

# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 1996*



*Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen*

Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums von:

Oberkirchenrat i. R. 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 210602 37) Konto Nr. 54690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM/sFr 38,- / öS 281,- 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

	1	Zu diesem Heft
	2	M. Luther: Den Tod erfahren und trotzdem des ewigen Lebens gewiß sein
AUFSÄTZE	9	Lutz E. von Padberg Luthers Sicht des Herrscheramtes nach seinen Schriften bis 1525
	26	Martin Treu Martin Luther aus der Sicht von Lovis Corinth
WERKSTATT	35	Harry Oelke Das Konzil von Trient in der Perspektive des dritten Jahrtausends
BÜCHERSCHAU	42	Zu: Die Freiheit des Gewissens / W. Homolka / B. Stolt / K. Beyschlag / K. Hagen / A. Peters / A. Peters
	48	Aus der Luther-Gesellschaft

## ZU DIESEM HEFT

In diesem Jahr gedenkt die Christenheit in unserem Land des 450. Todestags Martin Luthers. Die Medien haben dafür gesorgt, daß breiteste Bevölkerungsschichten mit dem Datum und dem Ort von Luthers Tod bekannt gemacht worden sind. Im ersten Heft dieser Zeitschrift soll es zunächst darum gehen, wie Luther als Seelsorger mit dem Sterben umgegangen ist. Der Seelsorger Luther tritt uns in seiner auf der Veste Coburg entstandenen Auslegung von Ps 118,17 so entgegen, daß seine Worte auch heute noch Kraft geben gegen den Tod und die Angst vor dem Sterben. Beigegeben ist die Notenwiedergabe einer Vertonung dieses Verses von Luthers eigener Hand.

Mit Luthers Sicht des Herrscheramtes macht uns *Lutz von Padberg* in thesenartiger Form bekannt. Die diesmal sehr ausführlichen Anmerkungen helfen jenen, die einzelnen dieser Thesen näher nachgehen wollen. Der Autor bringt sein Ergebnis gleichzeitig in die Frage der Periodisierung Luthers ein: Gehört Luther eher dem Mittelalter zu oder war er ein Brückenbauer zur Neuzeit?

Vom Lutherzyklus des Malers Lovis Corinth, dem ersten wirklich modernen, nicht restaurativen Blick auf den Reformator, entstanden nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, handelt *Martin Treu* in seinem Beitrag. Von seinen Beobachtungen und Interpretationen leitet er dabei in die weitergehende Frage nach dem »guten« Lutherbild über.

*Harry Oelke* aus Kiel hat an der Internationalen Tagung anläßlich des 450. Jubiläums der Eröffnung des Konzils von Trient im Herbst vergangenen Jahres teilgenommen. Für unsere Zeitschrift berichtet er davon in der »Werkstatt« dieses Heftes. Es ist ja bemerkenswert, daß sich dieses Jubiläum, sehr im Gegensatz zum 450. Todestag Luthers, im öffentlichen Bewußtsein, ja selbst in den katholischen Medien kaum niedergeschlagen hat.

H.H.

## MARTIN LUTHER: DEN TOD ERFAHREN UND TROTZDEM DES EWIGEN LEBENS GEWISS SEIN \*

Wie der Tod erfahren wird

[1] Der Vers berührt und bekennt die Not, aus der Gottes Hand (vgl. V. 15f) den Heiligen hilft, nämlich den Tod. Sie fühlen wahrlich den Tod, wenn sie in Todesgefahr kommen. Und es ist dem Fleisch kein süßer Trank, wenn der Tod entgegentritt (vgl. Mt 26, 39.42). So kommt der Tod nicht allein, er bringt auch Sünde und Gesetz mit sich (vgl. 1 Kor 15, 56). [2] Deshalb sieht man hier gut, daß die Heiligen Märtyrer sein müssen, denn sie müssen in Todesgefahr schweben und mit dem Tod ringen und kämpfen. Geschieht das nicht durch die Tyrannen und Gottlosen mit Feuer, Schwert, Kerker und dergleichen Verfolgungen, so geschieht es doch durch den Teufel selbst, der kann das Wort Gottes nicht leiden noch alle die, die es halten und lehren; er setzt ihnen zu, es sei im Leben oder im Sterben. [3] Im Leben tut er's mit den hohen Anfechtungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu Gott. Da kann er ein Herz so belagern und bestürmen mit Erschrecken, Zweifel, Verzagen, daß es Gott flieht, ihm Feind wird und ihn lästert, weil es dem elenden Gewissen nicht anders ist, als wenn Gott, Teufel, Tod, Sünde, Hölle und alle Kreaturen ein Ding seien, und alle seien sein ewiger, unablässiger Feind geworden. Weder der Türke noch ein Kaiser kann jemals eine Stadt mit solcher Gewalt bestürmen, wie der Teufel ein Gewissen bestürmen kann.

[4] Im Sterben oder auf dem Todbett kann er's auch, wenn ihm Gott Raum läßt. Da ist er ein Meister mit Aufblasen von Sünden und mit Anzeigen von Gottes Zorn. Es ist ein wunderlicher, mächtiger Geist, der aus einer geringen Sünde solch eine Angst anrichten und solche Hölle bauen kann. [5] Denn das ist gewißlich wahr, daß kein Mensch irgendwann seine rechten Hauptsünden sieht, als da ist Unglaube, Verachtung Gottes, weil er nicht Gott fürchtet, vertraut und liebt, wie es wohl sein sollte, und dergleichen Sünde des Herzens, in denen die rechten Knoten sind. Es wäre auch nicht gut, daß er sie sehen sollte. Denn ich weiß nicht, ob irgendein Glaube auf Erden sei, der davor bestehen und nicht fallen und verzweifeln würde. Darum läßt ihm Gott Raum zu den werkhafte Sünden. Da soll er dir bald eine Hölle und Verdammnis anrichten, darum daß du einen Trunk etwa zu viel getan hast oder zu lange geschlafen, daß du vor großem Gewissen und Traurigkeit krank wirst und vor Leid sterben möchtest.

\* Luthers Auslegung von Ps 118,17: »Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen«, niedergeschrieben auf der Veste Coburg 1530; WA 31I, S. 146,13/30-157, 6/23 (im folgenden wird der Text leicht modernisiert sowie durch Ziffern und Überschriften gegliedert).

TENOR.

Non moriar sed vi  
uam et narrabo opera do  
mi ni.

ALTUS.

Non moriar sed vi  
uam sed vitam sed vi uam et  
narrabo opera do mi ni.

DISCANTVS.

Non moriar  
sed vi uam sed vi  
uam et narrabo opera  
do mi ni.

BASSVS.

Non moriar  
sed vi uam sed  
viam sed vi uam  
et narrabo opera  
do mi ni.

[6] Und was noch viel ärger ist, er soll dir deine besten Werke vorhalten und sie dir in dein Gewissen treiben und stecken, sie so schandbar entwerthen und verurtheilen, daß dir alle deine Sünden nicht so bange machen sollten, wie es dir jetzt deine besten Werke machen, die doch fürwahr recht gut sind. Aber jetzt wolltest du, du hättest eitel große Sünde anstatt solcher Werke getan. Und damit sucht er, daß du sie auch solltest verleugnen, als seien sie nicht durch Gott geschehen, damit du so Gott lästern solltest. Da

ist dann der Tod auch nicht ferne, ja die Hölle dazu. [7] Aber wer kann alle seine Kunst erzählen, wie er Sünde, Tod und Hölle herrichten kann? Es ist sein Handwerk, und er hat es über fünftausend Jahre betrieben und kann es mehr als meisterhaft. So ist er auch ein Fürst des Todes so lange gewesen. Er wird's ja oft versucht und wohl geübt haben, wie er einem armen Gewissen einen Vorgeschmack vom Tod beibringen kann. Die Propheten, besonders der liebe David, haben's richtig gespürt und erfahren. Denn sie klagen, lehren und reden wahrlich davon, als seien sie oft dabei gewesen, reden jetzt von des Todes Pforten, jetzt von der Hölle, jetzt vom Zorn Gottes.

Dem Tod und dem Teufel ein Spottlied singen

[8] Es komme, wann und wie es komme, so hören wir hier wohl, daß die Heiligen müssen sich mit dem Teufel raufen und mit dem Tode beißen. Das besorge der Verfolger oder die Pestilenz und andere Krankheit und Lebensgefahr. [9] Es ist aber in solchem Kampf das Allerbeste und Nächste zum Sieg, dies Liedlein der Heiligen singen lernen, das heißt sich selbst verleugnen und an die rechte Hand Gottes sich hängen. So wird dem Teufel ein großes Schnippchen geschlagen, daß er leeres Stroh zu dreschen findet, nämlich so: Ich will nichts sein, alle meine Macht soll der Herr sein, wie oben (V. 14) gesagt ist. [10] Wenn ich das tu, so bin ich ganz ausgeleert von mir selbst und all dem, was mein ist, und kann sagen: »Was fichtst du, Teufel? Suchst du gute Werke und meine eigene Heiligkeit zu tadeln vor Gott? Ich hab ja doch keine. Meine Macht ist nicht meine Macht; der Herr ist meine Macht. Halte dich lieber an meine blanke Hand oder zähle das Geld in dem leeren Beutel. Suchst du aber meine Sünde zu verklagen, so hab ich ja doch keine. Hier ist die Macht des Herrn, die magst du immerhin verklagen, bis du satt wirst. Ich weiß weder von Sünde noch von Heiligkeit in mir. Nichts, nichts weiß ich außer von Gottes Kraft in mir.«

[11] Gar fein wäre es, sage ich, wer so von sich selbst lassen und den Teufel verspotten könnte mit der leeren Tasche, wie jener arme Hauswirt den Dieb verspottet, den er bei Nacht in seinem Hause ergriff und sprach: »Ach, du törichter Dieb, willst du bei finsterner Nacht hier etwas finden, wo ich bei hellem Tag nichts finden kann?« Denn was will der Teufel machen, wo er so eine freie Seele findet, die ihm weder auf Sünde noch auf Heiligkeit antworten will? Da muß er alle seine Kunst lassen, beides: Sünde aufblasen und gute Werke verleumden. Da wird er auf die rechte Hand Gottes verwiesen (vgl. V. 15f), die muß er gewiß in Frieden lassen. [12] Unterläßt du aber dieses Lied, und er ergreift dich in deinen Sünden oder guten Werken, und du läßt dich ein auf seine Disputation, weil du ihn beachten und hören willst, so soll er dich zurichten, wie er dich nach seinem Wunsch gerne hätte, daß du Gott mit seiner rechten Hand und alles vergißt und verlierst.

[13] Aber wie wir gehört haben, es ist eine Kunst, sich selbst zu verleugnen, wir haben daran zu lernen, solange wir leben, so gewiß wie alle Heiligen vor uns, neben uns und nach uns es tun müssen. Wie wir deshalb noch Sünde spüren, so müssen wir auch den Tod spüren. Und wie wir kämpfen müssen, daß wir die Sünde loswerden und fest an der rechten Hand Gottes hängen, die uns sein Wort verkündigt, so müssen wir auch mit dem Tode und dem Fürsten oder Amtmann des Todes, dem Teufel, kämpfen, bis wir ganz frei werden. [14] Denn sieh, wie dieser Vers solchen Kampf anzeigt. Der Teufel oder Verfolger dringt auch mit dem Tod auf die Heiligen ein. Was tun sie aber? Sie wenden die Augen, ja sich selbst ganz ab, entäußern sich ganz und halten sich an die Hand Gottes und sprechen: »Ich muß nicht sterben, wie du, Teufel oder Tyrann, behauptest. Du lügst. Ich werde leben; denn ich will nicht von meinen noch von anderen Menschenwerken reden. Ich weiß jetzt nichts von mir noch meiner Heiligkeit, sondern nur von des Herrn Werken, die hab ich vor mir, von denen will ich reden, die rühme ich, auf die verlasse ich mich, der ist's, der von Sünden und Tod hilft. Kannst du diese Werke stürzen, so hast du auch mich gestürzt.«

#### Die Gerechtigkeit Gottes und das Leben aus Gott verschlingen Sünde und Tod

[15] So enthält dieser Vers die zwei oben in Vers 6 und 7 genannten Stücke, den Trost und die Hilfe, mit denen Gott den frommen und Gerechten wohl tut. Denn hier siehst du, wie die rechte Hand Gottes das Herz aufrichtet und mitten im Tode tröstet, so machtvoll, daß es sagen kann: »Und wenn ich gleich sterbe, so sterbe ich dennoch nicht. Wenn ich gleich leide, so leide ich doch nicht. Wenn ich gleich falle, so liege ich doch nicht darnieder. Wenn ich gleich verleumdet werde, so stehe ich doch nicht mit Schanden da«. Das ist der Trost. [16] Weiter von der Hilfe sagt er so: »Sondern ich werde leben«. Ist das nicht eine wundersame Hilfe? Der Sterbende lebt, der Leidende ist fröhlich, der Fallende steht auf, der Verleumdete ist in Ehren, wie auch Christus sagt, Joh 11,25: »Wer an mich glaubt, der stirbt nicht, und ob er gleich stürbe, soll er doch leben.« In dieser Weise redet auch Paulus, 2 Kor 4,6: »Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden, aber wir sind nicht verlassen. Wir unterliegen, aber wir verderben nicht.« Das sind alles Worte, die kein Herz rein menschlich verstehen kann.

[17] Und hier siehst du, daß dieser Trost und diese Hilfe das ewige Leben sei, das ist die rechte ewige Wohltat Gottes. Das meint auch der ganze Psalm. ... [18] Und wie kann es auch an sich selbst anders sein, da er sich des Herrn selber rühmt über und außer allen Gütern der Fürsten und Menschen (vgl. V. 8f), mit denen es die andern halten? Denn der Herr ist ja ein ewiges Gut, so kann auch jeder das wohl ermessen: Wo das Herz einen gnädigen

Gott spürt, da muß Vergebung der Sünde sein. Ist die Sünde weg, so ist auch der Tod weg, und es muß da sein Trost und Zuversicht der ewigen Gerechtigkeit und des ewigen Lebens; das kann nicht ausbleiben.

[19] Darum laßt uns in diesem Vers ein Meisterstück erkennen, wie unbeirrbar er den Tod beiseite schlägt und nichts wissen will, weder vom Sterben noch von Sünden. Wie er hingegen das Leben so fest sich vor Augen hält. Und nichts will er wissen außer vom Leben. Wer aber den Tod nicht sieht, der lebt ewig, wie Christus spricht, Joh 8,51: »Wer mein Wort hält, der wird den Tod nimmermehr sehen.« [20] So versenkt er sich ganz ins Leben, daß der Tod im Leben verschlungen wird und ganz verschwindet. Das kommt daher, daß er an der rechten Hand Gottes hängt mit festem Glauben. So haben alle Heiligen diesen Vers gesungen und müssen ihn vollends bis ans Ende singen. Besonders sehen wir das an den lieben Märtyrern, die sterben dahin vor der Welt, und ihr Herz spricht doch mit festem Glauben: »Dennoch werde ich nicht sterben, sondern leben.«

[21] Und hier sollen wir die Regel lernen: Wo im Psalter und in der Schrift die Heiligen so wie hier mit Gott reden vom Trost und der Hilfe in ihren Nöten, da reden sie gewiß vom ewigen Leben und Auferstehung der Toten. Solche Texte gehören immer zu dem Artikel von der Auferstehung und dem ewigen Leben, ja zu dem ganzen dritten Stück des Glaubensbekenntnisses, also vom heiligen Geist, von der heiligen Christenheit, von Vergebung der Sünde, von der Auferstehung, vom ewigen Leben. Und das fließt alles aus dem ersten Gebot, wo Gott spricht: »Ich bin dein Gott«, dieses Wort ergibt jenes dritte Stück des Glaubensbekenntnisses im Vollsinn. [22] Denn während sie klagen, daß sie sterben und Not leiden in diesem Leben und sich doch gleichwohl trösten eines anderen als dieses Lebens, nämlich Gottes selbst, der über und außer diesem Leben ist, so ist's nicht möglich, daß sie ganz und gar sterben sollten und nicht andererseits ewig leben. Nicht allein, weil Gott, an dem sie hangen und dessen sie sich trösten, nicht sterben kann und sie also in ihm leben werden, sondern auch, weil Gott nicht ein Gott der Toten sein kann und derer, die nichts mehr sind, sondern, wie Christus sagt, (Mt 22,32 parr), er muß ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten sein. Darum müssen sie ewig leben, sonst wäre er nicht ihr Gott. Und sie könnten auch nicht an ihm hangen, wenn sie nicht lebten. So bleibt dann der Tod bei dessen Menschen nicht mehr als ein Schlaf.

[23] Ist das aber wahr, daß sie in Gott leben, so muß zuvor dies wahr sein, daß sie Vergebung der Sünde haben. Haben sie nicht Sünde, so haben sie gewiß den heiligen Geist, der sie heiligt. Sind sie heilig, so sind sie die rechte, heilige christliche Kirche und die kleine Schar (vgl. Lk 12,32) und werden herrschen über alle Gewalt des Teufels, müssen also wieder auferstehen und ewig leben. [24] Siehe, das sind die großen, hohen Werke der rechten Hand

des Herrn (vgl. V. 16). Was sind doch dagegen aller Menschen und Fürsten Werke, auf die alle Welt baut und vertraut? Spinnweben sind es, sagt Jesaja (59,5), die weder zu Kleidern noch zum Schmuck dienen, nur daß die ziellosen, unverständigen Mücken und Fliegen, die leichtfertigen Seelen damit gefangen und für immer erwürgt werden.

Ewiges Leben fängt im Glauben an

[25] Nun leben solche Heiligen nicht allein in jenem Leben, sondern fangen es hier an im Glauben. Und wo der Glaube ist, da hat auch ewiges Leben angefangen. Und die Texte in der Schrift vom Glauben gehören auch zu allen oben erwähnten Artikeln; denn ... der Glaube kann auch nicht hangen oder haften an irgend etwas, das in diesem Leben gilt, sondern er bricht hinaus und hängt an dem, das über und außer diesem Leben ist, das ist Gott selbst. [26] Daß aber die Heiligen solch ewiges Leben hier anfangen und im Sterben dennoch leben, bezeugt dieser Vers und spricht (V. 17b): »Und ich werde erzählen des Herrn Werke.« Wer des Herrn Werke predigen soll, der wird ja lebendig sein müssen. Und wenn sie gleich tot sind, so predigt doch ihr Geist und Blut, wie Abels Blut redet wider Kain, Gen 4,10, und Hebr 11,4 spricht er, daß der verstorbene Abel durch seinen Glauben noch rede.

[27] Und dies ist für die Tyrannen und Heiligenmörder der allerärgste und verdrießlichste Vers, wie ich kaum einen weiß in der Schrift, daß die toten Heiligen, von denen sie meinen, sie seien schön zum Schweigen gebracht und unterdrückt, daß die allererst anheben zu leben und zu reden: Ei zum Teufel! Es ist nicht gut mit den Heiligen zu streiten, wenn sie allererst nach dem Tod eben das recht anfangen werden, weswegen sie getötet werden, und werden außerdem damit nicht aufhören noch davon ablassen in Ewigkeit und werden auch hinfort ungetötet und nicht zum Schweigen gebracht sein, sondern ewig des Herrn Werke erzählen.

### Erläuterung

Während seines Coburg-Aufenthaltes hat Luther im Juni 1530 eine ausführliche deutsche Auslegung zu Ps 118 verfaßt und sofort nach Wittenberg geschickt, damit sie unter dem Titel »Das schöne Confitemini« gedruckt werde (WAB 5,401,7ff; 418,45ff). Im November 1529 hatte er bereits zu diesem Psalm kurze lateinische Glossen für einen Freund notiert und ihm geschrieben (WAB 5,202,17), dieser Psalm sei ihm besonders lieb, Psalmus mihi charissimus. Mit Vers 17 hat er sich auf der Coburg so intensiv beschäftigt, daß er sich damals diesen Vers mit einer Kirchentonmelodie an die Wand seines Zimmers geschrieben hat; dort sah 20 Jahre später (1550) der kursächsische Arzt Matthäus Ratzeberger diese Inschrift und berichtete anderen davon (vgl. WA 35,535f). Aus einer ganz anderen Quelle schöpfte der in Dessau tätige Schulmann Joachim Greff (vgl. WAB 10,284ff). Er ließ 1545 in Wittenberg – also unter Luthers Augen – ein geistliches Drama drucken, »Lazarus, vom

Tode durch Christum ... erwecket«. Als Schlußchor empfahl er eine vierstimmige Vertonung von Ps 118,17 in der lateinischen Fassung. Er hat diese Komposition ausdrücklich Luther zugeschrieben. Auf den vier letzten Seiten des Druckes folgen die vier Stimmen nacheinander in der Reihenfolge: Discantus, Bassus, Tenor, Altus. Wir reproduzieren in verkleinerter Form diese vier Stimmen nach dem Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel – mit Dank für die Erlaubnis – und verweisen auf die modernen Notierungen in WA 35,537 und in dem Martin-Luther-Chorheft 1983, hg. von Johann Rüppel und Ulrich Zimmer, (Bärenreiter BA 6346) Kassel und Basel 1983, 23.

Luthers Auslegung von V. 17 setzt ein [1] bei unserer Erfahrung des Todes, die ihren Ort im Herzen und Gewissen des Menschen hat und dort nicht zu trennen ist von Sünden- und Gesetzeserfahrung. Die »Heiligen« (Luther verwendet das Wort ganz im Sinn des Paulus, Röm 1,7 u.ö.) wissen von dieser Erfahrung, sie wissen aber auch, wie Gott mit seiner »Hand« oder Macht aus der Anfechtung durch Tod, Sünde, Gesetz zu retten vermag. Im Leben ist das Gewissen des Menschen in der Gefahr [3], nicht mehr zu erkennen, was Gott dem Tod, der Sünde, der Gottesferne und der Gottesverleugnung entgegenzusetzen hat. In der Begegnung mit dem Tod [4–7] ist der Mensch in der Gefahr, daß entweder das Bewußtsein der Sünde bei ihm Übermacht gewinnt, obwohl über die »werkhaften Sünden« hinaus Gott den Menschen seine wahren Sünden der Gottesverachtung und des Unglaubens gar nicht voll gewahr werden läßt [5]. Oder der Mensch stürzt in die Gottesverachtung, weil dem Gewissen die richtige Einschätzung der guten Werke, die Gott ermöglicht hat, entschwindet [6]. So begleitet der Teufel, der Verwirrer der Herzen und Gewissen, die Menschheitsgeschichte, die für Luther wie für alle seine Zeitgenossen seit Erschaffung der Welt eine Zeit von gut fünftausend Jahren ausmacht [7, vgl. 10–12]. Aus der Bewußtseinsverwirrung angesichts des Todes hilft ein Psalm wie dieser. Denn aus diesem Psalm spricht der Glaube, mit dem sich der Mensch ganz an Gottes Hand hält und bei sich selbst gewissermaßen leer ist, wenn der »Fürst des Todes« [7] das Leben verklagen will, es sei wegen der Sünde oder der unzulänglichen guten Werke [10]. Hat Luther dem Glauben für diese Situation eine erste Gegenrede ins Rollenbuch geschrieben, so folgt eine zweite Gegenrede [14] dort, wo sich seine Exegese nun ganz V. 17 zuwendet. Luther hört aus der ersten Vershälfte ein Doppeltes heraus, wie vorher schon aus V. 6 und 7, zum einen die Gewißheit (»Trost«), die sich gegenüber der Not des Menschen in Negationen äußert [15], zum andern die Rettung durch Gott aus dieser Not [16]. Beides ist so ineinander verschränkt, daß »dieser Trost und diese Hilfe das ewige Leben« ist [17]. Wird Gott als ein gnädiger Gott erfahren, so ist damit die Sünde und mit ihr der Tod überwunden; denn Gott wirkt Gewißheit der ewigen Gerechtigkeit und des ewigen Lebens [18]. In dieser Weise mit diesem Ps-Vers von dem Wirken Gottes zu reden, schließt den ganzen 3. Artikel des Glaubensbekenntnisses in sich und entspringt dem Glauben, der sich auf das 1. Gebot gründet, der sich an Gott hält, der »über und außer diesem Leben ist« [21–24]. Die 2. Vershälfte zieht dann weiter aus, was die 1. Vershälfte vorgezeichnet hat [25–27].

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

# LUTHERS SICHT DES HERRSCHERAMTES NACH SEINEN SCHRIFTEN BIS 1525

Ein Beitrag zu der Debatte um den historischen Ort der Reformation

Von Lutz E. von Padberg

## I. Fragen der Periodisierung als Forschungsproblem<sup>1</sup>

In der Geschichtswissenschaft nimmt das Problem der Periodisierung bei dem Bemühen um Präzisierung historischer Abläufe einen hohen Rang ein. Seine methodischen Implikationen gehen dabei weit über die Aufgabe einer bloß quantitativen Ordnung des Stoffes hinaus, wie insbesondere die Diskussion um die Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit zeigt<sup>2</sup>. In ihren Rahmen gehört die Frage nach dem historischen Ort der Reformation, die seit der bekannten Kontroverse zwischen Troeltsch und Holl immer wieder erörtert worden ist<sup>3</sup>. Nachdem die jüngere Forschungsdebatte in

<sup>1</sup> Bei dem nachfolgenden Aufsatz handelt es sich um die erheblich gekürzte Fassung eines längeren Beitrages. Manche Gedankengänge sind deshalb thesenartig zusammengefaßt. Die Nachweise beschränken sich auf die notwendigen Angaben.

<sup>2</sup> Vgl. Rudolf Vierhaus, Vom Nutzen und Nachteil des Begriffs ›Frühe Neuzeit‹. Fragen und Thesen, in: ›Frühe Neuzeit – Frühe Moderne?‹ Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 104, Göttingen 1992, S. 13–25. Weitere Forschungsberichte, die eingehend die Argumente der hier nicht referierten Periodisierungskonzepte erörtern, bei Heinrich Lutz, Reformation und Gegenreformation, 3. Aufl., Oldenbourg Grundriß der Geschichte 10, München 1991 (1. Aufl. 1979), S. 117ff.; Ilja Mieck, Periodisierung und Terminologie der Frühen Neuzeit, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 19, 1968, S. 357–373; Reinhard Koselleck, Wie neu ist die Neuzeit?, in: Historische Zeitschrift 251, 1990, S. 539–553, sowie Hans-Erich Bödeker und Ernst Hinrichs, Alteuropa – Frühe Neuzeit – Moderne Welt? Perspektiven der Forschung, in: Alteuropa – Ancien Régime – Frühe Neuzeit: Probleme und Methoden der Forschung, Problemata 124, Stuttgart 1991, S. 11–50; vgl. Peter Moraw, Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung: Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490, Propyläen Geschichte Deutschlands 3, Frankfurt u.a. 1985, S. 15ff.

<sup>3</sup> Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt, München 1906, S. 44, betonte den mittelalterlichen Charakter von Luthers ›Altprotestantismus‹, während Karl Holl, Was verstand Luther unter Religion?, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 7. Aufl., Tübingen 1948 (zuerst 1917), S. 1–110, bes. S. 109f. Anm. 1, Luthers Beitrag zur modernen abendländischen Geistesentwicklung herausstellte. Erhellend zu dieser vieldisku-

vielfältiger Weise die Ende des 15. Jahrhunderts einsetzende Dynamisierung und Differenzierung der europäischen Gesellschaft beschrieben hat<sup>4</sup>, ist deutlich geworden, daß die Reformation in der Frühphase nicht nur als theologische Neuerung, sondern auch als von Veränderungsprozessen abhängige Offenlegung bestehender Systemspannungen zu betrachten ist<sup>5</sup>.

Hinsichtlich der Periodisierungsproblematik ergibt sich daraus die Notwendigkeit der Kombination des theologisch-konfessionellen Bereichs mit der politisch-sozialen Dimension. Methodisch ist deshalb einzusetzen bei der Analyse der damaligen Wirklichkeitswahrnehmung und ihrer Deutungsmuster. Die Tragfähigkeit dieses Ansatzes soll hier an einem Fallbeispiel erprobt werden, nämlich an Luthers Sicht des Herrscheramtes in der Zeit bis 1525. Denn auf dem Weg vom theokratischen Königtum und dem Personenverbandsstaat zum institutionellen Flächenstaat<sup>6</sup> müßten Luthers Äußerungen zu einer Ortung seiner historischen Position verwendet werden können.

Das führt allerdings in schier unlösbare Schwierigkeiten, weil diese Frage nicht getrennt werden kann von jenen Themen, die zu den umstrittensten der Luther-Forschung gehören: der Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre,

tierten Kontroverse Bernhard Lohse, *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 2. Aufl., München 1982 (1. Aufl. 1981), S. 26ff. und Heiko Oberman, *Martin Luther: Zwischen Mittelalter und Neuzeit*, in: *Martin Luther in der Zeitenwende: Berliner Forschungen und Beiträge zur Reformationsgeschichte*, Berlin 1984, S. 9–26; Nachdruck (= ND) in: *Ders., Die Reformation: Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, S. 189–207, S. 190.

<sup>4</sup> Aus der Fülle der Literatur seien nur genannt Heinrich Lutz, *Europa in der Krise: Sozialgeschichtliche und religionssoziologische Analyse der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*, in: *Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes*, Wien usw. 1986, S. 11–26, und Volker Press, *Reformatorsche Bewegung und Reichsverfassung. Zum Durchbruch der Reformation: soziale, politische und religiöse Faktoren*, in: *Martin Luther: Probleme seiner Zeit, Spätmittelalter und Neuzeit*, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 16, Stuttgart 1986, S. 11–42, S. 15.

<sup>5</sup> Vgl. Dieter Stievermann, *Sozial- und verfassungsgeschichtliche Voraussetzungen Martin Luthers und der Reformation – der landesherrliche Rat in Kursachsen, Kurmainz und Mansfeld*, in: *Martin Luther: Problem seiner Zeit* (wie Anm. 4), S. 137–176, S. 173f; Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich: Religion und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246, 1988, S. 1–45, sowie Kurt-Victor Selge, *Das Autoritätengefüge der westlichen Christenheit im Lutherkonflikt 1517 bis 1521*, in: *Historische Zeitschrift* 223, 1976, S. 591–617, bes. S. 593, 595, 599f. und 614.

<sup>6</sup> Hierzu mit weiteren Nachweisen Nikolaus Staubach, *Königtum III: Mittelalter und Neuzeit*, in: *TRE* 19, 1990, S. 333–345.

der Haltung des Reformators im Bauernkrieg und seiner Einschätzung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Diese wiederum hängen zusammen mit Luthers umwälzenden theologischen Entdeckungen. Gerade der Historiker kann dabei in den Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre geraten, aus dem er wegen der Forschungskontroversen womöglich nicht mehr herausfindet<sup>7</sup>. Um dem zu entgehen, wird hier auf einen weiteren Forschungsbericht verzichtet und sofort eine systematische Zusammenfassung des Quellenmaterials geboten.

## II. Fallbeispiel: Luthers Sicht des Herrscheramtes

### A) Luthers grundsätzliche Sicht der Fürsten

1. In dem geordneten Aufbau der Gesellschaft, von Christus ausgehend über die Fürsten bis hinab zum gemeinen Mann, ist der Fürst der Statthalter Gottes. Als Haupt des Volkes hat Gott ihm zum Dienst am Volk das *ius gladii* verliehen, deshalb ist er Herr in zeitlichen Dingen<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Reiche Literaturhinweise zu diesen oft erörterten Themenkomplexen bei Martin Brecht und Karl-Heinz zur Mühlen, *Luther I. Leben, II. Theologie*, in: TRE 21, 1991, S. 513–567, sowie Hans-Joachim Gänssler, *Evangelium und weltliches Schwert: Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 109, Wiesbaden 1983, und in dem Sammelband *Luther und die politische Welt*, Historische Forschungen 9, Wiesbaden usw. 1984, darin bes. die Aufsätze von Peter Manns, *Luthers Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre*, S. 3–26, und Heiko A. Oberman, *Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre*, S. 27–34. Die Irrgarten-Sorge hatte Johannes Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, *Theologische Existenz heute* 55, München 1957, S. 3.

<sup>8</sup> Martin Luther, *Predigt vom 24. 10. 1522*, in: WA 10III, S. 371–379, S. 371; Ders., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), in: WA 11, S. 245–281, S. 249; Ders., *Predigt über 1. Tim. 1, 18–2, 2* [Lection wider die rottengeyster] (24. März 1525), in: WA 17I, S. 138–150, S. 149f.; Ders., *Zwo Predigten über der Leiche des Kurfürsten Herzogen Friedrichs zu Sachsen* (1525), in: WA 17I, S. 196–227, S. 198–201, 204, 206–209; Ders., *Sermo de duplici iustitia* (1519), in: WA 2, S. 145–152, S. 151 und Ders., *Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae* (1519), in: WA 2, S. 183–240, S. 220. Vgl. dazu Gerhard Ebeling, *Leitsätze zur Zweireichelehre*, in: ZThK 69, 1972, S. 331–349, S. 342; Georg-Christoph von Unruh, *Obrigkeit und Amt bei Luther und das von ihm beeinflusste Staatsverständnis*, in: *Staatsräson: Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975, S. 339–361, S. 339; Hans Scholl, *Reformation und Politik: Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten*, Stuttgart u. a. 1976, S. 28, und Eike Wolgast, *Luther und die katholischen Fürsten*, in: *Luther und die politische Welt* (wie Anm. 7), S. 37–63, S. 37.

2. Fürsten haben mehr Tugenden als der gemeine Mann. Sie stehen aber auch in der Gefahr des Mißbrauchs durch Anmaßung, Verführung und falsche Räte. Kluge Fürsten sind selten und eine Gnade Gottes<sup>9</sup>.

3. Da Gewalt ein göttliches Amt ist, wäre es gut, wenn alle Fürsten Christen wären, was jedoch nur selten zutrifft. Für die Gehorsamspflicht des Volkes ist übrigens nach Luther der Unterschied zwischen christlichen bzw. nichtchristlichen Fürsten kaum relevant<sup>10</sup>.

4. Fürsten haben keine Macht über das Gewissen, deshalb erlischt die Gehorsamspflicht, wenn sie etwas gegen das Gebot Gottes fordern<sup>11</sup>.

5. Diese vier Aspekte sind in der Forschung vielfach erörtert worden. Für Luthers Sicht zentraler ist ein meist zu wenig beachteter fünfter Punkt: die sich aus seiner theologischen Perspektive ergebende Relativierung weltlicher Macht, die ihn im übrigen nicht an die Erstellung eines umfassenden Fürstenspiegels denken ließ<sup>12</sup>. Im Reich Gottes, wenn es also nur Christen gäbe, wären weder Gesetze noch Obrigkeit nötig<sup>13</sup>. Da der Teufel herrscht, ist die Sünde des Volkes groß und das Schwert erforderlich. Daraus folgt für Luther: Obrigkeit ist nicht gefährlich, selbst wenn sie Unrecht verübt, da sie

<sup>9</sup> Luther, *Oberkeit* (wie Anm. 8), S. 267f., 272f.; *Leiche* (wie Anm. 8), S. 211. Vgl. *Manns* (wie Anm. 7), S. 14. *Press* (wie Anm. 4), S. 34 überschätzt Luthers Vertrauen in die fürstlichen Räte; siehe auch *Stievermann* (wie Anm. 5), S. 157ff.

<sup>10</sup> Luther, *Oberkeit* (wie Anm. 8), S. 257f.; vgl. *Wolgast* (wie Anm. 8), S. 38. Daß der Unterschied zwischen christlichen und nichtchristlichen Fürsten hier vernachlässigt werden kann, zeigt Luther, *Oberkeit*, S. 251f. und *Ders.*, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526), in: *WA* 19, S. 623–662, S. 648.

<sup>11</sup> Martin Luther, *Von den guten Werken* (1520), in: *WA* 6, S. 202–276, S. 265; *Ders.*, *Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten* (1521), in: *WA* 8, S. 138–185, S. 151f.; *Oberkeit* (wie Anm. 8), S. 262, 267; dazu Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 2: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Stuttgart 1986, S. 121.

<sup>12</sup> Martin Luther, *Predigt vom 25. 10. 1522*, in: *WA* 10III, S. 379–385, S. 379; *Werke* (wie Anm. 11), S. 259f.; *Oberkeit* (wie Anm. 8), S. 273 und *Kriegsleute* (wie Anm. 10), S. 640. Luthers relativierende Sicht wird bereits 1520 deutlich; vgl. Martin Greschat, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 56, 1965, S. 31–47, S. 31ff. und Ulrich Bubenheimer, *Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520–1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 102, *Kanonische Abteilung* 71, 1985, S. 147–214, S. 158f.; nicht überzeugend deshalb Hartmut Lehmann, *Luther und der Bauernkrieg*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 20, 1969, S. 129–139; diffenzierter Heinrich Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, Göttingen 1979, S. 314ff.; vgl. Gänssler (wie Anm. 7), S. 32ff.

<sup>13</sup> Siehe *Oberman* (wie Anm. 7), S. 33; *Manns* (wie Anm. 7), S. 7f. und Brecht (wie Anm. 11), S. 120.

die Seelen nicht berührt. Weltliche Macht ist gering vor Gott. Von ihm hängt ohnehin alles ab, sein Wille bestimmt auch die Fürsten.

## B) Luthers Auffassung von den staatlich-gesellschaftlichen Aufgaben der Fürsten

1. Wegen der Sündhaftigkeit der Menschen steht am Anfang die Gesetzesfunktion der Fürsten, nämlich die Bösen zu strafen und dem Unrecht zu wehren<sup>14</sup>. Unabhängig von ihrer christlichen oder nichtchristlichen Haltung kann Luther sie deshalb als „Henker Christi“<sup>15</sup> verstehen, denn in seinem Namen haben sie Gewalt. Das verpflichtet sie auch zu strengstem Durchgreifen bei Aufruhr<sup>16</sup>.

2. Analog hierzu ergibt sich als positiver Auftrag die Schutzfunktion, nämlich Unterdrückte und Geschädigte, Fromme und die Untertanen überhaupt zu schützen vor Ungesetzlichkeit und Aufruhr<sup>17</sup>.

3. Diesem Schutz dient auch die Erziehungsfunktion der Fürsten, die durch gute Werke das Beste ihrer Untertanen suchen sollen. Der Verankerung von Luthers Ethik in der Bibel entsprechend, sollen die Mord, Ehebruch, Diebstahl, Untugend und Verunehrung Gottes ebenso verhindern wie Überfluß, Zinswucher und Freudenhäuser<sup>18</sup>.

4. Als Grundlage dieser Funktionen nennt Luther die Herrschaftsprinzipien Vernunft und Weitsicht<sup>19</sup>. Sie sind unabhängig von der Haltung der

<sup>14</sup> Luther, Sermo (wie Anm. 8), S. 151; Ders., An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1522), in: WA 6, S. 404–469, S. 409, 427f.; Werke (wie Anm. 11), S. 213f. und Oberkeit (wie Anm. 8), S. 248.

<sup>15</sup> Luther, Predigt (wie Anm. 12), S. 381; vgl. S. 385 und Manns (wie Anm. 7), S. 14.

<sup>16</sup> Martin Luther, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern (1525), in: WA 18, S. 357–361, S. 358, 360f. Nachdrücklich muß betont werden, daß Luthers Aussagen im Bauernkrieg im Prinzip auf einer Linie mit denen der großen Reformationsschriften von 1520 liegen. Sie werden in methodisch unzulässiger Weise von der Forschung wegen ihrer freilich übertriebenen Ausdrucksweise überbetont; vgl. Bubenheimer (wie Anm. 12), S. 157f. und, allerdings auch in einseitiger Zuspitzung, Paul Althaus, Luthers Haltung im Bauernkrieg, Libelli 2, Darmstadt 1969 (zuerst 1925).

<sup>17</sup> Luther, Sermo (wie Anm. 8), S. 151; Adel (wie Anm. 14), S. 409; Werke (wie Anm. 11), S. 258f.; Predigt (wie Anm. 12), S. 380 und Oberkeit (wie Anm. 8), S. 248.

<sup>18</sup> Luther, Adel (wie Anm. 14), S. 467; Werke (wie Anm. 11), S. 258f.; vgl. Martin Honecker, Martin Luther und die Politik, in: Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft, Studium Universale 4, Bonn 1985, S. 99–115, S. 104.

<sup>19</sup> Luther, Predigt (wie Anm. 12), S. 383f.; Ders., Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben (1525), in: WA 18, S. 291–334, S. 298, 329; Ders., Ein Ratschlag, wie in der christlichen Gemeinde eine beständige Ordnung solle vorgenommen werden (1526), in: WA 19, S. 440–446, S. 440; Kriegsleute

Fürsten zum Christentum. Beachtlich ist, daß Luther auch während des Bauernkrieges betont, die Fürsten sollten um der Wohlfahrt der Menschen willen unter Umständen auf die Durchsetzung von Recht verzichten<sup>20</sup>.

5. Eine Besonderheit stellen die christlichen Fürsten dar, die sich in ihrem Amt an Christus als Vorbild ausrichten sollen. Vor allem der Verzicht auf Gewalt und Durchsetzung des Rechts ist von ihnen gefordert. Luther weiß freilich, daß sie »seltene Vögel« sind<sup>21</sup>. In idealtypischer Weise sieht er hier seinen Landesfürsten vor sich, der eine Ausnahme blieb. Entscheidender ist wiederum die theologische Perspektive: Gott kann die Gnade eines christlichen Fürsten wegen der Sünde des Volkes nicht gewähren, vielmehr läßt er als Geißel sogar tyrannische und untüchtige Fürsten zu<sup>22</sup>.

6. Zentral ist für Luther die Dienstfunktion des Fürsten, wiederum theologisch qualifiziert als sorgfältiger Dienst am Nächsten zu dessen Nutzen. Friede ist das Ziel, selbst wenn einmal Krieg geführt werden muß. Entscheidend ist die Ermöglichung ungehinderter Evangeliumsverkündigung<sup>23</sup>. Diese und die Durchsetzung der göttlichen Ordnung sind die Eckpunkte von Luthers politischer Ethik, deren Einzelaussagen in ihrer elastischen Reaktion auf die Zeitläufte nicht überbewertet werden dürfen.

### C) Aufgaben der Fürsten im kirchlichen Bereich nach Luthers Auffassung

I. Da der Kaiser nach göttlichem Recht eingesetzt ist, steht er in zeitlichen Dingen über allen Geistlichen, auch über dem Papst. Kirchliche Übergriffe

(wie Anm. 10), S. 630f.; vgl. Unruh (wie Anm. 8), S. 346; Heiko A. Oberman, Werden und Wertung der Reformation: Thesen und Tatsachen, in: *Reformatio Ecclesiae: Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der alten Kirche bis zur Neuzeit*. Festgabe für Erwin Iserloh, Paderborn 1980, S. 486–503; ND in: Ders., *Die Reformation: Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986*, S. 15–31, S. 24ff., und Klaus Deppermann, *Martin Luther – Bahnbrecher der Neuzeit?*, in: Ders., *Protestantische Profile von Luther bis Francke: Sozialgeschichtliche Aspekte*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1561, Göttingen 1992, S. 5–21, S. 12.

<sup>20</sup> Luther, *Werke* (wie Anm. 11), S. 260f.; Oberkeit (wie Anm. 8), S. 276 und Ermahnung (wie Anm. 19), S. 297.

<sup>21</sup> Luther, *Oberkeit* (wie Anm. 8), S. 271–278; *Leiche* (wie Anm. 8), S. 203f. und 196; dazu Manns (wie Anm. 7), S. 16f., und Gerhard Müller, *Luther und die evangelischen Fürsten*, in: *Luther und die politische Welt* (wie Anm. 7), S. 65–83.

<sup>22</sup> Luther, *Resolutio* (wie Anm. 8), S. 186 und *Werke* (wie Anm. 11), S. 260.

<sup>23</sup> Luther, *Predigt* (wie Anm. 12), S. 382, 385; *Werke* (wie Anm. 11), S. 264 und *Kriegsleute* (wie Anm. 10), S. 625f., 648; vgl. Müller (wie Anm. 21), S. 69 und *Press* (wie Anm. 4), S. 32f.

auf diesen Bereich, z.B. finanzieller Natur, muß er deshalb verhindern. Das gilt auch für die Fürsten<sup>24</sup>.

2. Umgekehrt haben die Fürsten keine Entscheidungsbefugnis in kirchlichen Ketzerprozessen und dürfen erst recht nicht die Verbreitung des Evangeliums behindern<sup>25</sup>.

3. Die Obrigkeit muß das geistliche Recht, etwa durch Einberufung eines Konzils, schützen. Sie ist vor allem dazu verpflichtet, mit ihrer Gewalt dem Evangelium entsprechende Reformen zu unterstützen<sup>26</sup>. Dies fordert Luther schon 1521, was die These von der Gemeindereformation, die ab 1525 von der Fürstenreformation abgelöst worden sei, etwas relativiert<sup>27</sup>. Denn gerade in diesem Krisenjahr geht Luther durchaus auf Distanz zu den Fürsten.

#### D) Luthers kritische Sicht der Fürsten

1. Luthers trotz der späteren Entwicklung zum landesherrlichen Kirchenregiment stets distanzbereite Haltung den Fürsten gegenüber ergibt sich aus der göttlichen Ordnung: Die Gehorsampflicht der Obrigkeit gegenüber ist kein Selbstzweck, diese hat sie auch gar nicht verdient, sie resultiert allein aus Gottes Willen<sup>28</sup>.

2. Diese Haltung läßt ihn das Fehlverhalten der Fürsten schonungslos offenlegen. Dabei denkt er von der Situation des Volkes her und klagt sie an, ihre Macht zum Verderben ihrer Untertanen einzusetzen<sup>29</sup>. Sein Ziel der Evangeliumsverkündigung steht im Vordergrund, denn namentlich wirft er

<sup>24</sup> Luther, *Resolutio* (wie Anm. 8), S. 220; *Werke* (wie Anm. 11), S. 262; vgl. Manns (wie Anm. 7), S. 18. Nicht eingegangen wird hier auf Luthers Sicht vom Verhältnis zwischen Kaiser und Fürsten und dessen Wandel.

<sup>25</sup> Luther, *Oberkeit* (wie Anm. 8), S. 267f.; Ders., *Luther an Wenzeslaus Linck in Nürnberg* (14. Juli 1528), in: *WA Br IV*, Nr. 1294, S. 496f. Zu Luthers Sicht der geistlichen Fürstentümer Wolgast (wie Anm. 8), S. 51ff.

<sup>26</sup> Luther, *Adel* (wie Anm. 14), S. 427f., und Ders., *Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* (1522), in: *WA 8*, S. 676–687, S. 679f.

<sup>27</sup> Sie ist von Peter Blickle, *Gemeindereformation: Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985; ND 1987, energisch vertreten worden. Weiterführende Kritik seiner Thesen durch Mark U. Edwards, *Die Gemeindereformation als Bindeglied zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Welt*, in: *Historische Zeitschrift* 249, 1989, S. 95–103; vgl. ferner Oberman (wie Anm. 19), S. 21ff. und Stievermann (wie Anm. 5), S. 165.

<sup>28</sup> Luther, *Resolutio* (wie Anm. 8), S. 221f., 223.

<sup>29</sup> Luther, *Vermahnung* (wie Anm. 26), S. 679; vgl. *Predigt* (wie Anm. 8), S. 374, und *Scholl* (wie Anm. 8), S. 36ff.

den Fürsten vor, daß sie dem Volk das Neue Testament vorenthielten und diesem so unberechtigterweise vorschrieben, was es zu glauben habe<sup>30</sup>. Damit sind die Fürsten nicht nur ›Narren und Buben‹, sondern Feinde Gottes, was dieser nicht ungestraft lassen werde<sup>31</sup>. Schon 1521 sah Luther das Gericht kommen, das dann nach seiner Sicht im Bauernkrieg Wirklichkeit wurde.

3. Während des Bauernkrieges verschärft sich Luthers Kritik, sieht er doch seine schlimmsten Befürchtungen bestätigt. Prachtentfaltung, Hochmut, Bedrückung des Volkes und Tyrannei wirft er den Fürsten vor, aber auch Laschheit in der Durchsetzung der Ordnung. Wiederum enthüllt sich für Luther hier Gottes Weltregiment: Die Sünde der Fürsten wird durch Aufstand bestraft. Die Fürsten reagieren darauf als unsinnige Tyrannen. Nach dem Prinzip der Partizipation wird die Sünde des einen so zur Strafe des anderen, Diener des Teufels sind sie allesamt<sup>32</sup>.

4. Luther faßt seine Kritik darin zusammen, daß die Fürsten dem Evangelium keinen Raum gegeben hätten, deshalb konnte der Teufel Verwirrung bei ihnen und dem Volk stiften<sup>33</sup>. An ihrem grundsätzlichen göttlichen Auftrag als Obrigkeit hält er dennoch fest<sup>34</sup>. Das hat nichts mit Fürstenfreundlichkeit zu tun, sondern entspringt der theologisch begründeten Akzeptanz der Ordnung Gottes, die sich für Luther freilich aus der Zeitgebundenheit ergab.

## E) Zu Luthers Auffassung von der Stellung des Volkes

1. Luthers Sicht der Obrigkeit läßt kaum Raum für Mitwirkungsmöglichkeiten des Volkes. Es hat zuvörderst die Pflicht, für die Obrigkeit zu beten, wobei Luther das Gebet als Machtfaktor verstand. Durch Buße und eigenes Eintreten für das Evangelium sollte schließlich jedermann die Obrigkeit zur Förderung der Reformation bewegen<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Luther, Oberkeit (wie Anm. 8), S. 246 und 262.

<sup>31</sup> Luther, Oberkeit (wie Anm. 8), S. 267.

<sup>32</sup> Luther, Ermahnung (wie Anm. 19), S. 293–301, 303f., 315; Lektion (wie Anm. 8), S. 149f.; Ders., Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (1525), in: WA 18, S. 384–401; S. 399f., und Ders., Verantwortung D.M. Luthers auf das Büchlein wider die räuberischen und mörderischen Bauern getan am Pfingsttag (1525), in: WA 17I, S. 265–267, S. 267.

<sup>33</sup> Martin Luther, Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben (1525), in: WA 18, S. 408–411, S. 409.

<sup>34</sup> Gleichwohl ist es überzogen, wenn Press (wie Anm. 4), S. 36 behauptet: „Der Landesfürst wurde tatsächlich Papst in seinem Territorium“.

<sup>35</sup> Luther, Vermahnung (wie Anm. 26), S. 680, 682ff.; Lektion (wie Anm. 8), S. 149, und Leiche (wie Anm. 8), S. 211; vgl. Bubenheimer (wie Anm. 12), S. 196, und Eike

2. Einen Sonderaspekt stellt die unmittelbare Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben dar. Luther hat dem Gedanken des allgemeinen Priestertums neue Geltung verschafft, indem er betonte, jeder Getaufte habe im Grunde die Schlüsselgewalt inne und sei schon deshalb Priester, Bischof oder Papst<sup>36</sup>. Die anfangs den Gemeinden eingeräumte freie Pfarrerwahl hat er allerdings nach dem Bauernkrieg abgelehnt. Überhaupt setzte sich bei ihm nach 1525 das monopolistische Amtsprinzip wieder durch. blieb seine Haltung den Fürsten gegenüber zwischen grundsätzlicher Akzeptanz und aktueller Kritik weitgehend konstant, so ist hier eine wirkliche Verschiebung festzustellen<sup>37</sup>. Sie dürfte mit seinen Erfahrungen der Zeitläufte zusammenhängen.

3. Luther schätzte die Möglichkeit einer tiefergehenden Orientierung der Bevölkerung am Evangelium gering ein. Auch getaufte Christen bleiben oft Nichtchristen, stellte er nüchtern fest<sup>38</sup>. Das bedingte seine konstante Forderung nach einer funktionsfähigen und tüchtigen Obrigkeit und ließ ihn die Beteiligung der Laien mehr und mehr eingrenzen, was im Kontrast zu seiner grundsätzlichen Betonung des allgemeinen Priestertums steht. Diese Haltung begegnet schon im Zusammenhang mit den Wittenberger Unruhen 1521/22, zumal in der damals entstandenen ‚Vermahnung‘ bereits die wesentlichen theoretischen Grundgedanken des späteren landesherrlichen Kirchenregiments formuliert sind<sup>39</sup>.

Diese stichwortartig präsentierten Punkte lassen sich so zusammenfassen:

1. Luther gibt in seinen Schriften, die stets aus aktuellen Herausforderungen entstanden, immer einer theologischen, spezieller: eschatologischen

Wolgast, Luthers Beziehungen zu den Bürgern, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Bd. 1, Göttingen 1983, S. 601–612 und 938–943, S. 608 und 612.

<sup>36</sup> Luther, *Resolutio* (wie Anm. 8), S. 193f.; Adel (wie Anm. 14), S. 408 und Ders., *Ordnung eines gemeinen Kasten* (1523 [Leisniger Kastenordnung]), in: *WA 12*, S. 11–30, S. 16.

<sup>37</sup> Vgl. Wolgast (wie Anm. 35), S. 601ff.; Blickle (wie Anm. 27), S. 75ff.; Klaus Peter Voß, *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums: Seine gemeinde-theologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, TVG Monographien und Studienbücher 363, Wuppertal usw. 1990, S. 31–91, und Deppermann (wie Anm. 19), S. 9.

<sup>38</sup> Luther, *Oberkeit* (wie Anm. 8), S. 251f.; vgl. Manns (wie Anm. 7), S. 8f.

<sup>39</sup> Luther, *Vermahnung* (wie Anm. 26), S. 676ff. Die Anspruchnahme der Obrigkeit als legitimes Handlungsorgan auch in der Gemeinde setzt also früher ein, als Press (wie Anm. 4), S. 31ff., 36ff. und 42, vermutet. Zu diesem frühen Ansatz Bubenheimer (wie Anm. 12), S. 196, 210ff.; ferner Deppermann (wie Anm. 19), S. 18ff.

Sicht den absoluten Vorrang. Daher resultiert eine grundsätzliche Einschränkung fürstlicher Macht.

2. Luthers Ziel ist die Durchsetzung des Evangeliums. Deshalb will er die diesem entgegenstehende Vermischung von geistlicher und weltlicher Gestalt entflechten und somit die Obrigkeit als von Gott eingesetztes Amt in einer vom Teufel bedrohten Welt legitimieren<sup>40</sup>.

3. Luthers Betonung der Obrigkeit hat nicht das politische Ziel einer Stabilisierung überkommener gesellschaftlicher Zustände, sondern die theologische Absicht der Erhaltung von Gottes Ordnung. Mitprägend waren dabei neben dem kirchenherrschaftlichen Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Territorialfürsten übrigens einerseits seine positiven Erfahrungen in Kursachsen, die ihn das Bild seines Landesfürsten geradezu in die Bibel projizieren ließen, und andererseits die von ihm als negativ empfundenen Bedrohungen der Reformation durch Chaos und Aufruhr<sup>41</sup>.

### III. Traditionsgeschichtliche Einordnung von Luthers Sicht

Methodisch wäre es nun geboten, die ideengeschichtliche Entwicklung der Auffassung vom Herrscheramt einschließlich ihrer ereignisgeschichtlichen Konkretion vom Mittelalter bis zur Neuzeit nachzuzeichnen und dann mit dem Ergebnis der Befragung von Luthers Schriften zu vergleichen. Es erscheint indes auch möglich, sich auf einige Vergleichsmöglichkeiten bietende Aspekte zu beschränken, wobei die mittelalterlichen und insbesondere die neuzeitlichen Bezüge nur stichwortartig berücksichtigt werden.

#### A) Bezüge zum mittelalterlichen Denken

1. Die Lehre von der Gottesherrschaft: In einer Doppelpredigt vom Oktober 1522 begründet Luther unter den bezeichnenden Überschriften ›Das geistliche Reich Christi‹ und ›Das weltliche Reich Christi oder von der weltli-

<sup>40</sup> Hierzu aus der Fülle der Literatur Gustav Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus* 10/II, München 1947; Ebeling (wie Anm. 8), S. 331ff.; Scholl (wie Anm. 8), S. 32ff.; Oberman (wie Anm. 7), S. 29, 33; Honecker (wie Anm. 18), S. 108ff.; Deppermann (wie Anm. 19), S. 16ff., sowie für den älteren Forschungsstand der Sammelband *Reich Gottes und Welt: Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Wege der Forschung* 107, Darmstadt 1969.

<sup>41</sup> Dazu Günter Wartenberg, *Luthers Beziehungen zu den sächsischen Fürsten*, in: *Leben und Werk Martin Luthers* (wie Anm. 35), S. 549–571 und 917–929, S. 549ff., bes. S. 553; Oberman (wie Anm. 7), S. 30; Müller (wie Anm. 21), S. 67f.; Stievermann (wie Anm. 5), S. 140ff., sowie Press (wie Anm. 4), S. 26, 28 und 32.

chen Obrigkeit· die Notwendigkeit weltlicher Herrschaft mit der Sünde der Welt<sup>42</sup>. Grundlage dessen ist ein aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln bekanntes heilsgeschichtliches Modell, nämlich die Lehre von der Geschichte der Gottesherrschaft seit Erschaffung der Welt. Als politische Heilslehre findet sie sich in verschiedenen Variationen bei den Bemühungen um die Zuordnung von imperium und sacerdotium. In christologischer Zuspitzung stellt Luther die bleibende Weltherrschaft Christi trotz der Beauftragung der Fürsten mit der weltlichen Exekutivgewalt heraus<sup>43</sup>.

2. Die Lehre von der göttlichen Einsetzung der Fürsten: Stets betont Luther die unmittelbare Einsetzung der Fürsten durch Gott, was sich für ihn konsequent aus dem Ordnungsdenken der Zwei-Reiche-Lehre ergibt. Gott lenkt die Fürsten, aber er hat sie auch dem Volk als Herrschaft gegeben und sie zur Sorgfaltspflicht bestimmt<sup>44</sup>. Wenn Luther dabei den fördernden Einsatz der Fürsten für die Reformation erwartet, erinnert das an die biblisch begründete Verantwortung der karolingischen Herrscher für den cultus divinus, wie sie etwa in der karolingischen Renaissance geschichtswirksam geworden ist<sup>45</sup>. Der neuzeitliche Gedanke der Souveränität und der allgemeinen Gleichheit scheint bei Luther keine Rolle zu spielen. Sein Verständnis des Fürsten als Haupt des Volkes ist vielmehr dem Patriarchalismus näher, der den mittelalterlichen Personenverbandsstaat charakterisiert<sup>46</sup>. Damit könnte bei Luther auch die Sicht jener Partei nachklingen, die im Investiturstreit die Königsmacht als unmittelbares Geschenk Gottes propagierte<sup>47</sup>. Die Subordination des regnum unter das sacerdotium, wie sie die

<sup>42</sup> Luther, Predigt (wie Anm. 8 und 12). Die Doppelpredigt wurde in der Schloßkirche zu Weimar vor Herzog Johann gehalten und kann als Vorstufe der Obrigkeitsschrift (wie Anm. 8) angesehen werden; vgl. Wartenberg (wie Anm. 41), S. 550; Manns (wie Anm. 7), S. 4ff.; Müller (wie Anm. 21), S. 65ff. und Brecht (wie Anm. 11), S. 119ff.; ferner Gänssler (wie Anm. 7), S. 89f.

<sup>43</sup> Vgl. Othmar Hageneder, Weltherrschaft im Mittelalter, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 93, 1985, S. 257–278 zum mittelalterlichen Weltherrschaftsgedanken.

<sup>44</sup> Luther, Werke (wie Anm. 11), S. 264.

<sup>45</sup> Dazu Nikolaus Staubach, ‚Cultus divinus‘ und karolingische Reform, in: Frühmittelalterliche Studien 18, 1984, S. 546–581.

<sup>46</sup> Luther, Leiche (wie Anm. 8), S. 198–201; vgl. Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte Jahrgang 1970, 4, München 1970, S. 126, und Jürgen Küppers, Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung, in: Evangelische Theologie 19, 1959, S. 361–374, S. 363ff.

<sup>47</sup> Siehe Staubach (wie Anm. 6), S. 339, sowie Hagen Keller, Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont: Deutschland im Imperium der Salier und

päpstlichen Autoren vertreten, wurde etwa von dem Normannischen Anonymus nicht nur bestritten, sondern sogar zu der *celestis investitura* des Königs übersteigert<sup>48</sup>. Wenn Hugo von Fleury betont, eine rechte Ordnung könne es nur dort geben, wo der König als Haupt über dem vom Volk gebildeten Körper des Reiches herrsche, so könnte sich dieser Satz auch bei Luther finden<sup>49</sup>. Ähnliches gilt für die hier nicht thematisierte Macht des Papstes, für deren Einschränkung Luther sich auf Wilhelm von Ockham, Marsilius von Padua und Dante berufen konnte<sup>50</sup>.

3. Die Lehre von der Ordnung der Gesellschaft: Die Drei-Stände-Lehre in der statischen Ausformung der mittelalterlichen Gesellschaftsanalyse war zur Zeit Luthers ihrem Sachgehalt nach überholt. Unter Verweis auf die aktuelle Forschungsdiskussion sei hier nur angedeutet, daß Luther diese

Staufer 1024 bis 1250, Propyläen Geschichte Deutschlands 2, Frankfurt usw. 1986, S. 107ff., 164ff., 219ff., 285ff., 330ff. und die jüngste Zusammenfassung des Forschungsstandes durch Johannes Laudage, Gregorianische Reform und Investiturstreit, Erträge der Forschung 282, Darmstadt 1993. Die programmatischen Äußerungen der Kontrahenten stellt zusammen Tilman Struve, Die Stellung des Königtums in der politischen Theorie der Salierzeit, in: Die Salier und das Reich, Bd. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier, Sigmaringen 1991, S. 217–244.

<sup>48</sup> Die Texte des Normannischen Anonymus, Hg. Karl Pellens, Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 42, Wiesbaden 1966, J 28, S. 223f.; aus der umfangreichen Diskussion seien hier nur erwähnt Wolfgang Stürner, *Peccatum und Potestas: Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11, Sigmaringen 1987, S. 130f. und Struve (wie Anm. 47), S. 230f. Belege zur Sicht der Kirche bei Struve S. 220–228; dort S. 228–237 die zur Sicht des Königtums. Versuch eines Ausgleichs der beiden Mächte durch Konrad von Meigenberg, *Tractatus de translatione imperii*; dazu Wilhelm Kölmel, *Regimen Christianum: Wege und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert), Berlin 1970, S. 447ff. In diesen Zusammenhang gehört auch Luthers scharfe Ablehnung der hier nicht erörterten kanonistischen Zwei-Schwerter-Lehre; vgl. Manns (wie Anm. 7), S. 24 und Hermann Jordan, *Luthers Staatsauffassung: Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik*, München 1917; ND Darmstadt 1968, S. 13.

<sup>49</sup> Hugo von Fleury, *De regia potestate et sacerdotali dignitate*, Hg. Ernst Sackur, *Monumenta Germaniae historica, Libelli de lite imperatorum et pontificum* 2, Hannover 1892; ND 1957, I, 4, S. 469, Z. 1–3. Dazu Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16, Stuttgart 1978, S. 110ff. und Ders. (wie Anm. 47), S. 232.

<sup>50</sup> Vgl. Helmar Junghans, *Das mittelalterliche Vorbild für Luthers Lehre von den beiden Reichen*, in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1965: Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Berlin usw. 1967, S. 135–153 und Gänsler (wie Anm. 7), S. 151.

Lehre schöpfungstheologisch versteht. Indem er die Identität von Amt und Stand aufhebt, durchbricht er das Monopol der Geistlichen zugunsten des Gottesdienstes eines jeden Amtes (= Berufes). Luthers Drei-Stände-Lehre ist somit eine Konsequenz seiner Zwei-Reiche-Lehre<sup>51</sup>. An der Ordnung der Gesellschaft, nicht aber der Hierarchie der Kirche, hält Luther gleichwohl fest<sup>52</sup>. Insgesamt vermitteln Luthers Äußerungen einen widersprüchlichen Eindruck: Einerseits Betonung der tradierten Ordnung, andererseits Bruch mit der bisherigen Über- und Unterordnung der statisch interpretierten Stände. Auflösen läßt sich diese Spannung wohl nur, wenn man Luther als Theologen und nicht als Staatstheoretiker versteht.

4. Die Lehre vom Kampf zwischen Gott und Teufel: Es ist immer wieder behauptet worden, Luther habe den Dualismus überwunden. Versteht man darunter den Gegensatz zwischen dem Reich Gottes und dem des Satans, so gilt das Gegenteil: Luther verschärft den von Augustinus übernommenen Dualismus noch durch biblische Argumentation<sup>53</sup>. Diese Sicht ist genuin mittelalterlich, und Luther hat daran immer festgehalten. Konkret wird das in der ständigen Betonung des hinter den chaotischen Entwicklungen stehenden Teufels, dem die Menschen aufgrund ihrer Sünde auf den Leim gehen. Das wiederum ruft den Zorn Gottes und sein Gericht hervor, wozu er in der Dialektik von Schuld und Verhängnis etwa Fürsten und Bauern gleichermaßen benutzt<sup>54</sup>. Nur so lassen sich die Bauernkriegs-Schriften recht verstehen, in denen der Teufel bzw. der Zorn Gottes Leitbegriffe darstellen. Wie sehr dies mittelalterlichem Denken entspricht, braucht nicht eigens durch Beispiele erwiesen zu werden<sup>55</sup>. Freilich ergeben sich hier für das moderne Denken auch im Forschungsgespräch Zugangsschwierigkeiten.

<sup>51</sup> Luther, *Resolutio* (wie Anm. 8), S. 222f.; Adel (wie Anm. 14), S. 427f., 434f.; *Lektion* (wie Anm. 8), S. 149f.; dazu Küppers (wie Anm. 46), S. 368f.; Manns (wie Anm. 7), S. 11, 20; Oberman (wie Anm. 7), S. 29, 31 und Deppermann (wie Anm. 19), S. 11f., 16ff.; anders Maurer (wie Anm. 46), S. 125ff.

<sup>52</sup> Luther, *Lektion* (wie Anm. 8), S. 150; vgl. Reinhard Schwarz, *Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik*, in: *Luther-Jahrbuch* 45, 1978, S. 15–34, und Press (wie Anm. 4), S. 31.

<sup>53</sup> So Oberman (wie Anm. 7), S. 31f. und 28.

<sup>54</sup> Vgl. Oberman (wie Anm. 3), S. 193ff. und Bubenheimer (wie Anm. 12), S. 197, sowie insgesamt Heiko A. Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1981.

<sup>55</sup> Konkrete Beispiele dafür trägt zusammen Arnold Angenendt, *Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 20/21, 1978/1979, S. 28–55, S. 33ff.

5. Die Lehre vom kirchlichen Amt: Hierzu ist kurz daran zu erinnern, daß die beachtlichen Ansätze Luthers zur Gestaltung der Gemeinde als bruderschaftlicher Lebensgemeinschaft im Kontext des allgemeinen Priestertums von ihm selbst zugunsten einer eher monarchischen Struktur des kirchlichen Amtes zurückgenommen worden sind<sup>56</sup>. Darin zeigen sich deutliche Anklänge an das mittelalterliche Patronatswesen, das Standesdenken sowie die Verschmelzung von weltlichem Gemeinwesen und geistlicher Gemeinde auf der Leitungsebene.

#### B) Bezüge zum neuzeitlichen Denken

Gegenüber diesen Aspekten braucht auf Luthers Verbindung zur Neuzeit nicht intensiver eingegangen zu werden, denn die Ergebnisse seiner Theologie, die damit verbundene Individualisierung sowie die Folgen für Kirche und Gesellschaft sind bekannt<sup>57</sup>. Der Christ ist seitdem in den Dienst der Welt gestellt, und die Welt selbst ist säkularisiert worden<sup>58</sup>. Die bei aller Betonung des Ordnungsgedankens und der Einsetzung der Fürsten durch Gott sichtbare Distanz zur weltlichen Herrschaft hat zur Enthüllung der »Fiktionalität der traditionellen christlich-sakralen Legitimationsbasis«<sup>59</sup> des Königtums beigetragen. Im übrigen kann auf den Aufsatz »Luther und die moderne Welt« von Thomas Nipperdey verwiesen werden, in dem er luzide das sich mit Luthers Wirken verbindende Modernisierungspotential beschrieben hat. Nipperdey kommt zu dem Urteil, Luther sei ein »Sohn des Mittelalters« ebenso wie ein »Anreger der modernen Welt«<sup>60</sup>. Diese Feststel-

<sup>56</sup> Vgl. Bernhard Lohse, Das Verständnis des leitenden Amtes in lutherischen Kirchen in Deutschland von 1517–1918, in: Kirchenpräsident oder Bischof? Untersuchungen zur Entwicklung und Definition des kirchenleitenden Amtes in der lutherischen Kirche, Göttingen 1968, S. 55–74; ND in: Ders., Evangelium in der Geschichte: Studien zu Luther und der Reformation, Göttingen 1988, S. 337–356; Heiko A. Oberman, Martin Luther: Vorläufer der Reformation, in: Verifikationen: Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, Tübingen 1982, S. 91–119; ND in: Ders., Die Reformation (wie Anm. 19), S. 162–188, S. 180ff.; Voß (wie Anm. 37), S. 88ff. und Deppenmann (wie Anm. 19), S. 6ff.

<sup>57</sup> Dazu Vierhaus (wie Anm. 2), S. 24f.

<sup>58</sup> Vgl. Unruh (wie Anm. 8), S. 360; Martin Heckel, Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Probleme in der Reformation und im Konfessionellen Zeitalter, in: Luther in der Neuzeit, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 192, Gütersloh 1983, S. 34–54, S. 37ff.; Oberman (wie Anm. 7), S. 34, und Lutz E. v. Padberg, Säkularisierung – das Paradigma der Neuzeit?, in: Theologische Beiträge 22, 1991, S. 230–248, S. 237ff.

<sup>59</sup> Staubach (wie Anm. 6), S. 341.

<sup>60</sup> Thomas Nipperdey, Luther und die moderne Welt, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 36, 1985, S. 803–813; ND in: Ders., Nachdenken über die

lung leitet über zur Ausgangsproblematik, an die nun abschließend als Ergebnis des Untersuchungsganges anzuknüpfen ist.

#### IV. Der Beitrag der Analyse von Luthers Sicht des Herrscheramtes zu der Debatte um die Epochenzuweisung der Reformation

A) Luther ist ein »Sohn des Mittelalters und manchmal auch sein Repräsentant«<sup>61</sup>. Gerade seine Auffassung des Fürstenamtes zeigt seine Verwurzelung im Weltbild des Mittelalters mit seiner fehlenden Staatlichkeit<sup>62</sup>. Verglichen mit den verschiedenen schon im Spätmittelalter zu beobachtenden Modernitätskeimen<sup>63</sup> ist Luther zweifelsohne weniger modern.

B) Luther ist ein Anreger der Moderne, denn mit ihm beginnt das Zeitalter der Konfessionen. Zwar rückte der Reformator mit seiner Frage nach Gnade und Heil noch einmal das in den Mittelpunkt, was den Menschen des Mittelalters bewegt hat<sup>64</sup>. Durch die religiösen und gesellschaftlichen Folgen der Reformation indes wurde auf vielen Ebenen die Pluralität Europas vermehrt. Dies wiederum hat die Entstehung der modernen Welt mit ihrer innovativen Möglichkeit zu konkurrierenden Denkmodellen entscheidend begünstigt<sup>65</sup>.

C) Luther ist Theologe. Auch die geschichtliche Entwicklung erlebte er in der Relation zur Wirklichkeit Gottes. Übrigens glaubte er am Ende der Weltzeit zu leben<sup>66</sup>. Wohl erkannte er etwa sozialgeschichtliche Fehlent-

deutsche Geschichte: Essays, 2. Aufl., München 1986 (1. Aufl. 1986), S. 31–43, bes. S. 36ff. Siehe auch Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung 16.–18. Jahrhundert, München 1994, S. 12ff. und 30ff.

<sup>61</sup> Nipperdey (wie Anm. 60), S. 32.

<sup>62</sup> Vgl. Hagen Keller, Zum Charakter der ›Staatlichkeit‹ zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichem Herrschaftsausbau, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, S. 248–264.

<sup>63</sup> Dazu Thomas Nipperdey, Die Aktualität des Mittelalters. Über die historischen Grundlagen der Modernität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32, 1981, S. 424–431; ND in: Ders., Nachdenken über die deutsche Geschichte (wie Anm. 60), S. 21–30.

<sup>64</sup> Vgl. Nipperdey (wie Anm. 60), S. 25, und Deppermann (wie Anm. 19), S. 5.

<sup>65</sup> Dazu Unruh (wie Anm. 8), S. 35 fff. Vgl. Heckel (wie Anm. 58), S. 34ff.; Nipperdey (wie Anm. 60), S. 33f.; Lutz (wie Anm. 4), S. 20ff. und Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, Enzyklopädie deutscher Geschichte 12, München 1992.

<sup>66</sup> Siehe Jordan (wie Anm. 48), S. 89; Honecker (wie Anm. 18), S. 106; Stievertmann (wie Anm. 5), S. 174, und Press (wie Anm. 4), S. 29 und 42.

wicklungen und ihre Folgen im Bauernkrieg, seine Deutungsmuster indes gingen allein von dem Zorn Gottes als geschichtsmächtiger Kategorie aus.

D) Das Amt des Fürsten beschreibt Luther deshalb allein von der göttlichen Schöpfungsordnung und dem Ziel einer ungehinderten Ausbreitung des Evangeliums her. Dementsprechend stehen hinter seinen Äußerungen die gleichsam überzeitliche Auffassung von Geschichte als Kampf zwischen Gottesmacht und Teufelsheer einerseits und konkrete historische Frontverläufe andererseits<sup>67</sup>. Luthers Schriften gehen von dem überschaubaren Rahmen des deutschen Territorialstaates im frühen 16. Jahrhundert aus, sie bieten weder eine ausgefeilte politische Ethik noch eine Staatslehre<sup>68</sup>. Das zeigt sich gerade in dem Widerspruch zwischen der Betonung des Gleichheitsgedankens und der Stabilisierung der Ständegesellschaft. Im Gegensatz zum kirchlich-theologischen Bereich bleiben daher manche seiner Stellungnahmen zum Staatswesen blaß und unpräzise.

Was bedeuten nun diese Ergebnisse für die Periodisierungsproblematik? Dazu abschließend einige allgemeinere Bemerkungen. Die historische Betrachtungsweise der Luther-Schriften relativiert die oftmals unreflektiert vorausgesetzten Deutungskategorien von Epochenbegriffen. Denn ihre Analyse deckt nicht nur die Ambivalenzen von historischen Prozessen, etwa dem der Modernisierung, auf, sondern bewahrt auch bei der Bestimmung von Epochen vor Engführungen und formalen Festlegungen ohne inhaltliche Konnotationen.

Periodisierungen verlangen methodisch eine vorlaufende Entscheidung in der Festlegung bestimmter Strukturmerkmale als genuin mittelalterlich oder neuzeitlich, was zu mißlichen Zirkelschlüssen führen kann. Diese Aporie wird kaum aufzulösen sein. Hilfreich und methodisch gewinnversprechend scheint demgegenüber die Analyse von Krisen- und Übergangszeiten zu sein. Ein Schwerpunkt sollte dabei auf der ‚Geschichte der Erfahrung und Verarbeitung der Veränderung von Strukturen‘ liegen, wozu die Analyse von Luthers Sicht des Fürstenamtes erste Hinweise beizusteuern vermag. Denn es dürfte unstrittig sein, daß für die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit die Frage nach der Ausformung und dann der Übersteigerung von Herrschaft im Mittelpunkt steht<sup>69</sup>. Sie ist freilich interdisziplinär anzu-

<sup>67</sup> Dazu Oberman (wie Anm. 7), S. 28 und 30.

<sup>68</sup> Vgl. Unruh (wie Anm. 8), S. 349; Gänssler (wie Anm. 7), S. 146, 153; Wolgast (wie Anm. 8), S. 38, und Stievermann (wie Anm. 5), S. 168ff., 172f. Das landesherrliche Kirchenregiment wurzelt im Spätmittelalter und relativiert in seiner Kontinuität den Zäsurcharakter der Reformation; dazu Dieter Stievermann, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989, S. 295.

<sup>69</sup> Vgl. exemplarisch Otto Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter, in: Das

gehen und muß dabei einzelne Persönlichkeiten ebenso berücksichtigen wie soziale Gruppen, Institutionen und Nationen<sup>70</sup>. Dankbar aufzunehmen wären dabei die methodischen Anregungen der Mentalitäts-, Sozial-, Kultur- und Geistesgeschichte, um nur diese zu nennen. Vielleicht ließen sich so auch die in den letzten Jahren gelegentlich zu beobachtenden Spannungen zwischen Mikro- und Makrogeschichte überwinden. In die gleiche Richtung geht neuerdings die Volkskulturforschung, in der sich nach Peter Burke und Norbert Schindler eine »praxeologische Wende« zu vollziehen scheint. Sie verzichtet gerade für den Bereich der frühen Neuzeit auf schematische Zuordnungen und konzentriert sich auf die gegebene Situation selbst<sup>71</sup>.

Die Einordnung von Luthers Sicht des Herrscheramtes stellt einen Baustein in diesem hier nur skizzierten Programm dar. Auch wenn das konkrete Ergebnis der Zuweisung Luthers als eines Vertreters einer Übergangsepoch oder Zeitenwende nicht überraschend ist, so scheint der Frageansatz für die Lösung des Periodisierungsproblems doch hilfreich zu sein. Zumindest bewahrt er vor den in der älteren wie der neueren Forschung immer wieder zu beobachtenden schnellen und eindeutigen Zuweisungen<sup>72</sup> und ermöglicht eine differenziertere Sicht der historischen Abläufe und ihrer zeitgenössischen Deutung.

Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel

Königtum: Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen 3, Konstanz 1956; ND Darmstadt 1969, S. 279–305; ND in: Ders., Neue Wege zur Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968, S. 279–305.

<sup>70</sup> Hierher gehört auch die Frage, ob Luther durch die neue Auffassung vom Gewissen das Ende des Mittelalters und den Beginn der Neuzeit herbeigeführt habe, wie dies Holl behauptete. Skeptisch dazu Bernhard Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther, in: *Kerygma und Dogma* 20, 1974, S. 1–22; ND in: Ders., *Evangelium in der Geschichte* (wie Anm. 56), S. 265–286, S. 285f.

<sup>71</sup> Vgl. Norbert Schindler, *Widerspenstige Leute: Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt 1992; *Volkskultur: Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags*, Frankfurt 1984, und Peter Burke, *Popular Culture Reconsidered*, in: *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Leben, Alltag, Kultur*, Wien 1990, S. 181–191.

<sup>72</sup> Etwa Hermann Heimpel, *Das Wesen der deutschen Spätantike*, in: Ders., *Der Mensch in seiner Gegenwart: Sieben historische Essays*, Göttingen 1954, S. 109–135, 201–203, S. 135; Luther »verbrannte das Mittelalter«, und Hellmut Diwald, *Luther: Eine Biographie*, Bergisch Gladbach 1982, S. 8; Luther ist ein Mann, »der in unserer Zeit leben könnte«; er behauptet S. 10 überdies, in der Forschung bestehe über die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit Einhelligkeit. Anders dagegen Oberman (wie Anm. 3), S. 190, und Deppermann (wie Anm. 19), S. 20.

## MARTIN LUTHER AUS DER SICHT VON LOVIS CORINTH

Ein Beitrag zu der Frage nach dem »guten« Lutherbild\*

Von Martin Treu

»Ein anderes Blatt habe ich angefangen. Der Reformator auf dem Totenbett. Betrachten sie bloß diesen Schädel. Was für furchtbare Backenknochen. Ich habe mir extra aus dem Kupferstichkabinett eine Radierung (Kupferstich) von Cranach besorgt. Luther im Profil. Das ist doch nicht der Kiefer eines Menschen, sondern eines Raubtieres. Und unter dem Doktorhut, den er auf hat, die Stirn mit den Wülsten über den Augen – beim Teufel, das muß ein gewaltiger Streiter gewesen sein. Na, sonst wäre er auch nicht mit den Pfaffen fertig geworden«<sup>1</sup>. So markig und doch auch ergriffen berichtete Lovis Corinth im Herbst 1920 vom Fortgang der Arbeit an seinem Lutherzyklus dem Redaktionsleiter des Berliner Kunstverlages Fritz Gurlitt, Paul Eipper, in einem Brief. Nicht zum ersten Male beschäftigte den 1858 in Tapiau (Ostpreußen) geborenen Künstler Gestalt und Werk des deutschen Reformators. 1915 schuf er bereits unter dem Titel »Luther der Bekenner« ein Ölgemälde, das schon ob seiner Maße von 2,90 x 1,80 m wahrhaft monumental zu nennen ist. Das Werk muß heute als verloren gelten. Wahrscheinlich verbrannte es beim Untergang seines letzten Ausstellungsortes Königsberg 1945. Daß es sich zu diesem Zeitpunkt dort befand, verdankt sich dem unglücklichen Umstande, daß die Lutherhalle im November 1933 weder genügend Geld, obwohl die Galerie Carl Nicolai dem Museum mehrfach entgegenkam, noch genügend Kunstverstand besaß, um das ihr angebotene Stück zu erwerben. Vielmehr kam man zu dem schmählichen Urteil, »das Bild sei zu teuer und könne auch nicht als gutes Lutherbild bezeichnet werden.«<sup>2</sup> Was immer man als »gutes Lutherbild« bezeichnen mag, über den Inhalt dieses Begriffes wird noch zu streiten sein, die erhaltenen Fotografien zeigen eine monumentale Ganzfigur, eng angelehnt an Rietschels Wormser Denkmal<sup>3</sup>. Zweifellos ist dieser Luther ein Kind seiner Zeit. Der große Krieg

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrages anlässlich der Ausstellungseröffnung des Lovis-Corinth-Zyklus zu Martin Luther am 7. Mai 1993 in Kronach.

<sup>1</sup> Zitiert nach Jutta Strehle: Martin Luther aus der Sicht von Lovis Corinth – Der Lutherzyklus, Schriftenreihe der Staatlichen Lutherhalle 5 (1989), 28.

<sup>2</sup> Strehle, a.a.O., 30.

<sup>3</sup> Vgl. zur Entstehung und Ikonographie des Wormser Lutherdenkmals Christiane Theiselmann: Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im

trat in sein drittes Jahr, und in Deutschland begann eine Vereinnahmung des Reformators als Kriegshelden an der Seite Bismarcks, die im Jahr 1917 schaurig und komisch zugleich kulminieren sollte<sup>4</sup>. Jedoch so einfach läßt sich die Arbeit Corinth nicht unter dem Heldisch-Markigen, ja Chauvinistischen verrechnen. 1911 traf den 53jährigen ein Schlaganfall, der ihm die rechte Hand weitgehend lähmte. Nur mühsam erlangte er ihren Gebrauch wieder. Damit einher ging eine Veränderung auch in Themen und Techniken. »Der sinnenfrohe Kraftmensch, der Maler blühenden Fleisches tritt langsam zurück, und ein Streben nach seelischer Vertiefung, das sich mit einem Hang zum Unwirklichen, Gespenstischen, Visionären verbindet, macht sich bemerkbar ...«<sup>5</sup>. Insofern steht schon »Luther als Bekenner« abseits von allem Schwulst spätwilhelminischer Heldenverehrung. Und genau dieser Charakterzug setzt sich fort in dem 1920 geschaffenen Zyklus.

Wie kam Lovis Corinth erneut zum Thema Luther? Eine eindeutige Antwort läßt sich aus den Quellen nicht erheben. Im zeitlichen Umfeld liegen eher so harmlose Sujets in der Grafik wie Reinecke Fuchs und Gullivers Reisen. Jedoch scheint die Zeitgeschichte beachtlich. Nicht nur der verlorene Krieg, auf den Corinth in einem anderen Briefe an Eipper anspielt<sup>6</sup>, sondern auch die folgende Inflation, die Deutschlands Mittelstand zerstörte und damit den Boden für allerhand Extremisten bereitete, sind in Rechnung zu setzen. Schließlich betrug das Honorar des Künstlers im Jahr 1921 ganze 19.000 RM. Wenn Paul Eipper 1971 behauptete, dies entspräche heute 3.800 DM, wäre das Honorar für das Mappenwerk immer noch kümmerlich. Viel entscheidender ist, daß diese Gleichung vielleicht für den Mai 1921, sicher nicht mehr für den Herbst 1922 zutraf. Außerdem hatte der Künstler den Zenit seines Lebens überschritten. Bereits 1925 ereilte ihn der Tod in Zandvoort.

Noch einmal also – warum nun Luther? Die Kriegsniederlage und die Inflation vermischten alle Schichten der Gesellschaft. Die Frage nach der Gültigkeit von Maßstäben tat sich auf. Zwar gibt es keinen Beleg für eine direkte Abhängigkeit der Ereignisse, aber es dürfte doch über bloße Zufälligkeiten hinausgehen, daß Rudolf Eucken 1918 unter allgemeinem Beifall

Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften Reihe XXVIII/Bd. 135) Frankfurt/M. – Berlin – New York – Paris 1992.

<sup>4</sup> Vgl. Gottfried Maron: Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ders.: Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung, Göttingen 1993, 209–257.

<sup>5</sup> Allgemeines Lexikon der bildenden Künste des XX. Jahrhunderts, hg. von Hans Vollmer, Leipzig 1985, Bd. 1, 475.

<sup>6</sup> Strehle (siehe 1), 28.

eine Luthergesellschaft in Wittenberg gründete, deren Absicht es nun keineswegs war, eine historisch-antiquarische Stubengelehrsamkeit zu fördern. Vielmehr wollte man in den Wirren der Zeit von Luther her formulieren, was not tat. Hier scheint viel Rückwärtsgewandtes und Romantisierendes auf, aber gleichzeitig ist die Tatsache unverkennbar, daß man es Luther zutraute, in gerade dieser Zeit etwas Richtungweisendes zu sagen zu haben. Fügen wir hinzu, daß dies ebenfalls die Zeit ist, in der sich der Begriff der »Lutherrenaissance« mit den Namen Karl Holl, Otto Scheel und Heinrich Böhmer verbindet<sup>8</sup>, so erkennen wir ein zeitgeschichtliches Panorama, das einem grafischen Lutherzyklus zumindest förderlich gewesen sein dürfte.

Der Gedanke eines solchen Zyklus war beileibe nicht neu. Im Gegenteil, er hatte in Corinths Gegenwart sogar etwas merkwürdig Anachronistisches. Denn solche Lutherzyklen prägten die populäre Kultur des 19. Jahrhunderts vom Biedermeier bis zum Historismus<sup>9</sup>. Seien es die noch klassizistisch gestelzten Szenen eines Johann Erdmann Hummel oder die eher derb-herzigen Idyllen des Peter Carl Geißler, Namen, die die Kunstgeschichte nur am Rande vermerkt. Selbst der Größte unter ihnen, Gustav König (1808–1869), sowohl was die Anzahl der Blätter wie das künstlerische Gestaltungsvermögen angeht, bekäme in einer deutschen Historiographie der schönen Künste nur eine Fußnote. Allerdings hat Corinth dessen Blätter möglicherweise gekannt, da einige von ihnen noch 1917 wieder abgedruckt wurden und als Originale des 16. Jahrhunderts firmierten. Gemeinsam ist all diesen Zyklen, daß sie von der Überzeugung ausgehen, Luthers Bedeutung ließe sich nur in einer Vielzahl teils dramatischer, teils poetischer Situationsbeschreibungen darstellen. Der Lebenslauf wird zum Spurt der Bilder, manche Abfolgen schienen einer Dramaturgie zu folgen, die erst in der Kinematographie des 20. Jahrhunderts die Technik fand, welche eine adäquate Umsetzung der Entwürfe erlaubte. Immer wieder ins Auge stechend ist die Suche nach und das Festhalten an Standardsituationen, Topoi, die sich zu einer unverbrüchlichen Tradition aneinanderreichten. Besonders auffällig tritt der die Thesen an die Schloßkirche nagelnde Luther hervor. Wir haben 1992 zwanzig verschiedene Darstellungen des 19. Jahrhunderts

<sup>7</sup> Vgl. Hans Düfel: Voraussetzung, Gründung und Anfang der Luthergesellschaft, in: Lutherjahrbuch 60 (1993), 72–117.

<sup>8</sup> Vgl. Heinrich Boehmer: Luther im Lichte der neueren Forschung, Leipzig<sup>5</sup> 1918; aus dem Titelblatt geht eine Gesamtauflage von 24.000 Exemplaren hervor, im Vorwort erwähnt Boehmer die englische Übersetzung, New York 1916.

<sup>9</sup> Vgl. Joachim Kruse: Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts, Katalog der Kunstsammlungen der Veste Coburg, Coburg 1980, sowie Jutta Strehle: Luthers Leben in Bildern. Ausgewählte Grafiken des 19. Jahrhunderts. Aus den Sammlungen der Lutherhalle Wittenberg, Wittenberg 1993.

zusammengestellt, ohne unseren Fundus auch nur annähernd auszuschöpfen<sup>10</sup>. Gemeinsam ist all diesen Zyklen ebenfalls der historische Urgrund, der malerische Übervater, der Designer der lutherischen Reformation: Lukas Cranach d. Ä. Aus Raumgründen ist es uns hier versagt, auf die Rolle Cranachs im einzelnen einzugehen<sup>11</sup>. Der Maler der Reformation war er sicher nicht. Aber seine Gestaltungskraft prägte wie die keines anderen Künstlers das optische Verständnis der Wittenberger Bewegung in den Augen der Zeitgenossen wie der Nachkommen. Dabei scheint der Streit um die künstlerischen Potenzen Cranachs müßig, da er auf Kriterien und Begrifflichkeiten der Neuzeit beruht, die sich so auf die Reformationsepoche nicht anwenden lassen<sup>12</sup>. Wer Cranachs Porträt des jungen Philipp Melanchthon neben das fast zeitgleiche Albrecht Dürers legt, ermißt, was der Nachwelt verlorenging, da der Nürnberger seinen Vorsatz, Martin Luther zu porträtieren, nie ausführte. Es gilt die schlichte Tatsache: mit keiner historischen Gestalt wie der Luthers verbindet auch der kunstgeschichtlich Ungeschulte so spontan und unreflektiert den Namen eines einzigen Künstlers, nämlich Lukas Cranachs<sup>13</sup>.

Dem bildkünstlerischen Erbe Cranachs also und der Zyklusform des 19. Jahrhunderts – diesen beiden Erbschaften hatte Lovis Corinth sich zu stellen. Daß er dies auf unterschiedliche Weise tat, läßt sich an den Grafiken selbst leicht ablesen<sup>14</sup>. Schon auf den ersten Blick fällt auf, daß wir es mit zwei verschiedenen Genres von Bildern zu tun haben, den reinen Porträts und den mehr oder minder dramatisch bewegten Szenen. Allerdings gibt es fließende Übergänge zwischen beiden Themen. Nicht erkennbar ist der Grund für den Wechsel in der Lithografiertechnik zwischen Kreidemanier und Tuschmanier. Hier scheint eine gewisse Zufälligkeit ebenso zu walten wie bei der Auswahl der Porträtierten. Lutherbilder finden sich der Natur

<sup>10</sup> Der Reformator mit dem Hammer. Zur Wirkungsgeschichte von Luthers »Thesenanschlag« bis 1917, Katalog zur Ausstellung in der Lutherhalle, hg. v. Volkmar Joestel, Nr. 36a-f-42.

<sup>11</sup> Vgl. Dieter Koeplin/Tilman Falk: Lukas Cranach. Gemälde. Zeichnungen. Druckgrafik, 2 Bde., Basel und Stuttgart <sup>2</sup>1974/1976.

<sup>12</sup> Vgl. Martin Treu: »Wie die Bilder nichts weren: Gott fragt nicht danach«. Theologische Bemerkungen zum Thema »Bilder in der Reformation«, in: Vom neuen Menschen – sein Bild in der Reformationszeit, Katalog zur Ausstellung im Stadtmuseum Bretten, Bretten 1991, 5–12.

<sup>13</sup> Vgl. Werner Schade: Die Malerfamilie Cranach, Dresden 1974. Schade behandelt 82–106 eingehend das Problem der »Eigenständigkeit« sowie der Zuweisung an Vater, Sohn, Schule und Umkreis.

<sup>14</sup> Abbildungen finden sich in Jutta Strehle: Martin Luther aus der Sicht Lovis Corinths, Katalog zur Ausstellung, Erlangen 1991, Göttingen 1991.



Abb. 1: Bruder Martin

der Sache gemäß zuvörderst. Corinth befließigt sich in der Wiedergabe der Cranachschen Typen vom Mönch (Abb. 1) über den Junker Jörg, den Professor bis zum Altersbild und der Furtenagelschen Zeichnung des Reformators auf dem Totenbett. Als Titel wählt er allerdings eine Gestaltungsvariante Baldung Griens, die Luther mit dem Nimbus und der Taube des Heiligen Geistes darstellt. Die sechs Zeitgenossenporträts lassen sich nur grob in Kategorien einteilen, die Herrscher Karl V. und Joachim I. von Brandenburg, beides erbitterte Lutherfeinde, die Maler Lukas Cranach und Albrecht Dürer und die Intellektuellen Hans Sachs und Erasmus von Rotterdam. Hier erscheint die Wahl einer subsummierenden Bezeichnung besonders problematisch. Auch die bildkünstlerischen Vorlagen bleiben disparat, Dürer und Holbein, Hans Brosamer und Bartel Behaim werden herangezogen. Eine intensive Durchdringung des historischen Bestandes findet kaum statt, sieht man einmal von der eindrucklichen Gestaltung des Brandenburger

Kurfürsten ab. Den Schluß setzt das an historischen Titelblättern orientierte Abbild Ulrich von Hutten mit seiner Devise »Ich hab's gewagt«. Versteht man den Begriff eines »Zyklus« wortwörtlich, dürfte sich hier nur schwerlich ein Kreis runden.

Anders wirkt der erste Teil der Grafikfolge. Den Auftakt machen moderne Versionen der Cranachschen Elternbilder von 1528. Besonders bei Luthers Mutter findet sich durchaus jene subjektive Gestaltung, die das Interesse Corinths auch für den gegenwärtigen Betrachter dokumentiert. Die folgenden zwei Blätter gehören zum künstlerisch stärksten, was Corinth zu bieten hat. Luthers Klostereintritt (Abb. 2) und das »Versuchung« betitelte Blatt befinden sich stilistisch in der Nähe Alfred Kubins und wohl auch Oskar Kokoschkas. Hier löst sich der Künstler von den Vorbildern des 16. Jahrhunderts weitgehend, wie mir scheint, durchaus zu seinem eigenen Vorteil. Der weibliche Akt der Versuchung, formal von der Teufelsfratze durchdrungen, bietet eben mehr als solides Handwerk. Dem Betrachter wird die Ahnung einer aus den Fugen geratenen Welt eindrücklich vor Augen gestellt. Obwohl historisch Luthers »tentatio« nichts mit der Sexualität zu tun hatte, läßt sich ein tiefer Einblick in das bestürzend Grundlose lutherischer Anfechtungserfahrung gewinnen. Der Sieg der künstlerischen Wahrheit über die nüchtern-antiquarischen Wahrheiten ist hier gelungen. Ähnliches gilt auch für die Blätter »Der Antichrist« und »Teufelsspuk«, wobei letzteres besonders deutlich die Nähe zu Alfred Kubin verrät. Die Schwere und Erdhaftigkeit der Tuschmanierblätter verbieten jede Idyllisierung der Etappen lutherischer Biographie. Schon das Blatt »Luther und Catharina von Bora« entzieht sich der biedermeierlichen Verharmlosung einer Ehe zwischen Mönch und Nonne, aus der nach zeitgenössischer Folklore der Antichrist entspringen sollte. Mit einem gehörigen Schuß sardonischer Ironie verstärkt, scheint die gleiche Grundhaltung in dem Blatt »Luther und sein Barbier« auf. Die Bilderfindung ist Corinths eigenes Werk ohne Rückbezug auf die vorlaufende Tradition. Tatsächlich hatte Luther 1538 seinem Bartscherer eine Schrift gewidmet „Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund“<sup>15</sup>. Der historische Luther interpretiert immer wieder scheinbar triviale Alltagsfragen theologisch. Die gesamte Existenz im vollen Wortsinne gibt ihm Anlaß, ihre christlich-theologischen Dimensionen zu erheben. Davon ist natürlich bei Corinth kaum etwas zu spüren. Themenwahl und Durchführung belegen jedoch eindrücklich, daß der Künstler für die düster-ironische Seite des Reformators durchaus Verständnis hatte. Eigene Bilderfindungen stellen auch die Darstellung Luthers mit dem aposto-

<sup>15</sup> WA 38, 351–378. Gemeint ist Meister Peter Balbier, sein Familienname war Beskendorf.



*Abb. 2: Luther geht ins Kloster*

lischen Legaten Vergerio und »Luthers Tod« dar. Vor allem das letztere Blatt zeigt in Komposition und Durchführung Corinths Meisterschaft, historische Bildzitate umzuarbeiten und mit modernen Assoziationen zu verbinden. Das gleich doppelte Auftreten von Richtern in modernen Roben zwingt den Betrachter förmlich, den vollendeten Lebenslauf juristisch zu erfassen. Luther, der große Feind der Juristen und ihrer Rechtsmaschinerie ist ihnen

auf dem Totenbett hilflos ausgeliefert. Auch die Ehefrau und der beste Freund, Philipp Melanchthon, geraten in das Räderwerk der Justiz.

Den Abschluß dieses Teils des Mappenwerkes bilden zwei Blätter, die in beispielhafter Weisen den Problemerkis jeder bildlichen Lutherdarstellung aufreißen und verdeutlichen. Unter dem weitgehend an Cranachs Altersporträt angelehnten Bild des Reformators zitiert Corinth aus Luthers Tischreden: »Nun ist keine Nation verachteter denn die Deutschen«. Ein Satz, der 1920 nach verlorenem Krieg und dem als »Schandfrieden« empfundenen Vertrag von Versailles das Lebensgefühl der Nation präzise widerspiegelt. Als Indiz dafür sei nur auf die intensive und teilweise hitzig geführte öffentliche Debatte um die Kriegsschuld verwiesen, die die Weimarer Republik bis zu ihrem Ende begleiten sollte. Diesem Blatt steht eine Corinthsche Version des Titels der Lutherbibel von 1534 gegenüber, die sich eng an das Original anlehnt. Unter künstlerischem Gesichtspunkt erscheint diese Grafik wenig ergiebig. Der optische Verweis auf ein Titelblatt eines Buches gerät zu einem dünnen Signifikativum, sozusagen einer Abstraktion zweiter Ordnung, auch wenn Corinth versucht, durch die Neuordnung der schwer geschwärzten Flächen zu einer frei assoziierbaren Gestaltung durchzudringen, die eine eigene Signifikanz erreichen will. In nuce ist Corinth hier auf das eingangs erwähnte Problem des »guten Lutherbildes« gestoßen, das ihn an den Rand des künstlerisch zu Bewältigenden treibt. Denn worin spiegelt sich Luthers Bild nun sachgerecht wider? Ist es die verfremdete Wiedergabe seines Gesichtes, die sich doch, wie wir zeigten, an Lukas Cranach heften muß, will sie sich nicht in völliger Fremdheit verlieren? Oder ist es Luthers Werk, exemplifiziert an seiner Bibelübertragung in das Deutsche, das letzten Endes als Abbild seiner Person gelten muß, wobei wir bewußt diesen Begriff mit seinem antiken Hintergrund der Theatermaske als undurchdringlichem Schild vor dem nicht erreichbaren »Eigentlichem« benutzen<sup>16</sup>? Corinth selbst gibt auf diese Fragen keine letztgültigen Antworten und konnte sie nach eigenem Verständnis wohl auch nicht geben. Denn das Postulat einer einzigen in sich kohärenten, letztgültigen Antwort, das selbstverständlich im 16. Jahrhundert galt, hätte den Künstler unter der Bedingung der pluriformen Moderne aus dem Sinnzusammenhang seiner Zeit hinauskatapultiert. Deswegen stehen diese beiden Blätter nur scheinbar unzusammenhängend nebeneinander. Ihre Sinnbezüge richten sich nicht aufeinander, um so ein einschichtiges Bildsystem zu ergeben, sondern sie blicken beide parallel zentral auf eine gemeinsame Mitte, die allerdings unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr aussagbar erscheint. For-

<sup>16</sup> Vgl. Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, hg. von Konrad Ziegler und Walter Sontheimer, s. v. persona, Bd. 4, 657, München 1979.

mal gesehen, trifft dieser Sachverhalt sogar auf das gesamte Mappenwerk zu. Die äußerliche Disparatheit der Blätter richtet sich immer wieder auf ein gemeinsames Zentrum, das allerdings erst in dieser Richtung als Interpretationsleistung des Rezipienten konstituierbar wird. Aus der Beschreibung der Peripherie mit ihren je eigenen Befindlichkeiten soll der Betrachter den Mittelpunkt erheben. Jener Mittelpunkt allerdings ist das »gute Lutherbild«, das nun aus dem Vorgesagten als virtuelle Realität verstanden werden muß und dem man somit nur im Akt des Suchens und nie in der Statik des Habens begegnen kann. Daß hierbei das Mappenwerk Lovis Corinths als ein Spezialfall eines allgemeinen Problems erscheint, soll mit einigen abschließenden Bemerkungen über das Luthermuseum in Wittenberg erläutert werden<sup>17</sup>.

Mit der Frage Abbild versus Werk läßt sich auch das konstituierende Dilemma eines Luthermuseums beschreiben. Das Erbe der Reformation besteht formaliter in beschriebenem und bedrucktem Papier, das als Exponatgenre nicht zu den attraktivsten gehört. Nur wer um ihre explosive Wirkung in der Zeit weiß, wird sich an eine Reihe unscheinbarer Heftchen teils staunend, teils betroffen erfreuen können. In Wittenberg hilft dem Betrachter der Raum. Luthers Haus mit seiner erhaltenen Stube, Luthers Stadt mit ihren Kirchtürmen und Gebäudeportalen besetzen signifikant die Leerstellen des historischen Bewußtseins, die sich vor den Abstraktionen des Papiers eröffnen. Unaufgebar jedoch bleibt auch die Dokumentation der Explosionsfolgen, selbst wenn die Initialzündung sinnlich nicht zugänglich wird. Deswegen behält sich die Lutherhalle als einer Kombination von Deutschlands zentraler Reformationsgedenkstätte und großer reformationsgeschichtlicher Sammlung den Themenschwerpunkt der Rezeptionsgeschichte vor. Damit eröffnet sich ein erstaunlich weiter Horizont. Schon die Themenstellungen im Raum, Rezeption der Reformation in bildender Kunst und Musik der Zeitgenossen etwa, oder Rezeption der Reformation in Europa bilden einen gewaltigen Rahmen. Die Themenstellungen in der Zeit multiplizieren ihn. Die Nachwirkungen der Reformation, die im Beginn des 18. Jahrhunderts zur Verehrung der Person Luthers umschlagen, die Mutation des »theuren Mannes Gottes« über den »teutschen Heros« in den Befreiungskriegen hin zu »einem der größten Söhne des deutschen Volkes« (E. Honecker) verlangt immer erneute Bemühungen, die Vorgänge zu begreifen und begreifbar zu machen. Der uneinholbare Vorzug eines Museums, im Gegensatz zur nüchtern-historischen Forschung, liegt dann darin, Dinge sichtbar und damit sinnlich erfahrbar unter dieser Fragestellung zu präsen-

<sup>17</sup> Vgl. Martin Treu: Die Lutherhalle Wittenberg zwischen 1980 und 1991. Ein Bericht. in: Lutherjahrbuch 60 (1993), 118–138.

tieren. Daß dazu die bildenden Künste gehören, versteht sich von selbst. Und so rechnet sich auch die Bildfolge aus dem Alterswerk Lovis Corinths in die Lebensratio eines Museums, das sich dem Leben, Wirken und Erbe Luthers verschrieben hat.

Dr. Martin Treu, Collegienstr. 54, 06886 Lutherstadt Wittenberg

## DAS KONZIL VON TRIENT IN DER PERSPEKTIVE DES DRITTEN JAHRTAUSENDS

»Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio«

Internationale Tagung anlässlich des 450. Jubiläums der Eröffnung des  
Konzils von Trient, 25.–28. September 1995 in Trient

Von Harry Oelke

### I. Der Tagungskontext

»Carissimi Trentini!« – so hatte Papst Johannes Paul II. seine Zuhörer auf der Piazza Duomo anlässlich seines Besuches in der historischen Konzilsstadt im April des Jubiläumsjahres 1995, 450 Jahre nach Eröffnung der Kirchenversammlung begrüßt und sie ermuntert, stolz auf ihre Geschichte zu sein: »Siate fieri della vostra storia!«. Als Begründung verwies der Papst dabei auf die nachhaltige Bedeutung, die der Stadt zukomme, da an diesem Ort das Christentum zur treibenden Kraft der kulturellen und in einem gewissen Sinn sogar der ökonomischen Entwicklung geworden sei: »Qui il cristianesimo si è fatto animatore di cultura e persino elemento, in un certo senso, di sviluppo economico« (OR, 2./3. Mai 1995, S. 7).

Diese von höchster katholischer Stelle vorgenommene Würdigung des zwischen 1545 und 1563 in drei Perioden tagenden Trienter Konzils hat zweifellos ein kirchenhistorisches fundamentum in re. Nach den reformationsbedingten Erschütterungen führte die Trienter Kirchenversammlung zu einer theologischen Konsolidierung der römischen Kirche. Wurde auch der von einigen Historiographen dezidiert herausgestellte Zusammenhang des Konzils zu den spätmittelalterlichen Reformbemühungen des 15. Jahrhunderts in der Forschung insgesamt unterschiedlich bewertet, so ist eine vom Tridentinum ausgehende ›katholische Reform‹ heute unumstritten.

Diese wurde nach außen schon bald in einer gegen die lutherische Reformation gerichteten ‚Gegenreformation‘ geschichtswirksam – eine Bedeutung, die von jüngeren Forschungsansätzen zunehmend unter dem Aspekt konfessionalisierender Wirkungen betrachtet wird.

Das ortsansässige Istituto Trentino di Cultura hat das Jubiläum zum Anlaß genommen, um in einer von seinem Istituto di Scienze Religiose ausgerichteten internationalen Jubiläumstagung das Trienter Konzil in seiner umfassenden theologischen Bedeutung zu würdigen. Aus diesem Grund versammelten sich vom 25. bis 28. September 1995 im Trienter Institut etwa 80 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, um die historische Bedeutung des Konzils im Horizont des beginnenden dritten Jahrtausends auszuloten. Die personelle Zusammensetzung des Teilnehmerkreises war in großer Mehrheit von der italienischsprachigen Forschung bestimmt.

## II. Der Schauplatz

Der Umstand, daß mit der heute 100.000 Einwohner beherbergenden Provinzhauptstadt Trento/Trient Tagungsort und historischer Schauplatz des Konzils zusammenfielen, erwies sich in atmosphärischer Hinsicht als inspirierende Begleiterscheinung des Kongresses. Dabei hatte die Durchführung des Konzils in der im südlichen Zipfel des deutschen Reiches gelegenen kleinen Alpenstadt seinerzeit nicht gerade eine Euphorie ausgelöst. Die kirchliche Großveranstaltung erwies sich bald als finanzielle Belastung für die Stadt, die Preise von Unterkünften und Lebensmitteln stiegen steil an. Zudem zeitigte die zunehmende Bevölkerungsdichte ungute Folgen, pestbedingt klagte man über schlechte Luft in der Stadt. Der nach offizieller Lesart wegen akuter Seuchengefahr 1547 vorgenommene vorübergehende Umzug des Konzils nach Bologna, wo eine vergleichsweise große Stadt mit reichen Klöstern und der Universität komfortable Wohnverhältnisse gewährleistete, wurde von der Mehrheit der Delegierten denn auch nachhaltig begrüßt.

Der Tagungsteilnehmer des 20. Jahrhunderts kann beim Blick aus dem komfortablen Hotelzimmer auf den das Konzil einst beherbergenden Dom und die vorgelagerte Piazza mit ihrem verspielt plätschernden Renaissance-Brunnen auch unter Aufwand seiner ganzen historischen Phantasie von den beengten Verhältnissen jener Zeit nur noch ansatzweise etwas erahnen. In der knapp 200 m hoch gelegenen Stadt verbinden sich heute alpine Solidität und italienische Großzügigkeit zu einer abwechslungsreichen Mischkultur, Palazzi mit Holzbalkonen prägen das Stadtbild wie Apfelstrudel und Cappuccini die Speisekarten. Eine Kette Zweieinhalbtausender bildet eine

grandiose Hintergrundkulisse, von wo während dieser Tage sogar eine spätsommerlich-frische Brise in das Städtchen herunterfiel. Das umfangreiche kulturelle Begleitprogramm der Tagung führte zu den markanten historischen Gebäuden der Stadt. Im Castello del Buonconsiglio etwa bot die 1255 errichtete Residenz der Fürsten von Trient mit ihrer eindrucksvollen Mischung aus mittelalterlicher Wehrhaftigkeit und feinstem höfisch-manierierten Innenambiente einen stimmungsvollen Rahmen für einen eindrucksvollen Liederabend (»I canti del Conicilio«). Im Diözesanmuseum, unmittelbar an den Dom angrenzend, spiegelt sich die Kirchenversammlung in drei seiner wichtigsten historischen Gemälde. In der anderen Konzilskirche, S. Maria Maggiore, wo die Kirchenversammlung wegweisende Beschlüsse gefaßt hatte, atmet noch heute eine zeitgenössische Gedenktafel den Geist jener Zeit: »Hic Concilium magnum legitimum ... profligata haereticorum perversitas«. Nach einem hier von famoser Organistenhand intonierten Konzert mit »konfessionsübergreifendem« Notenmaterial war es Iginio Rogger, der rührige Tagungsorganisator, der schließlich vom liturgischen Pult der Konzilskirche die Kongreßteilnehmer mit Bezug auf die zuvor gehörten »protestantischen Töne« einfühlend daran erinnerte, daß über allen Manifestationen einer sichtbaren Kirche immer noch eine »hörbare«, eine »chiesa udibile« existiere.

### III. Die Tagungsarbeit

Die Tagung nahm das Konzil selbst in den Blick, ohne es von vornherein einer aktuellen historiographischen Problemstellung, etwa der »Konfessionalisierung« oder dem »Modernisierungs-Paradigma«, unterzuordnen. Dies war ohnehin im Rahmen der vom »Italienisch-deutschen Historischen Institut Trient« (auch zum Trienter Kulturinstitut gehörig) unmittelbar zuvor durchgeführten internationalen Jubiläumstagung »Il Concilio e il moderno« verhandelt worden. Auf diese Weise ergab sich mittels einer umsichtigen Themenzusammenstellung eine aspektreiche Bestandsaufnahme jüngerer Forschungsergebnisse zum Verlauf, zur Wirkungsgeschichte sowie zu zentralen dogmatischen und kanonischen Fragen des Konzils. Organisatorisch wurde die Tagungsarbeit in einer Vormittags- und einer Nachmittags-session im Plenum durchgeführt, die, unter der Ägide wechselnder Leiter stehend, jeweils zwei Referate und eine anschließende Diskussion umfaßten.

Der Eröffnungsvortrag »Hubert Jedin e la Storia del Concilio del Trento« vom Leiter des Trienter Instituts für Religionwissenschaft, Prof. Iginio Rogger, trug dem fundamentalen wissenschaftlichen Werk Hubert Jedin

für die Trienter Konzilsgeschichtsschreibung Rechnung. Jedin blieb mit seinen Forschungsergebnissen und Thesen auch im weiteren Verlauf der Tagung literarisch stets präsent.

Bei den insgesamt zwölf Vorträgen der Tagung zeichneten sich im großen und ganzen fünf inhaltliche Schwerpunkte ab. Am Anfang und am Ende der Vortragsreihe stand jeweils ein Beitrag, der sich mit der Bedeutung des Tridentiums für die Konzilsgeschichte, insbesondere auch in seinem Verhältnis zum Vaticanum II, befaßte (Guiseppe Alberigo [Bologna], *Il significato del Concilio di Trento nella storia dei concili*; Guiseppe Ruggieri [Catania], *La recezione del Concilio Tridentino nel Concilio Vaticano II*).

Einen zweiten Schwerpunkt machte die Behandlung dogmatischer Fragen auf dem Konzil aus. Der Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Ganzer stellte in seinem Beitrag über die Ekklesiologie des Tridentinums (»L'eccelesiologia del Concilio di Trento«) nachdrücklich heraus, daß dem Konzil alles andere als eine geschlossene Konzeption von der Kirche zugrunde lag. Die im Zusammenhang mit der Behandlung von Einzelfragen in Erscheinung tretenden ekklesiologischen Konzepte erwiesen sich als konkurrierende Vorstellungen zwischen dem Gallikanismus, der Konzeption der Spanier oder auch dem Papalismus-Denken römisch-kurialer Prägung. Um ein Scheitern des Konzils zu vermeiden, klammerte man diese Problemkomplexe aus. Ganzer verwies darauf, daß viele dieser offen gebliebenen Fragen seit dem 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu neuen Auseinandersetzungen geführt haben. Marc Venard (Rouen) befaßte sich in seinen Ausführungen über die Anthropologie des Konzils (»L'anthropologie du Concile de Trente«) auch mit dem Aspekt einer sich der Volksfrömmigkeit annähernden »praktischen« Anthropologie (Bestimmungen zu Heiligen, Christlichkeit, Moral). Er wies dem Konzil Versäumnisse nach, da dessen unbestimmte Äußerungen hier keine konsistente Konzeption des Menschen zu erkennen gäbe. Adriano Prosperi (Pisa) schließlich befaßte sich unter sozialgeschichtlichen Vorzeichen mit den dogmatischen Bestimmungen des Konzils zur Sakramentenfrage (»I Sacramenti in età tridentina: proposta ufficiale e pratiche sociali«). Dabei kam er zu dem Ergebnis, daß die tridentinischen Sakramentsbestimmungen nicht allein diejenigen der Protestanten kontrastierten, sondern auch in Widerspruch zu den traditionellen Sakramentspraktiken in der katholischen Gesellschaft standen. Gerade dieser Beitrag löste, unter der umsichtigen Sessionsleitung von Landesbischof a. D. Gerhard Müller, eine vergleichsweise rege Diskussion aus. Dabei forderte man vom Referenten insbesondere eine stärkere Berücksichtigung der theologischen Aspekte in der konziliaren Sakramentsdiskussion ein.

Einen dritten inhaltlichen Akzent setzte die Tagung auf die kirchenrechtliche Dimension des Konzils. Hier war es vor allem Paolo Prodi von der

Universität Bologna, dessen rechtsgeschichtliche Reflexionen die Auswirkungen des tridentinischen Konzils auf das kanonische Recht hervorhoben (»Il Concilio di Trento e il Diritto canonico«). Nach seinen Beobachtungen führte das Konzil zu keiner Verschärfung des Dualismus ›Kirchenrecht – Allgemeines Recht‹, sondern zeitigte als grundlegendes Ergebnis einen Bedeutungsgewinn für die Ethik als Rechtskategorie.

#### IV. Protestanten und Tridentinum

Gemäß seiner ursprünglichen Intention als theologisches Abgrenzungskonzil gegenüber der Reformation wandten sich zwei Beiträge ausdrücklich dem Verhältnis von ›Protestanten und Trient‹ als viertem Problemfeld der Tagung zu: Ein lebendiges Spiegelbild von der zeitgenössischen Einschätzung des Tridentinums bot Thomas Brockmann (Düsseldorf) mit äußerst interessanten Ausführungen über »Das Konzil von Trient in der Publizistik des deutschen Sprachraumes 1545–1563«. Bei der vom Referenten gesichteten zeitgenössischen Konzilspublizistik (Flug- und Streitschriftenliteratur) ging es inhaltlich um die Rechtmäßigkeit des Trienter Konzils, die man anhand formaler Kriterien (Struktur, Teilnehmer oder Procedere) zu bestimmen suchte. Von protestantischer Seite wurde dabei die formale Legitimität des Trienter Konzils nachhaltig bestritten, vor allem mit grundsätzlichen konzilstheologischen, verfahrensrechtlichen und reichspolitischen Argumenten, aber auch menschliche Defizite wurden gegen das Tridentinum geltend gemacht. Die protestantische Kritik an den Konzilsbeschlüssen traf Brockmann zufolge besonders Dekrete aus der ersten Tagungsperiode, die man als Indikator für einen zutiefst bösen Charakter des Konzils bewertete.

Dem einzigen protestantischen Referenten der Tagung, dem Kieler Kirchenhistoriker und Präsidenten des Evangelischen Bundes, Gottfried Maron, blieb es vorbehalten, eine wissenschaftliche Perspektive zum »Konzil von Trient in protestantischer Sicht« zu entwerfen (gedr. in: MdKI 46 [1995], 107–114). Nach einer dezidierten Skizze des »reformatorischen Ausgangspunkts« – Luthers Bedeutung für die konziliare Bewegung der Reformationszeit, Melancthons distanzierte sowie Calvins kritische Haltung zum Tridentinum – verwies Maron auf zentrale protestantische Rezeptionslinien. Neben dem polemischen Reaktionsmuster, das im »Examen Concilii Tridentini« (1565ff.) von Martin Chemnitz seinen bedeutsamsten Ausdruck fand, stellte Maron den historiographischen Umgang mit dem Konzil heraus. Dieser war auf protestantischer Seite zunächst stark von der frühen Edition der Konzilsbeschlüsse durch Paolo Sarpi (1619) bestimmt und litt in der Folgezeit bis zur großen Quellenedition des »Concilium Tri-

dentinum« (Freiburg 1901ff.) nicht unerheblich am Mangel einschlägiger Quellen. Seither haben sich auch auf protestantischer Seite einige Arbeiten um die Erschließung des Konzils bemüht (zuletzt Walther von Loewenich, Peter Meinhold, Gerhard Müller), wenngleich das Tridentinum bis heute nicht zu den ›großen‹ Forschungsschwerpunkten der evangelisch verantworteten Reformations- bzw. Gegenreformationsforschung gezählt werden kann.

Beide Beiträge unterstreichen, daß das Tridentinum von protestantischer Seite nicht mehr als ›ihr‹ Konzil betrachtet wurde. Die erkennbare evangelische Polemik indiziert dabei ein Doppeltes: zunächst eine tiefe Betroffenheit angesichts einer kirchengeschichtlichen Entwicklung, die man wegen konzilstheologischer Vorbehalte nicht mehr mitgehen wollte und konnte. Zudem gibt sie eine Distanzierung vom römischen Kirchenmodell zu erkennen, das man schon geraume Zeit nicht mehr als allgemein verbindlich begriff. Die Polemik wurde zum Indikator für das konfessionelle Zeitalter, in das das Tridentinum geradewegs hineinführte.

## V. Ökumenische Perspektiven

Die Beschäftigung mit den historischen Folgen des Tridentinums führt schließlich zum fünften im Tagungsverlauf berührten Themenkomplex, dem gegenwärtigen ökumenischen Verhältnis der Kirchen, und zu der Frage, welchen Anteil das Tridentinum daran trägt. Jos Vercruyse, Professor an der römischen Gregoriana, fragte in diesem Zusammenhang nach einer Hermeneutik, mit der sich heute aus ökumenischer Sicht das Konzil beurteilen lasse (»Ermeneutica del Concilio di Trento in prospettiva ecumenica«). Dabei überraschte er mit der Feststellung, daß die tridentinischen Beschlüsse erst heute, im Zeitalter der ökumenischen Kommissionsarbeit von »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (Bd. I, Freiburg/Göttingen 1986; Materialbde. II–IV.) zusammen mit den Beschlüssen des Vaticanum II zum großen Thema im Gespräch der Kirchen geworden seien. Vercruyse bewertete das Tridentinum als historische Momentaufnahme des 16. Jahrhunderts und plädierte für eine Konzilshermeneutik, die mit Hilfe des historisch-kritischen Handwerkzeugs die Bedeutung der Beschlüsse für die aktuelle Situation immer wieder neu formuliert.

Otto Hermann Pesch, Kontroverstheologe an der Universität Hamburg, griff den hier anklingenden konzilshermeneutischen Aspekt auf und beleuchtete ihn unter der Fragestellung der »antireformatorischen Lehrentscheidungen des Konzils von Trient und die gegenwärtige katholische Dogmatik«. Danach ermögliche die gewonnene Einsicht in die Zeitbedingtheit

der tridentinischen Beschlüsse heute einen differenzierten Umgang mit ihnen: die Wahrheit der Beschlüsse sei gerade dadurch festzuhalten, indem man sie im Blick auf heutige Fragen neu durchdenke, was eine zeitgemäße Neuformulierung der alten Inhalte einschließen könne. Dieses Verfahren sei weitgehend im jüngsten ökumenischen Gremiendokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« eingelöst. Darin zeige sich, daß gegenseitige Anerkennung auf der Grundlage gegensätzlicher Formulierungen der einen Wahrheit des Evangeliums möglich sei. Aktuelle kirchenamtlichen Äußerungen, die eine erneute ungeschichtliche Rückkehr zum Tridentinum propagieren, kann Pesch vor diesem Hintergrund auch nur eine vorübergehende, retardierende Wirkung beimessen. Einen Hinweis auf die wegen ihrer relativen Unverbindlichkeit in die aktuelle Diskussion geratenen katholischen Stellungnahmen zu dem Dokument gab der Referent indes nicht. Zuvor war allerdings Maron in seinem Beitrag aus protestantischer Sicht auf eine dritte, die ökumenische Rezeptionslinie des Tridentinums, eingegangen und hatte dabei auch auf die protestantischen Stimmen verwiesen, die sich gegen eine allzu künstliche Nivellierung der dogmatischen Differenzen zwischen den kirchlichen Lagern wenden (Jörg Baur).

Insgesamt hat die Tagung im Hinblick auf die Bedeutung des Tridentinums für das gegenwärtige Verhältnis der Kirchen einen umfassenden Prozeß der Relativierung dingfest gemacht: 450 Jahre nach Aufnahme der Konzilsarbeiten in Trient werden die seinerzeit gefaßten Beschlüsse in ihrer Wirkung nicht mehr im neuscholastischen Sinn als absolute Größe gesehen. Sie werden vielmehr in den Kontext der sich anschließenden Konzils- und Kirchengeschichte eingereiht und gewinnen ihre Bedeutung in einer »Wolke von Zeugen« (Pesch nach Heb 12,1).

Die Trienter Tagung erwies sich vor allem deshalb als nützlich, weil es gelang, den diversen an der modernen Konzilsforschung partizipierenden Disziplinen ein gemeinsames Forum zu geben. Inhaltliche Vollständigkeit kann unter den spezialisierten Forschungsbedingungen heute nicht mehr erreicht werden. Vielleicht hätte sich aber im Kontext der jüngeren Konfessionalisierungsforschung durch die rezeptionsgeschichtliche Frage nach der Aufnahme und Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in den Territorien Europas ein weiterführender Akzent setzen lassen. Auch aus frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht sind die Auswirkungen nicht nur für die protestantische Reformation, sondern gerade für den nachtridentinischen Katholizismus nach wie vor ein Desiderat der Forschung. Die Referate der Tagung sollen in einem eigenen Bericht 1996 publiziert werden.

Dr. Harry Oelke, Schillerstr. 8, 24116 Kiel

## BÜCHERSCHAU

Martin Luther: **Die Freiheit des Gewissens**. Mit einer Einführung hrsg. von Peter Helbich, Gütersloh: GVH 1994, GTB 479, 63 S.

Der Herausgeber legt mit dem vorliegenden Büchlein eine knappe, aber markante Sammlung von Zitaten aus Luthers Schriften, Briefen, Gebeten und Tischreden vor. Roter Faden soll für ihn dabei der Satz Luthers sein: »Es ist also die christliche oder evangelische Freiheit eine Freiheit des Gewissens, durch die das Gewissen von den Werken befreit wird, nicht daß keine geschehen, sondern daß man auf keine sich verlasse« (WA 8, 606).

Wenn auch jede Auswahl etwas Willkürliches an sich haben muß, so finden sich in den 27 Abschnitten von »Arbeit« bis »Zeit« doch wichtigste und eingängigste Worte des Reformators zusammengestellt. Dabei ist besonders hinsichtlich der Gebete erfreulich zu erleben, in welcher Unmittelbarkeit die Stimme Luthers auch in der heutigen Zeit vernommen werden kann – allerdings wohl eher für den Theologen oder theologisch Gebildeten.

Wenn aber in der heutigen Zeit, die ja eine solche Orientierung an der christlichen (reformatorischen) Tradition bitter nötig hat, nicht nur die ohnehin informierte kleine Gruppe von Christenmenschen erreicht werden soll, denen wohl gegenwärtig ist, daß »Christus unsere Gerechtigkeit ist« (15) oder was unter »Obrigkeit« (38) zu verstehen ist oder was sich »ziemt« (54), so muß gefragt werden, ob nicht zumindest der Versuch der »Übersetzung« oder »Vermittlung« hätte unternommen werden müssen.

Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen – in der Hoffnung, daß es der Kraft der Sprache des Reformators gelingen möge, um Gottes willen viele »garstige Gräben« zum heutigen Menschen zu überspringen.

Andreas Pawlas

Walter Homolka: **Jüdische Identität in der modernen Welt**. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus. Mit einem Vorwort von A. H. Friedländer. Aus dem Englischen übersetzt von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, Gütersloh: Christian Kaiser 1994.

Homolkas Studie beeindruckt, weil sie Judentum, Christentum und deren schwieriges Verhältnis zueinander vor den Herausforderungen der Moderne, die seit der Aufklärung an Fahrt gewonnen hat, zu verstehen sucht. Baecks Theologie und seine Wahrnehmung des Protestantismus wird auf dem Hintergrund dieser Herausforderung interpretiert.

Nach der Einleitung von A. Friedländer »Leo Baeck in Theresienstadt« und einem biographischen Zugang zu Baeck (Kap. 1) wird im 2. Kapitel nicht nur der Emanzipationsprozeß des Judentums aufgenommen, sondern auch die damit entstandene theologische Aufgabe formuliert: Für Jüdinnen und Juden muß ein »Neuansatz zur Definition jüdischer Identität« (31) jenseits des realen und sozialen Ghettos und diesseits der Aufklärung angeboten werden. Die im 19. Jh. entwickelte Wissenschaft des Juden-

tums und der jüdische Neukantianismus H. Cohens werden von Homolka als Antworten auf diese Herausforderung interpretiert.

Der Protestantismus war im Kaiserreich zwar privilegiert, aber geistesgeschichtlich stand er nach Homolka vor einer ähnlichen Aufgabe wie das Judentum. Harnacks Vorlesung zum ›Wesen des Christentums‹ (Kap. 3), in der ein undogmatisches Christentum, aber auch die Überlegenheit über das Judentum dargelegt wird, wird so ebenfalls als Antwort auf die Moderne und damit als ›Entwurf einer christlichen Lebensform, die den Anforderungen der Gegenwart gerecht wurde‹ (140, 50–54), charakterisiert. Baecks Entgegnung ›Das Wesen des Judentums‹ (Kap. 4) versucht seinerseits umgekehrt eine Überlegenheit zu konstruieren und gleichzeitig der neuzeitlichen Herausforderung gerecht zu werden. Es ist eine ›Rechtfertigung des Judentums im Lichte von Vernunft und Ethik‹ (91). Der Ansatz beim ›Wesens‹ verführte die liberale christliche und jüdische Theologie, die sich teilweise sehr nahestehenden, zum Postulat der Überlegenheit.

Um Baecks Stellung zum Protestantismus und besonders zur lutherischen Theologie adäquat zu verstehen, rekonstruiert Homolka dessen Polarität von klassischer und romantischer Religion (Kap. 6): Die klassische Religion – das Judentum – ist durch eine strenge Ethik, durch Rationalismus und Aktivität geprägt, während das Christentum als romantische Religion ›aus der Mystik und einem stark emotional gefärbten Glauben‹ (142) lebt, aber dem Menschen nur eine passive Rolle zugesteht. Diese Passivität glaubt Baeck in zentralen Bereichen der lutherischen Theologie zu finden (Kap. 7).

Homolka stellt zuerst die Lutherdeutung Baecks dar (101–120). In einem zweiten Schritt analysiert er die von Baeck im Rahmen seiner Passivitätstheorie aufgenommenen Themen: Erbsünde, Gesetz und Gnade, Rechtfertigungslehre, freier Wille, Wort und Sakrament sowie die Zwei-Reiche-Lehre und Reich Gottes (121–132). In Baecks Polarität von klassischer und romantischer Religion, aber auch im konservativen Luthertum, erkennt Homolka die Ursachen für die teilweise verzerrte Wahrnehmung der lutherischen Theologie und ihre schematische und polemische Darstellung bei Baeck (vgl. 115f, 121).

Norbert Collmar

Birgit Stolt: **Martin Luther, människohjärtat och bibeln** (Martin Luther, das Menschenherz und die Bibel), S-104 65 Stockholm: Verbum Förlag AB, Box 151, 1994, 201 S.

Wer sich nur einigermaßen auf das Schwedische versteht, hat an diesem Buch seine Freude. Es beginnt mit den Vorurteilen, denen der Reformator auch in Schweden ausgesetzt ist. Wenn ein Schwede sich etwas mit dem Satz versagt: ›Das war der Luther in mir!‹, dann meint er: Schade, ich hätte mich so gern amüsiert. Gustaf Wingren schreibt am 24. 4. 1994 in einer großen südschwedischen Tageszeitung: Es gibt Schweden, die machen Martin Luther dafür verantwortlich, daß unsere staatlichen Spirituosenläden samstags geschlossen sind. Und in Dagens Nyheter hieß es zuvor: ›Nicht das Klima ist die treibende Kraft hinter unserer Tourismusindustrie, sondern die Sehnsucht nach Frivolitäten,

die Sehnsucht nach ein paar Wochen außerhalb der Reichweite Luthers ...«

Birgit Stolt, emeritierte Professorin für Deutsch an der Universität Stockholm, geht energisch gegen diese Vorurteile an. Sie hat sich zeit ihres Lebens mit der Sprache und der Gedankenwelt Luthers beschäftigt. Hier beschreibt sie den älteren Luther, den Ehemann der Katharina und den Vater der Kinder. Zunächst läßt sie den Bibelübersetzer zu Wort kommen, wie er sich in den Vorreden und Kommentaren präsentiert. Sodann aber geben die Tischreden eine schier unerschöpfliche Quelle für Luthers lebendige, fröhliche und lebensbejahende Religiosität ab. Das Familienleben im Schwarzen Kloster, der Umgang mit Freunden und Hausgästen zeigt nach vielen Seiten hin die sympathischen, freundlichen Seiten dieser ausgeprägten Persönlichkeit.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Martin Luther und unsere Vorstellungen – eine kurze Bestandsaufnahme, dann aber tauchen schon die Schlüsselworte auf, die uns Luther ganz nahe bringen: »Kindschaft« bei Gott, Gott als Vater und Mutter, mit dem schönen Passus von der Sündenvergebung als fröhlichem Windelwechsel. Alles das aus dem Prinzip geduldig liebender göttlicher Zuwendung abgeleitet. Und »fröhlich« ist dieser Luther in einer jubelnden, überschwenglichen Grundfreude, die zu den entscheidenden Erfahrungen seiner Frömmigkeit gehört. Was für eine Ironie, sagt Birgit Stolt, wenn Luther in Schweden heute als düsterer Feind verkehrt wird. Vom »Herzen« in Luthers Glaube ist die Rede: Was für ein Mißverständnis, den Protestantismus, der sich von Martin Luther her ableitet, als bloße Verstandesreligion zu disqualifizieren.

Der zweite und dritte Teil sind dem Bibelübersetzer, der Predigtsprache und liturgischen Rezitationen gewidmet. Hier hat die Sprachwissenschaftlerin das Wort, die mit zahlreichen Einzelveröffentlichungen etwa unsere deutschen Bibelrevisionen kritisch begleitet hat und nun auch die entsprechenden schwedischen Versuche unter die Lupe nimmt.

Hans Deppe

Karlmann Beyschlag: **Die Erlanger Theologie.** Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 67, Erlangen: Martin-Luther-Verlag. 1993, 295 S., 10 Abb.

Für die aus einem Festschriftbeitrag zum 250. Erlanger Universitätsjubiläum hervorgegangene, auch aktuell erweiterte, wissenschaftlichen und kommunikativen Standards verpflichtete und zugleich engagierte Monographie ist die »Erlanger Theologie« (ETH) eine »abgeschlossene Größe« (11). Innerhalb aller damaligen kirchlichen Neueinsätze ist Erlangen »das einzige Zentrum, welches den konfessionellen Aufbruch zu einer eigenständigen Theologie mit wissenschaftlichem Anspruch zu gestalten vermochte« (21). Allerdings entwickelte sich die lutherische Konfessionalität der ETH immer mehr zu einer Persönlichkeitssache (121). Die Frage, wie weit das »Luthertum« Erlangens den theologischen Intentionen Luthers wirklich entspricht, läßt sich bei allen Verdiensten um die Lutherforschung jeweils nur interpretativ beantworten, was neulutherische Uminterpretationen einschließt. Seit 1969 ist die dortige Fakultät keine lutherische mehr (53).

Zum »geistigen Vorfeld« der ETH gehören auch außerakademische Komponenten wie die Erweckungsbewegung und das Werden der luth. Kirchen im konfessionell paritätischen bayerischen Staat (14). Anstelle des gewöhnlich genannten »Triumvirats Schleiermacher/Schelling/Hegel« als »eigentliche Ahnherren der ETH« nennt B. Johann Georg Hamann, mit dem die »drei Dimensionen ETH« in enge Verbindung gebracht werden: »(1) die Erfahrung der »Wiedergeburt« als Alternative zur Religion der rationalen Vernunft, (2) die »Kondescendenz« Gottes in den Ereignisraum der biblischen Heilsgeschichte, (3) die Entdeckung Luthers als maßgeblicher Norm des konfessionellen Luthertums« (27).

Die Entwicklung der ETH zeichnet B. anhand der Wissenschaftsprotärs ihrer führenden Persönlichkeiten nach. Schon bei Adolf v. Harleß (1806–79) begegnet die charakteristische Synthese aus Erfahrungsansatz, Wissenschaftlichkeit und Konfessionalität (42). Mit J. Chr. K. v. Hofmann (1810–77), für den die »Selbstgewißheit« des Glaubens zugleich die Grundlage seiner ganzen Theologie ist (61), tritt die ETH in ihr »Zentrum« ein. In der Person F. H. R. v. Franks (98ff.) endet die »Erlanger Schule« im engeren Sinne, aber nicht die ETH, wie die großen Erlanger Historiker Th. v. Zahn, A. Hauck und Th. v. Kolde zeigen.

Die »zweite Blütezeit« der ETH (143ff.) ist mit dem Namen O. Procksch, W. Elert (1885–1954) und P. Althaus (1888–1966) verbunden. Das »natürliche Menschsein« wird jetzt »als konkrete Erfahrungsgrundlage in das theologische Verfahren einbezogen« (150), was im damaligen protestantisch-theologischen Großraum vor allem unter der (auch politisch-kirchenpolitischen)

Meinungsführerschaft der »Dialektischen Theologie« und im Kontext deutscher »Vergangenheitsbewältigung« zu erheblichen Irritationen und Schuldzuweisungen führte (152ff.), wobei zuweilen der Eindruck entstehen konnte, daß theologische Grundfragen eher »politisch« gelöst werden sollten (z. B. 167). Im Schlußwort von B. heißt es: »Ob Harleß von einer konfessionslosen, Hofmann von einer geschichtslosen, Elert von einer schicksalslosen, Althaus von einer religionslosen Generation verstanden werden kann, darf man immerhin bezweifeln. Wir befinden uns nicht am Anfang, sondern am Ende der »Erlanger Theologie«. Es wäre unaufrichtig, ihre Fortexistenz aktualistisch herbeizureden« (204).

Karl Dienst

**Kenneth Hagen: Luther's Approach to Scripture as seen in his »Commentaries« on Galatians 1519–1538**, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1993, 194 S.

Die Moderne, beginnend mit dem Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts, setzt zunehmend auf die Distanz zwischen altem Text und moderner Interpretation, vor der Luther ausdrücklich warnt, weil die Bibel sich selbst interpretiert (15). Hagen weist auch auf die Parallelen zwischen den abstrakten scholastischen quaestiones zu den hermeneutischen Methoden der modernen historisch-kritischen Forschung hin, wohingegen Luther in der Tradition der monastischen Theologie bleibt, in der die dogmologische Form der *sacra pagina* den Zugang zur Schrift bestimmt (17).

Wenn die Scholastik ferner die moderne Hermeneutik mit den verschiedenen Bedeutungsebenen beschäftigt (ebd.), so fragt Luther mit der monastischen Tradition nach dem einfältigen Sinn der Worte. Damit wird die Schrift zur Grammatik des Glaubens und des Zugangs zum Wort (18). Entspricht das Kloster der *sacra pagina*, so die Universität der *sacra doctrina* (38). So war bis zum 12. Jahrhundert eine exklusiv biblische Theologie (Yves Congar) die Generallinie, der Luther bleibend verpflichtet blieb (46).

Er kennt ferner auch nicht die moderne Unterscheidung von Schriftinhalt und Schriftwort (59). Vielmehr ist die Schrift in ihrem Gottesbezug konsistent und in der trinitarischen Einheit gegründet (60). Der Reformator hat infolgedessen auch keine Interpretationstheorie in Gestalt einer Hermeneutik oder Methode (69). Vielmehr bleibt er in der auf Augustin zurückgehenden Tradition der *enarratio* und nicht der der scholastischen, humanistischen und modernen Kommentare. Entsprechend dazu sieht Luther sein Werk als Zeugnis seines Christusglaubens oder als Teil des kosmischen Kampfes gegen den Teufel (2f). So wird die Theologie als Ganzes und als Einheit genommen, die Paulus zum Zeitgenossen macht (3f). Alles in allem hat Hagen die alte These von Luthers Verwurzelung in der monastischen Theologie umfassender und tiefer begründet als bisher, indem er beides verbindet, eine von der gängigen Hermeneutik unterschiedene Weise eines neuen ganzheitlichen Zugangs zu Luther zusammen mit einer Erhellung seines Umfeldes, eine Konstellation, die in ihrer ökumenischen Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

Ulrich Asendorf

**Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 3: Das Vaterunser,** hg. von Gottfried Seebaß, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 198 S.

Noch immer gilt Leopold von Rankes klassische Würdigung von Luthers Katechismus, »er sei ebenso kindlich wie tiefsinnig, so faßlich wie unergründlich, einfach und erhaben. Glückselig, wer seine Seele damit nähre, wer daran festhält«. Gerade heute gewinnen diese Worte an Bedeutung und sollten ein Ansporn sein, sich um Luthers katechetische Schriften zu bemühen und praktische Konsequenzen für Gemeinde- und Jugendarbeit daraus zu ziehen.

Seit 1990 erscheint posthum der Kommentar zu Luthers Katechismen des ehemaligen Heidelberger Systematikers, von Gottfried Seebaß mustergültig ediert. Die Vorzüge dieses auf fünf Bände berechneten Werkes, von denen uns der dritte über das Vaterunser vorliegt, bestehen sowohl in dem klaren übersichtlichen Aufbau, der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit im Umgang mit den herangezogenen Quellen, als auch in der Bezogenheit auf den heutigen Leser. Gerade diese Verbindung von historisch-systematischer Kommentierung und theologischer Besinnung macht das Werk zu einem unentbehrlichen Werkzeug für Universitätstheologen, Gemeindepfarrer und Religionslehrer. Ohne Übertreibung kann gesagt werden, daß Peters' Kommentar zu den herausragendsten theologischen Neuerscheinungen gehört und im Hinblick auf den vor kurzem erschienenen Katechismus der Katholischen Kirche eine Art exegetisch-historisch-systematisches Pendant aus reformatorischer Sicht darstellt.

Hans Düfel

Albrecht Peters: **Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 4: Die Taufe. Das Abendmahl.** Hrsg. v. Gottfried Seebach, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 202 Seiten.

Während der kirchliche und rel. päd. Alltag sich leise und unauffällig von Luthers Katechismen verabschiedet, liefert die theologische Wissenschaft einen ausführlichen und gründlichen Kommentar zu diesem Werk, in dem Luther die zentrale Glaubenserkenntnis der Reformation elementarisiert und so dem Volk erschlossen und zugänglich gemacht hat. Hier kann man den Ort Luthers in der Tradition, seine Originalität und Genialität, seine Einfühlungs- und Sprachkraft und vieles mehr studieren, alles das, was besonders den Kl. Katechismus für Jahrhunderte zum bis heute unübertroffenen Klassiker des Luthertums gemacht hat.

Der hier angezeigte vierte Band bringt in drei Kapiteln auf je sechzig Seiten erst das Sakramentszeugnis Luthers in seiner Zuordnung zur gesamtabendländischen Tradition und zu seiner eigenen inneren Entwicklung, sodann stellt er beim Sakrament der Taufe dessen Wesen, die Gabe der Taufe und den Wandel in der Taufe in Luthers Sicht dar sowie dessen Begründung der Unmündigentaufe, von der Peters meint, daß darin das »allgemeine Grundgeheimnis des Menschseins« überhaupt aufleuchten würde. Im letzten Buchdrittel kommt das Wesen und die Frucht des Abendmahlssakraments und abschließend die Eigenart und die Problematik der Abendmahlsvermahnungen Luthers zur Sprache.

Besonders deutlich wird in diesem Band auch eines: wie eng nämlich der

von Luther für seine Darstellung und Argumentation wichtige Einsatzpunkt beim dinglichen Element (Wasser bzw. Brot und Wein) mit der antischwärmerischen Frontstellung der damaligen 20er Jahre zusammenhängt und wie dadurch andere zur Sinnentfaltung von Taufe und Abendmahl wichtige biblische Akzente, z. B. der ekklesiologische Bezug, ab- oder ausgeblendet werden. Ob nicht auch daher die gerade heute spürbare Grenze dieser Auslegungen und ihrer Aktualisierbarkeit kommt? Was nicht heißt, daß das bei Luther im Zentrum stehende und nach Trost und Gewißheit verlangende Gewissen des angefochtenen Menschen deshalb gering zu achten wäre.

Das Studium dieses reichhaltigen Werkes von Peters wird wohl keine große Revitalisierung der Luther-Katechismen in Kirche und Religionsunterricht bringen. Doch wenn es darum geht, wieder zu lernen, wie christlicher Glaube in eine bestimmte Zeit hinein und über den Tag hinaus gültig zur Sprache zu bringen, zu konzentrieren und zu elementarisieren ist, dann könnte das hier angebotene Nachspüren der Spuren Luthers eine gute, befreiende und ermutigende Hilfe sein. Vielleicht findet sich unter denen, die mit dem Verfasser bei Meister Luther wieder in die Schule gehen, dann doch einmal der Meister oder die Meisterin, welche für Schule und Haus das neu bringen, was Luther einst seiner Zeit geschenkt hat: eine (auch auswendig) lern- und lehrbare, handliche, zu rechtem und einfachem Reden und Tun anleitende Richtschnur mündigen Glaubens.

Das Handwerkszeug für diesen Meister steht jedenfalls zur Verfügung. Alle einschlägigen Texte aus der Weimaraner sind darin nach jedem Kapitel schön

aufgelistet und laden zum Direktgespräch mit Luther ein, die ebenfalls auf-

geführte Sekundärliteratur zum Gespräch über ihn.

Gerhard Schmidt

## AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Auch 1995 war die Luther-Gesellschaft wieder auf dem »Markt der Möglichkeiten« des Deutschen Evangelischen Kirchentags vertreten, der diesmal in Hamburg stattfand. Das Kirchentagsmotto »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist«, das ärgerlicher Weise um seine inhaltliche biblische Bestimmung kastriert war, griffen wir mit der Frage an die Vorübergehenden auf, ob sie wüßten, was gut ist. So was weiß man doch als Mensch, war die Antwort von über 80 Prozent, gesprochen im Brustton tiefer Überzeugung. Wir luden die, die sich unserer Frage stellten, ein, uns zu verraten, woran sie sich auf der Suche nach dem Guten klammerten. Bei acht vorgegebenen Antwortmöglichkeiten konnten sie sich mit einer Wäscheklammer anzwickeln. Das Ergebnis war überraschend: Von insgesamt 5148 fanden sich die meisten (1487) beim Gewissen, gefolgt von Jesus (1411). Die Familie lag mit 1015 deutlich vor der Bibel (645). 321 klammern sich an Vorbilder, 135 ans Grundgesetz, 78 an die Schule und schließlich 56, das sind 1,1 Prozent, an den Katechismus. Mindestens so viele, alles freundliche, nette junge Leute, baten uns hilflos und treuherzig um Auskunft, was das eigentlich sei, ein Katechismus. Immerhin konnte ihnen geholfen werden: Wer wollte, bekam am Stand einen geschenkt.

Im Luthergedenkjahr 1996 darf man wohl beklagen, daß Martin Luther zwar vor 467 Jahren mit dem Katechismus den Glauben erklärt hat, daß hingegen im Zeitalter der Gemeindepädagogik viele von denen, denen der Glaube fraglich geworden ist, nicht einmal mehr wissen, was ein Katechismus überhaupt ist. Reformatorische Christen glauben in Scharen, daß das Gute in ihnen steckt. Im Vergleich mit der Bibel suchen fast doppelt so viele das Gute in der Familie. Und was im geringsten an »Lernen« erinnert – Schule und Katechismus –, rangiert abgeschlagen auf den letzten Rängen. – Diese Bemerkungen sind kein Kulturpessimismus, sondern eine Problem-anzeige.

Der Katechismus braucht um der Menschen willen in der Kirche ein po-

sitives Image. Er war als Gebrauchsanweisung für Gebote und Glaubensbekenntnis, für das Vaterunser und die Sakramente gemeint. Daß Christen, denen Glaube und Gebote unverständlich geworden sind, das wieder in aller Schlichtheit entdecken, ist eine wichtige Aufgabe, der sich die Kirchen schleunigst annehmen müssen.

Rund 4500 Menschen besuchten innerhalb von 3 Tagen unseren Stand. Das sind ungefähr 200 Personen pro Stunde. Eine enorme Frequentierung. Wer irgend verfügbar war, wurde gebraucht. Unseren Hamburger Mitgliedern sei herzlich gedankt! Es gab mehr wertvolle Begegnungen und Gespräche als zwei Jahre zuvor in München. »Luther« war nur noch selten ein Reizwort. Dafür kamen jede Menge Ratsuchende und Multiplikatoren, die die Luther-Gesellschaft als willkommene kompetente Ansprechstelle suchten und entdeckten.

1997 soll der Kirchentag in Leipzig sein. Leitthema: »Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben«. Skeptiker befürchten das Abdriften in Moralismus. Die Luther-Gesellschaft möchte in Leipzig wieder dabei sein und am Stand den Blick auf die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus lenken: Gnade statt Werke, Glaube statt autonomer Vernunft, Christus statt Aktionismus, Bibel statt (politischer) Mythen und Legenden. Das wäre wohl Luthers Thema. Es ist aber fraglich, ob wir das finanziell hinkriegen. Noch hoffen wir.

Am 25. und 26. September fand in Wittenberg die Jahrestagung der Luther-Gesellschaft statt. Die Mitgliederversammlung am 25. bestätigte den bisherigen Vorstand im wesentlichen. Dr. Hans Deppe hat sich aus der Vorstandsarbeit wegen seiner bevorstehenden Pensionierung zurückgezogen. Für ihn wurden Prof. Dr. Johannes Schilling (Kiel) und OKR Dr. Schulze (Magdeburg) neu in den Vorstand gewählt.

Zwei Bezirke haben eine neue Leitung. In Braunschweig/Wolfenbüttel löst Christian Tegtmeier Dr. Deppe ab. In Hannover tritt Dr. Tschirch an die Stelle von Joachim Ziethe, der inzwischen auch pensioniert ist. Beiden langjährigen Bezirksleitern sei an dieser Stelle herzlich für ihre treue Arbeit gedankt.

Am Abend des 25. fand in der Schloßkirche der Festakt zur Verleihung des Martin-Luther-Preises für den akademischen Nachwuchs statt. Presse, Funk und Fernsehen waren da, Ministerpräsident Höppner, ehemals Synodalpräsident der Kirchenprovinz Sachsen, und Oberbürgermeister Naumann sprachen Grußworte, der Präsident der Luther-Gesellschaft, Professor Schwarz, hielt die Laudatio auf den Preisträger. Es ist dies der Marburger Theologiestudent Harald Goertz, ausgezeichnet für seine Arbeit über »Die Begründung des allgemeinen Priestertums bei Luther«. Seinen Preis empfing er aus der Hand des Leitenden Bischofs der VELKD, Horst Hirschler. Die

Preisverleihung beantwortete er mit einer beachtlichen Rede, bevor Bischof Hirschler seinen Festvortrag »Mündiges Christentum« hielt.

Am 26. vormittags fand eine Arbeitstagung »Martin Luther und der sogenannte ›gerechte Krieg‹ statt, bei der der Präsident der EKU, Oberkirchenrat Dr. Wilhelm Hüffmeier, und Dr. Götz Planer-Friedrich, Chefredakteur der »Evangelischen Kommentare«, referierten. Die Referate sind nachzulesen in »Die Zeichen der Zeit« 1/96 (zu beziehen über die Evangelische Verlagsanstalt, Burgstr. 1–5, 04109 Leipzig). Mit 94 Teilnehmern, darunter viele junge Leute, stieß diese Tagung auf ein erfreuliches Interesse. Da auch die Mitgliederzahl der Luther-Gesellschaft weiter zunimmt, darf man wohl von einer deutlichen Aufwärtstendenz sprechen.

Im Lutherjahr 1996 ist die Luther-Gesellschaft nicht nur durch viele Veranstaltungen vertreten. Bundesweit bieten wir eine Posterserie an (8 Plakate zu DM 34,- zzgl. Porto und Verpackung), deren erste Auflage durch Vorbestellungen schon halb verkauft war. Außerdem kann bei der Geschäftsstelle (Krochmannstr. 37, 22299 Hamburg) eine Vortragsliste angefordert werden. Die Poster sind ohne Jahreszahl, können also auch nach 1996 verwendet werden. Weil auch Luther außerhalb von Gedenkjahren aktuell ist, gilt dasselbe für die Vortragsliste.

H. H.

# „Der historisch und theologisch tiefgehendste Katechismuskommentar unserer Zeit“

Bengt Hägglund

## Albrecht Peters Kommentar zu Luthers Katechismen

Herausgegeben von Gottfried Seebaß

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 Compendium der Theologie Luthers in seelsorgerlicher Absicht vorgelegt wird, macht das Werk nicht nur für Theologen, sondern für jeden interessierten Leser wertvoll.

„Der 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*

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

Band 5:

**Die Beichte. Die Haustafel.**

**Das Traubüchlein. Das Taufbüchlein**

Mit Beiträgen von Frieder Schulz und Rudolf Keller. 1994. 220 Seiten, kart.

ISBN 3-525-56184-9

Je Band DM/SFr 38,- / öS 281,-

Bände 1-5 komplett zum Vorzugspreis

DM/SFr 171,- / öS 1266,-

ISBN 3-525-56185-7

**V&R**

Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Zum Lutherjahr 1996

Bernhard Lohse

## Luthers Theologie

in ihrer historischen Entwicklung und  
in ihrem systematischen Zusammen-  
hang

1995. 378 Seiten, Leinen DM/SFr 108,- /  
öS 799,-. ISBN 3-525-52196-0

Kart. Studienausgabe DM/SFr 78,-/öS 577,-  
ISBN 3-525-52197-9

Seit langem die erste umfassende Darstellung von Luthers Theologie in ihrem historischen Werden. Besonderes Gewicht liegt auf der Herausarbeitung der für Luther maßgeblichen Einflüsse, unter denen der des Augustin bei weitem am bedeutendsten war. B. Lohse verfolgt die Entwicklung von Luthers Theologie bis in die Spätzeit. In der systematischen Würdigung wird sowohl die Bedeutung des altkirchlichen Dogmas für Luther als auch die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre betont. Abschließend erörtert der Autor Luthers Stellung zu den Juden.

Reinhard Schwarz

## Luther

(UTB 1926). 2., durchgesehene und gekürzte Auflage 1996. Studienausgabe. Ca. 280 Seiten, kart. ca. DM/SFr 34,80,- / öS 258,- ISBN 3-8252-1926-7

Der konzentriert und flüssig geschriebene Band enthält eine Fülle von Einzelmitteilungen, vor allem Kurzübersichten über alle wichtigen Schriften Luthers und die wichtigsten Quellen- und Literaturangaben.

Hans Jochen Genthe

## Martin Luther

Sein Leben und Denken. 1996.  
343 Seiten mit 25 Abbildungen.

Kart. (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

In diesem Geschenk- und Taschenbuch wird Luthers Leben und Denken allgemeinverständlich dargestellt:

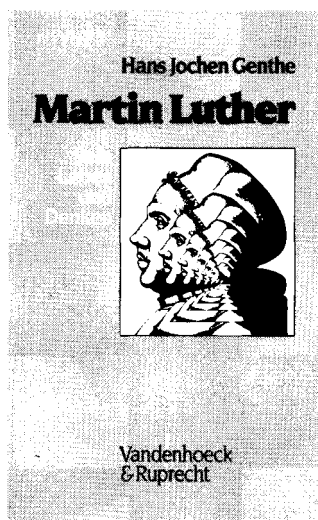
wie der Reformator von der Erfurter Universitätstheologie und der spätmittelalterlichen Philosophie auf dem Umweg über die Mystik und durch die Schriften Augustins zur Glaubensgewißheit gelangte. Diese fand er im biblischen Wort, das er seinen Zeitgenossen vermittelte und auf dem er und seine Mitarbeiter, 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.

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# 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

Sein Leben und Denken.  
Mit einem Geleitwort von Gottfried Maron.  
1996. 343 Seiten mit 25 Abbildungen.

Kartonierte. (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



# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 1996*



*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

Telefon: (0 40) 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 38,-/öS 281,- 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
MARTIN LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	52	Sing mir das Lied gegen den Tod Luthers Predigt über 1. Kor 15,54–57
AUFSÄTZE	58	Wolfgang Sommer Luthers letzte Predigt
	66	Dietrich Korsch Luthers Siegel Eine elementare Deutung seiner Theologie
WERKSTATT	88	Hartmut Hövelmann Presseschau zum 18. Februar 1996
	97	Erklärung der Ev.-Luth. Kirche in Amerika an die Jüdische Gemeinschaft
BÜCHERSCHAU	98	Zu: O. Bayer/F. Mathis/Nipkow-Schweitzer/ Von christlicher Freiheit
AUS DER LUTHER- GESELLSCHAFT	102	Wissenschaftliches Kolloquium auf der Wartburg

## ZU DIESEN HEFT

»Es luthert überall – besonders stark in Sachsen-Anhalt, in Thüringen und auch in Bayern. Ob man diese Feiern wieder fremdbestimmt sein läßt? Ob man sie, nach 1933 und 1983, von fremden Einflüssen freihalten kann?« fragt Jürgen Jezirowski skeptisch in den Lutherischen Monatsheften. Die Befürchtungen hinsichtlich der Zusammenarbeit von Tourismus-Zentralen und Kirchen in diesem Lutherjahr haben sich aber wohl doch nicht erfüllt. Stellvertretend für andere sei die Stimme eines altgedienten Journalisten zitiert: »Ich habe den Eindruck, daß die Auseinandersetzung mit Luther in diesem Jahr noch ernster geführt wird als im Luther-Jahr 1983. Damals stand das Feiern stärker im Vordergrund, diesmal ging's mehr ins Theologische« (Gustav Roeder).

Dazu gehört, daß nicht nur über Luthers Tod geredet, sondern auch seine Stimme zum Tod gehört wird. Martin Brecht hat die Predigt vom 31. Mai 1545 bearbeitet und ihr die keineswegs effekteisende, sondern aus Luthers Text sich ergebende Überschrift »Sing mir das Lied gegen den Tod« gegeben: »Ein besonderes Element dieser Predigt besteht darin, daß Luther den Tod und die Christen gegeneinander ansingen läßt.«

Einer anderen Predigt Luthers widmet Wolfgang Sommer sein Augenmerk: der letzten, die Luther vor seinem Tod noch gehalten hat. Diese Predigt wird in ihren historischen Rahmen, also die Reise nach Eisleben und ihre Veranlassung, gestellt. In ihr scheint nicht der bevorstehende Tod auf, sie exemplifiziert noch einmal anschaulich evangelische Predigt, wie sie Luthers jahrzehntelanges Anliegen war.

Das Ganze der Theologie Luthers wird deutlich im Beitrag von Dietrich Korsch. Er legt Luthers Siegel aus und entdeckt darin »einen Schlüssel zu einem elementaren, selbstverantworteten Verständnis von Luthers Theologie«. Auch für die Frage der Entstehung der Lutherrose, über die in diesem Jahr ja allerlei Spekulationen im Schwange waren, erhalten wir durch Korsch's Aufsatz sicherere Hinweise.

In der »Presseschau zum 18. Februar 1996« soll ein wenig von dem vorgestellt werden, das Tageszeitungen und Wochenblätter zum Gedenken an Luthers Tod dargeboten haben: Luther unter journalistischen, nicht unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Ein weiterer Werkstatt-Bericht berücksichtigt, daß zu diesem Jahr verstärkt nach »Luther und die Juden« gefragt wird. Das Heft beschließt ein Bericht über das Wissenschaftliche Kolloquium im Mai auf der Wartburg.

H.H.

# MARTIN LUTHER: SING MIR DAS LIED GEGEN DEN TOD

## Vorbemerkung

Man kann den Verantwortlichen in der kirchlichen Öffentlichkeit im allgemeinen nicht nachsagen, daß es ihnen an den passenden Worten zu allen möglichen Situationen fehle. Angesichts des Todes jedoch stellt sich vielfach eine Sprachlosigkeit ein, wenn nicht gar zu faulen Ausreden Zuflucht genommen wird. Dies ist an sich gar nicht verwunderlich. Schon Luther wußte in seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), daß wir dem Bild des Todes nicht standzuhalten vermögen. Darüber hinaus hat der Schriftausleger Luther eine Sprache gegenüber dem Tod gefunden, was vor allem aus seinen Predigten über das die Auferstehung thematisierende paulinische Kapitel 1 Kor 15 hervorgeht. Auf den außerordentlichen Sprachgewinn in diesen Texten haben vor Jahren schon Peter Manns und Gerhard Ebeling aufmerksam gemacht<sup>1</sup>.

Hier soll eine weitere dieser Predigten erschlossen und (behutsam gekürzt) dargeboten werden. Sie stammt aus dem 1564 in Erfurt gedruckten Zyklus ›Von der Todten Auferstehung und letzten Posaunen Gottes, Aus dem 15. Cap. der 1. Epistel S. Pauli an die Corinthher Gepredigt von dem Ehrwürdigen Herrn und thewren Mann Gottes. D. Martin Luther zu Wittenberg Anno 1544 und 45‹ (WA 49; 761–780). Ein besonderes Element dieser Predigt besteht darin, daß Luther den Tod und die Christen gegeneinander ansingen läßt, wie er es selber in seinem gewaltigen Osterlied *Christ lag in Todesbanden* praktiziert hat. Welchen Rang Luther seinen Ausführungen beigemessen hat, geht aus dem letzten Abschnitt hervor: ›Dies ist S. Paulus Theologie...‹

### *Predigt Martin Luthers übers 1 Kor 15, 54–57 vom 31. Mai 1545 (Trinitatis)*

›Wenn aber dis verweßliche wird anziehen das unverweßliche, Und dis sterbliche wird anzihen die unsterblichkeit, Denn wird erfüllet werden das Wort, das geschrieben stehet: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, Wo ist dein Stachel? Helle, Wo ist dein Sieg? Aber der Stachel des Todes ist die Sünde. Die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz. Gott aber sey danck, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren HERRN Jhesum Christum.‹

<sup>1</sup> Peter Manns (Hg.), *Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr 1*, Topos-Taschenbücher 128, Mainz 1983, 121–126 (= WA 49, 724–727): Was die kleine Erbse uns über die Auferstehung sagt. – Gerhard Ebeling, *Des Todes Tod*, ZThK 84, 1987, 162–194, bes. 190–194 (= WA 36, 639–648). – Vgl. Martin Brecht, *Luther als Schriftsteller*, Stuttgart 1990, 26–33.

[Das ist wohl ein wenig zu scharf und eine ungewöhnliche Rede. Aber wir Christen müssen dennoch davon reden, weil wir das Volk sein sollen, welches eine sonderliche Weisheit und Erkenntnis haben soll vor anderen Völkern auf Erden.]

[...] Bisher hat S. Paulus gepredigt von der Toten Auferstehung und trefflich bewiesen, daß alle Menschen von den Toten auferstehen werden, etliche zum Gericht des ewigen Todes, etliche zur Auferstehung des ewigen Lebens. Und solche Auferstehung von den Toten werde geschehen in Kraft und Macht der Auferstehung Christi. Denn er leibet Christi und unsere Auferstehung ineinander von Anfang der Welt bis ans Ende. Von Christi Auferstehung nehmen Adam, Eva und alle Heiligen von Anbeginn der Welt bisher Kraft und Macht, daß sie auferstehen. Darum fasset ers zusammen und redet gleich, als wäre es eine Auferstehung. ›Ist Christus nicht auferstanden, spricht er so bleiben wir noch in unsern Sünden, So sind auch die, so in Christo entschlaffen sind, verloren. Glauben wir aber, daß Christus auferstanden ist, so werden wir ihm auch gewißlich folgen und auch von den Toten auferstehen.

Christi und unsere Auferstehung hängt aneinander. Ja, es ist einerlei Auferstehung. Wer nun zugibt, daß Christus von den Toten sei auferstanden, der kann mit keiner Weise wehren, daß wir nicht auch auferstehen sollten. *Posito antecedente bonae consequentiae necesse est poni Consequens.* Ist das erste wahr, so muß das andere auch wahr sein, das aus dem ersten folgt. Ist das andere nicht wahr, so ist das erste auch nicht wahr. Darum sitzt auch Christus zur Rechten Gottes und gießt aus über uns seinen Heiligen Geist, daß er uns nach sich ziehe und wir ihm folgen sollen und mit ihm auferstehen. So wir nun glauben, daß er zur Rechten Gottes sitzt und uns den Heiligen Geist sendet, so sollen wir auch glauben, daß wir von den Toten werden auferstehen, wie er auferstanden ist. Daß er aber uns den Heiligen Geist sendet, das beweist die Taufe, das Wort und Evangelium.

[...] Sollen aber die, so an Christus glauben, unverloren sein und das ewige Leben haben, so müssen sie im Tode nicht bleiben, sondern von den Toten auferstehen, wie der Apostel hier sagt: ›Das verweßliche mus anziehen das unverweßliche, Und dis sterbliche mus anziehen die unsterblichkeit. Unser Leib muß verwesen. Schlangen und Kröten müssen ihn fressen, wie die Erfahrung täglich zeigt, daß des Menschen Leib ein solch schändlich Aas wird, daß niemand den Gestank leiden [ertragen] kann. Darum wird er auch so tief hinunter begraben in die Erde, daß er beiseite und von uns komme und wir ihn nicht leiden können. Aber wie schändlich er verwest, so muß er doch wieder hervor und anziehen das Unverwesliche. Und wie tief er auch in den Tod sinkt, so muß er doch vom Tode wieder auferstehen und anziehen die

Unsterblichkeit. Solches müssen wir glauben, denn dazu sind wir berufen durchs Evangelium. Darauf sind wir getauft. Darauf empfangen wir die Absolution und das heilige Sakrament des Leibes und Blutes Christi. Wer es nicht glauben will, der sage sein Christentum auf.

[...] Nun fährt S. Paulus weiter und predigt aus den Propheten: ›Denn wird erfüllt werden (spricht er) das Wort, das geschrieben stehet: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. In Christus ist alles erfüllt. Wie er selbst spricht am Kreuz: ›Es ist vollbracht. Aber wir gehören auch dazu. Denn alles, was durch Christus geschehen ist, das ist um unsertwillen geschehen. Darum geht es Christus nicht allein an, sondern wir gehören auch dazu. Der Tod muß um unsertwillen überwunden werden, daß er nicht allein in Christi Person, sondern auch in uns gefressen und verschlungen sei. Der Jüngste Tag muß um unsertwillen kommen, daß auch wir mit Christus fröhliche Ostern halten, weil wir ja an ihn glauben.

Erstlich setzt er einen Spruch aus den Propheten Jesaja Kap. 25 [8]: Absorpta est Mors in victoriam, ›Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Daß solches geredet sei von der Auferstehung der Toten, ist daran zu sehen, daß der Prophet kurz zuvor spricht: ›Er (Christus, wahrhaftiger Gott) wird auff diesem Berge das Hüllen weg thun, damit alle Völcker verhüllet sind, Und die Decke, damit alle Heiden zugedeckt sein. Wenn man die Toten begräbt, so verhüllt man sie in ein Grabtuch. Solche Hülle geht durch die ganze Welt. Denn der Tod schont keines Menschen, sondern nimmt sie alle dahin. Aber unser HERR Gott wird dieselbe Hülle und die Totendecke wegtun, das ist: Er wird die Toten lebendig machen in der Auferstehung von den Toten. ›Denn er wird den Tod verschlingen ewiglich, daß kein Tod mehr, sondern eitel Leben da sein wird. Solches wird tun der HERR Zebaoth, das ist: unser HERR Jesus Christus, Marien Sohn, wahrhaftiger Gott, gelobt in Ewigkeit.

[...] S. Paulus übersetzt es aufs allerbeste: Absorpta est Mors in Victoriam, ›Der Tod ist verschlungen in den Sieg, das ist: Der Tod ist ganz und gar verschlungen. An jenem Tage, wenn dies Sterbliche wird anziehen die Unsterblichkeit, da wird auch dies Wort erfüllt werden, daß wir, die an Christus glauben, mit allen Heiligen und Auserwählten singen werden: ›Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Der Tod liegt nun gar danieder und hat keine Macht mehr. Jetzt wird dies Wort immerdar und allewege erfüllt: Denn der Tod wird verschlungen und geht dahin nach der Seele durchs Evangelium und durch den Glauben an Christus. An jenem Tage aber wirds recht erfüllt werden, denn der Tod wird auch verschlungen werden und dahingehen nach dem Leibe durch die Auferstehung des Fleisches. Es ist wohl vor fünfzehnhundert Jahren erfüllt und vollbracht in Christus, aber an jenem Tage wirds auch in uns erfüllt und vollbracht werden.

[...] Der Tod ist sogar [so sehr] verschlungen, daß das Leben wider den Tod siegt und die Überhand behält. Der HERR Zebaoth, Christus von den Toten auferweckt, weil es unmöglich war, daß er vom Tode gehalten werden sollte Act. 2, hat den Tod ganz und gar verschlungen, also daß das Leben wider den Tod herrscht und triumphiert und des Todes Tyranei und Reich ein Ende hat in Christus. Der Tod liegt unter, ist verschlungen im Leben, hat verloren und kommt nimmermehr auf. Das Leben liegt oben, behält den Sieg, wirft [schwingt] die Hand auf und sagt: Gewonnen! Gewonnen!

[...] Davon redet nun der Apostel, da er hier spricht: ›Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Er will also sagen: Der Tod liegt unter, hat sein Reich, Macht und Sieg verloren. Er hatte wohl die Überhand, und es war ihm um der Sünde willen alle Welt unterworfen, und es mußten alle Menschen sterben. Nun aber hat er den Sieg verloren. Denn wider des Todes Reich und Sieg hat unser HERR Gott, der HERR Zebaoth, einen andren Sieg gemacht: die Auferstehung der Toten in Christus. Der Tod hat lange gesungen: Jo Triumph, ich Tod, bin König und Herr über alle Menschen, ich habe den Sieg und liege oben. Aber unser HERR Gott läßt ihn wieder ein Liedlein singen, das lautet: Jo Triumph, das Leben ist König und Herr über den Tod, der Tod hat verloren und liegt unter. Der Tod hat wohl bisher gesungen Victoria, victoria, jo gewonnen, hier ist eitel Tod und kein Leben. Aber Gott läßt ihn nun wieder singen: Victoria, victoria, jo gewonnen, hier ist eitel Leben und kein Tod. Der Tod ist in Christus überwunden und gestorben, das Leben behält den Sieg und hat gewonnen.

Solches Liedlein wird von uns gesungen werden in der Toten Auferstehung. Wenn dies Sterbliche anziehen wird die Unsterblichkeit. Jetzt würget der Tod uns Menschen jämmerlich und auf mancherlei Weise, einen durch Schwert, den andern durch Pest, diesen durch Wasser, den andern durchs Feuer. Und wer kann alle Weisen, damit der Tod uns Menschen erwürgt, erzählen? Da lebt der Tod, herrscht, regiert, siegt und singt: Gewonnen, gewonnen, ich, Tod, bin König und Siegmänn über alle Welt, ich hab Macht und Recht über alles, was auf Erden lebt. Ich schlage tot und würge alle Menschen, jung, alt, reich, arm, hoch, niedrig, edel, unedel. Trotz, der mir es wehre. Aber der Tod wird sich bald heisch [heiser] und zu Tode singen. Das Cantate soll ihm bald gelegt werden. Denn am Ostertag hat sich ein andres Liedlein erhoben, das lautet also: ›Christ ist erstanden von der marter alle, Des solln wir alle fro sein, Christ wil unser Trost sein. Tod, wo ist nun dein Sieg? Wo hast du nun den, der im Grabe lag und den du am Kreuz getötet hast?

Dies Liedlein singen wir jetzt in der Person Christi und derer, die mit Christus auferstanden sind von den Toten, wie wir glauben und S. Matthäus solches mit klaren Worten [Mt 27, 52] meldet. Denn dieselben sind hindurch und behalten den Sieg wider den Tod. Aber in der Auferstehung werden wir

dies Liedlein auch in unserer Person singen. Da werden wir auch für uns des Todes lachen, sein spotten und sagen: Tod wo bist du nun? Hier ist eitel Leben. Ich bin Herr und Siegmann über dich. Vorhin hast du mich gefressen und über mich geherrscht. Jetzt läßt du mich wohl ungefressen. Ich herrsche über dich. Vorhin mußte ich mich vor dir fürchten. Aber nun kannst du nichts mehr an mir schaffen. Vorhin legtest du mich in das Grab unter die Würmer und strichst mir eine scheußliche Gestalt an. Nun bin ich von den Toten auferstanden und leuchte schöner als die Sonne. Siehe, wie gefalle ich dir nun? Vorhin schrecktest du mich. Jetzt biete ich dir Trotz, krümm mir ein Haar.

Solches hat der Prophet Jesaja lange zuvor verkündigt. Daß der HERR Zebaoth, unser HERR Jesus Christus, werde über den Tod herrschen und solchen Sieg haben, der ewig wahren wird. ›Er wird‹, spricht er, ›den Tod verschlingen bis in den Sieg‹, das ist: Er wird den Tod so rein auffressen, daß der Tod nimmermehr zu Kraft und Macht kommen soll, sondern das Leben wird den Sieg und die Überhand behalten ewiglich. Im 26. Kap. [19] verkündet er die Auferstehung von den Toten, da er spricht: ›Deine Todten werden leben und mit den Leichnam auferstehen. Wachtet auff und rühmet, die jr ligt unter der Erden, Denn dein Taw ist ein Taw des grünen Feldes. Aber das Land der Todten wirstu stürzen‹. Er redet mit den Toten eben, als wären sie lebendig, will damit anzeigen, daß die Auferstehung der Toten gewiß sei. Seid unerschrocken, spricht er, die ihr im Grab liegt und tot seid. Ihr sollt hervortreten und grünen wie die grüne Saat im Frühjahr. Er redet davon sehr herrlich und gebraucht das Gleichnis von der Saat und dem Ackerwerk. Wie es auch S. Paulus tut. Und es führen der Prophet und der Apostel fast einerlei Wort. Wenn wir sterben, so sind wir Gottes Körnlein. Dasselbe muß verfaulen in der Erde. Aber im Frühjahr kommts herrlich wieder hervor und grünt. Desgleichen tut der Prophet in andern Kapiteln mehr.

Aber S. Paulus hat für diesmal nicht mehr Sprüche aus dem Propheten Jesaja einführen wollen, sondern läßt es bewenden bei dem einen: *Absorpta est Mors in finem, in sempiternum, in victoriam.* Der Tod ist verschlungen bis ans Ende. Der Tod ist verschlungen ewig. Oder was noch besser ist, wie es S. Paulus gibt: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Solches fängt in diesem Leben an, aber in jenem Leben wird es vollendet und rein erfüllt werden. Jetzt singen wir dies Liedlein in der Person Christi. Dort wollen wirs auch in unsrer Person singen, fröhlich jauchzen und dem Tod ein Kliplin [Schnippchen] schlagen.

Diese heilsame Lehre und reichen Trost haben wir Christen aus der Heiligen Schrift. Heiden und Unchristen haben diesen Trost nicht. Denn in ihren Büchern finden wir nichts davon. Darum wenn wir Christen solches in der Bibel und Heiligen Schrift lesen, so sollen wir auch unserm lieben

Gott für diesen Schatz von Herzen danken, solche Verheißung mit Freuden annehmen, uns stets darauf gründen und dies Liedlein wider des Todes Sieg mit fröhlichem Herzen singen und des Jüngsten Tages als unsrer endlichen Erlösung mit Freuden erwarten. Hier in diesem Leben fängt dieser Sieg in uns an durch den Glauben im Wort. Aber dort in jenem Leben wird er rein erfüllt werden. Indes siegt der Tod über unsern Leib von Adam bis an der Welt Ende. Aber an jenem Tag werden wir den Sieg haben auch nach dem Leib von Ewigkeit zu Ewigkeit. Also daß das Leben ewiglich herrschen und regieren wird wider den Tod.

Woher aber haben wir diesen Sieg? Gott hat uns, spricht S. Paulus, diesen Sieg geschenkt. ›Gott sey Lob und Danck, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern HERRN Jhesum Christum.‹ Der Sieg ist unser. Wir liegen oben. Wir werden gewißlich auferstehen von den Toten. Da werden wir singen: ›Der Tod ist verschlungen in den Sieg.‹ Aber den Sieg haben wir daher, daß Gottes Sohn, unser HERR Jesus Christus, den Tod überwunden und der Vater uns den Sieg wider des Todes Sieg durch seinen Sohn geschenkt hat. Und das ist nun der Spruch, den S. Paulus einführt aus dem Propheten Jesaja, welcher weissagt, daß der HERR Zebaoth werde auf diesem Berg wegtun die Hülle, damit alle Völker verhüllt sind und den Tod verschlingen ewiglich.

Auf diesen Spruch des Propheten Jesaja setzt er einen anderen Spruch aus dem Propheten Hosea Kap. 13 [14] ›Ich wil sie erlösen aus der Helle und vom Tode erretten. Tod, Ich will Dir eine Gifft sein. Helle, Ich wil Dir eine Pestilentz sein.‹ Doch hängt der Apostel beide Sprüche aneinander, macht gleich einen Spruch daraus und übersetzt es also: ›Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, Wo ist dein Stachel? Helle, Wo ist dein Sieg?‹ Wie aber des Apostels Übersetzung mit den Propheten Worten übereinstimme, davon will ich jetzt nichts sagen, sondern will solches aussparen für die Schule, da man pflegt davon zu handeln für die Gelehrten.

So spricht nun S. Paulus aus dem Propheten Hosea: Des Todes Stachel oder Spieß soll weg sein. Der Tod soll durch Christi Auferstehung wehrlos sein, daß er kein Stachel noch Spieß mehr habe. Und was des Todes Stachel sei, deutet er selbst, da er spricht: ›Der Stachel des Todes ist die Sünde.‹ Welch ein seltsam Deutsch ist das? Des Todes Spieß, Schwert, scharfe Schneide, Pest, Unglück und was da sein mag, damit der Tod würgt. Das alles faßt er zusammen und nennt es des Todes Stachel oder Spitze, damit der Tod hewt [haut], sticht, würgt und totschrägt.

Die paulinische Theologie personifiziert die Mächte Sünde, Tod und Hölle als »Kriegsmänner«, mit denen Christus streitet und die er besiegt... Also trotzen die Christen aus freudigem Geist und festem Glauben wider das Gesetz, Sünde und Tod und sprechen: Ich weiß von keiner Sünde. Hab ich aber gesündigt, so glaube ich an JESUS CHRISTUS, Gottes Sohn, der im

Himmel ist, und der weder Tod noch des Todes Stachel, die Sünde noch der Sünden Kraft, das Gesetz, fühlt. Sondern das alles mir zu Gut überwunden hat. Ob mein Leib schon stirbt, da liegt es nicht dran. Die Seele stirbt nicht. Und der Leib wird zu seiner Zeit auch wieder auferstehen aus dem Grab. Darauf wage ich es fröhlich und getrost und singe mit dem lieben Simeon: ›Mit Fried und Freud fahr ich dahin‹ etc.

In diesem Leben haben wir den Sieg im Wort und im Glauben und fangen an, dies Liedlein zu singen im Geist. Aber an jenem Tag werden wir den Sieg haben in der Offenbarung, auch leiblich und sichtbar. Da werden wir dies Liedlein vollbringen an Leib und Seele und mit allen Auserwählten Gottes fröhlich singen: Wo ist nun des Todes Stachel? Wo ist nun das böse Hündlein, das böse Gewissen? Wo ist nun der Sünden Kraft, das Gesetz, so mich auf Erden gern zur Verzweiflung getrieben hätte? ›Der Tod ist verschlungen in den Sieg.‹ Die Sünde ist ganz und gar gestorben und abgetan. Die Hölle ist rein ausgelöscht und getilgt. Gott sei ewig Lob und Dank.

Das ist S. Paulus' Theologie. Welche zu verstehen wir dazu nehmen müssen das 5., 6. und 7. Kapitel an die Römer. Da der Apostel solches weiter und reichlich auslegt. Hier hat ers kurz gefaßt und zwei Sprüche aus den Propheten Jesaja und Hosea zusammengeflochten und in eins gebracht. Dort aber streicht ers weitläufiger aus. Unser lieber HERR Gott verleihe uns seine Gnade, daß wir solches mit festem Glauben im Herzen behalten, uns darin stärken, auf diesen Sieg in Christus fröhlich dahinfahren, wenn unser Stündlein kommt. Und ihm hier und dort für solche überschwengliche Gnade und Wohltat, uns in Christus erzeigt, von Herzen danken. AMEN.

Bearbeitet von: Prof. Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, 48149 Münster

## LUTHERS LETZTE PREDIGT

Von Wolfgang Sommer

Drei Tage vor seinem Tod predigt Luther zum letzten Mal in der St. Andreaskirche in Eisleben, in der Stadt, in der er geboren und getauft wurde<sup>1</sup>. Die Verkündigung des Wortes Gottes war das Zentrum seines Lebens und Wirkens. Dieser Mitte dienen seine zahlreichen Schriften zum rechten Verste-

<sup>1</sup> WA 51, 187–194

hen und Auslegen der Heiligen Schrift. In seinem riesigen Werk, das in den über 100 Bänden der Weimarer Ausgabe seiner Schriften vorliegt, nehmen die über 2000 Predigten, die uns überliefert sind, einen wichtigen Platz ein. Wenn Martin Luther im Rahmen der Geschichte der christlichen Theologie und Kirche recht gewürdigt werden soll, dann muß man ihn vor allem als einen der bedeutendsten Ausleger der Heiligen Schrift wahrnehmen.

### *Der Streit zwischen den Grafen von Mansfeld*

Es war eine wenig erfreuliche Angelegenheit, die Luther im Herbst und Winter 1545/46 in die Grafschaft Mansfeld und in seine Geburtsstadt Eisleben führte. Die Verbindung zu diesem Landstrich und seinen Menschen hatte Luther nie verloren<sup>2</sup>. Die Grafschaft Mansfeld betrachtete er als sein Vaterland und die Grafen von Mansfeld als seine Landesherren. Über die Familien seines Bruders und Schwagers war er über die dortigen Verhältnisse gut informiert. Besonders zu Graf Albrecht hatte Luther näheren Kontakt, der sich wie sein Bruder Gebhard seit 1525 zur Reformation bekannte.

Zwischen den beiden Brüdern war es zu Streitigkeiten um verschiedene Rechtsansprüche im bedeutenden Kupferbergbau der Grafschaft Mansfeld gekommen. Durch den zunehmenden Einfluß der Handelsgesellschaften waren die wirtschaftlichen und sozialen Spannungen angewachsen, die Luther durch die Geschicke seiner eigenen Familie vertraut waren. In Verbindung mit Erbteilungen und aufwendigen Hofdienstverpflichtungen führte diese Entwicklung bei den Grafen, die die Schmelzhütten verpachtet hatten, zu wachsenden Schwierigkeiten. Graf Albrecht verstand es jedoch, diesen wirtschaftlichen Problemen eine eigene Konzeption entgegenzustellen. Sie bestand vor allem in einer Konzentration des Hütten- und Bergwesens, bei der die verschiedenen Phasen der Kupferherstellung bis zum Verkauf in einem Unternehmen vereinigt waren. Durch diese wirtschaftlich geschickten Maßnahmen konnte er erheblich höhere Gewinne aus dem Bergbau erzielen. Bei der Verwirklichung seiner Unternehmungen ging er rücksichtslos vor. Das hatte erhebliche Auswirkungen für zahlreiche Familien, die vom Bergbau lebten.

<sup>2</sup> Vgl. H. Kunst, *Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als Berater seiner Landesherren und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens*, Stuttgart<sup>2</sup> 1979, 17–34; W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1982, 364–370; A. Sames, *Luthers Beziehungen zu den Mansfelder Grafen*, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546*, hg. von H. Junghans, Bd. 1, Berlin 1983, 591–600; M. Brecht, *Martin Luther. Die Erhaltung der Kirche 1532–1546*, Bd. 3, Stuttgart 1987, 362–370.

Auch in Kursachsen wurde vielfach Klage über die Gewinnsucht Graf Albrechts geführt. Luther äußert sich in Tischreden sehr abfällig über ihn und vergleicht ihn mit Tyrannen wie König Ferdinand und Herzog Georg von Sachsen, die mit ihrer Habsucht den göttlichen Segen aus ihrem Land vertreiben<sup>3</sup>. Als die wirtschaftlichen Maßnahmen Albrechts zur Verdrängung verschiedener Hüttenmeister von ihren Hütten führen, die sie in Erbpacht als sog. Erbfeuer unterhielten, wendet sich Luther direkt in mehreren Briefen an den Grafen. Am 23. Februar 1542 schreibt er ihm: »Euer Gnaden fühlen selbst wohl, wie sie bereits kalt geworden und auf den Mammon geraten sind. Sie gedenken sehr reich zu werden. Sie drücken auch, wie die Klagen gehen, die Untertanen so hart und scharf, gedenken sie von ihren Erbfeuern und Gütern zu bringen und sie schier leibeigen zu machen, was Gott doch nicht leidet, und wo ers leidet, wird er die Grafschaft bis zum Grunde verarmen lassen, denn es ist seine Gabe, die er leicht wieder nehmen kann.«<sup>4</sup>. Albrecht war über diesen Brief so empört, daß er ihn zu Boden geworfen und zertreten haben soll.

Luther mischt sich unmittelbar in diese Sache ein, ja er setzt alle ihm nur irgend erreichbaren Instanzen in Bewegung, um seinen kritischen Ermahnungen gegenüber dem gewinnsüchtigen Grafen Nachdruck zu verleihen. Auch an die Opfer der Enteignungspolitik des Grafen wendet er sich. Was für ein Recht nimmt Luther hier in Anspruch, wie begründet er sein Verhalten? Luthers Protest gegen die Wirtschaftspolitik Albrechts gründet in seiner theologischen Überzeugung, daß das Gewinnstreben des Grafen den Versuch darstellt, sich überheblich aus der Verantwortung vor Gott und den Menschen davonzustehlen. Der Segen Gottes lasse sich nicht mit Eigenmächtigkeit herbeizwingen. Wer alles an sich reißt, ohne Rücksicht auf seine Mitmenschen zu nehmen, droht schließlich den Segen Gottes gänzlich zu verlieren. Daß er diese Überzeugung dem Grafen mit so deutlichen Worten vorhält, begründet Luther mit seiner Stellung als öffentlicher Prediger. An die Grafen Philipp und Hans Georg von Mansfeld schreibt er: »Dazu bin ich auch ein öffentlicher Prediger, der da schuldig ist zu vermahnem, wenn jemand, durch den Teufel verführt, nicht sehen kann, was er für Unrecht tut.«<sup>5</sup>. Durch seine seelsorgerliche Verantwortung glaubte sich Luther nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet zu einem Handeln, das unmittelbar in die politischen Vorgänge hineinwirkte. An Herzog Moritz von Sachsen appelliert er, daß er unverzüglich diesem Unrecht wehren und dem Grafen vorschreiben solle, damit er gnädiger und sanfter mit seinen

<sup>3</sup> WATR 3, 3812, S. 632, 32–633, 2.

<sup>4</sup> WABr 9, 3716, S. 628, 80–86.

<sup>5</sup> WABr 10, 3724, S. 10, 13ff.

Untertanen umgehe. Auf den naheliegenden Einwand, was er mit diesen Angelegenheiten zu tun habe, antwortet er: »Ich bin ein Landeskind in der Herrschaft zu Mansfeld, dem es gebührt, sein Vaterland und Landesherren zu lieben und ihnen das Beste zu wünschen«<sup>6</sup>.

### *Die Reise nach Eisleben*

Durch seine Verwandten in der Grafschaft Mansfeld gedrängt, unternahm Luther im Herbst 1545 den Versuch einer Versöhnung, obwohl er mit vielen anderen Aufgaben beschäftigt war. Mit Melanchthon reiste Luther Anfang Oktober in seine Heimat, um mit seinem Rat einen Beitrag zur Einigkeit zu leisten. Graf Albrecht hatte sich inzwischen auch bereit erklärt, die Vermittlung Luthers anzunehmen. Durch die Teilnahme der Grafen am Feldzug gegen Heinrich von Braunschweig konnten die Verhandlungen noch nicht beginnen. Er versuchte sie durch Briefe auf einen friedlichen Ausgleich einzustimmen. Da im Dezember die Einigungsverhandlungen beginnen sollten, reiste Luther kurz vor Weihnachten nochmals nach Mansfeld. Auch diesmal begleitete ihn Melanchthon, der sich jedoch krank fühlte, so daß Luther mit ihm vorzeitig Anfang Januar 1546 wieder nach Wittenberg zurückkehrte. Ein Vergleich war noch nicht zustande gekommen; für Ende Januar war eine weitere Verhandlung in Eisleben vereinbart worden.

So unternahm Luther Ende Januar 1546 erneut eine Reise von Wittenberg nach Eisleben. Es sollte seine letzte Reise werden. Melanchthon gab Luther den Gebetswunsch mit auf den Weg, daß der Engel Gottes auch unseren Dr. Luther bewahren möge wie einst den Erzvater Jakob auf seiner Reise<sup>7</sup>. Begleitet war Luther von seinen drei Söhnen Hans, Martin und Paul sowie seinem Famulus Johann Aurifaber, von dem die Aufzeichnungen der Tischgespräche aus Luthers letzten Tagen stammen.

### *Die Briefe Luthers an seine Frau Käthe*

Am 25. Januar 1546 schreibt Luther an seine Frau Käthe von Halle aus einen Brief, der in gut gelaunter Stimmung von den Hindernissen bei der Reise berichtet. Wegen Hochwassers der Saale und Eisgangs saß die Reisegesellschaft drei Tage lang fest. Luther bezeichnet die Saale als »große Wiedertäuferin«, deren Drohung zur Wiedertaufe aber vergeblich sei. Auch hätten

<sup>6</sup> Ebd., S. 10, 12f.

<sup>7</sup> WABr. II, 274f; CR 6, 19f.

Luther und seine Begleiter wenig Lust, ihren Durst mit Wasser zu stillen. »Wir nehmen dafür gut Torgisches Bier und guten Rheinwein, damit laben und trösten wir uns dieweil ...«<sup>8</sup>. Schließlich gelang der Saaleübergang, und eine Abordnung von Reitern aus Mansfeld wurde Luther entgegen geschickt. Kurz vor Eisleben erlitt Luther einen Ohnmachtsanfall, von dem er sich jedoch bald wieder erholte. Nach der glücklichen Ankunft in Eisleben berichtet Luther in einem humorvollen Brief an seine Frau über diesen Vorfall. Er ist überschrieben mit den Worten: »Meiner herzlieben Hausfrauen, Katharina Lutherin, Doktorin, Zülsdorferin, Saumarkterin, und was sie mehr sein kann.«<sup>9</sup> (Mit der Bezeichnung »Saumarkterin« spielt Luther scherzhaft auf die eifrige Betätigung seiner Frau in dem am Saumarkt gelegenen Garten an). Der Schwächeanfall sei seine eigene Schuld gewesen. Aber in polemischer Herabsetzung der Juden fährt Luther fort: Wenn Käthe hier gewesen wäre, hätte sie gewiß den Juden die Schuld gegeben. Denn sie seien kurz vor Eisleben durch ein Dorf gekommen, wo viele Juden wohnen. Auf einmal habe ein solch kalter Wind von hinten in den Wagen direkt auf seinen Kopf geblasen, als wollte es ihm das Hirn zu Eis machen. Inzwischen sei aber alles wieder vorbei. Der Brief ist unterschrieben mit: »M. Luther, Dein altes Liebchen«.

Die folgenden Briefe Luthers aus Eisleben an seine Frau Käthe berichten von den anstrengenden und schwierigen Verhandlungen und von seinem Wunsch, sobald wie möglich wieder nach Wittenberg zurückkehren zu können. Aber nicht der Ton der Klage, sondern aufmunternder Humor durchzieht diese Briefe, mit denen Luther die Sorgen seiner Frau und seiner Freunde in Wittenberg zerstreuen will. Am 6. Februar schreibt er an die »tiefgelehrte Frau Katharin Lütherin, meiner gnädigen Hausfrauen zu Wittenberg«: »Wir sitzen hier und lassen uns martern und wären wohl gern davon. Aber es kann noch nicht sein. Sonst geht es uns gut, und wir hätten gute Tage, wenn der verdrießliche Handel nicht wäre.«<sup>10</sup>. Luther erschien es, als sei die Hölle und die ganze Welt leergefegt von allen Teufeln, damit sie alle um seinetwillen hier zu Eisleben zusammengekommen sind. Aber an seine Frau schreibt er am 7. Februar 1546: »Laß mich zufrieden mit deiner Sorge. Ich habe einen besseren Sorger, denn du und alle Engel sind, der liegt in der Krippe und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters; darum sei zufrieden. Amen.«<sup>11</sup>. Die Sorgen Käthes könnten nichts helfen. Während ihrer Sorgen

<sup>8</sup> WABr. 11, 269.

<sup>9</sup> Ebd., 275.

<sup>10</sup> Ebd., 284.

<sup>11</sup> Ebd., 286.

um ihn wäre er beinahe durch einen Kaminbrand in seinem Zimmer verbrannt worden. Aber Gott könne leicht »zehn Doktor Martinus« schaffen, wenn der eine alte in der Saale ertrinkt oder vom Ofenloch vertilgt wird. »Bete du und lasse Gott sorgen, dir ist nichts befohlen, für mich oder dich zu sorgen. Es heißt: Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der sorgt für dich.«<sup>12</sup>

Am 14. Februar teilt Luther seiner Frau hoffnungsvoll mit, daß er bald wieder heimkommen könne<sup>13</sup>. Gott habe hier große Gnade erzeigt, denn die Verhandlungen seien fast zum Abschluß gekommen. Damit die beiden gräßlichen Brüder sich aussöhnten, wolle er sie heute zu sich einladen. Die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in der Grafschaft, um die es ebenfalls Streit gab, konnte in einem Vertrag vom 16. Februar bereinigt werden.

### *Der Lauf des Evangeliums als Mitte der Predigt*

Während dieser Tage in Eisleben hat Luther noch viermal gepredigt. Luthers letzte Predigt über Matthäus 11,25–30 fällt nicht aus dem Rahmen seines sonstigen Predigtstils. Stets ging es ihm bei der Verkündigung des Wortes Gottes um das Evangelium im buchstäblichen Sinn: um die froh und freimachende Botschaft von der gnädigen Zuwendung Gottes an uns Menschen in Jesus Christus. Aber diese Botschaft findet bei uns selbst immer wieder tief sitzende Widerstände: »Die Weisen und Klugen in der Welt machens also, daß ihnen Gott nicht günstig oder gut sein kann. Denn sie machens, wie sie es selbst wollen. Alles, was Gott tut und macht, das müssen sie bessern, so daß es keinen ärmeren, geringeren, verachteteren Schüler auf Erden gibt als Gott. Er muß aller Jünger sein, jedermann will sein Schulmeister und Präzeptor sein«<sup>14</sup>. Solche »Meister Klüglinge«, wie Luther sich in seiner anschaulichen wie drastischen Sprache ausdrückt, tummeln sich seit Anbeginn in der Welt und pochen auf ihre eigene Weisheit sowohl im weltlichen Regiment wie in der christlichen Kirche. Vornehmlich sind es diejenigen, die auf den hohen Stühlen sitzen, die Kaiser, Könige, Fürsten, Doktoren, der Papst und seine Kardinäle<sup>15</sup>.

Auch Luthers Gegner in den eigenen Reihen werden in seiner letzten Predigt noch einmal scharf angegangen: »Die Wiedertäufer und Sakramentierer, alle Schwärmer und Aufrührer sind damit nicht zufrieden, was Gott gemacht und eingesetzt hat. Sie können es nicht lassen bleiben, wie er es

<sup>12</sup> Ebd., 291.

<sup>13</sup> Ebd., 300.

<sup>14</sup> WA 51, 188, 7–12.

<sup>15</sup> Ebd., 188,24; 190, 10f.

geordnet hat. Sie meinen, sie müssen auch etwas machen, damit sie etwas Besseres sind vor anderen Leuten und sich rühmen können: Das hab ich gemacht. Es ist zu schlecht und gering, was Gott macht und stiftet. Ich muß etwas dazutun. Das ist die Natur der schändlichen Weisheit auf Erden, besonders in der christlichen Kirche, da ein Bischof auf den anderen, ein Pfarrer auf den anderen hackt und beißt, und einer den anderen hindert und stößt, wie man allezeit im Kirchenregiment solches mit großem Schaden erfahren hat<sup>16</sup>.

Zwar gibt es solche »Naseweisen« auch nicht wenig im weltlichen Regiment, aber in der christlichen Kirche stiften sie nach Luthers Meinung noch größeres Unheil: »Denn diese hindern das Predigtamt, daß die Leute nicht zu Gott kommen können, als da ist gewesen zu unserer Zeit Müntzer und die Sakramentierer, die dem Evangelium seinen Lauf hindern und wehren, verführen die Leute, meinen, sie sind alleine klug und weise, weil sie im Amt und Regiment der Kirche sitzen«<sup>17</sup>.

### *Gegen die Eigensucht des Menschen*

Der Theologe Martin Luther, der sich sein Leben lang um das Verstehen des Wortes Gottes bemüht hat, warnt in seiner letzten Predigt mit eindringlichen Worten vor aller selbstgerechten Klugheit, mit der wir Menschen immer wieder Gottes froh- und gewißmachendes Wort verdrängen und verdunkeln. Damit nimmt er das Grundthema seiner Theologie wieder auf, das sich seit den frühen Vorlesungen an der Wittenberger Universität durch sein gesamtes Werk hindurchzieht: ein theologisch-exegetisches und persönlich-existentielles Ringen um das rechte Verstehen und Verkündigen des Wortes Gottes.

Die hohen Herren in Kirche und Welt meinen, »dieweil sie oben am Regiment sitzen, darum seien sie die Klügsten, sähen tiefer in die Schrift als andere Leute. Gott aber wills und kanns und solls auch nicht leiden und machets doch also, daß das Evangelium den Hohen und Weisen verborgen bleibt, und regiert seine Kirche viel anders, als sie gedenken und verstehen, ob sie sich gleich dünken lassen, sie wissen und verstehen alles«<sup>18</sup>. Luther leitet seine Zuhörer an, wie sie sich gegenüber der eingebildeten Klugheit der Menschen verhalten sollen: »Der Teufel reitet die Leute, daß sie aus der Heiligen Schrift und Gottes Wort einen hohen Namen, Eigenlob und Ehre

<sup>16</sup> Ebd., 188, 14–23.

<sup>17</sup> Ebd., 189, 38–190, 2.

<sup>18</sup> Ebd., 190, 34–39.

suchen und mehr sein wollen als andere Leute. Aber wir sollten hier sagen, lieber himmlischer Vater, rede du, ich will gern ein Narr und Kind sein und schweigen. Denn sollt ich das Regiment aus meiner eigenen Klugheit, Weisheit und Vernunft führen, so steckte der Karren längst im Dreck und wäre das Schiff längst zu Trümmern gegangen. Darum, lieber Gott, regiere und führe du es selbst. Ich will ... dich allein durch dein Wort regieren lassen«<sup>19</sup>.

Gegenüber den »Rottengeistern«, denen es beim Volk um ihre eigene große Ehre geht, sollen die rechten Prediger allein Gottes Wort fleißig und treu lehren und seine Ehre und sein Lob suchen. »Desgleichen sollen auch die Zuhörer sagen: Ich glaube nicht an meinen Pfarrherrn, sondern er sagt mir von einem andern Herrn, der heißt Christus, den zeigt er mir ... Ich laß geschehen, daß Kaiser, König, Papst, Kardinäle, Fürsten und Herren klug und weise seien. Aber ich will an Christus glauben, der ist mein Herr, den hat mir Gott heißen hören und von ihm lernen, was rechte göttliche Weisheit und Klugheit sei«<sup>20</sup>.

Wie Christus seinem Vater dankt, so sollen die Christen lernen und erkennen und Gott dafür dankbar sein, daß sie ihn in seinem Wort hören können. Luther blickt zurück auf die Zeit vor der reformatorischen Bewegung: »Vor Zeiten wären wir gelaufen bis an der Welt Ende, wenn wir einen Ort gewußt, da wir hätten mögen Gott hören reden. Aber das siehet man nicht, daß wir jetzt täglich solches in Predigten hören, ja alle Bücher dessen voll sind. Du hörst's daheim im Hause. Vater und Mutter, Kinder singen und sagen davon, der Prediger in der Pfarre redet davon. Da solltest du beide Hände aufheben und fröhlich sein, daß wir zu den Ehren sind gekommen, daß wir Gott durch sein Wort mit uns reden hören«<sup>21</sup>.

Kämpferisch wie immer nimmt Luther sofort die Einwände seiner Zuhörer auf: »Was ist das? Predigt man doch alle Tage und oft ein Tag vielmal, daß man sich schier müde daran hören muß? Was haben wir mehr davon? Wohl-an, so fahre hin, lieber Bruder, magst du das nicht, daß Gott täglich mit dir redet daheim in deinem Hause und in deiner Pfarrkirche, so sei nur immerhin klug und suche dir ein anderes. Zu Trier ist unseres Herrgotts Rock ... da laufe hin, verzehre dein Geld und kaufe Ablass ...«<sup>22</sup>.

Mit folgenden Worten endet diese letzte Predigt Luthers: »An Christi Wort wollen wir uns halten und zu ihm kommen, wie er uns aufs freundlichste lockt, und sagen: Du bis allein mein lieber Herr und Meister, ich bin dein

<sup>19</sup> Ebd., 191,7-15.

<sup>20</sup> Ebd., 191,23-25, 35-38.

<sup>21</sup> Ebd., 193,4-10.

<sup>22</sup> Ebd., 193,11-17.

Schüler. Das und viel mehr wäre von diesem Evangelium weiterzusagen. Aber ich bin zu schwach. Wir wollens hierbei bleiben lassen«<sup>23</sup>.

### *Zum Sterben bereit*

Luther fühlte das nahe Ende kommen. Zwei Tage vor seinem Tod faßte er dies in die drastischen Worte: »Wenn ich wieder heim gen Wittenberg komme, so will ich mich alsdann in den Sarg legen und den Maden einen feisten Doktor zu essen geben.«<sup>24</sup>. Am 17. Februar wurde noch ein weiterer Vertrag geschlossen, der Luthers Unterschrift trägt, obwohl er an den Schlußverhandlungen nicht mehr hatte teilnehmen können. Er zog sich auf seine Stube zurück und sagte zu seinen Begleitern: »Ich bin hier zu Eisleben getauft, wie, wenn ich hier bleiben sollte?«<sup>25</sup> In den frühen Morgenstunden des 18. Februar 1546 ist Luther mit den Worten aus Psalm 31,6 gestorben: »In deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, Herr, du treuer Gott.«

Prof. Dr. Wolfgang Sommer, Sonnenstraße 45, 91564 Neuendettelsau

## LUTHERS SIEGEL

Eine elementare Deutung seiner Theologie<sup>1</sup>

*Bernd Moeller zum 65. Geburtstag*

Von Dietrich Korsch

Martin Luthers Siegel, die sogenannte »Lutherrose«, ist das hervorragende Bildzeichen lutherischen Christentums geworden. Die »Lutherrose« ist daher oft Gegenstand historischer Nachfrage und Ausgangspunkt geistli-

<sup>23</sup> Ebd., 194,33–37.

<sup>24</sup> WATR 5,5899; 6, 6565. 6635. 6975.

<sup>25</sup> WA 54, 478ff.

<sup>1</sup> Gastvortrag vor der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen am 8.2.1993.

cher Anregung gewesen<sup>2</sup>. Längst nicht alle historischen Probleme, die Herkunft und Aneignung des Siegels aufwerfen, sind geklärt. Noch erstaunlicher freilich ist es, daß m.W. bis jetzt noch nie auf den Aspekt des Siegels ausführlich eingegangen wurde, der es doch im inhaltlichen Sinne zum Merkzeichen des Christentums nach lutherischem Verständnis macht und für den Luther selbst mit seiner eigenen Deutung den Boden bereitet hat: daß es Kompendium seiner Theologie ist. Das Siegel auszulegen, es als einen Schlüssel zu einem elementaren, selbstverantworteten Verstehen von Luthers Theologie aufzufassen, ist die Absicht dieses Beitrags. Eine historische Hypothese über die Entstehung des Siegels ist in ihn eingeschlossen.

Ich gehe von Luthers Brief mit der expliziten Selbstdeutung aus (I) und betrachte ihn unter dem Gesichtswinkel von Anforderungen, die heute an eine elementare Theologie gestellt sind (II). Ich frage dann nach den historischen Umständen, unter denen das Zeichen zu Luthers Siegel wurde und unter denen seine berühmte Deutung entstanden ist (III). Schließlich gebe ich eine Auslegung von Luthers Selbstdeutung als eigenverantwortlichen Versuch, ihm nachfolgend elementare Theologie zu treiben (IV).

### *I. Luthers Brief an Lazarus Spengler*

Am 8. Juli 1530 schreibt Martin Luther von der Veste Coburg an den Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler:

»Gnade und Frieden vom Herrn. Als Ihr begehrt zu wissen, ob mein Wappen oder Petschaft im Gemälde, das Ihr mir zugeschiedt habt, recht getroffen sei, will ich Euch mein erste Gedanken und Ursachen solchs meins Petschafts zu guter Gesellschaft anzeigen, die ich darauf fassen wollt als ein Merkzeichen meiner Theologia.

Das erste soll ein schwarz Kreuz sein im Herzen, welches Herz seine natürliche Farbe hat, damit ich mir selbst Erinnerung gebe, daß der Glaube an den Gekreuzigten uns selig macht. »Denn so man herzlich glaubt, wird man gerecht.« (Röm 10,10)

Ob's nun wohl auch ein schwarz Kreuz ist, mortifiziert und soll auch weh tun, dennoch läßt es das Herz in seiner Farbe, verderbt die Natur nicht, das ist, es tötet nicht, sondern es erhält lebendig. »Iustus enim ex fide vivet« (Röm 1,17), sed fide crucifixi.

<sup>2</sup> In der Zeitschrift »Luther« zuletzt: Oskar Thulin: Vom bleibenden Sinn der Lutherrose, Bd. 39, 1968, 41-42. Michael Freund: Zur Geschichte der Lutherrose. Bd. 42, 1971, 39-47.

Solch Herz aber soll mitten in einer weißen Rose stehen, anzuzeigen, daß der Glaube Freude, Trost und Friede gibt und sogleich in eine weiße, fröhliche Rose setzt, nicht wie die Welt Friede und Freude gibt (Joh 14,27), darum soll die Rose weiß und nicht rot sein, denn weiß ist der Geister und aller Engel Farbe (vgl. Mt 28,3; Joh 20,12).

Solche Rose stehet im himmelfarbenen Felde, daß solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlischen, zukünftigen Freude, jetzt wohl schon darinnen begriffen und durch Hoffnung gefasset, aber noch nicht offenbar.

Und um solch Feld einen güldenen Ring, daß solche Seligkeit im Himmel ewig währet und kein Ende hat, auch köstlich und über alle Freude und Güter [ist], wie das Gold das höchst, edelst und best Erz ist.

Dieses mein Compendium Theologiae hab ich Euch in guter Freundschaft wollen anzeigen, wollet mir's zugut halten. Christus, unser lieber Herr, sei mit Eurem Geist bis in jenes Leben, Amen. Aus der Wüste Grubok [= Anagramm von Coburg, hier erstmals gebraucht], am 8. Juli 1530<sup>3</sup>.

## *II. Das Siegel als elementare Theologie*

Ein kurzer Brief als Compendium Theologiae: wenn das kein Versprechen ist! Auf knappstem Raum die Bündelung, das Konzentrat einer ganzen Theologie.

Verheißungsvoll ist dieses Versprechen zumal dann, wenn, wie heute, verlässliche Orientierung allenthalben gesucht wird. Es verheißt Elementares im Horizont neuer Unübersichtlichkeit, die – mit unterschiedlichem Vorzeichen – auch als postmoderne Gleich-Gültigkeit bezeichnet wird.

Allein, es kennzeichnet unsere geistige Lage, daß dieser neuen Form von Pluralität mit den Mitteln, die herkömmlicherweise Vielfalt reduzierten und sie handhabbar machten, nicht beizukommen ist. Es verschlägt nichts, hochgestufte Allgemeinbegriffe über das mannigfaltig Verschiedene sich wölben zu lassen. Nicht einmal der Aufbau von Strukturen, die dann, so oder so, individuell mit Leben erfüllt werden, vermag das Divergente miteinander zu verknüpfen. Die auseinanderstrebenden Kräfte sind zu groß.

Dieser Sachverhalt, meine ich, ist eine neue Herausforderung auch an die Theologie. Läßt sich eine Einsicht in die grundsätzliche Verfaßtheit des christlichen Glaubens gewinnen, die identifizierbar elementare Strukturen besitzt, obwohl sie selbst nur immer in der Weise einer individuell verant-

<sup>3</sup> WA Br 5; 444f; Textfassung nach: Insel-Luther Bd. VI, Briefe. Auswahl, Übersetzung und Erläuterungen von Johannes Schilling, 122f.

worteten Auslegung vorkommt? Die also situationsspezifisch variabel ist, ohne an Bestimmtheit zu verlieren?

Ich meine, ja. Und einen Versuch dazu möchte ich Ihnen anhand von Luthers Siegel und seiner Deutung in dem hier noch einmal wiedergegebenen berühmten Brief vorführen. Es scheint mir aus drei Gründen besonders dazu geeignet zu sein.

Erstens liegt im Siegel ein besonders konzentriertes und verlässliches Zeichen vor. Das Siegel als Zeichen repräsentiert durch seine ikonographische Begrenztheit und Bestimmtheit die verschlüsselte Sache; das ist seine Inhaltsfunktion, die nach Verstehen, nach Deutung, nach Verständigung über den Inhalt ruft. Das Zeichen des Siegels steht ein für Verlässlichkeit, und das ist seine Beziehungsfunktion. Das Siegel auf dem Brief dokumentiert dem Empfänger dessen Abgeschlossenheit, seine Vollständigkeit; es vermittelt die Gewißheit, daß er vom richtigen Absender kommt, so daß man sich auf seinen Inhalt verlassen kann. Umgekehrt bedeutet das Versiegeln des Briefes denjenigen Akt des Autors, in dem er seine eigene zuverlässige Autorschaft zeichenhaft bekräftigt. Hier ist wirklich und wahrhaftig der zu hören, der das Siegel auf den Brief gedrückt hat. Inhaltsebene und Beziehungsebene sind im Siegel verknüpft, Sache und Person treten zusammen auf<sup>4</sup>.

Zweitens haben wir in Luthers Schreiben an Lazarus Spengler den schönen und seltenen Fall vor uns, daß (in einem versiegelten Brief!) der Sinn des Siegels vom Autor selbst gedeutet wird. Noch größere Aufmerksamkeit freilich verdienen diese Zeilen, weil in ihnen der Autor erläutert, inwiefern er sich selbst durch die Sache seines Siegels ausgedrückt und gedeutet findet. Das hat mit der Sache zu tun, die dieses Siegel verschlüsselt. Wollen wir diese Umkehrung von der Deutung des Siegels zur Deutung der eigenen Person verstehen, müssen wir selbst – und auf eigene Verantwortung – deutend aktiv werden.

Damit stehen wir – drittens – vor der Frage, ob die Deutung der im Siegel verschlüsselten Sache auch uns in unsere Selbstdeutung hineinzieht. Genau dann aber – und nur dann –, wenn eine Deutung der Sache in die Deutung des eigenen Selbst übergeht, entsteht das Elementare. Elementare Theologie ist also keinesfalls das Erlernen und Anwenden von Grundbegriffen; wir sind ja in der Regel mit diesem Verfahren darum so unzufrieden, weil die Ebene der Selbstdeutungen damit gar nicht erreicht wird. Theologie ist dann elementar, wenn die Züge der Sache den Zügen des Selbst einge-

<sup>4</sup> Zur Verbindung von Person und Sache im Siegelzeichen vgl. Kristin Bühler-Oppenheim: Zeichen, Marken, Zinken – Signs, Brands, Marks, Teufen/Schweiz, o.J., 46–47.

schrieben sind; und genau dann kommt in dem notwendigerweise individuellen Ausdruck das Identische zu Wort.

In solche elementare Theologie einzuweisen ist, in einem umfassenden Sinne, die Verheißung von Luthers Siegel als Compendium seiner Theologie.

### *III. Zur Geschichte des Siegels und zu den Umständen seiner Deutung*

Bevor ich aber mit dem Deuten des Siegels selbst beginne, will ich mitteilen, was ich über die Geschichte des Siegels in Erfahrung bringen konnte<sup>5</sup>.

a) Luthers Gebrauch des bekannten Siegels läßt sich mindestens auf den 11. Dezember 1517 zurückführen<sup>6</sup>; vielleicht auch schon auf den 22. Juni 1516<sup>7</sup>. 1519 taucht es erstmals in Leipzig als Zeichen der Authentie auf Drucken auf<sup>8</sup>; in Wittenberg ist es bis in die dreißiger Jahre hinein zur Schutzmarke zuverlässiger Drucke von Werken Luthers geworden<sup>9</sup>. Später hat sich diese Funktion in die eines Schmuckzeichens gewandelt.

<sup>5</sup> Ich stütze mich dabei vor allem auf folgende ältere Arbeiten: Julius Köstlin: *Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablassstreite*, ThStKr 45, 1871, 7-45; J.K.F. Knaake: *Stoffsichtung zur kritischen Behandlung des Lebens Luthers*. 2. Name und Herkommen, *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 33, 1872, 462-490; des.: *Luther's Wappen*, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1, 1880, 50-54; Gotthilf Herrmann: *Die Lutherrose. Martin Luthers Wappen*, Zwickau 1932; Johannes Ficker: *Luthers Siegel*, in: *450 Jahre Luther*, hg. v. Oskar Thulin, Sonderausgabe der *Illustrierten Zeitung* [Leipzig] 1933, 13-15.

<sup>6</sup> Knaake: *Luther's Wappen*, ebd., 54f.

<sup>7</sup> Wenn das Siegel des Briefes WA Br I Nr. 17 (vgl. WA Br 13; 6,1 zu Nr. 17) dasselbe sein sollte – was am Original des auf der Biblioteca Vaticana befindlichen Briefes überprüft werden muß. Auf dem beim Institut für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen befindlichen Mikrofilm ist lediglich ein Wachsleck, aber keine Zeichnung zu erkennen (für die briefliche Mitteilung dieses Sachverhalts vom 10. 1. 1993 danke ich Herrn D. Gerhard Hammer/Tübingen).

<sup>8</sup> Auf dem im Umkreis der Leipziger Disputation bei Wolfgang Stöckel erschienenen Druck: »Ein Sermon geprediget tzu Leipßgk | uffm Schloß am tag Petri vn pau | | li im xviii Jar, etc«, zusammen mit einem ersten veröffentlichten Bild Luthers, vgl. Knaake (Anm. 6) 55. Eine Abb. dieses Titelblatts findet sich in: Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Texten, hg. v. Gerhard Bott, Gerhard Ebeling und Bernd Moeller, Frankfurt 1983, 121. Das Kreuz in der Mitte läßt sich darauf nur schwer erkennen; man wird aber aufgrund des schon vollständigen Briefsiegels davon ausgehen müssen, daß es auch hier zum Siegel gehört.

<sup>9</sup> Auf Titelblättern z.B.: »An die Rats Herrn aller Städte deutschen Lands«, Wittenberg 1524 (Abb. in: Martin Luther, [Anm. 8] 195) oder »Der Psalter deutsch«, Wit-

Über die Herkunft des Zeichens, das sich weder in die heraldische<sup>10</sup> noch in die emblematische<sup>11</sup> Tradition bruchlos einordnen läßt, gibt es bis jetzt nur Vermutungen. Am wahrscheinlichsten ist, daß Luther sein Siegel als bürgerliches »Berufs-Siegel« selbst gebildet hat<sup>12</sup>. Das war üblich geworden, wie man an seinem Vater Hans Luder sehen kann, der bei der Übersiedlung von Möhra nach Mansfeld seinen neuen Beruf im Bergbau mit einem Wappen angezeigt hat, das zwei Hämmer darstellt<sup>13</sup>. Martin Luther hat, so ist meine Vermutung, hinter dieses neue väterliche Wappen auf ein altes Familienwappen der Möhraer Luder zurückgegriffen, das eine seitlich dargestellte Armbrust mit zwei weißen Rosen zeigt<sup>14</sup>. Er hat die Armbrust getilgt und allein eine Rose beibehalten.

Er hat dieses Element des alten Wappens auch deshalb weiterverwenden können, weil das Nordostfenster im Chor der Erfurter Augustinerkirche – also der Ort, an dem er seine Profese leistete – ein Blumenmotiv zeigt, in dem weiße Rosen mit einem roten Zentrum dominieren<sup>15</sup>. Auf diese Weise, so interpretiere ich den Sachverhalt, hat er über den biographischen Bruch mit

tenberg 1524 (Abb. in: Hans Volz: Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel, Hamburg 1978, 134); als Schlußschrift z. B. (neben dem Zeichen eines Lammes, das die Kreuzfahne trägt) im 1. Druck von Luthers Übersetzung des Pentateuch 1524 (Abb. in: Martin Luther [Anm. 8] 212), dazu tritt der folgende Text: »Dis zeichen sey zeuge / das solche bucher durch meine hand gangen sind / den(n) des falsche(n) drucke(n)s vnd bucher verderbens / vleyssigen sich ytzt viel || Gedruckt zu Wittenberg. »Zusammenfassend zu diesem Problem Hans Volz: Das Lutherwappen als »Schutzmarke«, in: Libri. International library review 4, 1954, 216–225.

<sup>10</sup> Vgl. Erich Kittel: Siegel, Braunschweig 1970 (Bibliothek für Kunst- und Antiquitätenfreunde XI), 367–382: Bürger und Bauern.

<sup>11</sup> Vgl. Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts, hg. v. Arthur Henkel und Albrecht Schöne, Stuttgart 1968 s.v. Herz, Rose, Kreuz, Ring.

<sup>12</sup> Sehr aufschlußreich für diese Frage ist die aus der semiotischen Schule Karl Bühlers stammende, leider nur im MS vorliegende Arbeit von Julius Klanfer: Theorie der heraldischen Zeichen, Diss. Wien 1933. Klanfer berichtet aaO., 13–15 über die mögliche freie Wahl von Wappenbildern auch bei nichtadligen Personen, 43 über Bauernwappen, 105 über Berufssymbole in Wappen.

<sup>13</sup> Knaake, Stoffsichtung, [Anm. 5] 480; ders., Luther's Wappen [Anm. 5] 53.

<sup>14</sup> Knaake, Luther's Wappen [Anm. 5] 53f. Abbildung bei Herrmann [Anm. 5] 20. Zur Doppelung der Rose vgl. Klanfer [Anm. 12] 15.

<sup>15</sup> Einen Zusammenhang zwischen Luthers Siegel und dieser Rose nimmt auch die von Helmar Junghans gestaltete Ausstellung im Augustinerkloster an. Belege für diesen Zusammenhang sind allerdings auch dort nicht angegeben.

dem Vater, den sein Eintritt in den Orden der Augustinereremiten darstellte, hinaus eine Kontinuität mit der familiären Herkunft festhalten können.

Ins Zentrum der Rose, die sowohl der alten Familientradition entstammte als auch am Ort des neuen Lebenszusammenhangs Luthers sich befand, schrieb Luther das Herz ein – das wesentliche Attribut des Ordensheiligen Augustinus<sup>16</sup>. In der Mitte des Erfurter Klosterlebens, so heißt das, steht der innerlichste Sinn des Mönchseins. In die Mitte des Herzens aber zeichnete Luther das Kreuz. Das ist, ikonographisch gesehen, keine Neuerung, sondern aus Herz-Jesu-Darstellungen bekannt<sup>17</sup>. Es dürfte in dieser Kombination aber besagen, daß auf dem Grunde des Herzens, im Zentrum der Liebe, das Kreuz steht als der alleinige Halt der Theologie und des Glaubens. Es ist also durchaus damit zu rechnen, daß das Arrangement des Siegels die kreuztheologische Zuspitzung der augustiniischen Mönchsfrömmigkeit und Ordenstheologie durch Luther zum Ausdruck bringen soll.

Fragt man, was den Erfurter Mönch Martin Luther dazu veranlaßt haben mag, ein eigenes Siegel auszubilden, dann kann man die Vermutung äußern, daß es die Übernahme des Amtes eines Distriktvikars seines Ordens im Jahr 1516 gewesen ist; jedenfalls weist eine gewisse Konvergenz von erstem Auftreten des Siegels und der darin wahrscheinlich verschlüsselten Biographie und Theologie in diese Richtung<sup>18</sup>.

Wie immer es sich mit dieser Hypothese verhalten mag: Sicher ist dies, daß das Zeichen relativ weit in die Anfänge Luthers zurückreicht. Die Deutung von 1530 wird nicht die von 1516 gewesen sein, das Zeichen aber ist konstant geblieben. Das ist ein Beispiel für gelungene, also: situativ variable Elementarität.

b) Was veranlaßt nun Luther im Jahre 1530 zu der Deutung seines Siegels? Der äußere Anlaß ist, das kann man dem Brief ja entnehmen, eine Anfrage Lazarus Spenglers<sup>19</sup> gewesen, ob ein »Gemälde« des Siegels richtig getroffen

<sup>16</sup> Vgl. dazu: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 2, 248–250 (Herz) und Bd. 5, 283f (Augustinus).

<sup>17</sup> Vgl. die Abbildung »Verehrung des Herzens Jesu« (1505) von L. Cranach d. Älteren, Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 2, 252.

<sup>18</sup> Es würde sich dann bei dem Siegel – mit einem Begriffsvorschlag Klanfers – um ein Zeichen von »attributiver Repräsentation« handeln, das die »Mitgliedschaft eines Individuums« mit »z.B. einem Orden« dadurch zum Ausdruck bringt, daß »der Angehörige eines Ordens ... das Wappen dieses ... Ordens ... in sein eigenes Geschlechtswappen aufnimmt, es neben diesem führt oder mit ihm heraldisch vereinigt.« Klanfer [Anm. 12] 30. Die Auszeichnung des Zentrums durch das Herz dürfte auch in diesem Rahmen als ein Indiz ausgeprägter Individualitätsdarstellung zu werten sein.

<sup>19</sup> Über ihn RE<sup>3</sup> 18, 622–625; Hans von Schubert: Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg, hg. v. H. Holborn, Leipzig 1934, ND New York/London 1971

sei. Dem Wortlaut des Briefes nach ist es offen, ob Luther das Gemälde approbiert hat oder ob er nun deutend für die richtige Fassung desselben sorgen möchte<sup>20</sup>.

Man hat die Anfrage Spenglers in Zusammenhang gebracht mit dem Siegelring, den der Kurprinz Johann Friedrich (der Sohn des Kurfürsten Johann von Sachsen) als Dank für die ihm gewidmete Übersetzung des Danielbuches<sup>21</sup> für Luther anfertigen ließ und ihm, als er auf der Rückreise vom Reichstag in Augsburg auf die Veste Coburg kam, am 14. September überreichte<sup>22</sup>. Dann hätte der Kurprinz den Ring in Nürnberg in Auftrag gegeben,

[bis 1524]; Harold J. Grimm: Lazarus Spengler. A Lay Leader of the reformation, Columbus/Ohio 1978; Berndt Hamm: Stadt und Kirche unter dem Wort Gottes. Das reformatorische Einheitsmodell des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler, in: Ludger Grenzmann u. Karl Stackmann (Hg.): Literatur und Laienbildung im späten Mittelalter und in der Reformationszeit (Germanistische Symposien V), Stuttgart 1984, 710–729; sowie die biographische Skizze und die Abb. in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers., Verant. vom germanischen Nationalmuseum in Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte, Katalog hg. v. Gerhard Bott, Frankfurt 1983, 329.

<sup>20</sup> Tatsächlich sind wohl unterschiedliche Varianten und verschiedene farbige Fassungen des an sich ja nur als Prägestempel verwendeten Siegels im Umlauf gewesen. Ein frühes Beispiel ist die farbige Abbildung im Erfurter Matrikelbuch von 1521 des Rektors Crotus, auf der Luther (neben Erasmus, Reuchlin und Mutian) bereits in die Reihe der bestimmenden Lehrer der Universität eingestellt wird, vgl. Franz Wilhelm Kampfschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation aus den Quellen dargestellt, 2 Bd. 1858/1860, ND in einem Bd. Aalen 1970, I, 258; Abb. in: Martin Luther 1483–1546. Dokumente seines Lebens, Weimar 1983, 63 Nr. 36. Aber auch in Wittenberg selbst sind Varianten auf Drucken verwendet worden. So ist z.B. in das Siegel auf dem Titelblatt »Der Deusch Psalter«, Wittenberg 1531, auf dem es neben Melanchthons Siegel, einer gekreuzigten Schlange, steht, mit einer zusätzlichen Wappenform im äußeren Kreis versehen. Auf der Bibelausgabe von 1541 (»Biblia: das ist: die gantze Heilige Schrift«) ist dies Wappen um die Rose herum von einem Blütenkranz umgeben. Vgl. Volz [Anm. 9] 136 und 182.

<sup>21</sup> Vgl. die Abbildungen, darunter auch des Widmungsbriefes, bei Volz [Anm. 9] 144f.

<sup>22</sup> Am 25. Juni 1530 kündigt Jonas Luther aus Augsburg dieses Vorhaben Johann Friedrichs an, WA Br 5; 393. Am 15. September berichtet Luther Melanchthon von der Übergabe des Ringes, WA Br 5; 623. Ein Ring dieser Art (das Original?) befindet sich im blauen Gewölbe in Dresden, Abb. bei Helmar Junghans (Hg.): Leben und Werk Martin Luthers. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Berlin 1983, Bd. II, 1012 (dort auch der als Lutherrose gestaltete Baldachin vom Katharinenportal des Wittenberger Lutherhauses).

und Spengler hätte in diesem Zusammenhang Luther ein Muster vorgelegt, nach dem der Ring geschnitten werden sollte. Das ist nicht auszuschließen. Es erklärt aber nicht, warum Luther sich zu den Farben seines Siegels äußert (und warum er von einem Gemälde spricht). So muß man vielleicht doch mit zwei voneinander unabhängigen Vorgängen rechnen.

Viel wichtiger aber als diese äußeren Umstände ist die innere Situation Luthers, als er am 8. Juli 1530 diesen Brief schrieb. In Augsburg war am 15. Juni mit der Ankunft des Kaisers der Reichstag endlich in Gang gekommen, der über das weitere Schicksal der Reformation entscheiden sollte. Der in Reichsacht stehende Luther hatte auf der Veste Coburg bleiben müssen, dem Augsburg nächstgelegenen Ort des Kurfürstentums Sachsen<sup>23</sup>. So waren Briefe die einzige Verbindung zur kursächsischen Delegation in Augsburg, die einzige Verbindung – und die einzige Einwirkungsmöglichkeit, die Luther hatte. Auf jeden Brief das, dieses Siegel gedrückt – das wird unter solchen Umständen eine besondere Bedeutung gehabt haben.

Luther fühlte sich nicht nur räumlich weit von Augsburg entfernt. Er kam sich von dem, was sich dort tat, nahezu ausgeschlossen vor. Denn nachdem er Mitte Mai eine Vorform der später so genannten *Confessio Augustana* erhalten und knapp kommentiert hatte, waren die Nachrichten über die ja nicht unwichtigen Vorverhandlungen auf dem Reichstag bis Mitte Juni ausgeblieben, worüber er sich bitter beklagte. Dann spitzte sich die Lage in Augsburg vollends zu: Am 25. Juni wurde die CA verlesen, worüber Luther dann von Melanchthon endlich (eine verhaltene) Nachricht erhielt – was Luther seinerseits zu reger Korrespondenz veranlaßte (er sandte am 29. und 30. Juni gleich 6 Briefe an verschiedene Empfänger nach Augsburg). Luthers Zurückhaltung gegenüber Melanchthons Verhandlungstaktik in Augsburg ist bekannt und tritt einem überall in den Briefen entgegen<sup>24</sup>.

In diesen Tagen wird die – vergleichsweise belanglose – Anfrage Spenglers über die Triftigkeit des Siegelbildes gekommen sein. Wenn man sich die Lage des Briefschreibers Luther vorstellt, der seine eigenen theologischen Formulierungen in Augsburg nicht selbst vertreten konnte, kann man ermessen, welches Gewicht auf einmal der kurze Brief an den Nürnberger

<sup>23</sup> Dazu ausführlich Hans von Schubert: Luther auf der Koburg, LuJ 12, 1930, 109–161. Eine tabellarische Übersicht über Luthers Coburg-Zeit findet sich bei Otto Matthes: 10 Briefe aus den Jahren 1523–1590 aus dem Besitz Johann Valentin Andreäs (Ein Bericht Veit Dietrichs vom 8. Juli 1530 über Luthers schriftstellerische Arbeit auf der Coburg im Jahre 1530, 27–112), in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 60/61, 1960/61, 19–176 auf 104–112.

<sup>24</sup> Vgl. Bernhard Lohse: Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther, in: H. Junghans (Hg.) [Anm. 22] Bd. I, 403–418, bes. 407–409.

Vertrauten<sup>25</sup> bekommt, der überdies, wie man weiß, Melanchthons Vorgehen in Augsburg ebenfalls kritisch betrachtete<sup>26</sup>.

Ich fasse den historischen Überblick zusammen: Durch die ohne seine Beteiligung auf dem Augsburger Reichstag entstandene und dort bestehende Bekenntnissituation sah sich Luther im Juli 1530 aufgefordert, sein schon früh selbst gewähltes Siegel, das seine eigentümliche Stellung als Christ und Theologe bezeichnet, in einem solchen Sinne zu deuten, daß das individuelle Zeichen als elementares christliches Bekenntnis verstehbar wird.

#### *IV. Die Auslegung des Siegels*

Ich komme zur Interpretation des Siegels selbst.

Rein als Zeichen ist das Siegel von bemerkenswerter formaler Vollkommenheit. Es enthält in sich die elementaren Formen der Geometrie: den Kreis und den Schnittpunkt von Geraden, das Kreuz. Es enthält in sich elementare Formen des Lebendigen: die Rose als Zeichen vegetabilen, das Herz als Signum organischen Lebens. Es trägt die elementaren Farben rot, blau und gelb – und die Grenzwerte aller Farbigekeit, schwarz und weiß. Schon diese ikonographischen Bestandteile laden zur Meditation ein. Sie versprechen, im Medium des Zeichens, eine gewisse Vollkommenheit der Sache.

Methodisch gesehen, handelt es sich, wenn wir dem Brief folgen, um unsere Deutung der Deutung, die Luther seinem Zeichen gibt, also um einen Versuch, mit Luthers eigenem Verständnis in eine Verständigung einzutreten. Wir nehmen das Zeichen auf, das er voraussetzt und nehmen ihn deutend beim Wort<sup>27</sup> – und am Ende werden wir sehen, ob und mit welchem theologischen Recht wir in seine Deutung eingetreten sind.

<sup>25</sup> Luther widmete ihm die gleichzeitig entstandene »Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle«, WA 30 II, 508–588. Widmung 517–520.

<sup>26</sup> Vgl. das Nürnberger Gutachten »Der von Nürnberg Bedenken über die sogenannte unbeschließliche und unvorgreifliche Antwort der Protestanten, worin sie klagen, daß dem Gegentheile von den Evangelischen mehr als billig eingeräumt worden sei«, in dem die Mitbeteiligung Luthers an der Erarbeitung der Augsburger Beschlüsse gefordert wird, Walch<sup>3</sup>, Bd. 16, 1462–1469, hier: 1468. Siehe außerdem den Brief Spenglers an Veit Dietrich vom 25. September 1530 bei Moritz Maximilian Mayer: Spengerliana, Nürnberg 1830, 75–78; sowie Theodor Pressel: Lazarus Spengler. Nach gleichzeitigen Quellen, Elberfeld 1862, 69–77: Spengler und der Augsburger Reichstag.

<sup>27</sup> Die wenigen zusätzlichen Belege entnehme ich vorwiegend den Schriften und Briefen, die von Frühjahr bis Herbst 1530 auf der Coburg entstanden sind.

1. Der Ausgang ist die Mitte<sup>28</sup>. »Das erste soll ein schwarz Kreuz sein im Herzen, welches Herz seine natürliche Farbe hat«. Das Zentrum ist gedoppelt: Kreuz und Herz. Es kann nicht eines allein im Mittelpunkt stehen. Es ist, von Anfang an, mit einer ursprünglichen Zweiheit zu rechnen. Und es ist, bis ans Ende fort, an dieser Zwiefältigkeit festzuhalten.

Machen wir uns die Alternativen klar. Das Herz allein: wo es ein Kreuz trüge, wäre das ein Symbol der Last des Lebens; der Mühe des Herzens, das Leben in Gang zu halten; der Vorahnung des endlichen Scheiterns. Das Herz allein: dessen Kreuz wäre bloß eine Chiffre der Vergänglichkeit alles Endlichen.

Das Kreuz allein: Zeichen für das Ende des Lebens dessen, der an ihm hängt und qualvoll stirbt und der in diesem Sterben allein bleibt. Das Herz unter dem Kreuz, es bezeichnete durchkreuztes Leben, trügerische Hoffnung, enttäuschte Verheißung.

Nun aber stehen beide zusammen. Wir haben, im strengen Sinne, von diesem Zueinander ursprünglich Verschiedener auszugehen. Das Kreuz ist, an diesem Ort, Inbegriff dieser Geschichte Jesu Christi. Das Herz, unter diesem Kreuz, Summe wahren menschlichen Lebens. Die beiden sind von Herkommen so verschieden wie in ihrem Zusammensein unzertrennlich geworden.

Wenn wir diese Dualität an den Anfang und in die Mitte setzen, also damit rechnen, daß Christi Kreuz zum menschlichen Leben hinzutritt und das menschliche Leben unter das Kreuz, dann müssen wir sagen: Die Äußerlichkeit des Kreuzes ist die Bedingung rechter Innerlichkeit des Herzens. Und: Die Innerlichkeit im Herzen ist Sinn und Ziel der Äußerlichkeit des Kreuzes.

Wo es zu dieser Einigung von Herz und Kreuz kommt, da ist Seligkeit und Gerechtigkeit: Seligkeit, sofern das Herz zum Erfülltsein keines anderen Dinges bedarf; Gerechtigkeit, sofern es in dieser Bedürfnislosigkeit als richtig anerkannt ist.

Diese Einigung aber vollzieht sich nicht anders als im Glauben an den Gekreuzigten. Warum? Der Bezug des Herzens auf den Gekreuzigten ist als derjenige Bezug auf ein Äußeres (genauer: auf das einzige Äußere) zu verstehen, das seinerseits (und als einziges) die Innerlichkeit des Inneren begründet. Unter all den Bezügen, die ein menschliches Herz aufnehmen kann, ist es allein dieser, bei dem es sich nicht ans andere verliert – weshalb es eigentlich doch besser bei sich bliebe –, sondern sich auf eine ihm selbst unerreich-

<sup>28</sup> Nach der historischen Hypothese, die ich oben aufgestellt habe, macht das Kreuz in der Mitte des Siegels die Pointe aus. Es ist bezeichnend, daß die Deutung von 1530 genau da ihren Anfang nimmt.

bare Weise gewinnt. So, meine ich, ist zu verstehen, daß »der Glaube an den Gekreuzigten uns selig macht. ›Denn so man herzlich glaubt, wird man gerecht‹, Röm 10,10.

An diesen Sachverhalt der Einigung von Herz und Kreuz ist nun eine besondere Erinnerung nötig: »Damit ich mir selbst Erinnerung gebe«. Eigens daran zu erinnern ist darum, weil die Alternative der Abstraktion stets nahe liegt. Daß das Kreuz Jesu Christi bloß historisch verstanden wird, so oder so, heroisch oder desaströs, im Horizont seines zu Ende gehenden Lebens. Daß sich das menschliche Herz bloß aus sich selbst versteht, von eigener Kraft erfüllt oder vom Kreuz des Leidens gezeichnet.

Ein-Bildung, Ineins-Bildung des anfänglich Verschiedenen, des Kreuzes und des Herzens, Gleichförmigkeit des Menschen mit Christus im Glauben<sup>29</sup>: Das ist die anfängliche Erinnerung an den Ort der Theologie. Eine Erinnerung, die freilich ihrerseits schon weitreichende, noch unausgesprochene Annahmen über Gott und das menschliche Herz in sich trägt: daß nämlich Gott »für uns« ist, das menschliche Herz aber »in sich« zu bleiben trachtet<sup>30</sup>.

Die Gleichförmigkeit Christi und des Menschen im Glauben, die sich in der anfänglichen Doppelheit im Zentrum von Luthers Siegel ausspricht, stellt die Theologie von vornherein in eine bündige Alternative zu dem Gegensatz zwischen einem heilsgeschichtlichen Objektivismus und einem gläubigen Subjektivismus. Nur wer sich an diesen Ort gestellt sieht, hat nach Luthers Auffassung Theologie richtig betrieben.

2. Das Kreuz – mit schwarzer Farbe ins natürlich-rote Herz gezeichnet: Es vollendet sich in dieser Innerlichkeit; aber nur so, daß es diese Innerlichkeit nun auch seinerseits bestimmt.

»Ob's nun wohl auch ein schwarz Kreuz ist, mortifiziert und soll auch weh tun, dennoch läßt es das Herz in seiner Farbe, verderbt die Natur nicht, das ist, es tötet nicht, sondern es erhält lebendig.«

Das ist nun freilich ein hartes Paradox. Aber genau dieses Paradox muß verstanden werden, wenn Herz und Kreuz lebenspendend zusammengehören sollen. Ich will die Meditation dieses Sachverhaltes in zwei Schritten vornehmen.

<sup>29</sup> Das Kreuz ist uns zugeschickt, weil Gott »uns ... seinem lieben Son Christo wil gleichförmig machen« (Predigt am 16.4.1530) WA 32; 36,22f.

<sup>30</sup> »Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator« (Auslegung von Ps. 51, 1532/43) WA 40 II, 327,11–328,2. Vgl. Gerhard Ebeling: *Cognitio Dei et hominis*, in: ders.: *Lutherstudien I*, Tübingen 1971, 221–272, bes. 255–272.

a) Zunächst: Das Kreuz mortifiziert. Das tut es schon deshalb, weil und sofern es dem Herzen eingezeichnet wird. Ohne das Kreuz, so möchte ich diesen Vorgang interpretieren, ist das Herz unbestimmt. Will es nicht bewußtlos aller möglichen Fremdbestimmung unterliegen, dann sieht es sich dazu gezwungen, sich selbst zu bestimmen. In der Abgrenzung gegen die fremdbestimmte Unfreiheit konstituiert sich das menschliche Herz als Wesen der Wahl. Es hat sein Wesen darin, anderes zu wählen, selbst also wählend zu sein. Im Bezug auf anderes wählt es also immer sich selbst. Es wählt mithin, näher besehen, anderes um seiner selbst willen. Und so ist auch das Gewählte eben nur von Gnaden des Herzens.

Auch und gerade da, wo sich dieses Herz fromm auslegt – also, die pure Unmittelbarkeit seiner Selbstbestimmung fürchtend, Gott als seine Bestimmung wählt –, macht es Gott zum Götzen, macht sein Verhältnis zu Gott zur bloß selbst gesetzten Abhängigkeit. Das vermeintlich unbestimmte, neutrale Herz – in Wahrheit ist es genau und bereits so das haltlose, zur Vergänglichkeit bestimmte: das Herz, das sich, fromm oder gottlos, über Gott erhebt.

Dieser Zug, selbst zu wählen, gehört zur Natur des Herzens hinzu. In diesem Sich-wählen ist aber der aus dem Blick geraten, der das menschliche Herz zu diesem Wählen bestimmt hat. Dem Menschen als Gottes Geschöpf ist es nicht ins Herz eingeschrieben, daß er nur und allein Gott wählen kann.

Genau diese unmittelbare Selbstbestimmung ist es, die vom Kreuz mortifiziert wird. Und diese mortificatio ist nötig, wenn anders die abstrakte Selbstmächtigkeit des Herzens entmächtigt und neubestimmt werden soll. Kein Wunder, daß solcher Abschied, daß solches Verzichtemüssen weh tut.

b) Das Kreuz mortifiziert, indem es dem unbestimmten Herzen eingezeichnet wird. Wir verstehen jetzt annähernd, was damit gemeint ist. Wir kommen damit aber nur – das ist der zweite Schritt in diesem Gedanken – noch tiefer in die Paradoxie hinein. Denn was soll das heißen: Das Kreuz mortifiziert – aber es tötet nicht? Mortificare heißt doch, übersetzt, nichts anderes als: zum Tode bringen, töten. Wie kommt hier ein Unterschied herein<sup>31</sup>?

<sup>31</sup> Vgl. dazu als Parallele aus der Auslegung von Ps. 118, 18 (Der Herr züchtigt mich wohl, aber übergibt mich dem Tode nicht): »Er hat sich gerümet, Ich werde nicht sterben sondern leben, Darauf spricht fleisch, wellt, menschen und fürsten und wollen jhn weich und matt machen. Heisst das nicht gestorben, wenn du verbrennet, geköpfft, ertrenckt, erwürgt, verdampft, veriagt wirst? Ich meine, du soltest ja ffülen, ob das müge ein leben heissen. Wo ist nu dein Gott? las dir jhn helfen, Awe ja, Elias wird komen und dich abnehmen. Darauf antwortet er, bleibt fest und tröstet sich also: Ey lieber, es ist nichts, das sterben, Es ist allein ein veterliche rute,

Auf uns selbst gesehen: gar nicht. Töten ist töten, und sterben ist sterben, welches Wort wir auch immer dafür gebrauchen wollen. Der Unterschied der Worte schafft keinen Unterschied der Sache. Wenn der unmittelbar sich selbst bestimmende Mensch stirbt, stirbt der Mensch selbst und überhaupt. Allein durchs Kreuz Jesu Christi wird der Unterschied gemacht. Wie kann man das denken?

Das Kreuz Jesu Christi, dieser Inbegriff des Todes, wird zur Scheidelinie zwischen Tod und Leben, sofern der gekreuzigte Jesus auferweckt wird. Denn wie immer die Auferweckung zu denken ist, sie geht nicht darin auf, die schiere Negation des Kreuzestodes zu sein. Als solche einfache Aufhebung beträfe sie nur das Individuum Jesus und käme entweder auf die Wiederbelebung eines Gestorbenen zurück – oder sie liefe auf eine bloße Chiffre zukünftiger Vollendung hinaus. Statt dessen ist die Auferweckung Jesu, so gewiß sie für Jesus selbst neues Leben in dauernder Nähe zu Gott stiftet, die unendliche Vertiefung seines Todes, die wahre mortificatio.

Denn Jesu Tod ist der Tod des Gottlosen: »Verflucht ist jeder, der am Holz hängt«, zitiert Paulus zu Recht das Gesetz (Gal 3, 13; Dt 21, 23). Allerdings ist, wie die Auferstehung anzeigt, sein Tod nicht die Strafe *seiner* Gottlosigkeit – sondern vielmehr der Gottlosigkeit, die *uns* als den unmittelbar selbstmächtig Wählenden eigen ist. Die Einsicht, daß dies der wahre Sinn des Todes Jesu ist, wird dann und genau dann gewonnen, wenn sie mit der Einsicht in die wirkliche Verfaßtheit unseres Herzens zusammenfällt<sup>32</sup>:

Es ist nicht zorn, Es ist der fuchs schwantz [freundliche Mahnung], Es ist nicht ernst, Er züchtigt mich also als ein lieber vater sein liebes kind, Es thut wol ein wenig wehe und ist nicht eitel zucker, sondern Es ist eine rute, Aber sie tötet nicht, sondern hilfft deste ehe zum leben. Wolan, das ist ein guter dolmetscher und eine starcke confutatio, der aus dem wort ›Tod‹ kan eine heilsame rute machen, die kunst mus der heilige geist und die rechte hand Gottes leren« (Das schöne Confitemini 1530) WA 31 I; 158, 17–30.

<sup>32</sup> Dieser auf Konformität zielende Gedanke der Stellvertretung wird in einer frühen Predigt so zum Ausdruck gebracht: »Igitur opus Dei alienum sunt passiones Christi et in Christo, crucifixio veteris hominis et mortificatio Adae, Opus autem Dei proprium resurrectio Christi et iustificatio in spiritu, vivificatio novi hominis, Ut Rom. 4. ›Christus mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostram.‹ Ista itaque conformitas imaginis filii Dei includit utrumque illud opus.« (Predigt am 21. Dezember 1516 über Ps. 18 [19], 2) WA 1, 112, 37–113, 3.

<sup>33</sup> Das schließt ein, das eigene Kreuz im Leiden zu tragen, um dadurch die Konformität mit Christus vollkommen werden zu lassen: »Und wiewol unser leiden und Creutz nicht also sol auffgeworffen werden, das wir dadurch selig werden oder das geringst damit verdienen wolten, sollen wir dennoch Christo nachleiden, das wir ihm gleichformig werden« (Predigt vom 16. April 1530) WA 32; 29, 3–6.

wenn am Tode Jesu das tatsächliche Dransein des eigenen Lebens erkannt wird. Ist aber Jesu Tod in Wahrheit der Tod des Gottlosen, der wir alle sind, dann ist im Tode Jesu das unmittelbare Wählen, dann ist die Signatur unseres zur Vergänglichkeit bestimmten Daseins ans Ende gekommen<sup>33</sup>; dann ist es auch aus mit der selbstgesetzten, also gottlosen Religion.

Erkennen wir in Jesu Tod den Tod des Gottlosen, dann sind wir an den Ort gestellt, an dem wir nicht mehr wählen können, an dem wir nur noch uns verlassen können. Allerdings stehen wir eben damit auch an dem Ort, an dem nichts Äußeres uns mehr fremdbestimmen kann. Der Tod des Gottlosen ist als Ende der Unfreiheit die Vollendung negativer Freiheit.

Genau diese aber ist der Anfang positiver Freiheit. Sind wir mit Jesus gestorben, dann werden wir auch mit ihm leben (Röm 6,4). Wir können dann aber nur so leben, daß wir an seinem Leben, und das heißt an seiner Selbstbestimmung auf Gott hin, teilhaben. Und diese Selbstbestimmung ist – so kommt es in der Auferweckung ans Licht – dergestalt vorzustellen, daß sie nicht unmittelbar und abstrakt wählt, sondern ihrerseits von Gott her kommt und in der Gemeinschaft des Geistes ihren Ort hat.

Das Kreuz im Herzen – es ist, mit anderen Worten, der wahre Abgrund, die Grenzscheide von Tod und Leben, der notwendige Tod und das wirkliche Leben aller Menschen<sup>34</sup>, mortifiziert, aber tötet nicht; mortifiziert, weil Jesu Tod das Ende der unmittelbaren Selbstmacht der Menschen ist; tötet nicht, weil Jesu Leben der Anfang humaner Selbstbestimmung auf Gott hin ist. Im Zeichen des Kreuzes leben heißt also: wahrhaft vor Gott leben.

Daß man sich das nicht als selbstverständlich vorstelle! Das Kreuz ist ein wahrer Abgrund, und es gibt keine Brücke, die darüberführt. Was über dem Abgrund hält, ist Gottes Gerechtigkeit, seine Treue, die uns zugewandt bleibt. An sie klammern kann sich nur der Glaube<sup>35</sup>, so daß wahres Leben vor Gott und Glaubensgerechtigkeit schlechterdings identisch sind. Sich auf Gott verlassen, heißt nichts anderes, als sich im Blick auf Christus in

<sup>34</sup> »Denn hie siehestu, wie die rechte hand Gottes das hertz auffricht und mitten jm tode tröstet, so mechtiglich, das es kan sagen: Und wenn ich gleich sterbe, so sterbe ich dennoch nicht, Wenn ich gleich leide, so leide ich doch nicht, Wenn ich gleich falle, so lige ich doch nicht darnider, Wenn ich gleich geschendet werde, so stehe ich nicht mit schanden etc. Das ist der Trost. Weiter von der Hülffe, sagt er also, Sondern ich wil leben, Ists nicht ein wunderliche hülffe, das der sterbende lebt, der leidende ist frölich, der fallende stehe auff, der geschendete ist jnn ehren.« (Das schöne Confitemini 1530) WA 31 I; 152,22–30.

<sup>35</sup> »Darumb gibt auch die schriff dem glauben den Titel, das er das hertze endre und den menschen gar new mache: kein werck kan den menschen anders machen denn er ist allein dr glaube kans und thtus.« (Predigt am 15. September 1530) WA 32; 100,1–3.

diesem Abgrund des Kreuzes getragen wissen<sup>36</sup>. »Iustus enim ex fide vivet, sed fide crucifixi«.

3. Ich habe, um das Kreuz im Herzen zu deuten, vorgegriffen auf die weiße Rose. Der Mitte unseres Siegels eignet eine dynamische, expansive Kraft. Sie verlangt danach, das jeweils nächstäußere Bildelement mit herbeizuziehen.

»Solch Herz aber soll mitten in einer weißen Rose stehen, anzuzeigen, daß der Glaube Freude, Trost und Friede gibt und sogleich in eine weiße, fröhliche Rose setzt, nicht wie die Welt Friede und Freude gibt (Joh 14,27), darum soll die Rose weiß und nicht rot sein, denn weiß ist der Geister und aller Engel Farbe (vgl. Mt 28,3, Joh 20,12)«.

Die Rose ist ein altes Christuszeichen<sup>37</sup>. Diese Rose ist die Christrose. Sie sieht nicht nur so aus; sie wird auch so definiert. Weiß ist sie – hell wie das Licht der Auferstehung, das die Boten am offenen Grab durchleuchtet. Weiß – und stellt damit den völligen Gegensatz zum Schwarz des Kreuzes dar. In der Rose Christus ist diese Antinomie enthalten und erhalten.

Eigentümlich an unserem Siegel und an Luthers Deutung ist, daß dieser Bildgehalt sogleich und in gleichem Maße auf den Glauben bezogen wird. »Es ist«, heißt es in der Osterpredigt des Jahres 1530 von der Auferstehungsgeschichte, »ein seer schlechte kunst solche geschicht wissen und davon reden kunnen, wenn man nicht das weis, wo zu sie mir und dir nutzt und dienet«<sup>38</sup>. Vielmehr gilt: »Diese auferstehung Christi ist nu durch das wort dein worden, das Euangelion tret dir fur, das es dein eigen sol sein. So kanstus nu ynn kein andere monstrantzen fassen denn ynn dein hertz«<sup>39</sup>.

Das Herz, vom Kreuz gezeichnet, steht in der Rose. Das rote Herz wandelt dadurch nicht seine Farbe, es verschwindet nicht aus den aktiven Lebensvollzügen. Es wird vielmehr in seiner Lebendigkeit umglänzt vom Licht, von dem Auferstehungslicht, das zugleich den scharfen Schatten des Kreuzes

<sup>36</sup> »Wie kan denn nu Sund und Gerechtheit, Tod und Leben beysamen bleiben? es mus sich eins mit dem andern fressen und eins das ander weg beissen. So ist nu die person gestorben und kan dennoch nicht sterben, und das fleisch ist tod und mus dennoch der Gotheit halben das leben haben. Dieser anblick und das ansehen macht dich zu eim Christen, und wenn dus gleubst und fur gewis helst, so hastu die Gerechtheit und das leben, das er hat, Denn er thut solches nicht seinet halben, sondern dir zu nutz und zu gut.« (Predigt am 17. April 1530) WA 32;43, 15–23. Übrigens erhält Luthers berühmte Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus hier ihren tiefsten Sinn.

<sup>37</sup> LThK<sup>2</sup> Bd. 9, 44; auch die Bedeutung »Paradies« kann man hier mitschwingen hören.

<sup>38</sup> Predigt am 17. April 1530, WA 32;39,22–24.

<sup>39</sup> ebd., WA 32;44,6–9.

zes in Erinnerung hält. Darum ist die Rose nicht auch rot, nicht Fortsetzung bloß natürlichen Lebens, sondern weiß, Anzeichen seiner paradoxen Neubestimmung durch das schwarze Kreuz, auf neues Leben hin.

Die Auferweckung Jesu, so möchte ich diesen Zusammenhang interpretieren, hat ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern vollendet ihn im Leben der Glaubenden, indem sie die Glaubenden in die vom Gegensatz von Tod und Leben gekennzeichnete Geschichte Jesu Christi hineinstellt. »Wer nun diesen sieg also yns hertz kan bilden, der ist schon selig.«<sup>40</sup>.

Teilhabe an der Geschichte Jesu Christi also zeigt die weiße Rose an, Teilhabe an seinem neuen, wahren Leben vor und mit Gott. Diese Teilhabe verdient nur dann ihren Namen, wenn sie zugleich lebensnah bleibt, fühlbar, erfahrbar wird. Und das *ist* so: Der Glaube, welcher diese Teilhabe ist, gibt Freude, Trost und Friede.

Wieder will ich Luther beim Wort nehmen. Was macht das Gefühl der Freude aus? Daß ich mich hinsichtlich eines anderen mit mir selbst in Übereinstimmung weiß oder anlässlich eines anderen in Übereinstimmung mit mir versetzt werde. Freude ist die positive innere Gefühlsresonanz schlechthin. Aus welcher Dimension dieses Gefühl der Glaubensfreude kommt, wird klar, wenn wir noch einmal an die Beschreibung des wählenden Herzens denken. Wenn ich zum Wählen bestimmt – ich könnte sagen: verdammt – bin, dann stellt sich Freude in dem Moment ein, wo etwas, was ich gewählt, getan, erreicht habe, meinem Vorsatz, meiner Vorstellung entspricht; genau dann und genau so lange. Sobald ich das Resultat nicht mehr selbst sichern kann oder sobald mir ein anderer mein Resultat zerstört, ist die Freude dahin. Das wäre: Freude, die die Welt »gibt«.

Die Freude des Glaubens ist von anderer Art. Denn im Glauben weiß ich mich nicht von den Produkten und Vollzügen meiner Wahl abhängig, sondern von Gott, der mich zum Wählen bestimmt und befreit hat. Ich könnte sagen: Hinsichtlich des Gewähltseins von Gott weiß ich mich in Übereinstimmung mit mir versetzt; weiß ich meine Natur nicht verderbt, sondern erhalten und gefördert. Die Freude des Glaubens resultiert daraus, daß ich mich durch Gott mit mir selbst in Einklang gebracht, also vom Zwang, mich wählend zu gewinnen, befreit weiß. Für diese Freude kann ich nichts tun. Ich kann sie nur zulassen. Sie wäre dahin, wenn ich sie von ihrem Ursprung und Anlaß, der nicht in mir selbst liegt, ablösen und mir selbst aneignen wollte.

Weil der Glaube diese Freude ist, darum ist er auch Trost. Was ist unter Trost zu verstehen? Im Laufe des Lebens bleibt es nicht aus, daß der inneren Übereinstimmung, die die Freude ausmacht, äußeres Mißlingen wider-

<sup>40</sup> ebd., WA 32;45,2.

spricht. So sehr sich der glaubende Mensch durch Gott in Übereinstimmung mit sich gesetzt weiß, so wenig entspricht dem die äußere Übereinstimmung, daß mein Leben nach meinen Plänen oder zu meinem Wohlgefallen verläuft. Die innere Freude des Glaubens und die äußere Freude des Gelingens sind nicht deckungsgleich. Dann steht es aber zur Probe an, was das Entscheidende ist: ob unter dem Scheitern meines Wollens und Tuns die Freude des Glaubens vergeht oder ob sich die Freude des Glaubens gegen das Scheitern, das Vergehen, das Mißlingen – gewiß schmerzlich, eben: als Trost – durchhält. Glaube ist Trost, sagt Luther und rechnet dank Gottes Treue damit, daß die Freude des Glaubens allezeit, wenn auch in der Gestalt des Trostes auf Trauer bezogen, erhalten bleibt.

Ist nun das Leben der Christen durch den permanenten Widerspruch innerer Freude und äußeren Versagens geprägt? Dieser Annahme widerspricht, daß der Glaube zuletzt Friede ist. In unserem Vorstellungszusammenhang weitergedacht, möchte ich sagen: Im Frieden wird gerade *das* Moment des Glaubens betont, das auf den Zusammenhang, die Entsprechung, die Übereinstimmung von Innen und Außen abzielt darauf, daß ich mich, Gott sei Dank, mit mir selbst in Übereinstimmung wissen darf und mit der Welt und daß das so, wie mir, allen Menschen widerfährt. Warum kann man das, warum muß man das auf der Spur unseres auslegenden Gedankens sagen? Die Entscheidung ergibt sich aus der Alternative, wem der Glaube mehr zutraut: Gott, der uns Gottlose in Übereinstimmung mit sich und mit uns selbst gebracht hat; Gott, der Jesus von den Toten auferwecket hat – oder der Ausgangslage unseres Lebens, wollend wählen zu müssen und uns selbst als Wählende darin immer zu verfehlen, selbst mit den frömmsten Mitteln. Die Entscheidung ist klar: Wer glaubt, der kann es auch nur Gott zutrauen, den von uns aus nie zu schlichtenden Gegensatz von Glaubenserfüllung und Werkversagen aufzuheben. Es würde die Gegenwart Jesu im Geist negieren, wollten wir diese Konsequenz verweigern.

4. Ich bin damit – unvermerkt, aber notwendig – zum nächsten Bildelement fortgeschritten.

»Solche Rose stehet im himmelfarbenen Felde, daß solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlischen, zukünftigen Freude, jetzt wohl schon darinnen begriffen und durch Hoffnung gefasset, aber noch nicht offenbar.«

Es gibt den Unterschied von Glauben und Leben, die Differenz zwischen der Freude und den Umständen, die Trost nötig machen. Das Weiß der Rose ist für das rote Herz nicht die Aufhebung der Farbe (oder deren Indifferenz im noch nicht spektral gebrochenen Licht), so wenig ja der Glaube das Leben tilgt. Wohl aber macht die weiße Rose die Farbe hell, durchsichtig, gestaltet sie himmelblau.

Blau kann verstanden werden als Zeichen der Bewährung, als Indiz zeitlichen Andauerns. Daß sich der Himmel rundum wölbt, mag dafür stehen, daß Glaube, Freude, Trost und Friede allem Leben auf Erden verheißen ist und bevorsteht.

Wer glaubt, weiß um die Differenz von Glauben und Leben und nimmt diesen Unterschied in Hoffnung wahr. Hoffnung in diesem Sinne meint ein Doppeltes: die Präsenz des Zukünftigen und das Unabgegoltensein des Gegenwärtigen. Präsenz des Zukünftigen: Wenn der Glaube wahres Leben vor Gott und durch Gott ist, dann kann durch alle Zeitlichkeit des Lebens, durch alle Wandlungen der Zeit hindurch nichts anderes mehr erwartet werden, nichts Höheres, nichts Gewisseres. Unabgegoltensein des Gegenwärtigen: Wenn ein Mensch im Glauben auf die Gleichgestaltung mit Jesus hin ausgerichtet wird, dann ist das, was für Jesus »Auferstehung« hieß, für uns noch zu erwarten.

Es gibt nun aber eine Klammer zwischen der Präsenz des Zukünftigen und der Unabgegoltensein des Gegenwärtigen, ein Identisches in der Differenz der Zeiten: Das ist der Geist. »Im Geist« ist Jesus auferweckt worden. Die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne im Geist hat sich durchgesetzt und bewährt gegen die trennende Macht des Todes, der sich der Sohn aussetzte. »Im Geist« kommt es zum Glauben, zu der Verbindung von Gerechtigkeit und Treue Gottes mit dem Vertrauen der Menschen. Die Gemeinschaft Gottes des Vaters und des Sohnes und des Geistes mit dem Menschen folgt aus der Gemeinschaft, die Gott mit sich selbst hat. Das *vinculum trinitatis* ist auch das *vinculum dei et hominis sive fidei*<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> »Und hie sollen wir die regel lernen, das, wo jm Psalter und jnn der schrift die heiligen also mit Gott handeln vom trost und hülffe jnn ihren nöten, das daselbst gewislich vom ewigen leben und auferstehung der todten gehandelt wird, Und das solche text allzu mal gehören auff den artickel von der auferstehung und ewigem leben, Ja auff das gantze dritte stück des glaubens, als vom heiligen geist, von der heiligen Christenheit, von vergebung der sünde, von der auferstehung, vom ewigen leben. Und fleusst alles aus dem ersten gebot, da Gott spricht: Ich bin dein Gott etc. Dis wort gibt dasselbige dritte stück des glaubens gewaltiglich, Denn weil sie klagen, das sie sterben und not leiden jnn diesem leben, Und sich doch gleich wol trösten eines andern denn dieses lebens, nemlich Gotte selbs, der uber und ausser diesem leben ist, so ists nicht müglich, das sie solten gantz und gar sterben und nicht widderumb ewiglich leben. Nicht allein darumb, das Gott, an dem sie hangen und sich sein trösten, nicht sterben kan, Und sie also jnn ihm leben müssen, Sondern auch darumb, das Gott nicht kan sein ein Gott der todten [!], und die nichts mehr sind, Sondern wie Christus sagt, Er mus ein Gott der lebendigen und nicht der todten sein, Drumb müssen sie ewig leben, sonst were er nicht jhr Gott, und sie köndten auch nicht an ihm hangen, wo sie nicht lebeten, Also bleibt denn der tod bey diesem heufflin nicht mehr denn ein schlaff.« (Das schöne Confitemine 1530)

5. Damit bin ich beim letzten Element unseres Siegels angekommen. »Und um solch Feld einen güldenen Ring, daß solche Seligkeit im Himmel ewig währet und kein Ende hat, auch köstlich und über alle Freude und Güter [ist], wie das Gold das höchst, edelst und best Erz ist.«

Der goldene Ring ist um alles gelegt, auch noch um das Himmelblau. Die Hoffnung bleibt nicht utopisch; sie hat einen bestimmten Ort, auf den sie sich bezieht. Die Vollkommenheit des Kreises, der alles faßt, signalisiert definitiven Abschluß. Weiter kommt man nicht, auf der Kreisbahn des Ringes kehrt einer immer nur an denselben Ort zurück. Weiter braucht man nicht, denn das Gold steht für den Inbegriff an Wert, über den hinaus nichts Wertvolleres denkbar ist. Hier kann man bleiben, weil Gold beständig, unvergänglich ist.

Im goldenen Ring vollendet sich der Glaube. Hier sind Gerechtigkeit und Seligkeit miteinander verbunden, er ist der wahre Inbegriff des höchsten Gutes. Hier bestehen Friede und Güter zusammen: Sein-sollen und Haben-dürfen stehen nicht mehr im Widerspruch zueinander.

Warum ist das so mit dem Glauben? Allein darum, weil Gott selbst und ursprünglich vollkommen ist. Die Ewigkeit des Ringes schließt die Zeitlichkeit nicht aus; die Zeit läuft in die Ewigkeit zurück. Das Dauernde ist aber nicht das Rad des Immergleichen, das alles unterschiedslos gleichmacht. Was besteht, ist das, was den höchsten Wert hat und allem, das es umfaßt, Wert verleiht.

Die Vollkommenheit des Glaubens ist ein Spiegel der Vollkommenheit Gottes. Ja: Gottes Vollkommenheit *ist* sein Anwesen bei uns in der Gestalt des Sohnes durch die Kraft des Geistes im Glauben. Die Trinitätslehre hat durch und durch soteriologischen Sinn<sup>42</sup>.

#### V. Das Siegel und der Weg der Theologie

»Dieses ... Compendium Theologiae hab ich Euch in guter Freundschaft wollen anzeigen, wollet mir's zugute halten.« Nun ist, am Ende, aus der »guten Gesellschaft« vom Anfang des Briefes – wie könnte es anders sein bei diesem Inhalt – gute Freundschaft geworden. Kein Zweifel: Damit ist Lu-

WA 31 I; 154,27–155–27. Zum dritten Artikel als Summe der Theologie Luthers vgl. Eilert Herms: *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987.

<sup>42</sup> Das ist im »Bekenntnis« von 1528 schon ausführlich vorabgebildet: »Das sind die drey person / vnd ein Gott / der sich vns allen selbs gantz vnd gar gegeben hat mit allem das er ist vnd hat.« [Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis] WA 26,505, 38f. Vgl. Jörg Baur, *Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums*, in: ders.: *Ein-sicht und Glaube*, Göttingen 1978, 112–121.

thers »Compendium Theologiae« abgeschlossen; damit ist die Theologie überhaupt kommunikativ an ihr Ziel gelangt, wenn die Gemeinschaft der Gedanken zur Freundschaft in Christus wird.

Ein Compendium enthält alles, aber in verkürzter, elementarer Gestalt. Vor allem aber zeigt es, gerade in seiner elementaren Verknappung, den Weg der Theologie an.

Blicken wir auf diesen Weg zurück, auf den uns Luthers Siegel geführt hat, dann zeigt sich: Luther hat sein Compendium mit großer Kühnheit als eine strenge Kongruenz von Existenzgeschichte und Gottesgeschichte entworfen. Von Anfang bis Ende gilt: Gott für uns – und wir in Gott – aufgrund der Gleichförmigkeit mit Christus. Diese Kongruenz erwächst aus der Aufsprengung der unbestimmt scheinenden, in Wahrheit in sich verschlossenen Existenz durch Jesu Christi Kreuz<sup>43</sup>. Von diesem Zentrum aus war das Siegel konsequent von innen nach außen zu lesen, um die logischen Voraussetzungen und Implikationen dieses Geschehens zu entschlüsseln und um die existentielle Einsicht in die Vollständigkeit der Kongruenz zwischen der Vollkommenheit des Glaubens und der Vollkommenheit Gottes zu befestigen. »Die Notwendigkeit existentieller Aneignung«, hat Ulrich Barth unterstrichen, »resultiert letztlich nicht aus der Intention derjenigen Instanz, welche aneignet, sondern aus der Eigenbestimmtheit dessen, was angeeignet wird. Der intendierte Gegenstand des Glaubens ist nichts anderes als der sich zueigen machende und angeeignet werden wollende Christus selbst.«<sup>44</sup>.

Luthers Weg ist, das ließe sich im Verhältnis zu den maßgeblichen neuzeitlichen Dogmatik-Konzepten Schleiermachers und Barths, aber auch im Verhältnis zu einer an Hegel orientierten philosophischen Theologie zeigen, für das evangelische Christentum vorbildlich, ohne selbst problemlos zu sein.

Luther hat sein Compendium Theologiae in die Deutung seines Siegels gefaßt. Man könnte sagen: Es ist das Siegel der Gleichgestaltetheit mit Christus selbst, das sich seinem Herzen eingepreßt hat (Hoheslied 8,6)<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> »in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei«, beschreibt schon die Probatio zu Th. 20 der Heidelberger Disputation 1518 diese Bewegung, WA 1,362,18f.

<sup>44</sup> Ulrich Barth: Luthers Verständnis der Subjektivität des Glaubens, in: NZStH 34, 1992, 269–291; hier: 287.

<sup>45</sup> »Aber dis ist das recht heubtstucke, grund und bodem, das ich lerne nicht mehr denn mit meinem hertzen ansehen diesen Christum« (Predigt am 17. April 1530) WA 32,42,35f. « Nam in corde meo iste unus regnat articulus, scilicet Fides Christi, et quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluent theologicae cogitationes« (Vorrede zum Galater-Kommentar 1535) WA 40 I; 33,7–9.

Luther siegelt mit dem Siegel, durch das er seinerseits bestimmt ist. Kein Wunder, daß er dieses Siegel zugleich als Wappen bezeichnen kann. Der Glaube, die Teilhabe an Gottes Vollkommenheit, schützt mehr, schützt anders als alle Waffenrüstung (Eph 6, 16).

Gesiegelt und gewappnet wußte sich das Individuum Martin Luther, geprägt durch die in Christus gestiftete Kongruenz von Gott und Mensch. Aufgrund dieses Inhaltes aber ist Luthers Siegel auch offen für alle anderen Individuen, so gewiß die Geschichte, die es erzählt, nicht Luthers Privatgeschichte ist<sup>46</sup>. Im Luthertum hat man sich dieses Siegels darum mit Grund vielfach bedient; die Geschichte dieser Verwendung ist noch nicht geschrieben<sup>47</sup>.

Luthers Siegel – ein Zeichen, das nach Deutung verlangt, damit die Sache, die bezeichnet wird, selbst verstanden werden kann. Ein Compendium – Anleitung zur Entdeckung, nicht die Entdeckung selbst. Ein Merkzeichen, das zu reicherer, eigenverantworteter Entfaltung auffordert. Eben: Elementare Theologie.

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Evangelische Theologie, Schustergasse 21, 94032 Passau

<sup>46</sup> Im »schönen Confitemini« sagt er es, auf den Psalm 118 bezogen, so: »Ob aber jemand mich seltsam würd ansehen, das ich diesen Psalm für meinen Psalm rhüme, der doch aller welt gemein ist, Der sol wissn, das der Psalm damit niemand genomen ist, das er mein ist. Christus ich auch mein: Bleibt gleich wol allen heiligen derselbe Christus.« WA 31 I, 66, 26–29.

<sup>47</sup> Älteres, noch wenig geordnetes Material findet sich bei Urban Gottlieb Haußdorff: Lebens-Beschreibung eines christlichen Politici, nemlich Lazari Spenglers ..., Nürnberg 1741, 164–171. – Neben deutenden, poetischen und meditativen Texten unterschiedlicher Qualität wird man dabei auf einen sehr formalen Gebrauch als Identifikationszeichen stoßen. Als Beispiel für eine alte Auslegung nenne ich Andreas Kreuch: Sigillum Lutheri. Eine christliche und einfältige Predigt vom Siegel und Merkzeichen des hochehleuchteten und gottseligen Mannes D. Martin Luthers ..., Mühlhausen 1579; als Beispiel für einen neueren Versuch meditativer Aneignung Christian Kröning: Gedanken zur Betrachtung der Lutherrose, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 32, 1985, 16–23.

Von Hartmut Hövelmann

»Die Protestanten sind Paten der Presse«, stellte Hans Hafenbrack 1992 bündig fest<sup>1</sup>. »Folgt man Egon Erwin Kisch, dann war Martin Luther der erste große deutsche Journalist. Der ›rasende Reporter‹ aus Prag eröffnete seine 1923 erschienene Textsammlung ›Klassischer Journalismus – die Meisterwerke der Zeitung‹ mit Luthers Sendbrief vom Dolmetschen. Dieser beispielhafte ›Leitartikel‹ mit seinem Bekenntnis zur Heiligkeit der Sprache sei eines der wichtigsten Dokumente des Schrifttums überhaupt, schrieb der Reporter der kommunistischen ›Roten Fahne‹. Mit seinen Leitartikeln zu politischen, wirtschaftlichen und pädagogischen Themen, nicht nur mit seinen theologischen Schriften, ist Luther der geistige Leiter des protestantischen Deutschlands geworden. Seine Texte waren Nachrichten, nach denen sich die Menschen richteten«<sup>2</sup>.

Erstaunlich ist, in welcher umfassender Weise sich die Journalisten 450 Jahre nach seinem Tod Martin Luther widmen. Kaum eine Zeitung, kaum eine Zeitschrift, die sich nicht irgendwie auf den 18. Februar als Gedenktag an Luther eingestellt hat. Fachgelehrte und Personen mit dem bekannten öffentlichen Unterhaltungswert wurden als Autoren gewonnen. Manchmal griffen die Journalisten auch selbst zur Feder.

Weil nach einem geflügelten Wort nichts älter ist als die Zeitung von gestern, fallen alle diese Beiträge sehr schnell dem Vergessen anheim. Das ist oft schade. Darum soll als eine Art Presseschau hier eine Auswahl aus Zeitungen und Zeitschriften angezeigt werden. Den Leserinnen und Lesern ist so die Möglichkeit geboten, sich im gegebenen Fall die entsprechende Ausgabe beim Verlag zu besorgen. Alle Autoren und Zeitungen, die ich hier nicht berücksichtige, bitte ich um Verständnis.

Gleich mit vier Beiträgen wartete die FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG in ihrer Nummer 41 vom 17. Februar auf. Heike Schmall, redaktionell zuständig für die evangelische Kirche, zeichnet auf S. 3 ein Städteportrait Wittenbergs: »Wittenberg poliert noch den Schatz der Erinnerung. Die Lutherstadt hofft auf viele Gäste«. Auf S. 7 konterkariert Stefan Dietrich dieses Feature durch den weniger schmeichelhaften Beitrag »An der Kitschgrenze entlang durch Luthers Land. Das Mekka der Reformation – eine neue Goldader des Tourismus« und echauffiert sich über »Lutherbrodt«, den Kräuterlikör »Lutherbecher« im handlichen Flachmann, das Quartett

<sup>1</sup> Evangelische Information Nr. 44/1992, S. B 2

<sup>2</sup> Ebd.

»Luther's Family«, Lutherbüsten, das Ehepaar Luther als Spaßfiguren, Luther-T-Shirts und jene Rallye, bei der die Streckenposten in Mönchskutten agierten. Seite 10 bringt im Kasten einen Luthertext »Wider Flegel und Grobiane in Regierungsämtern«, ohne Quellenangabe, dafür mit dem erhellenden Hinweis »Der Verfasser war Reformator«. Die Hälfte des Textes handelt übrigens von Eltern, die ihre Erziehungsaufgabe vernachlässigen, so daß einiges für Kurt Reumann als spiritus rector dieses Kastens spricht. Den Hauptaufsatz lieferte Heinz Zahrnt für die Tiefdruck-Beilage »Bilder und Zeiten«: Glaubst du, so hast du. Luther nach dem Tod Gottes: was bleibt von dem Reformator, der das Evangelium ans Licht und die Welt zu Ehren brachte?« Im Untertitel ist eigentlich alles gesagt. Zahrnt weiß um die Unterscheidung der Zeiten. Bei ihm geht es nie um geschichtslose Luther-Applikation. Die m.E. stärkste Stelle dieses geistvollen Essays liegt da, wo er gegen das vereinfachende Schema von Vereinnahmung und Zuweisung angeht: »Die Protestanten haben genauso für die verderbten Renaissance-Päpste oder für die Inquisition in Spanien einzustehen, wie ihnen auch Augustin, Benedikt und Thomas von Aquino gehören.« Gegen eine Heroisierung Luthers helfe schließlich dessen eigenhändige letzte Notiz »Wir sind Bettler – das ist wahr.«

Aufklärung im besten Sinne bot übrigens Gottfried Sebaß in seinem Aufsatz »Die Reformation kam aus dem Inneren der Kirche« in derselben Zeitung, der von der Redaktion jedoch bereits in die Ausgabe vom Tag zuvor (Nr. 40 vom 16. Februar) plaziert wurde, so daß zu befürchten ist, daß ihn nur wenige zur Kenntnis genommen haben. Dabei ist gerade hier, so viel an Klarstellung geboten, daß man bedauern muß, warum der Autor ihn nicht – zum Beispiel unserer Zeitschrift angeboten hat, um ihn über den Tag hinaus zu sichern. Aus der Fülle der klaren Einsichten sei nur ein Gedanke zitiert: »Luther wollte sich nie von der Kirche trennen, sondern nur von einer bestimmten scholastischen Theologie und einem kirchlichen Recht, das mit seinen Strukturen die der Kirche zugrundeliegende und aufgetragene Botschaft eher verdeckte als zugänglich machte. Intendiert war die Reformation der Gesamtkirche. Zu der kam es freilich nicht. Nur deswegen entstand aus der Reformation eine Partikularkirche neben derjenigen, die sich im Trienter Konzil antireformatorisch und nun auch römisch-katholisch ausprägte und festlegte.«

Hans-Eckehard Bahr stellt Luther in der FRANKFURTER RUNDSCHAU (Nr. 41 vom 17. Februar, Zeit im Bild S. 3) zuerst in Beziehung zu Las Casas (»Der eine, Martin Luther, hatte seine Sinnesänderung einsam, über Bücher gebeugt. Der andere, Las Casas, beim Anblick geschundener Menschen. Beide Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts. Beide aber das Christentum anders begreifend. Als innere Befreiung des gedrückten Gewissens der eine, in

Wittenberg. Als politische Befreiung unterdrückter Völker der andere, Mönch auf Haiti«. »Das protestantische Prinzip« – so lautet auch der Titel des Aufsatzes – »zwischen diesen beiden Polen konstituiert es sich«. Dann geht der Autor von Wittenberg nach Atlanta weiter: von Martin Luther zu Martin Luther King.

Seine persönliche Sicht Martin Luthers teilt Friedrich Schorlemmer im BUCHJOURNAL 1/1996, S. 46–50, unter dem Titel »Strick ist entzwei, und wir sind frei« mit. »Sein Vermächtnis ist nichts anderes als ein Apfelbäumchen, Stammt dieser Sinnspruch auch nicht von ihm, so ist er gut erfunden. »Man soll so arbeiten, als würde man ewig leben und doch so gesinnt sein, als könnte man jede Stunde sterben«. Das ist verantwortliches Leben.«

An anderer Stelle, im Berlin-Brandenburgischen Sonntagsblatt DIE KIRCHE, wurde Friedrich Schorlemmer zum 18. Februar der Aufmacher überlassen: vierspaltig auf Seite 1. Die Schlagzeile: »Christen an einen Tisch!« Untertitel: »Vermarxt, vermarktet, vermurkst: Luther und seine Jubeljahre«. Ausgehend von einem Reflex auf ostdeutsche Befindlichkeit (»1983 gab es Thesen. Heute gibt es Speisekarten. Wollte man seinerzeit »Gott über alle Dinge« gelten lassen, so gehen jetzt alle Dinge über das Geld.«), mündet der effekteisichende Beitrag in ökumenische Forderungen, ohne daß sich der Autor im geringsten Gedanken über den Weg dorthin macht. Der Tisch, den Schorlemmer meint, ist der Abendmahlstisch. In derselben Ausgabe (S. 4) informiert Gerhard Schittko über »Luthers Einfluß auf das Sozialwesen seiner Zeit«, während Klaus Peter Lehmann unter der Überschrift »Der Mamon ist aller Welt Gott« Rechtfertigungsbotschaft und Kapitalismuskritik in einen inneren Zusammenhang stellt.

Auch die BERLINER MORGENPOST hatte sich Friedrich Schorlemmer als Autor für die Ausgabe zum 18. Februar (Beilage »Berliner Illustrierte Zeitung«, S. 1) verpflichtet. Dieser Beitrag des Vielbeschäftigten ist »Ein feste Burg, ein fester Glaube« überschrieben. Hier, im Westblatt aus dem Axel-Springer-Verlag, ist nichts vermarxt oder vermarktet, aber der Autor weiß die »Legitimations- und Integrationsfigur Martin Luther« auch in diesem Aufsatz plakativ darzustellen: »Martin Luther und die Wittenberger Reformation – das ist der Aufstand der Provinz gegen das Zentrum, des einzelnen gegen die Institutionen, der Volkssprache gegen die Sprache des Imperiums, des gemeinen Mannes gegen die hohen Herren, des freien Gedankens gegen das festgefügte Dogma, des Konkreten gegen das Allgemeine, des lebendigen Wortes gegen die abgespulte Litanei, der inneren Entscheidung gegen den äußeren Ritus, des gemeindlichen Mitredens gegen die episkopale Vorschrift, der freien Gnade gegen die Käuflichkeit, der theologischen Konzentration gegen das religiöse Brimborium, der Stimme des Gewissens gegen die Forderung des Gehorsams, der Religion des unfäßbaren

Geheimnisses gegen den Reliquienkult eines materialisierten (Aber-)Glaubens, des Holzkreuzes von Golgatha gegen das Goldkreuz einer triumphierenden Kirche, des reinen Ursprungs gegen die verfälschende Tradition.« Was für eine Satz! Welch fabelhafte Rhetorik! Aber ob die Dinge so einfach sind? Schorlemmer schreibt wie der auferstandene Protestantenverein. Luther – vermurkst!

Weil der Autor wohl weniger Unterhaltungswert hat, ist der seriöse Beitrag »Wir sind Bettler, das ist wahr« von Martin Treu, Direktor der Wittenberger Lutherhalle, in derselben Ausgabe der Morgenpost erst auf Seite 2 gerückt worden. Treus Interpretation, daß besagter Satz Luthers »nicht Resignation« meint, »sondern den Verweis auf die Güte Gottes, die nur gegen den Augenschein geglaubt und unter dem Gegenteil verborgen erlebt werden kann«, ist weniger effektheischend, dafür kommt sie der Sache nach, um die es geht. In weiteren Beiträgen beschreibt Edgar S. Hasse Luthers »Kampf gegen soziales Unrecht« und unternimmt Joachim Riecker »Eine Zeitreise« nach Wittenberg.

DER TAGESSPIEGEL, die lokale Konkurrenz der Berliner Morgenpost, hatte sich eines anderen Vielgefragten versichert: Richard Schröder. Wie vor einigen Jahren Uwe Siemon-Netto, setzt Schröder sich mit der Frage auseinander, ob man mit Recht Luther als Wegbereiter Hitlers sehen könne. Ein gängiges Klischee, aber nicht zutreffend, urteilt der Autor. Er legt dar, daß Luther in einer besseren Tradition stehe, nämlich der des Widerstands gegen die Nazis bis zur friedlichen Revolution in der DDR. »Durchs Wort und nicht durch Gewalt« ist dieser weniger spektakuläre als nachdenkliche Aufsatz überschrieben (Nr. 15541 vom 18. Februar, Seite Weltspiegel 3). Im Gegensatz zu den meisten anderen Beiträgen anlässlich des Luther-Gedenkens zum 18. Februar hat dieser Aufsatz zu einer Leserbriefkontroverse geführt, d.h. zur Auseinandersetzung angeregt (vgl. Wolfgang Wippermann in der Nummer 15555 vom 3. März).

Auch DIE KIRCHE dokumentierte noch Richard Schröder, allerdings erst eine Woche nach Friedrich Schorlemmer. In Nummer 8 vom 25. Februar, S. 5, brachte sie einen Auszug aus Schröders Eislebener Vortrag »Luthers Bedeutung für die politische Gemeinde« unter dem Titel »Der politische Luther«.

Noch eine Woche später (Ausgabe Nr. 53 vom 2./3. März, S. 35) tauchte diese Rede Richard Schröders in einem kurzen Auszug auch in der BERLINER ZEITUNG auf, unterhalb von zwei Artikeln zur Geschichte der FDJ. Titel »Ein Kaiser muß nicht heilig sein. Martin Luther wollte die Macht der mittelalterlichen Herrscher auf weltliche Dinge beschränkt wissen«.

Auch NEUES DEUTSCHLAND wendet für Luther fast eine halbe Seite auf (Ausgabe vom 17./18. März, S. 11). Günter Vogler widmet sich der Lu-

ther-Rezeption von Treitschke bis Marx, besonders aber dem Vergleich von 1983 und 1996. Hier ist die Frage aufgeworfen, die man in der Tat stellen muß: Was unterscheidet das Luther-Gedenken 1996 von dem 1983er, das übrigens mit einem Zitat von Helmar Junghans resumiert wird? Vogler macht als Schwerpunkt für das jetzige »am ehesten ... das Thema Gewissensfreiheit« aus. Aber auch da verwiesen die Sachverhalte eher »auf ein widerspruchsvolles Werk, das Luther uns hinterläßt. Angesichts dessen wirkt es versöhnlich, wenn er sich in seinen letzten Tagen um einen Ausgleich zwischen den Mansfeldern in strittigen Reformations- und Rechtsfragen bemühte ... Seine letzten Aktivitäten in Eisleben in den Tagen, als er den Tod erwartete, sind ... ein Zeichen für Dialog und Versöhnung um des Friedens willen«.

Am 18. Februar schreibt Trutz Rendtorff in der WELT AM SONNTAG und hebt darauf ab, daß die Reformation Martin Luthers »stark politisch« gewesen sei. »Freie Christen sind dem »weltlichen Regiment« nicht untertan – sie sollen sich aber an ihm beteiligen«, ist der die Leserschaft so von vornherein orientierende Beitrag über Luther und seine politischen und gesellschaftlichen Folgen überschrieben: »In allem, was das Gemeinwesen fördert und erhält, sind Christen als innerlich freie Menschen in Verantwortung für andere gerufen. Jeder hat auf seine Weise Anteil an dem »Amt« der Obrigkeit, das nicht im Willen staatlicher Machthaber gründet, sondern im Gebot Gottes.«

Roland Krabbe schlägt in der katholischen Illustrierten WELTBILD die Brücke vom Luther-Gedenken zum Papstbesuch und titelt euphemistisch »Vom Ketzler zum Weggefährten« (Nr. 2/1996, S. 10–13). Katholische Vorurteile (»Luther hat die Kirche gespalten«) werden geschickt aufgegriffen und in ökumenisches Denken umgeleitet. Auf der Titelgraphik des Hefts kommt es zwischen einem jugendlichen Reformator und einem vitalen Johannes Paul II. zum Handschlag statt zum Thesenanschlag, wobei der Papst erwartungsvoll zu Luther schaut, während Luther weit weg in eine andere Richtung blickt. In den Statements der Bischöfe Scheele (kath.) und Koppe (ev.) auf »10 Fragen zur Ökumene«, mit denen der Beitrag schließt, kehrt sich das jedoch genau um.

Krabbes Beitrag trifft sich mit dem Gemeinsamen Wort zum Luthergedenken »aus«, nicht: der evangelischen und katholischen Kirchen in Sachsen-Anhalt und Thüringen vom 2. Februar »Gemeinsamer Zeuge des Evangeliums«. Das Lebenswerk Luthers mache die Suche nach der Einheit der Kirche zur Pflicht, erklärte Bischof Demke. Ihre Aufspaltung in Konfessionen sei nicht sein Ziel gewesen. Zugleich könne die Begegnung mit dem Reformator und seinen Schriften zur »Freiheit eines Christenmenschen« in gesellschaftlicher Verantwortung ermutigen.

Eher mit Skepsis sieht Dieter Kleinpähler im SONNTAGSBLATT, Evangelische Wochenzeitung aus Bayern (Nr. 6 vom 11. Februar, S. 4), die zum Luther-Gedenken beteuerte Ökumene: »Im ›Lutherland‹ macht der Papst einen Bogen um Wittenberg. Vatikanische Reisemarschälle dirigieren ihren Chef auf möglichst katholischen Pfaden durch das Land der Reformation«. »In der Tat scheint manches darauf zu deuten, daß zumindest die katholische Kirche mit dem Papstbesuch ihr ›eigenes Süppchen‹ kocht.« – Wer schaut nun zu wem, und wer schaut weg?

In der Wochenzeitung DIE ZEIT stimmt in der Ausgabe vom 16. Februar Petra Kipphoff im Reiseteil die Luther-Touristen auf ihre Zielorte ein: »Ein Land wie Luther« (S. 51f) – ein durchaus tiefgehender und lesenswerter Beitrag, in dessen letztem Absatz sich – »Friedrich Schorlemmer ... still (!, H.H.) auf das Melanchthon-Jahr, den 500. Geburtstag, der am 16. Februar 1997 gefeiert wird«, freut.

Den ultimativen Essay indes hat DIE ZEIT Eberhard Jüngel übertragen: »Ein Spott aus dem Tod ist worden« (S. 42). Schon die Überschrift ist sperrig und weniger gefällig als andere, denen wir bisher begegneten. So verhält es sich auch mit Jüngels Text. Dem Reformator gehe es im Kern seiner Theologie um das Verhältnis der Menschen zum Tod, wobei mit Tod nicht nur der »biologische Exitus« gemeint sei, sondern der Tod auch als Metapher. Luthers letzte Tage werden in Jüngels Essay überzeugend mit Grunddaten seiner Theologie verwoben. Am Ende stellt der Autor fest: »Ein Recht hat die Reformation angesichts ihrer kirchengeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Folgen nur dann, wenn sie um der Wahrheit und nur um der Wahrheit willen geschehen ist. Luther war davon bis zuletzt überzeugt. Wer sein Werk auch heute noch bejaht, der wird zwar in vielerlei Hinsicht anders reden und urteilen als der Reformator. Den Papst sogar auf dem Totenbett mit unfreundlichen Bemerkungen zu bedenken, wird zumindest einem evangelischen Christen heute kaum in den Sinn kommen. Aber das Recht, mit Luther ein evangelischer Christ zu sein, hat heute auch der Frömmste nur dann, wenn er die Wahrheit des Evangeliums so hoch achtet, daß sie allein sein Trost im Leben und im Sterben ist.«

Es fragt sich allerdings, weshalb in einem Kasten unter Jüngels Aufsatz Robert Leicht, der Chefredakteur (R. L. steht doch für ihn?), sich mit seinem gesamten Gewicht genötigt sieht, in eine Eloge auf Eberhard Jüngel (»Von der Ästhetik des theologischen Arguments«) auszubrechen. Hat Leicht so wenig Zutrauen, daß sein Autor auch »ankommt«? Vielleicht hätte DIE ZEIT doch eher Friedrich Schorlemmer verpflichten sollen ...

Der RHEINISCHE MERKUR, die kleinere Konkurrenz der Zeit, beschritt einen anderen Weg. In Nr. 8 vom 23. Februar dokumentierte sie den vollständigen Text der Eislebener Rede der Schriftstellerin *Gabriele Wohmann*:

»Trost ist ohne Glauben nicht zu bekommen. Was Christen von Martin Luthers Umgang mit Sterben und Tod lernen können« (S. 22f). »Luthers letzte Aufzeichnung kann als Bestätigung und zugleich wie ein Extrakt seines Lebenswerks gelesen werden: ›Die Heilige Schrift meine niemand genug gelesen zu haben, er habe denn hundert Jahre mit Propheten wie Elias und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeinden regiert ... Neige dich tief anbetend vor ihren Spuren! Wir sind Bettler, das ist wahr.‹ Nach Jahrzehnten voll Menschenselbstherrlichkeit und fortschreitender Geistesferne, der Unbescheidenheit und Fluchtvarianten in Ersatzlehren, auch der Medienverblödungen, liest diese letzte Botschaft sich streng und sanft zugleich. Konzentriert auf das einzige, das aus der kosmischen Heimatlosigkeit rettet: Der Glaube an Gott ist der Trost des Bettlers.«

Verschiedene Tages- und Wochenzeitungen haben sogar eine Beilage zum Lutherjahr herausgegeben, so u.a. der Bonner GENERAL-ANZEIGER, der dafür so prominente Autoren wie den Kölner Kardinal Joachim Meisner und den Ratsvorsitzenden der EKD, Klaus Engelhardt gewinnen konnte. Als gelungen kann die Beilage »Luther persönlich« des SONNTAGSBLATTS. Evangelische Wochenzeitung für Bayern betrachtet werden, weil hier die öffentlich diskutierten Themen aufgegriffen sind. So schreibt neben dem Landesbischof Hermann von Loewenich Abt Odilo Lechner OSB (»Frust und Lust eines Katholiken an Martin Luther«), die Schriftstellerin Asta Scheib, die bereits mit einem Katharina-von-Bora-Roman hervorgetreten ist, über »Luther und die Frauen«, Rainer Gollwitzer über die Lutheriden, Gerhard Müller über den alten Luther und die Juden (»Man soll ihre Synagogen mit Feuer anstecken«), Hans Roser über altbayerische Anhänger Luthers und nochmal über den alten Reformator, Martin Nicol über »Meditation – nicht nur im Kloster«, Wolfgang Teichert nicht im Hamburger, sondern im Münchner Sonntagsblatt über Luther als Urahn des Kindergartens, schließlich Jürgen Lorz über das in diesem Jahr wohl unvermeidliche Thema »Luther und seine Krankheiten« (»Gegen Blasensteine Pferdemist mit Knoblauch«). Die letzte Seite zielt übrigens ein neuer Michael Matthias Prechtl: Ein vergrämter Johannes Paul II. schwebt, auf seinem Krummstab reitend, über dem Ehepaar Luther, ihm die schwarze Madonna entgegenhaltend wie einen Exorzismus; doch selbstbewußt würdigen die beiden ihn keines Blickes.

Unter den Beilagen regional verbreiteter Zeitungen ragt die der Hofer FRANKENPOST hervor (bereits am 10./11. Februar erschienen) mit dem Haupttitel »Feuereifer und Herzenslust«. Diese Zeitung ist im Grenzgebiet Franken/Thüringen/Sachsen/Böhmen verbreitet und stellte sich der besonderen Herausforderung, Luther in areligiöser Umwelt bekannt zu machen.

So bietet Michael Neubauer zunächst ein Kaleidoskop »Von Hussiten, Waldensern, Zwickauer Propheten, Protestanten und der alleinseligmachenden Religion«, durch das sehr geschickt die verschiedenen Traditionen aufgedeckt und eingeholt werden. Martin Thumser macht dann mit dem »Mönch und Mann und Mensch« Martin Luther bekannt. Originell ist der Gedanke, Luthers Lehre »aus Frauensicht« darzustellen. Man hat Jugendliche aus dem Einzugsgebiet nach Luther gefragt (»Das war so ein Typ wie Elvis«). Den Schluß macht der verantwortliche Redakteur Peter Rosien, Theologe und Journalist, selbst mit seinem Aufsatz »Der Sprengmeister Gottes. Ein paar Funken Spiritualität für Menschen ohne Glauben«.

Abschließend soll hier noch dokumentiert werden, wie das offizielle Luthergedenken durch EKD, VELKD und Stadt Eisleben am 19. Februar in den Zeitungen herauskam. Ich beschränke mich auf die Angabe von Titel, Untertitel und Plazierung; das Fettgedruckte als augenfällige Orientierung.

Die FRANKFURTER RUNDSCHAU bringt auf der ersten Seite einen vierspaltigen Eigenbericht: »Christen sehen Luther als stete Mahnung, die Welt zu verändern. Bundespräsident Herzog würdigt den Beitrag des Reformators zur Aufklärung und zur Verantwortung für den Nächsten«. Die FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG plazierte den Agenturbericht von dpa dreispaltig auf der ersten Seite und titelt »Gedenken an den 450. Todestag von Martin Luther. Herzog: Sein Wirken bis heute zu spüren / Festveranstaltung und Gottesdienst in Eisleben«. In DIE WELT rutscht der Bericht auf Seite 2. Immerhin handelt es sich um einen Eigenbericht: »Luther als Friedensmissionar« ist er überschrieben, in Anführungszeichen. Im Untertitel nicht Herzog, sondern: »Evangelische Kirche würdigt Reformator – Gedenken in Eisleben«. In der BERLINER ZEITUNG berichtet der Korrespondent erst auf Seite 3, dafür fünfspaltig: »Lutherbrod ist eine Art Honigkuchen. Vor 450 Jahren starb Martin Luther in Eisleben – die Vermarktung des Reformators sehen Christen mit Unbehagen«. Im HAMBURGER ABENDBLATT sind wir mit einem aus Agenturmeldungen zusammengestellten Zweispalter schon auf Seite 4: »Er hat die Deutschen tief geprägt. Zum 450. Todestag Martin Luthers«. Die BERLINER MORGENPOST, ebenfalls aus dem Hause Springer, hat das Ereignis in einem Eigenbericht vierspaltig auf Seite 2: »Herzog würdigt Luthers Beitrag zur Demokratie. 450. Todestag als Auftakt zum Luther-Jahr 1996«. Ebenfalls vierspaltig berichtet Thomas Meyer in der LEIPZIGER VOLKSZEITUNG mit dem eigenartigen Titel »Zwischen den Gedenkenreden dem Volk aufs Maul geschaut. Beim berühmtesten Sohn Eislebens: Der Reformator – ein Gebirge und ein Wirtschaftsfaktor. Schorlemmer lieh Luther (s)eine Stimme«. Schließlich der Bremer WESER-KURIER mit zwei Spalten auf Seite 2: »Luthergedenken:

„Ihr habt nichts verstanden“. Feier zum 450. Todestag des Reformators in Eisleben«. Wer da wohl zitiert sein mag? Nein, nicht Friedrich Schorlemmer. Diesmal war es – Richard Schröder.

**Fazit:** Es ist gar nicht so viel Neues zum Gedenktage von Luthers Tod gesagt oder geschrieben worden. Aber für die Medien ist oft entscheidender, wer es sagt, als: was gesagt wird. Der Mediator ist die Botschaft. Der Moderator, der Autor, steht im Blickpunkt des Interesses. Sehr viele Autoren, auch unter den Fachgelehrten, thematisieren sich, wie man unschwer erkennt, selbst – bei Gelegenheit des Lutherjubiläums. Das sollten wir wahrnehmen, ohne es zu beklagen, vielmehr dafür Sorge tragen, daß Personen mit öffentlichem Unterhaltungswert Luther und die Eckdaten reformatorischer Theologie möglichst kompetent und glaubwürdig zu ihrer Sache machen. Die Forschung und die Fachwissenschaft haben nicht zuletzt die Aufgabe, dies gut vorzubereiten.

Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17, 90427 Nürnberg

*Die letzte öffentliche Äußerung Luthers vor seinem Tod, noch im Anschluß an jene letzte Predigt vom 15. Februar 1546, über die Wolfgang Sommer in diesem Heft berichtet, war die »Vermahnung wider die Juden«, die der geschwächte Reformator – »Ich bin zu schwach, wir wollens hierbei bleiben lasen«, damit hatte er seine Predigt abgebrochen – der Gemeinde von der Kanzel unbedingt noch mitteilen zu müssen gemeint hat. Die Juden seien unsere öffentlichen Feinde. Sie richteten im Land viel Schaden an. Wucher und Lästerung Jesu Christi wirft er ihnen vor. Entweder sie bekehrten sich zu Jesus Christus oder sie sollten das Mansfelder Land verlassen. Diese Rede, die in krassem Gegensatz zu den früheren Äußerungen Luthers über die Juden steht (z. B. in: Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei. 1523, WA 11,314–336), jedoch der Spätschrift »Von den Juden und ihren Lügen« (1543, WA 53,417–552) korrespondiert, gereicht, wiewohl sie weder rassistisch noch antisemitisch ist oder verstanden werden darf, weder Luther noch der Reformation oder den aus ihr hervorgegangenen Kirchen zur Ehre. Gerade in einem Gedenkjahr der Reformation bedarf es auch der kritischen Auseinandersetzung mit dem Reformator. Dies ist nach Überzeugung der Schriftleitung der gegebene Fall. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika hat sich mit diesem trüben Kapitel in einer Erklärung auseinandergesetzt, die hier nachfolgend dokumentiert sei.*

H.H.

## ERKLÄRUNG DER EV.-LUTH. KIRCHE IN AMERIKA AN DIE JÜDISCHE GEMEINSCHAFT

»In der langen Geschichte des Christentums gibt es keine tragsichere Entwicklung als die Behandlung des jüdischen Volkes durch die Christen. Nur wenige christliche Glaubensgemeinschaften vermochten es, sich dem vererblichen Einfluß des Antijudaismus und seines modernen Nachfolgers, des Antisemitismus, zu entziehen. Lutheraner, die zum Lutherischen Weltbund und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika gehören, empfinden dabei eine besondere Belastung wegen bestimmter Elemente in der Erbschaft des Reformators Martin Luther und wegen der Katastrophen, einschließlich des Holocaust im 20. Jahrhundert, die Juden in Gegenden erleiden mußten, in denen lutherische Kirchen stark repräsentiert waren.

Die lutherische Glaubensgemeinschaft ist durch ihren Namen und ihr Erbe dem Gedächtnis des Lehrers und Reformators Martin Luther verpflichtet. Indem wir seinen Namen in unserem eigenen ehren, gedenken wir seines mutigen Eintretens für die Wahrheit, seiner kräftigen und zugleich erhabenen weisen Worte und vor allem seiner Bezeugung des rettenden Wortes Gottes. Luther verkündigte sein Evangelium für uns Menschen, wie wir wirklich sind, indem er uns geheißt hat, der Gnade zu vertrauen, die unsere tiefste Schmach erreichen und unsere tragischsten Wahrheiten ansprechen kann.

Im Geiste dieser Wahrhaftigkeit müssen wir, die wir seinen Namen und sein Erbe tragen, mit Schmerz auch Luthers antijüdische Schmähungen und die gewalttätigen Empfehlungen in seinen späteren Schriften gegen die Juden zur Kenntnis nehmen. Wie schon viele von Luthers eigenen Gefährten im 16. Jahrhundert weisen wir diese verletzenden Schmähungen zurück und drücken darüber hinaus unser tiefes und bleibendes Gefühl des Schmerzes über deren tragische Folgen für die nachkommenden Generationen aus. In Übereinstimmung mit dem Lutherischen Weltbund beklagen wir besonders die Verwendung von Luthers Aussagen durch moderne Antisemiten für ihre Lehre des Hasses gegen das Judentum oder gegen das jüdische Volk unserer Zeit.

Indem wir die Mitschuld unserer eigenen Tradition innerhalb dieser Geschichte beklagen, sprechen wir zugleich unseren dringenden Wunsch aus, künftig unseren Glauben an Jesus Christus verbunden mit Liebe und Respekt gegenüber dem jüdischen Volk zu leben. Wir erkennen im Antisemitismus einen Gegensatz und eine Beleidigung des Evangeliums, einen Verstoß gegen unsere Hoffnung und Berufung. Wir verpflichten unsere Kirche, gegen das tödliche Wirken solcher Intoleranz zu kämpfen, in unseren eige-

nen Kreisen ebenso wie in der uns umgebenden Gesellschaft. Schließlich bitten wir um den bleibenden Segen Gottes für die wachsende Zusammenarbeit und das zunehmende Verständnis zwischen lutherischen Christen und der jüdischen Gemeinschaft.«

## BÜCHERSCHAU

Oswald Bayer: **Theologie. Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 1.**  
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus  
1994, 548 S.

Dieses Buch ist ein großer »Wurf«, die seit langem fällige Auseinandersetzung mit theologischen Strömungen, die letztlich von biblisch-reformatorischer Theologie in diesem Jahrhundert weggeführt haben.

Der Anlage der Reihe entsprechend werden nach »Hauptmoment(e)n der Geschichte des Theologieverständnisses« das Theologieverständnis der Reformatoren (Luther, Melancthon, Calvin), das »Theologieverständnis im 20. Jahrhundert« (Tillich, Elert, Barth) und schließlich das »Theologieverständnis in gegenwärtiger Verantwortung« dargestellt.

Theologie kommt für B. »vom Gottesdienst her und geht auf ihn hin«. Er will den Affekt (Pathos) vor den Intellekt stellen, das Pathos bestimmt sein lassen durch Gottes Wort. Dieses muß unterschieden werden in Gesetz und Evangelium, woher auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie und damit deren Wissenschaftlichkeit zu bestimmen ist. Für Luther sind die Regeln wichtig: Oratio, Meditatio, Tentatio:

»Dies macht die theologische Existenz wie die Existenz des Christen ... aus: mit der Bitte um Erleuchtung und von der Anfechtung getrieben in das Wort der Heiligen Schrift hineinzugehen und von ihm ausgelegt zu werden.« Von daher beurteilt B. alle Theologie, es hat in ihr darum zu gehen, daß »der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott ... in einem Wortwechsel beieinander sind«. Das ist eine »klare Alternative zum Programm der »fides quarerens intellectum«, womit B. aller Spekulation abhold ist. Der Sache nach bietet Melancthon mit *lectio, consolatio et doctrina* ein Pendant zu Luthers drei Regeln. Calvin versteht dagegen »keineswegs die ganze Theologie als Rechtfertigungslehre«, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist nicht *Movens* seiner Theologie.

Die Auseinandersetzung mit Tillich und Barth ist grundsätzlich und radikal. Im Kontrast zu Luther sieht B. bei Tillich eine auf »Harmonie und Einheit bedachte Verhältnisbestimmung« von Theologie und Philosophie, ohne zu erwähnen, daß für seine Korrelationsmethode vor allem Nikolaus von Kues (mehr als Eckhart) maßgebend gewesen ist. Elert habe dagegen die Konfrontation (Gottes Zorn und Gnade) bewahrt. Noch grundsätzli-

cher als Tillich kritisiert B. Barth, weil er, gut calvinistisch, übersieht, daß sich Gottes Wort an das Menschenwort bindet. Vor allem wendet B. sich gegen Barths anselmische Wende (1931) und das damit verbundene Analogiedenken. Zu Recht betont B. die Vergesetzlichung des Evangeliums bei Barth, dies stehe »der Theologie Luthers kontradiktorisch entgegen«. B. ordnet Barth theologisch bei den »Schwärmern« ein.

Zuletzt entwickelt B. sein Verständnis von Theologie (vom Gottesdienst her und auf ihn hin) von Luthers Dreierformel aus, die für ihn maßgebend bleibt. Ihr Resultat sind nicht theologische Sätze, sondern »das Klarwerden von Sätzen der Verkündigung in ihrem bestimmten Sitz im Leben.« B. sieht Theologie als Konfliktwissenschaft.

Karl-Hermann Kandler

**Franz Mathis: Die deutsche Wirtschaft im 16. Jahrhundert** (Enzyklopädie Deutscher Geschichte Band 11), München: R. Oldenbourg 1992, 149 S.

Erkenntnisziel dieses Buches ist, »wie das lange 16. Jahrhundert« in den Entwicklungsprozeß deutscher Wirtschaftsgeschichte von der Völkerwanderung bis in die Gegenwart »hineinpaßt, ob es ihn eher beschleunigte oder verlangsamte«(2). Dabei sieht der Verfasser diese Entwicklung durch zwei langfristige Grundlinien gekennzeichnet, nämlich zunehmende Arbeitsteilung und wachsende Arbeitsproduktivität (2).

Entsprechend der Konzeption der gesamten Reihe bietet er in einem ersten Teil einen enzyklopädischen Überblick,

der mit dem Kapitel »Bevölkerungsdichte und Urbanisierung« beginnt, die er in einem engen gegenseitigen Wirkungszusammenhang mit der zunehmenden Arbeitsteilung und wachsenden Arbeitsproduktivität sieht (4). Nach dem Kapitel »Produktivität und Arbeitsteilung auf den Land«, wendet sich der Verfasser dem Abschnitt »Städtisches Gewerbe, Binnenmarkt und Außenhandel« zu, in dem er nachdrücklich und gegen Sombart die Entstehung eines »Frühkapitalismus« erst im 16. Jahrhundert bestreitet (38).

In einem zweiten Teil setzt sich der Verfasser dann mit »Grundproblemen und Tendenzen der Forschung« auseinander. Er beschäftigt sich dabei zunächst mit dem oberdeutschen Frühkapitalismus, vor dessen gesamtwirtschaftlicher Überbewertung er warnt und sogar von einem »Oberdeutschen Intermezzo« spricht(80ff). Er wendet sich sodann dem Außenhandel und dem Montanwesen zu. Hierbei relativiert er überzeugend den Einfluß des damaligen Silberzuflusses und auch des Silberbergbaues etwa gegenüber den gesamtwirtschaftlichen Aktivitäten – vor allem gegenüber der Eisenerzeugung (84f.). Nach einem weiteren Abschnitt über das Verlagswesen und die gewerblichen Unternehmer setzt er sich mit der vieldiskutierten Agrarkrise des 16. Jahrhunderts und der Agrarkonjunktur auseinander.

Im Gegensatz etwa zu den Untersuchungen M. Webers will er dem Protestantismus kaum einen ökonomischen Einfluß zubilligen. Und wenn später dann doch Wirkungen gegenüber dem katholischen Umfeld zu verzeichnen seien, so läge es weniger an Konzeptionen des Protestantismus als an »agrarisch-kleinstädtischen« Reduktionen der Gegenreformation (66f.). Mag eine

solche These auch zur Diskussion reizen, so muß doch verwundern, wie man zu solchen Einsichten kommen kann, ohne sich in irgendeiner erkennbaren Weise mit reformatorischem Gedankengut auseinanderzusetzen. Es fällt kein Wort über Luthers populäre ökonomische Schriften wie etwa »Von Kaufhandel und Wucher« und ihre (ja vielleicht mangelhafte) Wirkung. Luther selbst wird nur über die katholische Perspektive Höffners (67,69) zitiert. Aber wenn so schon die Quellen reformatorischen (Wirtschafts-)Lebens und besonders der ökonomisch doch so wirkungsmächtige lutherische Berufsbegriff nicht wahrgenommen werden, so bleibt rätselhaft, warum denn bei der Beschäftigung mit dem Wirtschaftsleben auf dem Land (10-26, 98-117) die doch mit einem Mißverständnis der Reformation zusammenhängenden Bauernkriege mit keinem Wort erwähnt werden. Das sind blinde Flecken der Wahrnehmung.

Andreas Pawlas

Karl-Ernst Nipkow/Friedrich Schweitzer (Hg.): **Religionspädagogik**. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation. Band 1: Von Luther bis Schleiermacher, München: Chr. Kaiser 1991 (= Theologische Bücherei Band 84), 327 S.

Der Untertitel dieses Studienbuches markiert die zentralen Auswahlgesichtspunkte der vorliegenden Quellenedition mit Texten u.a. von J. A. Comenius, A. H. Francke, J. J. Rousseau, J. H. Pestalozzi und F. D. E. Schleiermacher.

Es geht um eine evangelische Tradition, es geht um Verantwortung in pädagogischer Hinsicht, es geht um die zentralen Aspekte der Erziehung und Bildung. Die Herausgeber wollen mit diesem Band einen »historisch-systematischen Zugang zur Religionspädagogik (15) eröffnen und begründen den Ausgangspunkt ihrer Quellenauswahl in der Reformationszeit dementsprechend nicht nur historisch, sondern auch systematisch: »Die Reform der Kirche und die Reformen in pädagogischen Feld sind aus einer gemeinsamen theologischen Wurzel heraus sachlich notwendig miteinander verbunden. Der einheitliche Sinn und Zusammenhang ist am Predigtamt zu erkennen, der Klammer der beiden Regimente Gottes.« (25) Pädagogische Fragmente Luthers (keine der beiden sogenannten Schulschriften ist vollständig aufgenommen) bilden dann den ersten Schwerpunkt. Ein Verdienst der Herausgeber liegt darin, mit den Überschriften zu den Teilkapiteln jeweils eine hermeneutische Perspektive angedeutet zu haben, mit der die nachfolgenden Textstücke interpretiert werden können. Bei Luther sind es insgesamt vier solcher Perspektiven, unter denen Textfragmente »sortiert« werden. Es sind dies »Reform der Kirche als Reform des Bildungssystems – Heilige Schrift und Evangelium als vornehmste Lektion« (45), »Freilegung des Evangeliums und Sorge für die Welt« (46ff.), »Katechismusunterricht – elementar glauben und leben lernen« (69ff.) sowie »Erziehung als Gleichnis in der Dialektik von Gesetz und Evangelium« (79ff.). Für den Gebrauch des Bandes an der Universität oder in Gemeindeveranstaltungen ist diese systematische Untergliederung eine sehr nützliche Hilfestellung. Bemerkenswert ist die weitere Auswahl

von Texten aus der Reformationszeit. Hier sind neben dem – sicher sachgemäßen – Schwerpunkt auf Luther noch Texte von Philipp Melanchthon und aus zwei Schulordnungen (Valentin Trozendorf, Johannes Sturm) zu finden. Dies wirft die Frage auf, ob der Band nicht doch unter einer gewissen Schwäche auf dem reformierten Auge leidet. Gewiß – der Umfang solcher Bände darf nicht zu weit gefaßt werden. Aber Texte von Johannes Calvin, Ulrich Zwingli und insbesondere Martin Bucer sind so unbedeutend und unzugänglich doch nicht. Hier liegt eine Grenze der vorliegenden Edition.

Ralf Koerrenz

**Martin Luther: Von christlicher Freiheit.** Schriften zur Reformation. Mit einem einführenden Essay von Eberhard Stammler, Zürich: Manesse-Verlag 1990, 736 S., 20 Abb.

Die vorliegende Edition mit Texten Martin Luthers folgt in Auswahl und Anordnung der Texte der 1983 im Deutschen Taschenbuch Verlag erschienenen und von Horst Beintker neu übertragenen und kommentierten vierbändigen Ausgabe unter dem Titel »Martin Luther. Die reformatorischen Grundschriften.«

Der neu gewählte Titel »Von christlicher Freiheit« und der einführende Essay von Eberhard Stammler geben der Neuausgabe ein unverwechselbares Gepräge, das anregend und fragwürdig zugleich ist. Anregend ist zweifellos die in der Einleitung angesprochenen ungebrochene Aktualität der Texte Luthers: »Wie er den Anbruch eines neuen Zeit-

alters signalisierte, so stehen auch wir an der Schwelle eines neuen Jahrhunderts, und was er in der tiefen Unruhe seiner Zeit als letzte Gewißheit, als verlässlichen Grund zum Vertrauen und zur Hoffnung erfahren hat, könnte auch auf unserem Weg in eine so ungewisse und bedrängende Zukunft klärende und ermutigende Signale setzen.« (42) Fragwürdig daran ist jedoch die nahezu unkommentierte Parallelisierung der Umbruchsituation des 16. Jahrhunderts und unserer heutigen Situation; daß sich »seit geraumer Zeit wieder ein neues Zeitalter« ankündigt, »das uns ... mit völlig neuen Herausforderungen konfrontiert und das sich darum von den Traditionen jener großen Vergangenheit verabschieden will« (9), erscheint bei aller möglichen Berechtigung doch ein wenig plakativ. Nicht weniger problematisch ist als Folge davon, daß Luthers »rebellischer« Charakter die gesamte Einleitung und von dort aus scheinbar auch die ausgewählten Texte bestimmt: Sowohl der Kampf gegen Rom als auch Luthers Haltung in sozialen und politischen Fragen werden auf diesem Hintergrund gesehen, ohne deutlich genug theologisch rückgebunden zu sein. Eine etwas differenziertere Darstellung hätte dagegen zeigen können, daß gerade in lutherischer Sicht »Mandat der Freiheit« und »Maxime der Ordnungen« keine »so widerspüchliche[n] Prinzipien« (21) sind, wie es zunächst erscheinen mag.

Die Auswahl der Texte freilich bietet einen guten Einblick in theologische Grundentscheidungen Luthers und ihre Konsequenzen in ethischer und praktischer Hinsicht: Die chronologisch angeordneten Texte, angefangen mit den 95 Thesen von 1517 über die Hauptschriften von 1520 bis hin zu dem Sendschrei-

ben an die Gemeinde zu Riga, Reval und Dorpat von 1523, geben Gelegenheit, den Entscheidungsjahren der Reformation anhand wichtiger Quellen nachzudenken. Zusammen mit den Anmerkungen (einschließlich Hinweisen auf

den jeweiligen historischen Kontext und weiterführender Literatur) und dem Register liegt hier eine hilfreiche Sammlung vor.

Athina Lexutt

## AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Wissenschaftliches Kolloquium »Der Mensch Luther und sein Umfeld«  
2.-5. Mai 1996 auf der Wartburg

»Der Mensch Luther und sein Umfeld« war das Thema eines wissenschaftlichen Kolloquiums, das die Wartburg-Stiftung in Zusammenarbeit mit der Luther-Gesellschaft vom 2.-5. Mai veranstaltet hat, eine Ergänzung zu der Ausstellung, die zu demselben Thema gegenwärtig auf der Wartburg gezeigt wird. Im Programm erschienen bekannte Namen der Lutherforschung. In den acht Vorträgen konnten nur einige aus einer größeren Zahl von Aspekten behandelt werden.

Der Eröffnungsvortrag von Prof. Reinhard Schwarz/München zeigte in der Konzentration auf Luthers Wartburgzeit, wie es für Luther eine Sache seiner ganzen Existenz gewesen ist, Christ und Theologe zu sein in voller Hingabe an die Bibel und gleichzeitig angefochten von den gegnerischen Widerständen, die er erfuhr.

Dies wurde ergänzt durch einen Vortrag von Prof. Bernhard Lohse/Hamburg über das »Selbstverständnis Luthers«, denn das ungewöhnliche Selbstbewußtsein, das bei Luther seit seinen Thesen gegen den Ablass in bestimmten Situationen zu beobachten ist, war begründet in seiner Gewißheit von der Wahrheit des Evangeliums.

Zwei weitere Vorträge beleuchteten einerseits, eindrucksvoll dargestellt von Frau Prof. Karin Bornkamm/Bielefeld, die menschlichen und zugleich religiösen Lebenserfahrungen, die Luther als Ehemann und als Vater von sechs Kindern gemacht hat, von denen er auch selber farbenkräftig reden konnte, andererseits, beschrieben von Dr. Hans-Peter Hasse/Leipzig, wie man von Wittenberg aus schon den Zeitgenossen ein Bild vermittelt hat von dem Kreis, in dem sich Luther mit Melanchthon und besonders drei weiteren Universitätskollegen zusammengefunden hat.

Den Streiter »Luther«, der das Wort als eine ungewöhnlich scharfe Waffe im Kampf gegen seine Gegner verwendet hat, behandelte Prof. Martin Brecht/Münster. Luthers Leben ist nicht zu beschreiben ohne die politischen und kirchenpolitischen Konfrontationen, in die er hineingestellt war. Darum befaßte sich Prof. Gerhard Müller/Erlangen mit Luther im Gegenüber zu Kaiser und Papst, den beiden Spitzen der damaligen abendländischen Christenheit. Prof. Eike Wolgast/Heidelberg schilderte Luthers Verhältnis zu den deutschen Bischöfen, vor allem zu Erzbischof Al-

brecht von Mainz, gleichzeitig Erzbischof von Magdeburg, mit dem Luther seit dem Ablassstreit wiederholt im Konflikt gewesen ist. Vor einer größeren Öffentlichkeit hielt Prof. Helmar Junghans/Leipzig am 4. Mai einen Festvortrag. Er lenkte den Blick darauf, daß Luthers Gesichtspunkte der humanistischen Rhetorik aufgegriffen habe, um das biblische Gotteswort in seinem Wirken auf den Menschen zu erfassen.

Alle gehaltenen Vorträge werden in einem Sonderband des Wartburg-Jahrbuches im Juni 1996 veröffentlicht werden.

Bei den rund 130 Teilnehmern aus insgesamt 7 Ländern hat die Tagung, die von dem früheren Burghauptmann Prof. Ernst Badstübner geleitet wurde, ein breites gutes Echo gefunden. Man kann der Wartburg-Stiftung zum Gelingen der Tagung gratulieren und wünschen, daß sie in Zukunft ähnliche wissenschaftliche Kolloquien an diesem einzigartigen Ort veranstaltet.

Reinhard Schwarz



# Die umfassende zeitgemäße Darstellung der niedersächsischen Kirchengeschichte

## Hans-Walter Krumwiede Kirchengeschichte Niedersachsens

Die Landes- bzw. Regionalgeschichte ist schon seit längerer Zeit eine der wichtigsten Forschungszweige der allgemeinen Geschichte geworden.

In diesem Rahmen wird mit Hans-Walter Krumwiedes „Kirchengeschichte Niedersachsens“ nach über 60 Jahren ein neues, umfassendes Werk zum Thema vorgelegt.

Die im Vordergrund stehende sozialgeschichtliche Methode führt zu eindrucksvollen Ergebnissen in der Aufarbeitung von Lebens- und Sachzusammenhängen in überschaubaren Grenzen. Es liegt in der Natur dieser Forschung, daß dabei Längsschnitte über größere Zeiträume nicht im Vordergrund stehen. Gerade den Kirchenhistorikern aber ist die Darstellung der Geschichte in der Kontinuität ihrer Themen und Probleme aufgegeben. Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, Kirche und Theologie in Niedersachsen von den Anfängen bis zur Zeitgeschichte darzustellen.



### **Band 1: Von der Sachsenmission bis zum Ende des Reiches 1806**

1995. IV, 271 Seiten mit 42 Abbildungen,  
kart. DM 38,- / öS 277,- / SFr 35,-  
ISBN 3-525-55431-1

### **Band 2: Vom Deutschen Bund 1815 bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1948**

1996. XI, 361 Seiten mit 46 Abbildungen,  
kart. ca. DM 42,- / öS 307,- / SFr 39,-  
ISBN 3-525-55432-X

### **Gesamtband: Band 1 und 2 zusammen**

1996. XV, 633 Seiten mit 88 Abbildungen,  
Leinen ca. DM 98,- / öS 715,- / SFr 89,-  
ISBN 3-525-55434-6

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

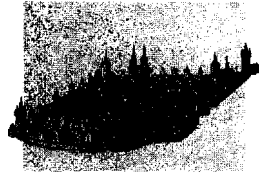
# Städtische Reformation und Bürgerkultur

Gibt es ein spezifisches Profil städtischer Mentalität, Frömmigkeit und Theologie in Spätmittelalter und Reformation? Worin lag der besondere Anteil der Städte am Verlauf der Reformation im Heiligen Römischen Reich zwischen 1521 und 1555?

Inwiefern verbinden sich die Kräfte der Frömmigkeitsreform und Reformation des Glaubens mit den Werten und Normen des städtischen Zusammenlebens und inwieweit sprengen sie den Rahmen einer bürgerlichen Religion?

Um diese Fragen geht es in diesem Buch, das eine Brücke zwischen Theologie- und Sozialgeschichte zu schlagen versucht. Es verbindet die Form der breiten Überblicksdarstellung mit der vertiefenden Analyse am Beispiel eines Ratsschreibers (Lazarus Spengler) und eines Handwerkers (Hans Sachs) in Nürnberg.

Berndt Hamm



## Bürgertum und Glaube

Konturen der städtischen  
Reformation

Sammlung Vandenhoeck

**Berndt Hamm**

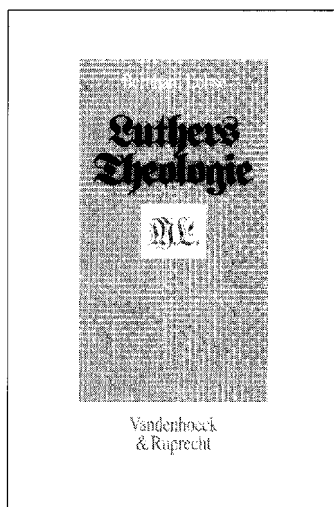
## **Bürgertum und Glaube**

Konturen der städtischen Reformation.  
Sammlung Vandenhoeck. 1996.  
256 Seiten mit 11 Abbildungen,  
Paperback DM 38,- / öS 277,- /  
SFr 35,-. ISBN 3-525-01614-X

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Eine umfassende Darstellung von Luthers Theologie in ihrem historischen Werden

Nachdem die letzten großen Gesamtdarstellungen von Luthers Theologie meist Ende der 60er Jahre von Systematikern vorgelegt worden waren, schildert B. Lohse Luthers Theologie zunächst in ihrer historischen Entwicklung, sodann in ihrem systematischen Zusammenhang. Besonderes Gewicht legt er auf die Herausarbeitung der für Luther maßgeblichen Einflüsse, unter denen der des Augustin bei weitem am bedeutendsten war. B. Lohse verfolgt die Entwicklung von Luthers Theologie bis in die Spätzeit. In der systematischen Würdigung wird sowohl die Bedeutung des altkirchlichen Dogmas für Luther als auch die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre betont. Abschließend erörtert der Autor Luthers Stellung zu den Juden.

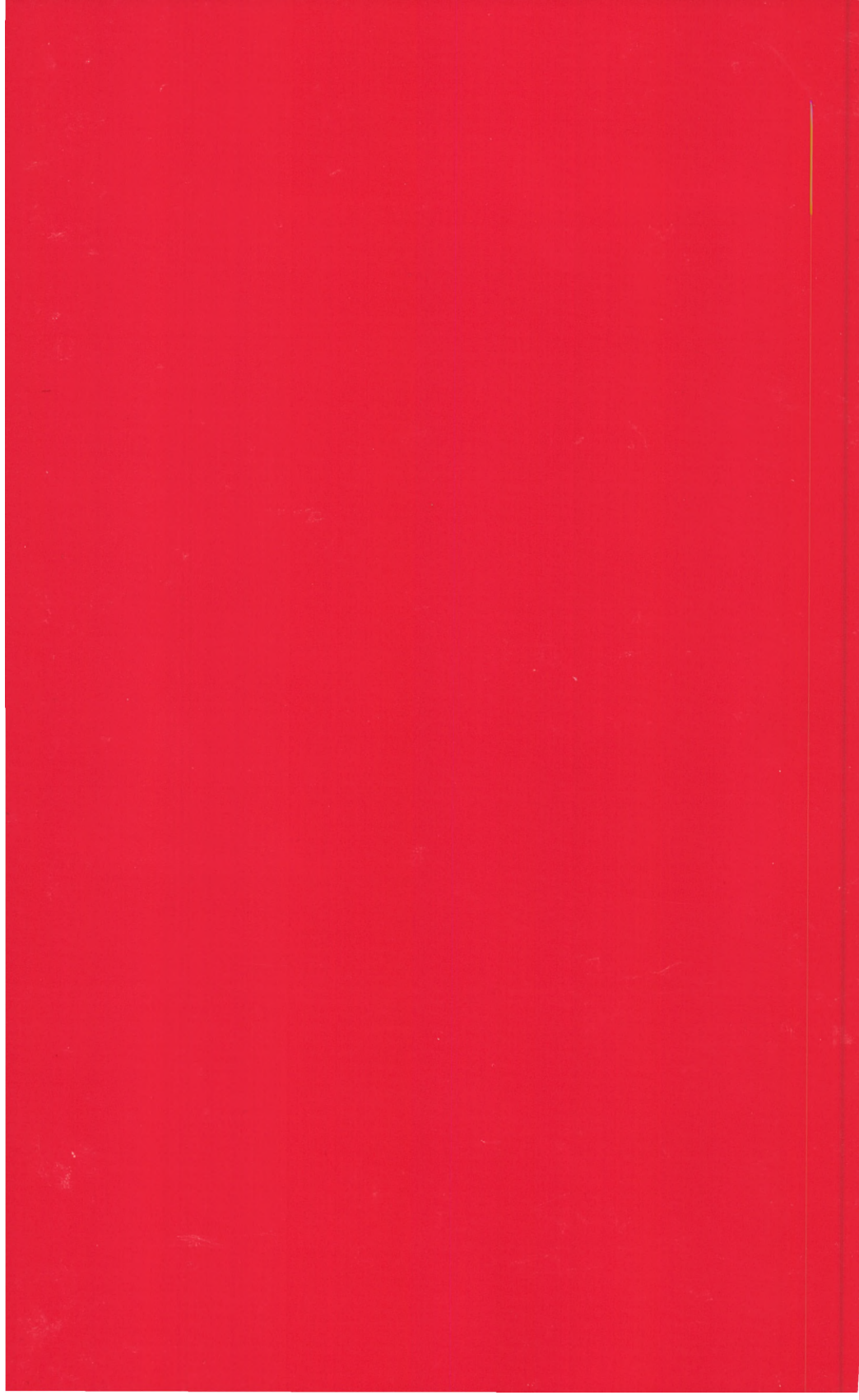


**Bernhard Lohse**  
**Luthers Theologie**  
in ihrer historischen Entwicklung  
und in ihrem systematischen  
Zusammenhang.

1995. 378 Seiten, Leinen  
DM 108,- / öS 788,- / SFr 96,-  
ISBN 3-525-52196-0

Kart. Studienausgabe  
DM 78,- / öS 569,- / SFr 71,-  
ISBN 3-525-52197-9

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht



# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 1996*



*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

Telefon: (040) 5 14 1 150. – 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 38,-/öS 281,- 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

	105	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	106	Mein Gesell und mein Bruder, mein Fleisch und mein Blut Martin Luthers theologische Interpretation des Geschlechtsregisters nach Matthäus
AUFSÄTZE	109	Friedrich Henning Martin Luther als Lateinschüler in Eisenach
	114	Helmar Junghans Martin Luthers letzte Jahre
WERKSTATT	131	Ralf Koerrenz Luther als Argumentationsfigur der Reformpädagogik
BÜCHERSCHAU	146	Zu: G. Ebeling/H. Brinkmann/Luther und die trinitarische Tradition/A. Tacke/P. Walter/ Fränkische Lebensbilder/Geschichte Schlesiens

## ZU DIESEM HEFT

Wenn dieses Heft seine Leserinnen und Leser erreicht, hat das Luther-Gedenkjahr aus Anlaß des 450. Todesjahrs des Wittenberger Reformators sein Ende erreicht. Die Untersuchungen, die in diesem Zusammenhang entstanden sind, werden aber noch einige Zeit von Bedeutung bleiben. Die Spanne von Luthers Leben und eine wirkungsgeschichtliche Bedeutung für die Pädagogik kommen in diesem Heft zum Tragen.

*Friedrich Henning*, vor einigen Jahren in »LUTHER« hervorgetreten mit einem Beitrag über den rührigen Verein der Freunde von Luthers Schule, schreibt diesmal über Martin Luther als Lateinschüler in Eisenach.

*Helmar Junghans*, der bedeutende Lutherforscher aus Leipzig und Herausgeber des Luther-Jahrbuchs, den die Schriftleitung sehr herzlich zu seinem 65. Geburtstag grüßt, stellt Martin Luthers letzte Jahre dar. Er setzt drei Schwerpunkte: die Polemik, die Krankheiten und schließlich den Tod, wobei es nicht nur um Luthers eigenes Sterben geht, sondern um seine Verarbeitung des Todes der Tochter Magdalena. Jenseits von Heroisierung und Diskreditierung werden die Dinge hier dargestellt.

Luther im Unterricht – das ist nicht nur in LER-Schulen ein Problem. Fachleute machen darauf aufmerksam, daß Luther allmählich aus den Lehrplänen auch des Religionsunterrichts verschwindet. *Ralf Koerrenz*, Theologe und Pädagoge in Tübingen, zeigt dagegen auf, daß Luther in der Reformpädagogik der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts nicht nur Unterrichtsgegenstand, sondern konzeptionelle Argumentationsfigur war. »Für die gegenwärtige Diskussion in der Religionspädagogik, aber auch für das Gespräch zwischen konfessioneller und allgemeiner Pädagogik können insbesondere die Transformationsansätze theologischer Lehren in schulorganisatorische Gestaltung bei Petersen und Hell Aufmerksamkeit beanspruchen.«

Den Anfang dieses Heftes macht ein Luthertext zum Geschlechtsregister bei Matthäus. In diesen wenigen Sätzen aus einer Predigt wird der Zusammenhang von Jesus Christus und Altem Testament und die Formel »Christus unser Bruder« in ihrer heilsgeschichtlichen Tragweite deutlich, erscheint die Geschichte von Sündern als Heilsgeschichte. Ein Text – nicht nur für die Vorbereitung der Weihnachtspredigt.

Noch ein 65jähriger sei hier begrüßt: Friedrich-Wilhelm Wilhelmi, Richter in Hamburg und langjähriger Schatzmeister der Luther-Gesellschaft: Beispiel eines gebildeten, für die Luther-Sache engagierten Nichttheologen. Gäbe es tausende wie ihn! Ad multos annos!

H. H.

# MEIN GESELL UND MEIN BRUDER, MEIN FLEISCH UND MEIN BLUT

## *Martin Luthers theologische Interpretation des Geschlechtsregisters nach Matthäus*

Zu Weihnachten werden die Prediger unter uns wieder über die Menschwerdung Gottes, über Gottes Ins-Fleisch-gekommen-sein nachzudenken haben. Moderne Theologen haben sich angewöhnt, von Christus als unserem Bruder zu sprechen – statt als dem Heiland, dem Herrn. Diese Metapher steht bei anderen im Geruch einer bloß sozial-caritativen Denkkungsart, des es an Ehrfurcht vor dem göttlichen Sohn gebricht. Doch auch Luther spricht von »Christus, dem Gesell, dem Bruder«. Bei ihm hat dies heilsgeschichtliche Beweggründe.

Der folgende Text ist ein Auszug aus seiner Predigt über das Geschlechtsregister bei Matthäus – ein Text, der in unserer Perikopenordnung nicht vorgesehen ist, jedoch in der I. Reihe dem ordentlichen Predigttext zur Christnacht unmittelbar vorangeht. Die in der Kirchenpostille dokumentierte Predigt (WA XVII/2, 467–475) über Mt 1,1–16 ist auf den Anntag datiert. Anna galt als Heilige der Bergleute (neben Georg und Barbara), sie war eine Heilige des Volkes.

Geschlechtsregister reizen scheinbar nicht zum Predigen. Welchen Gewinn sollte die Betrachtung einer Genealogie haben? An Luthers Predigt lernen wir das Gegenteil. Mögen wir dazu neigen, hierin Spekulation zu sehen, so sind auch heutige Exegeten davon überzeugt, daß der Stammbaum Jesu bei Matthäus eine programmatische Konzeption ist. Eduard Schweizer spricht von einem »Glaubenszeugnis des Evangelisten« (Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, 10).

Luther gibt diesem Glaubenszeugnis eine geistliche Deutung. Er blickt auf die Patriarchen, Könige und Fürsten, die dort genannt sind, und urteilt: Es sind etliche unter ihnen »böse Buben« gewesen. »Die vier Weiber, die hier genannt, sind alle Bübinnen gewesen und von den Leuten als unfrohm erachtet.« In dieser Genealogie sieht Luther mit Matthäus Jesus. Das ist dann auch der heilsgeschichtliche Zusammenhang. Der quantitative Unterschied von uns zu Patriarchen, Königen und Fürsten ist qualitativ egalisiert. Er, Jesus Christus, der einzige Gott, der ewige Priester, der König ist »unser Bruder«: »Wie sollte er sich unserer annehmen, wenn er nicht ein Mensch wäre und unser Bruder?« Vielleicht lohnt es sich, einmal eine Weihnachtspredigt von hier aus anzudenken. Es muß ja nicht immer der Geschenkerummel und die Geschäftemacherei Ausgangspunkt unserer Kanzelrede sein...

Schließlich haben wir hier – ganz unabhängig von Weihnachten – eine knappe Deutung alttestamentlicher Geschichte: ihre großen Gestalten (Ausnahme: die Propheten) nicht als Lichtgestalten, sondern als »Buben« und »Bübinnen«; eine Geschichte, die als solche auf Jesus Christus zuläuft, in der Retrospektive, von Christus her, zur Heilsgeschichte wird. Das ist nun doch anders als bei Wilhelm Vischer. So bietet sich uns die Gelegenheit, die alten Geschichten unverkrampft zu

lesen und mit ihnen umzugehen, ohne sie, wegen ihres biblischen Standorts, in falsche Glorioten zu tauchen, indem man die offenkundigen menschlichen Schattenseiten zurechtinterpretiert, noch ihretwegen das Alte Testament als kompromittiert wegzulegen. Luthers Deutung des Geschlechtsregisters nach Matthäus hält Christus beim Alten Testament fest und das Alte Testament bei Christus. Ein bloß neutestamentliches Christentum ist also nicht christlich.

Der heilige Matthäus beschreibt sein Evangelium gar meisterlich. In dreifacher Weise unterscheidet er die Väter, deren Sproß Christus ist: vierzehn Patriarchen, vierzehn Könige und vierzehn Fürsten. Denn es muß das Zepter und Königreich aufhören in Juda nach der Verheißung Jakobs: »Es wird das Zepter von Juda nicht weichen noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis daß der Held komme, und ihm werden die Völker anhängen« (Gen 49,10). Hier hat es alles erfüllt werden müssen. Es sind der Personen dreimal vierzehn, wie sie Matthäus selbst nennt: von Abraham bis David sind, beide mitgezählt, vierzehn Personen oder Generationen; von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft wieder vierzehn... Und von der Babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus sind es auch vierzehn Generationen. Diese dreigeteilte Unterscheidung birgt ein großes Geheimnis, wie wir sehen werden.

Den Juden war unter anderen Gesetzen geboten, daß sie auch diese drei hielten, nämlich: daß sie den Gott ehrten, den auch ihre Väter geehrt hätten. Zum andern, daß sie keinen Priester annehmen sollten aus einem anderen Geschlecht als aus ihrem Haus Levi. Zum dritten, daß sie auch keinen fremden König wählen durften. Diese drei Gebote haben meisterlich auf unseren Herrn Jesus Christus zusammengestimmt, daß er sollte ein einziger Gott sein, ein ewiger Priester aus unserem Fleisch und Blut und ein König, unser Bruder, aus unserem menschlichen Geschlecht entsprossen, der in seiner göttlichen Gewalt uns helfen und selig machen könnte...

Wer wollte vor Gottes Augen stehen und müßte nicht erschrecken, wenn dieser Priester nicht vor Gott stünde? Wer wollte uns selig machen, wenn er nicht ein Gott wäre? Wer wollte sich unserer annehmen, wenn er nicht ein Mensch wäre und unser Bruder, mit dem wir reden dürfen gleichwie mit einem von uns?

O du gütiger Heiland! Wie weise hast du es angepackt. Du bist mein Bruder, das weiß ich, wie im 22. Psalm (V. 23) steht: »Ich will deinen Namen kundtun meinen Brüdern«; wie es auch der Hebräerbrief (2,12) anführt. Ob du nun gleich Gott bist, mein Herr Christus, und zugleich ein König des Himmels und der Erde, so kann ich mich nicht vor dir fürchten. Denn du bist mein Gesell, mein Bruder, mein Fleisch und Blut. Ich laß mich dadurch nicht beirren, daß ich ein Sünder bin und du heilig. Denn wäre ich nicht ein Sünder gewesen, hättest du nicht für mich leiden dürfen. Darum bin ich

getrost. Ich sehe auch, wie hier Fromme und Böse beschrieben sind, von denen du hast wollen geboren werden, auf daß du ja die furchtsamen und blöden Gewissen trösten möchtest, daß sie frisch in dich vertrauen möchten, als hättest du unsere Sünde hinweggenommen – wie er sie denn auch hinweggenommen hat.

Damit wir dessen gewiß würden, hat er uns sein Wort hiergelassen, welches uns dasselbe gewiß zusagt. Darum haben wir auch das Sakrament der Beichte, allein um unsertwillen, daß ein unerfahrenes Herz auch ein gewisses äußerliches Zeichen habe (welches auch die Sünden gefangen nimmt) als, daß Gott gewiß sei in seinen Worten und Zusagen. Davon haben wir an anderer Stelle mehr gesagt.

Etlliche unter den Fürsten, von denen Matthäus erzählt, sind überaus böse Buben gewesen, wie wir in den Büchern der Könige lesen. Doch läßt Gott sie hierhin schreiben als die, die würdig sind, daß er aus ihnen geboren werden solle. Daneben läßt er kein frommes Weib beschreiben: die vier, die hier genannt werden, sind alle Bübinnen gewesen und von den Leuten unfromm erachtet; als da sind Tamar, die mit ihrem Schwiegervater Juda Perez und Serach zeugte, wie Gen 38, 18 steht; Rahab wird eine Bübin oder Hure genannt Jos 2, 1; Ruth war ein heidnisches Weib (Ruth 1, 4): Obwohl sie ehrbar war, denn man liest nichts Böses von ihr, ward sie von den Juden nicht mehr als ein Hund geachtet und vor der Welt für unwert gehalten, nur weil sie eine Heidin war; Bathseba, Urias Weib, war eine Ehebrecherin, ehe sie David zur Ehe nahm und Salomo mit ihr zeugte (2. Sam 11, 4). Das wird ohne Zweifel alles darum erzählt, damit wir sehen, wie Gott hier allen Sündern und Sünderinnen nur einen Spiegel vorhält: daß er zu den Sündern gesandt ist und hat von Sündern geboren werden wollen: daß sie, je größere Sünder sie sind, desto größere Zuflucht zu diesem Gott, Priester und König nehmen sollten, der unser Bruder ist. In ihm – und sonst keinem anderen – können wir das Gesetz erfüllen und Gottes Gnade erlangen. Darum ist er vom Himmel gekommen, und er begehrt nicht mehr von uns als allein dies: daß wir ihn unseren König, Gott und Priester sein lassen. So soll alles recht und schlicht sein. Durch den allein werden wir Kinder Gottes und Erben des Himmelreichs, wie Sankt Paulus im Brief an die Galater sagt: »Ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus« (3, 26). Hier müssen aller Sünder Herzen vor Freuden springen, daß ihre Sünden eines solchen Heilands würdig gewesen sind. Muß hier nicht ein Herz neu geboren werden, wenn es solches vernimmt? Und es wird dahin gedrängt aus herzlicher Liebe, daß es ein neues Leben zu beginnen wagt. Denn es ist angeweht durch den Wind göttlicher Gnade darin, daß es die Zusage der Vergebung aller Sünde ergriffen hat.

Bearbeiter: Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Str. 17, 90427 Nürnberg

# MARTIN LUTHER ALS LATEINSCHÜLER IN EISENACH

Von Friedrich Henning

Unter den Lutherstätten Thüringens hat das Lutherhaus in Eisenach, wo der spätere Reformator Martin Luther während seiner Schülerzeit zwischen 1498 und 1501 bei der Familie Cotta-Schalbe angeblich ein- und ausgegangen sein soll, weltweite Berühmtheit erlangt, auch wenn heute die Problematik der Bezüge dieses Hauses am Lutherplatz in Eisenach zu Luther längst erkannt und erwiesen ist<sup>1</sup>.

An die Schule, die Lateinschule zu St. Georgen in Eisenach, die mit der Pfarrkirche, der heutigen Stadtkirche zu St. Georgen, von deren Gründung um 1190 an eng verbunden war und die Martin Luther einst als Schüler zwischen 1498 und 1501 besucht hat, denken nur die wenigsten noch. Schon 1507, also wenige Jahre nach Luthers Schulzeit in Eisenach, ist das Schulgebäude dieser Lateinschule, das hinter der Georgenkirche auf dem Gelände des kurfürstlichen Residenzhauses lag, abgerissen worden, weil das Areal für die Erweiterung des Residenzhauses benötigt wurde<sup>2</sup>. Auch das Ausweichquartier der Schule nach 1507 auf dem Gelände des Eisenacher Barfüßer- oder Franziskanerklosters existiert heute ebenfalls nicht mehr. Dieses Gebäude wurde nach Einführung der Reformation in Eisenach abgerissen<sup>3</sup>.

Was den Vater Martin Luthers, Hans Luther, einen Bauernsohn aus Möhra bei Salzungen, der seit 1484 mit seiner Familie in Mansfeld wohnte und es dort vom einfachen Bergmann im Kupferbergbau zum Kleinunternehmer gebracht hatte, bewog, seinen Sohn nach dem Besuch der städtischen Lateinschule in Mansfeld, 1497 ein Jahr in Magdeburg dann 1498 auf die Lateinschule in Eisenach zu schicken, ist absolut einleuchtend: wohnten hier doch einige Verwandte der aus Eisenach gebürtigen Mutter Luthers, die sich um den Sohn kümmern konnten, und zudem genoß die Lateinschule zu St. Georgen damals einen besonderen Ruf als ausgezeichnete Bildungsstätte. Luther selbst erwähnt schon 1531 einen Onkel mütterlicherseits,

<sup>1</sup> Hans Eberhard Matthes: Das Eisenacher Lutherhaus mit einem Anhang. Das Geschlecht Cotta, Eisenach 1939.

<sup>2</sup> Paul Lehfeldt/Georg Voß: Bau- und Kunstdenkmäler Thüringens Heft 39, Jena 1915, 186.

<sup>3</sup> Desgl. Lehfeldt/Voß aaO., 296.

Konrad Hutter, der Küster an der Nikolaikirche in Eisenach war, und seine Frau, die sich seiner während seiner Schulzeit angenommen haben<sup>4</sup>.

Sein Quartier fand Luther allerdings nicht bei diesen Verwandten, sondern zunächst vermutlich in einer Kammer, die die Schule für ärmere Schüler zur Verfügung hatte, dann vielleicht in einem der Eisenacher Spitäler<sup>5</sup> und schließlich bei einer wohlhabenden Eisenacher Bürgerfamilie des Konrad (Kunz) Cotta und dessen Frau Ursula, geb. Schalbe in der Georgengasse in der Nähe des späteren Leihhauses. Möglich ist auch, daß Luther zuvor bei seinen Großeltern Lindemann oder bei anderen Verwandten vor dem Georgentor eine Bleibe gefunden hat. Luther selbst hat später gelegentlich auch einen wohlhabenden Eisenacher Kaufmann, Heinrich Schalbe, seinen Eisenacher »Wirt« genannt<sup>6</sup>.

Bekannt ist, daß Luther als Schüler in Eisenach sich durch Singen vor den Haustüren seinen Unterhalt verdienen mußte und daß er wie die anderen Lateinschüler im Chor der Georgenkirche mitgesungen und dort durch sein eifriges Singen und andächtiges Beten aufgefallen ist<sup>7</sup>.

Eisenach selbst war zu Ende des 15. Jahrhunderts eine stille, noch sehr mittelalterliche Stadt mit etwa 3–4000 Einwohnern. Zwar war Eisenach noch Hauptstadt der Landgrafschaft Thüringen, aber längst keine Residenzstadt mehr. Nur selten kam der Landesherr, der Kurfürst von Sachsen, der in Wittenberg residierte, nach Eisenach. Dominierend war in der Stadt mit ihren drei Pfarrkirchen, zahlreichen Klöstern und Weltgeistlichen das kirchliche Leben<sup>8</sup>.

Wie bei den meisten Lateinschulen in Thüringen handelte es sich bei der Lateinschule St. Georgen, die Luther besuchte, um eine sogenannte »Trivialschule«, die nach dem Trivium der Antike ihren Namen hatte. Die Fächer dieser Schule waren vor allem die lateinische Grammatik, Logik und Rhetorik. Der Schwerpunkt lag auf dem Grammatikunterricht. Logik und Rhetorik wurden in den oberen Klassen nur nebenbei gelehrt.

Luther besuchte in Eisenach die drei obersten Klassen der Schule, die vor allem in der Abteilung der Alexandristen nach dem Lehrbuch, dem »Doctrinale puerorum« des mittelalterlichen Grammatikers Alexander de Villa Dei (1170–1250) die grammatikalischen Regeln und Feinheiten der lateinischen

<sup>4</sup> Willy Quandt, *Martin Luther als Schüler in Eisenach und das Eisenacher Lutherhaus*, Berlin 1995, 7.

<sup>5</sup> Quandt, aaO., 7.

<sup>6</sup> Hans Eberhard Matthes, *Das Eisenacher Lutherhaus*, aaO., 10.

Hermann Helmbold, *Geschichte der Stadt Eisenach*, Eisenach 1936, 49.

<sup>7</sup> Vgl. Herman Helmbold, aaO., 7.

<sup>8</sup> Willy Quandt, aaO., 7.

Sprache vermittelt wurden. An den schwerfälligen Hexametern des Alexander de Villa Dei wurde den Schülern der Wissensstoff dieses Lehrbuchs regelrecht eingepaukt. Pauken und Auswendiglernen, nicht selten von Rutenschlägen begleitet, war die Lehrmethode der Schule. Luther hat später in seinen Tischreden sehr harte Worte der Kritik über diese Prügelpädagogik, die er in der Lateinschule erfahren hatte, geäußert.

Neben dem Lateinunterricht wurde, gewiß auch in Eisenach, in breitem Umfang Musikunterricht erteilt. Die Schüler lernten hier vor allem den Gesang der Liturgie und mußten dann in den Gottesdiensten in der Georgenkirche im Kirchenchor mitsingen. Luther verdankte dem Musikunterricht in der Eisenacher Lateinschule wesentlich sein musikalisches Wissen und sein später sehr enges Verhältnis zur Musik<sup>9</sup>.

Namen von irgendwelchen Mitschülern Luthers in Eisenach sind uns leider nicht überliefert. Bekannt ist nur, daß er in einem jungen Stiftsvikar an der Eisenacher Marienkirche, Johannes Braun, einen sehr guten Freund fand. Mit ihm blieb er auch nach seiner Eisenacher Schulzeit als Student und Priester in Erfurt in Verbindung. Der Brief Luthers an Braum vom 22. 7. 1507 ist der älteste erhaltene Lutherbrief. Zu den weiteren Freunden Luthers in Eisenach zählten ferner der Stiftsvikar Johannes Schalbe und der Sohn seines »Wirts« Heinrich Schalbe, Caspar, dessen häusliche und schulische Betreuung Luther wohl zeitweise übernommen hatte und der mit Luther auch später in Verbindung blieb<sup>10</sup>.

Von Luthers Lehrern in Eisenach sind uns zwei Lehrer namentlich bekannt, Wigand Güldenapf (auch Güldennapf oder Guldenapf) und – angeblich – Johannes Trebonius. Von Güldenapf ist auch der spätere Lebensweg bekannt. Seit 1510 war er plebanus (Pfarrer) in Waltershausen. 1523 lebte er in Erfurt und zog dann zu seinem Schwager Hertel in seine Heimatstadt Fritzlar, wo er 1533 starb. Mit Güldenapf blieb Luther auch nach seiner Eisenacher Zeit noch in Verbindung. 1516 schickte er ihm eine Predigt, die er in Gotha vor dem Kapitel der Augustinermönche gehalten hatte. 1525 bat Luther in Wittenberg den Kurfürsten, doch darauf hinzuwirken, daß der Rat der Stadt Waltershausen dem alten Mann ein Ruhegehalt von 30 Gulden auszahle, was ihm laut Vertrag zustehe, damit er in seinen alten Tagen nicht betteln gehen müsse<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. Quandt, 2-6 + 7/8.

<sup>10</sup> Vgl. v. Hintzenstern, Vorspiele zur Reformation in Eisenach, Amtsbl. der ev. luth. Kirche in Thüringen Nr. 10/1981, 81 und Ernst Otto Braasch, Die Familie Schalbe in Eisenach, ebenda 85 ff.

<sup>11</sup> Willy Quandt, aaO., 10.  
Herbert v. Hintzenstern, aaO., 81.

Der zweite, bisher namentlich bekannte Lehrer in dieser Schule, Johannes Trebonius, ist – wie sich jetzt herausgestellt hat – mehr eine legendäre als tatsächlich historisch existente Person. 1555 erwähnte ihn einzig der ehemalige Leibarzt des Kurfürsten Johann Friedrich und Testamentsvollstrecker Luthers, Matthias Ratzeberger, in seiner »Geheimen Chronik über Luther und seine Zeit«. Er nennt Trebonius einen ansehnlich gelehrten Mann und Poeten und berichtet über ihn, er »sey gewohnt gewesen, seine Schüler, wenn er in die Schule ging, mit entblößtem Haupte zu grüßen und seine Collegen, welche dieses unterließen, mit den Worten zu strafen: Es sitzen unter diesen Knaben Leute, aus welchen Gott Bürgermeister, Canzler, Doctores und Obrigkeitspersonen macht, obwohl ihr es jetzo noch nicht seht. Diese sollt ihr billig ehren«<sup>12</sup>.

Sicher wird heute mit Recht die schöne Anekdote als eine der früheren Lutherlegenden angesehen und angenommen, daß es sich bei diesem Schulmeister Johannes Trebonius, der bisher auch als Rektor der Schule angesehen wurde, um eine Verwechslung mit dem Humanisten Hermann Trebelius handelt, der erst um 1506/07 in Eisenach an der Lateinschule St. Georgen gewirkt hat<sup>13</sup>.

Die älteste veröffentlichte Nachricht über Luthers Eisenacher Schulzeit findet sich neben einigen später veröffentlichten Äußerungen Luthers selbst – etwa in einem Brief an Georg Spalatin von 1520 – in einigen seiner verschiedenen Tischreden und in Randbemerkungen zu Melanchthons »Apologie«<sup>14</sup> von 1531 – in einer Publikation von Luthers früherem Freund und späterem Gegner Johann Cochlaeus (1479–1552). In seinen »Commentaria de actis et scriptis Lutheri« schreibt Cochlaeus 1549 nach der Erwähnung von Luthers einjährigem Schulaufenthalt in Magdeburg: »Inde Isenacum, Thuringiae oppidum, concedens, ubi gratiorem nactus praeceptorem, quattuor mansit annos. Erfordiam postea profectus.« Im gleichen Jahr 1549 berichtet Philipp Melanchthon in seiner »Historia de vita et actis reverendissimi Viri D. Martini Lutheri« von einem Unterricht in Eisenach, der besser war als in den Schulen zu Mansfeld und Magdeburg: »Deinde in schola Isenacenci quadriennio audivit praeceptorem, rectius et dexterius tradentem Grammaticen, quam alibi tradebatur; nam hujus ingenium me-

<sup>12</sup> Herbert v. Hintzenstern, aaO., 81 ff. recht unterschiedliche textliche Wiedergabe der Anekdote.

<sup>13</sup> Herbert v. Hintzenstern, aaO., 82.

Bereits in der Edition des Lutherbriefes v. 28. 4. 1507 an Guldenspaff war in der Vorbemerkung der Weimarer Ausgabe Nr. 4 auf die Verwechslung hingewiesen worden. Vgl. Rudolf Hermann, Thür. Kirchengeschichte, Bd. II, Weimar 1947, 2.

<sup>14</sup> Die Texte sind teilweise bei Quandt, aaO., 11 ff. wiedergegeben.

mini a Luthero laudari. In eam autem urbem missus est, quod mater in iis locis honesta et veteri familia nata fuerat: Hic absolvit grammaticum studium<sup>15</sup>.

Im April 1501 verließ Luther zweifellos als perfekter Lateiner die Eisenacher Schule, um an der Universität Erfurt ein Studium der Jurisprudenz zu beginnen. Die lateinischen Schulkenntnisse, die Luther in Eisenach erhalten hatte, haben ihn später auch befähigt, die Bibel im lateinischen Text zu lesen sowie die Kommentare der Kirchenväter durchzuarbeiten<sup>16</sup>.

Daß Luther auch später als Professor und Reformator in Wittenberg nach Einführung der Reformation in den kursächsischen Landen mit »seiner« Schule in Eisenach verbunden blieb, zeigt – neben den bereits erwähnten Erinnerungen an seine Schulzeit in Eisenach – ein Brief Luthers an den Kurfürsten vom 15. Februar 1542, in dem er sich sehr für den weiteren Erhalt der Eisenacher Lateinschule einsetzte.

Vnd ich bitte auch, Eure Kurfürstliche Gnaden wollten gnediglich hierin sich erzeigen, daß die zwo schulen Isennach vnd Gote erhalten werden. Denn wo sie selber fallen solten, so ists ein exempel Eurer Kurfürstlichen Gnaden ganzem furstenthum schedlich, darnach wenig vom Adel fragen; feltt aber ja solche Ordnung, so werden sie damit gottes reich helfen verstoren. Als denn sind wir Turken vnd sie sollen ihr reich vnd adel nicht lange behalten. Das weis ich fur war. Sie machens zu grob vnd zu viel. Darumb helfe Gott, daß Eure Kurfürstliche Gnaden doch bleiben fest am euangelio. Amen.

Eurer Kurfürstlichen Gnaden  
vnertheniger  
M. Luther D

Der Brief, ediert in der Weimarer Ausgabe der Briefe Luthers Bd. IX, 618, Nr. 3713, ist eine Nachschrift zu einem Schreiben der Universität Wittenberg zur Bitte einer Versorgung zweier Stipendiaten.

Nach Einführung der Reformation in den kursächsischen Landen waren dort nicht nur die Klöster aufgehoben worden sondern auch viele kirchliche Lateinschulen. In Eisenach war nur die Parochialschule St. Georgen, die Luther besucht hatte, bestehen geblieben und hatte ein reformatorisches Gepräge nach den Grundsätzen des Sendschreibens Luthers »An die Rats herren aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen«, erhalten.

Dr. Friedrich Henning, Heminrich-von-Kleist-Str. 21, 53113 Bonn

<sup>15</sup> Herbert v. Hintzenstern, aaO., 82.

<sup>16</sup> Vgl. Herbert v. Hintzenstern, aaO., 84 und Willy Quandt, aaO., 11.

## MARTIN LUTHERS LETZTE JAHRE

Von Helmar Junghans\*

Vor 450 Jahren ist Martin Luther in Eisleben verstorben. Wie kam es, daß dieser Wittenberger Theologieprofessor in Eisleben aus dem Leben schied?

Trotz Winterwetters und mancherlei körperlicher Gebrechen ist Luther der Einladung der Mansfelder Grafen gefolgt und hat die beschwerliche Reise von Wittenberg nach Eisleben auf sich genommen. Er will dazu beitragen, in einem Streit zwischen den Mansfelder Grafen zu schlichten, den die Juristen nicht mehr entwirren können. Es ist eine Reise zu seinem Geburtsort, in sein Vaterland, wie er die Grafschaft Mansfeld nennt. Sie wird zu einer Reise – um mit Luther zu reden – in das ewige Vaterland.

Luther stirbt in seinem 63. Lebensjahr. Hat ihn sein Leben vorzeitig verbraucht? Er hatte 33 Jahre lang an der Theologischen Fakultät in Wittenberg die Heilige Schrift ausgelegt, gleichzeitig als Prediger der Stadt Wittenberg in der Stadtkirche gepredigt, aber auch in der Schloßkirche und außerhalb von Wittenberg. 2082 dieser Predigten sind uns überliefert, gehalten hat er mehr. Während dieser 33 Jahre haben etwa 750 Schriften die Druckerpressen verlassen, die entweder ganz von ihm stammen oder Vorreden von ihm enthalten. Viele sind in mehreren Auflagen gedruckt worden, so daß davon über 3700 Drucke erschienen sind. In Augsburg haben von 1518 bis 1545 zwanzig Drucker seine Schriften verbreitet. Von 1521 bis 1534 hat er die gesamte Heilige Schrift übersetzt und bis kurz vor seinem Tode an der Revision seiner Übersetzung gearbeitet. Inzwischen sind außer den oben genannten Drucken über 500 Ausgaben seiner Bibelübersetzung erschienen, teils enthalten sie vollständige Bibeln, teils das Neue Testament, teils das Alte Testament oder auch nur den Psalter, die Propheten oder einzelne biblische Bücher.

Nachdem er 1517 gegen den Ablasshandel seiner Zeit 95 Thesen veröffentlicht hat, ist das Heer seiner Feinde angeschwollen. Zuerst bekämpfen ihn die Dominikaner, dann die römische Kurie, bis ihn Papst Leo X. am 3. Januar 1521 in den Kirchenbann tut, also aus der Kirche ausschließt, und Kaiser

\* Vortrag auf der Gemeinschaftsveranstaltung – Augustana-Forum, Evang.-Luth. Gesamtkirchengemeinde, Evang.-Luth. Kirchengemeinde Heilig Kreuz, Kulturbüro der Stadt Augsburg und Luthergesellschaft Augsburg – zur Eröffnung des Lutherjahres im Kleinen Goldenen Saal in Augsburg am 18. Februar 1996.

Karl V. am 26. Mai 1521 die Reichsacht über ihn verhängt. Neben den Verteidigern der Scholastik und des Papsttums, die ihn wie die kaiserliche Reichspolitik sein ganzes Leben hindurch bekämpfen, muß er sich auch mit Männern auseinandersetzen, die sich von Rom abgewendet haben, aber nach seiner Überzeugung ihre eigenen Gedanken in die Heilige Schrift hineinlesen.

Luther kann sich nicht auf seine theologische Arbeit beschränken. Er berät zahlreiche Besucher, nimmt Glaubensflüchtlinge auf und verhilft ihnen zu einer neuen Existenz. Er beantwortet Anfragen, erstellt Gutachten, vermittelt Prediger, reist zu Beratungen und fördert den Aufbau einer Kirche des Evangeliums. Seine schriftliche Hinterlassenschaft füllt über 100 stattliche Bände in der Weimarer Lutherausgabe. Niemand könnte sich darüber wundern, wenn diese Arbeitslast ihn frühzeitig überwältigt hätte.

Wer aber auf das Lebensalter seiner Zeitgenossen schaut, stellt fest: Luther hat ein durchaus respektables Alter erreicht. Kaiser Karl V. (1500–1558) starb in seinem 58. Lebensjahr. Kurfürst Friedrich der Weise (1463–1525), der Luther vor der päpstlichen Verfolgung schützte, starb mit 62 Jahren, sein Bruder und Nachfolger in der Kurwürde, Johann der Beständige (1468–1532), in seinem 65. Lebensjahr. Sein Sohn, Johann Friedrich der Großmütige (1503–1554), Luthers Landesherr seit 1532, starb vor seinem 51. Geburtstag. Aber nicht nur Fürsten, die zum Teil ein unmäßiges Leben führten, starben so früh.

Philipp Melanchthon (1497–1560), Luthers Freund und engster Mitarbeiter, wurde nur ein knappes Jahr älter als er. Justus Jonas (1493–1555), der viele Schriften Luthers und Melanchthons in ein einprägsames und anschauliches Deutsch übertragen hatte und an Luthers Totenbett stand, starb ebenfalls nach Vollendung seines 62. Lebensjahres. Georg Spalatin (1484–1545), der als Sekretär Friedrichs des Weisen am kursächsischen Hof für Luther gewirkt hatte, starb am Tage vor seinem 61. Geburtstag. Es ließen sich noch viele bekannte Zeitgenossen Luthers aufführen, die vor ihrem 65. Geburtstag starben. Johannes Bugenhagen (1485–1558), der Freund und Beichtvater Luthers, der in Dänemark und norddeutschen Gebieten bei der Einführung der Reformation mitwirkte, gehörte mit seinen 72 vollendeten Lebensjahren zu den Ausnahmen. Daher erklärt die ungeheuerliche Arbeitslast nicht, warum Luther in seinem 63. Lebensjahr starb, sondern es entsteht eher die Frage: Wie konnte Luther diese riesige geistige und psychische Belastung so lange bewältigen?

Luthers letzte Jahre finden wenig Beachtung. Dies ist durch die Festschrift zum Lutherjahr 1983 »Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Ge-

zwar etwas besser geworden, aber trotzdem herrscht die Meinung vor, die der nordamerikanische Lutherbiograph Roland H. Bainton 1950 formulierte und die noch 1980 in der siebenten Auflage der deutschen Übersetzung veröffentlicht wurde: »Die letzten sechzehn Jahre von Luthers Leben, vom Augsburger Bekenntnis 1530 bis zu seinem Tode 1546, werden von den Biographen gewöhnlich rascher durchlaufen als die früheren Zeiten, wenn sie nicht geradezu übergangen werden. Man kann diese Vernachlässigung einigermaßen rechtfertigen, da das letzte Viertel von Luthers Leben weder für seine Ideen bestimmend noch für seine Leistungen entscheidend war«<sup>2</sup>. Einige nordamerikanische Reformationshistoriker erzählen, Bainton wäre es lieber gewesen, Luther wäre 1530 gestorben und hätte nicht noch die späteren polemischen Schriften veröffentlicht. Eine medizinische Betrachtung von Luthers letzten Jahren, die 1995 erschien, stellt auch bei Erwähnung anderer Faktoren das Nachlassen seiner Leistungsfähigkeit und ein Anwachsen seiner Gereiztheit heraus, die zu maßloser Polemik geführt hätten<sup>3</sup>.

In Luthers letzten Jahren spielten seine polemischen Schriften und seine Krankheiten eine bedeutende Rolle. Beide beherrschen meist das Urteil über seinen letzten Lebensabschnitt. Daher sollen Polemik, Krankheit und Tod im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen.

### *I. Luthers Polemik*

Luther veröffentlicht in seinem letzten Jahrfünft mehrere polemische Schriften. Ich kann hier nur auf eine kurz eingehen, auf »Wider Hans Worst« von 1541.

Warum verfaßt Luther die Streitschrift »Wider Hans Worst«? Der Herzog Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel (1489, 1514–1568) tritt 1538 dem gegen die Protestanten gerichteten Nürnberger Bund bei. Der »Territorien-Ploetz« von 1964 charakterisiert ihn als einen »echten Renaissance-menschen voll Tatkraft, Machtssucht und Bedenkenlosigkeit«<sup>4</sup>. Sein Kampf

burtstag/im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hrsg. von Helmar Junghans. 2 Bde. Berlin; Göttingen 1983. – 2. Aufl. Berlin 1985.

<sup>2</sup> Roland H. Bainton: Martin Luther (Here I stand: a life of Martin Luther <dt.>)/ übers. von Hermann Dörries. 7., überarb. Aufl./hrsg. von Bernhard Lohse. Göttingen 1980, 338.

<sup>3</sup> Hans-Joachim Neumann: Luthers Leiden: die Krankheitsgeschichte des Reformators. Berlin 1995, 168–176.

<sup>4</sup> Geschichte der Deutschen Länder = »Territorien-Ploetz«. Bd. 1: Die Territorien

um die Macht über die Städte Braunschweig und Goslar wird zu einem Krieg eines altgläubigen Fürsten gegen evangelische Bürger. 1539 eröffnen die Protestanten einen Streitschriftenkrieg, in dem Reichsfürsten als Autoren von Flugschriften auftreten und beide Seiten auf höfische Diplomatie verzichten. Luther beteiligt sich nicht daran. Denn er ist keineswegs streitsüchtig, auch im Alter nicht. Er läßt sich vielmehr oft von dem Gesichtspunkt leiten, daß er durch Schweigen manchen Gegner schneller in Vergessenheit geraten läßt<sup>5</sup>. Als Herzog Heinrich aber versucht, den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen als »Trunkenbold von Sachsen« und damit regierungsunfähig hinzustellen und sein Urteil gleichsam mit Berufung auf Luther bekräftigt, der seinen Landesfürsten als Hanswurst hingestellt habe, bricht Luther sein Schweigen. Luther schleudert dem Herzog entgegen: »Teufel, du lügst, Hanswurst, wie lügst du.« Er weist die Anschuldigungen des Herzogs gegenüber dem Kurfürsten im einzelnen zurück und verfährt nach der Melodie: selbst Hanswurst<sup>6</sup>. Dabei stellt Luther das unanfechtbare eheliche Leben des Kurfürsten dem des Herzogs entgegen. Dieser hat seine Mätresse Eva von Trott in aller Form mit kirchlichen Zeremonien angeblich bestatten lassen. In Wirklichkeit hält er sie in einem Teil seines Schlosses verborgen. Für Luther treibt er somit schändliche Hurerei und Ehebruch unter Schmähen und Schänden von Gottes Namen<sup>7</sup>. Luthers Verteidigung seines Kurfürsten greift den Herzog heftig an: »Denn du speist nichts als Teufel aus deinem ganzen Leib in allen deinen Werken und Treiben mit Gott Lästern, Fluchen, Lügen, Ehebrechen, Wüten, Schinden, Morden, Mordbrennen usw.«<sup>8</sup>.

Angesichts solcher Anschuldigungen überrascht es auf den ersten Blick nicht, wenn eine Veröffentlichung von 1995 diese Streitschrift als »eine Spitzenleistung größter Verunglimpfung« charakterisiert<sup>9</sup>. Hier ist aber noch eine Forschungsaufgabe anzupacken. Es müßte einmal verfolgt werden, wer von wem welche Charakterisierung bestimmter Lutherschriften abgeschrieben und wie verändert hat, ohne sich mit dem Inhalt der jeweiligen Schrift ernsthaft zu befassen. Dabei würde man wahrscheinlich auf einige Autoren stoßen, deren Urteil davon geprägt wurde, daß sie Obrigkei-

bis zum Ende des alten Reiches/ hrsg. von Georg Wilhelm Sante und A. G. Plötz/ Würzburg 1964, 363.

<sup>5</sup> 1534 an von Amsdorff.

<sup>6</sup> Vgl. Cl 4, 325, 18 f.; 324, 10 f. 28–30 ≙ WA 51, 472, 15 f. (ins Neuhochdeutsche übertragen); 471, 23–25.

<sup>7</sup> Cl 4, 364, 19–36 ≙ WA 51, 548, 6–22 (ins Neuhochdeutsche übertragen).

<sup>8</sup> Cl 4, 364, 25–28 ≙ WA 51, 548, 12–14 (ins Neuhochdeutsche übertragen).

<sup>9</sup> Neumann: AaO., 173.

<sup>10</sup> WA Br 9, 366, 19–22 (3597).

ten mehr Ehrerbietung als Luther – vielleicht sogar zu untertänig – entgegengebracht haben.

Luther sieht seine Streitschrift »Wider Hans Worst« keineswegs als »eine Spitzenleistung größter Verunglimpfung« an. Nachdem er die gedruckte Schrift überlesen hat, wundert er sich vielmehr, daß er so maßvoll geantwortet hat. Er schreibt es Kopfbeschwerden zu, daß er nicht ungestümer geschrieben hat<sup>10</sup>. Während also heute seine Polemik meist als Ausbruch seines schlechten Gesundheitszustandes bewertet wird, findet Luther darin den Grund für eine eher zu matte Polemik. Ein solches Urteil wird verständlich, wenn man beachtet, daß die gewissermaßen amtliche Antwort des Kurfürsten Johann Friedrich auf dieselbe Schrift des Herzogs Heinrich folgenden Titel trägt: »Warhafftige, Beständige, Wolgegründte, Christliche, vnnnd aufrichtige Verantwortung wider des verstockten, Gottlosen, vormaledieiten, verfluchten Ehrenschänders, böstätigen Barabas, auch huren-süchtigen Holofernes von Braunschweig, so sich Hertzog Heinrich der Jüngere nennet, unverschämtes, Calphurnisches<sup>11</sup> Schand- vnd Lügenbuch«.

Luther beteiligt sich also an einem Streitschriftenkampf, der sich einer ihm eigentümlichen Rhetorik bedient. Warum mengt er sich aber überhaupt auf diese Weise ein? Er teilt dies am 13. Februar 1541 dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg (1505, 1535–1571) mit: »Darauf ich ein kurzes und sanftes Büchlein von unserer Sache schreibe, nicht daß es ihm gefallen soll noch den Papisten, sondern daß fromme [gute] Leute ihre Lügen und unsere Wahrheit sehen können, und sie auch, so sie wollen.«<sup>12</sup>. Luther will Herzog Heinrich entlarven, nicht für sich gewinnen. Damit spricht er die Zielstellung der in der Rhetorik gelehrten Polemik an: Sie soll entlarven, den Gegner in der öffentlichen Meinung herabsetzen, seinen Anhang ihm abspenstig machen. Es ist das Verdienst der schwedischen Germanistin Birgit Stolt und des nordamerikanischen Reformationshistorikers Mark U. Edwards, auf die Polemik als rhetorische Literaturgattung des 16. Jahrhunderts aufmerksam gemacht zu haben<sup>13</sup>. Nur in diesem Kontext können Luthers polemische Schriften sachgemäß analysiert und beurteilt werden.

<sup>11</sup> Wohl Anspielung auf Lucius Calpurnius Piso Caesonius (nachgewiesen 70–43 v. Chr.), den Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) im Jahre 56 wegen seiner Provinzverwaltung tadelte. Calpurnius antwortete mit einer Schmährede und mit einer Flugschrift, vgl. Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike. Bd. 1. München 1979, 1020f.

<sup>12</sup> WA Br 9, 330, 7–10 (3576).

<sup>13</sup> Birgit Stolt: Wortkampf: frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis. Frankfurt/M. 1974; Mark U. Edwards, Jr.: Luther's last battles: politics and polemics, 1531–46. Ithaca; London 1983.

Eine psychologische Deutung dieser Schriften, die das Umfeld übergeht, nicht auf die Herausforderungen der Angriffe auf Luther achtet, sich nicht um die Erwartung politischer Kräfte kümmert – die von Luther polemische Schriften erwarten oder ihn sogar dazu auffordern – und die sich zu wenig oder sogar überhaupt nicht um die verhandelte Sache müht, kann nur wenig dazu beitragen, Luther zu verstehen. Einem verantwortlichen Urteilen muß aber das rechte Verstehen vorausgehen, ohne daß dann immer eine allseitige Billigung folgen muß.

Wer sich der sachlichen Mitteilung Luthers an Kurfürst Joachim II. über seine beabsichtigte Entgegnung erinnert, gewinnt eher den Eindruck, daß Luther überlegt vorgeht und nicht infolge psychischer und physischer Belastungen ausbricht. Luther empfindet es auch gar nicht als belastend oder niederdrückend, daß Schriften ihn angreifen. Er versichert vielmehr am Anfang seiner Entgegnung: »Für mich wahrlich zu reden, habe ich es sehr gerne, daß solche Bücher wider mich geschrieben werden. Denn es tut mir nicht nur im Herzen, sondern auch in der Kniekehle und in der Ferse wohl, wenn ich merke, daß durch mich armen, geringen Menschen Gott der Herr sowohl die höllischen als auch die weltlichen Fürsten so erbittert und unsinnig macht, daß sie vor Bosheit sich zerreißen und zerbersten wollen. Und ich sitze unterdessen unter dem Schatten des Glaubens und unseres Vaters und lache über den Teufel und seinen Anhang in ihrem großen Zorn, Plärren und Zerren. Damit richten sie doch nichts aus, abgesehen davon, daß sie ihre Sache täglich ärger und meine – das ist Gottes – Sache fördern und besser machen. Und wenn sie es sich gefallen lassen oder verstehen könnten, wollt ich ihnen dafür danken und sie bitten, daß sie ohne Unterlaß solche Bücher wider mich schrieben, solches Zerren und Plärren trieben mitsamt allen Teufeln in der Hölle. Wie könnte ich sie besser plagen, denn davon werde ich jung und frisch, stark und fröhlich«<sup>14</sup>. Offen gestanden, das klingt nicht ausgesprochen depressiv.

Hier wird deutlich, wie Luther diese Angriffe bewältigt: Er sieht sich in einen Kampf zwischen der Kirche Christi und des Teufels Kirche hineingestellt. Er greift für diese Geschichtstheologie ausdrücklich auf den Kirchenvater Aurelius Augustinus (354–430) zurück. Luther hat diese Betrachtung des Weltgeschehens in seinem Lied »Ein feste Burg ist unser Gott« in einprägsamer Form verdichtet. Zu dieser Betrachtung gehört es, Angriffe auf die Kirche Christi als ganz natürlich anzusehen, worüber ein Christ sich nicht zu wundern, schon gar nicht zu klagen braucht. Und genauso gehört die Gewißheit dazu, auf der Seite des Siegers zu stehen.

<sup>14</sup> Cl 4, 322, 14–323, 6 ≙ WA 51, 469, 17–30 (ins Neuhochdeutsche übertragen).

Diese Geschichtstheologie gewinnt in Luthers Leben zunehmend an Bedeutung, so daß der Niederländer Heiko A. Oberman seiner 1982 erschienenen Lutherbiographie mit gutem Grund den Untertitel »Mensch zwischen Gott und Teufel« geben konnte. Sie motiviert Luther zu heftigen Angriffen gegen Papisten, Sakramentierer, Juden, Türken und Epikuräer, d. h. praktische Gottesleugner, unter Einsatz polemischer Rhetorik, die – verbunden mit der Verwendung kräftiger Bilder, derber Ausdrücke und rhetorischer Übertreibungen – bei den Zeitgenossen auf eine geteilte Meinung stößt, denn nicht jeder von ihnen ist rhetorisch ausreichend geschult, um Streitschriften als polemische Literatur zu beurteilen. Aber das kann auch heute geschehen, daß jemand eine Parodie auf einen Kriminalfilm als einen Kriminalfilm ansieht.

Luthers Vorgehen birgt die Gefahr in sich, ganze Gruppen zu verteufeln, Verdächtigungen als Tatsachen hinzustellen. Und Luther ist dieser Gefahr auch manchmal erlegen. Trotzdem lohnt es sich, seine Schriften auch in dieser Beziehung sorgfältig zu analysieren. So betätigen sich die Türken für ihn eindeutig als Feinde Christi für das Reich des Teufels. Er erlebt sie als Repräsentanten eines osmanischen Imperialismus, der das Deutsche Reich angreift und die Christenheit bedroht. Trotzdem fördert Luther eine sachliche Information über den Islam und den Druck einer lateinischen Übersetzung des Korans<sup>15</sup>. Damit unterscheidet er sich wohlthuend von Flugschriften patriotischer Humanisten, die die Deutschen oder gar Germanen mit vielen Tugenden und Fähigkeiten ausstatten und den Türken nur Laster und Unfähigkeit zuerkennen. Der Intention nach will Luther konkret benennen, wodurch die jeweilige Gruppe das Reich Christi bedroht und bekämpft, aber in der Hitze des Gefechts fließt ihm auch manches ungeprüfte Klischee in die Feder.

Mehr Beachtung verdient der informative und theologische Inhalt seiner polemischen Schriften, denn darin übertrifft er die zeitgenössische Polemik. Das trifft auch für die Streitschrift »Wider Hans Worst« zu. Ganz bewußt geht er von der Polemik zur theologischen Argumentation über, die er für wichtiger hält: »Auf daß wir aber nicht die Zeit ganz zubringen mit des Heinzen Teufelsdreck, sondern auch etwas zur Besserung Nützlichens dem Leser vorlegen..., wollen wir uns die Sache selbst vornehmen, nämlich warum uns die Papisten durch ihren Heinz Ketzer schelten. Und es ist dies, daß sie geltend machen, wir seien von der heiligen Kirche abgefallen und hätten eine andere neue Kirche errichtet.«<sup>16</sup>. Um dem Vorwurf zu entgegnen, die Evangelischen seien von der heiligen Kirche abgefallen und hätten eine

<sup>15</sup> Vgl. Rudolf Mau: Luthers Stellung zu den Türken. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, 656–661.

neue Kirche aufgerichtet, umschreibt Luther die wahre Kirche. Er gründet seine Aussagen auf das Gebot Jesu Christi in Mt 18,17. Es geht dort darum, einen Sünder zur Buße zu führen. Zuerst soll derjenige, gegen den jemand gesündigt hat, den Schuldigen aufsuchen und zurechtweisen. Geht dieser nicht in sich, soll er durch zwei oder drei Gemeindeglieder ermahnt werden: »Hört er auf die nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er auch auf die Gemeinde nicht, so sei er für dich wie ein Heide und Zöllner.« Luther sieht hier eine Beschreibung der Kirche durch Jesus Christus, die nicht danach fragt, wer zur Kirche gehört, wo sie sich geographisch ausbreitet oder was sie ihrem Wesen nach ist, sondern wo ihr Handeln erkennbar wird<sup>17</sup>.

Luther schiebt damit viele Darstellungen der Kirche auf die Seite. Die Kirche ist für ihn nicht der Papst und die römische Kurie, nicht die Gesamtheit der Kleriker – wie viele zu seiner Zeit dachten –, aber auch nicht einfach die Gemeinschaft der Getauften oder die Gemeinschaft derer, die am Abendmahl teilnehmen, auch nicht eine Gemeinschaft von Christen mit einem besonders frommen Lebenswandel, wie die Täufer lehrten, und gewiß auch nicht die Gemeinschaft derer, die Kirchensteuern zahlen, wäre heute hinzuzufügen. Die Kirche läßt sich für Luther nicht mit einem bestimmten Personenkreis beschreiben, auch nicht als eine Institution. Es läßt sich vielmehr nur an Handlungen wahrnehmen, wo die Kirche vorhanden ist, d. h., wo der Heilige Geist wirkt.

Luther listet Kennzeichen auf, an denen sichtbar wird, daß da Kirche ist: wo getauft, wo das Abendmahl gemäß der Einsetzung Jesu Christi gefeiert, wo Schuld kraft der Schlüsselgewalt vergeben oder behalten, Gottes Wort unverfälscht und reichlich gepredigt, das Apostolische Glaubensbekenntnis geglaubt und bekannt, das Vaterunser gebetet, die weltliche Herrschaft geachtet, der Ehestand gelobt und gepriesen, Verfolgung um Jesu Christi willen erduldet und auf Anwendung von Gewalt für die christliche Verkündigung verzichtet wird<sup>18</sup>.

Luther beweist anhand dieser Kriterien, daß diese ursprüngliche Kirche unter den Evangelischen vorhanden ist, während die römische Kirche im Gefolge menschlicher Zusätze davon abgewichen ist, so daß sie unter das Urteil fällt, eine neue und damit die falsche, von der alten und rechten abtrünnige Kirche zu sein<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cl 4, 329, 15–21 Æ WA 51, 476, 26 – 477, 19.

<sup>17</sup> Vgl. Cl 4, 330, 4–9 Æ WA 51, 478, 21–26. Bei der Wendung »nicht vom namen/ sondern vom wesen fragen wir« ist nicht an das Wesen in einem metaphysischen Sinn zu denken, sondern zu berücksichtigen, daß das frühneuhochdeutsche Wort »wesen« auf die Bedeutung »treiben«, auch »Dasein« zielt.

<sup>18</sup> Cl 4, 330, 22 – 333, 10 Æ WA 51, 479, 20 – 485, 24.

<sup>19</sup> Cl 4, 333, 39 – 334, 4 Æ WA 51, 487, 18–23.

Luthers Aussagen haben aber nicht nur Bedeutung für die polemische Argumentation, sondern sind grundlegend für die Beschreibung der Kirche. Denn sie bedeuten, daß überall, in jeder christlichen Gemeinschaft, wo diese Kennzeichen sichtbar werden, wahre Kirche vorhanden ist. Und Luther bestreitet auch gar nicht, ja bekräftigt es sogar, daß diese Kirche auch in der spätmittelalterlichen Kirche vorhanden war und auch unter Papsttreuen vorhanden ist. Er ist allerdings fest davon überzeugt, daß die wahre Kirche unter den Evangelischen reichlicher und eindeutiger vorhanden ist.

Aus dem »Veranstaltungskalender zum Luther-Gedenken 1996 der bayerischen Luther-Städte« habe ich erfahren, daß ich hier über »Luthers Bilanz der Reformation am Ende seines Lebens« sprechen werde. Im Zeitalter der Banken drängt sich solch ein Thema wahrscheinlich auf. Doch auf Luther angewendet würde dies bedeuten, vor allem darüber zu berichten, wie Luther das Handeln des barmherzigen Gottes in seiner Zeit gerühmt und die Undankbarkeit seiner Zeitgenossen gerügt hat. Luther hat gewiß auch manche Enttäuschung hinnehmen müssen und besonders in seinen Predigten den Unglauben und unchristlichen Lebenswandel seiner Hörer scharf getadelt, wie alle verantwortungsbewußten Prediger. Es ist aber falsch, mit Hilfe entsprechender Aussagen eine fortschreitende Verbitterung zu konstruieren und seine positiven Aussagen zu übergehen. Luther hat 1541 – wenn man so will – selbst Bilanz gezogen: »Ich habe aber oben bekannt und muß leider bekennen: Obwohl wir die reine Lehre des göttlichen Wortes und eine feine, reine, heilige Kirche haben, wie sie zur Zeit der Apostel gewesen ist, in allen Stücken, die zur Seligkeit nützlich und notwendig sind, so sind wir doch nicht heiliger und besser als Jerusalem, die heilige, Gottes eigene Stadt, darin so viele böse Leute mitunter waren, doch allezeit das Wort Gottes durch die Propheten rein erhalten wurde.«<sup>20</sup>.

## *II. Luthers Krankheiten*

Viele Krankheiten haben Luther geplagt, die sich kaum auf eine als Ursache zurückführen lassen<sup>21</sup>. In seinen letzten Lebensjahren belasten ihn besonders »Schwachheit des Kopfes« und Harnsteinleiden.

Am 6. Juli 1527 erleidet Luther einen schrecklichen Anfall. Zunächst fühlt er sich niedergeschlagen und im Glauben angefochten. Darum sucht er seinen Freund und Beichtvater Bugenhagen auf. Später fühlt er sich schwach und legt sich ins Bett. Als er wieder aufsteht, bedrängt ihn ein

<sup>20</sup> Cl 4, 356, 17–23 ≙ WA 51, 536, 10–15 (ins Neuhochdeutsche übertragen).

<sup>21</sup> Neumann: AaO., 8.

starkes Brausen wie rauschende Meereswellen im linken Ohr, so daß er sich wieder niederlegt. Er spürt sich ohnmächtig werden und ruft Jonas zu: »O Herr D. Jona, mir wird übel. Wasser her oder was ihr habt, oder ich vergehe.« Jonas erwischt einen Topf Wasser, den er Luther über das Gesicht und den Rücken schüttet. Luther rechnet mit seinem Tod. Er nimmt von seiner Frau Katharina (1499–1552) und seinem einjährigen Sohn Johannes (1526–1575) Abschied. Der herbeigeholte Arzt, Dr. Augustin Schurff (1495–1548), erwärmt ihn mit warmen Tüchern und Kissen, die Ohnmacht schwindet, die Kräfte kehren zurück<sup>22</sup>.

Welche Krankheit hatte Luther überfallen? Die Mediziner konnten Luther darauf keine Antwort geben. Erst 1861 hat der französische Ohrenarzt Prosper Menière (1799–1862) Ursache und Verlauf dieses Anfalleidens beschrieben. Es handelt sich um eine Erkrankung des Innenohres, bei der es zu einer Vermischung der beiden sonst getrennten Innenohrflüssigkeiten kommt. Das führt zu Ohrensausen, Schwächeanfällen, Schwindelgefühlen, Übelkeit unter Umständen bis zum Erbrechen, Schweißausbrüchen, auch Ohnmacht. Todesängste bedrängen den Kranken, ohne daß solche Anfälle zum Tode führen. Nach einem tiefen Schlaf fühlen sich die Kranken befreit und erlöst. Ein vermindertes Ohrensausen bleibt, meist stellt sich auf diesem Ohr auch Schwerhörigkeit ein<sup>23</sup>. Erst 1988 hat der Direktor der Universitäts-Hals-Nasen-Ohren-Klinik Münster, Harald Feldmann, Luthers Anfalleiden als Menièrische Krankheit diagnostiziert. Eine Krankheitsgeschichte Luthers, welche alle Berichte über seine Beschwerden unter Berücksichtigung der Menièrischen Krankheit aufarbeitet, steht noch aus<sup>24</sup>.

Luther hat zwar nach 1527 nur noch wenige so starke Anfälle erlebt, aber über Rauschen im Kopf, Schwindelgefühle und Schwachheit seines Kopfes berichtet er mehrfach, auch gerade in seinen letzten Lebensjahren. Im Sommer 1543 fühlt er sich zwei Tage lang so sehr von einer Ohnmacht bedroht, daß er täglich mit seinem Tod rechnet<sup>25</sup>. Den kursächsischen Kanzler Gregor Brück (1485–1557) informiert er, daß er »allzu ungeschickt im Haupt«

<sup>22</sup> H[arald] Feldmann: Martin Luthers Anfallsleiden, von der theologischen zur medizinischen Diagnose. HNO-Information 3 (1988), 42 f.; ders.: Martin Luthers Krankheiten. In: Aller Knecht und Christi Untertan: der Mensch Luther und sein Umfeld; Katalog der Ausstellungen zum 450. Todesjahr 1996, hrsg. von der Wartburg-Stiftung. Eisenach, Eisenach 1996, 93–98.

<sup>23</sup> Feldmann: AaO, 44.

<sup>24</sup> Vgl. Neumann: AaO, 7, der betont, es gehe ihm »nicht allein darum« eine neue und vollständige Krankheitsgeschichte vorzulegen. Die Lektüre zeigt, daß er auf eine sorgfältige und gar vollständige Neuinterpretation der überlieferten Nachrichten verzichtet hat.

<sup>25</sup> WA Br 10, 345, 6–9 (3891), 14. Juli 1543.

war, um vorher zu antworten<sup>26</sup>. Anfang 1543 sieht er sich nicht in der Lage, eine lateinische Übersetzung seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« durchzusehen<sup>27</sup>. Manchmal kann er weder lesen noch schreiben<sup>28</sup>. Er diktiert einen Brief, weil ihm sein Kopf Not bereitet<sup>29</sup>, oder faßt sich deshalb kurz<sup>30</sup>. Er fühlt sich durch den Gesundheitszustand seines Hauptes gehindert, eine neue Schrift gegen das Papsttum abzufassen<sup>31</sup>.

Wir erfahren zwar aus Briefen von Luther und anderen manches über seinen Gesundheitszustand, aber sicher nicht alles. Manchmal finden wir Hinweise, daß Beschwerden nachgelassen haben, wenn er z. B. seinem Freund Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) mitteilt, seine Beine und sein Kopf seien für sein Alter kräftig genug, um ihn in Zeitz zu besuchen<sup>32</sup>.

Daß Luther von Krankheiten geplagt wird, ist seiner Umwelt bekannt. Die Gräfin Dorothea von Mansfeld (1481/82–1578) ist davon unterrichtet und sendet ihm eine Lebensessenz zu, die gegen Ohnmacht und Mattigkeit helfen soll, und will ihm in seinem Steinleiden raten<sup>33</sup>. Herzog Albrecht von Preußen (1480, 1525–1568) schickt ihm seinen Bernstein als Medizin gegen seine Harnsteine<sup>34</sup>.

Wer die Nachrichten über Luthers Leiden auflistet, gelangt leicht zu der Vorstellung, daß Luther fortschreitend immer stärker unter seinen Krankheiten litt, seine Arbeitsleistung fortwährend zurückging und eine zunehmende Verbitterung damit verbunden war, die ihn zu ungerechten, maßlosen und unflätigen Urteilen über seine Umwelt verführte. Aber trifft das wirklich zu? Lebte Luther seine letzten Jahre als griesgrämiger und mißgelaunter, über den Verlauf der Reformation frustrierter Kranker?

Luther predigt mindestens seit 1514 als Prädikant des Rates von Wittenberg in der Stadtkirche, außerdem vertritt er dort oft den Stadtpfarrer Bugenhagen während seiner Abwesenheit. Seit Mai 1540 kann Luther nur noch selten predigen. Neben Reisen hindern ihn Krankheiten. Das Gehen bereitet ihm so große Schwierigkeiten, daß er sich zur Stadtkirche fahren lassen muß<sup>35</sup>.

<sup>26</sup> WA Br 10, 237, 6f. (3836), 6. Januar 1543; vgl. auch an Dietrich von Maltzan (≥ 1563) 368, 4 (3901), 16. August 1543.

<sup>27</sup> WA Br 10, 251, 3f. (3843), 26. Januar 1543.

<sup>28</sup> WA Br 10, 259, 3f. (3846), 9. Februar 1543.

<sup>29</sup> WA Br 10, 349, 46f. (3894), 20. Juli 1543.

<sup>30</sup> WA Br 10, 388, 1f. (3909), um 1. September 1543)

<sup>31</sup> WA Br 11, 91, 17f. (4105), 7. Mai 1545.

<sup>32</sup> WA Br 10, 482, 9f. (3952).

<sup>33</sup> WA Br 10, 374, 28–30 (3905), 26. August 1543; 396, 2–13 (3913).

<sup>34</sup> WA Br 10, 562, 11–19 (3988), 8. Mai 1544.

<sup>35</sup> Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit, mit

Auf Anraten des kurfürstlichen Leibarztes Matthäus Ratzeberger (1501–1559) wird Luther am 23. November 1543 eine Fontanelle, ein »künstliches Hautgeschwür«, am Bein gesetzt, das Luther mit einem Ätztift offenhält. Dadurch sollten böse Körpersäfte austreten können<sup>36</sup>. Nach diesem Eingriff tritt eine Besserung von Luthers Gesundheitszustand ein. Nachdem Luther zum folgenden Weihnachtsfest gepredigt hat, teilt er am 27. Dezember 1543 Nikolaus Medler (1502–1551) in Naumburg mit: »... in diesen Tagen bin ich als Toter wieder zurück ins Leben gekommen und habe zweimal ohne jede Beschwerde gepredigt, was beinah für ein Wunder gehalten wird.« Am selben Tag schreibt er seinem Freund von Amsdorf: »In diesen Festtagen habe ich zweimal ohne jede Schwierigkeit und Beschwerde – Gott sei Dank – wider meiner und aller Erwartung gepredigt.«<sup>37</sup> Seine Predighörer sind tief beeindruckt. Hieronymus Besold (um 1520–1562), der seit 1542 in Luthers Haus wohnt und Tischreden aufzeichnet, berichtet am 28. Dezember Veit Dietrich (1506–1549), dem ehemaligen Haus- und Tischgenossen Luthers, der nun als Prediger an St. Sebaldus in Nürnberg tätig ist, Luther habe in sehr freudiger Stimmung gepredigt. Die Wittenberger erleben Luthers Weihnachtspredigten offenbar als Anfang eines neuen Abschnittes, denn Bugenhagen teilt am 30. Januar 1544 dem Herzog Albrecht von Preußen (1490–1568) mit, daß Luther zu Weihnachten wieder zu predigen angefangen hat<sup>38</sup>. Es war tatsächlich ein neuer Anfang, Luther kann wieder ins Neue Kollegium zu seiner Vorlesung über das 1. Buch Mose und in die Stadtkirche zum Predigen gehen. Er steht in Wittenberg nun wieder auf der Kanzel bis zum 17. Januar 1546, am folgenden Sonntag bricht er zur Reise nach Eisleben auf, dort hält er am 15. Februar, drei Tage vor seinem Tod, seine letzte Predigt. Angesichts dieser Tatsachen ist es unangemessen, Luthers letzte Jahre nur unter dem Gesichtspunkt eines fortlaufenden Verfalls zu sehen und daraus abzuleiten, daß er ohne ausreichende Gründe immer verhärteter und ungerechter geworden sei<sup>39</sup>.

literarischen, kritischen und historischen Anmerkungen zum ersten Mal hrsg. von Chr[istian] Gott[hold] Neudecker. Jena 1850, 137.

<sup>36</sup> Ratzeberger führte die nachfolgenden Besserungen auf diese Fontanelle zurück; Die handschriftliche Geschichte Ratzeberger's..., 136 f.

<sup>37</sup> WA Br 10, 481, 17 f. (3951); 482, 9 f. (3952).

<sup>38</sup> Vgl. WA Br 10, 481, Anm. 3; Johannes Bugenhagen: Briefwechsel, ges. und hrsg. von Otto Vogt. Nachdruck der Ausgaben Stettin 1888/89 und Gotha 1910, mit einem Vorwort und Nachträgen hrsg. von Eike Wolgast unter Mitarbeit von Hans Volz. Hildesheim 1966, 280 (132).

<sup>39</sup> Vgl. Neumann: AaO, 139, nachdem er vorher sehr schnell über eine mögliche Wirkung der Fontanelle hinweggegangen ist: »Da Luther aber bis zu seinem Tode, letztlich mit und ohne Fontanelle.

Es ist auch nicht sachgemäß, wenn aus Luthers letzten Jahren nur bedrückende Nachrichten aufgenommen werden. So drückt er z. B. am 7. Mai 1545 in einem Brief an den Rat von Halle an der Saale seine Freude darüber aus, wie sehr bei ihnen die Kirche unter dem Segen des Heiligen Geistes steht und wie der Rat das Evangelium fördert<sup>40</sup>. Aus konkretem Anlaß freut er sich am 2. Juni 1545 über gute Beziehungen zwischen Pfarrer und Gemeinde<sup>41</sup>. Es wäre ein eigenes Thema, über Luthers Freuden in seinen letzten Jahren zu reden.

Wie bewältigt Luther seine Krankheiten? Meist unterrichtet er nur ganz kurz darüber, um sich zu entschuldigen, daß er etwas nicht schnell oder ausführlich genug erledigt hat. Wenn er etwas eingehender berichtet, beendet er die Information mit einem: »Es ist genug.«<sup>42</sup> Er kann aber auch über seine Beschwerden scherzen. So stellt er fest, daß er trotz des Rauschens in seinem Kopf schlafen und essen kann, und vermutet, daß der Satan sich zwischendurch in seinem Bad aufhält<sup>43</sup>.

Luther betrachtet auch seine körperlichen Beschwerden im Lichte der Zweireichelehre. Nach dem schweren Anfall vom Sommer 1527 beginnt Luther, während ihn noch die Schwachheit seines Kopfes am geistigen Arbeiten hindert, sein körperliches und psychisches Befinden im Licht von 2 K 12, 7 zu sehen: »... damit ich mich wegen der hohen Offenbarung nicht überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe.« Luther sieht sich also in derselben Lage wie der Apostel Paulus. Und weil er sich in den Kampf der beiden Reiche hineingestellt fühlt, in dem der Satan ihn auch durch körperliche Beschwerden hindern will, für das Reich Gottes zu streiten, hat er auch keinen Zweifel über den Ausgang dieses Kampfes: »Deshalb befehle ich mich in euer Gebet und bin gewiß, daß der Herr euch erhören und den Satan unter unsere Füße treten wird.«<sup>44</sup>

<sup>40</sup> WA Br 10, 92, 1–7 (4106).

<sup>41</sup> WA Br 11, 113, 8–11 (1545).

<sup>42</sup> WA Br 11, 168, 3–6 (4146), 19. August 1545.

<sup>43</sup> WA Br 9, 390, 24 f. (3610), 1. Mai 1541; vgl. hierzu 6, 277, 19 f. (1913), 28. März 1532, wo Luther als Ursache für seine Kopfbeschwerden angibt, daß der »feind alles gutes vnd gesundheit« durch sein Hirn reite; vgl. Deutsches Wörterbuch/begr. von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 8. Leipzig 1893 – Fotomech. Nachdruck. Bd. 14. München 1991 –, 776 d: »der teufel reitet einen menschen, *er verblendet ihn, quält ihn mit Anfechtungen*«.

<sup>44</sup> WA Br 10, 228, 5–229, 11 (1128), 12. August 1527, wo die letzte Wendung R 16, 20 entnommen ist; weitere Verwendung dieser Bibelstelle im Briefwechsel siehe im Bibelstellenregister WA Br 16, 172 c.

In seinen letzten Lebensjahren nennt er als Ursachen seiner Erkrankungen sein fortgeschrittenes Alter, sein intensives Arbeiten und Nachdenken sowie vor allem die Fäuste des Satans. Gegen diese erscheint ihm die ganze Heilkunst machtlos. Er nimmt aber trotzdem ärztliche Hilfe an, um nicht als sich selbst feindlich zu erscheinen<sup>45</sup>. Wider sein Erwarten macht ihm ja dann die Fontanelle seine beiden letzten Lebensjahre erträglicher.

Wie stark seine Grundhaltung in seinem Glauben verankert ist, zeigt die Auskunft vom 30. März 1544 über seinen Gesundheitszustand an die Kurfürstin Sibylle von Sachsen: »Es geht uns, Gott lob, gut und besser, als wir es vor Gott verdienen«<sup>46</sup>. Diese Aussage ist für Luther nicht einfach eine fromme Floskel, er drückt damit vielmehr das Tiefste aus, was ein Christ über sein Befinden aussprechen kann. Diese Lebenshaltung setzt allerdings ein gründliches Wissen um das Sündersein des Menschen voraus, das nicht schon im Vergleich mit ethischen Maßstäben gewonnen wird, sondern weiß, wie sehr der eigene Wille sich dem Willen Gottes und damit dem Dienst für seine Liebe versagt.

### *III. Der Tod*

»Ich glaube, daß Du inzwischen erfahren hast, daß meine allerliebste Tochter Magdalena zum ewigen Reich Christi wiedergeboren ist. Und obgleich ich und meine Frau nichts anderes als fröhlich danken sollten für einen so glücklichen Übergang und ein so seliges Ende, durch den sie aus der Macht des Fleisches, der Welt, der Türken und des Teufels entkommen ist, so ist doch die Macht der natürlichen Liebe so groß, daß wir es ohne Schluchzen und Seufzen des Herzens, ja sogar ohne großes Abtöten nicht können. Denn die Blicke, Worte und Gesten der lebenden und sterbenden, überaus gehorsamen und ehrerbietigen Tochter haften tief in unseren Herzen, so daß selbst der Tod Christi – was ist der Tod aller im Vergleich zu seinem Tod? – dies nicht ganz hinwegnehmen kann, wie es sollte. Danke daher Du Gott an unserer Stelle. Denn er hat in Wirklichkeit ein großes Werk an uns getan, der unseren Leib so verherrlicht hat. Sie hatte – wie Du weißt – einen sanften und lieblichen Charakter und war allen ganz lieb. Gelobt sei der Herr Jesus Christus, der sie berufen, auserwählt und verherrlicht hat. Hoffentlich wird mir und allen den Meinigen und allen den Unseren ein solcher Tod zuteil, das ist das einzige, was ich von Gott, dem Vater allen Trostes und aller Barmherzigkeit, erbitte«<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> WA Br 10, 442, 13–19 (3934), 7. November 1543.

<sup>46</sup> WA Br 10, 548, 9 f. (3978) – (ins Neuhochdeutsche übertragen).

<sup>47</sup> WA Br 10, 149, 20–150, 34 (3794).

Mit diesen Worten teilt Luther am 23. September 1542 den Tod seiner dreizehnjährigen Tochter Magdalena seinem Freund Justus Jonas (1493–1555) mit.

Sein Gesundheitszustand läßt Luther auch oft an seinen eigenen Tod denken. Am 6. Januar 1543 bittet er den Altkanzler Gregor Brück (1485–1557): »Betet auch für mich zuweilen um ein gutes Stündlein! Ich habe ausgearbeitet und ausgelebt, der Kopf ist zu nichts mehr nütze, ich begehre Gnade und Barmherzigkeit. Diese habe ich und werde sie noch mehr kriegen, Amen.«<sup>48</sup>. Über das Sterben hat er eine ganz lebendige Anschauung, die sein Denken und Fühlen prägt: Wer im Glauben stirbt, geht zu dem wahren Vater im Himmel<sup>49</sup>. Seine darniederliegende Tochter Magdalena fragt er: »Magdalenchen, mein Töchterlein, du bleibst gerne bei mir, bei deinem Vater, und du gehst auch gerne zu jenem Vater?« Er erhält zur Antwort: »Ja, herzer Vater, wie Gott will.«<sup>50</sup> Diese Ergebenheit in Gottes Willen ist auch für die Wittenberger des Jahres 1542 keineswegs selbstverständlich. Darum berichtet der Rektor der Universität Wittenberg, Matthäus Aurogallus (um 1490–1543), in seinem Anschlag darüber, durch den er die Angehörigen der Leucorea auffordert, an der Beerdigung von Luthers Tochter teilzunehmen<sup>51</sup>.

Das Wissen um das himmlische Vaterland ist zwar tröstend, aber es hebt die Traurigkeit über den Verlust lieber Menschen nicht auf. Es ist bewegend, wie Luther in dem zitierten Brief weiß, wieviel Grund er hat, Gott für Magdalenas Leben und Sterben zu denken, aber der Schmerz über diesen Verlust ihn trotzdem am Danken hindert, so daß er seinen Freund Jonas bittet, diesen Dank für Magdalenas Eltern zu sprechen<sup>52</sup>. Zwei Wochen später behauptet er, er habe die Bewegung seines väterlichen Herzens besiegt, allerdings mit einem ziemlich rohen Murren gegen den Tod<sup>53</sup>. Aber fast zwei Jahre später gesteht er dem Nürnberger Reformator Andreas Osiander (1498–1552): »Es ist sonderbar, wie sehr mich der Tod meiner Tochter Magdalena quält, die ich bis heute noch nicht vergessen kann. Aber ich weiß ganz gewiß, daß sie am Ort der Erquickung und des ewigen Lebens ist und daß mir Gott mit ihr ein Zeichen seiner großen Liebe gegeben hat, daß er mein Fleisch während meines Lebens in seinen Schoß aufgenommen hat«<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> WA Br 10, 238, 34–37 (3836).

<sup>49</sup> Vgl. WA Br 10, 147, 3 (3792), 16.(?) September 1542.

<sup>50</sup> WA TR 5, 189, 25–28 (5494).

<sup>51</sup> WA Br 12, 353, 12–14 (4291), 20. September 1542.

<sup>52</sup> WA Br 10, 150, 28 f (3794).

<sup>53</sup> WA Br 10, 156, 18 f. (3797), 9. Oktober 1542.

<sup>54</sup> WA Br 11, 114, 9–12 (4122), 3. Juni 1545.

Wer vermag aus dieser Sicht Trost über den Verlust eines seiner Kinder zu gewinnen? Doch nur der Glaubende, für den das ewige Vaterland die Vollendung allen Lebens ist. Trotz dieser Sehweise scheut sich Luther nicht, seinem Freund Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) mitzuteilen, daß seine Frau Katharina in Erinnerung an Magdalena noch weint<sup>55</sup>.

Luther unterdrückt die Traurigkeit nicht, die über den Tod eines Menschen aus der natürlichen Liebe erwächst. Er verheimlicht diese Trauer auch nicht, weil sie etwa als Mangel an echtem Glauben gedeutet werden könnte, aber er bleibt in dieser Trauer auch nicht gefangen. Er empfängt Trost aus dem Wissen, daß seine Tochter in ihrem himmlischen Vaterland angekommen ist. Als die Pest im Herbst 1543 Halle an der Saale erreicht, freut er sich, daß Magdalena aus dieser Welt herausgerissen ist, obgleich er sie mit großer Trauer verloren hat<sup>56</sup>.

Aus seiner Erfahrung und ihrer Bewältigung heraus vermag Luther andere zu trösten. Am 13. Dezember 1544 muß er dem Bergschreiber Georg Hösel in Marienberg mitteilen, daß sein Sohn in Wittenberg verstorben ist. Luther schreibt ihm, daß er aus eigener Erfahrung wisse, daß dies wehe tut: »Wir sollen aber dem Schmerzen widerstehen und uns mit der Erkenntnis der ewigen Seligkeit trösten. Gott will, daß wir unsere Kinder lieb haben und daß wir trauern, wenn sie von uns hinweggenommen werden. Doch die Traurigkeit soll maßvoll und nicht zu heftig sein, sondern der Glaube an die ewige Seligkeit soll in uns Trost wirken.«<sup>57</sup>.

In Eisleben sind die Verhandlungen zwischen den Mansfelder Grafen 1546 schwierig. Immerhin kommt am 16. Februar unter Luthers Einfluß ein Vergleich zustande, in dem Kirchen, Schulen, Eherecht und der geistliche Bann eine neue Ordnung erhalten und gleichzeitig die dazugehörigen Rechte und Pflichten der Mansfelder Grafen geregelt werden<sup>58</sup>. Luther hat seine letzte Reise nicht umsonst auf sich genommen. Für die übrigen strittigen Punkte bahnt sich ein Kompromiß an. Am 17. Februar legen die Grafen Luther aus Rücksicht auf seine Schwachheit nahe, sich an den Verhandlungen nicht zu beteiligen. Trotzdem erscheint er zum gemeinsamen Abendessen. Das Gespräch berührt die Frage, ob sich die Menschen in der »ewigen Versammlung und Kirche« erkennen werden. Luther ist davon überzeugt<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> WA Br 10, 170, 34 f. (3805), 29. Oktober 1542; 196, 15 f. (3816), 23. November 1542.

<sup>56</sup> WA Br 10, 401, 16–18 (3916), 30. September 1543.

<sup>57</sup> WA Br 10, 699, 15–19 (4049), 13. Dezember 1544; vgl. auch den Trostbrief an Andreas Osiander 11, 113 f. (4122)

<sup>58</sup> WA Br 12, 367–374 (4300).

<sup>59</sup> WA 54, 488, 24 – 489, 15.

Als er im Laufe der Nacht spürt, daß sein Leben zu Ende gehen wird, betet er: »O mein himmlischer Vater, Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, Du Gott allen Trostes, ich danke dir, daß Du mir Deinen lieben Sohn Jesus Christus offenbart hast, an den ich glaube, den ich gepredigt und bekannt habe, den ich geliebt und gelobt habe, welchen der widerwärtige Papst und alle Gottlosen schmähen, verfolgen und verleumden. Ich bitte Dich, mein Herr Jesus Christus, laß Dir mein Seelchen<sup>60</sup> befohlen sein. O himmlischer Vater, wenn ich auch schon diesen Leib verlassen und aus diesem Leben hinweggerissen werden muß, so weiß ich doch gewiß, daß ich bei Dir ewig bleiben und mich niemand aus deinen Händen reißen kann.«<sup>61</sup>.

Was Luther sich nach dem Tod seiner Tochter Magdalena gewünscht hat, gewährt ihm Gott. In Gegenwart seiner Söhne Martin und Paul sowie im Kreise seiner Freunde entschlüft Luther am 18. Februar nachts gegen 3 Uhr friedlich und sanft, nachdem er sich zum Glauben an Christus sowie zu seiner Lehre und Predigt mit einem klaren Ja bekannt hat.<sup>62</sup>

Luther erlebte keinen geruhsamen Lebensabend. Krankheit, Leid, Bedrohung der evangelischen Verkündigung, ja des Christentums überhaupt, bestimmen seine letzten Jahre. Er erfährt freilich auch manches, was ihn mit Dankbarkeit erfüllt. Das muß für uns erst noch zusammengetragen werden. Von besonderem Interesse ist aber: Wie ist Luther mit allen diesen Belastungen umgegangen? Viele Betrachter neigen dazu, die ihnen vertrauten Verhaltensmuster auf Luther zu übertragen. Nun soll nicht bestritten werden, daß diese Belastungen Luther auch behindert, vielleicht auch manchmal mißmutig und ungeduldig gemacht haben. Eindrücklicher aber ist, wie er sich diesen Herausforderungen gestellt hat. Er hat nicht geklagt und ist nicht verzagt, sondern er hat den Kampf aufgenommen, in den er sich hineingestellt fühlte. Und er hat ihn im festen Vertrauen auf Gottes Beistand und Sieg geführt. Das hat ihn vor Verbitterung bewahrt, zu Humor über sich selbst und zu Ironie gegen seine Feinde, ja selbst in harten Auseinandersetzungen sogar zu Glaubenseinsichten befähigt, die noch heute Aufmerksamkeit verdienen. Dieses Vertrauen auf Gottes barmherziges Handeln hat ihn bis unmittelbar vor seinem Tode in die Lage versetzt, Gott zu loben und zu danken, und schließlich gern in das ewige Vaterland einzugehen, wohin seine Tochter Magdalena vorausgegangen war.

<sup>60</sup> Anmerkung der Berichterstatter: »Seelchen« sagte er ohne Zweifel ausdrücklich, um sich vor Gott zu demütigen, als ob er sagen wollte: »Was für eine arme Kreatur bin ich im Vergleich mit Dir, Du große, unendliche, ewige Majestät.«

<sup>61</sup> WA 54, 491, 21–30.

<sup>62</sup> WA 54, 492, 9–12. 20–23.

Ein Gedenken an Luthers Tod ist daher vor allem eine Erinnerung an die Kraft Gottes, die den Glaubenden stark macht, so viele Belastungen unverzagt zu bewältigen.

Prof. Dr. Helmar Junghans, Ludolf-Colditz-Str. 22, 04299 Leipzig

## LUTHER ALS ARGUMENTATIONSFIGUR DER REFORMPÄDAGOGIK

Von Ralf Koerrenz

### *Einleitung*

»Reform« gehört zu den zentralen Motiven, die in der Allgemeinen Pädagogik in regelmäßigen Abständen Hochkonjunktur haben. Andreas Flitner hatte in diesem Kontext darauf hingewiesen, daß »Reform« tatsächlich »nicht nur Kennwort, sondern Signatur einer Pädagogik (ist), welche begriffen hat, daß die Menschheit auf dem Weg in die säkulare Industriegesellschaft die Schwellen der alten ›Lebenswelten‹ überschritten hat und daß es keine Umkehr mehr gibt«<sup>1</sup>. Reform ist deswegen notwendig ein Dauerthema der Moderne – insbesondere auf dem Gebiet, auf dem es um die Weitergabe von kulturellen Standards an die nachfolgenden Generationen geht: der Erziehung. Bei einer Analyse der Grundstruktur des Reform-Begriffs wird deutlich, daß diesem die Grunddifferenz von schon-jetzt und noch-nicht zugrunde liegt<sup>2</sup>. Es ist das Streben nach Verbesserung – theologisch übersetzt: eine Art Orientierung am Reich Gottes –, das Motivation und Maßstab pädagogischen Denkens und Handelns zugleich ist.

Zweifelsohne dominierte in der pädagogischen Zeitströmung der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts die Reform-Thematik so stark, daß es berechtigt erscheint, diesen Kontext in besonderem Maße als »Reformpädagogik« zu bezeichnen.

<sup>1</sup> Andreas Flitner: Reform der Erziehung. Impulse des 20. Jahrhunderts, München 1992, 25.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu ausführlicher meine Erwägungen: »Reformpädagogik« als Systembegriff. In: Zeitschrift für Pädagogik 40 (1994), 449–564, bes. 554 ff.

gik« zu kennzeichnen. Dabei muß jedoch berücksichtigt werden, daß dies keineswegs die erste oder gar einzige Phase war, in der das »Reform«-Motiv die pädagogischen Diskussionen bestimmte – erinnert sei beispielsweise an das Werk von Comenius im 17. Jahrhundert. Die Reformpädagogik zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte verschiedene Vorläufer und verweist überdies auf Reform-Herausforderungen der Gegenwart.

Gerade in dem von der Erziehungswissenschaft vielfach als ›reformpädagogische Epoche‹ gekennzeichneten Zeitraum von 1890 bis 1933 gab es nun zahlreiche Konzeptionen, die eng mit religiösen Denkstrukturen verbunden waren<sup>3</sup>. Beispielhaft kann darauf verwiesen werden, daß Ellen Key und Maria Montessori ohne ihren religiösen Hintergrund kaum verständlich sind. Die Reformpädagogen thematisierten und rezipierten Religion als Themenperspektiven allgemein-pädagogischer Fragestellungen wie z. B. der national-sittlichen Erziehung oder der generellen Schulreform. Religion und religiöse Traditionen sind Aspekte der »Reformpädagogik«, die bislang viel zu wenig beachtet wurden. Ohne diese Aspekte bleiben jedoch viele Motivationen pädagogischer Konzepte im Dunkeln.

So gibt es in der Literatur der Reformpädagogen zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch bemerkenswerte Rezeptionsansätze der christlichen Tradition. Deutlich erkennbar ist beispielsweise, daß Martin Luther sowohl im Hinblick auf seine Biographie wie im Hinblick auf zentrale Gedanken seiner Theologie einen Reibungspunkt besonderer Art geboten hat. Luther als Person bzw. ›lutherische‹ Theologie wurden in teilweise originellen Rezeptionsansätzen zu Argumentationsfiguren stilisiert, die eine heutige Betrachtung lohnend erscheinen lassen. Ein Nutzen dieser Betrachtung liegt (a) zunächst in der Wahrnehmung von Luther-Rezeptionen außerhalb des theologischen bzw. binnenkirchlichen Spektrums im engeren Sinne. Gleichzeitig spielt sich (b) diese Bezugnahme auf Luther in dem öffentlichen und publikumswirksamen Bereich von Erziehungs- und Schulfragen ab, der zum Teil wiederum Rückwirkungen auf die Diskussion innerhalb der konfessionellen Religionspädagogik hatte und hat<sup>4</sup>. Daran schließt sich (c) die generelle Frage nach dem Verhältnis von theologischem Erbe und allgemeiner Pädagogik an, das in letzter Zeit zunehmend Beachtung gefunden hat<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Wesentliche Quellentexte zu diesem Bereich sind von Ralf Koerrenz und Norbert Collmar in dem Band ediert worden: Die Religion der Reformpädagogen. Ein Arbeitsbuch, Weinheim 1994

<sup>4</sup> Zu den Aufnahmen der reformpädagogischen Diskussionen in der konfessionellen Religionspädagogik vgl. die Einleitung in dem genannten Band über »Die Religion der Reformpädagogen«.

Vielleicht kann gerade die Analyse der Rezeption Luthers einen kleinen Baustein zur Vertiefung der Diskussion in den genannten drei Perspektiven beitragen.

### *1. Martin Luther als sittlich-religiöse Persönlichkeit deutscher Geschichte – das Luther-Bild bei Hermann Lietz*

Eine ethisch-historisierende Version der Luther-Rezeption findet sich bei Hermann Lietz (1868–1919), dem Gründer der ersten Deutschen Landerziehungsheime in Ilsenburg (1898), Haubinda (1901) und Bieberstein (1904). Lietz konzipierte sein Schulkonzept auf dem Hintergrund des pädagogischen Konzepts »religiös-sittlicher Erziehung«<sup>6</sup>. Das entsprechende Ideal der religiös-sittlichen Persönlichkeit stellte für Lietz auch den Maßstab für seine Geschichtsbetrachtung dar.

Diesem Ideal konnte die Gegenwart um 1900 in den Augen von Lietz nicht genügen. Lietz sah in seiner Zeit zugleich einen Verfall der Sitten wie der Religion. Dieser Situation hatte sich nach Lietz insbesondere die Pädagogik zu stellen und zu folgern: »Neben der religiösen Welt die Welt der sittlichen Gefühle, Gedanken und Bestrebungen zu entwickeln, ist höchste Aufgabe aller Erzieher und jedes Gebildes, das Anspruch auf den Namen Staat macht«<sup>7</sup>. Den engen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit sieht man – nach Lietz – vor allem am Vorbild Jesu, der die Betonung einseitig auf »das Thun des Willens Gottes« und die Nachfolge der Jünger gelegt hat. Der Glaube an seine (göttliche) Personalität steht dagegen völlig im Hintergrund<sup>8</sup>. In Jesu Lebenshaltung fallen für Lietz idealistische Religiosität und Sittlichkeit ineins. Jesus ist damit auch das pädagogische Leitbild schlechthin. Ausgangspunkt und Ziel zugleich der in Landerziehungsheimen zu

<sup>5</sup> Vgl. hierzu u. a. Fritz Osterwalder: Die Geburt der deutschsprachigen Pädagogik aus dem Geist des evangelischen Dogmas, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 68 (1992), 426–454, oder Jürgen Oelkers: Vollendung. Theologische Spuren im pädagogischen Denken, in: Luhmann, Niklas/Schorr, Karl Eberhard (Hg.): Zwischen Anfang und Ende. Fragen an die Pädagogik, Frankfurt 1990, 24–72.

<sup>6</sup> Vgl. zu dem Aspekt der Religion bei Hermann Lietz die Studie von Ralf Koerrenz: Hermann Lietz. Grenzgänger zwischen Theologie und Pädagogik, Frankfurt 1989.

<sup>7</sup> Hermann Lietz: Gedanken zur Frage der Religion und Sittlichkeit. In: Leben und Arbeit 1923, Heft 1, 16.

<sup>8</sup> Hermann Lietz: Die Erziehung in der Religion Jesu im Unterschiede zu der im dogmatischen Christentume, in: Aus dem Pädagogischen Universitäts-Seminar zu Jena, Siebentes Heft. Langensalza 1897, 128.

realisierenden Erziehung bleibt die so qualifizierte religiös-sittliche Persönlichkeit, die sich in einer bestimmten Form der Lebensgestaltung – z. B. ohne Alkohol- und Nikotinkonsum – gesellschaftlich zu bewähren hat. Es geht – insbesondere nach 1918 – in der Erzielung faktisch um Gesellschaftsreform durch die Rückbesinnung u. a. auf das, »was Martin Luther in der Notlage seines Volkes durchzusetzen versucht hat: Eine Reformation an Haupt und Gliedern«<sup>9</sup>.

Wie kann nun aber eine dem Ideal des Religiös-Sittlichen angemessene Didaktik Gestalt gewinnen? Diese entscheidende methodische Frage wird bei Lietz mit dem Plädoyer für eine Vorbild-Pädagogik beantwortet. Religiös-sittliche Persönlichkeiten der säkularen und religiösen Geschichte sollen den Kindern in Beispielerzählungen und mittels Merksprüchen vor Augen geführt werden, um auf solche Weise eine Motivation für die Ausbildung eines vergleichbaren Lebensstils zu wecken. Orte dieser geradezu erwecklichen Pädagogik sind zum einen der Religionsunterricht, vor allem jedoch religiöse Reden im Rahmen von Morgen- oder Abendandachten, den sogenannten »Kapellen«. In seinen Texten über religiöse Erziehung führt Lietz ganze Ahnenreihen religiös-sittlicher Vorbilder an, zu denen an hervorgehobener Stelle auch Martin Luther gehört.

Martin Luther als Vorbildgestalt wird dabei erst auf der Oberstufe relevant. Bei den 6–9jährigen sollen zunächst Märchen, Sagen, einfache Erzählungen, kleine Gedichte als didaktisches Material genutzt werden. Bei den 9–12jährigen werden dann Sagen aus dem Alten Testament von den Patriarchen und die Erzählstoffe der Evangelien sowie weitere profane Literatur (Andersen, Gebrüder Grimm, Hebel) eingesetzt. In der Mittelstufe wird die Auswahl erweitert, und in der Oberstufe schließlich rückt neben die Auswahl religionsgeschichtlicher Literatur (den Veden, den buddhistischen Quellen, aus Äschylos, Sophokles, Platon, der Edda, der Weisheitsliteratur des Alten Testaments, Psalmen sowie der Verkündigung Jesu) das Vorbild der »Helden der christlichen Kirche«<sup>10</sup>. Zu diesen zählt neben Franz von Assisi, Jan Jus, Ulrich von Hutten, August Hermann Francke und F. D. E. Schleiermacher eben Martin Luther. Neben die Helden der christlichen Kirche treten dann noch die »Welt- und Lebensanschauung unserer großen Dichter und Denker (Lessing, Herder, Goethe, Schiller)«<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Hermann Lietz: Das deutsche Volksschulheim. Warum und wie es werden muß (1919), in: Lassahn, Rudolf (Hg.): Hermann Lietz. Schulreform durch Neugründung, Paderborn 1970, 148.

<sup>10</sup> Hermann Lietz: Gutachten zu der Anfrage der Bremischen Lehrerschaft. In: Koerrenz/Collmar (Hg.): Die Religion der Reformpädagogen, a. a. O., 43–46, hier 45.

<sup>11</sup> Ebd.

An diesem Lehrplan wird die kulturprotestantische Vereinnahmung Luthers als religiös-sittliche Vorbildgestalt deutlich. Die Lehre Luthers spielt als Unterrichtsgegenstand ganz offensichtlich keine große Rolle. Die Lehre war nur insofern von Bedeutung, als sie eben den religiös-sittlichen Standard Luthers zu spiegeln vermochte. Der Maßstab des Religiös-Sittlichen bestimmt letztlich die Wahrnehmung der Lehre – nicht umgekehrt: »Volksreligion, Paulinismus, äußerliche Auffassung der Rechtfertigungslehre sind es somit, die gar viele verhindern, zu ernster, sittlicher Arbeit an sich und andern, zur Geburt Gottes in ihrer Seele zu gelangen.«<sup>12</sup> Die Gestalt Luthers steht für Lietz insgesamt in einer die gesamte Weltgeschichte prägenden »Aufstiegsentwicklung vom Primitiven zum Höherentwickelten«. Ja, Luther ist indirekt geradezu ein Beleg für die These der kontinuierlich ins Positive fortschreitenden Menschheitsentwicklung. An Personen wie Luther und ihrem Maßstäbe setzenden Verhalten gilt es sich auch in der Gegenwart zu orientieren. »Werden wir in der Menschheitsentwicklung vorwärts kommen, solange wir den Paragraphen uns beugen, die wir für falsch halten? Taten das Jesus, Luther, Carlyle, Bismarck?«<sup>13</sup>

Luther wird insgesamt als Leitbild eingeführt, das zu je eigenem religiös-sittlichem Eifer anspornen soll. Dies gilt sowohl in personaler wie in (inter)nationaler Hinsicht. »Persönlichkeiten wie Zarathustra, Buddha, Platon, Jesus, Meister Eckehart, Dante, Michelangelo, Luther, Goethe, Beethoven und ihre Werke gehören nicht bloß einem Volk, sie gehören der Menschheit an. Ein Volk, das nicht daran teilnimmt, was jene und viele andere Großen geschaffen haben, das beraubt sich selbst wertvollster Güter und hört auf, an der Kulturentwicklung der Menschheit mitzuarbeiten.«<sup>14</sup> Luther wird bei alledem zu einer Argumentationsfigur stilisiert, die – neben zahlreichen anderen Personen – klischeehaft dem letztlich ideologisch verwendeten Ideal der religiös-sittlichen Persönlichkeit konkretere Gestalt verleihen sollte. Historisch als »Held der christlichen Kirche« rezipiert, waren die Eigenheiten seiner theologischen Lehre völlig ohne Belang.

Daß diese Position von Hermann Lietz keineswegs singulär war, belegt ein Seitenblick auf das Gutachten von Hans Fischer, das dieser auf eine Anfrage der Bremischen Lehrerschaft 1905<sup>15</sup> formuliert hatte. In diesem Gutachten<sup>16</sup> forderte Fischer, daß die Kenntnisse vom Christentum in der

<sup>12</sup> Hermann Lietz: *Gott und Welt. Stimmen von Führern der Menschheit*, Vekkenstedt 1919, 356.

<sup>13</sup> Hermann Lietz: *Schulreform und Schulprüfung (1907)*. In: Lassahn, Rudolf (Hg.): *Hermann Lietz (siehe 9)* 51.

<sup>14</sup> Hermann Lietz: *Gott und Welt*, a. a. O., 361.

<sup>15</sup> In: Koerrenz/Collmar (siehe 3) 20–51.

<sup>16</sup> A. a. O., 38.

Schule nur historisch von Interesse seien und diese historische Kenntnisvermittlung wiederum im Geschichtsunterricht anzusiedeln wäre. Und Fischer folgert: »Was die Schüler vom Christentum so gut wie von jeder wichtigen Kulturercheinung wissen müssen, gehört in den Geschichtsunterricht. Freilich müßte der Geschichtsunterricht dann erst einmal Heroenbetrachtung werden. In ihm würden neben Männern wie Napoleon und Bismarck, Luther und Kant, auch Moses und Jesus ihre Stelle finden und so gerade in ihrer religiösen Besonderheit neben andern Heroen wirklich verständlich werden.«<sup>17</sup>. Luther – der Held der christlichen Kirche, das paradigmatische Beispiel höchster Religiosität und Sittlichkeit, ein Gegenstand historischer Heroenbetrachtung. Für diese Spielart der Luther-Rezeption bildet die Biographie Luthers den entscheidenden Anknüpfungspunkt.

## *2. Rechtfertigungslehre als Grundlage der Schulgestaltung – die Transformationsansätze Peter Petersens und Bernhard Hells*

Eine ganz andere, mittelbare Rezeption Luthers liegt hingegen bei den beiden Schulgründern Peter Petersen und Bernhard Hell vor. In beiden Fällen stellte nicht die Person, sondern ein bestimmter Aspekt der Theologie den Bezug zu Martin Luther dar.

Peter Petersen (1884–1952) war seit 1909 Lehrer an Hamburger Schulen und trat in der Folgezeit vor allem durch seine Mitwirkung in der Schulreformbewegung hervor. Nach einer Tätigkeit als Leiter der Lichtwark-Oberschule in Hamburg folgte Petersen 1923 dem Ruf als Professur für Erziehungswissenschaft an die Universität Jena. Dort gründete er die weltweit beachtete Jena-Plan-Schule, die sich insbesondere durch eine bestimmte Schulstruktur auszeichnete. Von Anfang an hatte sich Petersen in seinen Publikationen kontinuierlich, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, religiösen Fragen und auch der Reform des bestehenden schulischen Religionsunterrichts gewidmet. In mehreren Einzelschriften beschäftigte sich Peter Petersen explizit auch mit der Gestalt Martin Luthers<sup>18</sup>. Neben dieser unmittelbaren Bezugnahme auf die Reformation scheinen von einer sehr

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. den Aufsatz: Luther, der Auf-Rührer. In: Die Literarische Gesellschaft 1917, 332–342. Petersen entfaltet in diesem Beitrag die These von der »Tragik des Luthertums« (337), die in der Abwendung der Kirche vom »jungen Luther« besteht. Der »junge Luther« hatte sich »zur Kirche des Herzens, zu wahren Gemeinde der Gläubigen« (342) hingewandt. Daran gelte es im 20. Jahrhundert erneut anzuknüpfen.

viel größeren Bedeutung aber die Konsequenzen zu sein, die Peter Petersen aus seiner lutherisch geprägten Religiosität für die Strukturierung des Alltags seiner Jena-Plan-Schule gezogen hat. Es fällt auf, daß der gesamte Alltag dieser Schule als eine Art pädagogische Liturgie konstruiert wird. Feier und Verkündigung – nicht der auf kognitive Wissensvermittlung ausgerichtete Religionsunterricht – werden dabei als die sachgemäßen Formen religiöser Unterweisung in der Schule begründet.

In der Funktionsbestimmung von Religion für die Jena-Plan-Schule aus dem Jahr 1934<sup>19</sup> findet sich jene Argumentationslinie, die stark an die Forderung Luthers nach einer Verschränkung von religiösem Lernen und alltäglicher Lebensgestaltung erinnert. Die historischen Bezüge der konkreten Alltagsgestaltung in der Jena-Plan-Schule werden dabei von Peter Petersen auch explizit benannt: »Jeder Tag hat seinen Hymnus, seinen Choral oder Kanon; wenn die Kräfte sich finden, dann soll dabei versucht werden, auf die neu entzifferte wundervolle Liturgie der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts zurückzugreifen und an sie anschließend unsrer Zeit Gemäßes zu wecken.«<sup>20</sup> Die Beschreibung religiöser Erlebnisse in Dichtung, Malerei und Baukunst sind für Petersen letztlich kognitiv zu vermittelnde Kenntnisse. Ihre Bearbeitung gehöre in jene »Blockstunden, die von der Kultur her gewonnenen Rahmenthemen gewidmet sind.«<sup>21</sup> Die Vermittlung entsprechender Kenntnisse ist durchaus von Bedeutung. »Freilich«, so heißt es bei Petersen weiter, »Freilich, Gott wird sie [eine Stammgruppe] darin nicht begegnen können, sondern immer nur Menschen, wie sie es selber sind, mithin zuletzt sich selber.«<sup>22</sup> Der Unterricht entbehrt eben jener Möglichkeit zur Unmittelbarkeit religiösen Erlebens, die hingegen in anderen pädagogischen Handlungsformen gefunden werden können. Die für die Inszenierung von Religion entscheidenden Handlungsformen sind – nach Petersen – das Gespräch als Verkündigung und vor allem die Feier. Auf dem Hintergrund der pädagogischen Handlungsformen – vor allem der Feier – ist die Organisation des gesamten Schullebens für die Inszenierung von Religion von entscheidender Bedeutung<sup>23</sup>. Der Tagesablauf, der Wochenplan und die Struktur des Schuljahres – sie alle zielen auf einen bestimmten Rhythmus, eine bestimmte Liturgie. Zugespitzt könnte man sogar formu-

<sup>19</sup> Peter Petersen: Dienst an der religiösen Erziehung in der Schule. Einordnung der religiösen Wirklichkeit in die Arbeitswelt der Schüler (1934), in: Koerrenz/Collmar (siehe 3) 247–252.

<sup>20</sup> A. a. O., 250.

<sup>21</sup> A. a. O., 249.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu besonders a. a. O., 250f.

lieren: Die Jena-Plan-Pädagogik mit ihren Wochenarbeitsplänen und Feiern ist letztlich inszenierte Religion, in pädagogische Handlungsformen transformierte Religion.

Petersens Abneigung gegen eine Schulstruktur, die den Leistungsgedanken mit jährlichen Versetzungszeugnissen verknüpft, kann – als zusätzlicher Gesichtspunkt – auch einmal unter der Frage betrachtet werden, inwieweit sich darin das Erbe lutherischer Anthropologie spiegelt. Im Kleinen Jena-Plan<sup>24</sup> erläutert Petersen die Konsequenzen, die sich aus der Konstituierung der Schule durch drei Jahrgänge umfassende Stammgruppen anstelle der Jahrgangsklassen ergeben. »Kein Kind bleibt jemals ›sitzen‹, sondern alle rücken nach dreijähriger Arbeit in einer Gruppe in die nächste auf. Doch können in der Mittel- und Obergruppe einige aus dem 6. Schuljahr in die Obergruppe, aus dem 8. in die Jugendlichengruppe hinübergenommen werden.«<sup>25</sup> Die Schülerinnen und Schüler sollen durch diese Organisationsstruktur geradezu beiläufig lernen, daß ihr letzter Wert eben nicht in den am Schuljahresende in Zeugnisnoten umgewandelten ›Leistungen‹ besteht. Die Perspektive wird vielmehr verlagert und der Schwerpunkt darauf gelegt, daß die Kinder und Jugendlichen innerhalb der Stammgruppen ihre persönliche Leistungsfähigkeit entfalten können. Vielleicht ist es zu hoch gegriffen, hier von einer Transformation der Rechtfertigungslehre in Schulstrukturen zu sprechen, doch würde sich eine genauere Untersuchung des Zusammenhangs von lutherischem Erbe und pädagogischem Programm bei Peter Petersen in besonderem Maße anbieten.

Eine mittelbare Bezugnahme auf die Theologie Luthers<sup>26</sup> liegt auch bei Bernhard Hell vor, der 1930 das Evangelische Landerziehungsheim Urspringschule in Schelklingen gegründet hatte. Hell sieht die Urspringschule auf dem »Wege des Christentums von der kräftigen Art Luthers und seiner ›Freiheit eines Christenmenschen.«<sup>27</sup> Auch er thematisiert den Zusammenhang von Alltag und Religion: »Die evangelische Schule, die sich Luther anschließt, sieht in jeder Arbeit möglichen Gottesdienst. Nicht der Stoff entscheidet, sondern die Gesinnung, die Blickrichtung des ganzen Menschen, mit dem die Arbeit getan wird. Beseitigt ist die Illusion, daß ein bestimmtes Wissen oder Tun als solches über den Wert des Menschen ent-

<sup>24</sup> Peter Petersen: Der Kleine Jena-Plan (1927), Braunschweig 1959<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> A. a. O., 26 f.

<sup>26</sup> Das Luther-Bild Hells erschließt sich auch aus der Lektüre einer Ansprache über Martin Luther: Reformationstag, o. O. 1921 [Manuskript im Archiv der Urspringschule].

<sup>27</sup> Werbesprospekt der Urspringschule, o. O. o. J. [1937], 2 f. [Als Verfasser zeichnen gemeinsam Bernhard Hell und Friedrich Ehrecke].

scheide«<sup>28</sup>. In besonderem Maße spielt in der Schulkonzeption Hells jedoch die Bezugnahme auf die Rechtfertigungslehre eine Rolle.

Dies wird insbesondere in der Eigenart seiner programmatischen Gründungsschrift der Ursprungsschule von 1930 deutlich. Hell hatte sich in seinen Publikationen ab 1905 als Anhänger des philosophischen Idealismus' in der Tradition Kants und insbesondere Fichtes ausgewiesen<sup>29</sup>. Das ideale Transzendente ermöglichte für ihn den seines Erachtens unverzichtbaren Aufbau einer auf Einheit ausgerichteten Lebens- und Weltanschauung<sup>30</sup>. Im Hinblick auf diese Einheitsproblematik ist Hell dem idealistischen Grundansatz seiner Jugendzeit treu geblieben. In der Beschreibung der Differenz zwischen dem Menschen und dem Transzendenten, das 1930 allerdings unmißverständlich als »Gott« bezeichnet wird, unterscheiden sich die frühen und späten Schriften Hells kaum. Die Hinwendung zum reformatorischen Erbe und damit zur Gründung einer »Evangelischen« Schulgemeinde vollzog sich vielmehr auf dem Gebiet der Anthropologie. Hells frühere Positionen waren dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch als ein Tätiger, als ein Strebender, letztlich als ein Sich-selbst-erlösender verstanden wurde<sup>31</sup>. Der Mensch hatte das Ziel, sich zum Idealmenschen, zum Übermenschen zu entwickeln. Mit diesem optimistischen Menschenbild hat Hell in seiner Programmschrift von 1930 gebrochen.

1930 steht bei Hell deutlich der reformatorische Grundsatz im Hintergrund, daß der Mensch sich seinen letzten Wert nicht selbst geben oder zusprechen kann. »Alle Kulturseligkeit und alle Verehrung von Menschengröße und Menschenmacht enthüllt sich nicht nur als Einseitigkeit, sondern als bewußte Loslösung von Gott, als Schuld.«<sup>32</sup>. Hell geht es um eine dialektische Anthropologie, die die Einseitigkeit des Idealismus, des sich-selbst-erlösenden Idealmenschen überwindet. Das Christentum ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es die »Verkrampfung [vermeidet], die auftritt, wenn idealistische Forderungen gestellt werden, die das Individuum nicht zu tragen vermag und die es doch in heldischem Eifer auf sich nehmen will«<sup>33</sup>. Diese Anthropologie kann nach Hell nur mit dem Christentum

<sup>28</sup> Bernhard Hell: Die Evangelische Schulgemeinde. Versuch zur Gestaltung eines evangelischen Landerziehungsheims, Kassel 1930, 38.

<sup>29</sup> Vgl. dazu u. a. seine Aufsätze: Fichte. In: Die Hilfe 14 (1908), Beiblatt, 309–311; oder: Über Fichtes Lehre von der Erziehung. In: Das Alumnat 2 (1914), 140–151.

<sup>30</sup> Vgl. besonders: Die Philosophie der Schule. In: Wickersdorfer Jahrbuch 1914. Abhandlungen zum Lehrplan der Freien Schulgemeinde, Jena 1914, 8–22.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu: Erziehungsfragen. In: Der Mensch 14 (1907), 67 u. 83.

<sup>32</sup> Die Evangelische Schulgemeinde..., a. a. O., 12.

<sup>33</sup> A. a. O. 3.

gewonnen werden: Hier gibt es ein »Wissen um die Größe, wie um die Kleinheit des Menschen, um seine hohe Würde und Möglichkeit als Gotteskind wie um seine Schuld und Hilflosigkeit«<sup>34</sup>. Dies ist nicht zuletzt pädagogisch äußerst bedeutsam, denn: Für den Menschen und damit auch für die Kinder und Jugendlichen ist entscheidend: »Im Wissen um die eigene Ohnmacht und Unvollkommenheit liegt die Möglichkeit für eine neue Kraft: die Kraft des Glaubens«<sup>35</sup>.

### 3. *Martin Luther als Vorkämpfer der Aufklärung – Gustav Wynekens Luther-Rezeption*

Die Person Martin Luthers als vorbildhafte Persönlichkeit (Lietz, Fischer), die Theologie Martin Luthers als Motivgeber für die Organisation einer Reformschule – diesen beiden positiven Rezeptionsvarianten fügt Gustav Wyneken (1875–1964)<sup>36</sup>, Sohn eines evangelischen Pfarrers, eine weitere hinzu, in der Biographie und Theologie Luthers ineinander verwoben werden. Wyneken war von 1900 bis 1906 als Lehrer in den Lietz'schen Landerziehungsheimen tätig und hatte nach der Trennung von Lietz 1906 gemeinsam mit Paul Geheeb und Martin Luserke die »Freie Schulgemeinde Wickersdorf«<sup>37</sup> gegründet. Wyneken propagierte vom Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit um 1900 bis in die 60er Jahre hinein einen vor allem auch pädagogisch einzulösenden »Abschied vom Christentum«<sup>38</sup>. Mit »Christentum« ist dabei vor allem die kirchlich-verfaßte Christenheit gemeint. Interessanterweise verwendet Wyneken gerade auch das Werk Luthers, um es seiner antiklerikalen Argumentationslinie nutzbar zu machen. An die Stelle der alten, verbrauchten christlichen Religiosität will Wyneken eine neue Religion setzen. Aus der programmatischen Schrift vom »Gedankenkreis der Freien Schulgemeinde«<sup>39</sup> wird ersichtlich, daß es Wyneken um die

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> A. a. O. 13.

<sup>36</sup> Zu Person und Wirken Wynekens liegen unter anderem die Studien von Ulrich Panter: *Gustav Wyneken. Leben und Werk* (Weinheim 1960) sowie von Heinrich Kupfer: *Gustav Wyneken. 1875–1964* (Stuttgart 1970) vor. Wyneken hat sich während seines gesamten Lebens intensiv mit religiösen Fragen beschäftigt.

<sup>37</sup> Aus diesem Umfeld stammen auch die Überlegungen zu »Religionsunterricht und religiöse(r) Erziehung« (1913), die ebenfalls jetzt über den Quellenband »Die Religion der Reformpädagogen« (siehe 3) 213–231 leicht zugänglich sind.

<sup>38</sup> So auch der Titel eines Spätwerks von Wyneken mit dem Untertitel »Ein Christ befragt die Religionswissenschaft« (München 1963).

<sup>39</sup> Leipzig 1914<sup>2</sup>.

Schaffung einer neuen »Kulturgesinnung«<sup>40</sup> ging, die letztlich an die Stelle christlicher Gesellschaftswerte treten sollte. »Die Freie Schulgemeinde, die Schule und Erziehungsgemeinschaft, ist Darstellung und Symbol eines Ganzen... ein geistiger Organismus, ein neuer Typ geistigen Gesamtlebens«<sup>41</sup>. Gedanken wie die, daß »die Gattung... das Wirklichere gegenüber dem Individuum«<sup>42</sup> ist, markieren gemeinsam mit der Formel »Fördere den Geist«<sup>43</sup> den Gegensatz zu einer ganz am Werden der religiös-sittlichen Individualität ausgerichteten Pädagogik. Mit dem Leitgedanken einer neuen »Kulturgesinnung« geht es Wyneken letzten Endes um die Schaffung einer neuen Religion. »Denn da es das Reich des Geistes innerhalb einer menschlichen Gesellschaft ist, was wir eine Kultur nennen, so ist diese neue Religiosität kulturbejahend«<sup>44</sup>. Diese neue Haltung verlangt nach einer pädagogisch-institutionellen Realisierung in Form einer Schulgemeinde, die eine Pädagogik der »Gemeinschaftserziehung, Erziehung in der sich selbst erziehenden Gemeinschaft«<sup>45</sup> gewährleistet.

Das Luther-Bild Wynekens spiegelt sich vor allem in dem Beitrag »Luther«, der 1922 in dem Sammelband »Der Europäische Geist«<sup>46</sup> publiziert wurde. Die Kernthese Wynekens findet sich direkt in den ersten Sätzen: »Luthers Tat ist die Befreiung der Menschheit vom Priestertum. Das Priestertum ist einer der fürchterlichsten Selbstvergiftungsprozesse, denen die Menschheit in ihrem Lebenslauf ausgesetzt war«<sup>47</sup>. Luther wird gefeiert als der große Befreier. Die Perspektive ist die der Menschheitsgeschichte, innerhalb derer vor allem das kirchenfixierte Mittelalter eine dunkle Epoche dargestellt hat. »Priestertum« wird von Wyneken synonym mit nicht aus der allgemeinen Vernunft her abgeleiteten Herrschaftsansprüchen gebraucht. »Das Priestertum hält die Menschheit künstlich im infantilen Stadium fest oder ruft infantile Zustände wieder hervor. Seine Hauptwaffe ist das böse Gewissen oder Schuldgefühl«<sup>48</sup>. Die entscheidende Leistung und damit zugleich die Gegenwartsbedeutung von Luther liegt in seinem therapeutischen Handeln. Wyneken sieht insbesondere Luthers Rechtfertigungslehre als geniale Konstruktion zur Befreiung des individuellen Gewis-

<sup>40</sup> A. a. O. 3.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> A. a. O. 5.

<sup>43</sup> A. a. O. 7.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> A. a. O. 13.

<sup>46</sup> Untertitel: Gesammelte Aufsätze über Religion und Kunst, Lauenburg 1922, 5-30.

<sup>47</sup> A. a. O. 5.

<sup>48</sup> Ebd.

sens von Schuldkomplexen. Bei Luther sei der unausweichliche Umgang mit Schuld in eine für alle Zeit bedeutsame Denkfigur aufgelöst worden. »Luthers Lehre von der ›Rechtfertigung‹... läßt die Tatsächlichkeit der Schuld unangefochten, hebt aber das böse Gewissen auf durch den ›Glauben‹«<sup>49</sup>. Die Perspektive Luthers wird gedeutet als eine Verarbeitung der und Erhebung über die faktische Schuldverstrickung des Individuums. »Er [Anm.: der Mensch] widersteht der Anfechtung seines bösen Gewissens und beschließt, trotz Sünde und Schuld weiterzuleben und immer wieder von neuem mutig das auferlegte Werk anzufassen«<sup>50</sup>. Es ist dieser Gegenwartsbezug, der Wyneken zu einer Hochschätzung Luthers gelangen läßt. Die therapeutische Interpretation Luthers faßt Wyneken geradezu emphatisch in die Formel: »Der wirkliche Arzt der Welt ist Luther gewesen. Er hat der Menschheit den Weg zur Überwindung des bösen Gewissens gewiesen, er hat ihr aus dem Infantilismus heraus und zu Reife und männlicher Selbstbejahung geholfen«<sup>51</sup>.

Diese positive Bezugnahme auf den Ahnherrn des Protestantismus bekommt aber ihren eigentlichen Pfiff erst dadurch, daß Wyneken seine Luther-Interpretation nun gegen die verfaßte Kirchlichkeit wendet. Aus Wynekens Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre resultiert zunächst die Folgerung: »Religion nicht mehr neben dem Leben – das Leben selbst Religion. Was ein jeder in seinem Stand oder Beruf, in ruhigem Vertrauen auf Gott, d. h. eben mit dem Bewußtsein, daß es eine direktere Verbindung mit Gott nicht gebe, pflicht-, d. h. weltgemäß ausübe, das sei Gottesdienst, wenigstens auch Gottesdienst«<sup>52</sup>. Die Zuspitzung für das Glaubensbekennen schließlich lautet: »Es gibt für Luther keinen Gott außer im menschlichen ›Glauben‹«<sup>53</sup>. Aber: »Wie wenig das die Welt begriffen hat, beweist ihr heutiger Zustand«<sup>54</sup>. Den fast allen Reformpädagogen eigenen kulturkritischen Impetus wendet Wyneken auf das Selbstverständnis der Individuen an. Immer noch haben die einzelnen nicht begriffen, daß sie gegenüber den Ansprüchen der Priester mit ihren widervernünftigen Legitimationsversuchen durch Luther befreit worden sind. In diesem Sinne müsse nach Wyneken doch die Konsequenz gezogen werden: »Luther schuf die Möglichkeit des religionslosen Lebens«<sup>55</sup>, und als seine legitimen Interpreten sind Kant,

<sup>49</sup> A. a. O. 7.

<sup>50</sup> A. a. O. 13.

<sup>51</sup> A. a. O. 6.

<sup>52</sup> A. a. O. 15.

<sup>53</sup> A. a. O. 18.

<sup>54</sup> A. a. O. 16.

<sup>55</sup> A. a. O. 22.

Goethe und Nietzsche anzusehen. Dies ist für Wyneken die letzte Konsequenz seiner Luther-Deutung, aufgrund derer deutlich wird, daß in diesem Sinne in der Tat Luther als der Vorkämpfer einer Emanzipation von aller Kirchengelassenheit gedeutet werden kann.

*4. Kritik an theologischem und pädagogischem Dogmatismus –  
die Positionen Ellen Keys, Ludwig Gurlitts, Gertrud Bäumers  
und Hugo Gaudigs*

Für eine durch Kritik geprägte Bezugnahme auf Luther bzw. die lutherische Tradition lassen sich natürlich gleichfalls Beispiele anführen. So formulierte – in entgegengesetzter Perspektive zu Wyneken – die vom Eindruck der schwedischen Staatskirche geprägte Reformliteratin Ellen Key (1849–1926)<sup>56</sup> im Hinblick auf die Bestimmung von Religion im schulischen Kontext: »Ein religionshistorischer Unterricht würde in jedem Punkt im Gegensatz zu jenem lebens- und sittlichkeits-feindlichen lutherischen Glauben stehen, der sich auf die Lehre von der Sünde und der Versöhnung der Sünde durch eine andere Kraft als unsere eigene stützt.«<sup>57</sup> Statt Emanzipation (Wyneken) Repression (Key) – Beleg für die Bandbreite der Lutherbilder in der pädagogischen Reformbewegung um die Jahrhundertwende. Vergleichbares läßt sich für Ludwig Gurlitt (1855–1931), den Berliner Inspirator der Jugendbewegung und Autor von vielbeachteten pädagogischen Schriften wie »Der Deutsche und seine Schule.«<sup>58</sup> oder »Der Verkehr mit meinen Kindern.«<sup>59</sup>, festhalten. Dieser sah sich selbst in der Tradition eines liberalen Protestantismus, der in einer doppelten Frontstellung argumentiert. »In dem Bunde unserer Staatsgewalt mit den konservativ-klerikalen Mächten sehen wir mehr Linksstehenden die schwerste Gefahr für Deutschlands Zukunft.«<sup>60</sup> Zu den konservativ-klerikalen Mächten zählte Gurlitt einerseits die »positiv«, auf die Wahrung bestimmter Glaubenssätze ausgerich-

<sup>56</sup> Vgl. zu ihrem »Lebensglauben« die entsprechenden Abschnitte bei Reinhard Dräbing: *Der Traum vom »Jahrhundert des Kindes.«. Geistige Grundlagen, soziale Implikationen und reformpädagogische Relevanz der Erziehungslehre Ellen Keys*, Frankfurt 1990.

<sup>57</sup> Ellen Key: Gutachten zu der Anfrage der Bremischen Lehrerschaft. In: *Koerrenz/Collmar* (siehe 3) 41–42, hier 42.

<sup>58</sup> Untertitel: *Erinnerungen, Beobachtungen und Wünsche eines Lehrers*, Berlin 1906<sup>2</sup>.

<sup>59</sup> Prien 1909<sup>4</sup>.

<sup>60</sup> *Erziehung zur Mannhaftigkeit*, Berlin 1906<sup>3</sup>, 129 f.

tete »orthodoxe lutherische Kirche«<sup>61</sup>, die er für eine Fehlentwicklung des protestantischen Freiheits-Gedankens hielt. Auf der anderen Seite richteten sich seine Angriffe gegen die »unmännliche katholische Kirchengläubigkeit«<sup>62</sup> mit ihrem »Weihrauchdunst«<sup>63</sup>. Aus alledem folgte jedoch keine grundsätzliche Ablehnung der Religion, sondern die Forderung einer Freiheit in religiösen Fragen.

Die Frauenrechtlerin und Pädagogin Gertrud Bäumer (1873–1954)<sup>64</sup> machte schließlich in ihrem Beitrag »Probleme der religiösen Bildung«<sup>65</sup> einen methodischen Einwand gegen die lutherische Katechetik. Diese würde das Gewicht einseitig auf die Vermittlung von biblischen Wissensgehalten legen in der Hoffnung, daß der Text gegenüber den Lernenden eigenständig eine Wirkung entfalte. In der lutherischen Katechetik läge das Interesse »auf dem Wissen des Textes. Damit scheint seine Wirkung gesichert. Sie wird vom Stoff an sich erwartet, daß seine religiöse Wirkung noch von anderen seelischen Bedingungen abhängen, daß das bloße Einprägen diese möglicherweise zerstören könne, darauf kommt diese einfache Anschauung des Problems nicht.«<sup>66</sup> Bäumer verweist dagegen mit Nachdruck darauf, daß die anthropologische Bedeutung von Religion »in einer inneren Verfassung und gefühlten Zuständlichkeit, die nicht weiter zerlegt oder beschrieben werden kann«<sup>67</sup>, liege. Eine ähnliche Argumentationslinie vertritt der Arbeitsschulpädagoge Hugo Gaudig (1860–1923). Bei der Frage der Stoffauswahl für den Religionsunterricht formuliert er den Grundsatz: »Was behandelt werden soll, muß religiöses Leben, vor allem wertvolles religiöses Leben sein. Nur an religiösem Leben entwickelt sich religiöses Leben.«<sup>68</sup> Auf diesem Hintergrund wird nun die Folgerung gezogen, daß es »nicht notwendig, ja nicht einmal rätlich [ist], den Zusammenhang christlicher Lehre in der Form des kleinen Katechismus zu geben und so den Katechismus Abschnitt für Abschnitt, Satz für Satz zu traktieren«<sup>69</sup>. Die Ablehnung des Katechismus als Lehrstoff ist in dessen Gegenwartsferne begründet. Diese

<sup>61</sup> »Je positiver einer ist, um so verdächtiger ist er mir.« (A. a. O. 117).

<sup>62</sup> A. a. O. 118.

<sup>63</sup> A. a. O. 119.

<sup>64</sup> Zum Lebensweg Gertrud Bäumers in der Zeit der »Reformpädagogik« kann auf ihre autobiographische Darstellung »Lebensweg durch eine Zeitenwende«, Tübingen 1934, verwiesen werden.

<sup>65</sup> Dieser original im Jahr 1910 erschienene Beitrag ist ebenfalls in dem genannten Quellenband »Die Religion der Reformpädagogen«, 89–98 zu finden.

<sup>66</sup> A. a. O. 89.

<sup>67</sup> Gertrud Bäumer: Sinn und Form geistiger Führung, Berlin 1930, 133.

<sup>68</sup> Hugo Gaudig: Schule und Kirche (1917), in: Koerrenz/Collmar (siehe 3) 127.

<sup>69</sup> A. a. O. 128.

Position hindert Gaudig andererseits jedoch nicht an einer geradezu überschwenglichen Begeisterung für Luther. Ja: »Alle Religionslehrer müssen bei dem großen Schulmeister Luther in die Schule gehen und nicht nur bei dem Schöpfer des kleinen und des großen Katechismus, sondern bei dem genialen Lehrmeister im allgemeinen.«<sup>70</sup> Hier schließt sich der Kreis: von der moderaten Methodenkritik Gaudigs bei gleichzeitiger Huldigung der pädagogischen Vorbildgestalt Luthers ist es nicht weit zur religiös-sittlichen Persönlichkeit, die bei Hermann Lietz im Vordergrund stand. Die Bezüge der Reformpädagogen auf den Reformator weisen ein beachtliches Spektrum an Interpretationsvarianten auf, die auch in der allgemeinen Erforschung der Lutherbilder im Wandel der Zeit Beachtung verdienen.

### 5. *Schlußbemerkung*

Die Einwände gegen die hier analysierten Luther-Bilder liegen auf dem Hintergrund des heutigen Standards der Lutherforschung auf der Hand. Insbesondere Luther als religiös-sittliche Vorbildgestalt und die eigenwillige Interpretationsvariante Wynekens sind als zumindest halbierte, wenn nicht geviertelte Wahrnehmungen des Reformators zu kritisieren. Aber es ist doch bemerkenswert, daß und wie von seiten bestimmter Pädagogen, die zwar alle auf ihre Weise theologisch geschult waren, sich explizit jedoch nicht als Vertreter kirchengebundener Frömmigkeit verstanden<sup>71</sup>, Luther überhaupt rezipiert wurde.

Für die gegenwärtige Diskussion in der Religionspädagogik, aber auch für das Gespräch zwischen konfessioneller und allgemeiner Pädagogik können insbesondere die Transformationsansätze theologischer Lehren in schulorganisatorische Gestaltung bei Petersen und Hell Aufmerksamkeit beanspruchen. Während die anderen Stilisierungen Luthers zu pädagogischen Argumentationsfiguren doch in ihrer zeitbedingten Eigenheit zu verstehen sind, können vielleicht gerade auf dem Gebiet des Schullebens fruchtbare Überlegungen im Anschluß an reformatorische Positionen angestellt werden.

Privatdozent Dr. Dr. Ralf Koerrenz, Schloßberg 10, 72138 Kirchentellinsfurt

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Eine Ausnahme bilden hier wohl Peter Petersen sowie Bernhard Hell in seiner späteren Phase.

## BÜCHERSCHAU

Gerhard Ebeling: **Theologie in den Gegensätzen des Lebens.** Wort und Glaube, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, 687 S.

Dieser Sammelband steht unter einem speziellen Anspruch. Denn immer wieder hatte Ebeling das Vorhaben, eine evangelische Fundamentaltheologie (d. h. eine »Lehre vom Wesen der Theologie«, 478) zu schreiben, zugunsten anderer wichtiger Arbeitsvorhaben zurückstellen müssen. Nun aber, so will ihm scheinen, als könne diese Zusammenstellung von Aufsätzen »den Grundzügen nach dasjenige ersetzen, was mit der Fundamentaltheologie geplant war« (IX).

Von diesem Gesichtspunkt her ergibt sich dann die fünfteilige Komposition dieses Bandes:

I. »Evangelium und Religion«, in dem Religion »als geschichtlich geformte vielgestaltige Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit« (36; 49) nicht einfach im Barth'schen Sinne abgetan wird, allen religiösen Selbsterlösungsbemühungen aber die von Christus allein zu empfangende Erlösung deutlich entgegengehalten werden muß (52).

II. »Heiliger Geist und Zeitgeist«, wo hauptsächlich Ebelings zwischen Fasziination und Abwehr schwankendes Gespräch mit Lavater besticht. Für den unbefangenen Leser wäre es allerdings fruchtbarer gewesen, sich mit der Kritischen Textausgabe des Lavaterschen Glaubensbekenntnisses (171 ff.) nicht erst im Anschluß an Ebelings Auseinandersetzung mit Lavater vertraut zu machen.

III. »Reformation einst und jetzt«, wo vor allem Barths von der Konzentration auf Christus herkommende Lutherkritik (»Über die Reformation hinaus?«) gewürdigt, aber aus genuin reformatorischer Sicht in Grenzen gewiesen wird; denn es seien doch beide christozentrisch, nur Barth »logisch-analogisch« und Luther »forensisch-antithetisch« (278).

IV. »Theologie und Wissenschaft«, in dem sich natürlich vom Ansatz her das ganze Wirken Ebelings eingezeichnet findet, in dem aber erfrischend deutlich auf die Bibel auch als »Dokument der Universität« (335) hingewiesen wird. Entscheidend ist dabei verständlicherweise das jeweils vorliegende Wirklichkeitsverständnis, auf das Ebeling dann auch in einem anschließenden Aufsatz mit Bezug auf Luther eingeht.

V. »Leben und Lehre«, der dann die Themenfolge beschließt und in dem sich konsequenterweise auch die Auseinandersetzung mit dem Tod findet – wiederum anhand der durch Luther vorgegebenen Vorgehensweise (»Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode«, 610 ff.).

Ebeling hat in dem hier mitveröffentlichten Aufsatz von 1970 »Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie« drei Postulate für deren Aufgaben gestellt, an denen er sich mit diesem Sammelband billigerweise messen lassen muß. Und das ist 1. Die Integration theologischer Arbeit in die Sache der Theologie (416), 2. die Konzentration des Christlichen auf den Grund des Glaubens (417) und 3. Die Lokalisation des Glaubens im natürlichen Leben (418).

Was nun das erste Postulat anbelangt, so ist ihm zu danken, daß er in der hier vorgestellten Arbeit kaum – wie sonst leider so häufig von Fachtheologen vor-exerziert – »im Dschungel biblisch-exegetischer Kleinarbeit« (416) stecken geblieben ist – auch nicht in einem nicht minder dichten kirchengeschichtlichen oder systematischen Dickicht.

Hinsichtlich des zweiten Postulates ist festzuhalten, wie eindringlich er in den vorgelegten Aufsätzen immer wieder die entscheidenden Grundaspekte wie Gesetz und Evangelium, Gewissen oder Freiheit hervorhebt.

Und was drittens die Lokalisation des Glaubens im natürlichen Leben angeht, so finden sich in dem Sammelband genügend wohltuende Beispiele dafür – nicht zuletzt der vielbeachtete Vortrag, den der Verfasser im Herbst 1992 in Berlin für die Luther-Gesellschaft gehalten hatte (»Mut zum Christsein«, 319 ff.).

Andreas Pawlas

**Heinrich Brinkmann: Moral und Geld.**

Vom Untergang der Moral durch das Geld. Ein geschichtsphilosophischer Versuch, Pfungstadt/Bensheim: Edition Ergon 1994, 496 S.

Das hier anzuzeigende Buch entstand aus einer Gießener Habilitationsschrift vom Jahre 1983(!) unter dem Titel »Marx und Müntzer«. In einem in wissenschaftlichen Veröffentlichungen selten anzutreffenden persönlichen Nachwort erläutert der Verfasser anhand seiner Biographie, warum das Buch erst elf Jahre später erscheint.

Der stattliche Band fragt nach den Letztbegründungen der Geschichtsphi-

losophie und wendet sich dabei vehement gegen die These, jene sei nur eine säkularisierte Form der Geschichtstheologie. »Moral und Geld sind das Gegensatzpaar, an dem sich der Unterschied zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie am besten verdeutlichen läßt« (475). Zum Beweis dieser Behauptung breitet der Verfasser nach einer Einleitung zur Geschichte der Geschichtsphilosophie (14–44) im ersten Teil historisches Material zur Geschichtstheologie von Jesus Christus bis Macchiavelli (45–324) und im zweiten zur Geschichtsphilosophie von Kant bis Popper (325–460) aus. Zusammenfassung und Literaturverzeichnis runden den Band ab, ein Personen- und Ortsregister fehlt leider.

Für unsere Nachfrage sind vor allem die Ausführungen zu Müntzer und Luther von Interesse. Vor allem ersterem gilt die explizite Sympathie des Vf.s. Allerdings dürfte sich hier die Tatsache der mehr als zehnjährigen Druckverzögerung als problematisch, wenn nicht fatal erweisen. Notwendigerweise konnte Vf. damit die um 1989 erschienenen Werke, unter denen »Der Theologe Thomas Müntzer«, hg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans, Berlin 1989, sowie Ulrich Bubenheimer, »Thomas Müntzers Herkunft und Bildung«, Leiden 1989, hervorragen, ebenso nicht zur Kenntnis nehmen wie die Neuerscheinungen der marxistischen Forschung, auf die er sonst größten Wert legt. Wer somit notwendigerweise Walter Eligers Müntzerbiographie als Standardwerk (77) verwendet und Müntzer zum »führenden Kopf des Thüringer Bauernaufstandes« (280) erklärt, hat sich aus der Fachdiskussion verabschiedet. Hinzu kommen Briefdatierungen Müntzers auf den 25. 7. 1525(!), also acht

Wochen nach seinem Tod, und Formulierungen wie »Müntzers Schlitzohrigkeit«. Zwar finden sich durchaus einige interessante Einzelbeobachtungen, so etwa der Hinweis, daß sich die marxistische Forschung gelegentlich durchaus nicht zu fein war, ein Müntzer-Zitat schlicht zu verfälschen, wenn dies passend zu sein schien (56, Anm.). Generell wird man Vf. jedoch nicht zustimmen können, wenn er meint, »daß meine Bearbeitung (bei Müntzer, M. T.) methodisch und inhaltlich in dieser Form bisher nicht erreicht ist« (475).

Schließlich erschweren die zahllosen, häufig sinnentstellenden Druckfehler des Buches die Lektüre so, daß eine abgewogene Würdigung kaum mehr möglich erscheint. Der »geschichtsphilosophische Versuch« kann auf so schwankender Basis nicht gelingen.

Martin Treu

#### **Luther und die trinitarische Tradition.**

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 23, hrsg. von Joachim Heubach, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1994, 223 S.

Der Band legt die Referate und Korreferate der 4. Fachtagung »Luther und die trinitarische Tradition« (Neuendettelsau: 18.–22. 3. 1993) vor. Alle Fachtagungen suchen neue Wege der Luther-Forschung aufzuzeigen, wie sie gerade von dem finnischen Wissenschaftler T. Mannermaa angeregt wurden mit der These von einer Verknüpfung von Rechtfertigung und Theosis bei M. Luther.

Nach und mit J. Koopmans, R. Jansen und A. Peters wird der trinitarische

Glaube bei M. Luther als »Basis und Rahmen« für die Beschreibung des Heilshandelns Gottes in iustificatio und theosis erkannt (G. Kretschmar, 41; U. Asendorf, 113), zumal M. Luther sich gegenüber Augustin viel stärker der Soteriologie von Athanasius, Irenäus und auch Basilius annäherte, wie W. Bienert (100 ff.) in Übereinstimmung mit J. Martikainen (71 ff.). In diesem Sinne schreibt T. Mannermaa seine These vom »im Glauben gegenwärtigen Christus« fort, daß »dem lutherischen Glaubensverständnis gemäß die heilige Trinität selbst im Glauben des Christen gegenwärtig« ist (43), was die kritische Textanalyse N. Slenczka (61 ff.) modifiziert und von S. Peura (131 ff.) im Korreferat zu U. Asendorf (113 ff.) bestätigt wird (146 ff.). Ein Tor zu neuen Wegen der Luther-Forschung wird so gerade durch die Einbeziehung patristischer Arbeiten geöffnet. Ebenfalls in neuer Weise zeigt B. D. Marshalls Beitrag »Entscheidung über die Wahrheit nach Thomas von Aquin und Martin Luther« (175 ff.), daß Thomas und Luther darin übereinstimmen, »wie man entscheidet, was wahr ist (176; 195, 203; 204; 217), bei der notwendigen Unterscheidung. Durch eigene Lektüre der Primärtexte, auf die sich Marshall bezieht, sollte der Leser sich ein Urteil bilden über diese interessante These, die S. Knuuttilla (218 ff.) z. T. modifiziert, z. T. befragt.

Die Wirkungsgeschichte von M. Luthers trinitarischem Glauben für die Ökumene wird von M. Root (147 ff.) bei W. Pannenberg, R. W. Jenson und E. Jüngel behutsam aufgezeigt und von A. Birmelé in den internationalen ökumenischen Dialogen nachgezeichnet (161 ff.). Alle diese Beiträge fußen auf R. W. Jensons »trinitarische(r) Grundle-

gung der Theologie. Östliche und westliche Trinitätslehre als ökumenisches Problem« (9 ff.); in diesem Eröffnungsvortrag zeigt der Autor den »gemeinsamen trinitarischen Irrtum« (20 f.) auf und fixiert in einem neuen Verständnis der Personalität die ökumenische Herausforderung. »Der eine Gott, ist die energie, wechselseitig gelebt von Vater, Sohn und Geist« (23) erweist sich als anregender Lösungsvorschlag.

Michael Plathow

Andreas Tacke: **Der katholische Cranach.** Zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Frank und der Cranach-Werkstatt, Berliner Schriften zur Kunst, Bd. 2, Mainz: Philipp von Zabern 1992, 290 S., 156 Abb., 15 Farb.

Hinter diesem provokatorischen Titel verbirgt sich eine mit großem wissenschaftlichem Aufwand gearbeitete Studie über »die Rekonstruktion zweier ›katholischer‹ Großaufträge der Cranach-Werkstatt«, die Kardinal Albrecht von Brandenburg für die Stiftskirche in Halle und der brandenburgische Kurfürst Joachim II. für die Stiftskirche in Berlin haben anfertigen lassen. Dabei handelt es sich um je einen Heiligen- und Passionszyklus. Um es gleich vorwegzunehmen: Die Kapitel, in denen Vf. sich mit der Stiftskirche in Halle, ihrer Entstehung und Ausstattung sowie der Stiftskirche in Berlin beschäftigt, stellen einen bemerkenswerten Beitrag zur Kirchenbaukunst dar. Von besonderer Bedeutung ist dabei die ikonographische Würdigung der Bildzyklen im Zusammenhang mit den dazugehörigen Altä-

ren, den zu ihnen stattfindenden Prozessionen und dabei verwendeten liturgischen Texten.

Höchst problematisch sind allerdings die Schlußfolgerungen, die Vf. aus den Arbeiten der Cranachwerkstatt für Luthers Gegner Albrecht im Hinblick auf Cranachs eigene religiöse Stellung glaubt ziehen zu können. Fest steht, wie Dieter Koepplin 1976 bemerkt hat, daß Cranachs Arbeiten für Kardinal Albrecht der kursächsischen Politik entsprachen, »Luther zu stützen und gleichzeitig den Konflikt mit den Luthergegnern (Kardinal Albrecht und Herzog Georg von Sachsen) zu entschärfen« (Kat. Basel, Bd. 2, 450). Daraus aber mit einer Art Indizienbeweis Cranachs angeblich schwankende Einstellung der Reformation gegenüber zu erschließen, ist auch deswegen fehl am Platz, weil der Meister die Ausführung der Arbeiten fast vollständig seinem Schüler Simon Frank überlassen hat, der die Cranachwerkstatt später verließ und mit Albrecht 1540 von Halle nach Mainz überwechselte.

Das Buch beginnt mit einem Paukenschlag: »Cranach contra Luther«. Im so betitelten 1. Kapitel wird die gesamte bisherige ernsthafte theologische und kunsthistorische Forschung, die in Cranach den »lutherischen Maler der Reformation« sieht, trotz Anerkennung ihrer »hohen Qualität«, beiseite geschoben (9). Die Studie soll ein Beitrag »zum Problem der konfessionellen Unabhängigkeit von Künstler und Auftraggeber in den ersten Reformationsjahrzehnten sein«, wobei Vf. sich nur »auf das Faktische« der beiden Bildzyklen für Halle und Berlin stützt (14). Diese Basis ist für die vorgetragene Hypothese unzureichend. Eine sachgerechte Würdigung der Einstellung Cranach Luther und der

Reformation gegenüber muß sowohl die persönlichen und familiären Bindungen als auch die geistige und künstlerische Zusammenarbeit im Rahmen der Geschichte der Reformation berücksichtigen. Cranach wurde zum Bildbiographen Luthers und seiner Mitarbeiter, schuf die Holzschnittfolgen zu den Katechismen u. a. Die Verbundenheit mit der lutherischen Lehre fand ihren Höhepunkt in dem von ihm und seinem Sohn Lucas d. J. geschaffenen Altären und Epitaphien. Ihr ikonographischer Gehalt besteht in der reformatorischen Auffassung von Sünde und Erlösung. Das ergreifendste Zeugnis dafür ist der Weimarer Altar, der Cranachs persönliches Bekenntnis zum Evangelium im Sinne der Reformation darstellt: Der Künstler unter dem Kreuz zwischen Johannes d. T. und Luther, vom Blutstrahl der Gnade aus Christi Seitenwunde getroffen. Daß Cranach für Luther und die Reformation sogar Leib und Leben riskiert hat, läßt das Wormser Edikt 1521 erkennen. Es sei noch darauf hingewiesen, daß seit dem Nürnberger Reichstag von 1522 auf dem kursächsischen Hofkleid, das auch Cranach trug, die Buchstaben »VDMIAE« (Verbum Domini Manet In Aeternum) eingewebt waren: ein sichtbares Bekenntnis zur Reformation. Es bleibt ein Rätsel, wie Vf. behaupten kann, es gäbe »keine Zeugnisse, die Cranachs Religiosität umreißen«, oder fragt, ob Cranach in religiöser Hinsicht »ein Chamäleon« (!) gewesen sei (267). Die reichlich vorhandenen historischen Quellen lassen dagegen erkennen: Lucas Cranach war, ist und bleibt der Maler der Reformation.

Hans Düfel

Peter Walter: **Theologie aus dem Geist der Rhetorik.** Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam, Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1, Mainz: Grünewald 1991, 313 S.

Nicht als neue Frage, wohl aber in neuer Perspektive untersucht Peter Walter die erasmische Hermeneutik: Er möchte neben ihrer philosophisch-patristischen die philologisch-rhetorische Wurzel als ein gleichursprüngliches Konstitutionselement herausarbeiten. Dabei meint ›Hermeneutik‹ kein starres Methodensystem, sondern die bei Erasmus allenthalben, vorzüglich jedoch in seinem Traktat »Ratio verae theologiae« (1518) begegnende Reflexion der eigenen exegetischen Arbeit.

Zunächst entfaltet Walter die humanistischen »Rahmenbedingungen« (12–31) sowie die »Grundprinzipien der erasmischen Hermeneutik« (32–95). Dabei erzeigt sich die Rhetorik als »das ›Paradigma‹ der erasmischen Hermeneutik« (94) und der Terminus ›accomodare‹ als der hermeneutisch-rhetorische Schlüsselbegriff: Bei Erasmus bezeichnet er sowohl die Anpassung von Gott, Christus, Schrift und Schriftauslegung an die Fassungskraft der Menschen wie auch die den Christen hinsichtlich der Schrift abzuverlangende Anpassungsbereitschaft. Entgegen dem von der Neologie später favorisierten Sprachgebrauch verwendet Erasmus den Akkomodationsbegriff also durchaus reziprok! Als Implikate dieser Akkomodationshermeneutik arbeitet Walter die erasmische Christozentrik sowie dessen Einsicht in die Geschichtlichkeit der einzelnen Akkomodationsformen heraus (94 ff.).

Das dritte Kapitel legt »Die Voraussetzungen der Schriftauslegung« frei. Dazu zählt Erasmus nicht nur die Kenntnis der drei (!) biblischen Sprachen und den für die Auslegung unabdingbaren Sachverstand, sondern auch die rechte geistliche Disposition des Interpreten (151). Denn obgleich die Bibel denselben Auslegungsmethoden unterliegt wie jeder andere Text, ist sie doch nur in dem Geist, aus dem sie hervorging, recht zu verstehen (103 f). Das vierte Kapitel stellt die wichtigsten »hermeneutischen Regeln der Schriftauslegung« zusammen (153–200), das abschließende fünfte Kapitel rekonstruiert in bündiger Übersicht »Die Stellung des Erasmus zur Allegorie und zur Lehre von den Schriftsinnen« (201–250). Dabei ergibt sich für Erasmus letztlich ein Komplementärverhältnis von Literalexegese und Allegorese: »Jede Schriftaussage hat für ihn eine geistige Bedeutung, aber nicht jede muß deshalb allegorisch ausgelegt werden« (249).

Die Arbeit beeindruckt durch stupende Gelehrsamkeit und systematische Kraft. Um so mehr überrascht – oder sollte man resigniert sagen: überrascht nicht –, daß ungeachtet der eingangs erhobenen Forderung nach interdisziplinärer Vernetzung (9) der bedeutendste protestantische Hermeneutiker, nämlich Luther, nirgendwo ernstlich bedacht wird. Christozentrik, Selbstauslegung der Schrift, das Postulat grammatisch-rhetorischer Kompetenz: Diese und andere Stichwörter verlangen doch geradezu nach einer differenzierten, Nähe und Ferne trennscharf herausarbeitenden Verhältnisbestimmung zur Hermeneutik von Erasmus und Luther.

Albrecht Beutel

**Fränkische Lebensbilder** 14, hrsg. i. A. d. Gesellschaft für Fränkische Geschichte von A. Wendehorst, Neustadt/Aisch: Degener 1991, 336 S.

Heimatliebe und Liebe zur Geschichte miteinander verbinden und dabei wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werden, das will die Reihe »Fränkische Lebensbilder«, in deren 14. Band unter 17 Gestalten verschiedener Jahrhunderte drei Zeit- und Altersgenossen Luthers dargestellt werden: der Unterfranke *Andreas Bodenstein aus Karlstadt am Main*, der Oberfranke *Friedrich Nausea aus Waischenfeld in der Fränk. Schweiz* und der Wahlmittlefranke und gebürtige Sachse *Wenzeslaus Linck* aus Nürnberg.

*Linck* stand Luther am nächsten, war in enger Freundschaft (jeder war Gast auf des anderen Hochzeit!) ihm verbunden. Beide waren Augustiner, lehrten an der Universität Wittenberg, waren gleichzeitig Subprior und Prior im dortigen Kloster, ehe *Linck* 1520 als Nachfolger von *Staupitz* Generalvikar des Ordens wurde, aus dem er wenig später ausschied und Prediger und Reformator in Altenburg wurde, um dann 1525 für immer nach Nürnberg zu gehen. Die dortige Reformation hat er mitgestaltet und dabei die unvermeidlichen Spannungen (mit der Stadt und dem Temperament A. Osianders) zu ertragen und zu mildern gehabt. Seine besondere Stärke lag darin, dem »gemeinen Mann« das Evangelium nahezubringen. Seine zahlreichen exegetischen, katechistischen und homiletischen Schriften sind von diesem seelsorgerlichen Charisma, das Luther lobte, geprägt. Er starb 1547. Der Verfasser des Aufsatzes, Jürgen Lorz, hat *Lincks* reformatorisches Wirken in Altenburg und Nürnberg dargestellt.

Fast genauso nahe, ab 1505 an der Universität in Wittenberg lehrend, auch seinem reformatorischen Willen und Handeln eng verbunden, stand *Karlstadt* seinem Kollegen Luther. Nur daß aus den Kampfgefährten des Anfangs (z. B. gegen J. Eck in Leipzig 1519) dann doch keine Freunde, sondern zunehmend Gegner wurden, deren Wege weit auseinandergingen. Obwohl K. nach anfänglichen Sympathien zu Müntzer u. anderen »Schwärmern« von diesen sich distanzierte, sah ihn Luther mit seinen spiritualistisch-mystischen Tendenzen doch in einer Front mit diesen »himmlischen Profeten«, deren volks-, erd- und laiennahe Theologie ihm die Wort-, Schrift- und Christusegebundenheit des Glaubens zu mißachten schien. Als Verbannter, Flüchtender, bald Prediger, bald Bauer, wurde K.s Leben eine Odysee durch ganz Deutschland, die zuletzt bei Zwingli in Zürich und in einer Basler Professur zur Ruhe kam. Dort wurde der 1486 Geborene 1541 ein Opfer der Pest, doch sein umfangreiches, von den Wittenbergern verfemtes Wirken in Tat, Wort und Schrift, das Ulrich Bubbenheimer hier kundig beschreibt, kam lange Zeit später, im Pietismus, zu neuem Leben.

Der 1494 geborene *Nausea* (urspr. Grau oder Grave) aus dem Hochstift Bamberg stand Luther ganz fern, dafür dessen besonderem Gegner und Biographen, seinem mittelfränkischen Landsmann Johann Cochläus sehr nahe. In jüngeren Jahren war er Sekretär des päpstlichen Legaten Campeggio und hatte dabei den besonderen Auftrag, den 1524 in Bretten weilenden Ph. Melancthon von der Seite Luthers wegzulocken. Nach kurzer Tätigkeit in Frankfurt (wo ihn die Reformation vertrieb), wurde N. Domprediger in Mainz

und ab 1539 Bischof von Wien. Als solcher nahm er am Konzil zu Trient teil, auf dem er 1552 verstarb. Remigius Bäumer beschreibt mit viel Sympathie das vielfältige, in über 100 Schriften dokumentierte Bemühen dieses im Wiener Stephansdom begrabenen Franken. Hätte die Kirche, wie N. damals vorschlug, Laienkelch und Priesterehe, die sie selbst abgeschafft hatte, wieder zugelassen, die Festschreibung der konfessionellen Trennlinien wäre anders verlaufen und damit auch die Geschichte seines und der beiden anderen vom Main und seinen Zuflüssen durchströmten fränkischen Heimatlandes.

Gerhard Schmidt

**Geschichte Schlesiens Bd. 2: Die Habsburger Zeit 1526–1740**, im Auftrag der Historischen Kommission für Schlesien hrsg. von Ludwig Petry und Josef Menzel, Sigmaringen: Thorbecke, 2. Aufl. 1988, XII. 299 S. 18 Ill., 10 Kt

Im Werden dieses Bandes – das Manuskript lag 1939 schon einmal vor – und in der 2. Aufl. spiegeln sich erneut alle Schwierigkeiten wider, mit denen eine Bearbeitung der schlesischen Geschichte zu kämpfen hatte. Der Text entspricht weitgehend der 1. Aufl., Literaturhinweise und Anmerkungen wurden auf den neuesten Stand gebracht. Sinnvollerweise konzentriert sich die Darstellung auf einzelne Schwerpunkte, die von verschiedenen Autoren erarbeitet worden sind: Politische Geschichte (1–99; Ludwig Petry), Wirtschaft (100–132; Hermann Aubin), Literatur und Geistesleben (133–171; Hans Heckel und Hans

M. Meyer), Kunst (172–194; Dagobert Frey), Musik (195–218; Fritz Feldmann).

Nach der ungarischen Niederlage gegen die Türken bei Mohács (1526) und dem Tod König Ludwigs II. (1506–1526) konnte sich Habsburg im Ringen um Schlesien gegen Bayern durchsetzen. Mit der Wahl Ferdinands, des Bruders Karls V., zum König begann die über 200jährige habsburgische Vorherrschaft in Schlesien, die 1740 von Preußen abgelöst wurde. In der Zeit der Habsburger vollzog sich nicht nur der Sieg der Reformation – um 1540 war Schlesien weitgehend evangelisch – und deren zielbewusstes erfolgreiches Zurückdrängen, sondern auch der Übergang zur Neuzeit, der erfolgreiche Aufbau einer landesherrlichen Gewalt durch die Habsburger und die völlige Veränderung der territorialen Besitzverhältnisse. Vor allem nach dem 30jährigen Krieg gelang es den Habsburgern, auf Kosten der Stände und des Protestantismus ihre Stellung entscheidend auszubauen. Wien betrieb eine bewußte Rekatholisierung, besonders ab 1675 nach Aussterben der Piasten in den Fürstentümern Liegnitz, Brieg und Wohlau.

Erst das Eingreifen Karls XII. 1707 mit der Altranstädter Konvention eröffnete für Schlesien die Möglichkeit, seine

konfessionelle Sonder- und bis zum gewissen Grade Vorzugstellung in den habsburgischen Erbländern zurückzugewinnen. Trotz dieser Vereinbarungen blieb die Benachteiligung der Protestanten bestehen, die sich, wenn überhaupt, nur auf das orthodoxe Luthertum bezog, während Reformierte, Pietisten, Schwenkfelder ausgeschlossen blieben. Mit dem Einmarsch Friedrichs II. am 16. Dezember 1740, wenige Wochen nach dem Tod Kaiser Karls VI., begann für Schlesien ein erneuter Herrschaftswechsel. Der Übergang zu Brandenburg-Preußen sollte 1945 sein Ende finden. Die mit der Altranstädter Vereinbarung begründete Form des konfessionellen Nebeneinanders konnte sich behaupten.

Die ausgewogene, umfassend informierende und auch einem breiten Leserkreis zugängliche Darstellung wird durch Anmerkungen ergänzt, die mit ausführlichen und kommentierten Literaturangaben zu dem Teil »Quellen und Literatur zur Habsburgerzeit Schlesiens« (219–260) verbunden sind. Es bleibt zu hoffen, daß der schon lange geplante 3. Band: Die preußische Zeit 1740–1945 bald erscheinen wird.

Günther Wartenberg



## Flugschriften und ihre Bedeutung in der Reformation

Bernd Moeller /  
Karl Stackmann

### Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation

Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse. Dritte Folge, Band 220. 1996. 383 Seiten, kart. DM 154,- / öS 1124,- / SFr 137,- ISBN 3-525-82436-X

Die Abhandlung bietet eine historische, literaturhistorische und theologische Analyse von 35 deutschen Flugschriften, in denen die reformatorische Predigt der frühen Jahre zusammenfassend dokumentiert wird. Die Texte, denen für die städtische Predigt der Zeit repräsentative Bedeutung zukommen dürfte, geben einen Einblick in die Kommunikations- und Rezeptionsvorgänge, die für die Geschichte der Reformation in Deutschland kennzeichnend sind. Sie führen die Ideen, Lehren und Argumente vor, die dabei Verwendung fanden und denen die neue Bewegung ihre Erfolge verdankte.

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

## Der Mensch Luther und sein Umfeld

Wissenschaftliches Kolloquium  
2. bis 5. Mai 1996 auf der Wartburg



Reinhard Schwarz  
Martin Luther - eine theologische Existenz  
Bernhard Lohse  
Luthers Selbstverständnis  
Karin Bornkamm  
Luther als Ehemann und Familienvater  
Hans-Peter Hasse  
Luther und seine Wittenberger Freunde  
Martin Brecht  
Der Streiter Martin Luther  
Helmar Junghans  
Die Worte Christi geben das Leben  
Eike Wolgast  
Luthers Beziehungen zu den Reichsbischöfen  
Gerhard Müller  
Luthers Beziehungen zu Reich und Rom

1996. 256 Seiten mit 21 Abbildungen,  
Fadenheftung, fester Einband, DM 29,80

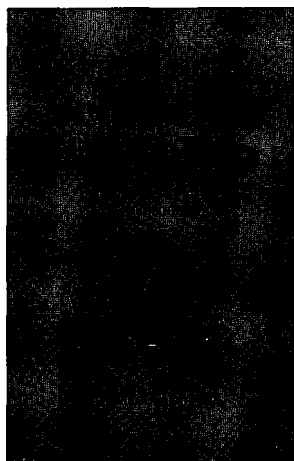


Bestellungen über:  
Wartburg-Stiftung, D 99817 Eisenach  
Tel 03691-2500, Fax 03691-203342

# Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter

Der savoyische Humanist Sebastian Castellio ist der bekannteste Vorkämpfer der religiösen Toleranz im 16. Jahrhundert. Mit seinem ‚Von Ketzern, ob man sie verfolgen soll‘ von 1554 eröffnete er eine langdauernde europäische Debatte, die in der Erklärung der Menschenrechte von 1789 ihren vorläufigen Abschluß fand. Seine Bedeutung als Philologe und christlicher Humanist hat Castellio mit der Edition von griechischen Klassikern und mit der Übersetzung der Bibel ins klassische Latein und ins volkstümliche Französisch unter Beweis gestellt. Von seiner Wirkung als Pädagoge zeugen seine *Dialogi sacri* für den Schulunterricht, die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts über 130 Ausgaben in ganz Europa erleben durften.

Was aber die moderne Forschung am meisten interessiert, ist Castellios radikale Mischung von Mystizismus und Rationalismus, d. h. seine Auffassung eines praxisbezogenen Christentums in Verbindung mit seinem wiederholten Appell an den von Gott gegebenen gesunden Menschenverstand. Seine Verteidigung der Toleranz entsprang Castellios Begriff von der Freiheit des menschlichen Willens, der durch keinen Gewissenszwang und schon gar nicht durch Androhung der Todesstrafe eingeschränkt werden durfte. Hier war Castellio in der Tat ein ‚Kämpfer gegen seine Zeit‘ und hatte mannigfache Diskriminierung zu erleiden.



Hans R. Guggisberg  
**Sebastian Castellio**  
1515 - 1563

Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter.  
1997. IX, 353 Seiten mit  
16 Abbildungen, Leinen  
DM 98,- / öS 715,- / SFr 89,-  
ISBN 3-525-55303-X

**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

67. Jahrgang 1996

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996  
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

## INHALT

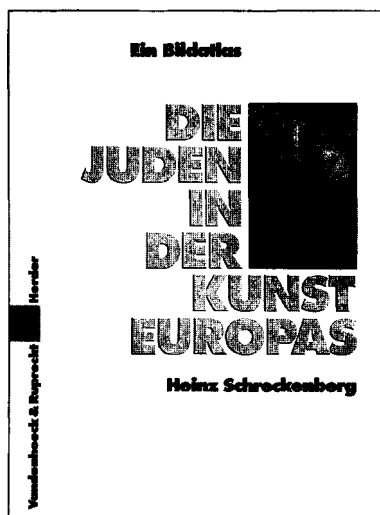
Aus der Luthergesellschaft .....	48, 102
Bücherschau .....	42, 98, 146
<i>Martin Brecht</i> (Bearb.): Martin Luther: Sing mir das Lied gegen den Tod. Luthers Predigt über 1. Kor 15, 54–57 .....	52
Erklärung der Ev.-Luth. Kirche in Amerika an die Jüdische Gemeinschaft .....	97
<i>Friedrich Henning</i> : Martin Luther als Lateinschüler in Eisenach ...	109
<i>Hartmut Hövelmann</i> : Presseschau zum 18. Februar 1996 .....	88
<i>Hartmut Hövelmann</i> (Bearb.): Mein Gesell, mein Bruder, mein Fleisch und mein Blut .....	106
<i>Helmar Junghans</i> : Martin Luthers letzte Jahre .....	114
<i>Ralf Koerrenz</i> : Luther als Argumentationsfigur der Reformpädagogik	131
<i>Dietrich Korsch</i> : Luthers Siegel. Eine elementare Deutung seiner Theologie .....	66
<i>Harry Oelke</i> : Das Konzil von Trient in der Perspektive des dritten Jahrtausends .....	35
<i>Lutz E. von Padberg</i> : Luthers Sicht des Herrscheramtes nach seinen Schriften von 1525 .....	9
<i>Reinhard Schwarz</i> (Bearb.): Martin Luther: Den Tod erfahren und trotzdem des ewigen Lebens gewiß sein .....	2
<i>Wolfgang Sommer</i> : Luthers letzte Predigt .....	58
<i>Martin Treu</i> : Martin Luther aus der Sicht von Lovis Corinth .....	26
Zu diesem Heft .....	I, 51, 105



# Die einzigartige Dokumentation zur Darstellung der Juden in der bildenden Kunst Europas

In über 650 instruktiven Abbildungen aus zahlreichen Ländern Europas wird in diesem großen Werk sichtbar, wie in den fast zweitausend Jahren seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer die Juden gesehen, beurteilt und oft auch behandelt worden sind. Die Bildmotive reichen von römischen Darstellungen bis zu modernen völkisch-antisemitischen Karikaturen und zeigen vor allem das breite Spektrum christlicher Darstellungen von der frühmittelalterlichen Kirche bis zum 19. Jahrhundert mit seinen Schwerpunkten im Mittelalter. Es werden alle Nuancen von freundlichem Respekt bis zu tiefem Haß sichtbar. Auch sozialgeschichtlich sind die Bilder aufschlußreich.

In einer Einführung werden die Themen überblicksweise erschlossen, in den Bildlegenden die einzelnen Motive erläutert. Eine Schlußbetrachtung faßt die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen zusammen. Der Verfasser ist dezidiert um eine Darbietung bemüht, die eine eigene Urteilsbildung anhand der außerordentlich sprechenden Bildquellen erleichtert.



## Heinz Schreckenberg Die Juden in der Kunst Europas

Ein historischer Bildatlas

1996. 408 Seiten mit 658 Abbildungen,  
davon 16 Farbtafeln, Format 23,5 x 29,5 cm,  
Leinen mit Schutzumschlag  
DM 168,- / öS 1226,- / SFr 149,-  
ISBN 3-525-63362-9

Vandenhoeck & Ruprecht / Verlag Herder

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

