiesen werden, wenn sie einem seiner geringsten Brüder getan werden: Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde beherbergen, Nackte kleiden, Kranke besuchen, Gefangene trösten⁹. »So ist«, wie

⁶ Die Wittenbergisch Nachtigall, Vers 432–439, Ausgabe von Seufert S. 30.

⁷ Ein Gespräch eins evangelischen Christen, Ausgabe von Seufert S. 127, Z. 148f.

⁸ Ebd., S. 139, Z. 499–502.

⁹ Die Wittenbergisch Nachtigall, Vers 422, Ausgabe von Seufert S. 30; Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, ebd. S. 61, Z. 504–506; Ein Gespräch von den Scheinwerken der Geistlichen, ebd. S. 81, Z. 140–144 und 151–153.

Sachs emphatisch unterstreicht, »das neue Gesetz [Christi] allenthalben voll Lieb, Lieb, Lieb«¹⁰. Das Schlimmste, was der Christenheit widerfahren kann, ist in seinen Augen der Verlust der Liebe. Um 1535 entstand ein bewegendes Klagegedicht des Schuhmachers mit dem Titel »Die brüderliche Liebe hat keine Füße mehr«. Es erschien als Flugblatt zusammen mit einem Holzschnitt, der die Liebe als furchtbar verstümmelte Frau darstellt¹¹. Sie liegt hilflos in der Wildnis mit abgeschlagenen Füßen und blutigen Beinstümpfen – Sinnbild der durch die Selbstsucht der Menschen vertriebenen und mißhandelten Liebe, die erst dann wieder in ihre Gemeinschaft zurückkehrt, wenn Gott sie heilt. So wichtig Sachs der befreiende, von Gewissensnot entlastende Glaube auch ist, so findet er doch die Glaubwürdigkeit des Glaubens und des Evangelischseins allein in der Liebe.

Wie selbständig Sachs dabei den Ansatz Luthers weiterdenkt, verändert und seine besondere Erfahrungsweise als Handwerker einbringt, wird deutlich an seinem Verständnis von brüderlicher Liebe und eigensüchtigem Fehlverhalten. Man kann hier zwischen *zwei Hauptaspekten* unterscheiden und sie durch die Begriffe »soziale Reformation« und »friedliche Reformation« kennzeichnen. Zur Sprache kommen sie besonders in den beiden späteren Dialogen des Jahres 1524¹². Blicken wir zunächst auf die Art und Weise, wie Hans Sachs das Evangelium als Sozialbotschaft vorträgt und damit zum Politikum ersten Ranges macht.

Die *soziale Zuspitzung des Liebesgebots* tritt einem bei Sachs bereits in den erwähnten früheren Reformationsschriften und ihrer antiklerikalen Haltung entgegen. Den Priestern und besonders den Mönchen wirft er vor, daß ihr ganzes Verhalten eigennützig und gemeinschaftsfeindlich sei. Sie sind faul und lassen sich wie Parasiten von der armen, hart arbeitenden Bevölkerung ernähren. Sie weiden die Schafe Christi nicht, sondern scheren, melken und fressen sie. Mit solchen Attacken bewegt sich Sachs noch ganz auf der Ebene des üblichen reformatorischen Antiklerikalismus. Dabei

¹⁰ Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, Ausgabe von Seufert S. 106, Z. 275f; vgl. Joh 13,34f und Gal 6,2.

¹¹ Der Einblattholzschnitt von Peter Flettner (?) mit dem Spruchgedicht von Hans Sachs findet sich als Faksimile in der Ausgabe: Flugblätter der Reformation und des Bauernkrieges. 50 Blätter aus der Sammlung des Schloßmuseums Gotha, hg. von Hermann Meuche, Katalog von Ingeburg Neumeister, Leipzig 1976: Blatt Nr. 9 (Die Parabel von dem Eigennutz und der Caritas), Katalog S. 54 und 82.

¹² Dialog 3 (Ausgabe von Seufert S. 93–117): »Ein Dialogus, des Inhalt ein Argument der Römischen wider das christlich Häuflein, den Geiz, auch ander offenlich Laster etc. betreffend«; Dialog 4 (ebd., S. 119–141): »Ein Gespräch eins evangelischen Christen mit einem lutherischen, darin der ärgerlich Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, angezeigt und brüderlich gestraft wird.«

zeigt er sich dem städtischen Grundwert der Gemeinnützigkeit verpflichtet, indem er ihn gegen den ›Eigennutz‹ der Kleriker setzt. Seinen eigenen Ton aber findet Sachs dort, wo er die sozialethische Stoßrichtung des Liebesgebots gegen die Reichen der Stadt richtet. Auf das Argument der Bettelmönche, sie erhielten doch als Mönche ihren Lebensunterhalt nicht von den Armen, sondern von den großen Herren und reichen Bürgern, läßt Sachs die Handwerker entgegnen: Schon gut, woher aber nehmen es die Reichen? Allein von uns. Sie saugen uns bis aufs Blut aus¹³. Man sieht, wie schnell sich die Front bei Sachs verschiebt: vom Angriff auf den altgläubigen Klerus zum Vorwurf gemeinschaftsfeindlichen Verhaltens an die Adresse der Reichen.

Besonders nimmt er dabei die evangelischen Kaufleute und Unternehmer Nürnbergs, die Vertreter des frühnezeitlichen Kapitalismus, ins Visier. Ihrer Raffgier widmet er einen eigenen Dialog, eine der erstaunlichsten Schriften der gesamten Reformationszeit¹⁴. Frappierend ist die Schärfe, mit der ein gutbürgerlicher und lutherischer Schuster, der keineswegs zu sozialrevolutionärem Radikalismus neigt, seinen reichen Glaubensgenossen ins Gewissen redet. Sie nennen sich ›evangelisch‹ und polemisieren gegen die Habsucht der Kleriker, doch verstoßen sie selbst in schamloser Weise gegen die Gebote Christi. Von Früchten eines evangelischen Lebens der brüderlichen Liebe ist bei ihnen nichts zu spüren. Sachs prangert sehr detailliert die sozialfeindlichen, ausbeuterischen Finanz- und Unternehmerpraktiken der Oberschicht an: besonders die Bildung von Monopolen und die damit verbundene Preistreiberei, den Aufkauf von Lebensmitteln, die dann in Zeiten des Mangels zu überhöhten Preisen verkauft werden, die wucherischen Kreditzinsen, die den Armen in die Not treiben, die betrügerische Manipulation von Waren und Rechnungen, Maßen und Gewichten. Stereotyp konfrontiert Sachs die angeblich Evangelischen jeweils mit der Frage: »Ist das gut evangelisch?«¹⁵

Besonders ausführlich geht er auf die Not der ›Stückwerker‹ ein, indem er ihre Abhängigkeit von den ›Kaufherren‹ schildert, die ihnen Material und Kapital für die Produktion vorgeschossen haben und nun den Preis für die Handwerksstücke herunterdrücken können. Sie haben die Arbeiter in der Hand und springen mit ihnen nach Belieben um. Mit erregten Worten gibt

¹³ Ein Gespräch von den Scheinwerken der Geistlichen, Ausgabe von Seufert S. 79f, Z. 91–100.

¹⁴ Dialog 3 vom ›Geiz‹ (siehe Anm. 12). Der Begriff ›Geiz‹ ist bei Sachs und seinen Zeitgenossen nicht auf die heutige, spezielle Bedeutung von Knauserie und übertriebener Sparsamkeit eingegrenzt, sondern hat den allgemeineren Sinn von Habsucht und Raffgier.

¹⁵ Ausgabe von Seufert S. 100ff, Z. 89. 101. 109f. 141. 153. 230f. 234. 427.

Sachs diesem Druck, unter dem die verarmten Handwerker leiden, Sprache¹⁶: »Gewaltiglich regiert die Habgier unter den Kaufherren und Verlegern, die da drücken ihre Arbeiter und Stückwerker. Wenn sie ihnen ihre fertigen Stücke, die nur den Wert von Pfennigen haben, bringen oder nach Hause tragen, da mäkeln die Unternehmer aufs hinterhältigste an ihrer Arbeit herum; dann steht der arme Arbeiter zitternd an der Tür mit ineinandergedrehten Händen, stillschweigend, damit er nicht die Gunst des Kaufherrn verliert. Hat er vielleicht vorher Geld auf die Arbeit entliehen, dann rechnet der Kaufherr mit ihm ab, wie er will. Büßt der Arme außer dem Lohn für seine Arbeit auch sein eigenes Geld ein, dann freut sich der Reiche des guten, wohlfeilen Kaufs und meint, er verfare mit dem Arbeiter rechtens.« Wehrt sich der Arbeiter, dann zeigt es ihm der Unternehmer, besonders in Zeiten der zurückgehenden Konjunktur: »Der Widerstand der Stückwerker kann nicht lange währen, alsdann wird's ihnen zwiefältig vergolten. Wenn der Handel stockt oder im Winter, wenn allenthalben Mangel herrscht, da müssen sie euch«, sagt Sachs den Reichen, »die Waren gegen geringere Entlohnung abgeben. Im Sommer habt ihr ihnen die Haut abgezogen, im Winter saugt ihr ihnen das Mark aus den Beinen. Ist das gut evangelisch, daß die Armen also Tag und Nacht über und über arbeiten und sich doch vor lauter Hunger mit Weib und Kindern kaum ernähren¹⁷ können? Meint ihr, Gott erhöre nicht das Wehklagen, wie Exodus 6 [V. 5]: ›Ich habe erhört das Wehklagen der Kinder Israel, die die Ägypter mit Fronarbeit beschwerten?‹¹⁸

Hier erhebt einer die Stimme, der auf der Seite des ›Gemeinen Mannes‹ steht und aus der Perspektive der Handwerker – also nicht aus der Perspektive des patrizischen und ehrbaren Bürgertums und auch nicht aus dem Blickwinkel der sozial hochgestellten evangelischen Prediger¹⁹ – argumentiert. Klar kommt diese Position des Hans Sachs zum Ausdruck, wenn er die armen Arbeiter gegen die Vorwürfe der selbstgerechten Reichen in Schutz nimmt. Er sagt: »Wenn ein Armer selten genug einmal Wein trinkt, dem es

¹⁶ In den folgenden Zitaten weiche ich gelegentlich bei schwer verständlichen Wendungen vom frühneuhochdeutschen Originaltext ab – mit dem Ziel, gerade so den Sinn der Sachsschen Formulierung genau zu treffen.

¹⁷ Bei Sachs wörtlich: »des hungers [...] kaum ernerer«; Seufert erläutert: erwehren.

¹⁸ Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, Ausgabe von Seufert S. 101f, Z. 113–123. 136–146.

¹⁹ Zur sozialen Position der Nürnberger Prediger und Gelehrten auf seiten der ›Ehrbarkeit‹ vgl. Berndt Hamm: Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 76 (1989) S. 65–147: 86f.

vielleicht auch nottut, dann sagt ihr Reichen: Was soll man Armen geben? Sie verfressen's und versaufen's alles«²⁰ – mit heutigen Worten: ›Ihr Gutverdienenden sagt: Die Arbeitslosen und Sozialhilfeempfänger lassen es sich gut sein in ihrer sozialen Hängematte!‹ Sachs sieht durchaus auch die Selbstsucht der einfachen Leute²¹, aber sie sind die Opfer, die Reichen die Nutznießer. Darum ergreift er mit biblischen Argumenten die Partei der Armen.

Die Parteinahme für die Armen, der Ruf nach brüderlicher Gerechtigkeit ist eine *Lebenslinie* von Sachs, die sich durch sein ganzes Werk bis zu seinem späten Lebensende 1576 zieht. 1525, im Jahr des Bauernkriegs, läßt er ein Flugblattgedicht erscheinen, das von der Unterdrückung des »armen gemeinen Esels« handelt²² und damit nicht nur die Ausbeutung der städtischen Handwerkerbevölkerung durch den »finanzischen Wucher«, sondern auch die Knechtung der Bauern durch die »tyrannische Gewalt« ihrer Grund- und Leihherren meint. Sie quälen und schinden den armen Esel und sagen ihm:

»Esel, du bist dazu geborn,
Daß du sollst bauen Weiz' und Korn
Und du doch essen Distel, Dorn,
Darum geh hin ohn alles Morn [= Murren].«

Der gepeinigte Esel ruft die personifizierte Gerechtigkeit an, die aber klagt, daß sie selbst gefangen sei, weil die Herzen der reichen Tyrannen aus Stein seien:

»Ihr Herz ist verhärtet wie ein Stein,
Ihnen darf gar niemand reden ein,
Dein und mein Elend ich beweine.
Darum so klag es Gott allein,
Der kann aus Not dir helfen fein.«

Wie aber sieht die Hilfe Gottes aus? Wie kann es zu einer wirklichen Reformation, d.h. zu evangelischen Früchten der brüderlichen Liebe, kommen? Den einzigen Weg dazu sieht Hans Sachs in der friedlichen Verbreitung des Gotteswortes und im stillen Wirken des Heiligen Geistes, der die Herzen von der Selbstsucht löst und ganz auf den Nächsten hin ausrichtet. Damit komme ich zu jenem zweiten Hauptaspekt des Verständnisses von

²⁰ Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, Ausgabe von Seufert S. 110, Z. 414–417.

²¹ Vgl. ebd., S. 110f, Z. 423–437.

²² Der Einblattholzchnitt von Peter Flettner gegen ›geistliche Gleisnerei‹, ›tyrannische Gewalt‹ und ›finanzischen Wucher‹ mit dem entsprechenden Spruchgedicht von Hans Sachs auf der unteren Hälfte des Flugblatts ist abgebildet im Katalog von Neumeister (wie Anm. 11), S. 52f; vgl. dazu S. 57 und 121f (TA 23).

christlicher Liebe im Lebenswerk des Schuhmacherpoeten, zu jener Dimension von Liebe, die ich mit dem Begriff *»friedliche Reformation«* angedeutet habe. Es sei nur daran erinnert, wie polemisch, unduldsam, hart, gewalttätig und kriegerisch die Reformation – auch Luther – und ihr katholischer Widerpart über weite Strecken waren. Sachs hingegen entwickelt seine Gedanken einer sanftmütigen, duldsamen Reformation durchaus in großer Nähe zu gewissen Intentionen und Äußerungen Luthers, geht dann aber schon früh seinen eigenen Weg auf dem Boden der lutherischen Reformation. Wieder – wie schon bei seinem Vorstoß gegen die evangelischen Reichen – macht er sich zum Fürsprecher schriftgemäßer brüderlicher Liebe, indem er Kritik innerhalb des evangelischen Lagers übt. Auch im vierten Reformati-
onsdialog des Jahres 1524 tritt an die Stelle der antirömischen Polemik die Auseinandersetzung mit der Fehlhaltung der eigenen Glaubensbrüder. Wie der Titel der Flugschrift anzeigt, geht es ihm um den »ärgerlichen Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen«²³. Er meint damit die vorwärtsdrängenden Anhänger der reformatorischen Bewegung, die ihre evangelische Freiheit kompromißlos realisieren wollen, indem sie etwa die Fastengebote brechen und nach der Richtschnur der Bibel möglichst schnell, notfalls auch durch Zwang, die bisherigen Gottesdienst- und Frömmigkeitsformen abzuschaffen trachten; dabei nehmen sie keine Rücksicht auf das Gewissen und die Empfindlichkeit der Altgläubigen, stoßen sie mit ihrem »rumor oder geschrey«²⁴ vor den Kopf, beschimpfen sie und schüchtern sie ein. Sitzt einer, der nicht lutherisch ist, unter ihnen, »da halten sie Fasnacht mit ihm und stürzen sich alle auf ihn. Der muß ihr Romfanatiker, Papist, Heuchler und Werkheiliger sein, und reden ihm so spöttisch und höhnisch zu, daß er unter ihnen sitzt wie ein Pfeifer, der den Tanz verdorben hat, und nicht weiß, in welche Ecke er sehen soll.«²⁵

Es ist beeindruckend, wie sich Sachs in die Minderheitssituation eines Katholischen hineinfühlt – und dies in einer aggressiv aufgeladenen Situation, in der die antiklerikale Stimmung auf dem Höhepunkt ist. Er weiß: Wer so unbarmherzig vor den Kopf gestoßen wird, der wird den lutherischen Glauben nicht besonders einladend finden. Im Widerspruch gegen die eskalierende Unduldsamkeit, gegen die Härte und Gewalt der Polemik plädiert er daher für den folgenden Weg: »daß man aus christlicher Liebe in aller Sanftmut ohne alle Galle handeln muß, soll es Frucht bringen, und nicht also grob mit den Leuten umspringen«²⁶. »Die Liebe ist der rechte

²³ Dialog 4: »Ein Gespräch eins evangelischen Christen mit einem lutherischen (siehe Anm. 12).

²⁴ Ein Gespräch eins evangelischen Christen, Ausgabe von Seufert S. 132, Z. 286f.

²⁵ Ebd., S. 134f, Z. 371–379.

Prüfstein und Erweis des Christseins, nicht das Fleisch essen, denn das können Hunde und Katzen ebensogut.«²⁷ Christliche Freiheit beginnt im Inneren des Menschen, sie macht sein Gewissen frei von den Menschen-satzungen; sie gibt behutsam und friedlich die Botschaft von der bedingungslosen Gnade Christi weiter und löst so allmählich Herz, Mund und Hand vom alten Götzendienst, vor allem aber bringt sie Früchte eines neuen Lebenswandels nach Gottes Geboten. In diesem friedlichen Ausstrahlen des Glaubens und der Liebe liegt für Sachs die verändernde Überzeugungskraft des Evangelischseins, nicht in einem demonstrativen, aggressiven Luthertum. Überhaupt ist er der Meinung, daß Reformation in der »Stille« beginnen und wachsen muß, soll sie wirklich Frucht bringen²⁸ – als inneres, verborgenes Wirken des Geistes in den Herzen²⁹. Es wird zwar auch äußerlich sichtbar werden, im Leben der Gläubigen, in der Veränderung der Kirche und in der Sozialgestalt der Gesellschaft, aber nur allmählich, wie Sachs betont, »mit der Zeit«³⁰, nicht stürmisch-gewaltsam, nicht im wütenden Ausreißen und Ausrotten, nicht in der Scheidung von Guten und Bösen³¹. Das Bild des Wachsens und der Früchte³² steht bei Sachs für die Langzeitwirkung des verkündeten Evangeliums und damit für ein friedliches, duldsames, sanftes Vorankommen der Reformation. Duldsamkeit heißt aber in seinen Augen nicht nur, keinen Druck und keine Verfolgung auf Andersgläubige auszuüben, sondern auch: bereit zu sein, Verfolgung und Leiden um Christi willen zu erdulden. Immer wieder betont Sachs, daß das Evangelium Christi als Botschaft der Feindesliebe und des Gewaltverzichts seine Anhänger unter das Kreuz des Leidens führt³³. Wenn die

²⁶ Ebd., S. 137f, Z. 461–463.

²⁷ Ebd., S. 127, Z. 148–150; bei Sachs wörtlich: »die lieb ist die recht prob eines Christen...« Vgl. S. 139, Z. 499–504, auf die Frage, wie man »die rechten kinder Gottes«, die »der geyst Gottes treybet«, erkennt: »Allain an der lieb, wie Christus sagt Johannis am xiiij. [Joh. 13,35]: ·In dem wirt man erkennen, das ir meine iunger seyde, so ir einander lieb habte.« Das »allain« (sola caritate!) ist eine für Sachs charakteristische Deutung des Bibeltextes.

²⁸ Zum Gesichtspunkt der »Stille«, in der die aus Gottes Geist gewirkten Werke der Liebe geschehen, vgl. z.B. Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, Ausgabe von Seufert S. 61, Z. 494–501; Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, ebd., S. 111, Z. 441 und S. 115, Z. 575f. 593.

²⁹ Siehe unten Anm. 39.

³⁰ Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, Ausgabe von Seufert S. 111, Z. 455–457; S. 113, Z. 504f; S. 114, Z. 539; S. 117, Z. 638.

³¹ Ebd., S. 115f, Z. 585–598.

³² Vgl. z.B. ebd., S. 111f, Z. 455–478.

³³ Vgl. z.B. Die Wittenbergisch Nachtigall, Vers 602–656, Ausgabe von Seufert S. 37–39; Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, ebd., S. 51f,

anderen »stürmen, fechten, verbrennen, vertreiben«, dann – so mahnt Sachs – bleibe du friedlich und »in deiner christlichen Geduld«³⁴.

Der Schuhmacher sieht sich in diesen Jahren 1524/25 umgeben von Polemik, Haß und Gewalt, ausgehend von Evangelischen und Altgläubigen, von Herren und Reichen wie auch von aufständischen Handwerkern und Bauern. Er vertritt nicht nur die Gegenposition der brüderlichen Liebe, der duldsamen Sanftmut und des stillen Zuwartens, sondern schreibt auch in der Gewißheit, daß er und die wahren Evangelischen mit dieser Haltung einer friedlichen Reformation in der Minderheit sind, die kleine Herde Christi unter der großen Menge derer, die rumoren und toben³⁵. Seine Haltung ist nicht die der lutherischen Mehrheit in Nürnberg und andernorts. Er rechnet durchaus mit der Möglichkeit, daß ihn diejenigen, »die sich gut lutherisch nennen«, »einen Abtrünnigen heißen werden«³⁶. Sachs war sich offensichtlich darüber im klaren, daß sein irenischer, friedfertiger Kurs mit den Vorstellungen der Prediger, des Ratsschreibers und des Magistrats nicht einfach deckungsgleich war. Deutliche Indizien sprechen dafür, daß er mit seiner Einstellung Kreisen nahestand, die durch religiös abweichendes Verhalten den Argwohn der evangelischen Prediger und des Rats auf sich zogen. Ich denke besonders an seinen intensiven Kontakt zu bestimmten Malern,

Z. 205–213; S. 65, Z. 613–627; Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, ebd., S. 115, Z. 590–594; Ein Gespräch eins evangelischen Christen, ebd., S. 137, Z. 456–460; S. 139, Z. 524f.

³⁴ Ein Gespräch eins evangelischen Christen, Ausgabe von Seufert S. 131, Z. 255–280.

³⁵ Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, Ausgabe von Seufert S. 63, Z. 562–567; Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, ebd. S. 114, Z. 529–538; S. 115, Z. 590–594; S. 116, Z. 612–614.

³⁶ Im ›Gespräch eins evangelischen Christen‹ sagt der Schuhmacher Hans, mit dessen Position sich Hans Sachs identifiziert, zum aggressiven Lutheranhänger Peter: »Darumb wann ihr auß dem evangeli geborn werd, so verkundet ir das evangeli euern mitbrudern in Christo holtselig und mit aller ersamkeit und furet ein gottseligen wandel wie die aposteln, die so freundlich gegen den leuten handleten, wie man in iren geschichten durch alle capitel liset. Darumb, lieber bruder Peter, merck nur eben [= genau] mein redt umb Gottes willen und sag es deinen mitbrudern von mir, wiewol sie mich ein heuchler und abtrünnigen haissen und halten werden. Da ligt mir nit ein har prayt [= nicht das geringste] an; ich hab ye [= jedenfalls] die warhayt gesagt, welche dann allmal verfolgt muß werden von den gotlosen. Und wolt Got, das es alle die gehort hetten, die sich gut lutherisch nennen! Villeicht mocht in ir rum geligen [= könnte ihnen ihr Rühmen vergehen] und erst [= endlich] ein tail lernen, recht ewangelisch christen zu werden.« Ausgabe von Seufert S. 139f, Z. 514–529.

die dann aus der Stadt ausgewiesen wurden³⁷, aber auch an seine Nähe zu humanistisch Gesinnten, die – in kritischer Wendung gegen konfessionelle Feindseligkeit – vor allem die Früchte eines neuen Lebens anmahnten³⁸. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie der Schuster in seinen Reformationsdialogen das innere Geistwirken akzentuiert und gegen äußere ›Gebärden‹, äußere Schulgelehrsamkeit und äußere Berufung stellt³⁹. Jedenfalls kommt es nicht ganz überraschend, daß Hans Sachs im August 1526 wegen ›Schwärmerei‹ denunziert und vor den Rat zitiert wird⁴⁰. Die Zitation hatte keine Folgen, im Frühjahr darauf aber hat ihm der Rat jede weitere Publikation von Schriften und Gedichten verboten⁴¹. Der Grund: Sachs hatte mit scharfen Versen die Drohungs- und Ausbeutungspraktiken und die kriegerische Gewalttätigkeit des Papstes gebrandmarkt⁴², so wie er

³⁷ Zur Zusammenarbeit Sachsens mit Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz, die vor allem durch kleinformatige Kupferstiche und Holzschnitte hervortraten, vgl. Herbert Zschelletschky: Die »drei gottlosen Maler« von Nürnberg, Leipzig 1975, Register S. 441 unter ›Sachs, Hans‹; vgl. auch Günter Vogler, Nürnberg 1524/25. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt, Berlin (DDR), 1982, S. 250–310.

³⁸ Vgl. Berndt Hamm: Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg (19), S. 147 Anm. 313.

³⁹ Vgl. z.B. Ein Dialogus [...] den Geiz [...] betreffend, Ausgabe von Seufert S. 115, Z. 569–576 (das Reich Gottes ist »inwendig im hertzen«, der wahre Gottesdienst geschieht nicht mit »eussern geberden«); Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, ebd., S. 54f, Z. 294–297; S. 52–54, Z. 231–278 (Geistwirken gegen Schulgelehrsamkeit); S. 51, Z. 191–200 (innere Berufung durch Gott gegen äußere Berufung durch Kirche und Obrigkeit). Diese Zuspitzung der Geisttheologie zeigt deutliche Berührungspunkte mit den Flugschriften des Nürnberger Malers Hans Greiffenberger (1523/24), der dann in die Nähe der Abendmahlsauffassung Karlstadts geriet und vorübergehend der Stadt verwiesen wurde, ohne daß ich deshalb schon bei Sachs von einem spiritualistischen Denken sprechen möchte. Vgl. Berndt Hamm: Geistbegabte gegen Geistlose: Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung (vor 1525), in: Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman (Hg.): Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, Leiden 1993, S. 379–440: 405–426, ferner 439 Nr. 5.2 (ein Sachs-Greiffenberger-Druck).

⁴⁰ Zusammen mit Hans Greiffenberger und zwei weiteren Männern; vgl. Andreas Osiander d.Ä. Gesamtausgabe, Bd. 2, hg. von Gerhard Müller/Gottfried Seebaß, Gütersloh 1977, S. 337 Anm. 1.

⁴¹ Ratsverlaß vom 27. März 1527; vgl. Eckhard Bernstein: Hans Sachs, rororo Monographie 1090, Hamburg 1993, S. 50. 53.

⁴² In dem Werk ›Auslegung der wunderlichen Weissagung von dem Papsttum, wie es ihm bis an das Ende der Welt gehen soll‹; es ist eine Gemeinschaftsarbeit mit dem Lorenzer Prediger Andreas Osiander, in der Osiander dreißig Holzschnitte in

auch später seine Stimme gegen die Schrecken des Religionskrieges⁴³ und die kriegs- und mordlüsterne Tyrannei auf Fürstenseite erhob⁴⁴. Zwar durfte er seit 1530 wieder publizieren, doch hielt es der Rat der Stadt 1576 für notwendig, umgehend nach seinem Tode in seine Wohnung einzudringen und einige Stücke aus dem persönlichen schriftlichen Nachlaß zu konfiszieren⁴⁵.

Hans Sachs war ein friedlicher Wortführer der Reformation und dabei ein unabhängiger Kopf und mutiger Mahner, der Evangelischen und Altgläubigen ins Gewissen redete. Er wollte damit jener biblischen Botschaft und jener Kraft des verändernden Gottesgeistes Raum schaffen, die den sündigen Menschen zur Liebe fähig und so zu einem sozialen und friedlichen Wesen macht. Der Streit zwischen den Konfessionen wäre gewiß anders verlaufen, wenn nicht die Eiferer und Machtpolitiker, sondern Menschen seiner duldsamen Geistesart den bestimmenden Einfluß auf das Geschehen gewonnen hätten. Der reale Verlauf der Reformation enttäuschte ihn, machte ihn aber nicht verbittert und zynisch. Seine Hoffnung richtete sich auf Gottes rettendes Walten⁴⁶ und die kommende Wiederkunft Christi⁴⁷.

Blicken wir zurück auf Hans Sachs als Gestalt der Reformation, so sehen wir die Grenzen des Dichters, der mit seinen ethischen Appellen an die Bruderliebe dem Elend der armen Leute nicht wehren und der Gewaltsamkeit des Religionskonflikts nicht beikommen konnte. Zugleich aber erreicht uns seine Reformationsbotschaft über die Jahrhunderte hinweg. Sie weckt unser Gewissen – sie sagt uns, daß es glaubwürdiges Christsein, das aus dem Glauben an den Gekreuzigten lebt, nicht geben kann ohne den ernsthaften, tatkräftigen Willen zur sozialen Gerechtigkeit und zum verständlichen Umgang zwischen Konfessionen und Religionen. Sachs steht für

Prosa erläutert und Sachs jeweils einen Vierzeiler und das Schlußgedicht beisteuert; ediert in: *Osiander-Gesamtausgabe* (wie Anm. 40), S. 403–484 Nr. 84. Die Schärfe dieser Verse bildet keinen Widerspruch zu Sachs' Eintreten für eine sanftmütige Reformation – im Gegenteil: richtet sich doch die Polemik hier gegen die Tyrannei auf seiten der Kirchenobrigkeit, während er im Blick auf die einfachen Leute unter den Altgläubigen – die verführten Opfer der Tyrannei – Duldsamkeit verlangt.

⁴³ Vgl. Bernstein S. 60–63 und Horst Brunner: Hans Sachs – sein Bild nach 500 Jahren, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 81 (1994), S. 13–30: 26f.

⁴⁴ Vgl. Bernstein S. 66–69 und Brunner ebd., S. 27–29.

⁴⁵ Vgl. Bernstein S. 71.

⁴⁶ Vgl. den letzten Teil des Spruchgedichts von der Unterdrückung des armen gemeinen Esels (wie Anm. 22).

⁴⁷ Vgl. das Ende des Spruchgedichts auf dem Einblattholzchnitt 'Die brüderliche Liebe hat keine Füße mehr' (wie Anm. 11).

eine Reformation, die alle persönlichen und öffentlichen Lebensbereiche mit dem Geist der Geschwisterlichkeit durchdringen will. Diese Reformation liegt noch vor uns.

Prof. Dr. Berndt Hamm, Kochstraße 6, 91054 Erlangen

ZUM CRANACH-JAHR 1994 *

Von Hans Düfel

Unabhängig von Jahrestagen, Jubiläen, neueren spektakulären Forschungsergebnissen oder Entdeckungen bisher unbekannter Werke wurde 1994 zum Cranach-Jahr. Wie kam es dazu? Der Anstoß ging vom »Haus der Bayerischen Geschichte« aus, einer Institution, die sich seit 1983 durch in unregelmäßigen Abständen veranstaltete Landesausstellungen zur bayerischen Kultur und Geschichte verdient gemacht hat. Zum erstenmal fand nun eine solche Ausstellung 1994 im Regierungsbezirk Oberfranken statt. Die ihr zugrunde liegende Idee war, eine Region durch die Präsentation von Werken eines großen Künstlers und Dokumenten seines historischen Umfeldes vorzustellen. Ihr Thema lautete: »Lucas Cranach – ein Maler-Unternehmer aus Franken« und wurde in *Kronach*, der Geburtsstadt des Malers, auf der historischen Festung Rosenberg präsentiert.

* *Kronach* (Festung Rosenberg): »Lucas Cranach – Ein Maler-Unternehmer aus Franken.« Kat.: Haus der Bayerischen Geschichte, (Hg.) Claus Grimm u.a., Augsburg 1994, 400 S., Abb. – Schloßmuseum Gotha: »Gotteswort und Menschenbild. Werke von Cranach und seinen Zeitgenossen.« Kat.: Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, Schloß Friedenstein 1994. Teil I Malerei-Plastik-Buchgraphik – Dokumente. 225 S., Abb.; Teil II Renaissancemedailen – Renaissanceplaketten-Statthaltermedaillen. 61 S., Abb. – Wartburg, Eisenach/Schloß Hartenfels, Torgau. Kat.: »Gesetz und Gnade. Cranach, Luther und die Bilder.« (Hg.) Wartburg-Stiftung Eisenach 1994, 64 S., Abb. – Lutherhalle Wittenberg: »Cranach im Detail«. Buchschmuck Lucas Cranachs d.Ä. und seiner Werkstatt. Katalog: (Hg.) Lutherhalle Wittenberg (Jutta Strehle), Drei Kastanien Verlag 1994, 83 S., Abb. – Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg/Staatl. Galerie Moritzburg Halle/Univ. Bibl. Augsburg: »Cranach – Meisterwerke auf Vorrat.« Die Erlanger Handzeichnungen der Univ. Bibl. Bestands- u. Ausstellungskatalog (Hg. Andreas Tacke), 1994, 205 S., Abb.

Der Intention der Veranstalter entsprechend sollte die Ausstellung mehr historisch-kulturgeschichtlich als kunstgeschichtlich orientiert sein. So wurden die Besucher mit einer Fülle von – für sich genommen – interessanten Einzelheiten über das geographisch-historische Umfeld Kronachs, politische, wirtschaftliche und kulturgeschichtliche Details aus der fränkischen Region der Cranachzeit bis hin zu modernen Techniken der Bilduntersuchung konfrontiert. Der reichhaltige Katalog wartet dazu mit einer Reihe von Abhandlungen auf. Die Fülle der diesbezüglichen Exponate ließ jedoch die ausgestellten Werke Cranachs mit nur 45 Gemälden, 50 Handzeichnungen und 35 Blatt Druckgraphik dahinter zurücktreten. In einem kritischen Beitrag der angesehenen bayerischen Literaturzeitschrift »Literatur in Bayern« 36/94 wurde darum unter dem Titel »In Kronach war Cranach kaum dabei« angemerkt, daß die Ausstellung »auf weiten Strecken im Äußerlichen hängenbleibt«, und das Fehlen »vor allem von geistes- und theologiegeschichtlichen Erläuterungen« sowie der Verzicht »auf die Beziehung sachkundiger Theologen, insbesondere Konfessionshistoriker und Geisteswissenschaftler« beklagt; vor allem im Hinblick auf Cranachs Bedeutung für die Reformation.

Die zweite große Ausstellung fand im Schloßmuseum *Gotha* statt: »Gotteswort und Menschenbild – Werke von Cranach und seinen Zeitgenossen.« Das ehemalige Residenzschloß der Herzöge von Sachsen-Gotha-Altenburg beherbergt seit 350 Jahren umfangreiche Sammlungen aus Kunst und Wissenschaft. Sie stammen aus dem Besitz der Gothaer Herzöge, den unmittelbaren Nachfahren jener sächsischen Kurfürsten, denen Cranach als Hofmaler gedient hat. Der umfangreiche Katalog stellt eine Gemeinschaftspublikation der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha und des Schloßmuseums dar. Hier steht Cranachs vielfältiges Bildschaffen im Mittelpunkt. Das gilt auch für die durch Cranach in die kirchliche Kunst eingeführten reformatorischen Bildthemen (Gericht und Gnade, Kindersegnung, Jesus und die Ehebrecherin). Ausführlich sind Cranachs druckgraphische Arbeiten – einschließlich der Buchgraphik – zum Reformationsschrifttum dokumentiert und erläutert. Daß die Ausstellung auch Kostbarkeiten aus dem reichbestückten Gothaer Münzkabinett darbot, verdient besondere Beachtung. Hier wird erkennbar, in welchem Maße sich die Medaillenkunst im Reformationszeitalter entfaltet hat und wie sehr sie unmittelbar auf die theologischen Auseinandersetzungen der Zeit bezogen war. Dabei wird auch ersichtlich, welchen bedeutenden Platz Cranach in der Geschichte der Medaille einnimmt. Bedauerlich nur, daß Werner Schade in seiner knappen Einführung »Cranach in Umrissen« meint feststellen zu müssen: »Mehr Maler als Eiferer, hat sein Werk der Reformation Luthers wenig zu geben gehabt.« Damit setzt sich Schade in Widerspruch zur maßgebenden heuti-

gen Cranachforschung (Koepplin, Ohly u.a.). Diese kritische Bemerkung soll den Wert des sorgfältig bearbeiteten, mit hervorragend reproduziertem Bildmaterial versehenen Kataloges nicht mindern.

Auch die Wartburg-Stiftung *Eisenach* beteiligte sich am Cranach-Jahr mit einer kleinen, aber gehaltvollen Ausstellung im Museum der Burg, die in Torgau auf Schloß Hartenfels wiederholt wurde. Ihr Thema: »Gesetz und Gnade. Cranach, Luther und die Bilder.« Die 57 Exponate (Gemälde, Graphik, Plastiken) – aus eigenem Besitz und Leihgaben zusammengestellt, dokumentierten die reformatorische Stellung zu den Bildern. Der Schwerpunkt lag dabei auf dem seit 1528 zum erstenmal auftauchenden Bildmotiv »Gesetz und Evangelium«, das aus der Zusammenarbeit Cranachs mit Luther und Melanchthon entstanden ist. In künstlerischer Form und volkstümlicher Verständlichkeit werden hier das biblisch-reformatorische Menschenbild und die Lehre von Sündenfall und Erlösung dargestellt. Ausgehend von zwei Typen, dem Gothaer und dem Prager, wurde das Thema mehrfach variiert und erhielt seine letzte künstlerische Ausformung durch Cranach d.J. mit dem Weimarer Altar. Der reich bebilderte Katalog bietet eine instruktive Einführung in die Ikonographie protestantischer Bildkunst.

Die Lutherhalle *Wittenberg* hatte sich eines in der Kunstgeschichte bisher wenig beachteten Themas angenommen: »Cranach im Detail – Buchschmuck Lucas Cranachs des Älteren und seiner Werkstatt.« Die seit dem Lutherjubiläum 1883 bestehende Lutherhalle – sie ist das weltweit größte reformationsgeschichtliche Museum – hatte aus ihrem reichen Fundus an Druckschriften der Reformationszeit von den vorhandenen 380 Lutherschriften und den Nachdrucken, die mit Titelholzschnitten Cranachs und seiner Werkstatt ausgestattet sind, 200 Exemplare in einer Ausstellung vereinigt. Dazu gehören vor allem die graphischen Zyklen Cranachs: die vierzehnteilige »Passion Christi« (1509), die Illustrationen zum »Heiltumsbuch« (1509), das »Andachtsbüchlein des Adam von Fulda« (1512), das »Gebetbuch Kaiser Maximilians« (1515) in Faksimile, die Illustrationen zu Luthers Septembertestament (1522) und den Teilausgaben des Alten Testaments sowie die aus der Zusammenarbeit mit Luther und Melanchthon erwachsenen Katechismusillustrationen und zahlreiche Titelholzschnitte zu den Reformationsschriften. Bemerkenswert ist dabei, daß ihre Titelbordüren sich oft nicht auf den Inhalt der betreffenden Schrift beziehen, vielmehr haben die Drucker vorhandene Vorlagen mehrfach für die unterschiedlichsten Publikationen verwendet. Luther hat das nicht gestört, wie folgende Äußerung von 1520 zeigt: »Da ich furwar die zeyt nit hab, das ich müge sehen, was der Drucker für bild, buchstaben, tindten odder papyr nympft« (WA 6, 82, 19). Der mit einem Vorwort »Wort und Bild – Lucas Cranach in der Lutherhalle« von Martin Treu versehene und von Jutta Streh-

le mit großer Sorgfalt bearbeitete Katalog genügt allen wissenschaftlichen Ansprüchen.

Eine weitere Ausstellung, die dann auch in Halle und Augsburg gezeigt wurde, fand in *Erlangen* statt. Die dortige Universitätsbibliothek besitzt eine bedeutende Sammlung alter Handzeichnungen zu der auch 85 Zeichnungen von Lucas Cranach d.Ä., seiner Werkstatt und seinen Schülern gehören. Für die Ausstellung unter dem Thema »Cranach – Meisterwerke auf Vorrat« sowie den reichhaltigen Katalog mit Aufsätzen und Beiträgen namhafter Autoren zeichnet der Augsburger Kunsthistoriker Andreas Tacke verantwortlich. Im Mittelpunkt der Präsentation standen die von Cranach d.Ä. und seiner Werkstatt geschaffenen Entwürfe für den von Albrecht von Mainz in Auftrag gegebenen Hallenser Heiligen- und Passionszyklus für das 1520 errichtete Kollegiatstift. Er umfaßt 18 Darstellungen der Passion Christi und über 100 Heiligenbilder, die auf 16 Altäre und Einzelbilder verteilt waren und deren Entwürfe sich zu einem erheblichen Teil in Erlangen befinden. Da von den für Halle bestimmten Altären nur sehr wenige erhalten sind, läßt sich die ursprünglich vorhandene Bildausstattung nur aus den Erlanger Zeichnungen rekonstruieren. Darüber gibt der Katalog Auskunft. Andere Aufsätze behandeln die Person des Stifters, Albrecht von Mainz, sowie die Heiliumssammlungen in Halle und Wittenberg. Besondere Beachtung verdient der Beitrag von Armin Kunz »Gedruckte und andere Heilige – zur Rolle der Graphik im Werk Cranachs d.Ä.«, in dem auf die Stellung der Reformation zu den Bildern eingegangen wird. Über die ikonographische und ikonologische Bedeutung der Bilderzyklen hinaus werden im Katalog Projektierung, Anfertigung der Skizzen und deren malerische Umsetzung für diesen Großauftrag an die Cranach-Werkstatt eingehend dargestellt. Von der Ausführung dieses Auftrages für Luthers Gegner Albrecht von Mainz aber auf Cranachs angeblich schwankende Haltung der Reformation gegenüber schließen zu wollen – so die Ansicht Tackes – muß ernstlich bezweifelt werden. Cranachs Arbeiten für Kardinal Albrecht entsprachen der kursächsischen Politik, »Luther zu stützen und gleichzeitig den Konflikt mit den Gegnern (Kardinal Albrecht von Mainz und Georg von Sachsen) zu entschärfen« (Dieter Koeplin, Kat. Basel Bd. 2, 450).

Das unverhoffte Cranach-Jahr hat mit den hier vorgestellten Ausstellungen und den dazugehörigen Katalogen wichtige Beiträge zur künftigen Erforschung des Cranach-Werkes und seiner Wirkungsgeschichte gebracht, die zur Weiterarbeit nicht nur unter kunstgeschichtlichem, sondern vor allem unter geistes- und theologiegeschichtlichem Aspekt herausfordern..

Dr. Hans Düfel, Zanderstraße 10, 91054 Erlangen

Martin Luthers Fabeln und Sprichwörter. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Reinhard Dithmar, 2. korr. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 248 S.

Der Literaturwissenschaftler R. Dithmar, den Lesern von LUTHER durch seinen Aufsatz »Martin Luther als Fabelhans« (1993, 67–78) vertraut, hat sein 1989 bei Insel erschienenes Buch überarbeitet vorgelegt. Es bietet eine Auswahl der von Luther übersetzten und der nach Steinhöwel überarbeiteten Äsop-Fabeln, Luthers Übersetzung alttestamentlicher Fabeln sowie seine eigenen, schließlich Beispiele aus den Tischreden, Luthers Theorie und Urteile über die Fabel und seine Sprichwörterammlung. Im Anhang finden sich Dithmars Quellennachweise und Kommentare, Ergänzungen und Literaturhinweise. Eine gute Hilfe sind die Einleitung und die Abbildungen und Holzschnitte Cranachs, die Dithmar so ausgewählt hat, daß sie dem Verständnis der Texte dienen. Luther selbst hat insbesondere während der Wartburgzeit am Äsop gearbeitet. Er schätzte Fabeln und Sprichwörter wegen der in ihnen enthaltenen Lebenserfahrung. Die Fabel fördere die Charaktererziehung, schärfe das Urteilsvermögen und diene dem Verständnis der Heiligen Schrift. Luther sah und praktizierte auch die politische Bedeutung der Fabel, in der durch »Bestien mund« gesagt werde, was Menschen nicht auszusprechen wagten. Mit seinen Hinweisen hält sich Dithmar dezent am Rande. Aber es sind treffliche Gedanken, schnörkellos auf den Punkt gebracht, hilfreiche Informa-

tion sowohl wie Durchdringung des Stoffs. Die Lektüre der Fabeln selbst ist ein Genuß. Prediger und Lehrer und Menschen, die geistreich reden wollen, sollten sie goutieren. Und sie sollten sich von Luther inspirieren lassen, eigene Fabeln zu erschaffen. Dieses wohlfeile Buch verdient viele Käufer und weitere Auflagen, vor allem aber Leser, die mit dem Stoff kreativ umgehen.

Hartmut Hövelmann

Karl-Heinz zur Mühlen: **Reformatorisches Profil.** Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hrsg. von Johannes Brosseder und Athina Lexutt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 408 S.

Kann das Luthergedenken 1996 Neues bringen? War nicht 1983 alles gesagt? Einige theologische Neuerscheinungen lohnen entgegen entbehrlichen Biographien die Lektüre, darunter dieser Aufsatzband, herausgegeben zum 60. Geburtstag des Autors. Die 19 Beiträge waren zuvor an zum Teil schwer zugänglichen Orten erschienen. Hier sind sie in 5 Rubriken eingeteilt. Kap. I versammelt 6 Aufsätze unter der Überschrift: Luther, Augustin und das Spätmittelalter. Seine sorgfältigen Untersuchungen in diesem Bereich haben zur Mühlen ja international bekannt gemacht. Kap. II sammelt Beiträge zu Luthers Theologie. Hier sind besonders der Vortrag »Luthers Kritik der Vernunft im mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontext« von 1979 und die Untersu-

chung über »ratio im Werk Martin Luthers« beachtenswert. In Kap. III finden sich je ein Beitrag zur Täuferbewegung und zu Müntzer. Kap. IV widmet sich dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 sowie dem vom Autor betreuten Forschungsprojekt der Edition der Akten und Berichte der Religionsgespräche von Hagenau und Worms 1540/41. In Kap. V, Reformation und Neuzeit überschrieben, werden die Forschungen und Interpretationen zu Vernunft bzw. ratio aus Kap. II wirkungsgeschichtlich aufgegriffen. Besonders anregend ist der Aufsatz über »Die von Luther herkommende Komponente der Aufklärung in Deutschland«, der der gern behaupteten Diskontinuität von Reformation und Aufklärung klug entgegentritt. Diesem Beitrag wünsche ich besondere Beachtung. So erweisen sich die Aufsätze von erstaunlicher innerer Kongruenz. Das Buch trägt seinen Titel mit Recht, es arbeitet an markanten Punkten exemplarisch reformatorisches Profil heraus. Zum Editorischen: Daß die Anmerkungen mal als Fußnote, mal im Anschluß an den Text erscheinen, ist ungewöhnlich und hätte sich bei den heutigen Möglichkeiten der Textverarbeitung leicht vermeiden lassen.

Hartmut Hövelmann

Martin Schloemann: Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg, Göttingen 1994, 258 S.

Seit seiner Antrittsvorlesung 1975 beschäftigt sich der nun in Bochum lehrende Autor wissenschaftlich mit dem

Wort vom Apfelbäumchen, das angesichts des nahen Weltuntergangs noch zu pflanzen sei. Die Ergebnisse der fast zwanzigjährigen Recherchen, die mit Akribie, geradezu kriminalistischem Scharfsinn und Freude am Detail geführt wurden, liegen nun vor. Drei große Abschnitte bieten den Beginn der Geschichte des Apfelbäumchenwortes vom ersten Auftauchen bis zu seinem etablierten Gebrauch Ende der fünfziger Jahre, die Suche nach den Ursprüngen und zuletzt das Geschick des Wortes von den sechziger Jahren bis in die Gegenwart. Eine breit angelegte Fragebogenaktion aus dem Jahr 1976 und Gespräche mit Zeitzeugen ergaben als den frühesten schriftlichen Beleg einen maschinenschriftlichen Rundbrief des Hersfelder Pfarrers Karl Lotz an die Vertrauensleute der Bekennenden Kirche von Kurhessen-Waldeck. Schon hier wird das später in vielfältiger Abwandlung zitierte Wort Luther zugeschrieben, obwohl sich bis heute der Nachweis nicht hat führen lassen. Überzeugend wird dargelegt, daß das Zitat der Theologie Luthers wohl kaum gemäß ist (246ff), daß es einen vielfältigen Verwendungszusammenhang zuläßt, daß es also Hoffnung, Widerstand, Selbstgeißheit, Freiheit, Tatkraft und Sinnstreben ausdrücken kann oder, wie seit den 60er Jahren, als Zukunftswort, Optimismusformel und Lebenssymbol aufgefaßt wird. Obwohl das Wort einer ganzen Generation von Theologen und Gemeindegliedern im ersten Jahrzehnt der Bundesrepublik zu einer befreienden und ermutigenden Botschaft geworden ist, muß auch die Möglichkeit bedacht werden, daß es sich hier um gar kein christliches, ja vielleicht nicht einmal um ein im engeren Sinn religiöses Wort handelt. Ebenso interessant - wie

die Verwendungsgeschichte z.B. durch Gustav Heinemann und Hanns Lilje – gestaltet sich die Spurensuche nach den geistigen Vorläufern. Neben der Vorformulierung ähnlicher Gedanken durch Vertreter des schwäbischen Pietismus Mitte des 19. Jahrhunderts gibt es eine bis in den Journalismus der Gegenwart reichende wörtlich-biologische, meist gärtnerische Verwendung des Wortes, die mit dem Namen Friedrich Christian Laukhard (1758–1822) verbunden ist. Erstaunliche Belege über das Tun des Notwendigen oder Selbstverständlichen angesichts einer drohenden Katastrophe liefert auch die Antike. Die symbolträchtige Handlung des Baumpflanzens wird ebenso einfühlsam und kenntnisreich dargestellt wie vergleichbare Fälle von Pseudozitaten. Nachzutragen wäre lediglich, daß das Wort sogar Gestalt angenommen hat: Eine Plastik im evangelischen Gymnasium in Budapest zeigt den Reformator mit dem Apfelbäumchen.

Gerhard Simon

Gabriele Schmidt-Lauber: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16.

Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers Bd. 6. Köln usw.: Böhlau 1994, 164 S.

Die von Luther in den Jahren 1515/16 gehaltenen Vorlesungen zum Römerbrief fanden seit jeher bei der Lutherforschung größtes Interesse. Hier entdeckte man die wichtigste Quelle für die Theologie des jungen Luther. Hier meinte ein Teil der Wissenschaftler,

den Beleg für Luthers reformatorische Wende gefunden zu haben.

Völlig zu Recht ging man dabei zu allererst von Luthers eigenem, für das Diktat im Kolleg vorbereiteten umfangreichen Manuskript aus. Wie Sch.-L. in der Einleitung an verschiedenen Beispielen belegt, blieb aber so weitestgehend unberücksichtigt, daß diese Vorlesung in fünf zum Teil sehr unterschiedlichen Nachschriften erhalten ist. Damit zählt das Römerbriefkolleg zu den am besten bezeugten Vorlesungen Luthers. Die Ausarbeitungen Luthers liegen leicht zugänglich in einer Edition von Johannes Ficker in WA 56 vor. Ebenfalls von Ficker wurden die Nachschriften dieser Exegese in WA 57 publiziert. Beide Bände bilden die Grundlage der von Sch.-L. vorgenommenen Vergleiche zwischen Luthers Manuskript und den Nachschriften. Bedauerlich ist, daß Sch.-L. bei der kurzen Vorstellung der einzelnen Handschriften (S. 9–16) keine kritische Auseinandersetzung mit den Editionen Fickers geführt hat.

Ein erster größerer Teil ihrer Arbeit (S. 17–46) beinhaltet einen rein formalen Vergleich der Nachschriften mit dem Manuskript Luthers. Diese Analyse ist mit Akribie durchgeführt, leider jedoch teilweise mühsam zu lesen. Sie beweist die schon bei einem äußerlichen Vergleich der beiden Fassungen der Römerbrief-Auslegung ersichtliche, von Luther wohl während des Diktats vorgenommene deutliche Kürzung und Straffung des vorbereiteten Stoffes.

Der Hauptteil der Untersuchungen (S. 47–133) bietet eine inhaltliche Gegenüberstellung von ausgewählten Abschnitten der Exegese (Röm 1; 3,4–7; 4, 6f; 12 und 13). In deren Ergebnis stellt Sch.-L. wiederum Luthers Bemühen um stärkere Prägnanz und Durchschaubar-

keit fest. Hervorzuheben ist ihr Befund, daß Luther im Kolleg bei der Darstellung seiner Rechtfertigungslehre noch eine deutliche Zurückhaltung an den Tag legte.

Mit den von Sch.-L. vorgelegte Studien wird beispielhaft die Möglichkeit geboten, »die Gedanken Luthers auf ihrem Weg von seiner Studierstube bis an die Ohren der studentischen Hörer« (S. 3) zu verfolgen. Ihre Untersuchungen zeigen, daß als die primäre Quelle für das Studium von Luthers Römerbrief-Auslegung nach wie vor dessen ausführliches und weitergehendes Manuskript angesehen werden muß, die Nachschriften als wertvolle, aber sekundäre Zeugen der Vorlesung zu berücksichtigen sind. Insgesamt stellt die Arbeit von Sch.-L. eine gute Ergänzung zu den Einleitungen von Fickers in WA 56 und 57 dar.

Volker Gummelt

Gottfried Maron: Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung. Zum 65. Geburtstag des Verfassers hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 301 S.

Martin Luthers theologische Hauptkenntnisse für evangelische wie katholische Christen fruchtbar zu machen, ist eines der grundlegenden Ziele im breiten wissenschaftlichen Schaffen des Kieler Kirchenhistorikers Gottfried Maron. Bereits der Titel dieser hochinteressanten Aufsatzsammlung weist darauf hin.

Die Herausgeber haben den Band in drei umfangmäßig unterschiedliche

Teile geordnet. Der breiteste Raum ist dem »Verständnis der Reformation Luthers und der katholischen Reform« (S. 9–135) gegeben. Maron streicht hier die Bedeutung Luthers für die gesamte Christenheit heraus (Luther zwischen den Konfessionen. Die ökumenische Bedeutung Martin Luthers) und entlarvt Fehlinterpretationen und Instrumentalisierungen seiner Person und Lehre. Anhand der Herzstücke von Luthers Theologie, der Botschaft von der Rechtfertigung und von der Freiheit eines Christenmenschen, zeichnet Maron deren »Leidensweg« (S. 39) der unterschiedlichsten Interpretationen auf und fixiert die bleibenden und zentralen Erkenntnisse des Reformators (S. 19–65). Umstrittene Felder der Lutherforschung (Bauernkrieg, S. 66–80; Thomas Müntzer, S. 81–94) werden behandelt, so daß die Spezifika der Reformation Luthers deutlich aufscheinen. Hervorstechend ist der spannende geistesgeschichtliche Vergleich »Martin Luther und Ignatius von Loyola« (S. 106–122). Ein forschungsgeschichtlicher Beitrag zur katholischen Reform im 16. Jahrhundert schließt den ersten inhaltlichen Block ab.

Den zweiten Teil des Bandes bilden zwei Aufsätze zur »katholischen Lutherforschung« (S. 136–173). Maron spannt in einer knappen Übersicht über die neuere katholische Lutherforschung einen weiten Bogen von der polemischen Auseinandersetzung zu Beginn unseres Jahrhunderts bis hin zur Anerkennung Luthers als »große[n] Theologe[n]« (Pesch), »gemeinsame[n] Lehrer« (Willebrands) oder gar »Vater im Glauben« (S. 140). Anhand einer Betrachtung der Beiträge der katholischen Lutherforschung zum Gedenkjahr 1983 (S. 142–173) weist Maron Ansätze zur

Überwindung einer konfessionalistischen Luthersicht und die Entdeckung des »starke[n] ökumenische[n] Potential[s]« (S. 173) des Wittenberger Reformators auf.

Der abschließende Teil widmet sich weitgehend der Rezeption Luthers, deren Wandlung anhand der Analyse von Reformationsjubiläen besonders deutlich wird (S. 188–257). Maron zeigt hier eine Fülle von Mißverständnissen, Vereinnahmungen und Irrwegen auf, sowohl von seiten der protestantischen wie der marxistischen und der katholischen Geschichtsschreibung. Er wehrt sich besonders anhand nationalistischer Engführungen (S. 258–283) und Instrumentalisierung gegen jede »ideologisch bedingte Auffassung der Geschichte« (S. 279) und gibt allen Lutherinterpreten zu bedenken: »Es gibt keinen »untheologischen« Luther« (ebd.).

Ein von Jörg Hausteil zusammengestelltes »Verzeichnis der Schriften von Gottfried Maron 1956–1992« schließt diesen Band ab (S. 290–301), der forschungs- und geistesgeschichtlich außerordentlich anregend und zudem noch gut lesbar ist.

Hanns Kerner

Reinhard Hempelmann: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (Kirche und Konfession 32), 246 S.

Hempelmann konzentriert seine Untersuchungen auf die Problematik der allgemeinen Sakramentenlehre. Er stellt typische Vertreter aus Geschichte

und Gegenwart dar und zeigt charakteristische Tendenzen im konfessionellen Dialog auf.

Weil Gott sich in ihnen sinnhaft und leiblich mitteilt, sind Sakramente besondere Orte der Erfahrung des Heils und wirksame Zeichen der Heilsgegenwart Gottes. Sie haben ihren Grund in Jesus Christus, doch versteht er sie als »wesentlich Sakramente der Kirche«. Damit tritt er in Nähe zu Karl Rahner, der ja von »Selbstvollzügen der Kirche« spricht; dazu sind sie bei Hempelmann »Bekenntnis zu Jesus Christus und Hingabe an den dreieinigen Gott«. Wenn er auch vom Handeln Gottes und der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in den Sakramenten spricht, so ist damit in letzter Konsequenz an die Stelle des Handelns Gottes im Sakrament das Handeln der Kirche getreten.

Vf. gibt erst dann einen historischen Überblick über die Geschichte des Sakramentsverständnisses. Was er über das Mittelalter schreibt, ist entschieden zu allgemein, ja falsch. Er nennt lediglich Hugo von St. Victor, den Lombarden und Thomas und verkennt dabei, daß die Weichenstellung für die ganze abendländische Entwicklung der Sakramentenlehre im Berengarschen Abendmahlsstreit fiel. Auch behauptet er, daß erstmalig beim Lombarden die Siebenzahl der Sakramente nachweisbar sei, ein anscheinend unausrottbarer Irrtum. Bereits Humbert a Silva Candida nennt 1058 die Siebenzahl mit Begründung auf die siebenfältigen Gaben des Geistes (vgl. Kandler, Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert, 1971, S. 72f). Bei Luther und Melancthon weist er darauf hin, daß sie über die Sakramente im allgemeinen erst nach der Darlegung ihrer *Propria* sprechen. Mit Recht hebt er hervor, daß die lutherische Reforma-

tion einen offenen Sakramentsbegriff hatte und durchaus von vier Sakramenten (auch Absolution und Ordination) sprechen konnte. Wie hat Luther hoch von der Buße gesprochen!

Vf. behandelt dann das Sakramentsverständnis bei »protestantischen« Theologen der Gegenwart: Elert, Kinder, Jüngel, Barth, Moltmann, Tillich und Ebeling, ohne ihre konfessionelle Gebundenheit zu berücksichtigen. Schließlich analysiert er die Äußerungen römisch-katholischer Theologen zur allgemeinen Sakramentenlehre, wobei er Rahner den »profilierteste(n) Vertreter neuerer katholischer Sakramententheologie« nennt. Sakramente sind bei ihm »von der Kirche eingesetzte Zeichen der Heiligung des Lebens in seinen Grundsituationen«.

Zum Schluß benennt Vf. Konvergenzen und Divergenzen in der Sakramententheologie. So sehr Mißverständnisse abgebaut werden konnten und die Konfessionen voneinander gelernt haben, so bleiben zahlreiche Divergenzen bestehen. Vor allem liegt die Differenz darin, ob die Sakramente christologisch oder ekklesiologisch zu interpretieren sind, und in der Einebnung der Unterscheidung zwischen der Stiftung durch Christus und dem Handeln der Kirche.

Karl-Hermann Kandler

Thomas Kaufmann: **Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528**, Beiträge zur historischen Theologie Bd 81, Tübingen: Mohr 1992, 500 S.

Die damals führenden Theologen der freien Reichsstadt Straßburg (Capito,

Hedio, Zell, Bucer) werden mit ihren Schriften zum Abendmahl vorgestellt, beurteilt und eingeordnet. Die gedruckten Schriften wurden vom Vf. vollständig herangezogen und bearbeitet.

Besonders ist herauszustellen, daß dabei auch die bisher kaum beachtete und zum großen Teil unbekanntete Abendmahlstheologie des Straßburgers Clemens Ziegler (S. 191–203) in die Ausführungen einbezogen wurde.

Der Kenner der Theologie Bucers – darauf muß sich die folgende Darstellung aus Platzgründen beschränken – gibt jedoch einige Punkte zu bedenken:

1. Wer sich ausführlich mit dem Abendmahlsstreit beschäftigt, d.h. die Kontroverse bis zu seinem ersten vorläufigen Ende im Jahr 1539 verfolgt, weiß, wie schwierig sich eine Beurteilung der Problematik allein zwischen den Jahren 1524 und 1528 gestaltet. Um Bucer einschätzen und beurteilen zu können, ist es notwendig, seinen Briefwechsel – wenn auch noch nahezu unediert – über den gesamten Zeitraum der Abendmahlskontroverse einzubeziehen.

2. Aufgrund des Briefwechsels läßt sich nachweisen, daß der führende Theologe im Abendmahlsstreit auf Straßburger Seite Martin Bucer war und es keine Homogenität der »Straßburger Abendmahlslehre« gab, so sehr die Reformatoren der freien Reichsstadt gemeinsam und harmonisch miteinander gearbeitet haben.

3. Hat Bucers Engagement für die Konkordie, hat seine Vermittlertätigkeit erst mit dem Jahr 1528 begonnen (so der Vf. S. 421–437)? Das Bemühen um Ausgleich setzt bei Bucer m.E. bereits mit dem Ausbruch des Abendmahlsstreites durch Karlstadts Abendmahlsthesen und der Eskalation des Streites

zwischen Luther und Zwingli im Jahr 1525/26 ein. Der Begriff der »unio sacramentalis« aus der Schrift »Vergleichung D. Luthers und seins gegentheyls vom Abendmahl Christi« im Jahr 1528 ist für Bucer lediglich eine neue, ihm geeignet erscheinende Begrifflichkeit, um die Kontroverse zu lösen, nach mehreren gescheiterten Anläufen anderer Art zwischen 1525 und 1528. In den zurückliegenden Jahren hat Bucer bei seinen Vermittlungsversuchen gewiß einige entscheidende Fehler begangen, aber nie, um gegen Luther zu intrigieren, sondern um den Konflikt möglichst bald einer Lösung zuzuführen, wie aus unzähligen Briefen späterer Jahre hervorgeht.

4. Problematisch erscheint ferner der Versuch des Vf.s, Bucer eine anonyme Flugschrift zuzuschreiben (S. 333–351; ausführlich erörtert in ARG 81, 1990: »Ziel unerkannte Abendmahlschriften der Straßburger Reformatoren Capito und Bucer aus dem Herbst 1525«). Es läßt sich aufgrund von sprachlichen wie inhaltlichen Kriterien zeigen, daß die Flugschrift »Antwort dem Hochgelehrten Doctor Joan. Pughenag [...] Durch Cunrat Ryssen zu Ofen gemacht« nicht aus der Feder Bucers stammt. Darauf muß aus Platzgründen an anderer Stelle ausführlich eingegangen werden.

Reinhold Friedrich

Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. von Bob Scribner. In: *Wolfenbütteler Forschungen* 46, Wiesbaden: Otto Harassowitz 1990, 334 S.

Im September 1986 fand in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel ein

Arbeitsgespräch unter Leitung von Bob Scribner (Cambridge) und Martin Warnke (Hamburg) über Bilder und Bilderstürme in der Zeit vom späteren Mittelalter über die Reformation bis in die Neuzeit statt. In dem vorliegenden Band sind zahlreiche Referate, die damals gehalten wurden, teils im Wortlaut, teils in erweiterter Gestalt veröffentlicht worden. Die hier vorgelegten zwölf Referate, die von Fachleuten aus verschiedenen Ländern gehalten wurden, zeigen, daß die Bilderstürme, die sich in der frühen Reformationszeit vielerorts zugetragen haben, ein außerordentlich vielschichtiges Phänomen sind mit einer langen Vorgeschichte sowie mit zahlreichen Variationen und nicht zuletzt auch mit einer Nachgeschichte, die bis in die französische Revolution von 1789 und darüber hinaus reicht.

Der Sinn eines solchen Symposiums ist dabei naturgemäß weniger darin zu erblicken, ein neues, fertiges Gesamtbild zu vermitteln, als vielmehr in der Auflockerung verfestigter Vorstellungen, die angesichts der Komplexität der Materie nicht mehr haltbar sind. Für die Reformationsgeschichte ist dabei besonders wichtig, daß schlechterdings jede schematische Vorstellung von einer etwaigen Einheitlichkeit der Bilderstürme versagt: Weder läßt sich behaupten, die Bilderstürme seien generell Ausdruck sozialen Gärns besonders in den Städten gewesen, noch kann man sagen, sie markierten in der Regel die endgültige Durchsetzung der reformatorischen Bewegung. Vielmehr gilt es zunächst, die Vielfalt des Phänomens »Bildersturm« zur Kenntnis zu nehmen und dabei auf die unterschiedlichen Faktoren zu achten, also auf die Kritik an bestimmten Frömmigkeitsformen des

späten Mittelalters, die teilweise aber bereits vor 1500 vertreten worden ist; die Konsequenzen aus reformatorischen Grundanschauungen, die dabei gezogen wurden; die erheblichen Unterschiede bei der Durchführung (friedlich oder gewaltsam, wobei es zahlreiche Zwischenformen gab); eventuelle Konflikte mit der Obrigkeit, die dabei entstehen konnten, mit unterschiedlichen Konsequenzen. Insofern bietet dieser Band einen wichtigen und reichhaltigen Beitrag zur Erforschung der Reformationsgeschichte.

Bernhard Lohse

Richard Schröder: **Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik**, BTh Bd. 67, Tübingen: Mohr 1983, VI, 257 S.

Sch. zeigt am Beispiel Johann Gerhards, wie in der Auseinandersetzung mit der Schulphilosophie der Zeit sowie mit theologischen Irrlehren (namentlich denen der Sozinianer) die scheinbar erledigte Metaphysik erneut Eingang in das »Zentrum christlicher Theologie« (1) gewinnt: »Die Metaphysik war christianisiert und die dogmatische Tradition metaphysisch geprägt.« (2)

Über vier methodische Schritte (1. Das Problem der Metaphysik in Gerhards Theologie, 2. Der Ort der Christologie in der *methodus universalis*, 3. Die christologischen Bezüge der Rechtfertigungslehre Gerhards und 4. Gerhards christologisches System), kommt er schließlich zu dem Ergebnis, daß in Gerhards Theologie ohne dessen Kenntnis und Absicht (215) »Spannungen und Widersprüche« begegnen (213); diese

resultierten aus der Unvereinbarkeit der »metaphysischen Theologie des ontologischen Ideals und [des] biblische[n] Zeugnis[ses] von Gott, der sich zu uns herab erniedrigt«, der »metaphysische[n] Ontologie des ewig Seienden mit den Geschichten der Bibel« (213). Sch. focussiert diese Unvereinbarkeit im Begriffspaar Theologie und Vernunft (ebd.). Die Aufnahme reformatorischer Erkenntnisse (etwa 41, 43ff, 62ff) bringe Gerhard dazu, die metaphysische Ontologie vor allem im Hinblick auf die Dimension der Geschichtlichkeit hin zu korrigieren (etwa 170ff, 216); auf der anderen Seite aber werde Christus durch »die Intellektualisierung des Glaubensverständnisses ... zu einer neben anderen veritates, auf die der Glaube sich bezieht« (97). Zusätzlich führe die *mutatis mutandis* geschehende Anlehnung an die Satisfaktionslehre Anselms (82ff) dazu, einen von der *iustitia* her und also gesetzlich verstandenen Gottesbegriff voranzusetzen, welcher »die christologische Grundlegung der Rechtfertigungslehre zur christologischen Werkgerechtigkeit« degradiere (85ff, 97).

Konsequenzen für die heutige theologische Arbeit seien daraus (216ff): Theologie bleibe weiterhin eine mögliche und nötige Aufgabe auch nach dem Ende der metaphysischen Theologie; wenn es auch keine metaphysische Theologie mehr gebe [was im übrigen zu fragen ist], so gebe es aber doch immer noch die ihr zugrunde liegende Ontologie, so daß sich christliche Theologie frei machen muß von den Vorgegebenheiten der modernen Wissenschaften bzgl. dessen, »was erfahrbar und denkbar ist«; dem Konkreten sei gegenüber dem Allgemeinen und Gesetzmäßigen in der Theologie, die es mit Texten und

darin erzähltem Konkreten zu tun habe, methodisch und denkerisch in seiner Geschichtlichkeit Raum zu geben; Theologie habe ihre Aufgabe im *Nachdenken*, nachgeordnet der Verkündigung, im Abbauen all derjenigen »Hindernisse, die sich einem Bedenken des Konkreten entgegenstellen«.

Gerade die von Sch. aufgeworfenen Konsequenzen, die aus sorgfältiger Quellenarbeit an den Texten Gerhards und beeindruckenden systematischen Überlegungen gewonnen sind, machen den Reiz der Dissertation aus; diese

Früchte für den wissenschaftstheoretischen Diskurs, diese Anregungen für ein Nachdenken über das Selbstverständnis der Theologie, und schließlich die Frage, wie sich Theologie angemessen zur Sprache bringen kann – sie sind der Lohn für einen begrifflich sehr dichten und anspruchsvollen Anmarschweg mit wichtigen Einblicken über das in der Forschung noch weitgehend brachliegende Feld der Orthodoxie.

Athina Lexutt

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Nachdem die Vermieterin der Räume, in denen die Luther-Gesellschaft bisher gut untergebracht war, den Mietvertrag gekündigt hat, muß die Geschäftsstelle in Hamburg umziehen. Statt in Niendorf-Markt findet man uns jetzt in Winterhude. Gott sei gedankt, daß wir so rasch eine passende Bleibe finden konnten. Nun sind wir nicht mehr in Räumen der Kirche, sondern in denen eines Freundes unserer Ge-

sellschaft beheimatet. Die neue Anschrift lautet:

Krochmannstraße 37

22299 Hamburg

Tel. und Fax **(040) 5141150**

Wenn Sie diese Heft in Händen halten, hat der Umzug schon stattgefunden. Eine(s) bleibt in all dem Wechsel: Unsere Frau de Buhr ist nach wie vor Ihre und unsere Ansprechpartnerin.

H.H.

Die Neubesinnung auf den reformatorischen Rechtfertigungsglauben

Vom Neuanatz der Lutherforschung bei Karl Holl, dem anderen Aufbruch neben dem der Dialektischen Theologie, ist zwar viel geredet, jedoch bisher nur wenig wirklich erforscht worden. Untersucht werden neben Karl Holl eine ganze Reihe weiterer Theologen, die in jedem Fall Aufmerksamkeit verdienen.

Auf Schritt und Tritt wird hier historisch und dogmatisch Material entfaltet, das von höchster Bedeutung nicht nur für die Zeit- und Theologiegeschichte ist, sondern auch für das Selbstverständnis und die Ausrichtung heutiger Theologie.

In hervorragender Weise sind dabei die historischen und dogmatischen Aspekte miteinander verbunden.

„Assel hat außerordentlich gründlich gearbeitet und zieht Linien bis in das heute aufgegebene theologische Denken. Imponierend ist der Abschnitt über Rudolf Hermanns Theologie.“

Deutsches Pfarrerblatt

Heinrich Assel Der andere Aufbruch

Die Lutherrenaissance, Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935).

(Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 72).

1994. 528 Seiten, gebunden

DM/SFr 178,- / öS 1317,-

ISBN 3-525-56279-9

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

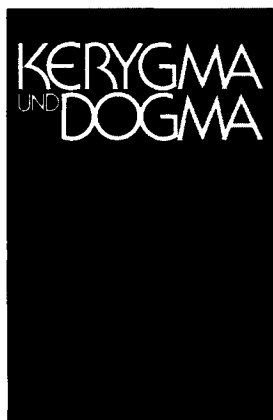
Ein ganzes Jahr zur Probe!

Kerygma und Dogma soll kirchliches Lehren und Handeln theologisch begleiten. Der internationale Herausgeberkreis lutherischer Theologen möchte hierfür besonders den ökumenischen Dialog fruchtbar werden lassen.

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich. Themen vergangener Hefte waren unter anderem:

Wolfhart Pannenberg: Eine evangelische Stellungnahme zum Weltkatechismus der katholischen Kirche / *Reinhard Slenczka*: Apologetik als Auftrag der Kirche in öffentlicher Verantwortung / *Johannes Wirsching*: Über die Herausforderung der abendländischen Welt durch den Islam.

Testen Sie jetzt Kerygma und Dogma, die Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. Fordern Sie ein Ansichtsexemplar an oder abonnieren Sie zum Probestpreis von DM 42,- für das Jahr 1996.



Für Neuabonnenten ein Jahr zum Probestpreis:

DM 42,- für vier Ausgaben 1996.

Für Studierende / Vikarinnen / Vikare: DM 27,-.

(Reguläre Jahresbezugspreise: DM 84,- / DM 54,-)

Jeweils zuzüglich Porto.

Ja,

ich möchte Kerygma und Dogma kennenlernen.

- Ich bestelle ein Jahresabonnement (1996) zum Probestpreis von DM 42,-; für Studierende / Vikarinnen / Vikare DM 27,- (Ausbildungsbescheinigung füge ich bei)
- Schicken Sie mir zunächst ein Ansichtsexemplar.

Absender:

Unterschrift / Datum:

Coupon in Ihrer Buchhandlung abgeben oder einsenden an:

Vandenhoeck & Ruprecht
37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

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

66. Jahrgang 1995

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

INHALT

Zu diesem Heft	I, 51, 103
<i>Karl Dienst</i> : Die Reformation – Segen oder Last für Europa?	23
<i>Hans Düfel</i> : Zum Cranach-Jahr 1994	140
<i>Volker Gummelt</i> : Kann man heute noch Melanchthons »Loci communes« lesen?	39
<i>Silke Halbach</i> : Argula von Grumbach – eine Frau kämpft für die Reformation	10
<i>Berndt Hamm</i> : »Ist das gut evangelisch?« Hans Sachs als Wortführer und Kritiker der Reformation	125
<i>Rudolf Hermann/Hans Joachim Iwand</i> : Unveröffentlichte Briefe ...	52
<i>Andreas Pawlas</i> : Luther und der sogenannte »gerechte Krieg«	109
<i>Peter Sänger</i> : »Berufung zur Theologie«. Aus Hans Joachim Iwands Studienjahren (1917–1922)	88
<i>Reinhard Schwarz</i> : Martin Luther: Der Felsgrund der Kirche	2
<i>Reinhard Schwarz</i> : Eine Friedensmahnung Luthers an Regierende ..	104
<i>Arnold Wiebel</i> : Das Denken in zwei Sphären. Theologie und Kirchenkampf in der Auseinandersetzung zwischen Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand	69
Bücherschau	43, 99, 144
Aus der Luthergesellschaft	50, 152

Die neue instruktive Luther-Biographie

In diesem Geschenk- und Taschenbuch wird Luthers Leben und Denken allgemeinverständlich dargestellt: wie der Reformator von der Erfurter Universitätstheologie und der spätmittelalterlichen Philosophie auf dem Umweg über die Mystik und durch die Schriften Augustins zur Glaubensgewißheit gelangte. Diese fand er im biblischen Wort, das er seinen Zeitgenossen vermittelte und auf dem er und seine Mitarbeiter, herausgefordert durch die Vorgänge eines unruhigen Jahrhunderts, eine Lehre zur Erneuerung der Kirche entwickelten – das erste deutsche Ereignis von europäischen Ausmaßen. Das Buch berichtet von Luthers Begegnungen mit vielen seiner Zeitgenossen und erschließt Orte und Spuren seines Wirkens und seiner Reisen.

Hans Jochen Genthe

Martin Luther



Vandenhoeck
& Ruprecht

Hans Jochen Genthe Martin Luther

Sein Leben und Denken.
Mit einem Geleitwort von Gottfried Maron.
1996. 343 Seiten mit 25 Abbildungen.

Kartoniert. (Bensheimer Hefte 77)
DM/SFr 29,80 / öS 221,-
ISBN 3-525-87168-6

Gebunden. DM/SFr 39,80 / öS 295,-
ISBN 3-525-55433-8

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

