

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 1998



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

LUTHER. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft. 69. Jahrgang, Heft 1/1998

Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums von:

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

Redaktion: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17,
90427 Nürnberg (Telefax 0911/311939)

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) 5141150. – Bankverbindung: Postgiroamt Hamburg (BLZ 20010020)
Konto Nr. 5138-209; Evang. Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel (BLZ 21060237)
Konto Nr. 54690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM 38,- / öS 277,- / sFr 35,- zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 25,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 37070 Göttingen
ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 72005 Tübingen

INHALT

	1	Zu diesem Heft
LUTHER –	2	Martin Brecht
FÜR HEUTE ENTDECKT		»Verleih uns Frieden gnädiglich«
AUFSÄTZE	6	Martin H. Jung
		»Ich habe euch kein Weibergeschwätz geschrieben, sondern das Wort Gottes«
	18	Detlef von Dobschütz
		Königin Christine von Schweden und ihre Beziehungen zu Augsburg
	25	Wolfgang Maaser
		Rhetorik und Dialektik
WERKSTATT	40	Hartmut Hövelmann
		Braucht Glaube Bildung? Braucht Bildung Glaube?
	45	Andreas Pawlas
		978mal »Ehrlichkeit«
	48	Bücherschau
	60	Aus der Luther-Gesellschaft

ZU DIESEM HEFT

Das bevorstehende Katharina-von-Bora-Jahr wird verstärkt die Frage nach der Rolle der Frau in der Reformation aufwerfen. Einen ersten Beitrag liefert diese Zeitschrift mit dem Vortrag von *Martin H. Jung* über die Flugschriftenautorinnen Argula von Grumbach, Ursula Weida und Katharina Zell. Der Autor geht auch der Frage nach, weshalb nicht diese das Frauenideal des Protestantismus prägen, sondern Katharina von Bora.

Haben Theologen, haben kirchliche Amtsträger Kompetenz in einem politischen Streitfall? Das Gedenken an den Westfälischen Frieden vor 350 Jahren nimmt *Martin Brecht* in einer Predigt zum Anlaß, sich mit Luther als Friedensstifter und seinem Engagement für den Frieden in der Wurzener Fehde von 1542 zu beschäftigen. Der Text steht diesem Heft als »Luther – für heute entdeckt« voran.

Ein weiterer Beitrag hat Bezug zum Westfälischen Frieden. *Detlef von Dobschütz* untersucht die Beziehungen der Königin Christine von Schweden zu Augsburg.

Wolfgang Maaser hat eine Anregung des VII. Internationalen Kongresses für Lutherforschung aufgegriffen und das Verhältnis Luthers zur Rhetorik untersucht. Während landläufig Rhetorik den üblen Klang einer manipulativen Überredungstechnik hat, zeigt der Autor, daß und wie für Luther Rhetorik durchaus mit der Sache zu tun hat.

Werkstatt sind diesmal Aktivitäten der Luther-Gesellschaft. *Hartmut Hövelmann* berichtet von der Melancthon-Studentagung in Bretten, *Andreas Pawlas* von unserer Kirchentagsarbeit. Umfangreich ist dieses Heft durch eine erweiterte Bücherschau. Am Schluß finden Sie wichtige Informationen aus der Luther-Gesellschaft. H. H.

»VERLEIH UNS FRIEDEN GNÄDIGLICH«

Predigt bei der Friedensvesper der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen am Tag des Westfälischen Friedens, 24. Oktober 1996, in der Lambertikirche in Münster

Von Martin Brecht

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus! Amen.

Liebe Gemeinde, wir sind hier aus verschiedenen christlichen Kirchen, Konfessionen und Gemeinschaften zum Friedensgedenken zusammengekommen. Machen wir uns vorweg klar, daß das nicht selbstverständlich, sondern geschenkte Gemeinschaft ist. Es gibt selbst in Europa immer noch Konflikte, in denen die streitenden Parteien mit religiösen Gruppen zusammenfallen und wo der Hader anscheinend einfach nicht auszuräumen ist wie in Irland oder dem ehemaligen Jugoslawien. Vielleicht sollten wir demgegenüber unsere gewiß nicht leicht erworbenen Friedenserfahrungen deutlicher als Modelle einbringen.

Nun haben Sie heute mich sozusagen als Experten gebeten, die Predigt zu übernehmen und dabei den Aspekt des laufenden Luther-Jahres zu berücksichtigen. Ich muß sagen, daß mir das nicht ganz einfach zu sein scheint. Einerseits würde Luther sich jetzt einfach einen entsprechenden biblischen Abschnitt vornehmen und den auslegen, und damit hätte es sich. Andererseits könnte es tatsächlich sinnvoll sein, auf *den* Kirchenvater oder den »Vater im Glauben« mit zu hören, der einer der kreativsten Dolmetscher von Gottes Wort war, der aber auch die schwerste Spaltung der westlichen Christenheit mit ausgelöst hat.

Der, wie er selbst sagt, »in den Streit geführte« und dann daraus lebenslang nicht wieder herausgekommene Luther hat von seinem Geschäft des Bibelauslegers her auch etwas zum Thema Frieden zu sagen, was sogar immer noch Aktualität besitzt. Insofern könnte es sinnvoll sein, wenn ich mich zu seinem Sprachrohr mache.

Luther hat dabei nicht immer Erfolg gehabt: Im schweren sozialen Konflikt des Bauernkriegs 1525 war ihm die Schiedsrichterrolle angetragen. Er hat aufgrund seiner theologischen Einsicht die Positionen der Konfliktparteien kritisch durchleuchtet, zum Frieden gemahnt, auf Verhandlungen und Vertrag als die angebrachten einschlägigen Maßnahmen gedrungen, aber er hat das lösende Wort nicht gefunden und den Ausbruch der Gewalt nicht stoppen können. In späteren Jahren war Luther gegen die Bildung

von militärischen Verteidigungsblöcken der Religionsparteien in Deutschland, wiewohl er sie nicht verhindern konnte. Aber ihm schwebte eigentlich ein friedliches politisches und bürgerliches Zusammenleben trotz vorhandener religiöser Differenz vor. Glaube und weltliche Existenz sollen hierbei auseinandergehalten werden. Auch das konnte nicht frei von Spannungen und Reibungen sein, wie wir alle wissen und vielleicht manchmal auch noch schmerzlich erfahren. Aber es war der Ansatz für eine Kultur des Pluralismus.

Weil ich aber jetzt nicht in einen historischen Vortrag abschweifen will, möchte ich Sie hineinnehmen in den Vorgang einer einigermaßen geglückten, in diesem Fall nicht konfessionellen, sondern politischen Befriedigungsaktion durch Luther, die exemplarische Bedeutung beanspruchen kann: Im Jahre 1542 erfüllte der Bischof von Meißen bestimmte Abmachungen nicht. Die politische Kontrolle über das Gebiet von Meißen wurde damals gemeinsam von Kurfürst Johann Friedrich von Kursachsen und von Herzog Moritz von Sachsen ausgeübt. Nun aber ging der Kurfürst einseitig gegen den Bischof vor und besetzte dessen Stadt und Amt Wurzen. Für Herzog Moritz war das ein feindlicher Akt: So wurde gerüstet, und es drohte zwischen den beiden eng verwandten und überdies auch evangelischen Herrschaften ein militärischer Konflikt. Das rief Luther mit einem an die beiden Fürsten gerichteten Sendbrief auf den Plan, der bis heute als ein eindruckliches christliches Friedensdokument gelten darf (WA Br 10, 31–37).

Nun kann man sofort fragen, und auch von Luther wird das sogleich berührt: Hat ein Theologe und kirchlicher Amtsträger in einem politischen Streitfall überhaupt eine Kompetenz, und dies gar als Makler in einem Interessenausgleich? Oft wird das von den Kontrahenten ja abgelehnt, so nötig ein Engagement für den Frieden auch sein mag. Das Problem ist bleibend aktuell. Luther hat sich auf 1 Tim 2, 1f. berufen, wo aufgefordert wird zu »Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeiten, auf daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit«. Luther bezieht sich also zunächst auf den gemeinchristlichen Auftrag des Friedensgebetes als Friedensaktivität. Wer meint, das sei wenig, der sei darauf hingewiesen, daß hier durchaus die Größe der Wirrnisse vor Augen ist, denen gegenüber unsere sonstigen Maßnahmen nichts mehr ausrichten, weil mit dem Ausmaß des Ungeistes nicht fertig zu werden ist. Christlicher Glaube hat da schon immer auf seinen Gott gesetzt. Wir wollen uns das Gebet für den Frieden nicht minimalisieren lassen, sonst entfiele ein wichtiger Grund gemeinsamen Zusammenkommens. Vergessen wir die Erfahrung nicht, daß »gewaltlose Friedensgebete« eine Macht sein kön-

nen. Eine Macht, wie Luther wußte, gegen alle, die Unfrieden stiften und anfangen samt den begleitenden fürchterlichen Dämonen und Teufeln. Das Beten führt weiter. Wer für den Frieden bittet, der sorgt sich für ihn, und der bringt dann gegenüber den Konfliktparteien die biblische Botschaft zum Zug. Das kann und wird auf unterschiedliche Weise geschehen: Als Trost für die Opfer, die Angegriffenen, die Unrecht erfahren haben, als Ermutigung, gegen das Unrecht aufzutreten, oder auch als Kritik an Aggression. Der Prediger Luther hat gerade das für seinen von Gott gegebenen Auftrag gehalten. Das sollte uns wohl erinnern, mit mehr Autorität, Vollmacht und Freimut in solchen Angelegenheiten aufzutreten, auch wenn das gerade nicht taktisch ausgewogen sein kann.

Luther hat sich nun auf ein bestimmtes Gotteswort berufen, und zwar aus den Seligpreisungen Jesu: »Selig sind die Friedfertigen, denn sie sollen Gottes Kinder heißen.« Und sofort hat er das temperamentvoll umgekehrt. Das heiße auch: »Verflucht sind die Friedenshasser, denn sie müssen des Teufels Kinder heißen.« Und dies gelte allen, auch den Hochgestellten. Sie sind verpflichtet zur Friedenswahrung bei Verlust der Seligkeit und der Gottesherrschaft.

Das Gottesgebot, das Luther in diesem Fall auszurichten hat, ist, vor allen Dingen nach Frieden zu trachten, dazu zu raten und zu helfen. Und das ist nicht billig gemeint: Das gilt, auch wenn es Leib und Gut kostet. Im anstehenden Fall hielt er die Streitsache sowieso für belanglos. Ein anderes Verhalten ist ohne Verletzung des Gewissens und ohne das Risiko der Verdammnis nicht möglich. Eindringlicher kann man die Aufgabe des Friedens nicht vorstellen. Das ist nicht bloß so dahergesagt, so daß man sich dagegen dann auf die Kompliziertheit des Falles hinausreden könnte. Was tun, wenn der Nachbar nicht Frieden halten will? Luther verweist auf die gegenseitige Friedenspflicht nach Röm 12: »Ist's möglich, soviel an euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden.« Wieder wird das zwingend konkretisiert: das bedeute die Pflicht, sich einem rechtlichen Verfahren, einem Schiedsgericht zu unterwerfen. Luther hält die Selbstjustiz wie auch die Selbstrache für biblisch unerlaubt, unter Umständen ist sie Gott zu überlassen. Lediglich die akute Notwehr ist ausgenommen. Luther ist in weltlichen Sachen, auch bei schlimmsten Verbrechen (Ermordung von Vater oder Bruder) für diese gepflegte Konfliktkultur mit dem rechtlichen Ausgleich immer eingetreten, sonst würde jeder Richter, Rächer, ja Gott sein wollen. Hier weit er und macht klar, welche Gabe und welch kostbares Friedensinstrument die Rechtsprechung ist. Im konkreten Fall sollte das gemeinsame oberste Sächsische Gericht die Sache untersuchen und eine Entscheidung treffen; ohne diesen Spruch durfte man nicht Land und Leute, Leib und Seele zerstören.

Luther macht klar, wie irrational solche Konflikte sind: wie wenn sich zwei volltrunkene Bauern im Wirtshaus um ein zerbrochenes Glas oder zwei Narren um ein Stück Brot schlagen. Die Bestie des Nationalismus ist nicht vernünftiger. Nur der Teufel kann daran einen Gefallen haben, zumal wenn auch noch Christen beteiligt sind. Einen Konflikt von miteinander zusammenlebenden Menschen kann Luther auch nicht als gerechten Krieg anerkennen, das ist vielmehr ein schlimmer unerlaubter Aufbruch, der alle soziale Ordnung gefährdet, und das »um einer Laus und Nisse« willen. Das Anzetteln eines solchen Konflikts kann nur unsinnige Teufelei mit der Folge der schlimmen Konfusion sein, was dann Gottes Strafe auf sich zieht. Man hat das unter den Politikern in Sachsen an sich gewußt, daß jedes Menschenleben in einem solchen Konflikt ein Opfer zuviel ist.

Luther legt den Verantwortlichen angesichts der Versuchung der Aggression nahe, das Kreuz vor dem Teufel zu schlagen (!) und sich im Gebet zu Gott zu wenden, damit der Hl. Geist die Herzen ändern kann. Das ist in jedem Konflikt zu beherzigen. Gleichfalls sollen die Frommen auf beiden Seiten beten. Die tolln Hunde dagegen überläßt Luther dem Teufel, den jedoch Gott wohl steuern kann.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie damit gerechnet wird, daß das Gebet möglicherweise fixierte Parteiungen aufheben kann. Luther selbst will noch einen Schritt weitergehen und kündigt an, sich ohne Rücksicht auf bisherige Bindungen auf *die* Seite zu schlagen, die den rechtlichen Austrag und Frieden anbietet. Anderes läßt das Gewissen vor Gott nicht zu. Gott ist parteiisch für den Frieden. Mit gutem Gewissen kann nur der zur Gewalt greifen, der zuvor Frieden und rechtliche Lösung angeboten hat. Seine Sache würde Luther als recht anerkennen, während der Aggressor und Rachgierige nie und nimmer ein gutes Gewissen haben kann. Einer derartigen politischen Führung soll nicht Folge geleistet, sondern der Gehorsam verweigert werden, weil niemand die Verdammung riskieren kann.

Der damalige Konflikt ist nicht zum gewaltsamen Ausbruch gekommen. Landgraf Philipp von Hessen hat sich erfolgreich ins Mittel gelegt. Geblieben ist Luthers Ermutigung zum Frieden mit ihren Überlegungen und konkreten, auch heute Orientierung bietenden, beachtlichen Schritten, ein großes Dokument unter den christlichen Friedensappellen mit den Instrumenten Beten, Evangelium des Friedens, Verhandeln, rechtlicher Ausgleich, Parteinahme für die friedliche Lösung und Warnung vor der Aggression. Dies sind Elemente eines durchaus anwendbaren Friedenskatechismus, die sich auch noch verfeinern lassen.

Es ist damit zu rechnen, daß es bezüglich des Friedens immer wieder

enorme Schwierigkeiten geben wird, mit denen wir kaum zurechtkommen. Wir bleiben, was den Frieden anbetrifft, auf Gott und Christus, den Friedefürsten, angewiesen. Deshalb ist Beten die erste Friedensmaßnahme. Angesichts des Weltkonflikts und der Weltbedrohung durch die Aggression der Türken 1529 hat Luther solches Beten auch gewissermaßen ökumenisch geübt, indem er sehr präzise die altkirchliche lateinische Antiphon »pro pace« übersetzt hat, die wir jetzt gleich singen wollen: »Verleih uns Frieden gnädiglich«, Bestandteil vieler unserer Gottesdienste am Schluß. Die Strophe wendet sich an Gott um den Frieden, weil sie gewiß ist, daß letztlich kein anderer helfen kann. Der Prediger aber kann hier mit dem Wunsch schließen, mit dem eine Predigt üblicherweise endet: Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus. AMEN

Prof. Dr. Martin Brecht, Schreiberstraße 22, 48149 Münster

»ICH HABE EUCH KEIN WEIBERGESCHWÄTZ GESCHRIEBEN, SONDERN DAS WORT GOTTES«

Flugschriftenautorinnen der Reformationszeit:
ihr Selbstverständnis im Kontext reformatorischer Theologie

Von Martin H. Jung

Unter den bedeutenden Frauen der Reformationszeit, zu denen die Frauen der Reformatoren – allen voran Katharina von Bora – gehören, bilden diejenigen, von denen literarische Werke im Druck erschienen sind, nur eine kleine Gruppe von nicht einmal zehn Personen. Darunter befinden sich Frauen, die gar nicht aus eigenem Antrieb in die Öffentlichkeit getreten sind, sondern deren Schriftstücke ohne ihr Zutun – oder sogar gegen ihren Willen – in den Druck gegeben wurden. Als Flugschriftenautorinnen der Reformationszeit im strengen Sinn kann man nur drei Frauen bezeichnen, nämlich Argula von Grumbach, Ursula Weida und Katharina Zell.

Zunächst möchte ich die Frauen kurz vorstellen. Im Hauptteil werde ich vergleichend und unter inhaltlichen Gesichtspunkten zusammenfassend von ihrem Selbstverständnis berichten. Anschließend wird die reformatorische Theologie als Kontext thematisiert.

1. Flugschriftenautorinnen der Reformationszeit

1.1 Argula von Grumbach

Die oberpfälzische Adelstochter ist die bekannteste unter den drei Frauen, weil ihre Flugschriften schon in der Reformationszeit starke Beachtung erlangten, wovon eine Gesamtauflage von 30 000 Exemplaren eindrucksvoll Zeugnis ablegt. Ihr Leben und ihr Werk sind heute verhältnismäßig gut erforscht.

Argula war verheiratet. Ihr Mann stand als Statthalter von Dietfurt im Altmühltal im Dienste Bayerns. Ihre Flugschriften erschienen in den Jahren 1523 und 1524 und widmeten sich alle dem Fall Arsakius Seehofer. Die Universität Ingolstadt hatte den jungen Magister Seehofer gezwungen, lutherische Thesen zu widerrufen und ließ ihn im Kloster Ettal einsperren. Als Argula hiervon Kenntnis erhielt, griff sie voller Empörung zur Feder und schrieb offene Protestbriefe an die Universität, an die Ratsherren der Städte Ingolstadt und Regensburg, an die bayerischen Herzöge und an andere Obrigkeiten. Insgesamt acht Texte hat die etwa dreißig Jahre alte Frau veröffentlicht, in denen sie die altgläubige Kirche kritisierte und Partei nahm für die Anliegen der Reformation.

Über Argulas weiteren Lebenslauf gibt es nur spärliche Informationen. Ihr Mann verlor wegen ihres Engagements seine berufliche Stellung und starb wenig später. Argula ist 1554 oder nach 1563 verstorben.

1.2 Ursula Weida

Die Gattin eines kurfürstlichen Steuereintnehmers im sächsischen Eisenberg war und ist vergleichsweise unbekannt. Die Reformations- und Frauenforschung haben sich bisher kaum für sie interessiert. Ihre Flugschrift richtete sie im Sommer 1524 gegen einen Altgläubigen, den Abt der Benediktinerabtei St. Jacob bei Merseburg. Dieser hatte eine gegen Luther gerichtete Streitschrift veröffentlicht, in der er der Reformation die Schuld gab für den Niedergang der Wirtschaft und der Bildung. Ursula polemisierte heftig gegen den Abt und grundsätzlich gegen das Mönchtum, was eine altgläubige Gegenschrift und eine reformatorische Anti-Gegenschrift auslöste. Von Ursulas weiterem Leben ist nur bekannt, daß sie 1541 ein zweites Mal heiratete und um das Jahr 1550 gestorben ist.

1.3 Katharina Zell

Die Straßburger Pfarrfrau ist bekannter als Ursula Weida, aber von der Forschung wurde sie bei weitem nicht so beachtet wie Argula von Grumbach. Aus meiner Sicht ist sie die interessanteste von den drei Frauen, weil sie mit einem breiten schriftstellerischen Werk hervorgetreten ist und über einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren publizistisch aktiv war. Doch sie hatte schon in der Reformationszeit vergleichsweise wenig Resonanz, und ihre Werke erlebten alle nur eine einzige Auflage. Katharina Zell hat Ansichten vertreten, die im Luthertum nicht gern gehört wurden. Sie griff nicht nur, wie Argula von Grumbach und Ursula Weida, die Altgläubigen an, sondern sie verteidigte auch die Täufer, Zwingli und Schwenckfeld vor den Angriffen der Lutheraner.

Katharina stammte aus dem Straßburger Bürgertum und nahm 1521, als der Priester Matthäus Zell evangelisch zu predigen begann, sofort Partei für die Reformation. Wenig später heiratete sie den rund zwanzig Jahre älteren Zell.

1524 veröffentlichte sie drei reformatorische Flugschriften. Sie verteidigte den Zölibatsbruch ihres Mannes, sie eiferte gegen die Altgläubigen und schrieb einen Trostbrief an die evangelisch gesinnten Frauen der Breisgaustadt Kenzingen, deren Männer von der vorderösterreichischen Regierung aus ihrer Heimat verbannt worden waren.

Später gab Katharina ein Gesangbuch des böhmischen Dichters Michael Weiße heraus, sie veröffentlichte eine Auslegung des Vaterunsers, Interpretationen des 51. und des 130. Psalms und eine theologische Streitschrift gegen den jungen Superintendenten von Ulm, Ludwig Rabus. Sie ist somit die einzige Autorin, die sich nicht auf die literarische Gattung des offenen Briefs beschränkt hat. Katharina Zell starb 1562.

2. *Zum Selbstverständnis der Flugschriftenautorinnen*

„Ich habe euch kein Weibergeschwätz geschrieben, sondern das Wort Gottes!“ Mit diesem Ausruf wehrte Argula von Grumbach am Ende ihres Schreibens an die Ingolstädter Professoren den Einwand ab, ihre Argumente zum Fall Seehofer seien nicht ernst zu nehmen, weil sie eine Frau sei. Ihre Distanzierung vom haltlosen Geschwätz nach Weiberart zeigt, wie man allgemein über Frauen dachte und redete und welche Klischees eine Frau zu überwinden hatte, die sich öffentlich in den Streit um die Kirche einmischen wollte: Klischees, die tief verwurzelt waren, bei Gegnern der Reformation, bei Anhängern der Reformation und auch unter den

Frauen selbst. Eine Nebenbemerkung zum Stichwort »Weibergeschwätz«: Auf die Frage, warum denn Gott am Auferstehungstag ausgerechnet Frauen als Verkündiger des neuen Anfangs auserwählt habe, wurde damals gern geantwortet: wegen ihrer Schwatzhaftigkeit.

»Ich habe euch kein Weibergeschwätz geschrieben, sondern das Wort Gottes!« Mit diesem Ausruf erhebt Argula einen hohen Anspruch. Ihre Argumente zum Fall Seehofer, so erklärt sie, bezeugen den Willen Gottes.

Dieser Anspruch auf dem Hintergrund der gegen Frauen bestehenden Vorurteile verlangte nach einer Begründung. Die Flugschriftenautorinnen der Reformationszeit waren gezwungen, über ihr Selbstverständnis nachzudenken und darüber Rechenschaft abzulegen.

In sechs Punkten möchte ich dieses Selbstverständnis behandeln, wie es uns aus den Quellen entgegentritt.

2.1 Prophetinnen der Endzeit

Eine auffällige Gemeinsamkeit aller drei Autorinnen war die Berufung auf den Propheten Joel. Dort ist (Joel 3,1 f.) von einer allgemeinen Geistausgießung die Rede, die gleichermaßen Männer und Frauen umfasse und Angehörigen beider Geschlechter die Gabe der Weissagung verleihe.

Argula von Grumbach zitierte den Propheten Joel in ihrem offenen Brief an die Ratsherren von Ingolstadt und folgerte daraus, ihr sei der Geist Gottes verheißen. Katharina Zell berief sich auf die Joel-Stelle in ihrer ersten Flugschrift und leitete daraus die Berechtigung ab, anklagend gegen die kirchlichen Oberen der Reichsstadt aufzutreten.

In Ursula Weidas Flugschrift wurde die Joelstelle als Zitat auf dem Titelblatt präsentiert, um die Behauptung zu stützen, es handle sich um eine »gegründt Christlich Schrift, göttlich Wort und ehelich Leben belangend«.

Die drei Frauen waren davon überzeugt, in der Endzeit zu leben, und zur Endzeit gehörten – so ließ sich Joel verstehen – gleichberechtigt mit den Männern in der Öffentlichkeit auftretende Frauen. Die Autorinnen wollten sich mit dem Joel-Wort als geistbegabt und kompetent zur öffentlichen Rede ausweisen. Sie wurden durch Joel aber nicht veranlaßt, den Boden einer rationalen Argumentation zu verlassen. Sie beriefen sich nicht auf Visionen, Träume und neue Offenbarungen und sagten nicht in wahr-sagerischer Weise zukünftige Ereignisse voraus. Ihre »Prophezeiungen« waren in erster Linie Gerichtsreden, die den Aufweis der Sünde und des ihr folgenden Unheils zum Thema hatten.

2.2 Nachahmerinnen großer Vorbilder

Einen hohen Stellenwert hatten bei den Rechtfertigungsbemühungen der Frauen biblische Vorbilder und Beispiele.

Argula von Grumbach listete zwölf Bibelstellen auf, die alle das Recht der Frauen, das Wort zu ergreifen, belegen sollten. Hierzu gehörte beispielsweise Jes 3,12: »Kinder sind Gebieter meines Volks, und Weiber beherrschen es.« Andere, überzeugendere Stellen, die sie nennt, reden von der Macht Gottes in den Schwachen, wie der achte Psalm, oder von der Belehrung durch den göttlichen Geist, so Joh 6,45.

Es lag ihr auch daran, biblische Beispiele dafür zu finden, daß Frauen von Männern als Gesprächspartnerinnen ernst genommen wurden. Sie nannte hierfür das Exempel Christi. Auch ein Beispiel aus der Kirchengeschichte gab Argula den Ingolstädter Professoren zu bedenken: Der Kirchenvater Hieronymus habe sich nicht geschämt, mit Frauen Briefe über geistliche Themen zu wechseln.

Daß Frauen in der Lage seien, Änderungen zu bewirken, sahen Ursula Weida und Katharina Zell durch das Beispiel des Königs David belegt, der durch Abigajil zu einer Sinnesänderung bewegt und davon abgehalten wurde, Nabal zu töten.

Den Gedanken, daß Frauen für den Dienst am Wort gebraucht würden, wenn die Männer – aus welchem Grund auch immer – schwiegen, belegte Katharina Zell mit der Geschichte von Zacharias und Elisabeth.

Bei ihrem brieflich ausgetragenen Streit mit Ludwig Rabus berief sie sich auf Judith und zitierte deren Gerichtsrede gegen die Leute aus Betulia. Auch Sara, Rebekka, Ester, Jael, Martha, die Prophetin Hanna und Hanna, die Mutter Samuels, finden bei ihr Erwähnung.

Als sie 1548 am Sarg ihres Mannes stand, sah sich Katharina eins mit der Mutter Jesu, die »ihrem Liebgehabten« nachfolgte »bis zu Kreuz und Grab«. Und als sie dann auf dem Friedhof zu predigen begann, verglich sie sich mit Maria Magdalena, die nach Mt 28 ganz unerwartet zu einer Apostelin geworden sei und, vom Herrn selbst gedungen, die Auferstehungsbotschaft verkündet habe.

Katharina Zell identifizierte sich so stark mit den Frauen der Bibel und mit ihrer eigenen Rolle als Frau in der Kirche, daß sie sich gegen Ende ihres Lebens mehrfach als »Kirchenmutter« bezeichnete. Sie wollte damit zum Ausdruck bringen, daß sie in ihrem langen und arbeitsreichen Leben für die Kirche gesorgt habe wie eine Mutter für ihre Kinder.

2.3. Helferinnen in der Not

Argula von Grumbach gab in ihrem Brief an die Ingolstädter Universität eine ganz einfache Antwort auf die Frage, warum sie als Frau das Wort ergreife. Sie sagte, sie tue es deshalb, weil sie keinen Mann sehe, der reden wolle oder dürfe. Wenn die Männer schwiegen, müßten die Frauen reden.

Wir finden dieselbe Argumentation bei Katharina Zell. Sie verwies auf Jesu Wort an die Pharisäer (Lk 19): Wenn die »Kinder«, also die Jünger, schwiegen und ihn nicht als den kommenden König verkündigten, würden die Steine reden, und sie bemerkte, sie sei doch mehr als ein Stein.

Das Jesuswort, das eigentlich sprichwörtlich und als Gerichtsdrohung aufgefaßt werden muß, wurde von Katharina Zell bildlich verstanden. Mit den Steinen sind Menschen gemeint, die ihrem Rang nach unter den Jüngern Jesu stehen. In Notsituationen, wenn diejenigen schwiegen, die eigentlich im Namen Jesu reden müßten, seien alle zum Reden verpflichtet, auch die Geringen und Ungebildeten, so folgte sie.

Unter den vielen biblischen Gestalten, mit denen sich Katharina Zell verglich, taucht in ihren Schriften zweimal ein Tier auf, nämlich die Eselin Bileams aus Num 22. Im Textzusammenhang geht es wieder um ihren Anspruch, als Frau in der Öffentlichkeit Gehör zu finden. In einer geschickten rhetorischen Wendung relativiert sie ihre eigene Stellung. Sie wolle ja gar nicht, sagt sie, daß man ihr zuhöre wie Elisabeth oder Johannes dem Täufer, sie wolle nur, daß man sie höre »als den Esel, den doch der falsche Prophet Balaam hört«. Die sprachbegabte Eselin Bileams sah den Engel mit dem Schwert im Wege stehen, den der Prophet nicht sah, und wollte durch ihre Widerspenstigkeit den Reiter vor dem Gericht Gottes bewahren.

Der Zielpunkt des Vergleichs ist eindeutig. Wenn schon Bileam, ein Prophet, der bei den Feinden Israels stand, auf die Stimme eines Esels hörte, um wieviel mehr müßten dann Christen auf die Stimme einer Frau achten, die etwas zu sagen hat. Wie der Esel für Bileam ja nur das Beste wollte, so hatte auch Katharina Zell nur gute Absichten. »Ich begehre doch nichts anderes, als daß wir möchten selig miteinander werden«, schrieb die Straßburger Kirchenmutter verhärteten Altgläubigen und intoleranten Reformatoren gleichermaßen ins Stammbuch.

2.4 Bekennerinnen Jesu

Argula von Grumbach begann ihren Sendbrief an die Ingolstädter Universität mit einer Rechtfertigung, in der sie sich ausdrücklich auf ein Gebot

Jesu bezog. Sie zitierte Mt 10,32, Jesu Aufforderung, ihn zu bekennen, und sagte: »Sölche Wort, von Gott selbs geredt, seind mir allzeit vor meinen Augen. Dann es werden weder Frauen noch Mann darinnen außgeschlossen. Auß diesem wurde ich als ein Christ gedrunen, euch zu schreiben.« Auf dieselbe Bibelstelle berief sie sich auch später in ihren Briefen an den Rat von Ingolstadt und an das bayerische Herzogshaus.

Die gleiche Argumentationsweise finden wir bei Ursula Weida. Gegen Ende ihrer Flugschrift kommt sie auf den Einwand zu sprechen, sie sei ja nur eine Frau, und erklärt: »Ich weiß wohl, daß spöttisch und für gering wurt angesehen, daß sich ein Weibsbilde understehe, solch groß Hansen zu strafen.« Sie argumentiert mit Jesu Aufforderung, ihn vor den Menschen zu bekennen. Dieses Wort sei ebenso zu ihr wie zu den Bischöfen gesagt. »Christum«, so führt sie aus, »müssen wir je alle bekennen, wider Welt und Teufel.«

Ähnliche Überlegungen stellte auch Katharina Zell an. In ihrer ersten Flugschrift berief sie sich auf ihr Gewissen und die Verpflichtung, aus Gründen der Nächstenliebe die Stimme zu erheben, wenn ein »Mit-Glied und Bruder in Christo« verleumdet werde und Unrecht leide. Gern war sie bereit, das ihr selbst zugefügte Leid geduldig zu ertragen, aber christliche Geduld, so sagte sie, dürfe nicht dazu führen, daß man zu Unrecht schweige. Sie erklärte: »Eins Christen geziemt wohl und gehört zu, zu leiden, aber nitgar zu schweigen. Wir sollen nit Unrecht für Recht bekennen, das Schweigen ist kein Geduld.« Als sie bei der Beerdigung ihres Mannes der Trauerrede Bucers ihre eigene folgen ließ, entschuldigte sie ihr Verhalten mit ihrer großen persönlichen Betroffenheit. Sie könne sich nicht zurückhalten, sie müsse reden, weil ihr betrübtes Herz vor Leid überfließe.

Den Flugschriftenautorinnen der Reformationszeit war es wichtig, daß sie zum öffentlichen Reden nicht nur berechtigt, sondern regelrecht verpflichtet waren. Jesu Gebote, ihr eigenes Gewissen und spontane Gefühlsregungen drängten sie dazu, ihre Stimme zu erheben.

2.5 Schülerinnen des Paulus

Den Frauen war natürlich bekannt, daß ihrem öffentlichen Engagement Bibelworte entgegengehalten werden konnten, nämlich das Pauluswort 1. Kor 14,34f, das den Frauen gebietet, in der Gemeindeversammlung zu schweigen und sich unterzuordnen, und 1. Tim 2,12, wo den Frauen untersagt wird zu lehren und sich über die Männer zu erheben. Argula von Grumbach berichtet, sie habe wegen dieser Bibelworte lange gezögert, zur Feder zu greifen. Sie habe zunächst ihren Geist »erniedertruckt« und »mit

Schwermütigkeit« darauf verzichtet, öffentlich Stellung zu beziehen. Aus dieser Fesselung konnte sie sich erst befreien, als sie den genannten Sprüchen andere Bibelstellen entgensetzte, darunter das Gebot Jesu, ihn zu bekennen.

Auch Katharina Zell ging auf das paulinische Schweigegebot ein. Sie argumentierte mit Paulus gegen Paulus und zitierte Gal 3,28: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Mann noch Frau; ihr seid einer in Christus Jesus.« Ihren Opponenten, die sie im Namen des Paulus zum Schweigen mahnten, hielt sie dieses andere Pauluswort entgegen und zitierte auch 1. Kor 1,27 von der Erwählung der Schwachen.

Später sah Katharina sich in der Lage, differenzierter mit dem Schweigegebot umzugehen und es zu relativieren, indem sie es nur auf die Predigt im Gemeindegottesdienst in der Kirche bezog. Im Rückblick auf ihr Leben konnte sie deshalb behaupten, sie habe »nach der Lehr des heiligen Pauli« gemäß »der Regel der glaubigen Weiber zu seinen Zeiten gelebt«. Sie meinte damit ihre Unterordnung unter ihren Mann und ihren Verzicht, die Kanzel zu betreten. Sie sah sich als Schülerin des Paulus, die nichts getan habe, was einem Christenweib nicht gezieme. Der von ihr ausgeübte Verkündigungsdienst durch seelsorgerliche Gespräche, durch Briefe und Schriften und durch ihre Predigten bei Beerdigungen fiel für sie nicht unter das paulinische Verbot.

Katharina nannte sich in Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte der Bibel ein »Stücklein von der Ripp des seligen Matthei Zellen« und sah sich als »Gehilfin« ihres Mannes, und zwar sowohl »in seinem Haus« als auch »im Amt und Dienst«. Sie begriff sich also als Pfarrfrau, die aktiv teil hatte am Beruf ihres Mannes.

2.6 Hörerinnen des Wortes

Alle drei Frauen bemühten sich, mit der Bibel zu argumentieren. Argula von Grumbachs und Katharina Zells Texte bestehen zur Hälfte aus Bibelziten, und auch bei Ursula Weida spielen sie eine große Rolle. Mit Worten aus der Heiligen Schrift belegen die Frauen ihre Ansichten, und oft formulieren sie ihre Gedanken in biblischer Sprache.

Eine große Wertschätzung der Bibel findet sich bei allen Autorinnen. Argula von Grumbach erklärte unter Berufung auf Lk 10,42, es sei »der best Teil, zu hören das Wort Gottes«. Die Schriften Luthers und Melanchthons habe sie zwar früher gelesen, aber schon seit langem nicht mehr. Und die Frage, woher sie denn ihr theologisches Wissen beziehe, beantwortete sie mit der kurzen Bemerkung: »brauch mich der Bibel«.

Ursula Weida vertrat in ihrer Flugschrift energisch den Gedanken der Alleingültigkeit der Heiligen Schrift. Sie verlangte, »daß man auch nichts predigen soll in der Kirchen denn Gottes einich Wort, on allen Zusatz, denn dasselbig allein macht Burger der himmlischen Gemein«. Ihre Leser forderte sie auf: »Laßt uns bei dem rechten Brunnen bleiben, da werden wir erquickt und gestillet werden. Lieber, wie kann doch anders dein Herz Ruhe finden, wo du nich gegründet bist auf Gottes Wort.« Ohne Schrift, so wußte sie, habe man »stets ein wanckelmütig Herz und forchtsame, ja zweifelhaftig Gewissen«.

Katharina Zell sah in den Auseinandersetzungen, in die sie verstrickt wurde, das »unüberwindlich Wort Gottes« auf ihrer Seite. Durch »tröstliche guldene Wort«, welche sie im Alten und Neuen Testament fand, konnte sie fremde Trübsal und ihre eigene lindern. In der Heiligen Schrift suchte und fand sie Wegweisung für ihr eigenes Leben und für die christliche Gemeinde, denn sie sah in der Bibel das »Gotteswort durch den Heiligen Geist geordnet zu unserm Licht auf dieser Pilgerfahrt«.

Alle drei Frauen forderten, ihre Gegner sollten sie auf der Basis der Heiligen Schrift korrigieren oder widerlegen. Ursula Weida bot den Altgläubigen an: »So ihr uns unsern Irrtum zeigen wert, wollen wir gern abtreten und Buß tun.« Katharina Zell erklärte sich bereit zum Widerruf, sollte sie »wider die heilige Schrift Lügen und Unwahrheit geschrieben« haben.

Den Ingolstädter Professoren machte Argula von Grumbach das Angebot, in die Universität zu kommen und mit ihnen öffentlich und in Gegenwart aller drei bayerischen Herzöge über den Fall Seehofer und die strittigen Themen zu disputieren. Sie stellte nur zwei Bedingungen: die Auseinandersetzung müsse in deutscher Sprache stattfinden und die Grundlage der Disputation müsse die Bibel sein.

Das Streitgespräch kam nicht zustande, aber ein Holzschnitzer hat die Szene dargestellt, und sie wurde in Flugschriftenausgaben Argulas als Titelbild verwendet. Da ist zu sehen, wie eine Frau allein, nur mit der Bibel in der Hand, mehreren gelehrten Männern gegenübersteht und zu ihnen spricht. Die Szene erinnert stark an Darstellungen, in denen Luthers Auftreten beim Wormser Reichstag abgebildet wurde. In der Ähnlichkeit der Bilder steckt eine Botschaft: Nach dem Vorbild Luthers streitet eine Frau für die Gültigkeit des Gottesworts und die Freiheit des Gewissens. Dies entsprach auch dem Selbstverständnis der drei Frauen, wie es ihre Schriften bezeugen: Sie wollten Hörerinnen des Wortes sein und dem Beispiel Luthers nachfolgen.

3. *Reformatorsche Theologie als Voraussetzung und Grenze des Frauenengagements*

Will man einen Blick auf den Kontext werfen, in dem das Selbstverständnis der drei Flugschriftenautorinnen gesehen werden muß, so kommt man nicht umhin, sich mit dem jungen Luther zu beschäftigen. Ich möchte aber auch noch auf einen zweiten Reformator eingehen, nämlich auf einen Erzfeind Luthers, auf den schlesischen Edelmann Kaspar Schwenckfeld von Ossig. Es gibt Gründe, gerade auf Schwenckfeld, den trotz seines umfangreichen Werks von der Forschung so stiefmütterlich behandelten Lientheologen, einzugehen. Eine unserer Autorinnen, Katharina Zell, hatte Verbindung zu ihm und schätzte ihn. Überhaupt gehörten, wie man am edierten Briefwechsel Schwenckfelds leicht sehen kann, viele Frauen zu seinen Anhängern. Er wurde deshalb von seinen Gegnern auch als »Weiber-Apostel« beschimpft und verspottet. Es könnte höchst aufschlußreich sein, einmal nachzusehen, wie er über das öffentliche Engagement von Frauen dachte.

3.1 Martin Luther

Offenkundig ist, daß alle drei Autorinnen von zentralen Gedanken Luthers geprägt waren. Die Bibelübersetzung und Bibelverbreitung, das reformatorische Schriftprinzip und die Lehre vom allgemeinen Priestertum bildeten entscheidende Voraussetzungen ihres Auftretens. Die Adelsschrift, die Vorrede zum Neuen Testament, die Magnifikat-Auslegung und die Schrift über die Rechte der christlichen Gemeinde waren für die Argumentation der Frauen von Bedeutung. Hier finden sich Ausführungen über die allgemeine Verpflichtung zum Jesusbekenntnis, die Argumentation mit der Notsituation und sogar das Beispiel der Eselin Bileams. Allerdings geht Luther bei der Entfaltung dieser Gedanken nicht ausdrücklich auf die Rolle der Frauen ein. Auch Gal 3,28 und Joel 3,1 interpretierte Luther mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum, ohne damit besondere Überlegungen zur kirchlichen oder gar gesellschaftlichen Stellung der Frau zu verbinden.

In anderen Zusammenhängen finden sich jedoch Äußerungen Luthers über die Frauen, so in seinem Sermon »Vom ehelichen Leben«, der 1522 erschienen ist. Luther verfolgte neben der Neubewertung der Ehe und der Sexualität das Anliegen, daß Frauen gleichermaßen wie die Männer als Gottes Geschöpfe angesehen und angenommen werden und daß die Männer die Frauen nicht verachten oder verspotten. In Übereinstimmung mit

seiner Berufsethik wertete er die Arbeit der Frauen im Haushalt deutlich auf.

Dem öffentlichen Engagement von Frauen hat er jedoch klare Grenzen gesetzt. Zum Predigen hielt er sie nicht für geeignet. In seinen Tischreden zitierte er 1. Kor 14 und 1. Tim 2 und erklärte, im Haus müsse der Mann das Regiment führen, Herrschaft und Weisheit seien nicht Sache der Frauen. Es gebe »keinen Rock«, der einer Frau so schlecht stehe, als wenn sie klug sein wolle. Diese Einstellung wird auch an Luthers Reaktionen deutlich, wenn seine Ehefrau Katharina bei Tischgesprächen das Wort ergriff. Er wies sie immer zurecht, korrigierte ihre Einwendungen und behielt das letzte Wort, wobei er nicht selten abschätzige Bemerkungen machte.

3.2 Kaspar Schwenckfeld

Betrachtet man vergleichbare Äußerungen Schwenckfelds, so sieht man, wie dieser Ansätze Luthers aufgreift und bereit ist, in den Konsequenzen deutlich weiterzugehen. Häufig zitierte er Gal 3,28, um dadurch die Gleichberechtigung der Laien gegenüber den Theologen zu begründen, und damit auch ausdrücklich die Gleichstellung der Frauen mit den Männern in geistlichen Dingen. Theologische Erkenntnis, so sagte er, werde den Laien durch »Gottes gnädige Einleuchtung« und durch eifriges Schriftstudium zuteil. Schwenckfeld modifizierte das Schriftprinzip, war aber kein wirklich radikaler, das äußere Wort verachtender Spiritualist.

Schwenckfeld dachte außerordentlich hoch über christliche Frauen. Der Makel, der dem weiblichen Geschlecht durch Evas Übertretung zugefügt worden sei, werde durch die Tatsache ausgeglichen, daß der Gottessohn von einer Frau geboren wurde und der Auferstandene zuerst einer Frau erschienen sei. Im »christlichen Streit«, so wußte er, nämlich bei dem Bemühen, »den Tod, die Sünde und die Welt um Christi willen zu überwinden«, seien Frauen den Männern oftmals überlegen. Er führte hierfür Glaubensbeispiele von Frauen aus der Bibel und aus der Kirchengeschichte an. In seinem »Catechismus Christi« von 1536 handelte er in einem eigenen Kapitel »Von den andechtigen Weibern/ die Christo nachfolgen«, wobei er daran erinnerte, daß unter den Nachfolgern Christi »kein Unterscheid der Person, kein Weib noch Mann« gewesen sei. In einem Brief an eine seiner Anhängerinnen äußerte er 1547 die Vermutung, Gott sei so »wunderbarlich in seinen Werken«, daß er die üblichen Verhältnisse umkehre, so »daß die gelehrten Predicanten erst von den ungelerten Weibern und von den armen Idioten Christum und seine Gloria erst recht sollen lernen kennen«.

Wie ging Schwenckfeld mit den Bibelstellen um, die den Frauen Beschränkungen auferlegten? Die Antwort mag überraschen. Schwenckfeld hat keine originellen Interpretationen dieser Texte angeboten, sondern das Schweigegebot für die Frauen wurde von ihm schlichtweg ignoriert. In seinen vielen Schriften und Briefen, die überreichlich Bibelzitate enthalten, werden die beiden Worte nicht ein einziges Mal erwähnt.

Schwenckfeld schrieb an seine Anhängerinnen nicht nur Briefe, um sie zu erbauen und zu belehren, sondern er schätzte sie auch als Gesprächspartnerinnen, er wartete auf ihre Reaktionen und ihr Urteil. Und er hat ihnen geraten, bei Meinungsunterschieden mit ihren Gemeindepfarrern die theologische Auseinandersetzung zu suchen. Eines stand allerdings auch für ihn fest: Frauen sollten sich ihren Ehemännern unterordnen und nicht »selbst herrschen«. Er war sich im klaren, daß er dazu beigetragen hatte, das Selbstbewußtsein einzelner Frauen zu steigern, und befürchtete, dies könne dazu führen, daß Frauen ihren Männern ungehorsam würden, was er aber keinesfalls wollte.

Auf die von Frauen stammenden Flugschriften der Jahre 1523 und 1524 waren Schwenckfelds Gedanken ohne Einfluß. Erst mit seiner Ankunft in Straßburg im Jahre 1529 begann seine Breitenwirkung. Für Katharina Zell wurde er – neben Luther – eine geistliche Autorität.

*

Die Flugschriftenautorinnen der Reformationszeit standen unter einem starken Rechtfertigungsdruck. Sie hatten nicht nur ihre Anliegen zu begründen, sondern sie mußten zugleich sagen, warum sie sich als Frauen das Recht anmaßten, in die Diskussion einzugreifen. Sie brauchten Argumente, um eigene Zweifel und Bedenken reformatorisch gesinnter Anhänger zu zerstreuen und Einwände altgläubiger Gegner zu widerlegen.

Ihr Selbstverständnis entwickelten die Frauen im Kontext der reformatorischen Theologie, die ihnen ein breites Spektrum von Argumenten anbot, die nur noch auf die spezifische Situation der Frauen übertragen werden mußten.

Daß Frauenflugschriften gerade in den Jahren 1523 und 1524 erschienen und dann im wesentlichen ohne Fortsetzung blieben, war kein Zufall. Die drei Autorinnen schrieben in einer Zeit, als die Flugschriftenproduktion ihren Höhepunkt erreichte. Es war gleichzeitig der Höhepunkt der Reformation als einer Laienbewegung. Der Rückgang der Flugschriftenproduktion und das Ende der Frauenaktivitäten sind Symptome für die weitere

Entwicklung des Reformationsgeschehens. Die Reformation von unten wurde abgelöst von einer von oben organisierten Umgestaltung.

Katharina Zell war die einzige, die zeitlebens mit ihren Aktivitäten nicht nachgelassen hat. Mehrere Voraussetzungen waren dafür maßgebend. Sie hatte 1. einen außergewöhnlichen Mann, der das Engagement seiner Frau förderte. 2. Sie lebte in Straßburg in einer vergleichsweise toleranten Atmosphäre. 3. Ihre unfreiwillige Kinderlosigkeit räumte ihr Zeit für öffentliche Aktivitäten ein, 4. die Verbindung mit Schwenckfeld stärkte ihr Selbstbewußtsein.

Das Engagement der drei Flugschriftenautorinnen und ihr Selbstverständnis waren zutiefst reformatorisch, und ihr Auftreten zeigt, welches emanzipatorische Potential, auch in der Frauenfrage, in Luthers früher Theologie angelegt war. Die Umbruchssituation Anfang der zwanziger Jahre bot emanzipatorische Chancen, die aber nicht wirklich zur Entfaltung kamen. Die Bildungsvoraussetzungen der meisten Frauen waren einfach zu schlecht, und ihre gegenüber dem Mittelalter verstärkte Bindung an die Rolle als Hausfrau und Mutter engte die Möglichkeiten für öffentliche Aktivitäten beträchtlich ein.

So kam es, daß nicht Argula von Grumbach, Katharina Zell und Ursula Weida das Frauenideal im deutschen Protestantismus prägten, sondern Katharina von Bora.

Assistenzprofessor Dr. Martin H. Jung, Nadelberg 10, CH-4051 Basel

KÖNIGIN CHRISTINE VON SCHWEDEN UND IHRE BEZIEHUNGEN ZU AUGSBURG

Von Detlef von Dobschütz

1. Der Westfälische Friede – ein Geschenk für Augsburg

Christine von Schweden setzte sich für die Beendigung des 30jährigen Krieges ein. Seit 1643 wurde in Münster und Osnabrück getrennt verhandelt. J. D. Herwart, Stadtvogt während der Schwedenzeit, bildete einen Ausschuß der evangelischen Bürgerschaft, die 66 Prozent der Bevölkerung ausmachte. Da die Evangelischen Augsburg nicht vertreten durften, läßt

Herwart deren Sache durch Gesandte anderer evangelischer Städte wie Dr. Tobias Oelhafen und Dr. Zacharias Stenglin von Frankfurt, einem gebürtigen Augsburger, vertreten. Doch erst der Lindauer Gesandte Dr. Valentin Heider ist in der Lage, die numerische Parität für Augsburg durchzusetzen.

Die schwedischen Abgeordneten halten ihr Wort, unbedingt auf der vollen Erhaltung des evangelischen Bekenntnisses in der Geburtsstadt der Confessio Augustana (Augsburgisches Bekenntnis) zu bestehen. Die Schweden lassen sich auf keine Halbheiten ein. Mehrere norddeutsche Gesandte schließen sich dieser Forderung an. Ein Abgesandter aus Hessen erklärt sogar: »Den Evangelischen Augsburg nehmen ist ebenso, wie wenn man Rom den Katholiken nähme.« Mit dem Westfälischen Friedensschluß wird am 24. 10. 1648 die numerische Parität in Augsburg eingeführt.

Für Augsburg ist in dem § 4, 4–10 des IPO (Instrumenta Pacis Westphalia = Westfälischer Frieden) festgelegt worden, daß beide Konfessionen nebeneinander bestehen sollen und die Ratsstellen, wie öffentliche Ämter, ganz gleichmäßig unter sich aufzuteilen sind.

Getrennt wird in beiden Gremien des Kleinen Rats und des Geheimen Rats bei Fragen abgestimmt, die nur eine Konfession betreffen. Es wurde die getrennte Aufsicht über die katholischen bzw. evangelischen Schulen eingeführt.

Den Friedensschluß und die Zustimmung zur Augsburger Parität haben die Augsburger Königin Christine zu verdanken, die vor allem die Friedensverhandlungen beschleunigte.

2. Der Silberthron der Königin: eine Augsburger Arbeit

Am Sonntag, dem 20. Oktober 1650, wurde Königin Christine gekrönt. Vorn am Altar stand ein Lehnstuhl aus Silber, auf dem sie während der Krönungszeremonie Platz nahm: ein Silberstuhl, den seine Exzellenz, der Reichskanzler Graf Magnus De la Gardie, hat machen lassen und Ihrer Majestät Königin Christina zu ihrer Krönung verehrte.

Um die neugewonnene Position zu dokumentieren, wurde die Krönung in Stockholm besonders festlich gestaltet. In den Beschreibungen wird immer nur vom Silbernen Stuhl gesprochen, weil zum Thron die oft zitierten gefahrenreichen Stufen dazugehören. Dieser Silberstuhl kam bei jeder Krönung von schwedischen Königen in Anwendung.

Aus derselben Zeit wie der Silberthron stammen ein paar Kronleuchter in der Stockholmer Kirche. Ursprünglich war zwischen den beiden Figuren Christines Monogramm, das erst 1751 gegen das Schild mit den drei

Kronen ausgetauscht wurde, als man den Thron für die Krönung Adolf Friedrichs in Ordnung brachte. Betrachtet man die ältesten Bilder des Thronstuhles, so sieht man, daß Christines gekröntes Monogramm zwar innerhalb eines Lorbeerkranzes sitzt, doch ohne die beflügelten Putten, die Krone und Kranz tragen. Die Monogramme sind nicht immer eindeutig, auch der Bezug wurde oft ausgetauscht.

An mehreren Stellen trägt der Thron Silberstempel, sowohl den bekannten Pinienzapfen Augsburgs als auch einen Meisterstempel AD, der auf Abraham Drentwett hinweist, ein Mitglied der großen Augsburger Goldschmiedefamilien. Abrahams Großvater kam aus Ostfriesland und war der begabteste seiner Zunft. Er wurde 1575 Meister. Der letzte der Familie, Christian Drentwett d. J. wurde 1754 Meister und starb 1801. Unser Meister wurde 1614 in Augsburg geboren, heiratete 1641 und starb 1666. Kurz vor seiner Eheschließung muß er Meister geworden sein. Neben dem Silberthron ist die bekannteste Arbeit Abraham Drentwetts der Griff eines Schwertes in der Schatzkammer München, das sogenannte »Pfälzische Schwert«.

Der Silberthron weist eine Mischung von Stilen auf, wie es in der Mitte des 17. Jahrhunderts üblich war. Die Knorpelornamente (Stil aus Prag z. Zt. Rudolf II.) finden sich am ausgeprägtesten auf den Armlehnen. Wenn der Silberstuhl auch in seinen Hauptteilen ein Holzstuhl mit aufgelegtem Silberblech ist, gibt es doch auch wichtige gegossene Teile. Hierher gehören die weiblichen Büsten auf den Armen und Beinen, hierher gehören aber auch die beiden krönenden Figuren, Justitia und Prudentia (Gerechtigkeit und Klugheit). Besonders die letzteren sind Beispiele aus jener allegorischen Welt, die die damalige Zeit so hoch schätzte. Die zwei Tugenden wurden gewählt, um die Machtausübung zu symbolisieren.

Die Bewegung der Figuren ist zögernd. Sie haben wohl ursprünglich ihr Vorbild in Bronzestatuetten, die man auf Silber verwendete. Ob Drentwett bei seinem Guß sich Vorbildern anschloß, wissen wir nicht genau.

Gießen war eine Technik, die besonders die französischen Goldschmiede anwandten. Die gegossenen Teile hat Drentwett, der auf Treibarbeiten spezialisiert war, vielleicht an Bronzegießer weitergegeben. Alle sechs sind in der heutigen Form gegossen worden. Die Treibarbeiten führte Drentwett selbst aus. Das würde die Ähnlichkeit der Ornamente auf den Armlehnen des Silberthrones mit denen des »Pfälzischen Schwertes« in München erklären.

1654 saß Christina bei ihrer Abdankung das letzte Mal auf diesem Thron. Da im gleichen Jahr Carl X. in Uppsala gekrönt wurde, brauchte das Monogramm gar nicht geändert zu werden. C konnte auch für Carl stehen.

Am 1. Mai 1697 brannte das Stockholmer Schloß, und der Thronstuhl wurde beschädigt. Der Hofgoldschmied Peter Henning reparierte ihn, fertigte eine neue Waagschale an, lötete den Spiegel der Prudentia.

Heute steht der Thron unter einem Baldachin im Reichssaal des königlichen Schlosses in Stockholm.

3. Die Kollektenreise von Pfarrer Hopfer, Kaufmann Müller und des Rechtsgelehrten Lorentz

1630 rissen die Augustiner-Chorherren unter dem Schutz und dem Druck der kaiserlichen, bischöflichen und städtischen Sondergerichtsbarkeit die Kirche Evangelisch Heilig-Kreuz und St. Georg nieder. Der Bischof von Augsburg gab keine Ruhe. Er setzte alles daran, daß die evangelischen Gottesdienste verboten wurden, ja sogar Singen und Beten über den Gräbern und die Hausandachten wurden untersagt. Der Einzug Gustav Adolfs am 24. April 1632 verhinderte das Schlimmste. Aber nur kurze Zeit erfreuten sich die Evangelischen dieser Freiheit. Die Augustiner-Chorherren wurden verpflichtet, ihre Kirche den Evangelischen zu überlassen, bis diese die niedergerissene Kirche wieder aufgebaut hätten. Für das unbrauchbar gewordene Pfarrhaus mußte das Kloster 60 Gulden als Entschädigung zahlen. Am 4. April 1635 wurden in Augsburg alle evangelischen Kirchen geschlossen. Im Kollegium von St. Anna versammelten sich die evangelischen Bürger vierzehn Jahre hindurch zum Gottesdienst. 1648 beendete der Westfälische Frieden diesen traurigen Zustand. In Augsburg wurde eine Neuregelung im paritätischen Sinn durchgeführt. 1649 zogen die Evangelischen mit Dank und Jubel in ihre Gotteshäuser zurück. Nur die Heilig-Kreuz- und St.-Georgsgemeinde mußten noch 4 Jahre warten, denn ihre Gotteshäuser waren ja zerstört.

Thomas Hopfer betreute damals die Gemeinde und predigte jeden Sonntag, daß man Geld aus dem fernen Schweden beschaffen sollte, um die Kirche wieder aufbauen zu können.

Pfarrer Hopfer, Handelsherr Müller und der Rechtsgelehrte Leonhard Lorentz wurden vom Magistrat mit Beglaubigungs- und Empfehlungsschreiben an die vornehmsten evangelischen Fürstenhöfe und Städte des evangelischen Europas abgesandt. Am 4. Oktober 1650 reisten sie ab. Ihre Kollektenreise führte sie über Nürnberg und Coburg zu den Herzögen von Sachsen-Gotha, Weimar und Altenburg, von da durch die thüringischen und kurfürstlich sächsischen Lande nach Leipzig, Wittenberg, Dresden und an die Braunschweigisch-Lüneburgischen Höfe. Auf ihrer Weiterreise berührten sie Hamburg, Kiel, Schleswig, fuhren über den Kleinen und

Großen Belt an den Hof des Königs Friedrich III. von Dänemark nach Kopenhagen, wo sie für ihre Anliegen williges Gehör und reiche Unterstützung (3000 fl.) erlangten und kamen schließlich an Weihnachten 1650 in Stockholm, der Residenz der schwedischen Könige, an. Die Aufnahme, die sie hier fanden, war so überaus freundlich und günstig, daß sie beschloßen, den Winter über in Schweden zu bleiben.

Ohne Namensnennung heißt es in der Geschichte über Königin Christine: „die Augsburger Gesandten erhielten 1651 5000 Gulden“.

Das Königliche Nationalarchiv teilte am 20. 11. 1991 mit:

Im hiesigen Reichsarchiv lassen sich weder Schreiben der Stadt Augsburg an die Königin über den Aufbau der lutherischen Kirchen in Augsburg noch Berichte über die Aufnahme der Gesandten nachweisen. Möglicherweise sind diese Akten beim Schloßbrand von 1697 vernichtet. Doch gibt es hier ähnliche Schreiben an Carl Gustav und an Axel Oxenstierna. Darin sind die 5000 Gulden für den Aufbau der niedergerissenen Kirche in Augsburg erwähnt.

Die Königin befahl am 11. Januar 1651 ihrer Rentkammer, an die Gesandten eine Summe von 5000 Reichstaler für den Aufbau sowie 300 Reichstaler für Reise- und Tagegelder auszuzahlen. Die Rentkammer hatte jedoch Schwierigkeiten, das Geld flüssig zu machen, und die Königin mußte am 29. Januar und 3. Februar Mahnungen ausfertigen, auch zur Bezahlung der Herbergsrechnung. Erst am 3. März befahl die Rentkammer dem Generalzollverwalter Wellem Böös, das Geld auf Kredit zu besorgen. Die Quittungen dazu sind allerdings verlorengegangen.

Am 13. März schieden die Abgesandten von Augsburg aus Stockholm und kehrten über Holstein, Lübeck, Hamburg, Thüringen und Franken, wo sie auch den Markgrafen Albrecht von Brandenburg und Herzog Eberhardt von Württemberg ihre Bitten vorgebracht hatten, am Vorabend des Michaelistages 1651 glücklich, von Freunden begrüßt, in Augsburg ein.

4. Die Einweihung der Kirche am 24. Oktober 1653

Die gesammelten Liebesgaben versetzten die Gemeinde Heilig-Kreuz in die Lage, den Bau der Kirche zu beginnen. Die Grundsteinlegung fand am 4. Mai 1652 statt. Die Webermeister und die Gesellen stifteten stattliche Mittel für die heiligen Gefäße. Das Kupferdach, das 70 Zentner wog, wurde weitgehend von der Gemeinde bezahlt. Nach 1½-jähriger Bauzeit wurde die Kirche, die 710 Mannsstühle und 950 Frauenstühle aufwies, fertiggestellt. Übertreffendes Kunstwerk im Inneren war die freihängende Holzdecke. Die Einweihung fand am 24. Oktober 1653 als Gedenktag des fünf Jahre zuvor geschlossenen Westfälischen Friedens statt. Pfarrer Hopfer predigte.

Am Einweihungstag waren die schwedischen und dänischen Gesandten aus München gekommen, um den Freudentag mitzuerleben. Bis 1810 und seit 1980 feiert die Gemeinde Heilig-Kreuz jährlich diesen Kirchweihstag.

Zum bleibenden Gedächtnis wurde nach einem Entwurf des Kupferstechers Joh. Ulrich Krauß aus Augsburg eine hölzerne marmorierte Gedenktafel angebracht. Die lateinische Inschrift wurde von Pfarrer Jakob Brucker 1753 ins Deutsche übersetzt.

Königin Christine wird hier besonders hervorgehoben:

»Dem gekreuzigten Christo zu Ehren ist diese Kirche,
welche 1630 abgebrochen worden nach dem Grundgesetze
des Heiligen Römischen Reiches des allgemeinen Friedensschlusses
welcher unter der Regierung Kais. Maj. Ferdinands III.
und der Großmächtigsten Christina
der Schweden, Goten und Wenden Königin glücklich gemacht worden
widerum aufgebaut und eingeweiht worden im Jahre 1653
und zwar auf Unkosten der Augspurger Confession zugetanen Könige,
Churfürsten, Herzöge, Fürsten, Grafen, Freyherren, Städte, Gutthäter und Bürger,
welchen für die nach erlangtem Frieden beförderte Glaubensfreyheit,
und bezeugte gottselige sehr reichliche Gutthätigkeit durch dieses Denkmal
unsterblichen Dank von ganzem Herzen bezeugt und der Rath und
die Bürgerschaft zu Augspurg der Augspurger Confession zugethane«

5. Der Besuch in Augsburg auf der Durchreise nach Rom 1655

In Brüssel war Christine heimlich zum katholischen Glauben übergetreten. Sie reiste inkognito. Ende Oktober 1655 kam sie nach Augsburg.

Conte Galeazzo Gualdo schreibt über den Augsburgbesuch:

»Am darauffolgenden Tag fuhr man nach dem Dorf Oberhausen, welches oberhalb des Wertachflusses liegt. Inzwischen traf der Graf Raimondo Montecucculi, welcher wiederum vom Kaiser geschickt worden war, um Ihre Majestät bis nach Rom zu begleiten und ihr zu dienen. Die Königin empfing ihn mit außergewöhnlicher Zufriedenheit und Höflichkeit und nahm ihn in ihrer Kutsche mit. Abends war man im oben erwähnten Dorf Oberhausen untergebracht, welches nicht mehr als eine Meile von Augsburg entfernt liegt. Hier hielt man sich den ganzen folgenden Tag, den 21. Oktober, auf. In Oberhausen traf ein Großkavallier (?) des Kurfürsten mit einem Brief ein, um sich bei ihr zu empfehlen und sie nach München einzuladen, was von ihrer Majestät angenommen wurde.

Der Magistrat von Augsburg sandte einen Boten nach Oberhausen, welcher Ihrer Majestät im Namen der gesamten Bevölkerung das aus Fisch, Wein u. Fladenbrot

bestehende Willkommensgeschenk überreichte und sie in die Stadt einlud, damit man ihr mit besonderem Ehrgeiz die nötigen Ehrungen erweisen könne.«

Von Augsburg schrieb die Königin an Erzherzog Karl Ferdinand nach Innsbruck, um ihren Besuch und ihre Durchreise nach Rom vorzubereiten.

Übersetzt lautet der Brief:

Mein Herr Cousin.

Während ich mich dem Besitztum Eurer Hoheit nähere, fühlte ich in mir die Verpflichtung, Sie von meiner Ankunft zu benachrichtigen und Sie zu bitten, es gut aufzunehmen, daß ich durchreise, um den Rest meiner Reise nach Rom zu beenden. Ich sende Ihnen einen Edelmann, Mitglied meines Gefolges, um möglichst tief meine Gefühle für Eure Hoheit auszudrücken, und ich bitte Sie, ihm Glauben zu schenken, damit er Euch sagen kann, daß ich mehr als jede andere Person, mein Herr Cousin,

Ihre zugeneigte Cousine und Freundin bin.

Augsburg, den 20. Oktober 1655.

Gualdo berichtet weiter:

»Am selben Tage wollte die Königin unerkannt ausgehen, um die beachtenswertesten Sehenswürdigkeiten dieser überaus berühmten Stadt zu betrachten. Da es aber schon spät war, verschob sie den Ausflug auf den folgenden Tag. Obwohl Ihre Majestät inkognito ausging, wurde sie vom ersten Rat des Magistrats begleitet.«

Vom Rathaus war sie sehr angetan. Man zeigte ihr unter anderem einen Tisch, an welchem ihr Vater Gustav Adolf einst das Mittagsmahl gehalten hatte, nachdem er in Bayern siegreich war. Ein Schriftsteller namens Sprongeri versichert: ... »sie habe sich der Tränen nicht enthalten können.« Weiter wird folgendes Zitat überliefert: »Und da sie bei der neuen lutherischen Kirche, zu deren Kosten sie eine gute Summe Geldes beigetragen habe, gerade vorbeigekommen, habe sie das äußere Aussehen betrachtet.« Eine Gefühlsäußerung über die Kirche ist nicht feststellbar.

Gualdo berichtet weiter:

»Nachdem sie ins oben genannte Dorf zurückgekehrt war, aß sie vor der Abreise und durchquerte dann Augsburg, ohne sich aufzuhalten. Dabei wurde sie von der ganzen bewaffneten Bevölkerung empfangen und geehrt mit dem Abschießen von Kanonen auf den Stadtmauern, welche hier stark und mit Erdwällen versehen sind, ausgestattet mit Türmen, welche Zinnen besitzen und verstärkt mit Ballustraden und Befestigungen, die schon vor langer Zeit erbaut worden waren. Augsburg ist eine der schönsten, edelsten und berühmtesten Städte Deutschlands, liegt in einer überaus weitläufigen Ebene, durchflossen von einer Unzahl von Gewässern, welche

den Boden äußerst fruchtbar machen. Die Gebäude der Stadt sind groß und berühmt, die Straßen sind weitläufig, der Verkehr ist äußerst lebhaft; die Stadt ist voll von Händlern, die Bürger sind reich, das Rathaus ist eines der schönsten Gebäude in Deutschland und die ganze übrige Stadt besitzt eine edle und majestätische Ausstrahlung.“

Der Reiseweg führte Christine mit ihrer zahlreichen Gefolgschaft über Landsberg nach Innsbruck.

Dr. Detlef von Dobschütz, Ottmarsgäßchen 6, 86152 Augsburg

RHETORIK UND DIALEKTIK

Überlegungen zur systematischen Relevanz der Rhetoriktradition bei Luther

Von Wolfgang Maaser

In einem Bericht über den 7. Internationalen Kongreß für Lutherforschung in Oslo (August 1988) weist Karl-Heinz zur Mühlen auf die Aufgabe hin, das Thema ›Luther und die Rhetorik‹ eingehender zu untersuchen¹. Die dargestellten Referate zeigen wichtige Themenkomplexe auf, die durch weitere Untersuchungen präzisiert werden können. Sie betreffen sowohl Luthers Sprachverständnis, insbesondere dessen ›sprachanalytische Elemente‹², die Gestaltung der Predigt³, das Verständnis der Exegese⁴ als auch Luthers Vertrauen auf die Überzeugungskraft der Sprache⁵.

¹ Zur Mühlen, Karl-Heinz, Rhetorik in Predigten und Schriften Luthers, in: LJ 52, 1990, S. 259; bei älteren Lutherforschern wie Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh, 41983, S. 228, wird der Bezug Luthers auf die Rhetorik eher irritiert zur Kenntnis genommen.

² Vgl. Zur Mühlen, a.a.O., S. 257; hierzu auch Stolt, Birgit, Lieblichkeit und Zier, Ungestüm und Donner. Martin Luther im Spiegel seiner Sprache. in: ZThK 81, 1989, S. 282–305, vor allem S. 289–292, 294–296.

³ Vgl. Zur Mühlen, a.a.O., S. 257.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Zur Mühlen, a.a.O., S. 259.

Die Offenheit für diese thematische Zusammenstellung hängt damit zusammen, daß der bisher unüberschaubare Reichtum rhetorischer Traditionen zunehmend entdeckt wird und zutage tritt, nicht zuletzt durch die nun fortlaufende Herausgabe des ›Historischen Wörterbuchs der Rhetorik‹⁶. Hieran wird deutlich, daß die Verwerfung von Rhetorik als einer manipulativen Überredungstechnik einen Zugang bisher zu ihr verstellt hat und daß es Anlaß zu der Hoffnung gibt, daß ein solches Verständnis in Zukunft ausgedient haben wird. Nur wider besseres Wissen kann man heute noch an einer solchen verzerrenden Bewertung festhalten.

Gert Otto hat in seiner eindrucksvollen Abschiedsvorlesung⁷ hinsichtlich des Verhältnisses von Rhetorik und Theologie eine instruktive Bilanz gezogen. Seine systematische Kernthese, die der Rhetorik ihre vielschichtige Relevanz für die Theologie gibt, lautet: »Die Welterfahrung ist an Sprache gebunden«⁸. Vor diesem Hintergrund will er Homiletik als ›Kunst der Wohlredenheit‹ verstehen, »in der es keinen Dispens von der Wahrheitsfrage, also keine Beliebigkeit des Redehinhaltes geben kann. Dies nenne ich: Homiletik – begriffen aus dem Geist aristotelisch geprägter Rhetorik«⁹. Rhetorik stelle darüber hinaus eine »konstitutive Reflexionsperspektive«¹⁰ für die gesamte Praktische Theologie dar. Hinsichtlich anderer theologischer Disziplinen wie der Kirchengeschichte und der Exegese konstatiert er eine »immer selbstverständlicher werdende Bezugnahme auf rhetorische Fragestellungen«¹¹. In der Systematik gäbe es diese Referenz nur indirekt, gewissermaßen auf dem Umwege anglo-amerikanischer Sprachanalyse bei I. Dalferth¹².

Eine ähnlich intensivere Wahrnehmung der theologisch-rhetorischen Problemkonstellationen empfiehlt B. Lohse, wenn er hervorhebt, daß bei

⁶ Vgl. Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1, hg. v. Gert Ueding, 1992.

⁷ Otto, Gert, Die Rede ist der Mensch. Drei Thesen zur Bedeutung der Rhetorik für die Praktische Theologie, in: ZThK 89, 1992, S. 484–502.

⁸ Otto, a.a.O., S. 486.

⁹ Otto, a.a.O., S. 496.

¹⁰ Otto, a.a.O., S. 499.

¹¹ Otto, a.a.O., S. 186.

¹² Man könnte hier auch Jüngels explizite, sowohl kritische als auch produktive Bezugnahme auf die aristotelische Rhetorik im Rahmen seiner Konzeption eines metaphorischen Sprachverständnisses nennen; vgl. Jüngel, Eberhard, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, 1980 (BEvTh 88), S. 103–157, vor allem S. 119–132.

Luther breitere, über den quintilianischen Einfluß auf seine Predigtlehre¹³ hinausgehende Interdependenzen zwischen der Theologie des Reformators und der rhetorischen Tradition angenommen werden müssen. »Die Frage von Luthers Verhältnis zur Rhetorik müßte freilich in größerem Rahmen noch einmal aufgenommen werden ... Ebenso wichtig wie die mehr formale Aufnahme und Abwandlung antiker Rede- und Ausdrucksformen ist aber die inhaltliche Frage nach dem Verhältnis von Luthers Theologie zur Rhetorik. So intensiv in den letzten Jahren Luthers Hermeneutik und auch seine Sprachlehre untersucht worden ist, so gibt es zu dieser speziellen Frage keine brauchbaren Untersuchungen ... Pauschale Urteile über die Entgegensetzung von Theologie und Rhetorik sind ebenso wenig hilfreich wie das vorschnelle Feststellen von Abhängigkeiten. Aufnahme und Kritik der Rhetorik dürften vielmehr bei Luther ein sehr komplexer Vorgang sein.«¹⁴.

¹³ Vgl. Lohse, Bernhard, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, ²1983, S. 112.

¹⁴ Lohse, a.a.O., S. 113. Lohse markiert hier eine Forschungslücke, die von der amerikanischen Forschung als besonders gravierend empfunden wird. In dem kulturgeschichtlich ausgerichteten Forschungsbericht von Lewis Spitz heißt es: »Luther's involvement with rhetoric and other humanist modalities was more extensive and intimate than has generally been recognized ... While the power of the word was conveyed by the Holy Spirit, the power of speech is to be properly cultivated bei every *vir doctus*, for man is, as the humanists held, characteristically a *Zoon logicon echon*, a living being having the power of the speech. The way in which rhetorical principles affected Luther's hermeneutics in the combination of a christological and tropological interpretation requires further exploration. For Luther, who repeatly in his *Table Talks* cite the formular *Dialectica docet, Rhetorica movet*, saw the enthroning of rhetoric once again as the *regina artium* as a necessary prerequisite for a purified and affective theology.« Spitz, Lewis, The Course of German Humanism, in: *Interarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations. Dedicated to Paul Oscar Kristeller on the Occasion of the 70th Birthday*, ed. by Heiko A. Oberman/Thomas A. Brady Jr., Leiden 1975, S. 386. Im Hinblick auf Ebelings Konzeption einer lutherischen Worttheologie empfiehlt Spitz eine breitere Wahrnehmung rhetorischer Gesichtspunkte, die Luthers Wortverständnis vertiefen können: »Gerhard Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre* ... is not based upon a thorough awareness of the extensive scholarship in the secular rhetorical tradition, particularly with reference to the immediately relevant humanist culture« (ebd.). Verbindungslinien zur rhetorischen Tradition sieht Spitz vor allem in Luthers Betonung der mündlichen Evangeliumsverkündigung und des aus ihr resultierenden Glaubens: »Given Luther's emphasis upon the *verbum evangelii vocale* and the response of the believer's *fides ex auditu*, the instrumental importance of rhetoric gained a new dimension of significance during the Reformation era« (419).

Die von Spitz, Lohse, zur Mühlen und anderen reklamierte Relevanz der Rhetorik für die Theologie ist derart vielschichtig, daß sie nicht einseitig im Sinne einer Aufwertung der artistischen Disziplin »Rhetorik« verstanden werden darf. Unter dem Begriff »Rhetorik« bzw. »rhetorische Tradition« versammeln sich eine Vielzahl von Gesichtspunkten, so daß man schwerlich von einem rhetorischen System¹⁵ sprechen kann. Wenn also von Rhetorik die Rede ist, so muß im Rahmen der vorliegenden Überlegungen ein denkbar weiter Horizont in Rechnung gestellt werden: Rhetorik kann durchaus als eine Form der Hermeneutik¹⁶, als eine neue Form von kultureller Verständigung im Rahmen einer dynamisierten Gesellschaft¹⁷ und gewissermaßen als die »Wiege der Kommunikationstheorie«¹⁸ verstanden werden. In der systematisch-philosophischen Vorrangstellung des Wortes, auf die wir in der Philosophie des Humanismus treffen, haben diese Hinsichten ihren kleinsten gemeinsamen Nenner gefunden. Grassi hat dies pointiert zusammengefaßt: »Unsere These lautet, daß die spezifische philosophische Bedeutung des Humanismus in ihrer Originalität weder in der Wiederaufnahme der traditionellen Metaphysik platonischer oder neuplatonischer Prägung besteht noch in einer neuen Anthropologie des Menschen und seiner immanenten Werte, sondern im Philosophieren in und aus dem Problem des Wortes«¹⁹. Bezieht man den Hinweis von Hans-Georg Gadamer mit ein, daß Elemente der Rhetorik »als Grundsätze der spä-

¹⁵ So hebt Jens, Walter, Art. »Rhetorik«, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 3, hg. v. P. Merker u. a., ²1977, 439, hervor: »das rhet. System ist in gleicher Weise eine Fiktion wie der rhet. Stil«. »So scholastisch und festgelegt das Reglement der Rhetorik sich auf den ersten Blick ausnimmt: seine einzelnen Bestandteile ergeben kein geschlossenes Lehrgebäude (das rhet. System ist in gleicher Weise eine Fiktion wie der rhet. Stil), sondern sind im Gegenteil höchst fungibel und, den Bedürfnissen der jeweiligen Epoche, adaptierbar« (ebd.).

¹⁶ Vgl. Jens, Walter. *Ars Rhetorica*, in: *Rhetorik Bd. 2: Wirkungsgeschichte der Rhetorik*, hg. von Josef Kopperschmidt, Darmstadt 1991, S. 198: »Rh. war auch ... Hermeneutik«.

¹⁷ Hierzu Vasoli, Cesare, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. »Invenzione« e »Metodo« nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.

¹⁸ Niehues-Pröbsting, Heinrich, »Kunst der Überlistung« oder »Reden mit Vernunft?« Zu philosophischen Aspekten der Rhetorik, in: *PhR* 37, 1990, S. 149.

¹⁹ Grassi, Ernesto, *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, 1986, S. 57f. Ähnlich Gerl, Barbara, *Humanismus vor der Reformationszeit – Humanismus heute. Überlegungen zum humanistischen Wortverständnis*, in: *Pirckheimer Jahrbuch 1985. Bild und Wort. Mittelalter – Humanismus – Reformation*, hg. v. Stephan Füssel, 1986, S. 41–58.

teren Hermeneutik zu identifizieren seien«²⁰, wird die heuristische Relevanz der Fragestellung für die Systematik vollends deutlich.

Ich will diesem Fragenkomplex an drei ausgewählten, von Luther explizit diskutierten Problemen nachgehen, die auch auf vielschichtige Weise im Rahmen der rhetorischen Tradition diskutiert wurden. Dabei konzentriere ich mich auf Gebiete, die wir heute eher der Wissenschaftstheorie oder der Sprachphilosophie zuordnen würden: 1. Die notwendige Sachorientierung des Rhetors, 2. die Verwandtschaft von Rhetorik und Dialektik, die damit zusammenhängende Verflechtung von Zeichen und Sache und die sprachpragmatische Bedeutung der *consuetudo sermonis* und 3. die Umrisse einer *dialectica nova*. Alle drei Problemkreise hängen insgesamt mit einer konstitutiven Bedeutung der Sprache zusammen und müssen im engen Kontakt zur Rhetoriktradition gesehen werden. Diese Verbindungslinie zu der Theologie des Reformators läßt sich nicht nur systematisch konstruieren, sondern wird ebenso durch die auch von ihm angestoßene Wittenberger Universitätsreform von 1518/21 und der eigens für das neue Curriculum der *artes liberales* konzipierten Lehrbücher ›Dialektik‹ und ›Rhetorik‹ Melanchthons greifbar.

1. *Der an der Sache orientierte Rhetor*

»Dialectica docet, rhetorica movet«²¹ – dieser programmatische Topos rhetorischer Tradition, auf den auch Luther gelegentlich rekurriert, scheint zunächst eine simple Unterscheidung nahezulegen: Die Dialektik befaßt sich mit der ›Lehre‹ und folgt konsequent den wissenschaftlichen Exaktheitsansprüchen, während sich die Rhetorik mit der sprachlichen

²⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. (Gesammelte Werke Bd. 2). Ergänzung, 1986, S. 283.

²¹ WA TR 2, 359, 18f. (2199a) [Die Dialektik lehrt, die Rhetorik bewegt]. »Illa ad intellectum pertinet haec ad voluntatem« (ebd. [Jene bezieht sich auf den Verstand, diese auf den Willen]). Zur Geläufigkeit der Trias von docere, movere (flectere) und delectare vgl. auch WA 4, 646, 32–34; WA 4, 284, 36f. Ähnliche Formulierungen finden sich bei Quintilian und Rudolph Agricola, vgl. Hartfelder, Karl, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889 (Monumenta Germaniae Paedagogica VII), S. 185.

Im folgenden zitiere ich Luther nach folgenden Ausgaben: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1ff., Weimar 1883ff. (= WA); Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd. ff. Weimar 1930ff. (= WAB); Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden Bd. 1ff. Weimar 1930ff. (WATR)

Ausgestaltung, deren rezipientenorientierten Vermittlung und Anwendung des zuvor sicher Gewonnenen konzentriert. Doch diese Aufgabenteilung ist nicht so dichotomisch, wie es zunächst den Anschein hat. Zwischen beiden Disziplinen besteht allerdings ein noch näher zu klärender Zusammenhang.

Der rezipientenorientierte Gesichtspunkt zeigt bereits, daß es sich hierbei um einen für die Theologie, insbesondere für die kirchliche Verkündigung fruchtbaren Gesichtspunkt handelt, der allerdings nicht mit einer manipulativen Überredungstechnik zu verwechseln ist. Im Rahmen von Luthers für die Praktische Theologie bedeutsamem Rhetorenverständnis²² stößt man auf eine Präzisierung, mit deren Hilfe die Verhältnisbestimmung erhellt werden kann. So erklärt Luther: »Non igitur sufficit rhetorem esse. Rhetor oportet ut sit dialecticus ut iudicet inter dignitates seu axiomata [ita enim vocant firmas, certas et veras sententias] et εἰκασια.«²³. Ein Prediger muß beides vereinen²⁴, sicheres Urteilsvermögen und rhetorische Regeln, die das Gelingen von religiöser Kommunikation wahrscheinlich machen. Die kommunikativ ausgerichtete Verkündigung der biblischen Botschaft orientiert sich im Hinblick auf die Rezipienten an wahrscheinlichen Rezeptionsvorgängen, während die dialektische Orientierung sich in einem sicheren und gewissen Sinne an die zu verkündigende Sache hält. Erst eine ›dialektische‹ Orientierung gibt der Nützlichkeit der Rhetorik ihr Maß, so daß sie sich fruchtbar entfalten kann. »Ubi enim fundamenta recte sunt iacta, Rhetorica, etsi minus firma sunt, tamen utilia sunt et iucunda, nec carent suo fructu.«²⁵. Gerade für den Prediger ist die Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte von entscheidender Bedeutung; »rethorica et dialectica non weit voneinander. Si rhetor non habet dialecticam, tum est wesscher, Si simplex dialecticus, nihil monet. Sed Rhetor habens dialecticam, der kanns treiben, das lebt.«²⁶.

²² Vgl. beispielsweise Nembach, Ulrich, Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor, 1972; ebenso Otto, Gert, Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven, 1987, 66–74.

²³ WA 43, 27, 30–32 [Deshalb genügt es nicht, Rhetor zu sein. Der Rhetor muß Dialektiker sein, damit er zwischen würdigen oder axiomatischen Beweisen – so nennt man die festen, gewissen und wahren Aussagen – und wahrscheinlichen (εἰκασια) unterscheidet].

²⁴ Vgl. WA 25, 205, 38f.

²⁵ WA 43, 14, 11f. (Denn wo die Fundamente korrekt gelegt sind, da ist die Rhetorik, wenn auch weniger sicher, dennoch nützlich, angenehm und fruchtbar.)

²⁶ WA 40 II, 27, 10–12 [Wenn der Rhetor keine Dialektik besitzt, dann ist er ein Schwätzer, wenn er ein bloßer Dialektiker ist, ermahnt er überhaupt nicht; aber der Rhetor, der Dialektik besitzt ...]; ebenso WA 25, 205, 39.

Dabei ist allerdings strikt darauf zu achten, daß die sichere Orientierung des Predigers nicht im Sinne selbstgewisser Subjektivität begriffen wird. Die Wahrheit, an der er sich ausrichtet und auf die er in seinen kommunikativ-religiösen Bemühungen hinweist, liegt außerhalb seiner selbst. Wenn er den in den artes, insbesondere im Trivium erlernten kommunikationstheoretischen und sprachlichen Regeln folgt, muß er sich gegenwärtig halten, daß von daher nur wahrscheinliche Gesichtspunkte gewonnen werden können²⁷, die eine Funktion im Dienste eines Wahrheitszeugnisses erfüllen; er kann für die Wahrheit eintreten, aber er kann sie nicht durch seine Subjektivität abdecken. Daß die Verkündigung biblischer Texte den Rezipienten zu einer wirklichkeitsstiftenden Anrede Gottes wird, bleibt das Werk des Heiligen Geistes. Er ist der exponierte Rhetor²⁸ und Orator²⁹, der sich im Verkündigungsvorgang selbst expliziert und die Macht des biblischen Textes im Subjekt vergegenwärtigt.

An diesem spezifisch theologischen Zusammenhang zeigt sich, daß man der Unterscheidung von Dialektik und Rhetorik nicht mit einer dichotomischen Bereichsaufteilung beikommen kann. Für den *Prediger* als Rhetor gibt die Orientierung an der zu verkündigenden Sache das Maß seiner kommunikativen Bemühungen vor. In Luthers Rhetorenverständnis spielt also der *Sachbezug* eine konstitutive Rolle und ist seinem Rhetorenverständnis nicht äußerlich.

Mit dieser, wenn auch spezifisch theologischen, Ausdeutung muß sich Luther allerdings nicht von dem Rhetorenverständnis der rhetorischen Tradition verabschieden. Auch in nichttheologischen Argumentationszusammenhängen legt er Wert darauf, daß ein rein rhetorisches Verständnis des Orators die Orientierung an den Sachverhalten einschließt. Denn für den Reformator verdient ein Orator nur seinen Namen, wenn er sowohl etwas von Worten *als auch von Sachen* versteht: »Rhetores Oratorem vo-

²⁷ »Videt enim ratio in talibus, quid *maxime sit verisimile*, etsi veritatem ubique videre non potest. Hoc enim non creaturae. sed creatoris est«, WA 42, 364, 30–32 (Hervorh. v. W. M. [Denn in solchen Dingen sieht die Vernunft, was *am wahrscheinlichsten* ist, wenn sie auch die Wahrheit überall nicht sehen kann. Denn die besitzt nicht das Geschöpf, sondern der Schöpfer.]])

²⁸ Vgl. WA 40/III, 59f.

²⁹ Luther bezeichnet den Heiligen Geist des öfteren als orator, z.B. »spiritus sanctus est copiosus orator« (WA 40, II, 472, 7, ebenso WA 40, II, 472, 22 u. WA 44, 629, 1), weil er eine Sache auf vielfältige Weise figurativ ausdrückt. Ähnlich WA 5, 329, 7f. (»optimus Orator«); oder »Et videbitis hoc, spiritum sanctum optimum Poetam et Oratorem, qui sciat regulas artis dicendi et persuadendi.« WA 40, III, 270, 3, ebenso WA II, 270.

cant, qui non in sermone est copiosus, sed in cognitione rerum«³⁰. »Qui rem tenent, facile loquentes sunt; rerum enim cognitionem sequitur artificium loquendi. Ideo falluntur, qui incognitis rebus student artificio excellere«³¹. »Ein Orator und Wohlredner (sagt), was der Wahrheit ähnlich ist«³², ohne den Sachbezug zu verlieren. Es wäre also verfehlt, den Rhetor auf eine rein sprachliche Kompetenz festzulegen; vielmehr muß er auch mit der Sache vertraut sein, über die er redet³³.

In besonderer Weise wurde dieses Kriterium der rechten Verbindung von Wort und Sache für Luther von Quintilian erfüllt, mit dessen Auffassungen er höchstwahrscheinlich bereits durch den Erfurter Humanistenkreis bekannt geworden ist³⁴. »Ego prorsus Quintilianum fere omnibus authoribus praefero. Qui simul et instituit, Simul quoque eloquentiam ministrat, id est *verbo et re* docet quam fidelissime«³⁵. Quintilian vertritt demnach einen sachhaltigen Begriff von Eloquenz. Deshalb zieht Luther ihn fast allen Autoren vor und wollte ihn im Rahmen der Universitätsreform 1518/21 berücksichtigen wissen³⁶. In dieser einschneidenden Maßnahme zeigt sich auch ein systematisches und nicht bloß pädagogisches Interesse für den antiken Rhetor.

³⁰ WA 42, 600, 3 ff. [Die Rhetoren nennen den einen Redner, der nicht nur reich an Worten, sondern auch an Erkenntnis der Dinge ist.] Ähnlich WA 39 I, 261, 28–34.

³¹ WATR 2, 2415, 457, 37–458, 1 [Die eine Sache beherrschen, können leicht davon reden. Denn der Kenntnis der Dinge folgt die Kunst des Redens. Daher schlägt es denen fehl, welche ohne Kenntnis der Dinge durch Kunstgriffe glänzen wollen.].

³² WATR 3, Nr. 3636b, Z. 18, zit. nach Ockel, Eberhard, Martin Luther und die rhetorische Tradition, in: Martin Luther. Annäherungen und Anfragen, hg. v. Willigis Eckermann/Edgar Papp, 1985 (Vechtaer Universitätsschriften), S. 62.

³³ Luther hat sich die theologische Sachorientierung im Vergleich mit Erasmus, Melanchthon und Karlstadt in aller Bescheidenheit als eine besondere Gabe vorbehalten: »Res et verba Philippus, verba sine re Erasmus, res sine verbis Lutherus, nec res nec verba Carolostadius.« (WATR 3, 460, 39f. [3619])

³⁴ Vgl. Junghans, Helmar, Der junge Luther und die Humanisten, 1984, 240. Zu den vielfältigen Verflechtungen von Reformation und Humanismus vgl. auch Spitz (Anm. 14).

³⁵ WAB 1, 563, 9–12 (Hervorh. v. W. M. [Überhaupt ziehe ich Quintilian fast allen Autoren vor. Er unterrichtet und bietet gleichzeitig auch die Beredsamkeit, d. h. er lehrt aufs Zuverlässigste in Wort und Sache]).

³⁶ Im Rahmen der Artistenfakultät wurden nach der Universitätsreform 1518/21 ordentliche Lektionen über Quintilian gehalten: hierzu Bauer, Karl, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation, 1928, S. 110f. Zum Gesamtzusammenhang der Reform vgl. Brecht, Martin, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, 1981, 264–271; ebenso Schwarz,

2. Die Verwandtschaft von Rhetorik und Dialektik

Die bisherigen Beobachtungen zeigen, daß Luther den Sachbezug als einen *integrativen Bestandteil* rhetorischer Tradition begriff. Polemische Abgrenzungen gegenüber der Rhetorentradition hielt er für unnötig, war er doch der Auffassung, daß die Betonung des Sachbezugs dem Selbstverständnis der Rhetoren selbst entsprach. Da die sprachliche Gestaltung konstitutiv mit dem Sachverhalt verknüpft ist, legte er Wert darauf, die enge Verflechtung von Dialektik und Rhetorik herauszustellen. Wissenschaftstheoretisch stehen Rhetorik und Dialektik in einem gegenseitigen Dienstverhältnis: »Sicut autem Dialectica et Rhetorica distinctae artes sunt et tamen adeo inter se cognatae sunt, ut altera ab altera separari non possit, Quia Rhetor sine Dialectica nihil firmi docere posset, Et econtra Dialecticus sine Rhetorica non afficit auditores, qui vero utramque coniungit, is docet et persuadet«³⁷.

2.1 Dialektik und Rhetorik im Rahmen der Wittenberger artes liberales

Will man den philosophisch-rhetorischen Hintergrund der komplementären Zuordnung von Rhetorik und Dialektik erhellen, so ist man zunächst an die Wittenberger Universitätsreform von 1518/21 verwiesen. Hier wurden die klassischen Standardwerke für die rhetorische Ausbildung eingeführt: zum einen die Rhetorik des Aristoteles, zum anderen Quintilians *Institutio Oratoria*³⁸. Wenn Luther die Dominanz der aristote-

Reinhard, Luther. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 3, Lieferung I, 1986, 54.

³⁷ WA 40, II, 28, 15–18 [So sind die Dialektik und die Rhetorik unterschiedliche Disziplinen [artes] und dennoch gerade miteinander verwandt, so daß das eine nicht vom anderen getrennt werden kann. Denn der Rhetor kann ohne Dialektik nichts Festes lehren, und im Gegenzug der Dialektiker ohne Rhetorik die Zuhörer nicht affizieren (anmachen). Wer wirklich beides verbindet, der lehrt und überzeugt]. Ähnlich 40 II, 27, 10–13: 40 II, 28, 12–14. Daß die Rhetorik bei Luther die Dialektik übertrifft, wie Ueding, Gert/Steinbrink, Bernd, Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode, ²1986, 83, darlegen, kann man durch diese Textbelege nicht bestätigen.

³⁸ Vgl. Zur Mühlen, a.a.O., S. 257; ferner Junghans, a.a.O., S. 82; ebenso Nembach, a.a.O., 131. Zur aristotelischen Rhetorik kann Luther anmerken: »Das mocht ich gerne leyden, das Aristoteles bucher von der Logica, Rhetorica, Poetica behalten odder sie in ein andere kurtz form bracht nutzlich gelesen wurden« (WA 6, 458, 26–29). Im selben Zusammenhang lehnt Luther die aristotelische Physik, Meta-

lischen Philosophie in den artes liberales, insbesondere im Quadrivium, bekämpfte, tat er dies wegen ihrer präjudizierenden Bedeutung für die Theologie. Wenn er nun im Gegenzug rhetorische Klassiker – und teilweise eher am positiven Wissen als an naturphilosophischen Konzeptionen orientierte Naturkunden³⁹ – empfahl, so mußte er sich davon eine adäquatere Vorbereitung auf die theologischen Reflexionen erwarten.

Melanchthons Rhetorik gibt in instruktiver Weise Auskunft darüber, mit welchem Verständnis von Rhetorik die Artisten vertraut gemacht wurden und welche Funktion sie für die zukünftigen Theologen haben sollte. Zum einen galt es, das Mißverständnis abzuwenden, daß es die Rhetorik bloß mit Worten zu tun hätte. Immer wieder betont er, daß die nur bedingt erlernbare Beredsamkeit nur auf der Basis von Sachkenntnis sinnvoll sei: »*Eloquentia facultas est sapienter et ornate dicendi. Nam ad bene dicendum in primis requiritur perfecta earum rerum cognitio, de quibus oratio instituitur. ... Cum autem rerum cognitio ad dicendum necessaria sit, oportebit oratorem harum artium, quae rerum scientiam continent, non esse rudem.*«⁴⁰.

Die rhetorischen Praecepta dienen deshalb der sachbezogenen Problemfindung (*inventio*), der Urteilsbildung und deren kommunikativer Vermittlung. Die Rhetorik sei auch eine *ars ad iudicandum*⁴¹ (Urteilkunst), die gerade für die Verständigung in kirchlichen Angelegenheiten und Streitfragen eine wichtige Funktion erfülle⁴². Dabei ist sie in einem Maße

physik, Ethik und die Seelenlehre (*De anima*) als vollständig unbrauchbar ab. Eine ähnliche Ablehnung findet sich in WAB I, 359, 4–19.

³⁹ Plinius wurde ab 1518 gelesen und in der Universitätsreform stark berücksichtigt; vgl. hierzu Bauer, a.a.O., S. 100, 111; ferner Brecht, a.a.O., S. 265. Zu Luthers Bevorzugung des Plinius vor Aristoteles in naturkundlichen Fragen vgl. auch WAB I, 563, 1f.

⁴⁰ Melanchthon, Philipp, *Elementa Rhetorices*, in: *Corpus Reformatorum* Bd. 13, ed. Carolus Gottlieb Bretschneider, Halle 1846 (Reprint 1963), 418 [Beredsamkeit ist die Fähigkeit, weise und wohlgestaltet zu reden. Denn zum guten Reden bedarf es zuerst einer vollendeten Erkenntnis der Dinge, von denen die Rede handelt ... Wenn aber die Erkenntnis der Dinge zum Reden notwendig ist, darf der Redner dieser Disziplinen und ihrer Sachkenntnisse nicht unkundig sein.]; ebenso 459, 492; ferner 419: »Cum oratio omnis rebus ac verbis constet, rerum prior esse cura debet, posterior verborum« [Jede Rede hat eine sachliche und eine sprachliche Seite, und man sollte sich zunächst mit den Inhalten, erst dann mit der Sprache beschäftigen.].

⁴¹ Vgl. Melanchthon, a.a.O., 419 u. 429.

⁴² Vgl. Melanchthon a.a.O., 429.

⁴³ Melanchthon, a.a.O., 419 [Die Verwandtschaft zwischen Dialektik und Rhetorik ist so groß, daß man kaum einen Unterschied zwischen ihnen machen kann].

mit der Dialektik verbunden, daß beide Disziplinen kaum zu unterscheiden seien: »Tanta est dialecticae et rhetoricae cognatio, vix ut discrimen reprehendi possit«⁴³. Die häufig in der Literatur auftauchende Unterscheidung, daß die Dialektik sich auf die nackte Sache, die Rhetorik auf deren sprachliche Einkleidung richtet, versteht Melanchthon als eine didaktische, jedoch nicht systematische Unterscheidung, wie er ausdrücklich hervorhebt⁴⁴. Dieselbe (didaktische) Funktion habe die Unterscheidung von docere (Dialektik) und movere (Rhetorik)⁴⁵. Letztlich nähme die Rhetorik aber die Dialektik, den Gesichtspunkt des Sachbezuges und Lehrens in sich auf⁴⁶. Deshalb sind Lehren und Bewegen Teil eines integrativen Konzepts von Sachen und Worten. Die Unterscheidung dient dazu, den jungen Leuten die kommunikative Bedeutung der Rhetorik deutlich zu machen, ist aber keinesfalls ein Freibrief, sich vom Sachbezug zu verabschieden. Vielmehr zeige die substantielle Verbindung von Rhetorik und Dialektik, daß die rhetorischen Praecepta nicht nur im forensischen, sondern in jedem Bereich, über den man redet⁴⁷, relevant sind: »Si enim rhetorica non tantum versatur circa forenses et suasorias materias, sed in genere circa omnes materias, de quibus dicendum est, nullo modo poterit ab ea divelli dialectica«⁴⁸.

Dem engen Verwandtschaftsverhältnis entspricht eine Verflechtung von Wort und Sache; res und signa dürfen nicht auseinandergerissen werden. Zeichen müssen im Hinblick auf ihre Verweisfunktion für eine Sache gesehen werden⁴⁹. Für das Verständnis von Hermeneutik bedeutet diese Programmatik eine Blickwendung: Das Verstehen von sprachlichen Zusammenhängen und Texten und deren Sinn sind strikt aus den konkreten Gebrauchszusammenhängen zu erheben. Im Vordergrund steht die Erfassung eines einsinnigen Verweisungszusammenhangs, d.h. die präzise Erfassung, auf welche Weise die einzelnen Wortbedeutungen in ihrem Aufeinanderbezogensein eine einsinnige Hinweisfunktion im Hinblick auf

⁴⁴ Vgl. Melanchthon, a.a.O., 420.

⁴⁵ »Iuxta hoc discrimen proprius dialecticae finis est docere, rhetoricae autem per-movere atque impellere animos, et adfectum aliquem traducere«, Melanchthon, Rhetorik a.a.O., 420 [Dieser Unterscheidung nach besteht der Unterschied darin, daß die Aufgabe der Dialektik das Lehren ist, die der Rhetorik das Anregen und Beeinflussen der Gemüter, um den Affekt zu gewinnen].

⁴⁶ Melanchthon, a.a.O., 420.

⁴⁷ Vgl. Melanchthon a.a.O., 420.

⁴⁸ Melanchthon, Rhetorik a.a.O., 420 [Wenn sich nämlich die Rhetorik nicht bloß auf Forensik und Beratung beschränkt, sondern auf alle möglichen zu behandelnden Sachgebiete, kann man sie nicht mit Gewalt von der Dialektik trennen.].

⁴⁹ Melanchthon, a.a.O., 459f.

eine Sache erfüllen. »Caeterum nos meminerimus unam quandam ac certam et *simplicem sententiam* ubique quaerendam esse iuxta praecepta grammaticae, dialecticae et rhetoricae. Nam oratio, quae non habet unam ac *simplicem sententiam*, nihil certi docet.«⁵⁰. Die Zuordnung von Rhetorik und Dialektik gibt hier eine entscheidende hermeneutische Hilfestellung, sich mit argumentativen Mitteln von einer Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns abzusetzen⁵¹. »Si quae figurae occurrent, hae non debent multos sensus parere, sed iuxta consuetudinem sermonis unam aliquam sententiam, quae caetera quadret, quae dicuntur. Et ad hunc usum haec pueris doctrina de figuris et omni ratione dicendi reperta est, ut discamus iudicare de sermone, et unam aliquam ac certam sententiam ex qualibet oratione colligere.«⁵².

⁵⁰ Melanchthon, Rhetorik, a.a.O., 468 (Hervorh. v. W. M. [Demgegenüber sollten wir uns daran erinnern, daß immer ein bestimmter, mit Gewißheit versehener und einfacher Sinn zu suchen ist, wie es Grammatik, Dialektik und Rhetorik vorschreiben. Denn ein Text, der nicht einen einzigen und einfachen Sinn hat, lehrt nichts gewisses.]).

⁵¹ Melanchthon, a.a.O., 466–474.

⁵² Melanchthon, a.a.O., 468 (Hervorh. v. W. M. [Wenn Redefiguren erscheinen, müssen nicht gleich viele Sinnebenen auftreten, sondern gemäß dem Sprachgebrauch irgendein deutlicher Sinn, der zum Kontext paßt. Um dies anwenden zu können, sollte schon in früher Jugend die Figuren- und Texttheorie geübt werden, um über einen Text urteilen zu lernen und jeweils einen gesicherten Sinn erheben zu können.]) Ähnlich Luthers Mahnung: »Manete in grammatica setencia« (WA 31, II, 243, 16 [bleibt beim grammatischen Sinn]); gelegentlich äußert sich Luther zu diesem Problemkreis im Rahmen seiner Exegesen: Soweit als möglich sei immer »unam simplicem, germanam et grammaticam sententiam« (WA 44, 686, 21f.; vgl. ebenso WA 43, 660, 37; 42, 544, 11f.) »ex verbis Textus« (WA 44, 686, 22 [aus den Worten des Textes]) herauszuarbeiten: danach (»postea«: WA 44, 686, 13; ebenso WA 44, 136, 4) stehe der Erforschung der Figuren und Allegorien nichts im Wege. Die »sententia verborum« (WA 44, 686, 22 [der Sinn der Worte]) sei »ex contextu et exemplis« (WA 44, 554, 35 [aus dem Zusammenhang und aus Beispielen]) zu erheben. Ebenso: »Sed diligens et bonus grammaticus debet dare operam, ut varias significationes in unam quandam et certam redigat. Quia necesse est unius vocis esse unam propriam et genuinam significationem.« (WA 44, 136, 1–3 [Aber ein sorgfältiger und guter Grammatiker muß sich Mühe geben, daß die unterschiedlichen Bedeutungen einen einzigen und gewissen Sinn erbringen. Denn es ist nötig, daß ein einziges Wort seine eigene und ursprüngliche Bedeutung hat.]) Selbstverständlich sind alle Worte für sich genommen äquivok; aber deren jeweils aktualisierte kontextbedingte Bedeutung im Rahmen des Gebrauchszusammenhangs und deren Kraft erkennt man erst, wenn man die Umstände berücksichtigt. »Idem in aliis linguis fieri solet, ut unum vocabulum usu linguae naturaliter plura significet, nec possis veram eius vim cognoscere, nisi ex

Die von Melanchthon immer wieder eingeschränkte und von Luther häufig aufgegriffene hermeneutische Bedeutung der *consuetudo sermonis* bzw. des *usus loquendi* kann durchaus als sprachphilosophisch-hermeneutisches Argument gelesen werden. Aus ihnen ergibt sich eine hermeneutische Grundregel: Bei der Erfassung der sprachlich thematisierten Wirklichkeit ist nicht in eine geistreiche Analyse der vielschichtigen semantischen Bedeutungen sprachlicher Zeichen um ihrer selbst willen auszuweichen. Wer diese Regel nicht beherzigt, verliert den Sachbezug aus den Augen. Luther sieht diesen mangelnden Sachbezug, der mit einem Übergewicht von etymologischen Gesichtspunkten einhergeht, in der rabbinischen Hermeneutik vertreten. »Unum vocabulum in decem significata partitur«⁵³. Dadurch gerät jedoch der einheitliche Skopus von textlichen Zusammenhängen in den Strudel semantischer Möglichkeiten, so daß am Ende eine *cognitio rerum*⁵⁴ gar nicht mehr erfaßt wird. »Norunt, quid nominis: quid rei, non norunt«⁵⁵. Indem man auf der Ebene der Zeichen verbleibt, verlieren die Worte ihr ›Licht‹, d.h. lassen keine Sache mehr aufleuchten. »Amiserunt enim verborum lucem, res scilicet«⁵⁶. Dies entspräche heute etwa postmodernen Zeichentheorien.

circumstantiis, quae una cum constructione Grammatica propriam significationem monstrant« (WA 44, 722, 8–11 [Dasselbe kommt gewöhnlich in anderen Sprachen vor, daß ein Wort durch den Sprachgebrauch natürlich mehreres bedeutet, und du nicht dessen Sinn erkennen kannst, wenn nicht aus den Umständen, die zugleich mit dem Satzbau die eigentümliche Bedeutung zeigen.]).

⁵³ WA 43, 132, 32 [Ein Wort wird in zehn Bedeutungen zerlegt.].

⁵⁴ Vgl. WA 42, 600, 37.

⁵⁵ WA 42, 597, 22f. [Sie verstehen etwas von Begriffen, von Sachen verstehen sie nichts.].

⁵⁶ WA 43, 132, 32f. [Sie haben nämlich die Klarheit der Worte verloren, d.h. die Sachen.] Ähnlich: »Amiserunt autem Iudaei excaecati rerum cognitionem omnem, et tantum de vocabulis Grammaticae disputant.«, WA 42, 599, 8f. [Aber die verblendeten Juden haben jede Erkenntnis der Dinge verloren, so sehr sie auch die Worte grammatisch erörtern]; ebenso 42, 596, 15, u. 29. Modern gesagt: Die Rabbiner applizieren eine reine Zeichentheorie (i. S. von ›Zeichen verweisen nur auf Zeichen‹) auf die Schrift; insofern kann sie Luther auch als reine Grammatiker charakterisieren: »Ita videmus, quod Grammatici, qui nihil sunt, quam grammatici, et res Theologicas non norunt, habent suas cruces in talibus locis ac crucifigunt non solum Scripturam sed et se et auditores. De sententia prius constituendum est, ut ubique inter se consentiat, postea est applicanda grammatica. Sed Rabini contrarium faciunt.« WA 42, 219, 35–39 [So sehen wir, daß Grammatiker, die nichts weiter sind als Grammatiker, und die von theologischen Sachverhalten nichts verstehen, mit derartigen Stellen ihre Mühe haben und nicht nur die Schrift peinigen, sondern auch sich selbst und die Zuhörer ... Erst muß über den

Ebenso abwegig wäre es, durch eine die Sprecher und deren lebendige Sprechzusammenhänge abblendende Analyse von Allgemeinbegriffen, sprachlichen Prädzierungen auf eine in sich feststehende Ordnung der Dinge zu schließen. Gegenüber den Scholastikern wendet Luther ein, daß diese den Sachbezug zwar intendieren, jedoch auf falsche Weise gewinnen. Auch bei jenen bringt die Unkenntnis der Sachen die Unkenntnis der Worte mit sich, weil sie von den Worten auf die Sachen schließen. »Sicut nostri Sophistae, qui amissis rebus Theologicis, vere sicut caeci palpaverunt in tenebris. Perpetuo enim verum est, quod ignorantia rerum affert ignorantiam vocabulorum, qui postea *ex vocabulis de rebus disputare volunt*, necesse est, ut hallucinentur«⁵⁷. Diesen Verlust des Sachbezugs kann man jedoch im nachhinein nicht mehr ausgleichen, indem man schlicht davon ausgeht, daß die Worte bereits sachbezogen sind und man insofern aus Worten auf die Sachen schließen kann. Dieser Typus von Hermeneutik führt zur Abblendung des Sach- und Gebrauchszusammenhangs: »Nemo enim ex auditoribus nostris est, qui intelligit Scotum, Thomam et similes, quia res et usus exolevit«⁵⁸. Auch hier gilt die bereits den Rabbinern entgegengehaltene These, daß die Sprache dem Sachbezug zu dienen und von daher zu verstehen sei. »Grammatica quidem necessaria est et vera, sed ea non debet regere res, sed servire rebus«⁵⁹.

3. *Die dialectica nova*

Blickt man von hier aus auf Luthers Verständnis von Dialektik und Rhetorik zurück, kann es nicht mehr verwundern, daß Luther den scholastischen Begriff der Dialektik gründlich verändert, wenn er sich auf die Seite der Rhetoren stellt. Der von Melanchthon den Artisten eingeschränkte uni-

Sinn Klarheit geschaffen werden, so daß es nirgendwo Widersprüche gibt, und dann muß die Grammatik hinzugezogen werden. Aber die Rabbiner machen das Gegenteil].

⁵⁷ WA 43, 144, 39–145, 3 (Hervorh. W. M. [So sind unsere Sophisten, die, nachdem sie die theologischen Sachverhalte verloren haben, wirklich wie Blinde, die in der Dunkelheit schöne Worte machen. Denn es bleibt wahr, daß die Unkenntnis der Dinge die Unkenntnis der Worte mit sich bringt, und daß es nötig ist, daß die, die hernach *aus den Worten von den Dingen sprechen wollen*, fäseln]).

⁵⁸ WA 44, 136, 8–10 [Es gibt nämlich niemanden von unseren Schülern, der Scotus, Thomas und ähnliche begreift, weil die Sache und der Gebrauch vergangen ist].

⁵⁹ WA 42, 599, 6–8 [Die Grammatik ist gewiß notwendig und wahr, aber sie darf nicht die Sachverhalte beherrschen, sondern muß ihnen dienen]. Ähnlich WA 42, 144, 20f.

versale und praktische Anwendungsbezug deckt sich exakt mit dem Dialektikverständnis Luthers: Der Reformator bemängelt, daß der praktische Anwendungsbezug bei der alten Form der Dialektik fehlte: »Meo tempore nullus erat dialectices usus in scholis. Tradebant universalia et praedicamenta; de eis pugnabant, sed nullum eorum tradebant *usum*«⁶⁰. »*Vetus dialectica* nihil aliud est quam docere, ut vocabulum bene et proprie intelligatur, ne simus dubii de re significata; affert definitionem nominis et rei. utrum sit univocum, aequivocum, denominativum. Eo pertinent praedicabilia, praedicamenta, antepaedicamenta. *Nova dialectica* est *consequentialis*, quae concludit et digerit consequentias. Ut si haec mulier est mater tua, sequitur, quod ipsa te gestaverit, lactaverit, educaverit; si haec non fecit, non est mater tua«⁶¹. Die *dialectica nova* ist für ihn eine Form universalen Problem- und Urteilsfindung: »Nam ipsa dialectica inventionem et iudicium habet methodicum, ut de omnibus rebus propositis melius iudicare et dissere possimus, ut si illa propositio est defendenda«⁶².

Modern gesprochen zeigen sich hier die Umrisse einer universalen, praxisbezogenen Diskurstheorie, die sich von den konkreten Lebens- und Kommunikationsbedingungen nicht verabschiedet, sondern ihre Bedeutung in der Schaffung vorläufiger, jedoch lebensnotwendiger Konsense hat. Hierin hat Luther nie einen Feind bzw. philosophischen Antipoden der Theologie gesehen, nutzte er doch selbst Gesichtspunkte dieser Tradition für die vielstufigen Entfaltungen seiner hier nicht näher darzustellenden theologischen Denkbewegungen.

Prof. Dr. Wolfgang Maaser, Overhoffstraße 5, 44791 Bochum

⁶⁰ WATR 1, 1057 (533, 5–7) (Hervorh. v. W. M. Zu meiner Zeit gab es in den Schulen keine praktische Anwendung für die Dialektik. Man lehrte die Universalien und die Kategorien; man führte darüber Gefechte, lehrte aber keine *praktische Anwendung*): ebenso WATR 2, 2191 (354, 25–28).

⁶¹ WATR 4, 4570 (383, 7–13) (Hervorh. v. W. M. [Die alte Dialektik ist nichts anderes als lehren, so daß man ein Wort wirklich begreift und daß wir nicht im Zweifel über die bedeutete Sache bleiben. Sie fügt eine Definition des Wortes und der Sache hinzu, ob das Wort eindeutig, vieldeutig oder im übertragenen Sinn zu verstehen ist. Dazu gehört das Aussagbare, die Kategorien und Gegenkategorien. Die neue Dialektik ist folgerichtig. Sie schließt die Konsequenzen ein und ordnet sie. Wie wenn diese Frau deine Mutter ist, folgt (daraus), daß sie selbst dich in sich getragen, gestillt und erzogen hat. Wenn sie dies nicht gemacht hat, ist sie nicht deine Mutter]).

⁶² WATR 5, 6243 (556, 7–10) (Hervorh. W. M. [Denn die Dialektik selbst verfügt über die *inventio* und das *regelgeleitete iudicium*, so daß wir über *alle Dinge*, die zur Diskussion gestellt wurden, besser *urteilen* und zu *reden* vermöchten.]).

BRAUCHT GLAUBE BILDUNG? BRAUCHT BILDUNG GLAUBE?

Bericht von einer Studententagung der Luther-Gesellschaft

Von Hartmut Hövelmann

Melanchthon entwickelte »die Bildung zur Ordnungsmacht. Er ordnete das überlieferte Wissen mit Hilfe von Stichwörtern, schrieb Lehrbücher für den ganzen gelehrten Unterricht: lateinische und griechische Grammatik, Rhetorik und Dialektik, Psychologie und Physik, Ethik und Geschichte, bis hin zu einer systematischen Gesamtdarstellung der christlichen Lehre. Er lehrte das Exzerpieren und Memorieren des Wichtigsten und Nützlichsten, brachte Sachwissen und Sprachkunst, antike und moderne Kultur zum Zusammenklang, wählte Musterautoren zur Lektüre aus, allen voran Cicero. Er betrieb in allen evangelischen Ländern die Gründung von Schulen, die Reform der Universitäten (Tübingen, Frankfurt/Oder, Leipzig, Heidelberg, Greifswald, Rostock) und die Gründung neuer protestantischer Hochschulen (Marburg, Königsberg). Er bildete Schüler aus und verschaffte ihnen Stellen an Schulen und Universitäten. Kein Wunder, daß man ihn Praeceptor Germaniae nannte.

Melanchthons Prägewirkung reichte bis ins 18. Jahrhundert. Aber auch heute eignete er sich in vielem als Lehrmeister und Ratgeber. Er könnte uns warnen gegen die Hoffart, über alles mitreden zu wollen, ohne daß wir vorher gründlich gelernt und uns gut informiert hätten.«

So würdigt Kurt Reumann Philipp Melanchthon, den Jubilar des vergangenen Jahres, auf Seite 1 der FAZ vom 14. November 1996. Gemessen an dieser Würdigung war das Thema der Brettener Studententagung vom April 1997 »Braucht Glaube Bildung? Braucht Bildung Glaube?« ein folgerichtiges und naheliegendes. Auch andere Initiatoren hatten das Bildungsthema gewählt, wie der gewaltige Festkalender zum Melanchthonjahr zeigt, den das Melanchthonhaus Bretten unter der Leitung des umtriebigen und meisterhaft koordinierenden Kustos Stefan Rhein verbreitet hatte. Der Luther-Gesellschaft war besonders an der Zielgruppe der Lehrerinnen und Lehrer gelegen. Darum waren als Referenten zwei in der Lehrerbildung tätige Hochschullehrer und der Leiter der Gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern eingeladen worden.

Den Auftakt bildete ein öffentlicher Abendvortrag von Altbischof Prof. Dr. Joachim Rogge (Görlitz/Berlin) über »Die Stimme Melanchthons zum Bildungsauftrag der Kirche heute« (jetzt nachzulesen in: Reformation in

Anhalt, hrsg. von der Evangelischen Landeskirche Anhalts, Dessau 1997, 37–46). Bei aller Differenz zwischen den Verhältnissen des 16. und des 20. Jahrhunderts bekannte Rogge sich zu einem Resümee Heinrich Benckerts (Theologische Bagatellen, Berlin 1970, 204): »Ein halbes Jahrhundert bewegte Melanchthon die Frage, wie man angesichts des drohenden Zerfalls die Verantwortung für den Menschen weiterhin gemeinsam wahrnehmen kann. Humanität war ihm die gemeinsame Verantwortung für das Menschenbild. Er versuchte die Gemeinsamkeit der Verantwortung durch Maß und Mitte, durch Mäßigung und Vermittlung zu realisieren. In seiner Person ließ sich die Kirche nach ihrem Beitrag für Kultur, Gesellschaft und Staat fragen, als Wissenschaftler antwortete er mit seinem Gesamtsystem. In seiner Person ließ sich die Gesellschaft nach dem Fundament ihrer Humanität fragen, als Theologe antwortete er mit dem Hinweis auf das Evangelium.«

Am Vormittag des 11. April wurde die erste Arbeitseinheit mit einem Referat von Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann (Evang. Fachhochschule Freiburg) eingeleitet: »Melanchthons reformatorische Pädagogik. Programm und Wirklichkeit«. »Was bleibt von Melanchthon?« fragte der Referent zum Schluß: Und er zog folgende Bilanz: »Vielleicht der Gedanke und der Organisationsversuch, eine humanistisch-kommunikative Rationalität im Unterricht zu verankern. Fast ein Jahrhundert vor Comenius' großer Didaktik entwickelte Melanchthon eine didaktische Struktur, die zweierlei leistete: einmal dem Menschen Würde zuerkennen im Bereich der Bildung als Aufgabe und im Bereich des Evangeliums als Zuspruch und zum anderen, indem die Sachen geklärt, aufgeklärt werden, das Selbstbewußtsein des Lernenden entfalten, stärken und aufrichten. Ich formuliere an dieser Stelle die These: Melanchthon ist der erste Reformpädagoge der Neuzeit, auch wenn moderne Reformpädagogiken die Lernwelt und die Sicht des Kindes formulieren, was bei Melanchthon vielleicht nur sehr andeutungsweise vorkommt. Was ihn aber mit Herbart, Pestalozzi, Maria Montessori, Celestin Freinet u. a. verbindet, ist der Versuch, Lernen als Möglichkeit der Selbsterfahrung zu verstehen und entsprechende Lernprozesse zu organisieren. Die freie Betätigung des Geistes soll dazu führen, daß Schüler und Schülerinnen ihre Lern-Interessen wahrnehmen. Er formuliert zwar noch keine Theologie des Kindes, aber seine Pädagogik ist bereits ein gutes Stück handlungsorientiert und auf Interessen der Lernenden hin abgestellt und abgestimmt. Von Philipp Melanchthon wird erzählt, wenn er in die Schule kam, pflegte er den Gelehrtenhut abzunehmen und zu sagen: ›Seid gegrüßt, ihr ehrwürdigen Herren Pastoren, Doktoren, Lizenziaten, Superintendenten, seid gegrüßt, hochachtbare, wohlweise, großmütige Herren Bürgermeister, Vögte, Schöffen, Kanzler, Se-

kretäre, Magister usw. usw. Als aber solches von den Anwesenden als Spaß angesehen wurde, hat er geantwortet: Mir ist es kein Scherz. Denn ich sehe diese Kinder nicht an, wie sie jetzt beschaffen sind, sondern wozu sie gezogen und unterwiesen werden, und bin gewiß, daß aus diesem Haufen etliche solcher Männer aufkommen werden, obschon es auch ohne Zweifel Spreu und Späne darunter gibt.« Ein Element, das in heutiger Grundschuldidaktik wieder wichtig geworden ist, sei noch einmal kurz erwähnt: die Vorliebe Melanchthons für Geschichten, Fabeln, Anekdoten; intuitiv hat er das Richtige getan, Kindern, die Geschichten brauchen, Geschichten erzählt.«

Auf eine von Wilhelm Schwendemann zusammen mit Matthias Stahlmann herausgegebene Publikation zum Thema sei hier hingewiesen: *Reformation und Humanismus in Europa. Eine Einführung mit Praxisentwürfen für den Unterricht*, erschienen in der Reihe »Calwer Materialien« (ISBN 3-7668-3516-5).

Am Nachmittag führte Prof. Dr. Horst F. Rupp (Universität Würzburg) weiter ins Grundsätzliche: »Protestantismus als Bildungsreligion?« Für Rupp hat »die Reformation – und haben damit ihre exponierten deutschen Repräsentanten Luther und Melanchthon – einen ganz substantiellen Beitrag zur Heraufführung der Moderne geleistet. Mit der alternativen Formulierung und schließlich Etablierung des reformatorischen Bekenntnisses und der reformatorischen Kirchen neben dem bislang absolute Gültigkeit beanspruchenden, alleinseligmachenden katholischen Glauben und dessen Hüterin, der römischen Kirche, war die weltanschaulich-mentale bzw. religiöse Einheit des mittelalterlichen christlichen Abendlandes entscheidend getroffen und das Tor zu dem dann in den nachfolgenden Jahrhunderten sich herauschälenden religiös-weltanschaulichen Pluralismus weit aufgestoßen ... Vermutlich wie kein anderer in seiner Zeit hat Melanchthon aber die Bedeutung der Bildung in diesem historischen Prozeß in ihren Grundzügen erkannt. Die Existenz nicht mehr nur eines religiös-weltanschaulichen Bekenntnisses, sondern zweier – und dann in der Folgezeit weiterer – solcher Optionen setzt die Beurteilungs- und Entscheidungsfähigkeit des Individuums zwingend voraus. Und dies wiederum hat die entsprechende Ausstattung des Individuums, um derartige Entscheidungen überhaupt auf gesicherter Grundlage treffen zu können, zur *conditio sine qua non*. Dieser Mechanismus läßt sich abgekürzt auch mit dem Terminus ›Bildung‹ umschreiben ... Protestantischer Glaube ist aufgrund der ihm inhärenten Wortstruktur ohne intellektuelle Anstrengung, und damit ohne Bildung, nicht zu haben, auch wenn er sich natürlich aufgrund der noch tiefer liegenden christlichen Struktur darin nicht erschöpft.«

Aber das sei zugleich das Dilemma des Protestantismus: »Mit seinem Verwiesensein an Bildung provoziert der Protestantismus – überspitzt formuliert – gleichsam die Gefahr seiner eigenen Eliminierung, wenn sich nämlich Bildung, einmal angestoßen, verselbständigt, absetzt von ihrer ursprünglichen Bezogenheit auf das Wort der Schrift. Bildung kann offensichtlich ohne Glaube existieren – Glaube, zumindest in seiner reformatorischen Spielart – aber wohl nicht ohne Bildung.«

An dieser Stelle sei auf den Aufsatz »Humanist – Theologe – Praeceptor Germaniae: 500 Jahre Philipp Melanchthon« von Horst F. Rupp hingewiesen, der in dem Band »Philipp Melanchthon und das städtische Schulwesen«, hrsg. von der Lutherstadt Eisleben, Veröffentlichungen der Lutherstätten Eisleben Bd. 2, Halle 1997, ISBN 3-929330-21-0, S. 9–32, erschienen ist und der sich mit vielem, das Rupp in Bretten vorgetragen hat, berührt.

Das dritte Referat steuerte Karl Friedrich Haag bei, Leiter der Gymnasialpädagogischen Materialstelle in Erlangen: »Vermittlungskonzepte von Glauben und Bildung: Konkretionen und Beispiele.« Im ersten Teil bot der Referent eine bildungsgeschichtliche »Skizze des Problemhorizontes«. Als zweiter Teil folgte eine Reflexion »Zum Zusammenhang von Sprache und Bildung«, in der er folgende Thesen aufstellte und erläuterte:

1. »Bildung läßt sich beschreiben als Ausbildung von Sprache. Im Medium von Sprache vollzieht sich Kommunikation, Mitteilung und Teilhabe. Verstehen und Verständigung haben allemal mit Sprache zu tun. Deshalb können Bildungsprozesse beschrieben werden als Prozesse zur Erweiterung von Sprachkompetenz, zur Ausdifferenzierung von Sprachspielen.«

2. »Glaube braucht Sprache; er findet seinen Ausdruck und seine Mitteilungsform in einer ganz spezifischen Sprache, in einem ganz bestimmten, deutlich erkennbaren und beschreibbaren Sprachspiel. Christliches Reden von Gott ist nicht einfach beliebig; es folgt ganz bestimmten Regeln, eben den Regeln des christlichen Redens von Gott und Mensch.«

Das christliche Reden von Gott wählte Haag als Konkretion. Im dritten Teil demonstrierte er anhand von Beispielen den Sprachgewinn durch die christliche Tradition, der durch christliche Bildung im Religionsunterricht gegeben ist. »Der RU als »Sprachschule des christlichen Glaubens« hat das Ziel, Schülerinnen und Schüler zu befähigen, sich »in eigener Verantwortung«, d. h. mit ihrer eigenen Sprache und Stimme in den Diskurs über grundlegende Fragen des Glaubens und Lebens, über »Gott und die Welt« einbringen zu können.« Damit war der Referent gewiß näher bei Melanchthon, als manchen seine sprachphilosophischen Ausführungen auf den ersten Blick vermuten ließen.

In seinem »Ausblick« am Ende des Vortrags machte Haag auf drei Fragen aufmerksam: zunächst nach der dem christlichen Glauben eigenen

Symbolsprache. Zweitens sei zu fragen, »wie man die ›Sprache(n) des christlichen Glaubens‹ lehren und lernen kann«. »Die theologisch vielleicht brisanteste Frage lautet: Ist die Sprache des christlichen Glaubens eine ›Fremdsprache‹, eine dem Menschen fremde, von ›außen‹ her auf ihn zukommende, ihm immer wieder neu zugesprochene Sprache {extra nos}, oder kann sie zur ›Muttersprache‹, zu einer ›dem Menschen durch und durch vertrauten Sprache‹ werden, in der er wirklich ›Mensch‹ geworden ist? Vermutlich wird man diese Frage nur sehr differenziert und differenzierend beantworten können.«

An dieser Stelle sei auf zwei Aufsätze von Karl Friedrich Haag zum Thema verwiesen: »Anmerkungen zu einem öffentlich verantworteten Religionsunterricht« und »Die Sprache des christlichen Glaubens – ein Beitrag zur Bildung?«, die die Ausführungen des Referenten in Bretten aufnehmen und weiterführen. Sie sind erschienen in dem Heft »Religiöse Bildung? Konturen eines öffentlich verantworteten Religionsunterrichts«, Aktuelle Information Nr. 35 der Gymnasialpädagogischen Materialstelle, zu beziehen ebenda, Marquardsenstr. 2, 91054 Erlangen.

Sehr zu danken ist dem Melanchthonhaus und namentlich Stefan Rhein für die ausgezeichnete Organisation, den Empfang und die Führung am ersten Abend im Anschluß an den Vortrag von Bischof Rogge, für die Exkursion nach Maulbronn mit sehr kompetenter Führung und nicht zuletzt für jenes einmalige Konzert mit Texten von oder zu Ehren Melanchthons, dargeboten von »Pro musica rara«, einem internationalen Klangkörper, das mit »Rahmenprogramm« wohl sehr unzureichend gewürdigt wäre – ein wirklich einmaliges Ereignis, eigens nach Bretten geholt für die Luther-Gesellschaft. Schon dies hätte die Reise in die Heimat Melanchthons gelohnt. Bretten hat sich uns auch für künftige Tagungen bestens empfohlen.

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

Die Luther-Gesellschaft auf dem 27. Deutschen Evangelischen
Kirchentag in Leipzig

Von Andreas Pawlas

Wer wollte über das Phänomen »Kirchentag 1997 in Leipzig« eine lückenlos schlüssige Antwort geben können? Bei den vielleicht 2000 angebotenen Veranstaltungen würde doch nie eine Chance bestehen, alle ausreichend zu würdigen oder einigermaßen richtig einzuschätzen. Darum können Berichte und Auswertungen des Kirchentages allenfalls stichprobenartig vorgenommen werden, notwendigerweise mit vielen subjektiven Eindrücken und Wertungen.

Vielleicht gehört darum in einen Bericht über die Erfahrungen der Luther-Gesellschaft auf dem Kirchentag als Erstes das Letzte: nämlich, wie das Team der Luther-Gesellschaft in seinem Kojen-Stand auf dem »Markt der Möglichkeiten« völlig erschöpft, aber glücklich in der Abschluß-Runde zusammensaß.

Genauso wie beim Hamburger Kirchentag 1995 mußte man sich erst einmal aus der Fülle der Gespräche und Erlebnisse, die jene drei aufregenden »Arbeitstage« während des Kirchentages mit sich gebracht hatten, gegenseitig erzählen. Und jeder konnte bestätigen, daß die vielen, teilweise geistig und geistlich hoch anspruchsvollen Gespräche mit den vorbeiflutenden Kirchentagsbesuchern das fünfzehnköpfige Team der Luther-Gesellschaft nicht nur intensiv gefordert, sondern gleichzeitig auch erfüllt hatten, wie es eben erfreulicherweise so häufig bei geistlichem Engagement zu beobachten ist.

Eingebettet waren diese Gespräche in ein Konzept, das die Kirchentagslösung »Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben« (Spr. 12,28) aus der Perspektive lutherischer Theologie vergegenwärtigen sollte. Denn dem Vorbereitungsausschuß war nur zu deutlich, daß aus reformatorischer Tradition ein anderer Weg zu den Menschen zu suchen war, als er durch das vielfach aktionistisch mißzuverstehende Thema vorgezeichnet war. Worin sollte denn – ohne das Gewicht des berechtigten Rufens nach Gerechtigkeit in aller Welt abzuwerten – der Unterschied zwischen dem spezifischen Zugang von Christen und den politischen Parteiungen zur Gerechtigkeits-Thematik gesehen werden? Was sollte es wohl bringen, Kirchentagsbesucher zu veranlassen, nun etwa auch noch die 385. Resolution gegen irgendein Unrecht zu unterschreiben, oder warum sollte man sich ge-

rade als Christ zum Beitritt zur 67. Aktionsgemeinschaft gegen eine Ungerechtigkeit nötigen lassen?

Dem Vorbereitungs-Ausschuß war deshalb klar, daß es bei der Fülle der im Kirchentag eingeforderten Aktivitäten Aufgabe der Luther-Gesellschaft sein mußte, sehr konzentriert die Frage nach der Gerechtigkeit vor Gott und von Gott zu thematisieren.

Aus diesem Grunde wurde ein Konzept entwickelt, das dann allerdings in der Praxis in zwei bzw. drei Teile auseinanderfiel: Zunächst wurden vorbeiehende Kirchentagsbesucher mit der Frage konfrontiert: »Ist Gott gerecht?« Eine Frage, auf die viele ganz spontan mit »Ja« antworten konnten, wenige mit »Nein«, andere aber auch nach langem Nachdenken beschlossen, die Frage nicht zu beantworten¹. Bereits hier ergab sich so manches Mal ein unmittelbares Gespräch darüber, wie denn im eigenen Leben Gottes Gerechtigkeit erfahren oder ersehnt werde.

Den nächsten unmittelbaren Anknüpfungspunkt an das Kirchentagsmotto stellte dann die Doppelfrage dar: »Was macht dich gerecht? Woran hängst du dich?« Die Befragten wurden eingeladen, an Haken an der Wand selbst ein kleines Häkchen unter die folgenden vorgegebenen Antworten zu hängen:

1. Eltern; 2. Gesetze; 3. Gebote halten; 4. Treue; 5. Gottes Gnade; 6. Vorbilder; 7. Ehrlichkeit; 8. Christus.

Es gab einige, die sich sehr schnell zu entscheiden wußten. Andere bemerkten: »Aha, woran ich mein Herz hänge, das ist mein Gott!« Es gab aber auch manche, vor allem Jüngere, die sich lange nicht zu entscheiden wußten und sich hin- und hergerissen fühlten. Und wenn dann ein solcher junger Mensch durchblicken ließ, er sei noch nie so deutlich vor eine solche Frage gestellt worden, dann freute sich insgeheim das Team der Luther-Gesellschaft, denn damit war offensichtlich erreicht, Menschen in die existentielle Entscheidungssituation vor Gott hineinzuführen, ein Ziel, das doch zur Verkündigung des Evangeliums hinführt.

In diesem Sinne konnten sich dann vielfach Gespräche darüber anknüpfen, an was man denn nun wirklich sein Leben hängen könne, was gerecht mache. Einige interessierte allerdings auch ein Blick auf die neue durch Computer präsentierte Luther-CD-Rom von Prof. Junghans. Außerdem waren mehr als 160 Menschen motiviert, auf einem kleinen Kärtchen Stellung zu nehmen zu der Frage »Wird Gott mir gerecht?«

Während der »Häkchen-Aktion« ist das Team der Luther-Gesellschaft immer wieder um eine Auswertung gebeten worden. Insofern seien hier auch einige Anmerkungen gemacht. Dabei ist zunächst festzuhalten, daß

¹ Auf die Frage »Ist Gott gerecht?« antworteten mit »Ja«: 1258, mit »Nein«: 280.

es eine erstaunlich große Zahl der Kirchentagsbesucher war, die sich an der Aktion der Luther-Gesellschaft beteiligten, nämlich 4037, d. h. ca 4 % der wohl über hunderttausend Teilnehmer. Auf die Frage: »Was macht dich gerecht? Woran hängst du dich?« »hängen« sich an:

1. Eltern	99	2,5 %
2. Gesetze	42	1,0 %
3. Gebote halten	107	2,7 %
4. Treue	426	10,5 %
5. Gottes Gnade	1440	35,7 %
6. Vorbilder	105	2,6 %
7. Ehrlichkeit	978	24,2 %
8. Christus	840	20,8 %
Zusammen	4037	100 %

Vielleicht ist es ja nicht zu gewagt, die 5. und 8. Möglichkeit, nämlich »Gottes Gnade« und »Christus«, als nur durch eine andere »Sprachtradition« unterschiedene, aber sonst gleiche Konzentration auf die christliche Grundüberzeugung anzusehen. Jedenfalls hieße das, daß sich doch 56,5 % der beteiligten Kirchentagsbesucher und -besucherinnen dieser Grundüberzeugung verpflichtet sahen.

Aus reformatorischer Sicht muß es keineswegs erschrecken, daß man sich angesichts der auf die Existenz vor Gott zielende Frage »Was macht dich gerecht? Woran hängst du dich?« meist weder an Eltern oder Vorbilder, noch an Gesetze oder Gebote hängen mag (nur insgesamt weniger als 10 % aller Antworten).

Nachdenklich stimmt aber, welch eine große Rolle in diesem Zusammenhang Treue und vor allem Ehrlichkeit spielen. Wenn man sich 978mal an »Ehrlichkeit« (24,2 %) hängt: muß das dann etwa so verstanden werden, daß Ehrlichkeit in unserem kirchlichen, gesellschaftlichen oder politischen Leben besonders entbehrt wird? Oder ist damit eine Art Minimal-Konsens über die bislang so geringgeschätzten sogenannten »bürgerlichen Tugenden« zu verstehen? Oder muß Ehrlichkeit als vorauslaufende grundsätzliche Einstellung gesehen werden, ohne die es nicht möglich ist, sein Leben vor Gott zu ordnen?

Sicherlich gibt es über diese Aktion der Luther-Gesellschaft noch viel nachzudenken. Vielleicht ist ja auch recht und billig, daß am Ende des Kirchentags beide in Nachdenklichkeit gestürzt wurden: die Luther-Gesellschaft in der Deutung der Antworten und die Kirchentagsbesucher über die Grundlagen ihrer Existenz vor Gott.

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

Jürgen Blum/Wolf-Dieter Müller-Jahncke/Stefan Rhein: **Melanchthon auf Medaillen** 1525–1997. Upstadt-Weiher 1997, 260 S.

Das Prägen von Medaillen zur Erinnerung an öffentliche oder private Ereignisse sowie historische Persönlichkeiten kam in der italienischen Renaissance auf. In Deutschland erlebte die Medaillenkunst im Reformationsjahrhundert einen künstlerischen Höhepunkt. So sind die numismatischen Zeugnisse der Reformation umfangreicher als die aller anderen historischen Begebenheiten – mehr als 2000 Münzen und Medaillen in über 400 Jahren! Nachdem im Lutherjubiläumsjahr 1983 einige bedeutende Arbeiten zum Thema »Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen« erschienen sind, ist zum Gedenkjahr 1997 erstmalig ein vollständiger, reich bebildeter Katalog von Darstellungen Melanchthons herausgekommen.

Im ersten Kapitel von Stefan Rhein »Ein wunderbares Vergnügen« – Philipp Melanchthon und die Münzen (die strikte Unterscheidung zwischen Münzen und Medaillen kannte das 16. Jahrhundert noch nicht) erfahren wir, daß Melanchthon eine numismatische Sammlung besaß, Münzgeschenke erhielt und austeilte und sich zudem um die Übersetzung antiker Münzbezeichnungen im Alten und Neuen Testament bemühte. W. D. Müller-Jahncke stellt uns den Reformator im Spiegel der Renaissance-Medaillen vor, wobei auch Entstehung und Herstellungsverfahren der Medaillen beschrieben werden. Während Luther zwischen 1517 und

1546 auf 12 Gußmedaillen erscheint, wurde Melanchthon zuerst 1525 – zusammen mit Luther – dargestellt. Der Verfasser hat alle Melanchthon-Medaillen und ihre ikonographischen Besonderheiten bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts sorgfältig beschrieben. Jürgen Blum stellt in seinem Beitrag die Medaillen zwischen 1730 und 1997 vor.

Den umfangreichsten Teil des Buches bildet der wissenschaftliche Katalog aller 125 Einzelstücke, er enthält alle numismatisch wichtigen Angaben. Eine Zeittafel, ein Verzeichnis der Medailleure und der einschlägigen Literatur vervollständigen den vom Verlag vorzüglich ausgestatteten Band, der eine Lücke in der reformationsgeschichtlichen Literatur ausfüllt.

Hans Düfel

Johann Anselm Steiger: **Johann Gerhard (1582–1637)**. Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der Orthodoxie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997, 333 S. (Doctrina et pietas: Zwischen Reformation und Aufklärung, Texte und Untersuchungen Abt. 1: Johann-Gerhard-Archiv Bd. 1).

Das Werk des bedeutendsten lutherischen Theologen nach Luther aufzuarbeiten, ist dringend nötig. Einige Untersuchungen zu seinem dogmatischen Werk (»Loci theologici«) liegen vor, kaum aber solche seiner poimenischen Schriften. Die Aufmerksamkeit, die die Theologie dem Pietismus geschenkt

hat, hat den originären Blick auf die Orthodoxie verstellt. Von daher sind zahlreiche Fehlurteile bis zur Gegenwart zu erklären. Vf. will mit seinem groß angelegten Vorhaben hier Abhilfe schaffen. In zahlreichen Veröffentlichungen hat er bereits Ansätze dazu geliefert.

In dem vorliegenden 1. Band der Reihe gibt er im 1. Kapitel »Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei J. G.« eine kurze Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Schwerpunkt bildet dabei seine Tätigkeit als Seelsorger, Erbauungsschriftsteller, Prediger und Exeget; seine dogmatischen Werke treten dagegen in den Hintergrund, doch sieht Vf. in Predigt, Seelsorge und Frömmigkeit zu Recht das Testgelände für die Dogmatik.

Vf. legt besonderen Wert auf G.s Mystik-Rezeption. Gegen A. und O. Ritschl betont er, daß bei ihr »der reformatorischen Hermeneutik gemäß die Heilige Schrift immer die Meßlatte zur Beurteilung auch der mystischen Strömungen ist.« Der Nachweis dafür dürfte Vf. überzeugend gelungen sein. Zurück tritt beim Vf. dagegen der Gedanke der *unio mystica* im Abendmahl, obwohl er nicht fehlt, ebenso die Bedeutung der Beichte. Es wird deutlich, wie stark der Pietismus die Orthodoxie beerbt hat und wie verwandt beide an sich sind. Vf. ist überzeugt, daß die Mystik bei G. nicht die Rechtfertigungslehre in den Schatten stellt, »sondern umgekehrt in das ihr gebührende Licht«. Auch wird die typologische und allegorische Schriftauslegung G.s untersucht: *Per analogiam fidei* sei Christus »aufgrund seiner Allgegenwart in den Schöpfungswerken« zu erkennen.

Beigegeben sind in den Kapiteln 2–4 die kommentierten Editionen des Testaments und des Glaubensbekenntnis-

ses des jungen G. (in dem Vf. eine Vorstufe seiner Loci sieht), ein Brief G.s an die reformierte Herzogin Christina von Sachsen-Eisenach und ein Trostbrief an trauernde Eltern. Schließlich wird die Edition von G.s *Meditationes sacrae* angekündigt. Von allen Schriften G.s haben sie die größte Verbreitung erfahren. Hinweisen möchte Rez. noch darauf, daß zu wünschen ist, daß auch G.s Schrift »Ausführliche schriftmäßige Erklärung der beiden Artikel von der heiligen Taufe und dem heiligen Abendmahl« von 1610 kritisch mit Kommentar in dieser Reihe veröffentlicht werden möchte.

Karl-Hermann-Kandler

Holger Flachmann: **Martin Luther und das Buch.** Eine historische Studie zur Bedeutung des Buches im Handeln und Denken des Reformators, Tübingen: J. C. B. Mohr 1996, 385 S. (Spätmittelalter und Reformation NR Bd. 8).

Seit einigen Jahren ist ein bemerkenswerter theologischer Umorientierungsprozeß im Gange, nämlich vom Kerygma zur Schrift, ursprünglich angestoßen durch neuere französische sprachtheoretische Arbeiten (Ricœur, Levinas, Derrida). Orientierungspunkt ist der *homo legens* (Huizinga) oder der »inspirierte Leser« (Körtner). Parallel läuft eine in der letzten Zeit erneut sich verstärkende Einordnung Luthers in die Traditionslinie der monastischen Theologie (Bayer, Kenneth Hagen, Schwarz) unter dem Stichwort der *sacra pagina*. Die Arbeit von Flachmann berücksichtigt beides nicht, sondern setzt anders an, in-

dem sie sich auf zwei Schwerpunkte konzentriert, nämlich auf das Phänomen Buch im Umfeld der frühen Neuzeit im weiten Kontext gesellschaftlicher Bezüge und ferner auf den systematischen Ort der Schrift in Luthers Worttheologie im Rahmen seiner Geschichtstheologie.

Der erste Teil beschreibt Luthers Umgang mit dem Buch als »Handlungsfeld« (10–68). Das Buch ist Luthers »alltägliches Mittel der Lebensbewältigung«, so daß Bücher den Großteil der täglichen Zeit und Arbeitskraft des Reformators beanspruchen (63f). Das Handlungsfeld Buch umfaßt daher das weite Feld, das von der Herstellung einschließlich seiner geschäftlichen und technischen Seite bis zur Tätigkeit des Herausgebers, Korrektors und Redaktors reicht, Funktionen Luthers, die sich durch Rationalität und Professionalität auszeichnen (65), bewiesen etwa während der fünf Sitzungsperioden der Bibelrevisionskommission (1531–1544). In diesen Bereich gehören zwei weitere Fixpunkte, nämlich der Zeitraum 1518–1521 und seines mit Hilfe des Buchdrucks ausgetragenen Streits (41) und die Ratsherrnschrift von 1524 mit ihrer bildungsgeschichtlichen Bedeutung, getragen von der Überzeugung, daß das Evangelium nur bleiben kann, wenn es in Bücher und Schrift verfaßt und »angebunden« ist (326).

Der zweite Abschnitt untersucht dann den Begriff Buch (69–118) mit einem Exkurs über den Buchbegriff als Metapher (93ff) mit verschiedenen Variationen (Buch des Lebens, Buch-Christus-Glaube, Buch-Herz), wenn auch das Herz unseres Herrgotts Buch ist, in das der Glaube gefaßt ist (97).

Ein weiteres, breites Spektrum wird von dem dritten Abschnitt über das

Buch »im Zusammenhang gesellschaftlicher Realität« abgedeckt (119–225) mit den Schwerpunkten des Buches für das weltliche Regiment und die Welt insgesamt (124ff), ja für die Religion (135ff) oder das Buch im Kontext der öffentlichen Auseinandersetzung um die Wahrheit (183ff). Schließlich wird die Stellung Luthers zu Eingriffen ins Buchwesen behandelt, etwa zur Vernichtung von Büchern (202ff) oder zur Zensur (211ff).

Das vierte Kapitel erörtert das Verhältnis von Buch und Predigt (226–275) oder der Komplementarität beider, wieder mit instruktiven Ausblicken auch auf die »Buchskepsis«, u. a. auch bei der Priorität der öffentlichen Predigt gegenüber dem schriftlichen Wort (229), wobei der Glaube neben dem Hören auch aus dem Lesen kommen kann (273). Besonders behandelt wird auch der Kleine Katechismus als Laienbibel (266). Dann bereitet der Hinweis auf die Unzulänglichkeit des Gedächtnisses und der abgenommenen Lebenserwartung nach dem Fall, die das Buch als »kulturelle Kompensation« fordern (277), den letzten und fünften Abschnitt über Buch und Geschichte vor (276–325).

Hier wird die geschichtliche Existenz des Menschen als Zeit des Buches verstanden (280ff). Papier, Tinte, Schreibfedern und Bücher sind Zeichen der verlorenen Unschuld des Menschen (282). So bekommt das Buch angesichts des Verfalls menschlicher Geisteskräfte durch die Sünde seine umfassende Bedeutung, nicht zuletzt auch wegen der Notwendigkeit des Erfahrungswissens in einem immer kürzer werdenden Leben (283). So wird das Buch zum »Merkmal historischer Zeit als Zeit der Sünde« (285), nämlich in einem »Beziehungsgeflecht« von Buch, Sünde und Geschichte (287).

Ebenfalls ergibt sich auch im Dienst an der Bibel ein doppelter pädagogischer Effekt des Buches, indem durch die Errichtung von Schulen die Alphabetisierung mit dem Ziel allgemeiner Lesefähigkeit vorangetrieben wird (332) und wenn ferner der Katechismus im Zusammenhang des auf den Kern der biblischen Wahrheit katechetisch reduzierten Lernens zu sehen ist, um mit Hilfe dieses Grundwissens zur selbständigen Bibellektüre zu gelangen (327f), dem auch die Predigtsammlungen, die Postillen, dienen (332).

Alles in allem gelingt dem Verfasser zweierlei, die Fokussierung der gesamten Theologie und Geschichtsauffassung Luthers auf die Bibel, das Buch der Bücher, zusammen mit der Freilegung einer bis jetzt zu wenig gewürdigten Dimension des Wortes in Gestalt des gedruckten Buches.

Ulrich Asendorf

Reinhard Flogaus: **Theosis bei Palamas und Luther.** Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 471 S. (FSÖTh Bd. 78).

Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen ist in den letzten Jahren zu einem wichtigen Thema des ökumenischen Dialogs zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen avanciert – wohl auch ein wenig mit Blick auf den Aufschwung nichtchristlicher Mystik in der religiösen Gegenwartskultur. So läßt der Untertitel der hier im Druck vorliegenden Berliner Dissertation vermuten, daß man es mit einem Versuch zu tun hat, die These der neueren finni-

schen Lutherforschung gründlich zu untermauern, derzufolge das Motiv der Vergöttlichung bei Luther ein für das interkonfessionelle Gespräch hochrelevanter »Schnitt- und Berührungspunkt« von lutherischer und orthodoxer Theologie sei. Wie der abschließende Teil der in der Tat sehr gründlichen Studie jedoch darlegt, lassen die ernüchternden Ergebnisse vor allem deutlich werden, wie groß die Unterschiede zwischen den beiden namhaften Repräsentanten der betreffenden Konfessionen sind.

Der in der Tradition griechischer Metaphysik stehende und stark von der mystischen Theologie des Pseudo-Areopagiten geprägte Gregorios Palamas (1296–1359) lehrt einerseits die Verborgenheit Gottes unabhängig von christologischen Heilsaussagen, andererseits den offenbaren Gott als denjenigen, der in seiner Energie den gesamten Kosmos durchdringt und im Dasein erhält. Luther hingegen spricht gerade in der letztgenannten Hinsicht von der Verborgenheit Gottes für den Glauben, während er seine Offenbarung im Wort vom Kreuz erblickt, das griechischer Philosophie nur Torheit sein kann. Palamas kommt bei seinen Ausführungen zur Theosis ganz von der mystischen Erfahrung der Gottesschau im athonischen Hesychasmus her; für Luther ist die vergöttlichende Gegenwart Christi Gegenstand des – durchaus erfahrungsbezogenen – Glaubens, in keiner Weise aber des Schauens. Insbesondere steht das reformatorische Gnadenverständnis in hartem Kontrast zu dem des Palamas: »Wegen der absoluten Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Wesens ist die Inkarnation des Wortes weder Grund noch bestimmendes Moment dieser Gnade noch die Ermöglichung der Teilhabe an ihr für

den Menschen. Hier spätestens stoßen alle wohlmeinenden Parallelisierungen der Gnadenlehre des Palamas und derjenigen M. Luthers auf eine klare Grenze.“

Gleichwohl wird der Gedanke der Theosis nicht einfach verworfen; vielmehr wird am Ende der Versuch unternommen, ihn neu zu interpretieren. Dabei wird auch das Gespräch mit Vertretern der Gegenwartstheologie gesucht, so daß sich der systematisch-theologische Ertrag des Bandes sehen läßt. Wenn Flogaus am Schluß auf das wesentlich ökumenische Wirken der Liebe hinweist, so läßt sich nur unterstreichen, daß im Zeitalter des interreligiösen Dialogs auch und gerade das interkonfessionelle Gespräch im Geist des gemeinsam geglaubten Christus unbedingt fortzusetzen ist.

Werner Thiede

Christoph Metzger: **Der Christgartener Altar des Hans Schäufelin.** Sein Bildprogramm und seine Rekonstruktion, Salzburg 1996, 75.XLIV S. (Analecta Cartusiana Bd. 135) – ISBN 3-7052-0963-0.

Hans Schäufelin (Scheufelin, Schäufolein) hat im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts in Süddeutschland und Tirol ein umfangreiches malerisches und druckgraphisches Œuvre hinterlassen. Der wohl bei Michael Wohlgemut und Albrecht Dürer im Holzschnitt ausgebildete Künstler malte sowohl monumentale Altäre als auch Wandgemälde, er illustrierte religiöse Literatur ebenso wie antike Autoren, er vergoldete Fahnen und Knopf auf dem Turm der Nördlin-

ger Georgskirche, malte den Reichsadler und entwarf ein Kartenspiel.

Seine Hauptwirksamkeit entfaltete Schäufelin im Einzugsbereich von Nördlingen, wo er 1515 nach Abschluß eines Judith-Wandbildes in der Bundesstube des Rathauses das Bürgerrecht erlangte. Bald darauf muß er den Auftrag zu einem seiner Hauptwerke erhalten haben, dem Altar des nahegelegenen Kartäuserklosters Christgarten, der 1520 abgeschlossen werden konnte. Nachdem der aus Köln stammende Prior Sundermann das Kloster 1557 an die Grafen von Oettingen abgetreten hatte – er selbst wurde evangelischer Pfarrer von Hürnheim –, waren die Klostergebäude und die darin bewahrten Kunstschatze dem Verfall preisgegeben. Heute existiert nur noch der gotische Mönchschor der Klosteranlage. Die Tafeln des Christgartener Altares wurden nach der Auflassung des Klosters zuerst als Emporenbrüstung am Lettner verwendet, bis sie nach 1700 auf Museen in Nürnberg, Augsburg, Nördlingen und München verteilt wurden. Seitdem gilt die Bemühung der Kunstgeschichte dem Versuch, die Zusammengehörigkeit der Tafeln zum Christgartener Altar zu erweisen und mit Hilfe eines einleuchtenden Bildprogramms eine Rekonstruktion des ursprünglichen Altares zu erarbeiten. Hier kommt Christof Metzger mit seiner Studie entscheidende Schritte voran. Unter Heranziehung einschlägiger Texte zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis der Kartäuser gelingt es ihm nachzuweisen, daß der ursprüngliche Altar folgende Bildzyklen umfaßte: 4 Marien Tafeln, 3 Einsiedler Tafeln, 7 Tafeln mit den »Fällen Christi«, 4 Petrus Tafeln und 4 Passion Tafeln. Abschließend rekonstruiert Metzger die Gemälde in der Form eines »Tafelal-

tars«, einer Hybridform von Flügelretabel und Bildwand. So bietet der Altar als Festtagswandlung nicht nur einen von Flügeln flankierten Schrein, sondern er stellt sich als zweizeilige Bilderwand dar. Die Untersuchung weist überzeugend nach, wie stark sowohl die Kartäuser als auch der beauftragte Maler spätmittelalterlicher Bildfrömmigkeit verhaftet waren. Obwohl Schäufelin mit dem aus der Pfalz stammenden Nördlinger Reformator Theobald Billican verschwägert war, der 1522 seinen Dienst im Ries aufnahm, scheint der Stadtmaaler bis zu seinem Tod 1539/40 keine Anregungen aus der reformatorischen Bewegung in sein Schaffen übernommen zu haben. Nicht einmal ein Bildnis des Reformators hat sich erhalten. Vielleicht kann die angekündigte Dissertation Metzgers die Stellung Schäufelins zur Reformation deutlicher herausarbeiten. Schade, daß die 56 Abbildungen des vorgestellten Bandes nicht farbig reproduziert werden konnten. Die Beigabe eines Personen- und Ortsregisters hätte die Freude an dem dienstvollen Werk ebenfalls gesteigert.

Gerhard Simon

Herbert Vinçon: **Was meinte Luther mit dem Apfelbaum?** Literarische Lektionen von Hans Sachs bis Sarah Kirsch, Stuttgart: Betulius 1996, 140 S.

Diesen kundig gebundenen, recht bunten, ja widersprüchlichen Strauß von literarischen Texten, die sich mit der Person, der Geschichte und den Auswirkungen Luthers von Hans Sachs bis Sarah Kirsch (das 17. Jahrhundert ist ausgeklammert) beschäftigen, kann man

mit verschiedenen Brillen betrachten: etwa mit der Brille des Aufklärers (»Die Themen und Positionen der verschiedenen Epochen prägen das Bild Luthers in erheblichem Maße mit: 131), des distanzierenden Forschers (ein wichtiger Beitrag zur Luther-Metaphorik im Sinne von Kants § 59 der Kritik der Urteilskraft), des kritischen, die Vergangenheit bewältigenden Zeitgenossen (Thomas Mann, Jean Cocteau: Luther als Vorläufer Hitlers: 88, 115), aber auch des Lesers, der sich darüber freut, daß »Luthervergessenheit« eher die Ausnahme ist. Vinçon gibt mit seiner Auswahl den Blick frei für die verschiedensten Facetten des Lutherbildes, wenngleich er selbst wohl eher eine skeptische Grundhaltung vertritt: Es gibt »eine wahrhaft erschreckende Nutzungsgeschichte der Person Martin Luthers« (137). Darum bietet diese Textsammlung für ihn »keinen Anlaß zum Jubilieren«; ja: »sie kann uns daran hindern, ins Jubilieren zu verfallen« (136). Eigentlich schade! Mein Kronzeug ist eher Albert Schweitzer, der bestimmt nicht nur im Blick auf Jesus schrieb (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906, 4): »Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, daß man ihr den ganzen Haß oder die ganze Liebe, deren man fähig ist, einhaucht. Je stärker die Liebe, je stärker der Haß, desto lebendiger die Gestalt, die entsteht«. Luther als Zeuge Jesu: Diese Blume findet sich auch in diesem bunten Strauß, wenngleich verborgener, verdeckter. Die »erschreckende Nutzungsgeschichte der Person Martin Luthers besteht für mich aber auch im Weglassen oder Übersehen seiner christologischen Konzentration etwa durch ihre Zurechnung zur »konsistorialrätlichen deutschen Reichsgeschichtsschreibung«, die verhindert habe, »gera-

de über Luther nachzudenken«: so Hugo Ball [98]. Reiner Kunze klingt da sachgemäßer, sympathischer: »Ich kann den Einfluß der Luther-Bibel weder aus der deutschen Sprache noch aus meinem Bilddenken eliminieren« (228). Hier würde ich gern auch auf Georg Büchmanns »Geflügelte Worte« verweisen. Mein Wunsch: Mit Vinçons Hilfe sollten möglichst viele Leserinnen und Leser entdecken, »was evangelisch leben heißt« (137)!

Karl Dienst

Anneliese Bieber: Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation.

Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskommentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 330 S. (FKDG Bd. 51).

Schon länger war in der Forschung bekannt, daß Bugenhagen noch in seiner Zeit als Lektor im Kloster Belbuck/Pommern (1517–1521) eine lateinische Auslegung zu Matthäus verfaßt habe. A. Bieber hat dieses Zeugnis von Bugenhagens vorreformatorischer Bibelexegese zum Gegenstand ihrer ertragreichen Untersuchung gemacht. Es handelt sich um die autographische Reinschrift eines lateinischen Matthäus-Kommentars aus der Hand Bugenhagens, der im letzten Teil statt einer Auslegung von Mt 26–28 eine Passions- und Auferstehungsharmonie aller vier Evangelien bietet. Bis zur politischen Wende in Deutschland 1989 war die Handschrift im Besitz des Rates der Stadt Stendal, seit 1990 befindet sich das Dokument

wieder in der Marienkirche in Stendal, Schönbeck-Bibliothek.

Schon die rekonstruierte Chronologie der Reinschriftabfassung (1519–1520), ihre Fertigstellung also schon vor Bugenhagens Übersiedlung im Frühjahr 1521 zum Studium in Wittenberg legt die Vermutung nahe, daß wir in diesem Kommentarwerk ein Zeugnis der theologischen Wandlung von Bugenhagens Denken vor uns haben. A. Biebers Untersuchung bestätigt diese Vermutung in vollem Sinne: »Auf Personen bezogen war das ein Weg von Erasmus zu Luther« (23).

Der Schwerpunkt der auslegungsge-schichtlich orientierten theologischen Untersuchung konzentriert sich auf die Stellen, die für Bugenhagens Exegese zentral sind: die Bergpredigt im Matthäuskommentar und die Abendmahls-passage in der Passionsharmonie.

Daß der Belbucker Lektor in dieser Zeit sich mit Luthers Theologie beschäftigte, ohne dessen Namen explizit im Kommentar zu nennen, zeigt die Entdeckung, daß Bugenhagen in seiner Auslegung des Altarsakraments den letzten Absatz vom Ende des 1. Kapitels in Luthers reformatorischen Schrift *De captivitate babylonica* ... vom Herbst 1520 zitiert.

Im Blick auf die sogenannte erasmische Heiligkeitstheologie eruiert A. Bieber sich deutlich entwickelnde Tendenzen, den Ansatz bibelhumanistischer Prägung zu überwinden in Richtung auf eine soteriologisch verstandene Christologie (*Christus salvator, sola gratia, sola fides*) und in der Aufnahme der Frage nach der Heilsgewißheit (*pax conscientia*) des Sünders im Vertrauen auf die Heilzusage in Christus und seinem Wort. Der Kommentar erweist sich in der Rezeption dieses Zentrums reforma-

torischer Theologie als »ein einzigartiges Zeugnis einer Theologie in der Entwicklung hin zur Reformation« (307) – wenn auch in diesem »intensiven Bemühen um das richtige Verständnis der Heiligen Schrift und die Erneuerung der Kirche« [aaO] das »Neue« dieses Denkens sich noch nicht voll entwickelt hat. Daß Bugenhagen wenige Monate nach Abschluß des Kommentars sich entschließt, nach Wittenberg zu gehen, liegt in der Konsequenz dessen, was sich in seinem theologischen Denken hier schon ankündigt.

Hans Hermann Holfelder

Bernhard Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 378 S. ISBN 3-525-52197-9.

Anzuzeigen ist eine der wirklich bedeutenden und bleibenden Neuerscheinungen zum Lutherjubiläum. Schon Lohses Einführung in Leben und Werk von 1982 war und ist ein unentbehrliches Werk. Das neue Buch ist offensichtlich nicht nur die Summe der Theologie Luthers, sondern auch die Summe der theologischen Arbeit des Lutherforschers Bernhard Lohse. Seine Besonderheit liegt im Aufbau. Auf der Einleitung (Vorerwägungen und Voraussetzungen für eine Darstellung von Luthers Theologie, 13–54) ruhen zwei Hauptteile, nämlich Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung (55–203) und Luthers Theologie in ihrem systematischen Zusammenhang (204–367). Der erste führt in 14 Kapiteln in historischer

Reihenfolge von Luthers Randbemerkungen zu Augustin und Petrus Lombardus bis hin zu seinen Auseinandersetzungen mit den Antinomern. Im anderen Hauptteil wird sogleich klar, daß das Buch vornehmlich für die Zielgruppe geschrieben ist, denen Lohse mehr als 20 Jahre lang den Stoff immer wieder dargestellt hat: für Studenten, die so Luthers Ausführungen zu den Gemeinplätzen der Dogmatik kennenlernen. Gewiß hat Luther nie eine Dogmatik geschrieben. Er war – mit einer Unterscheidung Karl Barths zu reden – ein irregulärer Dogmatiker. Wenn man aber beachtet, daß der systematischen Darstellung eine historisch-problemgeschichtliche vorausgeht, hat sie ihr Recht. Die Anordnung der 16 Kapitel des zweiten Hauptteils überrascht, insofern »Der Mensch als Geschöpf Gottes« hinter »Christologie« und »Spiritus Creator« zu stehen kommt und »Gesetz und Evangelium« zwischen »Rechtfertigung« und »Kirche« angesiedelt ist. Eine Besonderheit ist ferner der Exkurs: Luthers Haltung zu den Juden«, mit dem das Werk schließt. Lohse begründet dies im Vorwort so: »Nach den furchtbaren Judenverfolgungen während des Dritten Reiches sowie auf Grund der intensiven Erörterung von Luthers Haltung zu den Juden in den letzten Jahrzehnten schien es mir eine unabweisbare Aufgabe zu sein, dieses Thema hier mit zu behandeln. Wenn dies am Schluß dieses Bandes in Gestalt eines Exkurses geschieht, dann sollte damit zum Ausdruck gebracht werden, daß für Luther selbst die Haltung zu den Juden, wie es scheint, eher eine Randfrage der Theologie ist, daß sie aber keineswegs zu den zentralen Themen gehört.« – Hervorzuheben an Lohses Darstellung ist vor allem ihr ökumenischer Ansatz

und ihr nicht konfessionalistischer Geist. Schade nur, daß das Buch so teuer ist. Gemessen an dem, daß der Verlag für Bd. I des Kommentars zu Luthers Katechismen (gleiche Aufmachung, auch über 300 Seiten), weniger als die Hälfte fordert, ist das ganz unverständlich.

Hartmut Hövelmann

Lewis Spitz/Barbara Sher Tinsley: **Johann Sturm on Education.** The Reformation and Humanist Learning, St. Louis: Concordia Publishing House 1995, 429 S. ISBN 0-570-04255-4.

Johann Sturm (1507–1589), der von 1538 bis 1581 das Gymnasium in Straßburg leitete, gehörte zweifellos zu den bedeutendsten Humanisten und Pädagogen seiner Zeit. Geboren in der Eifel und ausgebildet in Louvain und Paris, führte er die Straßburger Schule zu international beachteter Blüte. Gleichzeitig war er, nicht immer mit glücklichem Ausgang, als Diplomat zwischen Frankreich und Deutschland tätig. Auch zwischen den Konfessionen suchte er den Ausgleich, was aber letztlich zum Scheitern verurteilt war.

Diesem bedeutenden Gelehrten widmen Spitz und Tinsley ein Buch unter etwas irreführendem Titel, denn es handelt sich vor allem um die annotierte Übersetzung von neun pädagogischen Hauptschriften Sturms aus dem Latein in das heutige Englisch. Die Autoren begründen ihr Vorgehen mit dem weithin beklagten Verlust sicherer Lateinkenntnisse. Für den deutschen Leser liegt der Wert des Buches vor allem darin, neben dem Original einen schnellen Überblick zu gewinnen. Die Übersetzung des an

Cicero orientierten Lateins Sturms liest sich flüssig, wenn sie auch nicht frei ist von einigen philologischen Behäbigkeiten.

Vorangestellt sind ein längerer biographischer Essay und ein knapp gefaßter Abschnitt über Sturms »Methode für die humanistische Pädagogik«. Abgerundet wird das Buch durch eine kommentierte Bibliographie Sturms, Anmerkungen und zwei ausführliche Indices zu Personen und Sachen. Leider erfährt der Leser nicht, wie sich die Arbeitsanteile der beiden Autoren zueinander verhalten. Auffällig bleibt die Fülle von Überschneidungen in den historischen Kapiteln sowie in den Anmerkungen. Ein etwas strikteres Lektorat hätte das sicher vermieden und so auch den Umfang des Buches verknappt. Für Studenten aus dem anglophonen Sprachraum liegt jedoch eine empfehlenswerte Einführung in die pädagogische Welt des Johann Sturm vor.

Martin Treu

Hellmut Zschoch: **Reformatorsche Existenz und konfessionelle Identität.**

Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530, Tübingen: Mohr Siebeck 1995 (BHT 88), X. 390 S.

In seiner Münchener Habilitationsschrift von 1994 beleuchtet Z. die theologische Entwicklung des süddeutschen Predigers und Reformators Urbanus Rhegius (1489–1541) im Jahrzehnt zwischen 1520 und 1530.

Beschrieben wird zunächst die »reformatorsche Wende« des 1520 als Nachfolger Oekolampads nach Augsburg be-

rufenen Dompredigers, der vom Humanismus geprägt worden war und bis dahin als treuer Schüler Johann Ecks galt. Seit März 1520 deutete sich bei Rhegius spürbar »eine Bewegung an, die auf Luther zuführt« (11). Diese drängte offenbar durch die im Juli 1520 erlassene Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« zur Reife und Entscheidung. Ende 1520 bekannte sich der Domprediger in einem Siegeslied zu Luther, nachdem dieser Kirchenrecht und Bulle am 10. Dezember vor dem Elstertor in Wittenberg verbrannt hatte. Im Laufe des Jahres 1521 kam es, etwa anlässlich des Fronleichnamsfestes, zu Konflikten mit dem Augsburger Domkapitel; in Predigten und teilweise anonymen Flugschriften zeigte sich Rhegius als Anhänger Luthers. Im Herbst 1521 bat er die kirchlichen Oberen von sich aus um seine Beurlaubung, als seine Stellung unhaltbar geworden war.

Z. konturiert diese Vorgänge, aber auch die folgende Wirksamkeit Rhegius' in Tirol und erneut in Augsburg und referiert detailgenau den Inhalt seiner Schriften. Signifikant ist, daß noch im Januar 1522 auch Rhegius Erasmus als »auctor primus« der reformatorischen Erneuerung der Theologie anerkannte, später aber offenbar keine direkten Einflüsse des Humanistenfürsten mehr festzustellen sind. Der süddeutsche Prediger wurde 1524/25 mit dem Bauernkrieg konfrontiert, als ihn der Rat zu Memmingen um eine sozialetische Stellungnahme bat. Rhegius' Voten waren auf Ausgleich bedacht: Die Notwendigkeit der Armenfürsorge strich er ebenso heraus wie die Warnung vor Aufruhr; alle notwendigen und maßvollen Reformen sollten »Konsequenz eines erneuerten Glaubensbewußtseins« (107) sein. – Eine auf Ver-

mittlung bedachte Position bezog er auch im Abendmahlsstreit, die allerdings lange in einer spezifischen Unschärfe zwischen den Antipoden Karlstadt, Luther und Zwingli befangen blieb: Eine »Parteinahme«, so Z., habe entgegen bislang vertretenen Interpretationen »historisch gerade nicht stattgefunden« (168). Ende 1525 sei der süddeutsche Prediger ein »Rhegius fluctuans«, sein Briefwechsel mit Theobald Billican »ein Dokument der Ratlosigkeit« (184) ob der aufgebrochenen tiefen reformatorischen Differenzen. Erst 1528/29 fand Rhegius zur Klärung seines Abendmahlsverständnisses. – Entschiedener agierte er in der Auseinandersetzung mit der Augsburger Täufergemeinde, die 1527/28 unausweichlich wurde; gegen diese Bewegung ging er vereint mit dem Rat der Stadt nachdrücklich und mit spürbar lutherischen Argumenten vor.

Z.s Studie zeichnet sich durch eine gleichbleibend ruhige und sachliche Diktion aus, die zur Brisanz der reformatorischen Entwicklung Rhegius' und zur auch von Luther beklagten konfessionellen Zerstrittenheit in Augsburg in beachtlichem Kontrast steht. Die in allen Partien gründlich aus den Quellen gearbeitete Analyse läuft damit zuweilen Gefahr, zentrale Bruchlinien, wie etwa Rhegius' Ablösung von Eck und dem Humanismus oder aber die Auseinandersetzungen mit Bauernaufstand und Täuferturn gegenüber nachrangigen Aspekten etwas zu nivellieren.

Doch dies soll den Wert dieser detaillierten, theologiegeschichtlich instruktiven Analyse nicht herabsetzen. Z.s Studie ist für das Profil der reformatorischen Szenerie in den entscheidenden 1520er Jahren gerade im Blick auf die zentralen Konflikte, an denen Rhegius

beteiligt war, wertvoll und unverzichtbar.

Uwe Rieske-Braun

George Wolfgang Forell: **Martin Luther, Theologian of the Church.** Collected Essays. hg. v. William R. Russell. Word and World: Supplement Series 2, St. Paul, Minnesota: Luther Seminary 1994, XIII, 265 S.

George W. Forell, langjähriger Professor an der University of Iowa, zählt zu den renommiertesten Luther-Forschern in den USA. Aus Anlaß seines 75. Geburtstages stellte William Russell diesen Aufsatzband zusammen, der einen repräsentativen Überblick über eine intensive, exakt ein halbes Jahrhundert lang währende Forschungstätigkeit bietet. Nach einer einleitenden kurzen »theological autobiography« Forells (1–9) unterteilt Russell, wenn auch letztlich nicht ganz konsequent, den Wiederabdruck von 26 weiteren Publikationen seines Lehrers nach zwei Grundthemen. Die Aufsätze des 1. Teiles (10–150) beschäftigen sich ausschließlich mit einzelnen Problemen der Theologie und Ethik Luthers. Im 2. Teil (151–262), unter der allgemeinen Überschrift »On Church and Theology«, sind neben einigen weiteren historischen Arbeiten (so etwa »The Formula of Concord and the Teaching Ministry«, 179–187) vor allem Veröffentlichungen zu heutigen systematisch-theologischen Fragestellungen (beispielsweise »How to Speak about God in a Pluralistic World«, 235–242) wiedergegeben.

Forells thematischer Schwerpunkt bei der Beschäftigung mit Luther liegt

auf dem Gebiet der Sozialethik. Ausgangspunkt dabei ist sein erstmals 1954 erschienenes Buch »Faith Active in Love. An Investigation of Principles Underlying Luther's Social Ethics«, von dem hier eine später entstandene Zusammenfassung abgedruckt ist (23–36). Besonderes Interesse verdienen Forells eingehende Studien zu Luthers Äußerungen zum Bereich der Politik. So sind sowohl die Aufsätze zum politischen Gebrauch des Gesetzes bei Luther (83–95) und zu dessen Ansichten der Außen- (96–107) und Innenpolitik (108–122), als auch die spezielleren Arbeiten zu Luthers Stellung zum Krieg gegen die Türken (123–134) oder zur Außenpolitik von Kaiser Karl V. (135–146) auch noch nach mehreren Jahrzehnten seit ihrer Entstehung lesenswert. Ein Grund dafür muß vor allem in Forells stets streng an den Aussagen Luthers orientierter Darstellungsweise gesehen werden. Zudem konnte er weitgehend der bei dergleichen Themen häufig zu findenden Gefahr widerstehen, allzusehnell moderne Gesichtspunkte der Beurteilung einzubringen.

Aus dem Blick der Luther-Forschung ist es erfreulich, daß in diesem Band alle wichtigen kürzeren Veröffentlichungen Forells zu Luther, die ursprünglich sehr verstreut und teilweise in für Europa schwer zugänglichen Publikationsorganen erschienen waren, nun vereint vorliegen. Da die einzelnen Aufsätze unverändert wiederabgedruckt werden, muß man in Kauf nehmen, daß teilweise veraltete Sekundärliteratur angegebene wird.

Volker Gummelt

Dietrich Korsch: **Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein**. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen: J. C. B. Mohr 1989, 290 S. (BHT Bd. 76).

Dietrich Korsch's Habilitationsschrift gehört nicht zu den Büchern, die mit einem Schlage ein ganzes Feld neu ordnen. Viele der Entwicklungslinien sind in der Diskussion. In puncto »Gesetz und Evangelium« sind wir in jenem Zustand systematischer Kristallisationen, in welchen alle Möglichkeiten wenigstens bezeichnet und in ihrer grundsätzlichen Richtung angedeutet worden sind.

Dennoch folgt man den vier Teilen dieses Buches gern. Es sind vor allem Korsch's eigene Grundgedanken, die sich hier auf dem Variationsweg von Gesetz und Evangelium »durchs andere«, wie Vf. im Vorwort schreibt, deutlich zu erkennen geben. Das andere – das ist im ersten Teil die christliche Religion als positiver Rahmen humanen Selbstseins: Albrecht Ritschl (8–73), danach ihre Bestimmung als individuelles Erleben humanen Selbstseins: Wilhelm Herrmann (74–144), worauf in Teil 3 Karl Holl's systematische Konzeption unter der Überschrift »Christliche Religion als kritische Konstitution humanen Selbstseins« (145–213) zur Erörterung kommt und schließlich in »Die Bestimmtheit der christlichen Religion als kritische Individuation humanen Selbstseins. Über die gegenwärtige Leistungsfähigkeit von Gesetz und Evangelium im Anschluß an Martin Luther« (214–277) das Thema in der Verfasser-Position anhand von drei Luther-Durchgängen entfaltet wird.

Wer sich in der Terminologie der Systematiker auskennt, weiß jetzt ungefähr, wo's langgeht: Aufgegeben ist in diesem vierten Teil die Zuordnung von christlicher Religion und humanem Selbstsein. Der Weg, der dorthin führt, nimmt Ritschl's Intention auf, Christentum und moderne Welt durch den Aufbau eines Bewußtseins, das in seiner inneren und äußeren Betätigung im christlichen Glauben gründet (72), zu vermitteln, und kommt über die Aufhebung der Herrmann'schen Individualität und der Holl'schen kritischen Konstitution eben zur gewünschten kritischen Individuation humanen Selbstseins.

Das ist kein bloß theoriegeschichtliches (7) Unternehmen, sondern hat mit komplexen gesellschaftlichen Bedingungen zu tun. Darum ein zweiter Durchgang: Ritschl's Theologie verfällt den gesellschaftlich herrschenden Kräften und Verhältnissen (70f). Herrmann's Konzept zielt auf den Beweis der theoretischen Leistungsfähigkeit und der praktischen Unverzichtbarkeit des Christentums für die Gesellschaft (140ff), Holl's Intention wiederum ist die durch die Rechtfertigungslehre gereinigte Religion als gegenwärtige Macht einzubringen, die die Fehlorientierung der modernen Gesellschaft, ihre unkontrollierte Wirtschaftsdynamik korrigieren könnte (195ff).

Wie das funktioniert, zeigt Dietrich Korsch in seinen Luther-Variationen. Ich fand den Holl-Abschnitt einleuchtender, bin seinen klärenden Begriffsbestimmungen aber auch an vielen Stellen mit großem Vergnügen gefolgt.

Hans Deppe

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Luther-Seminar im Herbst 1998

Kirche – Konfession – gelebter Glaube« ist das Luther-Seminar am 21./22. September in der Lutherstadt Wittenberg betitelt. Sowohl die Marketing-Überlegungen zum »Unternehmen Kirche« als auch das 50jährige Bestehen der VELKD haben uns zu dieser Thematik angeregt. Als Referenten zugesagt haben: Prof. Dr. Matthias Kröger (Hamburg) zu »Kirchenfreie Religiosität – reformatorisches Christentum«, Professor Dr. Reinhard Slenczka (Erlangen/Riga) zu »Kirche ohne Bekenntnis?« und Oberkirchenrat Prof. Dr. Harald Schultze (Magdeburg/Halle) zu »Bekenntnis ohne Lebensgestalt?«. Tagungskosten einschließlich Unterkunft im Park-Inn-Hotel Wittenberg und Verpflegung: DM 180,-, für Studenten DM 120,-. Einzelheiten erfahren Sie über die Geschäftsstelle in Hamburg. Anmeldeschluß ist der 15. August.

Martin-Luther-Preis 1998 – Martin-Luther-Preis 2000

In einem Festakt in der Schloßkirche in Wittenberg wird am 21. September, also im Rahmen des Luther-Seminars, der Martin-Luther-Preis 1998 für den akademischen Nachwuchs verliehen werden. Anschließend wird Prof. Dr. Wolfgang Nethöfel (Marburg) einen Festvortrag zum Thema »Neues (Unternehmens-)Profil für die Kirche?« in den Räumen der Sparkasse Wittenberg halten.

Erneut schreibt die Luther-Gesellschaft den Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs aus. In Betracht dafür kommen Dissertationen oder Habilitationsschriften, die in deutscher Sprache abgefaßt und nach dem 1. Februar 1998 an einer Hochschule angenommen worden sind. Die Arbeit soll sich mit Luthers Leben oder seiner Lehre oder seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte befassen. Der Preis ist dotiert mit DM 10 000,-. Eine Teilung des Preisgeldes ist möglich. Die Arbeit ist von der Bewerberin bzw. dem Bewerber zusammen mit den Gutachten des Promotions- oder Habilitationsverfahrens bis zum 1. März 2000 (Datum des Poststempels) bei der Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft e. V., Krochmannstraße 37, D-22299 Hamburg, einzureichen. Zur Prüfung der eingereichten Arbeiten und zur Auswahl einer preiswürdigen Arbeit setzt der Vorstand der Luther-Gesellschaft e. V. ein Preisgericht ein, das aus einem Mitglied des Vorstands der Luther-Gesellschaft e. V. und zwei weiteren vom Vorstand zu benennenden wissenschaftlichen Gutachtern besteht. Ein Rechtsweg gegen die Entscheidung des Preisgerichts ist ausgeschlossen.

Das anerkannte Lehrbuch über Luthers Leben und Werk als Studienausgabe

Martin Luthers Leben und Werk in Lehrbuchform übersichtlich dargestellt von einem der führenden Lutherforscher der Gegenwart. Der konzentriert und flüssig geschriebene Band enthält eine Fülle von Einzelinformationen, vor allem Kurzübersichten über alle wichtigen Schriften Luthers, und die wichtigsten Quellen- und Literaturangaben.

Inhalt

1. Jugendzeit (1483-1505)
2. Mönch, Priester und Theologe (1505-1512)
3. Der Wittenberger Professor 1512-1517/18
4. Der Ablassstreit bis Ende 1518
5. Die Ausweitung der Sache Luthers (1519/20)
6. Konturen der reformatorischen Theologie
7. Roms Anathema – Luthers Verantwortung vor Kaiser und Reich
8. Die Anfänge im Aufbau evangelischen Gemeindelebens, 1522-1524
9. Die Entscheidungen der Jahre 1524/25
10. Die Jahre des territorialen Ausbaus der Reformation, 1526-30
11. Die Jahre der reichspolitischen Sicherung der Reformation, 1531-1539
12. Die letzten Lebensjahre, Jahre wachsender religionspolitischer Versteifung im Reich



Reinhard Schwarz Luther

UTB 1926. 2., überarbeitete Auflage 1998
(Studienausgabe).

271 Seiten, kartoniert
DM 34,80 / öS 254,- / SFr 32,50
ISBN 3-8252-1926-7

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

In der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ (KLK) sind sieben Bände zur Landesgeschichte in der Reformationszeit erschienen. Sie bilden so eine regionale Kirchengeschichte mit vergleichender Zusammenschau. In sachlich-objektiver Darstellung bietet das Werk fundierte und übersichtliche Orientierung über die jeweiligen Territorien und skizziert die politische und ihre Kirchengeschichte.

1. Der Südosten

Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. **2. Auflage**, 152 Seiten, 10 Karten, kart., 32,- DM. ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten

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

3. Der Nordwesten

Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. **2. Auflage**, 235 Seiten, 14 Karten, kart., 45,- DM. ISBN 3-402-02972-3.



4. Mittleres Deutschland

Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 288 Seiten, 14 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02973-1.

5. Der Südwesten

Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz – Kurtrier – Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt – Lothringen, Metz, Toul, Verdun – Baden und badische Kondominate – Württemberg – Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten – Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten – Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster – Die österreichischen Vorlande – Schweiz. 323 Seiten, 11 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02974-X.



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

Hrsg. von Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER

6. Nachträge

Augsburg, Freie Reichsstadt und Hochstift – Regensburg, Freie Reichsstadt, Hochstift und Reichsklöster – Passau – Mansfeld – Lausitzen – Lübeck, Freie Reichsstadt und Hochstift, Wendische Hansestädte Hamburg, Wismar, Rostock, Stralsund – Oldenburg – Lippe, Schaumburg – Pfalz-Zweibrücken, Zweibrückische Nebenlinien – Freigrafschaft Burgund/Franche-Comté, Freie Reichsstadt Besançon – Deutscher Orden. 248 Seiten, 11 Karten, kart., 35,- DM. ISBN 3-402-02977-4.

7. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register

In diesem abschließenden Teil versuchen die Autoren eine Bilanz zu ziehen, Grundprobleme zu erörtern und Forschungsperspektiven zu markieren. In kritischer Auseinandersetzung mit der neueren Forschung fragen sie nach den Grenzen der Konfessionalisierbarkeit und vergleichen die evangelischen und katholischen Territorien typologisch miteinander. Weitere Beiträge behandeln Orden und ihre Klöster in der Umbruchzeit, Landstädte und Reformation, die Typologie der deutschen Reformationsfürsten, Konfessionalisierung, Reich und deutsche Nation. Den Schluß bildet ein Gesamtregister aller 7 Teile mit Orts- und Personennamen sowie Sachbegriffen. Hrsg. unter Mitarbeit von Franz Brendle. 311 Seiten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02978-2.

„Nach Erscheinen des fünften Bandes kann festgestellt werden, **daß die Zielvorgabe dieses gewiß nicht leichten Unternehmens erreicht wurde, und das in hervorragender Weise:** ein Verdienst der beiden Herausgeber, ausgewiesenen Fachleuten. Mit einem den Autoren übergebenen Orientierungsrahmen (Frageraster) erreichten sie die größtmögliche Einheitlichkeit der thematisch klar gegliederten Beiträge, so daß die vergleichende Betrachtung in jenen eineinhalb grundstürzenden Jahrhunderten von 1500 bis 1650 möglich ist, bislang ein Desiderat der Forschung“ (*Münchener Theologische Zeitschrift*, 1/1995).

„Für die meisten Territorien sind sehr brauchbare Überblicke ... vorgelegt worden, auf denen künftige Forschungen aufbauen können. Gleichzeitig bieten sie eine solide Grundlage für vergleichende Untersuchungen und die Einordnung des konfessionellen Geschehens in einen größeren Zusammenhang ... **ohne konfessionelle Einseitigkeit und Polemik**“ (*Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte*, 1995).

„**Die sehr genauen, kartographisch gut gemachten Territorialkarten** verhelfen dem Text zu noch größerer Anschaulichkeit. Daß den von verschiedenkonfessionellen Vff. geschriebenen Texten jede konfessionelle Schärfe fehlt, darf mit besonderer Genugtuung vermerkt werden“ (*Theologische Literaturzeitung*, 1995).

Verlag Aschendorff – 48135 Münster



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 1998



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. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Prof. Dr. Reinhard Schwarz (München) in Verbindung mit weiteren Fachgelehrten im In- und Ausland

Redaktion: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17,
90427 Nürnberg (Telefax 0911/311939)

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) 5141150. – Bankverbindung: Postgiroamt Hamburg (BLZ 20010020)
Konto Nr. 5138-209; Evang. Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel (BLZ 21060237)
Konto Nr. 54690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM 38,- / öS 277,- / sFr 35,- zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 25,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 37070 Göttingen
ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 72005 Tübingen

INHALT

	61	Zu diesem Heft
LUTHER –	62	Christlicher Lebensstil
FÜR HEUTE ENTDECKT		Gottes Menschwerdung im Lebensvollzug
AUFSÄTZE	67	Reinhard Schwarz
		Luther und die Juden im Lichte
		der Messiasfrage
	81	Peter Hirschberg
		Martin Luthers Haltung zu Shabbat und
		Sonntag im Horizont des jüdischen
		Shabbatverständnisses
WERKSTATT	100	Manfred Kießig
		Das lutherische Bekenntnis braucht einen
		institutionellen Leib!
	108	Aus den Reformationsgedenkstätten
BÜCHERSCHAU	109	Zu: Freybe – Bräuer / R. Lerner / R. Rieth /
		V. Weigel / Knuth – Bruhn / S. Peura /

ZU DIESEM HEFT

Das vorliegende Heft ist ebenso eine Vorausschau wie eine Rückschau. Im Herbst 1997 lud die Luther-Gesellschaft nach Wittenberg zu einer Studentagung »Luther und die Juden«. *Reinhard Schwarz*, Präsident der Luther-Gesellschaft, hielt dort einen viel beachteten Vortrag, der in diesem Heft in überarbeiteter Form erscheint. Das Gewicht legt der Autor auf die theologische Argumentation Luthers, mit der wir freilich ebenso kritisch umzugehen haben wie mit Luthers Forderungen an die Obrigkeit in der unsäglich Schrift von 1543 »Von den Juden und ihren Lügen«.

Was von der jüdischen Sabbatheiligung für die Wiedergewinnung des christlichen Sonntags gelernt werden könnte, zeigt *Peter Hirschberg* auf. Von da aus ist Luthers Darlegung zu Sabbat und Sonntag durchaus ergänzungswürdig. So macht dieser zweifellos streitbare und pointierte Beitrag, der bereits 1995 abgeschlossen wurde und vom Autor inzwischen nicht mehr aktualisiert werden konnte, deutlich, daß und wie christliche Theologie vom Judentum lernen kann und daß dieses Lernen eine Bereicherung darstellt. Das schwierige Verhältnis von Christen und Juden würde manche Entkrampfung erfahren, wenn wir Christen nicht so selbstverständlich davon ausgingen, daß die anderen von uns zu lernen hätten.

Der Werkstatt-Beitrag blickt voraus auf die Studentagung in diesem September in Wittenberg. 50 Jahre VELKD erlauben kritisches Nachdenken über die Bedeutung des Bekenntnisses für lutherisches Christsein und das Recht konfessionsgebundener Kirchen in unserer Zeit. *Manfred Kießig* plädiert in seinem Beitrag nicht nur für die VELKD, er zeigt uns auch in überzeugender Weise, was wir ihr verdanken. Auch der »Luthertext« weist in diese Richtung. Was Luther unter »christlichem Lebensstil« versteht, unterscheidet sich klar von jenem esoterischen Christentum, das in den Regalen des neuzeitlichen Bestseller-Buchhandels fröhliche Urständ feiert.

Eine neue Rubrik eröffnen wir in diesem Heft: »Aus den Gedenkstätten der Reformation«. Hier werden regelmäßig wichtige Ausstellungen angezeigt, die unsere Leserschaft interessieren. So dokumentieren die Luther-Gesellschaft und die Arbeitsgemeinschaft der Reformationsgedenkstätten ihre enge Verbundenheit.

Auch mit den niederländischen Lutherforschern haben wir enge Bande geknüpft. Auf die Beiträge im »Luther-Bulletin« machen wir deshalb im Anschluß an die Bücherschau aufmerksam.

H. H.

CHRISTLICHER LEBENSSTIL

Gottes Menschwerdung im Lebensvollzug

Luther über Phil 2,5ff.; in einer Predigt am Palmsonntag, 2. 3. 1523, WA 12, {462–471}, 465,20–471,30. Von dieser Predigt gibt es auch eine Nachschrift Georg Rörers, WA 11,73–77. Im Folgenden wird der Text behutsam modernisiert; in eckiger Klammer werden Gliederungsziffern sowie ergänzende oder erläuternde Worte hinzugefügt.

[1] In dieser Epistel will uns S. Paulus vermahnen zu brüderlicher Liebe und Dienst und greift das andere Stück an, das ein christlicher Prediger führen soll, welches soll lauten von der Liebe. Denn das erste soll vom Glauben sein; und er drückt auch meisterlich beides aus, reizt ganz unmittelbar zum Glauben und auch zur Liebe und zeigt an, daß es um die Liebe nicht so ein faul und schläfrig Ding ist, wie die Sophisten sagen, das im Herzen still und schnarchend liege, und wenn es eine Lust einmal ankommt, daß es sich dann regt.

[2] Nun will S. Paulus es so sagen: »Vor allen Dingen, meine Freunde, dieweil ihr Christen seid und wißt, was ihr von Christo empfangen habt, daß er sich euch hat dargegeben, daß ihr es mit euren Werken nicht erlangen könnt, sondern er ist euch frei geschickt umsonst, nicht allein ohne Verdienst, sondern auch trotz bösen Verdienstes, daß Ihr nun aller Dinge genug habt an Christo, das ist euer Schatz, den ihr für euch habt. Nun seid ihr fortan nicht schuldig, daß ihr euch etwas verdient, zumal ihr alles habt, was ihr haben sollt, sondern fortan soll nun euer Leben dahin gerichtet sein, daß ihr andere Leute liebhabt und dient und auch so tut, wie euch Christus getan hat.« *[Es folgen WA 12,465,36–468,40 Gedanken über den »Dünkel«, den Eigensinn, gegen den sich Paulus hier wendet.] ...*

[3] Das ist nun das allerhöchste Werk der Liebe, daß man so eins sei [vgl. Phil 2,2]. Und da setzt S. Paulus den Herrn Christum zum Exempel und zum Vorbild, daß wir uns durch die große Liebe, die er gegen uns getan hat, auch lassen erweichen. Nämlich wie? [4] »Da er war in göttlichem Stand, hat er's nicht für einen Raub geachtet, daß er Gott gleich wäre, sondern hat sich dessen entäußert und eines Knechts Gestalt an sich genommen und sich finden lassen in Gebärden wie ein Mensch.« [Phil 2,6f.] [5] Er war wahrhaftig Gott und ging auf Erden, hätte mit uns mit allem Recht wie Gott verfahren können, so daß wir ihm hätten zu Füßen müssen fallen. Wer hätte es ihm können verwehren oder ihn schelten? Es wäre billig und recht gewesen, daß sich jedermann vor ihm gebückt und auf den Händen getragen hätte. [6] Auf dergleichen Gebärden, die dieser Majestät angehör-

ten, daß jedermann vor ihm hätte zittern müssen, hat er ganz verzichtet und sich deren entäußert und sich nicht anders gestellt [:verhalten], als sollte er sagen: »Ich bin nicht Gott«, und hat in allen Dingen eines Knechts Gestalt an sich genommen und sich nicht gestellt wie ein Herr und Gott, wie er denn sagt [Mt 20,28]: »Ich bin nicht gekommen, daß ich mir dienen lasse, sondern daß ich diene«, als sollte er sagen: »Ich will nur Knecht sein. Was mehr?«

[7] Er ist uns auch gleich geworden nicht allein der Natur nach, sondern auch seines Amtes halben; denn hier redet S. Paulus nicht von der Geburt Christi, sondern von seinem Leben, so daß er alles getan hat, wie andere Leute getan haben. [8] Wo sie krank und arm gewesen sind, da war er auch krank und arm, stellte sich nicht anders denn wie sie, sondern wie sich die Armen gern zu den Armen halten, so tat er auch. [9] Wie die Leute waren, so tat er sich zu ihnen, machte es wie andere Leute, so daß kein Mensch gewesen ist, wo er sich nicht gern dazu gehalten hat wie die anderen, ließ sich in allen Gebärden finden wie ein anderer Mensch, wie gering ein Mensch sein kann. [10] Denn wenn die Schrift »Mensch« nennt, so müßt ihr nicht sehen auf die Person [hier: den Rang], sondern wer den Namen hat, daß er »Mensch« heißt; ob er groß oder klein sei, das muß man da nicht ansehen. [11] So ist nun Christus gewesen, hat sich so tief heruntergelassen, daß kein Mensch so gering hat sein können, mit dem er nicht gern zu schaffen gehabt habe und dem er nicht gedient hätte, so daß er wahrhaftig der allererste Mensch geworden ist.

[12] Womit? Damit, daß er sein Leben und alles, was er vermochte an seiner ganzen Person, dahin gewendet hat, daß er uns diene; und das sind solche Worte, die keines Menschen Herz aussprechen noch begreifen kann. Ja, wenn es recht ins Herz ginge, wäre es nicht zu wundern, daß es zerspränge vor Freuden. [13] Denn ist das nicht ein großes Ding, daß die höchste Majestät sich so tief herunterwirft und sich nicht will für einen Herrn gehalten haben, sondern dient mir verzweifelter Buben, so ich doch so viel wider ihn getan habe, und tritt für mich ein und läßt sich um meinewillen töten und frißt so meine Sünde weg und erwirbt mir so große reichliche Gnade. [14] Dies ist alles so groß, daß man sich davor entsetzen [:vom Sitz heben] muß; groß ist die Person, die sich herabläßt, groß ist auch der Dienst, daß er mir erwirbt ewige Gerechtigkeit und Seligkeit und alles, was Gott hat. Nimmt von mir das größte Übel und Armut, die Hölle und den Tod. Damit ist recht das Evangelium ausgelegt, daß man sieht, warum er uns vorgelegt ist.

[15] Was will denn Christus damit, daß er sich uns so unterwirft und zu eigen gibt? Das will er, [ergänze: was Paulus sagt], zumal kein Mensch so gering ist, der nicht vor ihn treten kann und sich seiner trösten und sich

helfen lassen kann. [16] Und dieweil er uns so große Dinge getan hat, so tut ihr nun hier auch so (sagt hier S. Paulus) und seid auch so gesinnt, daß ihr das euch lasset bewegen. Es wird auch [sonst] nichts helfen; tu, was du willst. [17] Wer aber das Bild in die Augen bildet und sieht, daß die große hohe Majestät herabfällt und läßt dich ihm auf den Hals sitzen, daß er dich aus dem Schlamm heraustrage, so wirst du gern auch alles tun, was du solltest, und jedermann gern zu Füßen fallen, ja, auch so hitzig werden, daß du dich so deuchtest [:einschätztest], daß Du gern mehr wolltest tun, als er getan hat, wiewohl Christi Demut niemand erreichen kann. Denn er ist dessen nicht schuldig gewesen, sondern frei aus überschwenglicher Güte hat er es getan; wir sind es aber schuldig und müssen es tun.

[18] Nun seht, wie wir Christen sind. Jetzt zu dieser [Oster-]Zeit wird alle Welt das Sakrament [:das Abendmahl] empfangen, welches darum eingesetzt ist zum Zeichen der großen Liebe, die uns Christus erzeigt, daß man da den Glauben übe und stärke, und daß wir das Sakrament zum Wahrzeichen nehmen. [19] Oh, welch ein Hohn und Spott wird Gott geschehen, daß wir alle das Sakrament nehmen und gute Christen sein wollen. Aber wir wollen uns nicht auch so herunterlassen und dem Nächsten dienen. Bin ich gelehrt und weise und du nicht, kann ich wohl dein Gott sein, daß du mir mußt Ehre geben. [20] Aber wie hat Christus getan? Er war freilich so wohl gelehrt [:klug] wie du und alle Menschen. Da lagen wir im Schlamm, hätten ihn wohl müssen allmächtigen, ewigen Gott und gestrengen Richter heißen. Aber des Rechts [:Richtens] hat er sich verziehen [:entsagt] und uns gedient. [21] So mußt du auch tun in allen Dingen. Hast du Kunst [:Kenntnisse], behalte sie nicht dir, sondern diene damit anderen Leuten. Bist du gesund, so hilf den Kranken auch. Bist du reich, so hilf dem Armen; denn der bedarf's, und dem kannst du wohl helfen. Bist du stark, so gib dich herunter und diene dem Schwachen. Bist du fromm [:gerecht], so hilf dem Sünder, daß er auch fromm [:gerecht] werde. [22] Tust du es nicht, so wirst du nicht ein Christ sein. Wir heißen alle Christen, aber es will niemand da hinan. Wo aber Christen sind, da müssen sie herausbrechen, daß sie so gesinnt seien und sich so stellen [:verhalten] wie Christus.

[23] »Er hat es nicht für einen Raub gehalten, daß er Gott gleich war« [Phil 2,6]. Wer sind die, die es für einen Raub halten? Wenn du Gnade hast, daß du deinem Nächsten kannst dienen und läßt dich dennoch ehren und obenan setzen und nimmst es an, als sei es dein und du habest ein Recht dazu, und wenn man dir nicht Ehre tut, so zürnst du, da hältst du es eigentlich für einen Raub, wie ein Räuber darum raubt, daß er das Gut besitze. [24] Darum muß alles, was wir haben, im Dienst stehen. Wo es nicht im Dienst steht, da steht es im Raub. [25] Bist du nun ein Christ, so mußt

du nicht dein Gut, deinen Nutzen, deine Ehre suchen, sondern dich dessen entsagen und das alles fahren lassen und herunterfallen, daß du nur andern dienst, wie dir Christus getan hat, welcher gleiche Gottheit hat mit dem Vater; hat es aber nicht dazu gebraucht, daß er sich damit [heraus]putze und sich wohlgefele, sondern mußte mit dem allen herzutreten und mir helfen. [26] Da mußte die ganze Person herhalten, daß er mich dem Teufel aus dem Rachen zöge; denn wäre nicht die Gottheit da gewesen, hätte ihn der Teufel bald verschlungen.

[27] »Darum hat ihn nun Gott wieder erhöht«, wie S. Paulus schließt [Phil 2,9ff.], »und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß sich in dem Namen müssen alle Knie beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erden, und alle Zungen bekennen, daß er über alle Dinge ein Herr sei.« [28] Darum denke du nicht, wie du oben schwebst und hoch emporkommst, sondern laß Gott darum sorgen, wie Christus tut, und denke nur danach, daß du andere Leute dazu bringst, daß sie solches werden und emporgehoben werden. [29] Wie er nun da gesetzt ist zum Herrn über alle Dinge darum, daß er sich so heruntergeworfen hat, und ein solcher Herr geworden ist, vor dem sich alle Knie beugen, so wirst du auch erhöht werden, wenn du dich auch so demütigst. Darum dürfen wir nicht sorgen, wie wir hinankommen. [30] Oh, wenn solche Leute beieinander wären, einhundert oder zweihundert, wie gerne wollte ich diese Gemeinde sehen, welch ein feines Leben sollte es da sein. Solche Kinder will Gott haben. Aber wo findet man sie? [31] Darum seht euch vor, ich will euch treulich gewarnt haben. Werdet ihr nicht so tun, da ihr nun das Evangelium gehört habt und versteht, so wird euch unser Herrgott wieder Prediger schicken, die solch Narrenwerk treiben, wie zuvor geschehen ist. Ihr habt einen großen Schatz, werdet ihr ihn verlieren, so seht euch vor. [32] Gott hat sein Wort nicht umsonst ausgeschickt, werdet ihr es nicht annehmen, so wird er es auch von euch nehmen, daß es nicht wieder zu euch kommen soll. So wird es dann ärger werden als je zuvor. Darauf wißt euch keck zu verlassen. Werdet ihr es vorübergehen, solange ihr es habt, so wird es auch euch abhanden kommen, so daß ihr es danach gern haben wollt, wenn es euch [zuteil] werden könnte, wie es zuvor gegangen ist. Nun dabei wollen wir es bleiben lassen und den Herrn anrufen, daß er uns Gnade verleihe. Amen.

Erläuterung

In seiner Predigt am Palmsonntag 1523 gibt Luther zunächst (WA 12,462ff.) eine kurze Auslegung des Evangeliums dieses Sonntags (Lk 19,29–38), um den größeren zweiten Predigtteil der Tagesepistel Phil 2,5–11 zu widmen. Diesen Text hat Luther auch in seinem 1519 veröffentlichten »Sermon von der doppelten Gerechtigkeit« (Sermo de duplici iustitia, WA 2, 145–152) behandelt, und zwar mit einer Deutung, die bis dahin von der Mehrheit der Ausleger nicht vertreten worden war und die er

auch 1523 nicht aufgegeben hat. Doch kann hier jener Sermon von 1519 nicht zu einem genaueren Vergleich herangezogen werden.

Der Kern von Luthers Deutung liegt darin, daß Phil 2,6ff. nicht nur vom Geschehen der Menschwerdung des Gottessohnes in der Geburt des Jesus von Nazareth redet, sondern davon, wie der Mensch gewordene Gottessohn sich selbst in seinem Menschsein verhält. In seinem Menschsein entäußert sich der Gottessohn dessen, was er mit Recht für sich beanspruchen kann. Er verzichtet auf die Ehre, die ihm als dem Schöpfer gebührt und auf alles, was göttlichem Wesen zukommt. Obwohl dem Gottessohn das alles in gleichem Maße zu eigen ist wie Gott selbst, hält er daran nicht für sich selbst wie an einem »Raub« fest, um sich wegen dieses Besitzes ehren zu lassen. Vielmehr geht er so auf den Menschen zu, daß er ihm in dessen Bedürftigkeit gleich wird. Wenn Luther in diesem Sinne von der »Demut« Christi spricht [Zf. 17], klingt vom griechischen und lateinischen Text her das Verb in Phil 2,8 an, das er in der Deutschen Bibel mit »erniedrigen« übersetzt hat, dessen Substantiv er in Phil 2,3 jedoch mit Demut übersetzte. Die vorherrschende traditionelle Auslegung verstand Phil 2,5ff. in dem Sinne, daß der Gottessohn mit Recht und nicht durch Raub gleiche Macht und Ehre wie Gott für sich in Anspruch nimmt und auch in seiner Menschwerdung diesen Anspruch nicht preisgibt, wenngleich er sich in der menschlichen Natur gleichsam verhüllt.

In Luthers Textverständnis liegt die »Knechtsgestalt« des Christus im Vollzug seines Lebens als Dienst der Liebe zu den Menschen seiner Nähe. Die Worte »Gestalt« und »Gebärde« (dieses Wort in V. 7 verblaßt in der Revision von 1984 zu »Erscheinung«) bezeichnen für Luther ein Leben in Beziehung und Begegnung, so daß auch die Verben »sich stellen« (Zf. 6, 7), »sich gebaren« präsent sind. Begegnet dem Menschen Gott in seiner »Gestalt« als Schöpfer, so wird der Mensch der Majestät Gottes inne und erfährt sich selbst vor seinem Schöpfer. Damit (Zf. 5f., vgl. 20) berührt Luther die Verantwortung vor Gott, die sich im Umgang mit der Schöpfung heute mit Macht unserem Gewissen aufdrängt, so daß wir in dieser Verantwortung vor Gott ohnmächtig wie im »Schlamm« (Zf. 17, 20) zu versinken drohen.

Weder die »Gottesgestalt« noch die »Knechtsgestalt« des Christus sind ein »Als-ob-Verhalten«, denn sie haben ihren Grund im Gottsein wie im Menschsein des Christus. Diesen Gesichtspunkt läßt Luther jedoch in seiner Auslegung von Phil 2 zurücktreten. Das Leben des Christus im dienenden Menschsein versteht er zwar als Beispiel der Nächstenliebe, es umschließt für ihn jedoch auch die Voraussetzung zur dienstbereiten Nächstenliebe (Zf. 2, 13f., 17f., 26). Deshalb redet Paulus hier doch nicht nur von der Nächstenliebe, für die Christus ein Vorbild gibt (Zf. 3), sondern auch von dem Glauben, der in Christus Befreiung zur Nächstenliebe findet (Zf. 1), von Luther kühn – gewissermaßen in einer Umkehr des Christophorus-Bildes – ausgedrückt (Zf. 17): Der Gottessohn nimmt in seiner Selbstentäußerung den Menschen auf seine Schultern und trägt ihn aus dem »Schlamm« heraus. So wird der Mensch seiner Verantwortung nicht enthoben, sondern kann sie in gelebter Nächstenliebe bejahen.

Gründet die Selbstentäußerung Christi in der Freiheit seiner Gottessohnschaft, so befreit er den Menschen zur Nächstenliebe, indem er ihm die Ehre des mit Gott versöhnten Menschen zuwendet. In einer Predigt seiner Fastenpostille (1525) be-

schreibt Luther das so [WA 17 II, 75,2–11]: »gleichwie Christus nicht durch Werke zuvor verdient oder durch sein Menschwerden erworben hat, daß er Gott ist, sondern hat dasselbe von der Geburt [d. h. durch seine unvordenkliche Geburt aus Gott] ohne alle Werke und zuvor, ehe er Mensch wurde, so haben auch wir die Kindschaft Gottes, daß uns Sünden vergeben werden, Tod und Hölle nicht schaden, nicht durch Werke oder Liebe verdient, sondern ohne Werke und vor der Liebe durch den Glauben im Evangelium aus Gnaden empfangen. Und wie Christus, allererst nachdem er ewig Gott ist, Mensch geworden ist, um uns zu dienen, so tun auch wir Gutes und lieben den Nächsten hernach, wenn wir schon zuvor durch Glauben fromm [:gerecht] ohne Sünde, lebendig, selig und Gottes Kinder sind.«

Übersetzung und Erläuterung von: Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43,
82110 Germering

LUTHER UND DIE JUDEN IM LICHT DER MESSIASFRAGE¹

Von Reinhard Schwarz

Der Holocaust sitzt uns im Nacken und wird uns nicht mehr loslassen. Diese Last können wir nicht abschütteln und dürfen das auch gar nicht versuchen. Wir wissen, daß der Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts Luther für sich propagandistisch ausgenutzt hat, weil Luther in seinen späten Jahren sich feindselig über die Juden geäußert hat. Luther als Gewährsmann antisemitischer Propaganda ins Feld zu führen, konnte vor allem in Deutschland, im Lande Luthers, wirkungsvoll sein.

Wenn wir uns mit Luthers Stellung zu den Juden beschäftigen, dann soll das weder mit billiger Apologetik noch mit kurzschlüssigen Schuldzuweisungen geschehen. Es genügt nicht darauf hinzuweisen, daß Luther in der Frühzeit der Reformation freundlich über die Juden geredet hat und ihre gesellschaftliche Integration gewünscht hat. Ebenso wenig dürfen wir auf der anderen Seite kurzerhand Luther und den modernen Antisemitismus in einen Topf werfen. Wir könnten selbst im Umgang mit unserer Geschichte schuldig werden durch unbedachte, leichtfertige Schuldzuweisungen oder durch bequemes Ausweichen vor diesen Fragen.

¹ Literaturangaben können hier nicht ausgebreitet werden. Genannt sei nur ein in dieser Zeitschrift erschienener Aufsatz, Johannes Wallmann: Luthers Stellung zu Judentum und Islam; Luther 57, 1986, 49–60.

1. *Luthers antijüdische Haltung in seinen späten Jahren*

Die Antisemiten konnten tatsächlich Äußerungen Luthers anführen, die uns heute unbegreiflich erscheinen, die aber im Kontext der antisemitischen Propaganda verheerend wirken. Am häufigsten wurde von der antisemitischen Propaganda Luthers Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« von 1543 zitiert, in der er – im vierten Teil – einen Rat gegeben hat, wie weltliche Obrigkeiten mit den Juden verfahren sollten. In einem Katalog von mehreren Punkten rät er², (1) man solle die Synagogen niederbrennen und dem Erdboden gleichmachen, weil in den Synagogen Fluchworte über Christus und die Christen gesprochen würden. (2) Weil Gleiches auch in den Häusern der Juden geschähe, sollten die festen Wohnhäuser der Juden zerstört werden; nur behelfsmäßige Behausungen sollte man den Juden lassen. (3) Alle Betbücher und die Talmudschriften, in denen gegen das Christentum gerichtete Fluch- und Lästerworte zu lesen wären, sollten konfisziert werden. (4) Den Rabbinen sollte man Lehrverbot erteilen. (5) Auf den Handelsstraßen sollten die Juden keinen Schutz genießen; es sollte ihnen die Möglichkeit genommen werden, als Händler über Land zu reisen. (6) Die Geldleihe gegen Zins – damals generell »Wucher« genannt – sollte ihnen verboten werden. Denn Geld gegen Zins zu leihen, war nach christlicher Rechtstradition nur ein Sonderrecht der Juden, wenngleich die Kirche das Zinsverbot für Christen längst gelockert hatte. (7) Luthers weiterer Rat war, man solle die jungen arbeitsfähigen Juden zu körperlicher Arbeit nötigen und »lasse sie ihr Brot verdienen im Schweiß« ihres Angesichts. (8) Schließlich rät Luther in der Alternative zu den eben genannten Punkten, die Juden überhaupt aus dem Land zu verweisen, wie man sie aus Frankreich und Spanien und in Deutschland aus einzelnen Städten verwiesen habe. Wir könnten noch England und Portugal bei den Ländern ergänzen, aus denen die Juden seit dem Hochmittelalter ausgewiesen worden waren.

Es ist ein erschreckender Katalog von Ratschlägen, durchsetzt mit Schimpfwörtern. Diese antijüdischen Äußerungen und noch einiges andere, was man bei Luther, vor allem in seinen späten Jahren, an abfälligen, auch verunglimpfenden Worten über die Juden finden kann, hat die antisemitische Propaganda reichlich ausgenutzt, seitdem im vorigen Jahrhundert jener moderne Antisemitismus aufkeimte, der schließlich im grauenhaften Holocaust endete. Solche Dinge bei Luther zu lesen, ist beschämend, ja bedrückend und verlangt nach Aufklärung und Stellungnahme. Wir wissen uns mit diesen Luther-Texten kaum noch zu helfen und dür-

² WA 53,523,1–527,31.

fen sie doch nicht ignorieren. Einige seiner Äußerungen werden immer wieder in der Literatur und in der Presse erwähnt und zitiert, nur wird meistens der theologische Kontext zu wenig berücksichtigt. Ihn dürfen wir nicht ausklammern. Wir müssen prüfen, ob wir in dieser Sache theologische Kritik an Luther aussprechen müssen, allerdings muß auch das theologisch gut begründet sein.

Es muß gleich davor gewarnt werden, den Antisemitismus in direkter Linie von Luther abzuleiten. Der historische Abstand zwischen Luther und dem modernen Antisemitismus ist viel zu groß, und der Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts ist viel zu komplex, als daß er gradlinig auf Luther zurückgeführt werden könnte. So fehlte bei Luther völlig das rassistische Denken, das der moderne Antisemitismus in sich trägt. Deshalb dürfen wir nicht von Antisemitismus bei Luther reden, sondern nur von Antijudaismus. Luther wendet sich nie gegen die Juden als Menschen einer anderen Rasse, die als solche, als Rasse, mit irgendwelchen Mängeln behaftet sei. Selbst in den antijüdischen Schriften seiner späten Jahre zeigt Luther kaum Vorurteile gegenüber jenen Juden, die zum Christentum übertraten und sich taufen ließen.

Ganz eindeutig wurzelt Luthers antijüdische Polemik im Religiösen. Sein Hauptvorwurf gegen die Juden liegt darin, daß ihr religiöses Schrifttum – ihre Gebetbücher und ihre Talmudliteratur – Verwünschungen des Jesus Christus und der Christen enthielten; wir müssen hinzufügen: angeblich enthielten; denn er hatte es gar nicht selbst dieser Literatur entnommen. Er war sich darin jedoch ganz sicher. Unbesehen hat er den Büchern geglaubt, die das Judentum seiner Zeit anscheinend objektiv darstellten. Sein wichtigster Gewährsmann in diesen Dingen war ein aus Regensburg stammender Jude, der zum Christentum übergetreten war und unter seinem Christennamen Antonius Margarita 1530 ein umfangreiches Werk über den jüdischen Glauben veröffentlichte mit dem Titel »Der ganze jüdische Glaube«. In seinen vielen Details schien das Buch ein ganz sachlich informierendes Werk zu sein. Es wirkte für die Zeitgenossen glaubwürdig. Kaum jemand war damals in Deutschland in der Lage, dieses Buch zu überprüfen. Es gab keine vergleichbaren Bücher. Die gesellschaftliche und kulturelle Kluft zwischen Christen und Juden war so groß, daß es kaum möglich war, sich besser zu informieren. Auch Luther meinte, jetzt wisse man endlich über die jüdischen Verwünschungen Christi und der Christen Bescheid; man müsse daraus aber auch die Konsequenzen ziehen und mit strengen Maßnahmen diese Verwünschungen unterbinden. Luther schrieb³: »was wir bisher aus Unwissenheit geduldet – ich hab's

³ WA 53,523,6–12. – Alle Zitate sind heutigem Deutsch angepaßt.

selbst nicht gewußt –, wird uns Gott verzeihen. Nun wir's aber wissen und sollten darüber frei vor unserer Nase den Juden ein solches Haus – nämlich eine Synagoge – schützen und schirmen, darin sie Christum und uns belügen, lästern, fluchen, anspeien und schänden ..., das wäre ebenso viel, als täten wir's selbst und viel ärger, wie man wohl weiß.« Wir stoßen hier auf einen Punkt, den wir bei Luthers Vorschlägen für antijüdische Maßnahmen zu beachten haben. Luther teilte mit der überwältigenden Mehrheit seiner Zeitgenossen die Ansicht, in einer Stadt oder einem Territorium dürfe man, dürfe vor allem die weltliche Obrigkeit keineswegs wissentlich etwas dulden, was damals als Gotteslästerung empfunden wurde. Denn das würde Gott der Stadt oder dem Land nicht ungestraft durchgehen lassen. Wo Gotteslästerung geschieht, müsse man Seuchen, Hungersnot oder anderes Unheil als Gottes Strafe erwarten. Hauptsächlich deswegen war jene Zeit in einem für uns schwer begreiflichen Maße intolerant. Selbst wenn in jüdischen Gebeten damals Schmähworte über Jesus und die Christen enthalten gewesen sind, würden wir nach heutigen Grundsätzen der Toleranz nur ein Verbot solcher Schmähworte erwarten und nicht ein Verbot des Gottesdienstes oder der Religionsgemeinschaft. Das Prinzip der Toleranz erlaubt uns heute differenziertere Maßnahmen, die dem 16. Jahrhundert noch nicht möglich waren.

An sich genossen die Juden mit ihrer Religion innerhalb des Reiches ein Sonderrecht. Der Kaiser, eigentlich der Schutzherr aller Juden im Reich, hat jedoch seit 1530 den Landesherren viel Freiheit für ihre Politik gegenüber den Juden eingeräumt. Auch dies erklärt zu einem Teil Luthers antijüdische Polemik in seinen späten Jahren. Ihn beunruhigte nun auch, wie einige Landesherren im Reich die Juden tolerierten, z. T. einfach aus dem Grund, weil ihnen die Juden durch Geldleihe bei der Finanzierung der Hofhaltung und der Truppen halfen. Hingegen hat Luthers Landesherr 1536, die vom Kaiser den Fürsten zugestandene Vollmacht ausnutzend, die Juden aus Kursachsen ausgewiesen. Landesverweisung hielt man damals für ein legitimes Mittel, um die Einheit der Religion innerhalb eines Herrschaftsgebietes zu sichern. Aus den westeuropäischen Ländern England, Frankreich, Spanien und Portugal waren die Juden im Laufe des Spätmittelalters ausgewiesen worden. Auch in Deutschland war es in einzelnen Städten zu Ausweisungen gekommen.

Den Christen erschienen damals die Juden völlig fremdartig mit ihren religiösen Traditionen und ihrem Synagogengottesdienst. Zu stark waren die Juden durch das Ghetto kulturell von den Christen abgesondert. Die Fremdheit erzeugte erst recht Aggressivität, wenn man gar von Schmäh- und Fluchworten über Jesus und die Christen in jüdischen Gebeten hörte. Nach damaligem Urteil konnte man sich keineswegs mit einer anderen Religion abfinden, von der man meinte, in ihrem Kultus

werde Gott gelästert, werde also gegen das zweite Gebot verstoßen. Da man von den weltlichen Obrigkeiten erwartete, daß sie für die Befolgung der zehn Gebote in ihren Gebieten Sorge tragen, konnte man von ihnen dann auch fordern, daß sie Gotteslästerung verhindern, verbieten und bestrafen.

Wie erwähnt, meinte Luther, der Tatbestand der Gotteslästerung sei bei den Juden seiner Zeit gegeben, wenn in jüdischen Gebeten Verwünschungen über Christus und die Christen ausgesprochen würden. Der Wille, angebliche Gotteslästerung der Juden zu verhindern, war das stärkste Motiv Luthers bei seinen für uns unverständlich scharfen Schriften gegen die Juden. Er war überzeugt, wer wissentlich Gotteslästerung dulde, mache sich selbst mitschuldig.

Wir mußten uns kurz erinnern, unter welchen Voraussetzungen in Deutschland und aus welchen religiösen Motiven Luther in seinen späten Jahren gegen die Juden geschrieben und Maßnahmen gegen sie empfohlen hat. Über den religiösen Charakter seiner Polemik ließe sich noch einiges mehr sagen. Es genügt fürs erste festzuhalten: Wir haben es beim späten Luther mit einem religiösen Antijudaismus und nicht mit einem rassistischen Antisemitismus zu tun. Die antijüdischen Maßnahmen, zu denen Luther geraten hat, dürfen nicht bagatellisiert werden. Sie können selbst aus den religiösen Motiven von uns heute nicht gerechtfertigt werden. Die von Luther empfohlenen Maßnahmen werden nicht verharmlost, wenn wir konstatieren, daß sie durch die Judenverfolgung der Nazizeit weit übertroffen worden sind. Luther forderte nicht zu Maßnahmen der Judenvernichtung auf. Er wünschte keine emotionale Aggressivität. Er erklärte ausdrücklich, man solle keine Rache üben. Und den Juden sollte kein Schaden an Leib und Leben zugefügt werden. Inwieweit er in seinem Antijudaismus dem Geist seiner Zeit verhaftet blieb, braucht jetzt nicht im einzelnen belegt zu werden. Es erübrigt sich für uns hier auch ein Vergleich mit anderen Theologen, die sich damals über die Behandlung der Juden durch die Christen geäußert haben.

2. Luthers freundliche Haltung gegenüber den Juden in der Frühzeit der Reformation

Bei Luther selbst stoßen wir in früheren Jahren auf einen hellen Kontrast zu dem dunklen Antijudaismus seiner späten Jahre. In der Frühzeit der Reformation hat er sich für eine freundliche Behandlung der Juden durch die Christen ausgesprochen, am deutlichsten 1523 in der Schrift: »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei«.

Hier ist gleich als erstes bemerkenswert, wie konkret Luther das Menschsein des Jesus Christus faßt. Jesus Christus ist wahrer Mensch nicht in einem allgemeinen, abstrakten Sinn, sondern ganz leibhaftig ist er als Nachkomme Abrahams »ein wahrhaftiger Jude«⁴. Auch die Apostel sind Juden gewesen. Sie haben als Juden, die sich zu Jesus als dem Messias bekannten, das Evangelium zu den Heiden gebracht. Wir alle, die wir nicht Juden sind, gehören zu den Heiden, die zum Christusbauen bekehrt worden sind. Daraus folgt für Luther die Frage: Sollten sich nicht die Heidenchristen zu den Juden anders verhalten, als es in einer beschämenden christlichen Tradition üblich geworden war? Unverblümt sagt Luther⁵, man habe bisher – d. h. seit dem Hochmittelalter – »mit den Juden gehandelt, als wären es Hunde und nicht Menschen«; man habe sie beschimpft und habe ihnen selbst dann ihren Besitz genommen, wenn sie sich taufen ließen, weil das angeblich unrechtmäßig erworbener Besitz gewesen sei. Alles in allem: »kein christlich Lehre noch Leben hat man ihnen bewiesen«. Nun aber sei es an der Zeit, daß die Christen in ihrer Lehre und ihrem Leben in besserer Weise mit den Juden umgehen! Was Luther damals vorgeschlagen hat, weicht erheblich ab von dem, was er später zu dieser Frage geschrieben hat; es weicht auch weit ab von dem, was damals üblich war, sowohl beim Umgang mit den Juden als auch beim Lehrdisput mit ihnen. Für beides – sowohl für das gesellschaftliche Leben als auch für das Lehrgespräch – gab Luther beachtenswerte Ratschläge.

Im gesellschaftlichen Umgang mit den Juden sollte man nach Luthers Rat behutsam und freundlich sein. Man sollte auf die Verunglimpfungen verzichten, sie z. B. nicht beschuldigen, sie würden heimlich Christen, und zwar kleine Kinder, umbringen, weil sie selbst durch Christenblut von unreinem Geruch frei würden. Man sollte ihnen auch nicht mehr verbieten, unter den Christen Handwerk und Handel zu treiben. Denn der Ausschluß der Juden aus den Handwerker- und Kaufmannszünften sei die Ursache, daß die Juden sich auf die Geldleihe, den Wucher, verlegt hatten. Luther sieht den Zusammenhang und schreibt⁶, »daß man ihnen verbietet, unter uns zu arbeiten, zu hantieren und andere menschliche Gemeinschaft zu haben, womit man sie zum Wucher treibt, wie sollte sie das bessern?« Hingegen meint er: »Will man ihnen helfen, so muß man ... christlicher Liebe Gesetz an ihnen üben und sie freundlich annehmen [:aufnehmen], mit lassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum [:Gelegenheit] gewinnen, bei und um uns zu sein, unsere christliche Lehre und

⁴ WA 11,325,7; 315,19.

⁵ WA 11,315,3–6.

⁶ WA 11,336,27–29.

Leben zu hören und zu sehen.« Mit anderen Worten, Luther wünscht die Integration der Juden in das Arbeits- und Erwerbsleben der Gesellschaft. Denn gerade der Ausschluß der Juden aus der Gesellschaft hatte üble Folgen, wie Luther richtig sieht, schafft Entfremdung und nötigt die Juden dazu, so für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, wie es für die übrige Gesellschaft unvorteilhaft und unangenehm ist.

Für das Lehrgespräch mit den Juden schlägt Luther vor⁷, die Christen sollten mit den Juden zuallererst darüber reden, warum die Christen in Jesus, dem geborenen Juden, den rechten Messias erkennen. In den mittelalterlichen Lehrgesprächen mit den Juden hatte man hingegen hauptsächlich darüber disputiert, warum Jesus Christus als wahrer Gott anzuerkennen sei. Mit der Gottheit Christi war zugleich die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes Hauptgegenstand der christlich-jüdischen Disputationen gewesen. Für die Juden war jedoch besonders anstößig, was die Kirche von der Dreieinigkeit Gottes und von der Gottmenschheit Christi sowie von der Jungfräulichkeit der Maria lehrte. Daß es unangemessen war, gerade diesen Lehren im Disput mit den Juden Vorrang zu geben, hat Luther richtig gesehen, wenn er empfiehlt, zuallererst über die Messianität Jesu das Gespräch zu führen. Die messianischen Verheißungstexte des Alten Testaments sollten dabei das Hauptgewicht tragen.

Nicht nur für die Lehrgespräche, sondern auch für das freundliche Verhalten gegenüber den Juden im gesellschaftlichen Leben hat er Hoffnung, dadurch Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen. Er erwartet nicht eine Bekehrung aller Juden zum Christentum. Nur auf die Bekehrung »etlicher« oder doch »vieler« Juden hofft er. Denn wenn man die Juden nicht mehr wie bisher aus dem gesellschaftlichen Leben ausgrenze und die Lehrgespräche nicht gerade über die schwierigen und anstößigen Lehren von der Dreieinigkeit Gottes und der Gottmenschheit Christi führe, dann würden nach Luthers Erwartung mehr Juden als vorher sich dem Christentum zuwenden. Das neue reformatorische Christentum könnte die Verhärtungen zwischen Christen und Juden lockern.

Die Frühlingshoffnung der Reformation beflügelt damals Luther. Er berichtet, getaufte Juden hätten ihm gegenüber geäußert, erst unter dem Eindruck der Reformation hätten sie das Wesen des christlichen Glaubens begriffen. Er schreibt⁸: »Ich hab's selbst gehört von frommen, getauften Juden, daß, wenn sie nicht zu unserer Zeit das Evangelium gehört hätten, sie wären ihr Leben lang Juden unter dem Christenmantel geblieben. Denn sie bekennen, daß sie noch nie nichts [nie etwas] von Christo gehört ha-

⁷ WA II,336,17f.

⁸ WA II,315,9.

ben bei ihren Täufern und Meistern [:Lehrern].« – »Ich hoffe, wenn man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen Schrift sie säuberlich [:sorgfältig] unterweist, es sollten ihrer viele rechte Christen werden. ... Wenn die Apostel, die auch Juden waren, so hätten mit uns Heiden gehandelt wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie einer Christ unter den Heiden geworden. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wiederum brüderlich mit den Juden handeln, ob wir etliche bekehren möchten [:könnten].«⁹. Luther hatte erkannt, wie viel davon abhängt, daß die Christen tolerant und verständnisvoll, ja »brüderlich« den Juden begegnen. Ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden schien möglich zu sein. Neuere Forschungen israelischer Wissenschaftler¹⁰ haben gezeigt, daß Luthers Eintreten für einen duldsamen Umgang mit den Juden damals gleich ein positives Echo bei den Juden gefunden hat; es gab ihnen Hoffnung auf ein friedlicheres Zusammenleben mit den Christen, als sie aus den letzten Jahrhunderten gewohnt waren.

Wir wollen nicht übersehen: Luther hat missionarische Absichten. Er entwickelt nicht rein sozialpolitische Gedanken über das Zusammenleben von Christen und Juden. Juden könnten für das Christentum gewonnen werden, wenn ihnen die Christen ihr Bekenntnis zu Jesus als dem Messias besser verständlich machen und ihnen auch in ihrem Leben brüderlich und tolerant entgegenkommen. So wie man bisher im Mittelalter sich den Juden gegenüber verhalten habe, sei mit Bekehrungen kaum zu rechnen gewesen; man sei, schreibt Luther mit überspitzten Worten¹¹, »bisher so mit den Juden verfahren, daß, wer ein guter Christ wäre gewesen, hätte wohl mögen ein Jude werden. Und wenn ich ein Jude gewesen wäre und hätte solche Tölpel und Knebel [:Grobiane] gesehen den Christenglauben regieren und lehren, so wäre ich eher eine Sau geworden denn ein Christ.« Um so eher könnte man jetzt missionarisch unter den Juden wirken. »Darum wäre meine Bitte und [mein] Rat, daß man säuberlich [:sorgfältig] mit ihnen umginge und aus der Schrift sie unterrichte, so möchten [:könnten] ihrer etliche herbeikommen.«¹².

Das waren programmatische Vorschläge für das Zusammenleben von Christen und Juden. In einem dunklen Kontrast stehen dazu Luthers abweisende Worte über die Juden in seinen späteren Jahren. Man fragt sich: Wie konnte es zu diesem Wandel kommen? Hat Luther in der Zwi-

⁹ WA 11,315,14.

¹⁰ Hayim Hillel Ben-Sasson: The Reformation in Contemporary Jewish Eyes; Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 4, 1971, 239–326.

¹¹ WA 11,314,29–315,2.

¹² WA 11,336,22–24.

schenzeit schwer enttäuschende Erfahrungen gemacht? Oder verfiel er einfach aus Schwäche wieder der gewohnten antijüdischen Polemik des Mittelalters? Oder war es Altersstarrsinn? Man kann für den Wandel verschiedene Gründe anführen. Altersstarrsinn können wir ausschließen. Die echten Gründe waren andere. (1) Luther stützte sich später, wie ich vorhin erwähnt habe, auf Informationen über den jüdischen Gottesdienst, die ihm erst damals bekannt geworden waren. (2) Ein weiterer Grund lag in dem stärker gewordenen Bestreben der Landesherren, unter ihrer Herrschaft die Einheitlichkeit des Christentums zu sichern. (3) Luther hatte auch persönliche Enttäuschungen im Gespräch mit Juden erlebt. Seine Hoffnung, daß die reformatorische Schriftauslegung für Juden einleuchtend und überzeugend sein würde, hatte sich nicht erfüllt. Er hatte gemeint, mit Schriftbeweisen aus dem Alten Testament könnte man die Juden von der Messianität Jesu überzeugen. Die Juden, mit denen Luther darüber ein Gespräch führen konnte, ließen sich jedoch nicht von ihrer traditionellen Exegese abbringen.

3. Die messianischen Verheißungen des Alten Testamentes in Luthers Sicht

Wir stehen an dem theologisch wichtigen Punkt, wo wir Luther noch genauer nach seinem Verständnis des Alten Testamentes befragen müssen. Dabei stoßen wir auf grundlegende Fragen der christlichen Deutung des Alten Testamentes. Den uralten Beweis der Messianität Jesu aus dem Alten Testament hat Luther sowohl in seiner frühen wie auch in seiner späten Stellungnahme zum Judentum vorgetragen. Mit bemerkenswerter Gründlichkeit hat er sich mit einigen messianischen Weissagungen des Alten Testamentes befaßt. Hier gibt es eine auffällige Kontinuität zwischen den frühen und den späten Äußerungen Luthers. Betrachten wir Luthers Schriftbeweis zur Messianität Jesu genauer, so erkennen wir, warum es auf dem gleichbleibenden Untergrund zu dem Umschlag von freundlichem Entgegenkommen zu schroffer Abweisung kommen konnte. Wir bekommen es gleichzeitig mit einem Problem der ganzen christlichen Tradition zu tun, dem wir nicht ausweichen dürfen.

In seiner uns so sympathischen Schrift von 1523 befaßt sich Luther, abgesehen von Einleitung und Schluß, ausgiebig mit messianischen Texten des Alten Testamentes. Er tut das in zwei Schritten. In einem ersten Schritt¹³ bespricht er messianische Verheißungen, aus denen hervorgeht,

¹³ WA 11,316,5–325,15.

daß Gott durch einen Menschen das messianische Heil herbeiführen wird. Diese Verheißung gibt Gott bereits Adam und Eva, gleich nachdem das Böse über sie Macht gewonnen hat. Im Zuge der Heilsgeschichte wird dann Gottes Verheißung konkreter. Der Messias wird ein Nachkomme Abrahams sein, so lautet Gottes Zusage an Abraham. Er wird aus dem Geschlecht Davids sein, so lautet Gottes Zusage an David. Diese Verheißungslinie hat für Luthers Verständnis des Evangeliums großes Gewicht. Sie begegnet auch 1522 in seiner Vorrede zur Übersetzung des Neuen Testaments¹⁴. Dort definiert er das Evangelium als die »gute Botschaft« von Gottes messianischem Heilshandeln durch den »rechten [:wahren] David«. Diese Botschaft, die von den Aposteln ausgebreitet worden ist, sei schon im Alten Testament in Gottes Verheißungen enthalten. Luther zitiert dann dieselben Verheißungen an Adam und Eva (Gen 3,15), an Abraham (Gen 22,18) und an David (2. Sam 7,12ff.). Diese und andere prophetische Verheißungen sprechen in Luthers Verständnis davon, welcher Art das Heil ist, das Gott den Menschen durch den Messias, d. h. den Christus, zuteil werden läßt.

Doch Luther will bereits 1523 noch mehr mit Hilfe messianischer Verheißungstexte des Alten Testamentes erreichen. Darum behandelt er in einem zweiten Schritt¹⁵ einige Verheißungstexte, mit denen er regelrecht beweisen will, daß Jesus, als Jude zur Zeit des Herodes geboren, der verheißene Messias gewesen sei, weil diese Texte auf einen Zeitpunkt in der Geschichte des jüdischen Volkes hindeuten, der genau für Jesus zutreffe. Die stärksten Stützen für diesen Schriftbeweis bilden für Luther zwei alttestamentliche Texte, die, wie es ihm scheint, das Kommen des Messias für die Zeit vor der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer im Jahr 70 nach Christi Geburt ankündigten. Der eine Text steht Dan 9,24–27. Mit verschlüsselten Zeitangaben wird hier davon gesprochen, daß dem Kult im Jerusalemer Tempel eines Tages ein gewaltsames Ende bereitet werden wird.

Wir wissen heute sehr viel genauer als Luther, wann das Daniel-Buch entstanden ist und worauf sich seine absichtlich verschlüsselten Ankündigungen beziehen. Gemeint sind Ereignisse, die in die Jahre 169/168 v. Chr. fallen, als unter dem syrischen Herrscher Antiochus IV (175–164) der Jerusalemer Tempel verwüstet und der israelitische Kult durch heidnischen Kult ersetzt wurde. Dieser heidnische Kult im entheiligten Tempel wird im Daniel-Buch andeutungsweise »Greuel der Verwüstung« genannt. Was damals geschah, hatte den Aufstand der Makkabäer zur Folge.

¹⁴ WADB 6,4,24–6,21.

¹⁵ WA 11,325,16–336,13.

Etwas Ähnliches passierte, als die Römer im Jahr 70 n. Chr. den Tempel zerstörten und dort eine heidnisch-römische Kultstätte errichteten. Im Neuen Testament wird darauf Mt 24,5 und Mk 13,14 angespielt mit dem aus Daniel übernommenen Ausdruck »Greuel der Verwüstung«. In der christlichen Bibelauslegung hatte sich längst vor Luther die Ansicht festgesetzt, daß in Dan 9,24–27 die Zerstörung des Tempels durch die Römer gemeint sei und daß hier eine messianische Verheißung vorliege, zumal die Kreuzigung Jesu als des Messias angedeutet sei, wenn es im Dan-Text heiße, der Gesalbte werde in der Zeit der Verwüstung des Tempels beseitigt, was sich jedoch im Dan-Text auf die Ermordung eines Hohenpriesters (Onias III, vgl. 2. Mkk 3,1ff.4.34) zur Zeit der Makkabäer bezieht.

Die Probleme der im Dan-Text enthaltenen Zeitangaben sind kompliziert; wir brauchen darauf nicht weiter einzugehen. Luther hat sich seitenlang um diese Zeitangaben bemüht, um in einem historischen Beweis Dan 9,24–27 auf Jesus als den Messias vor der Zerstörung des Tempels durch die Römer zu beziehen. Er hat diesen Beweis in seiner späten Schrift von 1543 wieder aufgegriffen. Dort kostete ihn die chronologische Entschlüsselung des Dan-Textes noch mehr Mühe, weil er nun auch die jüdische Auslegung des Dan-Textes zu widerlegen suchte, soweit ihm diese bekannt war¹⁶.

Ein paar Worte noch zu dem anderen Weissagungstext, auf den sich Luther 1523 und ebenso wieder 1543 mit viel exegetischem Aufwand stützt, ein Text, bei dem die Problematik des messianischen Schriftbeweises noch brennender wird. Es ist der Spruch über Juda innerhalb des Jakobsegens in Gen 49. Direkt von dem Messias redet dort Vers 10¹⁷: »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.« So lautet der Vers in der heutigen Luther-Übersetzung (nach der Revision von 1984). Dieser Vers und die folgenden Verse des Juda-Spruches enthalten eine messianische Zukunftserwartung. Dieser Meinung sind auch die modernen Ausleger¹⁸. In einer von allegorischer Deutung befreiten Exegese erkennen sie in dem Text allerdings eine Messias-Vorstellung, die wir mit der Person Jesu nicht in Einklang bringen können. Denn der »Held«, dem »die Völker anhängen« werden, wird erwartet als ein messianischer

¹⁶ Für die Behandlung von Dan 9,24–17 verwendet er 1523 viereinhalb Seiten (WA 11,331,23–336,5) und 1543 neunzehn Seiten (WA 53,492,7–510,30).

¹⁷ Um diesen Text bemüht er sich 1523 auf sechs Seiten (WA 11,325,25–331,22) und 1543 auf zwölf Seiten (WA 53,450,19–462,15).

¹⁸ Vgl. Gerhard von Rad: Das erste Buch Mose, Kap. 25,19–50,26, ATD 4, Göttingen 1953, 372 z. St.

Herrscher, mit dessen Kommen eine Zeit paradiesischen Friedens und paradiesischer Fruchtbarkeit erhofft wird. Luther entnimmt diesem Weissagungstext vor allem eine Aussage über den Zeitpunkt, zu dem der Messias erwartet werden sollte. Nach der Logik des Textes sei der Messias dann gekommen, wenn der Stamm Juda keine Herrschaftswürde mehr besitze, wenn Zepter und Stab, die Zeichen der Herrschaft, nicht mehr bei Juda zu finden seien. Diese Zeit war nach Luthers Meinung mit Herodes eingetreten; denn bereits mit ihm, der selbst nicht Jude gewesen ist, und erst recht nach ihm hat der Stamm Juda die eigene Herrschaftswürde verloren.

Texte wie Gen 49 und Dan 9 haben für Luther eine besonders schlagende Beweiskraft für das Kommen des Messias in der Person Jesu, weil diese Texte historische Ereignisse ankündigen, die dem Kommen des Messias vorangehen oder ihm folgen: die Herrschaft des Herodes einerseits und die Zerstörung des Tempels und Jerusalems durch die Römer andererseits. Dadurch scheint die Erfüllung dieser messianischen Weissagungen in der Person Jesu unabweisbar zu sein, zumal das, was mit Herodes und der Zerstörung Jerusalems eingetreten ist, in der Sicht Luthers und seiner Zeitgenossen von Gott nicht mehr rückgängig gemacht worden ist. Denn der historische Befund zeige, daß der Stamm Juda seit der Zeit des Herodes noch immer ohne eigenen Herrscher ist und daß die Juden seit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels noch immer ohne Tempel und in der Zerstreuung leben.

Wie diese messianischen Weissagungstexte für Luther durch die historischen Tatsachen ihre volle Beweiskraft erhalten, hören wir aus den Worten Luthers, mit denen er seine Auslegung von Gen 49,10 zusammenfaßt¹⁹: »Das haben wir diesmal hell und gewaltiglich aus diesem Spruch, daß der Messias muß gekommen sein um die Zeit des Herodes, oder wir müssen sagen, daß Gott seine Verheißung nicht gehalten und so gelogen hätte. Das soll niemand tun ..., da doch Gott dürre heraus sagt, der Messias solle kommen, ehe das Zepter von Juda gar weg sei; welches [Zepter] nun schier 1500 Jahre weg gewesen ist, wie da stehen die klaren Worte Gottes, dazu das offenbare [:offenkundige] Werk und [die] Erfüllung derselben Worte.« Die geschichtlichen Ereignisse – Herodes, Zerstörung Jerusalems und Zerstreuung der Juden durch die Römer – bekommen in dieser Argumentation ein ungeheures theologisches Gewicht, weil die historischen Ereignisse im Kontext der messianischen Weissagung gedeutet werden. Sie werden in dieser Sicht zu Ereignissen der messianischen Heilsgeschichte.

In den frühen Jahren der Reformation meinte Luther, mit diesem Be-

¹⁹ WA 53,455,34–456,4.

weisverfahren aus der »Schrift« (d. h. aus bestimmten messianischen Weissagungstexten) und aus der »Geschichte« könne er den Juden überzeugend verständlich machen, warum Jesus der verheißene Messias sei: durch die Kombination von »Schrift« und »Geschichte« gewinne der Beweis eine geradezu »vernünftige«, zwingende Überzeugungskraft. Im Laufe der Jahre mußte Luther – auch auf Grund eigener Gespräche mit Juden – jedoch merken, daß dieses Beweisverfahren nicht die erhoffte Wirkung zeigte. Schuld daran sei, so urteilte er nun, eine Verstocktheit der Juden. Seine Überzeugung von der besonderen Kraft des Weissagungsbeweises der Messianität Jesu schlug sich nun nieder in besonders heftigen Attacken auf die angeblich verstockten Juden. Wir erkennen, wie problematisch es schon im Ansatz gewesen ist, zu meinen, mit Weissagungstexten wie Gen 49 und Dan 9 könne in Verbindung mit der jüdischen Geschichte in vernünftig einleuchtender, d. h. auch zwingender Weise die Messianität Jesu bewiesen werden²⁰.

Luther steht nicht allein mit seinem Bemühen, aus messianischen Texten des Alten Testamentes die Messianität Jesu zu erweisen. Schon längst vor ihm war es christliche Ansicht, die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die Zerstreuung der Juden durch die Römer müßten heilsgeschichtlich gedeutet werden als eindeutige Gotteszeichen, und zwar als Strafe Gottes, weil das jüdische Volk die Messianität Jesu nicht anerkannt habe.

Was ist das Ergebnis für uns? Aus Luthers Auseinandersetzung mit den Juden erkennen wir greifbar deutlich, wie problematisch und für uns keineswegs akzeptabel es ist, aus alttestamentlichen Texten die Messianität Jesu mit zwingender Logik beweisen zu wollen und dabei noch Ereignisse der jüdischen Geschichte zu Hilfe zu nehmen. Dieses Beweisverfahren erweckte den Anschein vernünftig zwingend zu überzeugen. Und wenn es nicht anerkannt wurde, führte es zu der fatalen Folgerung, jene, die sich nicht überzeugen ließen, seien verstockt. Demgegenüber müssen wir betonen, daß das Neue Testament die messianischen Verheißungstexte des Alten Testamentes nicht so verwendet, daß damit Ereignisse der jüdischen Geschichte zur Zeit Jesu verbunden werden. Das Neue Testament führt keinen vernünftig überzeugenden Beweis für die Messianität Jesu. Der Glaube und das Bekenntnis, Jesus sei der verheißene Messias, ist für Paulus und für andere Zeugen des Neuen Testamentes das freie, unableitbare Wirken des heiligen Geistes.

Wir müssen Luther gegenüber erklären, daß wir die Ereignisse der jüdi-

²⁰ Es ist hier nicht der Ort, um zu zeigen, inwieweit Luther in seiner Auslegung dieser Weissagungstexte von mittelalterlichen Exegeten abhängig ist.

schen Geschichte keinesfalls so, wie er es noch im Gefälle älterer christlicher Tradition getan hat, mit der Auslegung alttestamentlicher Weissagungstexte verquicken können, als ob diese Texte selber eindeutig auf geschichtliche Ereignisse zur Zeit Jesu hindeuteten. Überhaupt dürfen wir die Ereignisse der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung der Juden durch die Römer nicht heilsgeschichtlich deuten. Es können für uns nur Ereignisse der Geschichte sein wie auch andere Ereignisse. Gewiß haben wir es in aller Geschichte, die wir erleben, mit Gott zu tun; denn Gott stellt uns in den geschichtlichen Situationen in konkrete Verantwortung, die wir vor ihm haben, und er führt uns zur Besinnung, wenn wir unsere Fehlentscheidungen erkennen und wohl auch die schlimmen Folgen unserer Fehlentscheidungen zu spüren bekommen. Das haben wir jedoch immer nur für uns selbst zu erkennen. Dort, wo kein menschliches Gerichtsverfahren Schuld feststellen kann, haben wir auch kein Recht, anderen deswegen Schuld aufzurechnen, selbst wenn wir meinen, geschichtliche Ereignisse gäben dazu Anlaß.

In einer kritischen Betrachtung von Luthers Umgang mit den messianischen Weissagungstexten komme ich zu vier Schlußfolgerungen.

1. Wir halten – mit Luther – am Alten Testament fest, nicht nur weil Jesus Jude war und auch die Apostel Juden waren. Vielmehr steht die Predigt Jesu wie auch die Predigt der Apostel in einem Zusammenhang mit ihrer Auslegung des alttestamentlichen Zeugnisses. Die Schriften des Alten Testaments sind von Anfang an unentbehrlicher Bestandteil der apostolischen Christusverkündigung.

2. Für den christlichen Glauben der neutestamentlichen Zeugen ist die messianische Hoffnung des Alten Testaments in Jesus als dem Christus erfüllt. Wir verlassen den Boden des Neuen Testaments, sobald wir an der Messianität Jesu Abstriche vornehmen.

3. Mit den messianischen Verheißungstexten des Alten Testaments kann kein zwingender Schriftbeweis für die Messianität Jesu geführt werden. Denn der Glaube an Jesus als den Christus verdankt sich allein dem Wirken des heiligen Geistes in der Begegnung mit der Christusbotschaft. Im Neuen Testament werden die messianischen Texte des Alten Testaments nicht im Sinne eines allgemein überzeugenden Beweises herangezogen. Die Texte Gen 49,10 und Dan 9,24–27 spielen überhaupt nicht dieselbe Rolle wie bei Luther und in jener exegetischen Tradition, von der Luther abhängig ist.

4. Wir können Luthers Verständnis des messianischen Heils teilen, wie es enthalten ist in seiner Interpretation bestimmter alttestamentlicher Verheißungen sowohl 1522 in seiner Vorrede zum Neuen Testament²¹ als

auch 1523 im ersten Teil seiner Schrift »Daß Jesus ein geborener Jude sei«²², obgleich wir heute diese Weissagungstexte in einen anderen historischen Kontext einzuordnen haben. In keinem Falle können wir seine Verwendung von Gen 49,10, Dan 9,24ff. und einiger anderer Texte teilen, wenn er mit ihnen und einer scheinbar eindeutigen Geschichtserfahrung die Messianität Jesu meint beweisen zu können. Denn der Glaube an Jesus, den geborenen Juden, als den Christus ist schon in seinem Ursprung vom heiligen Geist hervorgerufen. Darum haben wir Christen es ohne jeden Vorwurf zu respektieren, wenn sich jüdische Exegese nicht der christlichen Interpretation alttestamentlicher Verheißungstexte anschließen kann.

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

MARTIN LUTHERS HALTUNG ZU SHABBAT UND SONNTAG IM HORIZONT DES JÜDISCHEN SHABBATVERSTÄNDNISSES

Von Peter Hirschberg

Manche Themen brauchen nicht viel Rechtfertigung, sie drängen sich geradezu auf: Dazu gehört für mich das Thema Sonntagsheiligung. Denn eines scheint mir festzustehen: Der Sonntag im traditionellen Sinne hat für die meisten Menschen in unserer Gesellschaft seinen Glanz und seine

²¹ Z. B. WADB 6 6,4–10 zu Gen 22,18: »wo Christus nicht ist, da ist noch der Fluch, der über Adam und seine Kinder fiel, da er gesündigt hatte ... Wider den Fluch segnet nun das Evangelium alle Welt dadurch, daß es öffentlich ausruft, wer an diesen Samen Abrahams glaubt, soll gesegnet, das ist von Sünde, Tod und Hölle los sein und rechtfertigt [ab 1530: gerecht], lebendig und selig bleiben ewiglich, wie Christus selber sagt Joh 11[,26]: »Wer an mich glaubt, der wird nimmermehr sterben.«

²² Z. B. WA 11,318,33–319,1, bezogen auf Gen 22,18: »es ist ein lebendiges Wort Gottes, an das Abraham geglaubt hat mit seinen Nachkommen und dadurch von Sünden und Tod und aller Teufelsgewalt erlöst und behalten [gerettet wurde], wiewohl es auch noch nicht öffentlich vor aller Welt ausgerufen wurde, wie es nach Christi Zukunft [:Kommen] geschehen ist.«

ursprüngliche Bedeutung verloren. Er ist allenfalls noch ein Teil des Wochenendes, auf das man natürlich ungern verzichten möchte, aber als Tag, der sich in besonderer Weise vom Alltag abhebt, hat er im allgemeinen ausgedient. Und nicht nur das: Für manche ist dieser Tag über den beschriebenen Bedeutungsverlust hinaus sogar zum Inbegriff der Langeweile geworden. Ein Tag, an dem nichts los ist, an dem alles still steht. Nicht selten entsteht so gerade am Sonntag ein Gefühl von Leere, das sich zum Bedrohlichen hin steigern kann. Jedenfalls zögert der Psychotherapeut Victor Frankl nicht, von einer Art Sonntagsneurose zu sprechen, und beschreibt diese als »eine Depression, welche jene Menschen befällt, die sich der Inhaltsleere ihres Lebens bewußt werden, wenn am Sonntag die wochentägliche Betriebsamkeit sistiert und das existentielle Vakuum in ihnen aufbricht«¹. Der Sonntag als pure Freizeit genügt eben anscheinend auch nicht, ja kann, wie Frankl deutlich macht, sogar eine depressive Stimmung hervorrufen; zumindest dann, wenn durch ihn nicht neue Sinninhalte in das menschliche Leben hineinkommen. Doch genau dies scheint weitgehend nicht der Fall zu sein.

Die Paradoxie dieser Situation in Kirche und Gesellschaft besteht nun freilich darin, daß der moderne Mensch nichts so dringend braucht wie einen wirklichen Sonntag. So empfinden viele Menschen Beruf und Alltag als einen Bereich, wo sie nur noch funktionieren müssen, während das wahre Menschsein auf der Strecke bleibt. Gerade für all diese Menschen könnte der Sonntag eine Wohltat sein: ein Tag wenigstens in der Woche, an dem man wieder aufatmen kann; ein Tag, wo man wieder auf das aufmerksam werden kann, was das Leben im tiefsten gut und sinnvoll macht. Andere sind zum Sklaven ihres Terminkalenders geworden. Sie definieren sich nur noch durch ihre zahllosen Aktivitäten – mit dem Ergebnis, daß der Mensch auf die Summe seiner Leistungen und Erfolge reduziert wird, und der vollgestopfte Terminkalender dem Nachweis der eigenen Daseinsberechtigung dient. Wäre es da nicht zu wünschen, daß man wenigstens an einem Tag in der Woche ein Gefühl dafür bekommt, daß der Mensch mehr ist als die Summe seiner Leistungen, daß ein Mensch auch dann noch unendlich wertvoll ist, wenn er nichts mehr leisten kann? Wäre das nicht auch eine wirklich zeitgemäße und hilfreiche Konkretion lutherischer Rechtfertigungstheologie? Es ist deutlich: Ein echter Sonntag könnte eine Wohltat sein und dabei helfen, so manche Krankheit unserer Zeit zu heilen oder zumindest zu lindern. Freilich, ein solcher Tag müßte mehr sein als nur ein zusätzlicher Tag Freizeit, ein solcher Tag müßte den

¹ Frankl, V. E., Das Leiden am sinnlosen Leben, 1985, 76.

tiefsten menschlichen Bedürfnissen nach Sinn und Leben entgegenkommen.

Aus all diesen Gründen ist es dringend notwendig sich zu überlegen, wie der Sonntag wieder zu einem wirklichen *Feiertag* werden kann, zu einem Tag, der von Freude und Hoffnung geprägt ist. Meine Überzeugung ist, daß wir Christen so manches vom jüdischen Shabbat lernen müssen, wenn wir den Sonntag für uns neu entdecken wollen. Die katholische Bezeichnung des Sonntags als »Sabbat des neuen Bundes« ist zwar problematisch, zeigt aber immerhin deutlich, daß der Sonntag die Orientierung am Shabbat braucht. Nun gibt es eine ähnlich jüdisch klingende Bezeichnung für den Sonntag im protestantischen Raum nicht. Und dies hat seinen guten Grund. Denn betrachtet man die Überlegungen Luthers zu Shabbat und Sonntag näher, dann merkt man sehr schnell, wie er sich bemüht, den christlichen Sonntag vom jüdischen Shabbat polemisch abzugrenzen. Die These der folgenden Ausführungen ist nun, daß diese Abgrenzung Luthers nur teilweise legitim war, größtenteils aber verhängnisvoll, da sie dazu geführt hat, daß der Sonntag als Herrentag im lutherischen Raum immer mehr an Bedeutung verlor. Dann wäre unsere heutige lutherische Sonntagvergessenheit also nicht nur ein typisches Zeichen unserer halt einmal sehr hektischen und ruhelosen Zeit, sondern hätte zum Teil jedenfalls auch etwas mit diesem generellen Defizit lutherischer Theologie und Praxis zu tun. Luther wollte manche Mißverständnisse vermeiden, das wird man ihm zugute halten müssen, doch dabei hat er das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und die theologisch tief gefüllte atl.-jüdische Shabbattradition über Bord geworfen. Um nicht mißverstanden zu werden: Nicht eine Judaisierung des Christentums wird hier eingeklagt, sehr wohl aber die Bemühung um den Versuch, alttestamentlich-jüdische Glaubenswahrheiten adäquat in einen christlichen Kontext zu übersetzen. So soll es auch nicht darum gehen, aus dem Sonntag einen Shabbat zu machen, sehr wohl aber darum, im Horizont des jüdischen Shabbat, den Sonntag wieder neu und vielleicht auch tiefer zu begreifen.

Wir werden uns also in einem ersten Teil ein wenig mit jüdischer Shabbattheologie befassen, um den tieferen Sinn der Shabbatheiligung zu begreifen. Anschließend werden wir uns der Frage zuwenden, warum gerade bei Luther das Verständnis der Sonntagsheiligung so defizitär ist. Und schließlich soll in Form einiger Überlegungen aufgezeigt werden, wie heutige Sonntagsheiligung gerade von der Grundbotschaft lutherischer Theologie und im Horizont des jüdischen Shabbatverständnisses neu vertieft werden kann.

1. Einige Anmerkungen zur jüdischen Theologie des Shabbat

Das Gebot, den Shabbat zu heiligen, gehört zu den zentralen Geboten des Alten Testaments. Der Shabbat ist in der Zeit des babylonischen Exils sogar zum Bundeszeichen geworden. Das Gebot selbst begegnet an mehreren Stellen mit durchaus unterschiedlichen Begründungen. So ist in Ex 23,12 vor allem die soziale Komponente von Bedeutung: Auch die Sklaven und Fremden in Israel sollen an diesem Tag von der Arbeit befreit sein und so aufatmen können. Und in einem anderen Text (Dtn 5,15) wird die Befreiung aus Ägypten als Grund für die Feier des Shabbat genannt. Doch die Begründung, die wohl am nachhaltigsten in der jüdischen Tradition gewirkt hat, ist die Begründung des Shabbat im Ruhen Gottes, wie sie im Anschluß an Gen 1,31–2,3 in Ex 20,8–11 Aufnahme fand. Dieser Begründung wollen wir uns deshalb vor allem im folgenden zuwenden.

Interessant ist die jüdische Interpretation von Gen 1,31–2,3. In diesem Text finden die jüdischen Kommentatoren einen offensichtlichen Widerspruch. Denn auf der einen Seite wird dort gesagt, daß Gott am siebten Tag ruhte, auf der anderen Seite heißt es, Gott habe an diesem Tag sein Werk vollendet. Was nun also, so wird gefragt, hat Gott gemacht? Hat er geruht oder hat er vollendet? Ja, fand am siebten Tag gar noch ein Schöpfungswerk statt? Die Antwort, die auf diese Frage gegeben wird, heißt: Tatsächlich fand am siebten Tag noch ein Schöpfungswerk statt. Aber eben ein ganz besonderes. Am siebten Tag nämlich schuf Gott die *menucha*, die Ruhe. Und erst in dieser *menucha* wird die Schöpfung, das Werk der ersten sechs Tage, vollendet. So schreibt Raschi: »Nach den sechs Schöpfungstagen, was fehlte dem Universum noch? *Menucha*! Dann kam der Sabbat und mit ihm die *menucha*, und das Universum war vollendet.«² Dabei ist eines von besonderer Bedeutung. Wenn hier von Ruhe, von *menucha* gesprochen wird, dann ist damit nicht in erster Linie der Müßiggang gemeint. Vielmehr ist der Terminus *menucha* Symbol für die tiefste Harmonie, die es im menschlichen Leben überhaupt geben kann. *Menucha* steht für die Harmonie des menschlichen Lebens mit sich selbst und für die Harmonie eines in Gottes Gemeinschaft zum Ziel gekommenen Lebens. So heißt es in Gen Rabba 10,9: »Was wurde am siebten Tag geschaffen? Gelassenheit, Heiterkeit, Frieden und Ruhe.« Und A. Heschel beschreibt die *menucha* folgendermaßen: »Es ist der Zustand, wo der Mensch still liegt, wo die Gottlosen aufhören zu plagen und die Müden ruhen. Es ist der Zustand, in dem es weder Kampf noch Streit gibt, weder Angst noch Mißtrauen. Das Wesen eines guten Leben ist *menucha*. ›Der Herr ist mein

² Midrasch zu Megilla 9a; zitiert aus: Heschel, A., Der Sabbat, 1990, 21.

Hirte, mir wird nichts mangeln. Er läßt mich auf grünen Wiesen lagern. Er führt mich an stillen Wassern entlang (den Wassern der *menucha*).«³ Diese rabbinische Interpretation macht in großartiger Weise deutlich, daß das ganze Universum und insbesondere das menschliche Leben erst dort zur Vollendung und damit wahrhaft zu sich selbst kommt, wo die *menucha* hinzutritt, wo alles Leben in Gott sein Zentrum findet und so zur »Ruhe« kommt. Die Schöpfung ist nach dieser jüdischen Ansicht also nicht abgeschlossen, sie ist auf Gott hin offen und kommt erst in ihm zum Ziel. Ein Universum, das Gott ausklammert, das seine Bestimmung woanders sucht, verfehlt von vornherein das ihr eingestiftete Ziel. Eine solche Schöpfung ist nur eine halbe Sache, jedenfalls nicht das, was Gott mit ihr gewollt hat. Die Schöpfung bedarf der *menucha*. Die Schöpfung bedarf des Shabbat.

Bereits jetzt versteht man: Der Shabbat ist mehr als nur ein Tag der Woche. Er ist Symbol für das Endziel der Schöpfung. Er kann deshalb auch für die letzte messianische Wirklichkeit stehen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß dann der Mensch und die Welt so sind, wie sie von Anbeginn der Schöpfung gedacht waren. Insofern ist jeder konkrete Shabbat Vorwegnahme der messianischen Vollendung. Am Shabbat wird die Zeit selbst zur Ewigkeit hin geöffnet, der Shabbat ist wie ein Fenster zum Himmel. Weil der Shabbat mehr ist als nur eine Spanne Zeit, deshalb konnte sich im Judentum auch eine Art Shabbatmystik entwickeln, wie sie z. B. in dem bekannten Shabbathymnus von Salomo Alkabez zum Ausdruck kommt: »Auf, mein Freund, der Braut entgegen, Königin Sabbath wollen wir empfangen! ...« Sehr schön beschreibt Heschel die besondere Dignität des Shabbat im Unterschied zu den anderen Tagen der Woche: »Wie sollen wir den Unterschied zwischen dem Sabbath und den anderen Tagen der Woche bewerten? Wenn ein Tag wie z. B. der Mittwoch kommt, sind die Stunden leer, und wenn wir ihnen nicht Bedeutung verleihen, bleiben sie ohne Eigenart. Die Stunden des Siebten Tages tragen ihre Bedeutung in sich selbst; ihre Bedeutung und ihre Schönheit hängen nicht von irgendeinem Werk, Profit oder Fortschritt ab, den wir zustande bringen können. Sie besitzen die Schönheit des Erhabenen«⁴. Man könnte so fast, obwohl dieser christliche Ausdruck natürlich problematisch ist, vom sakramentalen Charakter des Shabbat sprechen.

All dies bedeutet in der Praxis: Dort, wo eine Woche ihr Licht nicht vom Shabbat her empfängt, werden ihre Tage leer und bedeutungslos. Dort, wo der Mensch sich nur noch von seiner Arbeit und den alltäglichen Verrich-

³ Heschel, A., Der Sabbat, 22.

⁴ Heschel, A., Der Sabbat, 18.

tungen bestimmen läßt und keinen Shabbat mehr hat, der ihm die Chance gibt, zum Wesentlichen zurückzufinden, verliert er die entscheidende Mitte seines Lebens. Er ist dann den entfremdenden Mächten unserer Welt hilflos ausgeliefert. Hier geht es um nicht weniger als um Haben oder Sein. Der Mensch braucht die *menucha* des Shabbat, allein die Gnade des Shabbat verleiht ihm die Kraft, der Schwerkraft der Entfremdung zu widerstehen. Diese zentrale Stellung des Shabbat zeigt sich auch darin, daß noch heute in Israel die Tage auf den Shabbat hin gezählt (1. Tag, 2. Tag, etc.; 7. Tag = Shabbat) werden⁵. Indem so jede Woche auf den Shabbat hin ausgerichtet ist, wird deutlich, daß er ihr innerstes Ziel ist, von ihm her empfängt jede Woche ihr Licht.

Damit ist hoffentlich auch eines hinreichend deutlich: Wenn man den Shabbat in dieser Weise versteht, dann ist das Shabbatgebot für den Menschen wirklich *Tora*: gute göttliche Weisung, die Leben eröffnet. Der Shabbat ist dann das Fest der Freiheit und des Lebens. Er ist ein Tag, dem alles Lebensfeindliche fremd ist: »Heilige den Sabbat durch gute Mahlzeiten, durch schöne Kleider; erquicke deine Seele mit Freude, und Ich will dir eben diese Freude lohnen«⁶. Auch die *Halacha* (das Religionsgesetz) weiß dies. Deshalb ist es z. B. selbstverständlich, daß am Shabbat Gebote übertreten werden dürfen, wenn das Leben in Gefahr ist. »Der Sabbat ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbat«⁷. Dem Leben allein sollen die Shabbatgebote zusammen mit all den Ritualen und Symbolen dienen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben. Es ist zwar zuzugeben, daß einem als Christ in den halachischen Diskussionen, die sich um das Shabbatgebot ranken, manches überspitzt und kasuistisch erscheinen kann, aber man sollte dennoch diese positive Grundintention nicht aus den Augen verlieren. Ich möchte zum Schluß dieser Überlegungen noch an einem Punkt exemplarisch verdeutlichen, daß die Shabbatbestimmungen für den Menschen wirklich eine reale Hilfe sind.

Besonders wichtig ist die klare Scheidung zwischen Alltag und Sabbat.

⁵ »Gedenke und halte«: Gedenke seiner (des Sabbats) vorher und halte ihn (bis) hinterher. Von daher hat man gesagt: Man fügt vom Profanen zum Heiligen hinzu. Ein Gleichnis: Gleich einem Wolf, der von vorn und hinten herandrängt. Elasar ben Chananja ben Chiskija ben Chananja ben Garon sagt: »Gedenke des Sabbattages, ihn zu heiligen« – gedenke seiner vom ersten Tag der Woche an, so daß du, wenn dir etwas Schönes zufällt, es auf den Sabbat hin zubereitest. Rabbi Jizchak sagt: Zähle nicht, wie die andern zählen, sondern zähle auf den Sabbat hin.« *Mechilta* Par. Jithro 8 zu Ex. 20,16/Horovitz-Rabin, 233, zitiert nach: Ostensacken, P. v. d., *Katechismus und Siddur*, 62.

⁶ *Dtn rabba* 3,1.

⁷ *Mekhilta* zu 31,13.

Dies wird am Beginn des Shabbat deutlich, aber auch an seinem Ende. Werfen wir kurz einen Blick auf den Beginn. Bereits um die Mittagszeit hört man oft mit der Arbeit auf, um sich allmählich auf den Shabbat einzustellen. Klar ist dann der Beginn des Shabbat markiert. Wenn die Dunkelheit hereinbricht, wenn drei Sterne am Himmel zu sehen sind, dann ist es soweit: Der Shabbat beginnt. Vor allem daheim in der Familie ist der Unterschied zum Alltag deutlich: Man ist schön gekleidet, das Abendessen ist ein Festessen, die ganze Stimmung ist eine andere. Daß mit dem Shabbat wirklich etwas Neues in das alltägliche Leben hereinbricht, wird beim Ritual des Lichterzündens sehr schön deutlich: Zum Zeichen für den beginnenden Shabbat werden von der Hausfrau zwei Lichter gezündet, danach ein Segen gesprochen: »Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt hast in deinen Geboten und uns befohlen hast, Lichter zu zünden für den Shabbat.« Dabei hält sich die Frau des Hauses die Hände vor die Augen. Wenn sie anschließend die Hände von den Augen nimmt, dann soll es ihr so erscheinen, wie wenn das Shabbatlicht erst jetzt erstrahle. Indem die Hände des weiteren nach rechts und links bewegt werden, wird das Shabbatlicht nun auch symbolisch überall im Haus verbreitet. Nun ist die Königin Shabbat eingetreten. Einen ebenfalls sehr eindrücklichen Gestus, der das Beginnen des Shabbat veranschaulicht, gibt es im kurzen Synagogengottesdienst am Shabbatabend. Dort drehen sich alle beim Singen des Lecha dodi (»Komm, mein Freund, der Braut entgegen, den Shabbat laßt uns froh empfangen«) in Richtung zur Tür, um sinnenfällig den Shabbat willkommen zu heißen.

Ebenso wie der Beginn, so ist auch das Ende des Shabbat deutlich durch das Ritual der Hawdala (Scheidung) markiert. In dem Hawdalasegen heißt es unter anderem: »Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der du scheidest zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Israel und den Völkern, zwischen dem siebten Tag und den sechs Werktagen. Gepriesen seist du, Herr, der du scheidest zwischen Heiligem und Profanem! Amen!« Auch dieses endgültige Abschiednehmen vom Shabbat wird durch einige Rituale symbolisiert. So wird eine Büchse mit wohlriechenden Kräutern herumgegeben, die für den Wohlgeruch des Shabbat stehen und gleichzeitig deutlich machen, daß dieser Wohlgeruch auch mit in die nächste Woche genommen werden soll. Und am Ende dieses Rituals, nach dem Kiddush wird die Hawdalakerze, die vorher zur Erinnerung an das Licht der Schöpfung entzündet wurde, im Wein des Kidduschbechers gelöscht.

Diese Rituale zu Beginn und zum Ende des Shabbat haben neben aller theologischen Bedeutung auch eine eminent wichtige psychologische Funktion. So helfen die Rituale zu Beginn des Shabbat dem Menschen,

wirklich zur Ruhe zu kommen. Denn wer hat nicht schon die Erfahrung gemacht, daß es einfach nicht möglich ist, von jetzt auf nachher umzuschalten, daß es nicht geht, sich von einer Sekunde auf die andere zu entspannen. Dazu jedoch helfen die bewußt vollzogenen Shabbatrituale. Darüber hinaus ist es von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß der Shabbat bereits am Freitag abend beginnt. Denn die Art und Weise, wie man einen Tag beendet, ist nun einmal ausschlaggebend dafür, wie man am nächsten Tag erwacht. Indem nun der Shabbat schon am Vorabend beginnt, hat man die Chance, sich innerlich bereits ganz auf den nächsten Tag einzustellen. Und auch die Hawdala am Ende des Shabbat hat eine eminent wichtige Funktion: sie ist fast ein kleines Trauerritual, das die innerlich nötige Umstellung auf die kommende Woche kräftig unterstützt. Es ist jedenfalls erstaunlich, wenn man all dies bedenkt, wie viel an psychologischer Weisheit in diesen Bestimmungen steckt. Daß sie wirklich geeignet sind, dem Shabbatgebot positiv zur Geltung zu verhelfen, ist deshalb kaum zu bestreiten.

2. *Martin Luthers Haltung zu Shabbat und Sonntag*

Im Kleinen Katechismus heißt es zum dritten Gebot:

»Du sollst den Feiertag heiligen.« Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lernen.

Bevor wir uns mit der positiven Begründung der Sonntagsheiligung bei Luther beschäftigen, wie sie in diesem Abschnitt zum Ausdruck kommt, wollen wir unser Augenmerk auf all das richten, was hier nicht gesagt wird, was aber, wenn man jüdische Shabbattheologie im Hinterkopf hat, um so auffälliger ist und einer Begründung bedarf. Ein dreifaches Defizit fällt bei dieser Auslegung des dritten Gebots auf, wenn man sie mit dem jüdischen Shabbatverständnis vergleicht.

a) *Luther begründet die Feiertagsheiligung nicht mit dem Motiv der Ruhe (menucha)*

Das Motiv der »Ruhe« im theologisch gefüllten Sinn spielt bei Luthers Begründung der Feiertagsheiligung keine Rolle. Wir haben gesehen, daß in der jüdischen Tradition der Shabbat ganz zentral mit der *menucha*, der göttlichen Ruhe, begründet wird. Mit *menucha*, auch das haben wir wahrgenommen, ist dabei nicht nur das Ablassen von der alltäglichen Arbeit gemeint, sondern ein Zur-Ruhe-Kommen im theologisch gefüllten Sinn:

Es geht um die allumfassende Harmonie zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Menschen und seinen Mitmenschen, es geht um ein intaktes Selbstverhältnis und den Einklang mit der Schöpfung. Von all dem findet sich bei Luther im Zusammenhang mit der Sonntagsheiligung nichts. Dies hat einen zweifachen Grund.

Grund Nr. 1: Das Gebot der Shabbatheiligung ist als solches nur den Juden von Gott gegeben. Deshalb kann das Arbeitsverbot und das Gebot der Ruhe schon aus diesem eher äußeren Grund nicht für Christen verbindlich sein. »Und dieser äußerlichen Feier nach ist dies Gebot allein den Juden gegeben, daß sie vor groben Werken still stehen und ruhen sollten, auf daß sich beide, Mensch und Vieh, wieder erholten und nicht von steter Arbeit geschwächt würden.«⁸

Grund Nr. 2: Selbst wenn dies Gebot nicht schon von vornherein auf die Juden eingeschränkt wäre, könnte es Luther wohl kaum für den Bereich des Christentums übernehmen, da, wie der letzte zitierte Satz aus dem Großen Katechismus bereits deutlich werden läßt, das jüdische Gebot der Shabbatheiligung Luthers Meinung nach nur die Dimension des Äußerlichen tangiert, aber das, was Luther unter echter Feiertagsheiligung versteht, kaum berührt. Zwar könnte das Arbeitsverbot nach Luther – insofern hat das alttestamentliche Gebot auch für ihn eine zumindest relative Gültigkeit – durchaus den Rahmen für eine echte, d. h. innere Feiertagsheiligung abgeben, aber gerade dies bestreitet Luther jüdischer Shabbatpraxis. Denn der Fehler der Juden besteht seiner Meinung nach insbesondere darin, daß sie »es hernach allzu eng auffaßten und gröblich mißbrauchten, daß sie auch an Christus solche Werke lästerten und nicht leiden konnten, die sie doch selbst am Sabbat taten – wie man im Evangelium liestet (...). Gerade als sollte das Gebot damit erfüllet sein, daß man gar kein äußerlich Werk täte, welches doch nicht die Absicht war, sondern lediglich die, daß sie den Feier- oder Ruhetag heiligten, wie wir hören werden.«⁹ Die Juden hatten also nur noch das Äußerliche im Blick und haben gerade dadurch die Dimension echter Shabbatheiligung verfehlt. Einmal abgesehen davon, daß es natürlich das gesetzliche Mißverständnis der Shabbatheiligung im Judentum immer wieder einmal gegeben haben mag, haben unsere Überlegungen zur jüdischen Shabbattheologie doch klar und deutlich gezeigt, daß diese Sicht Luthers nur als völlige Verzerrung jüdischer Theorie und Praxis beurteilt werden kann. Denn genau das, was Luther hier einfordert, nämlich die tiefere Dimension der Shabbatheiligung, durch die das äußere Tun erst seinen Sinn bekommt, ist im Judentum sehr

⁸ Gr. Kat., Luther Deutsch, Der neue Glaube Bd. 3, ⁴1983, 33.

⁹ Gr. Kat., LD, a.a.O. 33f.

wohl vorhanden. Ja, es wirkt schon fast komisch, wie Luther hier in einem durchaus jüdischen Sinn antijüdisch argumentiert. Letztlich läßt sich dies Paradoxon wohl nur so erklären, daß Luther mit dem real existierenden Judentum einfach zu wenig vertraut war, um diese Tiefendimension wahrzunehmen. Und dies hat dann dazu geführt, den jüdischen Shabbat aus einer polemisch verzerrten Perspektive wahrzunehmen und zu beurteilen: Einer Perspektive, die wesentlich von der neutestamentlich-antijüdischen Polemik bestimmt ist, wie sie in den synoptischen Streitgesprächen um das Shabbatgebot hervortritt¹⁰. Jedenfalls sieht Luther dort, wo die Feiertagsheiligung theologisch (!) mit dem Gebot der Ruhe und dem ihm korrespondierenden Arbeitsverbot begründet wird, von vornherein die Gefahr der Veräußerlichung und Gesetzlichkeit und verzichtet deshalb lieber ganz auf diese Begründung. Er schüttet das Kind gleichsam mit dem Bade aus. Eigenartig, vielleicht aber auch erhellend, ist nur, daß er das Motiv der Ruhe, nachdem er es als theologisches Motiv zur Vordertür hinausbefördert hat, als pragmatisch-soziales Motiv durch das Hintertürchen wieder hereinläßt. Nun ist es allerdings nicht länger Gott, sondern vielmehr »die Natur«¹¹, die gleichsam einen Tag in der Woche für die Angestellten reserviert hat (so sozial kann »die Natur« also sein!), einen Tag, wo nicht gearbeitet wird, einen Tag, der sich allein aus diesem Grund anbietet, an ihm in besonderer Weise das Wort Gottes zu hören¹². So tritt an die Stelle Got-

¹⁰ Dies zeigt wieder einmal deutlich, wie wichtig es ist, nach dem »Antijudaismus« im NT zu fragen, wobei – auch dies sei angemerkt – dieser Antijudaismus meist kein genereller »dogmatischer« Antijudaismus ist, sondern häufig nur Reaktion auf Bedrängung durch jüdische Gemeinden im 1. Jh., sich also einer spezifischen kirchlichen Situation verdankt, die nicht verallgemeinert werden darf. Ein Gefahrenpotential sind diese Stellen vor allem aufgrund der späteren kirchlichen Hermeneutik, die oft nur noch in Schwarz-Weiß-Kategorien zu denken und lehren vermochte. Dieses Denken hat natürlich auch die Exegese Luthers geprägt.

¹¹ So heißt es im Gr. Kat, LD a.a.O. 34: »Darum geht nun dies Gebot uns Christen nach dem äußeren Verständnis nichts an, denn es ist ein ganz äußerlich Ding, wie andere Satzungen des Alten Testaments: ... Aber um ein christliches Verständnis für die Einfältigen zu geben, was Gott in diesem Gebot von uns fordert, so merke, daß wir Feiertage nicht um der verständigen und gelehrten Christen willen halten, denn diese bedürfen ihrer nirgends zu, sondern erstlich auch um leiblicher Ursache und Notdurft willen, welche die Natur für den großen Haufen lehret und fordert, z. B. für Knechte und Mägde, welche die ganze Woche ihrer Arbeit und Gewerbe gewartet, damit sie sich auch einen Tag zurückziehen, um zu ruhen und sich zu erquicken.«

¹² So auch Osten-Sacken, Katechismus, 59: »Nur deshalb wird es [das Gebot, Gottes Wort zu heiligen, P. H.] ausdrücklich mit dem Feiertag verbunden, weil »die Natur« einen Tag in der Woche der Ruhe für die Angestellten vorbehalten habe

tes die Natur als anonyme, fast mythische Macht. Damit ist das Problem nur verschoben, aber nicht gelöst. Und auch verschoben ist es nicht gerade in genialer Weise, denn Luthers Argumentation im Großen Katechismus würde letztlich zur Folge haben, daß im Grunde genommen nur der große Haufe »um leiblicher Ursache und Notdurft willen« einen Sonntag bräuchte. Denn allein er hat während der Woche anscheinend nicht genug Zeit, Gottes Wort zu hören. Die »verständigen und gelehrten Christen« dagegen bräuchten eigentlich überhaupt keinen Sonntag, da sie, so ist wohl anzunehmen, dementsprechend reich und gebildet waren, also in besonderer Weise privilegiert, und deshalb auch genug Zeit hatten, um sich den Luxus leisten zu können, das Wort Gottes auch während der Woche zu studieren. Daß Luther hier soziales Gespür zeigt, mag man ihm zugute halten. Ob man diese rein pragmatische Argumentation allerdings dort gelten lassen mag, wo es um primär theologische Anliegen geht, ist eine andere Frage.

Zusammenfassend läßt sich somit sagen: Luther verzichtet auf das Motiv der Ruhe zur Begründung der Sonntagsheiligung zum einen deshalb, weil dieses Gebot mit seiner spezifischen Begründung in der göttlichen Ruhe nur dem jüdischen Volk gegeben ist, und zum anderen deshalb, weil er dort, wo das Ruhegebot und das Arbeitsverbot ins Spiel kommt, eine gesetzliche Verzerrung befürchtet. Diese Angst ist Folge seiner negativen Beurteilung jüdischer Shabbatheiligung als etwas nur Äußerlichem und hat somit ihren tiefsten Grund in einer mangelnden Kenntnis des jüdischen Verständnisses der *menucha*.

b) Luther begründet die Sonntagsheiligung nicht damit, daß Gott einen besonderen Tag zu diesem Zweck erwählt hätte

Im Großen Katechismus geht Luther im Zusammenhang mit der Sonntagsheiligung auch auf die von ihm in Frage gestellte Heiligkeit besonderer Gegenstände und Zeiten ein. Es heißt dort:

»Denn das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtümer, ja das einzige, das wir Christen wissen und haben. Denn ob wir gleich aller Heiligen Gebeine oder heilige und geweihte Kleider auf einem Haufen hätten, so wäre uns doch damit nichts geholfen; denn es ist alles totes Ding, das niemand heilig machen kann. ... Welche Stunde man nun Gottes Wort behandelt, prediget, höret, liest oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiligt, nicht des äußerlichen Werks halber, sondern des Wortes halber, das uns alle zu Heiligen macht«¹³.

und an diesem Tag deshalb jenes Hören und Lernen von Predigt und Gottes Wort am ehesten möglich sei.«

¹³ Gr. Kat., LD a.a.O. 35f.

Das Anliegen von Luther ist klar und für uns Protestanten auch nachvollziehbar. Heiligung darf nicht heißen, bestimmte Gegenstände und Zeiten als »heilige« Gegenstände und Zeiten so aus dem Bereich des Alltäglichen herauszuheben, daß das restliche, also das alltägliche Leben, damit der Gefahr der Entheiligung, der Profanisierung anheimgegeben ist. Heiligung ist eine ganzheitliche Angelegenheit und muß sich deshalb schlechterdings auch auf alles beziehen. Und dieser allumfassende Aspekt von Heiligung ist vor allem deshalb gegeben, weil Heiligung eine Angelegenheit ist, die es in erster Linie mit dem Personkern des Menschen zu tun hat. Der Personkern, das Herz des Menschen, muß geheiligt werden, dann wird automatisch auch der Umgang mit dem Alltäglichen von der Dimension der Heiligkeit geprägt sein. Ist der Mensch recht, so ist auch sein Werk recht. Durch was aber wird der Personkern geheiligt? Er wird nach Luther durch das Wort Gottes geheiligt, das in seinem Sinne dynamisch und nicht biblizistisch zu verstehen ist. Christus selbst ist das Wort Gottes, durch das der Mensch angesprochen wird, dem der Mensch entsprechen darf und durch das letztlich das ganze Leben in die Bewegung der göttlichen Liebe mit hineingenommen werden soll. So versteht Luther ganz folgerichtig die doctrina als Verkündigung, so daß »ihm das ›Lehr- und Lesebuch‹ (legibile) zum ›Predigt-, Höre- und Streitbuch‹ (doctrinale, audibile, pugnax; WATR 2,2185)«¹⁴ wird. Und er bezieht »die Schrift streng auf Begegnung (experientia, conscientia)«, so daß ihm »die ›Leseworte‹ des Geschichtsbuches zu ›lauter Lebeworten‹ (WA 31,1,67)«¹⁵ werden. Kurz und gut: Es geht bei ihm letztlich um einen durch das Christusgeschehen bedingten dialogischen Prozeß, der letztlich die ganze menschliche Wirklichkeit umgreifen soll. Der Zugang zur Wirklichkeit und der Umgang mit ihr ist damit in dem eben angedeuteten Sinn streng christologisch bestimmt. Die Wirklichkeit selbst wird transparent für die Wirklichkeit des (Christus-)Glaubens. Dem Glaubenden ist alles (Essen, Trinken, Arbeit, Natur, der Mitmensch) Gabe des barmherzigen Gottes, dessen tiefste Barmherzigkeit ihm in Christus erschlossen wurde. Und dem Glaubenden ist alles ihm von Gott Gegebene Aufgabe und Herausforderung, der er sich aufgrund der ihm zuteil gewordenen göttlichen Liebe stellen will und in der Kraft dieser Liebe auch kann. Daß es von daher keine besonders heiligen Bereiche oder Zeiten im Sinne des damaligen Katholizismus geben kann, versteht sich von selbst. Und so versteht sich von diesem Hintergrund her auch, daß Luther dem Sonntag keine besondere Qualität, keine gleichsam »gesteigerte« Heiligkeit zugestehen will.

¹⁴ G. Gloege, Art. Bibel III Dogmatisch, RGG³ I, 1143.

¹⁵ G. Gloege, a.a.O., 1143.

Dennoch erhebt sich die Frage, ob die »Heiligkeit« von Orten und Zeiten nicht auch anders, und das heißt in diesem Fall, ob sie nicht auch positiv verstanden werden kann. Hier ist jetzt nicht der Ort, um genauer auf Luthers Sakramentsverständnis einzugehen, aber immerhin wird ja bei den Sakramenten dem Leiblich-Materiellen, dem Wasser im einen, Brot und Wein im anderen Fall, eine besondere Dignität, eine besondere Heiligkeit zugestanden. Und diese besondere »Heiligkeit« ist deshalb keine Ausgrenzung des restlichen Lebens, weil sie dialogisch¹⁶ gefaßt ist, weil sie gerade darauf hinzielt, daß das ganze Leben der im Sakrament empfangenen Gabe entspricht. Die Taufe zielt auf die menschliche Antwort des Glaubens. Das Sakrament der Eucharistie ebenfalls. Genau in diesem Sinne nun ist für Juden der Shabbat ein Sakrament, auch wenn dieser christliche Terminus etwas verfänglich ist. Auch die *menucha* des Shabbat zielt auf das ganze menschliche Leben. Wie bei den christlichen Sakramenten geht es nicht um Ausgrenzung, sondern darum, das ganze Leben im Sinne der *menucha* zu heiligen. Insofern liegt hier eine gewisse Strukturanalogie vor.

Religionspsychologisch gesehen hat Luther mit seiner Relativierung der Heiligkeit eines Tages seinem ureigensten Anliegen, nämlich der Heiligung des ganzen Lebens, keinen Gefallen erwiesen. Denn der Mensch braucht als im Irdisch-leiblichen verhaftetes Wesen heilige Zeiten, um die Dimension der Heiligkeit einüben¹⁷ zu können. Wer z. B. für das Gebet

¹⁶ Ich erinnere nur an die Auslegung von Taufe und Abendmahl im Kl. Kat.: »Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Worte Gottes im Wasser trauet.« »Essen und Trinken tut's freilich nicht, sondern die Worte, die da stehen: Für euch vergeben und vergossen ... Und wer denselben Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, ...« Sehr schön wird hier das dialogische Element von göttlicher Anrede und menschlicher Entsprechung im Glauben deutlich. Und dieser Prozeß zielt natürlich auf die Umgestaltung der Person und damit des ganzen Lebens.

¹⁷ Im Zusammenhang mit der Betonung der Wichtigkeit, am Sonntag Gottes Wort zu hören, versteht Luther den Sonntag übrigens durchaus als Einübung, auch wenn das Wort selbst nicht fällt. So wird im Gr. Kat., LD 37, die Notwendigkeit, am Sonntag die Predigt zu hören, unter anderem folgendermaßen begründet: »Denn das lasse dir gesagt sein: ob du es gleich aufs beste könntest und aller Dinge Meister wärest, so bist du doch täglich unter des Teufels Reich, der weder Tag noch Nacht Dich zu beschleichen ruhet, daß er in deinem Herzen Unglauben und böse Gedanken wider die vorhergehenden und alle Gebote anzünde. Darum mußt du immerdar Gottes Wort im Herzen, Mund und vor den Ohren haben.« Dies zeigt, daß er den hier geäußerten Gedanken nicht fern steht, das Problem ist nur, daß in seinen Ausführungen manches durcheinander geht und man nicht immer den Eindruck hat, daß die ganze Problematik gründlich genug reflektiert ist.

keine festen Zeiten in seinem Leben reserviert hat, wird kaum zu dem hinfinden, was in der Spiritualität immerwährendes Gebet heißt. Denn Gebet als Lebenshaltung setzt die Einübung des konkreten Gebets voraus. Nun will ich nicht dafür plädieren, den Sonntag im christlichen Sinne als Sakrament zu verstehen. Der jüdische Shabbat und der Sonntag sind nun einmal nicht identisch. Und der christliche Sakramentsbegriff ist aus gutem Grunde den von Jesus selbst eingesetzten Handlungen vorbehalten. Auch darin würde ich Luther zustimmen: Als heiliger Tag ist der Shabbat von Gott nur oder jedenfalls in erster Linie dem jüdischen Volk gegeben. Aber aus den genannten religionspsychologischen Gründen erscheint es mir dennoch wichtig, daß uns Christen unser Sonntag wieder neu zum heiligen Tag wird, nicht im Sinne einer diesem Tag besonders innewohnenden Qualität von Heiligkeit, sondern als besonderer, durch die Auferweckung Jesu qualifizierter Ort der Einübung christlichen Lebens in der Kraft dieser Auferweckung. Denn auch für uns Christen gilt: Wollen wir, daß das Christusgeschehen unser ganzes Leben bestimmt, dann brauchen wir Orte und Zeiten, wo Gottes Heilshandeln in besonderer Weise gefeiert werden kann. Und dies ist christologisch zu begründen: Weil Gott sich in Jesus konkret, d. h. eben auch in Raum und Zeit geoffenbart hat, deshalb dürfen uns Räume und Zeiten nicht gleichgültig sein. Letztlich handelt es sich beim Sonntag und auch anderen Festen im Jahreszyklus um Festzeiten, die ihren theologische Gehalt von der Inkarnation her empfangen. Die zeitlich gebundenen Feste erinnern an die Bindung Gottes an Jesus von Nazareth, in diesem Sinn an Gottes Bindung an Raum und Zeit, und insgesamt an die Bindung, die Gott uns Menschen gegenüber eingegangen ist.

c) Der Sonntag hat bei Luther kein besonderes Proprium

Im Kleinen Katechismus wird davon gesprochen, daß der Sonntag in besonderer Weise dazu da sein soll, dem Worte Gottes Raum zu geben. Dies wäre dann das »Proprium« des Sonntags. Dieses »Proprium« ist aber in Wirklichkeit gar keines, denn dies, das Wort Gottes zu hören, ist im Grunde genommen etwas, das nach Luther auch während der Woche bestimmend sein soll. »Nur deshalb wird es ausdrücklich mit dem Feiertag verbunden, weil »die Natur« einen Tag in der Woche der Ruhe für die Angestellten vorbehalten habe und an diesem Tag deshalb jenes Hören und Lernen von Predigt und Gottes Wort am ehesten möglich sei«¹⁸. Nicht einmal die Auferweckung Jesu als urchristliches Motiv der Sonntagsheiligung kommt bei ihm in den Blick.

Dieses Fehlen eines spezifischen Propriums liegt natürlich ganz auf der

¹⁸ Osten-Sacken, Katechismus und Siddur, a.a.O. 59.

Linie des zuvor unter b) Gesagten. Es ist ja nur logisch, daß für Luther der Sonntag, wenn er als Tag keine besondere Dignität hat, dann auch – unter inhaltlichem Aspekt betrachtet – keinen besonderen Eigenwert haben kann. Dieses Fehlen des Propriums kommt übrigens auch dadurch zum Ausdruck, daß Luther in den zitierten Stellen nie von *Sonntagsheiligung* spricht, sondern immer nur in sehr blasser Weise von *Feiertagsheiligung*.

Will man nun im Gegensatz zu Luther und aus den oben genannten religionspsychologischen Erwägungen heraus dem Sonntag neues Gewicht verleihen, dann geht das nicht ohne ein spezifisches Proprium. Und dabei muß man auch nicht lange suchen. Denn dieses Proprium gibt es seit urchristlicher Zeit: Es ist die Auferweckung Jesu als Urdatum christlichen Glaubens (Apg 20,7; 1. Kor 16,2; Offb 1,10). Der Sonntag ist der Herrentag, so daß jeder Sonntag von der österlichen Freude bestimmt sein sollte. Der Sonntag ist das Fest des Lebens, weil Gott alle Mächte der Entfremdung ein für alle Mal überwunden hat. Ganz im Sinne des Ignatius: »Laßt jeden Freund Christi den Tag des Herrn als Festtag begehen, den Tag der Auferstehung, den königlichen und wichtigsten aller Wochentage, an dem unser Leben neu erwachte und in Christus der Sieg über den Tod errungen wurde.«¹⁹ Diesem freudigen Ereignis gemäß würde eine vermehrte Feier des Abendmahls entsprechen. Allerdings muß man ergänzen: Es müßte wirklich ein Abendmahl sein, das von der österlichen Freude geprägt ist. Es müßte im besten Sinn des Wortes ein Feierabendmahl sein und kein Trauererritus. Und man könnte in diesem Zusammenhang dann auch überlegen, ob der schwarze Talar einer solchen Freude entspricht. Der inzwischen von manchen Pfarrerinnen und Pfarrern in unserer Kirche geübte Brauch, an besonderen Christustagen einen weißen Talar zu tragen, könnte jedenfalls aus gutem Grunde auch auf den Sonntag übertragen werden. Denn was ist der Sonntag, der sein Wesen von der Auferweckung Jesu her bekommt, anderes als ein Christustag! Das Vorhandensein vieler dieser Elemente in der katholischen Kirche zeigt übrigens, daß die Bezeichnung des Sonntags als »Sabbat des neuen Bundes« nicht nur eine Äußerlichkeit ist, sondern man hier in durchaus gelungener Weise vom jüdischen Shabbat gelernt hat.

d) Das Wort Gottes als Zentrum der Feiertagsheiligung bei Luther

»Aber Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht, dadurch sie selbst, die Heiligen alle, geheiligt worden sind. Welche Stunde man nun Gottes Wort behandelt, prediget, höret, liest oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag

¹⁹ Ignatius, Brief an die Magnesier, 9.

und Werk geheiligt, nicht des äußerlichen Werks halber, sondern des Wortes halber, das uns alle zu Heiligen machet.“²⁰.

Nachdem wir ausführlich auf die Defizite bei Luthers Begründung der Sonntagsheiligung eingegangen sind, soll nun seine positive Begründung noch kurz in den Blick genommen werden. Wie wir schon sahen, kann man das Wort Gottes allein kaum als *Proprium* im eigentlichen Sinne verstehen. Dennoch steht außer Frage, daß das Hören der Verkündigung, die Beschäftigung mit dem göttlichen Wort, ein für den Sonntag zentraler Bestandteil ist und es auch dann bleiben sollte, wenn man den Sonntag im oben angedeuteten Sinn neu verstehen will.

Durch das Wort Gottes wird der Mensch geheiligt. Dabei kommt es, darauf sind wir bereits eingegangen, nicht auf den Buchstaben an, sondern darauf, daß der Buchstabe zur lebendigen Anrede wird, durch die der Mensch in das Christusgeschehen hineingenommen wird. Deshalb spielt die Verkündigung, das zugesprochene und gehörte Wort, auch eine so große Rolle. Durch den Heiligen Geist in das Christusgeschehen hineingenommen zu werden, bedeutet nun aber, daß der Mensch von Gott in Beschlag genommen wird, in seinen Herrschaftsbereich hineinkommt und in diesem Sinn an Gottes Heiligkeit Anteil bekommt: geheiligt wird. Diese Heiligkeit, am Sonntag in besonderer Weise eingeübt, soll dann das ganze Leben prägen.

Diese Betonung der Bedeutung des göttlichen Wortes, die letzten Endes die Heiligung des menschlichen Lebens zum Ziel hat, ist sehr zu begrüßen, wenn sie auch als genuines *Proprium* für den Sonntag nicht genügt. Und dennoch läßt sich Luthers Hochschätzung des göttlichen Wortes gut mit dem spezifischen *Proprium* des Herrentages verbinden. Denn da es Luther nicht um ein Formalprinzip (»das Schriftprinzip«) geht, sondern darum, daß der lebendige, der *aufgeweckte* Christus in der Verkündigung zur Geltung kommt und sein Werk an der Gemeinde tut, ist er von dem, was wir unter dem spezifischen *Proprium* des Sonntags verstehen, nämlich die Auferweckung Jesu als Heilstat Gottes, nicht weit entfernt.

3. *Einige Thesen zur Erneuerung des Sonntags in den lutherischen Kirchen*

Wir haben versucht, aufgrund der jüdischen Shabbattradition das Verständnis der Feiertagsheiligung bei Luther zu bedenken. Ich möchte nun

²⁰ Gr. Kat., LD 3, 35f.

zum Abschluß in einigen Thesen formulieren, wie ich mir eine Erneuerung des Sonntags auf protestantischem Boden vorstellen könnte. Dabei werden einige Gedanken, die bereits angeklungen sind, noch einmal aufgenommen. Bewußt möchte ich dabei beim jüdischen Shabbat in die Schule gehen, ohne aber aus dem Sonntag einen Shabbat zu machen. Ein solches Lernen vom Judentum in diesem Bereich ist notwendig. Es gibt Bereiche, wo lebendiges Judentum mehr biblischen Geist bewahrt hat als das Christentum. Und dazu gehört meiner Meinung nach der Bereich der Shabbatheiligung. Letztlich geht es also um ein »zurück« zu den biblischen Quellen, wogegen Luther sicher nichts einzuwenden hätte. Dabei ist immer der Tatsache zu gedenken, daß die jüdische und die christliche Erwählung zwar eng miteinander verbunden, aber eben doch nicht deckungsgleich sind.

1. Der Mensch braucht einen ausgegrenzten Bereich, der ihm hilft, wieder zu den wirklich wichtigen Dingen im Leben vorzustoßen: zu Gott, dem Mitmenschen und zu sich selbst. Er braucht eine Art Insel im Meer der Betriebsamkeit und Hektik. Zwar soll das ganze Leben in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommen und so geheiligt werden. Aber da der Mensch dazu neigt, das wirklich Wichtige immer wieder zu vergessen, bedarf er der Erinnerung. Der Mensch, der sich immer wieder an die entfremdenden Mächte des Lebens verliert, braucht ein Gegengewicht, einen Raum in der Zeit, der ihm die Möglichkeit gibt, wieder wahrhaft menschlich zu werden. Dem jüdischen Volk ist der Shabbat zu diesem Zweck von Gott gegeben. Ihm eignet eine besondere Dignität, er ist der Inbegriff der vollkommenen Harmonie zwischen Gott, Mensch und Welt (*menucha*). Christen erfahren diese tiefste Harmonie in Christus. Er ist für sie Versöhnung zwischen Gott und Mensch, anhebende Heilung des in sich entzweiten Menschen, Stiftung neuer Gemeinschaft. Diese Christusgemeinschaft soll das ganze Leben durchdringen, dennoch aber bedarf sie um der oben genannten Gründe willen eines Tages, an dem sie in besonderer Weise gefeiert wird. Dieser Tag kann nur der Sonntag als Tag der Auferweckung Jesu sein.

2. In der Shabbatfeier geht es um die *menucha*, die von Gott dem Menschen verheißene Ruhe, also um die – freilich fragmentarische – Gegenwart und Verheißung eines in Gott zum Ziel gekommenen menschlichen Lebens. Es geht um die Harmonie mit Gott, Mensch und Welt. Deshalb wird jeder Shabbat als Vollendung der Schöpfung, als Vorgeschmack der letzten messianischen Vollendung verstanden.

Luther verzichtet aus Abständigkeit gegen gesetzliche Verzerrung darauf, den Sonntag mit der *menucha* zu begründen. Dies ist aufgrund der Auseinandersetzungen seiner Zeit verständlich, jedoch für uns Heutige

kein Grund, dies beizubehalten. Denn so wie es im Judentum aufgrund des Wesens des Shabbat um die *menucha* gehen muß, so muß es m. E. auch am christlichen Sonntag um des Sonntags willen um die *menucha* gehen. Denn der Sonntag ist ein Christusfest, und Christus ermöglicht es uns, daß unser oft so vergebliches und krampfhaftes Strebens nach Akzeptanz und Anerkennung endgültig zur Ruhe kommen kann. Christus ist für uns Christen der Inbegriff der *menucha*. In ihm kommt alle vergebliche menschliche Mühe um Selbstrechtfertigung zur Ruhe, in ihm darf sich der Mensch gesagt sein lassen, daß ihn nicht seine Leistungen und Erfolge wertvoll machen, sondern die grundlose Liebe Gottes. In Christus erfährt der Mensch, daß nicht die Kategorien des »Habens«, sondern die Kategorien des »Seins« zählen: »Ich bin wertvoll, weil Gott mich liebt, und nicht weil ich etwas leiste und schaffe.« Insofern hat der Begriff der mit dem Shabbat verbundenen *menucha* eine erstaunliche Affinität zu Luthers Rechtfertigungslehre. Luther selbst scheint dies intuitiv zu spüren, wenn er schreibt: »Der Apostel spricht: Nicht durch Werke, sondern durch die Predigt des Worts, d. i.: wenn du das Wort erleiden willst, dann *sei du stille* und feire von deinen Werken los einen *Sabbath* des Herrn, auf daß du hörest, was der Herr dein Gott in dich spricht ...«²¹. Es ist ganz erstaunlich, daß Luther hier selbst die Ruhe des Shabbat mit der Rechtfertigung allein aus Gnaden verbindet. Um so mehr ist es schade, daß er die Chance nicht genutzt hat, den Sonntag in einer so verstandenen *menucha* zu begründen. Dann hätte er auch das Arbeitsverbot nicht gering achten müssen, sondern er hätte es gerade aufgrund der Rechtfertigungslehre neu schätzen können. Denn es entspricht der Rechtfertigung allein aus Glauben im Bereich des Leibhaft-Konkreten. Jedenfalls sollten wir heute diese Chance wahrnehmen und den Sonntag in diesem Sinn als Ruhetag feiern. Sieben Tage steht der Mensch in der Gefahr, sich nur durch seine Leistungen und Erfolge zu rechtfertigen, am Sonntag darf er sich in besonderer Weise gesagt sein lassen, daß er nicht wertvoll ist, weil er etwas leistet, sondern weil er wertvoll ist. Und dies darf er sich nicht nur sagen lassen, sondern er soll es mit allen Fasern seines Lebens auch erfahren: indem er nicht arbeitet, sondern, vom alltäglichen Druck befreit, aufatmet und feiert.

3. Vor allem in der konkreten Praxis der Heiligung kann der Sonntag viel vom Shabbat profitieren. Hier sollen zum Abschluß nur zwei Punkte exemplarisch Erwähnung finden.

3a) Der Shabbat ist vor allem ein Familienfest. All die verschiedenen Shabbatrituale machen dies unübersehbar deutlich. Gerade an diesem Punkt nun hat der Sonntag einen großen Nachholbedarf. Man müßte des-

²¹ Kleiner Galaterkommentar 1519, zu Gal 3,2f., WA II 509.

halb überlegen, wie der Sonntag für die ganze Familie wieder zu einem festlichen Ereignis werden kann. Eine gute Möglichkeit sehe ich darin, analog zum Shabbat, den Sonntag bereits am Vorabend mit einem schönen Fest in der Familie oder auch in der Gemeinde (was für Singles vielleicht nicht unattraktiv wäre) zu begrüßen. Die Jesusbruderschaft in Gnadenthal hat zu diesem Zweck eine eigene kleine Liturgie entwickelt, die in Anlehnung an die jüdische Shabbatfeier gestaltet ist und m. E. gute Anregungen bietet, um das Feiern wieder neu zu lernen. Damit wäre gleichzeitig für den Sonntag ein deutlicher Anfang gesetzt, so daß man sich innerlich auf das Besondere dieses Tages einstellen kann²². Dies ist natürlich nur eine Möglichkeit, das Feiern neu zu lernen. Generell sind der Phantasie hier keine Grenzen gesetzt. Alles, was dazu dient, dem Sonntag als Herrentag neuen Glanz zu verleihen, ist meiner Meinung nach nur zu begrüßen.

3b) Das, was viele Menschen heute wieder lernen müssen, um ihrer selbst willen wieder lernen müssen, ist das, was man »Mut zur Unterbrechung« nennen könnte. Nur wer den Mut hat, die Arbeit und all die Anforderungen des täglichen Lebens in ihre Grenzen zu verweisen, einen Punkt zu setzen, den sie nicht überschreiten dürfen, wird auf Dauer in seinem Leben den Raum finden, den er braucht, um neu Atem zu schöpfen. In dieser Hinsicht ist die klare Scheidung zwischen Shabbat und Alltag im Judentum sicher eine große Hilfe, einen abgegrenzten und damit klar definierten Raum zu schaffen. Ähnliches wird auch bei unserem christlichen Sonntag vonnöten sein, wenn wir nicht wollen, daß der Alltag uns immer wieder einholt. Um es an einem simplen Beispiel zu illustrieren: Wenn ich es nicht schaffe, den Sonntag über die Tür zu meinem Arbeitszimmer geschlossen zu halten, werde ich kaum einen echten Sonntag erleben. Denn in dem Moment, wo ich meinen Schreibtisch sehe, ist die Arbeit wieder da, der Alltag mit seinen Herausforderungen, und ich selbst bin schon wieder mitten in all dem drin. Der Arbeit eine deutliche Grenze zu setzen, das hat nichts mit Gesetzlichkeit zu tun, sondern mit Weisheit. Dabei kann die Tatsache, daß Gott es mir erlaubt, an einem Tag zu ruhen, mir dazu helfen, daß ich es mir auch selbst erlaube.

Der Mensch unserer Tage braucht, das war der Ausgangspunkt unserer Überlegungen, einen Tag, an dem er wieder zu echtem Menschsein zurückfinden kann. Der Sonntag könnte ein solcher Tag sein. Er könnte es jedenfalls dann, wenn wir Christen es wieder lernen, diesen Tag als freudige Erinnerung an die Auferweckung Jesu und an die uns in ihm geschenkte Rechtfertigung zu feiern. Dazu ist es allerdings nötig, daß unser Sonntag noch so manches vom Shabbat lernt. Das raubt dem Shabbat

²² Wir begrüßen den Sonntag, Feier zum Tag des Herrn, Präsenz-Verlag 1987.

nicht seine Eigenständigkeit und macht aus dem Sonntag keinen Shabbat. Und doch zeigt es, daß es uns Christen nur zugute kommen kann, wenn wir aufmerksam auf unsere jüdischen Schwestern und Brüder hören.

Peter Hirschberg, Auguste-Victoria-Center, P.O. Box 14076,
91140 Jerusalem

DAS LUTHERISCHE BEKENNTNIS BRAUCHT EINEN INSTITUTIONELLEN LEIB!

50 Jahre VELKD

Von Manfred Kießig

In diesem Jahr wird die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 50 Jahre alt. Während die einen der Jubilarin ein langes Leben wünschen, möchten die anderen am liebsten schon das Requiem einläuten. Beiden tut es gut, inne zu halten und sich zu vergegenwärtigen, was sie der Jubilarin verdanken. Dies soll in vier thematischen Schritten entfaltet werden: Bekenntnis, Gottesdienst, Gemeinde, Ökumene.

I. Bekenntnis

Die VELKD verdankt ihre Existenz der im Augsburger Bekenntnis ausgesprochenen Einsicht, daß zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der Verkündigung und im Gebrauch der Sakramente notwendig und ausreichend sei (CA 7). Seit der Neuentdeckung der Ekklesiologie (Lehre von der Kirche) im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts ist der Wunsch nach einem Zusammenschluß der lutherischen Landeskirchen Deutschlands entstanden. Dabei wurde die Sinnhaftigkeit einer Gemeinschaft aller evangelischen Kirchen nicht bestritten, wohl aber wurde deutlich herausgestellt, daß das primäre Gliederungsprinzip der Kirche nicht die Nation, sondern nur das gemeinsame Bekenntnis sein kann. Wenn das klar ist, dann können durchaus auch nationale und regionale Einheiten als sekundäre Gliederungsprinzipien in Frage kommen. Die Spannung zwi-

schen einem bekenntnisbestimmten und einem nationalen bzw. regionalen Ansatz zieht sich durch das gesamte 19. und 20. Jahrhundert (vgl. Wolf-Dieter Hauschild: Konfessionelles Selbstbewußtsein und kirchliche Identitätsangst; Friedrich-Otto Scharbau: Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, beide Aufsätze in: Kirche im Dialog, 1988, Seite 19–47 und 78–94). Aus diesen unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätzen erklären sich die Spannungen zwischen den Vertretern eines konfessionellen Zusammenschlusses und den Befürwortern einer gesamtprotestantischen Einheit. Unter der Voraussetzung der Priorität des gleichen Bekenntnisses hat sich die VELKD durchaus an den Bemühungen um eine größere Gemeinschaft innerhalb des deutschen Protestantismus, wie sie sich in der EKD darstellt, beteiligt. Eine eigentümliche Analogie zu dem genannten Spannungsverhältnis zeigt sich auf der internationalen Ebene im Miteinander von Ökumenischem Rat einerseits und den konfessionellen Zusammenschlüssen andererseits.

Die Bindung der VELKD an das lutherische Bekenntnis hat nun nicht – wie manchmal befürchtet – zu konfessionalistischer Enge geführt, sondern im Gegenteil zu einer Offenheit sowohl im Blick auf die anderen Konfessionen als auch angesichts der vielfältigen Lebensbereiche in Kirche und Welt. So ist die Arbeit der VELKD von Anfang an durch ökumenisches Engagement wie durch gemeindegemäße Angebote geprägt.

In ihrer Bindung an das Bekenntnis hat die VELKD immer wieder zu theologischen Fragen Stellung genommen, sei es durch ihre Organe (Bischöfskonferenz, Generalsynode und Kirchenleitung), sei es durch ihre Fachausschüsse. Ein Beispiel aus der jüngsten Zeit ist die Stellungnahme zu Fragen der Ehe, die durch den Beschluß der Nordelbischen Synode im Blick auf nicht-eheliche Lebensgemeinschaften hervorgerufen worden ist. So enthält die von Martin Lindow herausgegebene Rechtssammlung »Recht und Verlautbarungen der VELKD« neben den kirchenrechtlichen Texten auch die Stellungnahmen zu vielfältigen theologischen und kirchlichen Themen. Sie ist damit eine Fundgrube angewandter lutherischer Theologie.

II. Gottesdienst

Die Aussage von Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses, daß die Kirche »die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden«, bestimmt das Leben der Kirche von ihrem Gottesdienst her. Sie entspricht damit der Beschreibung der ersten christlichen Gemeinde: »Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft

und im Brotbrechen und im Gebet« (Apg 2, 42). In der Konsequenz dieses ekklesiologischen Ansatzes hat es die VELKD von Anfang an als ihre Aufgabe angesehen, »für die Erhaltung und Vertiefung der lutherischen Lehre und Sakramentsverwaltung durch Pflege lutherischer Theologie und durch Beratung der Gliedkirchen in Fragen der lutherischen Lehre, des Gottesdienstes und des Gemeindelebens Sorge zu tragen« (Artikel 7 der Verfassung der VELKD). In Wahrnehmung dieses Auftrages ist es der Vereinigten Kirche gelungen, in Aufnahme von Impulsen aus der Luther-Renaissance, der liturgischen Bewegung, des Kirchenkampfes und der Ökumene zu einer gemeinsamen Gottesdienstordnung der lutherischen Kirchen in Deutschland zu gelangen. Mit Recht hat der damalige Leitende Bischof Hans Meiser bei der Einführung der Agende I den Satz von Werner Elert zitiert: »Die Annahme dieser Gottesdienstordnung ist eines Teils der lutherischen Kirche wert.«

Agende I macht mit der Erkenntnis der alten Kirche wie der lutherischen Reformation ernst, daß der Gottesdienst eine Einheit von Wort und Sakrament ist. Daß die Erreichung dieses Zieles Zeit und pastorales Einfühlungsvermögen braucht, war allen klar; gleichwohl war es ein wichtiger, mutiger und ökumenisch vorwärts weisender Schritt. Auch für die anderen kirchlichen Handlungen hat das Agendenwerk der VELKD Ordnungen angeboten, in denen sich theologische und sprachliche Sorgfalt mit Orientierung an der gesamtchristlichen wie reformatorischen Tradition verbinden (Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band II–IV). Mit ihrem Agendenwerk hat sich die VELKD auch auf liturgischem Gebiet als kompetenter Partner in der Ökumene erwiesen, und zwar sowohl im Blick auf das weltweite Luthertum als auch auf andere Konfessionen.

Die Möglichkeiten, die das Agendenwerk für eine festliche und situationsgerechte Gottesdienstgestaltung bietet, wurden allerdings nicht überall ausgeschöpft. Aus diesem Grunde trifft die Kritik am Agendenwerk weniger die agendarischen Formulare selbst als vielmehr einen starren, wenig flexiblen Umgang mit ihnen. Angesichts der Veränderungen im kirchlichen Leben wie auch im Sprachgefühl hat der Liturgische Ausschuß der VELKD – in Zusammenarbeit mit der Lutherischen Liturgischen Konferenz, in der alle deutschsprachigen evangelischen Kirchen vertreten sind – schon bald die Revision des Agendenwerkes ins Auge gefaßt. Die überarbeiteten Bände der Agende zeichnen sich dadurch aus, daß sie Treue zur Tradition mit dem Eingehen auf veränderte Situationen verbinden: 1987 Band IV (Ordination und Einsegnung, Einführungshandlungen, Einweihungshandlungen), 1988 Band III, Teil 1 (Die Taufe) und Teil 2 (Die Trauung), 1993 Band III, Teil 3 (Die Beichte), 1994 Band III, Teil 4

(Dienst an Kranken), 1996 Band III, Teil 5 (Die Bestattung). Gerade der im Taschenformat gehaltene Band »Dienst an Kranken« hat wegen seiner Aufnahme von Impulsen aus der Seelsorgebewegung wie aus der ökumenischen Bewegung eine Verbreitung weit über den Bereich der VELKD hinaus gefunden. Zum ersten Mal wird hier im deutschen Luthertum eine Ordnung für eine Krankensegnung mit fakultativer Salbung angeboten. Für die Neubearbeitung der Ordnung des Hauptgottesdienstes ist die VELKD eine Kooperation mit der Evangelischen Kirche der Union eingegangen: 1990 erschien der Vorentwurf der »Erneuten Agenda«, in der der Grundsatz einer festen, wiedererkennbaren Struktur mit variabler, flexibler Ausformung angewandt wird. Nach Erprobung, Stellungnahme und Überarbeitung ist voraussichtlich im nächsten Jahr mit der Veröffentlichung der Erneuten Agenda zu rechnen. Auch die Arbeit an der Ordnung der Konfirmation steht kurz vor dem Abschluß.

Die Verantwortung der VELKD für das gottesdienstliche Leben zeigt sich in hervorragender Weise darin, daß sie in einer Zeit knapper werdender Finanzmittel 1993 das »Liturgiewissenschaftliche Institut der Vereinigten Kirche bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig« gegründet hat. Neben liturgiewissenschaftlicher Forschung stellen die Aus- und Weiterbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern einen Schwerpunkt dar. Die VELKD hat damit auf einen Wunsch reagiert, der immer wieder ausgesprochen worden ist, nämlich die liturgische Kompetenz zu verbessern. Dies erweist sich gerade in einer Zeit, in der gottesdienstliche Ordnungen auf die jeweilige Situation angewandt werden müssen, als besonders dringlich. Ökumenische Kontakte und internationale Zusammenarbeit sind dabei stets im Blick.

III. Gemeinde

Theologie auf gemeindegemäße Weise umzusetzen und Hilfen für die Gestaltung des kirchlichen Lebens zu geben, ist von Anfang an ein Schwerpunkt der VELKD. Folgende Projekte sind hierfür kennzeichnend:

- Der Evangelische Erwachsenenkatechismus, der seit 1975 in fünf Auflagen mit einer Höhe von insgesamt 220 000 Exemplaren erschienen ist, gilt mittlerweile als Standardwerk für alle, die sich über evangelische Positionen in der Gegenwart orientieren wollen. Die Methode, lutherisches Profil, ökumenische Offenheit und Aufgeschlossenheit für die Lebensfragen unserer Zeit miteinander zu verbinden, hat sich dabei gut bewährt. Zur Jahrtausendwende ist eine völlig neu bearbeitete Auflage des Evangelischen Erwachsenenkatechismus geplant.

- Der Evangelische Gemeindekatechismus bringt die Inhalte des EEK in konzentrierter Form und bietet hierfür Angebote zur Einübung in geistliches Leben an (Bilder und Texte).
- Ein kleines Glaubensbuch, das 1999 erscheinen soll, will den christlichen Glauben in elementarisierter Form einladend und offen für suchende und fragende Menschen zur Darstellung bringen.
- Das Konfirmandenbuch »Leben entdecken« mit der dazugehörenden Mappe »Lebendige Konfirmandenarbeit« (herausgegeben von Hans-Gerhard Maser und Hans H. Reimer) hat sich unterdessen als wertvolle Hilfe für eine didaktisch wie methodisch kompetente Konfirmandenarbeit erwiesen.
- In ansprechender grafischer Gestaltung versucht der Kinderkatechismus »Erzähl mir vom Glauben« Kinder in einer ihnen gemäßen Weise an den christlichen Glauben heranzuführen.
- Das »Handbuch Religiöse Gemeinschaften« gilt mittlerweile weit über den evangelischen Bereich hinaus als Standardwerk für die Information über unterschiedliche religiöse Gemeinschaften. In allen Darstellungen sind sachliche Information und Stellungnahme aus evangelisch-lutherischer Sicht mit praktischen Hinweisen verbunden. Um die Kriterien für die Stellungnahmen offenzulegen, findet sich im Handbuch auch eine Selbstdarstellung der evangelisch-lutherischen Kirche.

Die Tatsache, daß einige der genannten Veröffentlichungen in andere Sprachen, z. B. ins Englische, Norwegische, Japanische, übersetzt worden sind, zeigt die Ausstrahlung der VELKD ins weltweite Luthertum.

Neben den Veröffentlichungen hat die VELKD auch einige Einrichtungen, in denen das Verhältnis von Theorie und Praxis reflektiert und für das Gemeindeleben fruchtbar gemacht wird:

- Das Studienseminar in Pullach – einst vor allem als Predigerseminar gedacht – gilt heute der Fortbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern und anderer kirchlicher Berufsgruppen. Indem es den Austausch zwischen den verschiedenen Regionen fördert, stellt es eine sinnvolle Ergänzung der landeskirchlichen Fortbildungseinrichtungen dar. In ähnlicher Weise arbeitet das lokal nicht gebundene Pastorkolleg der VELKD.
- Das 1986 gegründete Gemeindekolleg in Celle dient der Umsetzung der missionarischen Doppelbewegung (öffnen und verdichten) und bietet vielfältige Formen für Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung an.
- Das kürzlich eröffnete Evangelische Studienhaus in Leipzig will durch Bereitstellung von angemessenem Wohnraum das Studium fördern und zugleich ein Stück *vita communis* der Studierenden ermöglichen.

Zu den Einrichtungen und den genannten größeren Veröffentlichungen gesellen sich vielfältige Handreichungen und Arbeitshilfen auf theologi-

schem, liturgischem, seelsorgerlichem Gebiet und in anderen Bereichen. Durch alle diese Angebote leistet die VELKD mit einem relativ kleinen Instrumentarium – sowohl finanziell als auch personell – eine wichtige Aufgabe für den gesamten evangelischen Bereich und darüber hinaus. All diese Arbeitsformen und Publikationen zeigen, daß gerade die Orientierung am Bekenntnis eine Hilfe ist, andere Standpunkte ins Gespräch zu bringen und von ihnen zu lernen. Profil und Offenheit schließen sich also nicht aus, sondern bedingen einander.

IV. Ökumene

Im ökumenischen Dialog wird deutlich, daß Kirchen mit einem klaren Profil geschätzte Gesprächspartner anderer Konfessionen sind. Dies zeigt sich etwa am Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund, dessen jüngstes Ergebnis die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« ist. Die Bedeutung, die die VELKD dem Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche beimißt, zeigt sich in der Tatsache, daß sie jeweils einen ihrer Bischöfe zum Catholica-Beauftragten beruft und ihn bittet, auf jeder Tagung der Generalsynode einen ausführlichen Catholica-Bericht vorzulegen. In Ergänzung zum internationalen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Einheitsrat in Rom führt die VELKD eigenständige Lehrgespräche mit der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz. Das erste Ergebnis dieser Gespräche war das 1984 veröffentlichte Dokument der Bilateralen Arbeitsgruppe »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament«, zu dem beide Kirchen offiziell Stellung genommen haben. Vor kurzem hat die zweite Bilaterale Arbeitsgruppe ihr Ergebnis zum Thema »Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen« vorgelegt. In diesem Dokument hat die Arbeitsgruppe auch Neuland betreten, insbesondere zu folgenden Fragen: das Zusammenwirken der unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen bei der Weitergabe des Evangeliums, die Rolle eines Dienstes an der Einheit der Kirche auf universaler Ebene und die Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus (Eschatologie, Fragen der Heiligen- und Marienverehrung). Sobald das Ergebnis veröffentlicht ist, besteht für die beteiligten Kirchen wie für die Öffentlichkeit Gelegenheit, die darin enthaltenen Aussagen zu diskutieren und zu prüfen.

Ein weiteres Beispiel für die interkonfessionellen Beziehungen war die Bitte der Evangelisch-methodistischen Kirche an die VELKD um einen Dialog – eine Bitte, die bewußt an den lutherischen Partner gerichtet wurde. Die Tatsache, daß das Ergebnis dieses Dialogs dann von allen Glied-

kirchen der EKD rezipiert werden konnte und am 29. 9. 1987 zur Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft führte, zeigt, daß ein Dialog zwischen profilierten Partnern offen für andere und kompatibel mit der übrigen ökumenischen Bewegung ist.

Die Dialoge mit anderen Kirchen, z. B. der Altkatholischen Kirche in Deutschland, der Church of England sowie der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland haben zu Vereinbarungen über eine gegenseitige Einladung zum heiligen Abendmahl geführt. Während die Dialoge mit Altkatholiken und Anglikanern von vornherein in Zusammenarbeit mit der EKD und der Arnoldshainer Konferenz (AKf) stattfanden, haben sich EKD und AKf dem Ergebnis mit den Mennoniten nachträglich angeschlossen.

Die Gespräche mit anderen Konfessionen zielen auf Kirchengemeinschaft in Verkündigung, Sakramenten und Dienst. Das Modell, das vom Lutherischen Weltbund und von der VELKD hierbei favorisiert wird, ist die »Einheit in versöhnter Verschiedenheit«, d. h. eine Gemeinschaft, die eine Übereinstimmung im Zentralen beinhaltet und zugleich unterschiedlichen konfessionellen und geschichtlichen Prägungen Raum gibt. Beispiele hierfür sind die Kirchengemeinschaft lutherischer, unierter und reformierter Kirchen in Europa auf Grund der Leuenberger Konkordie und die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der Evangelisch-methodistischen Kirche. Auch die Kirchengemeinschaft zwischen den britischen und irischen anglikanischen Kirchen und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen aufgrund der Porvoorer Erklärung stellt eine Einheit in Vielfalt dar. Als Schritte zu einer solchen Einheit sind die Vereinbarungen mit anderen Kirchen über eine gegenseitige Einladung zum heiligen Abendmahl (Altkatholiken, Church of England, Mennoniten) zu werten.

Alle diese Beispiele zeigen, daß das Augsburgische Bekenntnis, in dem Konzentration und Weite miteinander verbunden sind, ein erhebliches ökumenisches Potential enthält. Dieses Potential kann jedoch nur dann fruchtbar gemacht werden, wenn es einen institutionellen Leib hat. So spielt der Lutherische Weltbund im Konzert der interkonfessionellen Dialoge schon seit langem eine wichtige Rolle. Wenn das deutsche Luthertum hierbei seinen Part mitspielen möchte, bedarf es auch in Deutschland der institutionellen Repräsentanz, wie sie in der VELKD gegeben ist. Es wäre absurd, wenn das deutsche Luthertum nur noch in regionalen Portionen zu Wort käme.

Die Verbindung mit anderen Konfessionen hat ein festes Fundament in den vielfältigen Beziehungen der VELKD zu ihren lutherischen Partnerkirchen in aller Welt. In enger Fühlungnahme mit dem Lutherischen Weltbund pflegt die VELKD die Zusammenarbeit mit Partnerkirchen in

Afrika, den USA und Kanada, Lateinamerika, dem asiatisch-pazifischen Raum und Europa. Das gemeinsame Bekenntnis ermöglicht dabei eine Partnerschaft ohne paternalistische Bevormundung. Als Bindeglied zum LWB fungiert das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes (DNK), in dem neben den Gliedkirchen der VELKD auch die anderen lutherischen Kirchen in Deutschland vertreten sind. Das DNK bedient sich für seine Arbeit gerne des institutionellen Apparates der VELKD, z. B. des Lutherischen Kirchenamtes in Hannover. Die meisten Fachausschüsse der VELKD arbeiten auch für das DNK.

Wenn Wilhelm Löhe die lutherische Kirche als »Mitte der Konfessionen« bezeichnet hat, dann war dies gewiß eine idealtypische Feststellung, die der Realität nicht immer standhält. Gleichwohl steckt darin ein unaufgebbarer Wahrheitskern: Im lutherischen Kirchenbegriff sind katholische Weite und evangelische Konzentration miteinander verbunden. Aus diesem Grunde kann gerade die lutherische Kirche in der Ökumene Brücken bauen zwischen dem »katholischen« Flügel und dem »protestantischen« Flügel. Eine völlige Vereinnahmung des Luthertums in den allgemeinen Protestantismus würde diesen Brückenbau gefährden. Dieser Aspekt muß bei allen Diskussionen über die Gliederung des deutschen Protestantismus beachtet werden. Gewiß ist es sinnvoll darüber nachzudenken, wie das Verhältnis der konfessionellen Zusammenschlüsse zur EKD effektiver gestaltet werden kann. Auch ist dabei wie bei allen Reformen abzuwägen, in welchem Verhältnis die Vorteile einer neuen Struktur zu den damit verbundenen Arbeiten und Schwierigkeiten stehen. Eines aber darf nicht geschehen: daß an die Stelle des durch das Bekenntnis gegebenen Zusammenhalts der Kirchen die heimatliche Nähe der Region tritt! Damit wäre den sog. »nichttheologischen Faktoren« eine größere Bedeutung eingeräumt als den theologischen. Der Vorschlag, die konfessionellen Zusammenschlüsse aufzulösen und alle gemeinsame Arbeit in der EKD zu konzentrieren, erweist sich vom lutherischen Kirchenverständnis aus gesehen als kurzschlüssig und unsachgemäß. Auch angesichts der Erkenntnisse in der Wirtschaft, daß überschaubare Einheiten besser kooperieren können, wäre ein solcher zentralistischer Weg geradezu anachronistisch. Die Angebote der VELKD an die gesamte evangelische Christenheit und darüber hinaus bedürfen eines theologischen Fundamentes; regionale Zusammenarbeit kann dies nicht ersetzen. Aus diesem Grunde ist entschieden dafür zu plädieren, daß das deutsche Luthertum seinen institutionellen Leib in der VELKD behält. Nicht ein Requiem also ist angesagt, sondern ein Tedeum.

Dr. Manfred Kießig, Pfaffengasse 13, 63739 Aschaffenburg

AUS DEN GEDENKSTÄTTEN DER REFORMATION

Zur Cranachausstellung der Lutherhalle 1998

Die Lutherhalle Wittenberg wird in diesem Jahr vom 28. Mai bis zum 20. September besondere Kostbarkeiten aus ihre Kunstsammlung präsentieren. Die Sonderausstellung widmet sich dem frühen grafischen Schaffen Lucas Cranach d. Ä.

Mit Unterstützung des Landes Sachsen-Anhalt und privater Sponsoren ist es dem Museum in den letzten Jahren mehrfach gelungen, wertvolle Grafiken des berühmten kursächsischen Hofmalers anzukaufen. Unter den etwa 70 Exponaten der Ausstellung befinden sich so exquisite Stücke wie das 1509 auf Pergament gedruckte und mit über hundert Holzschnitten geschmückte Wittenberger Heiltumsbuch und eine Folge von sehr seltenen Probedrucken für eine nicht vollendete Buchausgabe der Apostelmartyrien von 1512. Mehrere bekannte Cranachsche Einzelblätter, so z. B. »Das Turnier auf dem Marktplatz« von 1506, »Der Sündenfall« von 1509 und die »Predigt Johannes des Täufers« von 1516 werden in späten Drucken gezeigt. Die eigenen Grafiken werden durch wertvolle dreidimensionale Exponate anderer Museen ergänzt.

Als Begleitpublikation zur Ausstellung erscheinen ein Bestandskatalog der Grafiken Lucas Cranach d. Ä., ein Faltblatt und ein Plakat.

Die Wittenberger Schloßkirche im 19. Jahrhundert

Vom 9. 10. 1998 bis zum 20. 2. 1999 zeigt die Stiftung Luthergedenkstätten in der Lutherhalle Wittenberg Dokumente zur Baugeschichte der Schloßkirche. Im Mittelpunkt stehen die Entwürfe Friedrich Adlers, die die Grundlage für die Umgestaltung zur noch heute eindrucksvollen »Ruhmeshalle der Reformation« bildeten.

Der vermeintliche Wiederaufbau der 1760 ausgebrannten Kirche erfolgte unter intensiver Einflußnahme des Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen. Die beiden Protagonisten werden in der Ausstellung näher vorgestellt, um das enge Verhältnis zwischen dem Auftraggeber und seinem Architekten wie auch die politischen Hintergründe dieses außergewöhnlichen Bauprojekts zu verdeutlichen. Zahlreiche Bild- und Schriftdokumente künden von den ersten Überlegungen bis zur Einweihungsfeier von 1892.

Erstmalig werden Gipsmodelle gezeigt, die die akribische Arbeitsweise

der Steinmetze und Holzbildhauer des »Historismus« erkennen lassen. Ältere Quellen wie die von Cranach d. Ä. geschaffene erste Ansicht der Schloßkirche und die Darstellung des barocken Kircheninneren von Siebenhaar ergänzen die Schau.

Ein umfangreiches Begleitprogramm mit Sonderführungen, Vorträgen zu Einzelaspekten und auch kirchenmusikalischen Höhepunkten wird vorbereitet.

Stefan Rhein

BÜCHERSCHAU

Vom Christlichen abschied aus diesem tödlichen leben des Ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri. Drei zeitgenössische Texte zum Tode D. Martin Luthers. Mit einer Einführung von Peter Freybe und einem Nachwort zur Entstehungsgeschichte der drei im Reprint vorliegenden Texte von Siegfried Bräuer, Stuttgart: Joachim W. Siener 1996, 120 S. – ISBN 3-929955-03-2

In Eisleben schließt sich 1546 Luthers Lebenskreis. Von den Berichten über Luthers Sterben sind diejenigen von Justus Jonas, Michael Coelius und Johannes Aurifaber besonders zu beachten, war ihnen doch bewußt, daß nach Luthers Tod Verleumdungen einsetzen werden. Einen Vorgeschmack lieferte z. B. die Luther im März 1545 von Landgraf Philipp von Hessen zugeschickte kleine italienische Druckschrift, derzufolge dem leeren Grab Luthers nur Schwefelgestank entwichen sei (105).

Das ansprechend aufgemachte Büchlein enthält folgende Texte: »Vom Christlichen abschied aus diesem tödli-

chen leben des Ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri/bericht/durch D. Justum Jonam/M. Michaellem Celium/vnd ander die dabey gewesen/kurtz zusammen gezogen«; »Eine Christliche Predigt/vber der Leich vnd begrebnis/des Ehrwürdigen D. Martini Luthers/durch Hern Johan Bugenhagen Pomern/Doctor/vnd Pfarrher der Kirchen zu Wittenberg/gethan«; »Oratio. Vber der Leich des Erwürdigen herrn D. Martini Luthers/gethan durch Philippum Melanthon«. Diese Texte wurden mehrfach gedruckt; der Bericht von Jonas et al. erschien 1546/48 auch in englischer Übersetzung. So ist es nicht nur ein touristisches Entgegenkommen, wenn die einleitenden und kommentierenden Texte von Peter Freybe und Siegfried Bräuer von Beate Eulenhöfer ins Englische übersetzt sind.

Die hier vorliegenden Texte haben das Wissen über Luthers Tod und Beisetzung wesentlich geprägt; vor allem Melancthons Oratio hat entscheidend dazu beigetragen, Luthers Platz in der Kirchengeschichte zu bestimmen: »Indem Melancthon den Wittenberger Re-

formator in die Reihe der Propheten und Zeugen Gottes einordnet, sieht er Luthers Wirken in Kontinuität zu den großen Zeiten des Volkes Gottes« (112).

Karl Dienst

Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese, hg. von Robert E. Lerner unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien Bd. 32, München: R. Oldenbourg Verlag 1996, XII. 191 S.

Sicher hat Lerner recht: Der Bereich der mittelalterlichen Exegese wird noch immer sträflich vernachlässigt. Dem will er fachbereichsübergreifend abhelfen, ist er doch davon überzeugt, »daß das Studium der Biblexegese unbedingt als Bestandteil des Studiums der mittelalterlichen Kultur angesehen werden muß«. Auf seinen Vorschlag hin gingen die zehn Referenten des hier dokumentierten Kolloquiums von Beryl Smalleys Buch »The Study of the Bible in the Middle Ages« (1952) aus. Das wirkt sich so aus, daß die Forschungen von Henri de Lubac einerseits, die reformatorischer Theologen andererseits (fast) ausgeblendet bleiben (Henning Graf Reventlow, Hermann Schüssler); das Thema »Der Primat der Heiligen Schrift im Mittelalter« wird wenig berücksichtigt.

Lesley Smith berichtet über die Rolle der Bibel im 11. und 12. Jahrhundert, John Van Engen über das Schriftstudium an den ersten Universitäten. Christel Meier meint, daß die Allegorese-theorie von der Karolingerzeit bis zu ihrem Höhepunkt im 12. Jahrhundert entwickelt wurde und »sich der Akzent

von den Figuren des Textes zu den bezeichneten Dingen der Schöpfungswelt, der Sprache des Creator mundi« verschiebt (»Zu dem Offenbarungsbuch Bibel tritt das Weltbuch mit der Ding-Schrift des Schöpfers«), sie sieht den Wendepunkt der Allegorie im Mittelalter darin, daß sich »das Hauptgebiet der Allegorese ins Moralische« verlagert, »die scholastische Methode beginnt sie aus der hohen theologischen Wissenschaft« zu vertreiben. Neu ist diese Erkenntnis ja nun nicht. Rainer Berndt SJ stellt sehr informative Überlegungen zum Verhältnis von Exegese und Theologie in »De sacramentis christianae fidei« Hugos von St. Viktor an (»Mit *De sacramentis* will er die *lectio allegorica* der ganzen Heiligen Schrift vorlegen«; der *sensus allegoricus* öffnet das Tor zu einer Gesamtdarstellung christlicher Lehre; aus der Exegese gewinnt er seine zentralen Kategorien *opus conditionis* – *opus restaurationis*; die *doctrina* entsteht für ihn aus *lectio* und *meditatio*), David Luscombe schreibt über die Bibel im Werk Abaelards und seiner Schule (!), Gian Luca Potestà behandelt »Intellectus Scripturarum und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore« (Joachim betrachtete sich als Schriftinterpret und meint, »die Entschlüsselung der Geschichte und der Zukunft kann nur innerhalb der Schrift und durch sie selbst erfolgen«; er schreibt sich selbst nicht den Geist der Prophetie zu, reklamiert aber für sich »eine eigene Fähigkeit der Schriftauslegung, die ihn hinsichtlich der Einsicht in das göttliche Mysterium zur Höhe der Propheten von einst ... trägt). Gilbert Dahan berichtet über die Benutzung der jüdischen Exegese bei der Lektüre der prophetischen Schriften im 13. Jahrhundert, Sabine Schmolinsky über Merkmale der Exege-

se bei Alexander Minorita (man erführe gern, wie weit für ihn die Unterscheidung und die Konkordie von Gesetz und Evangelium von Bedeutung ist), David Burr über das Verhältnis von kirchlicher Verurteilung und exegetischer Theorie an Hand von Olivis Apokalypsekommentar. Alastair J. Minnis benennt Versionen des thomistischen Literalismus im 15. Jahrhundert (ohne Cajetan). Mit einem Nachwort schließt der Herausgeber. Lutherische Theologie kommt nicht zu Wort, die Probleme der Reformation sind nicht im Blick. Doch können die Beiträge zu einem besseren Verständnis nicht nur der mittelalterlichen, sondern auch der reformatorischen Exegese beitragen.

Karl-Hermann Kandler

Ricardo Rieth: »Habsucht« bei Martin Luther. Ökonomisches und theologisches Denken. Tradition und soziale Wirklichkeit im Zeitalter der Reformation, Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. 1996, 240 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte Bd. 1)

Nach der offenbar durch das Konzept der »Eigengesetzlichkeit« jahrzehntelang verursachten weitgehenden Sprachlosigkeit zwischen Theologie und Ökonomie ist es eine große Freude, gar nicht lange nach dem Werk Hans-Jürgen Priens nun eine zweite Arbeit anzuzeigen, die gerade von Luther her den Gesprächsfaden zwischen diesen beiden Lebensbereichen wieder aufnimmt. Dabei ist für den in Brasilien beheimateten Verfasser dieser Dissertation nicht nur historisches Interesse erkenntnisleitend, sondern das verständliche Bestre-

ben, aus reformatorischer Tradition Orientierungen und Hilfen zu gewinnen, um theologisch fundiert dem Elend in Lateinamerika entgegenzutreten zu können (11).

Die Arbeit gliedert sich in zwei einleitende Kapitel und ein Hauptkapitel. Dabei gibt das erste Kapitel einen Überblick über den Forschungsstand zu Luthers Kritik an der Wirtschaft, und zwar zunächst aus wirtschaftsgeschichtlicher und religionssoziologischer Sicht, dann aus kirchen- bzw. theologiegeschichtlicher Perspektive und sodann im Hinblick auf die neuere Lutherforschung (15–40).

Im zweiten Kapitel wird ein Überblick über die philosophisch-theologische und philologische Beschäftigung mit dem Begriff der Habsucht von vorchristlicher Zeit bis ins Mittelalter gegeben, ehe auf das Hauptkapitel zugegangen wird.

Ein nicht unbeträchtliches Problem besteht darin, daß der unmittelbare Ausdruck »Habsucht« als deutsches Wort im 16. Jahrhundert nicht vorkommt. Der Verfasser hält jedoch entgegen, daß sich im Deutschen erst seit dem 18. Jahrhundert eingebürgert habe, daß man zwischen »Geiz« als »Behalten-Wollen« und »Habsucht« als »Mehr-Haben-Wollen« unterscheide (74ff.). Zur Reformationszeit seien dagegen beide Bedeutungen von den Ausdrücken »geitz« bzw. lateinisch »avaritia« und den sich an sie anlehnenden Begriffen weitgehend umschlossen. Da Luther aber bei der Verwendung von »geitz« bzw. »avaritia« einen stärkeren Akzent auf das »Mehr-Haben-Wollen« lege, sei in dem weiteren Gang der Untersuchungen weiter von »Habsucht« die Rede.

Als Bibelausleger finde Luther nun Habsucht immer wieder biblisch ge-

geißelt (80ff.), wobei sich für ihn der hermeneutische Schlüssel zur Auslegung der meisten Habsucht-Stellen vor allem im ersten, siebten und neunten Gebot auftrief (98ff.). Der Verfasser entwickelt, daß Luther in diesem Zusammenhang zu einem umfassenden und tiefen Verständnis der Habsucht als einer Lebensgesinnung und -haltung des Menschen gegen Gott und den Nächsten (219) kam, also einer Konkupiszenz der Augen, d. h. als einen Trieb und eine Macht innerhalb des Menschen, die ihn zum Tun des Bösen dränge (126). Für Luther stehe deshalb die teuflische Ursache der Habsucht fest, über die deshalb nicht nur ewige, sondern auch bereits zeitliche Strafe von Gott verhängt sei (143ff., 150f.). So hoch nun der Erkenntniswert ist, Habsucht nahezu allgemein mit Unglauben zu identifizieren (155ff.) – weshalb auch das einzig probate Gegenmittel allein der Glaube und das Gebet seien können (160) –, so sehr besteht doch die Gefahr, daß sich hier der Erkenntnisgewinn wieder verflüchtigt; denn daß Luther für den Glauben und gegen den Unglauben in der damaligen Papstkirche und im damaligen Mönchtum usw. kämpfte (171ff.), bedarf eigentlich keiner weiteren Hervorhebung.

Um so interessanter sind dann die Passagen, in denen ausgebreitet wird, wie konkret und sachkundig Luther in den nicht unkomplizierten ökonomischen Zusammenhängen der damaligen Zeit die offenkundige oder auch versteckte Habsucht der Fürsten, des Adels und der Bauern anprangerte, sowie die Habsucht im Handel und der Geldwirtschaft seiner Zeit, durch den die Armen geschädigt würden (183ff.).

Andreas Parolas

Valentin Weigel: **Vom Gesetz oder Willen Gottes**. Gnothi seauton, hrsg. und eingeleitet von Horst Pfefferl, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1996, 204 S. (Valentin Weigel, Sämtliche Schriften, Neue Edition Bd. 3)

Mit diesem Band wird die Neuauflage sämtlicher Schriften des lutherischen Pfarrers Valentin Weigel (1533–1588) eröffnet. Die große Bedeutung des 1571 entstandenen Textes mit den besonderen Einflüssen von Meister Eckhart, Tauler, der Theologia Deutsch, von Müntzer und dem »Honnigsüßigen Christus«, den die Welt haben will, aber auch von Paracelsus und Sebastian Franck für die Philosophie des subjektiven Deutschen Idealismus und seiner Erkenntnistheorie ist seit langem bekannt. Um so wichtiger ist die Erschließung dieses spiritualistischen Schlüsseltextes nicht zuletzt für die bleibende Bedeutung der Mystik in der idealistischen Philosophie, aber auch für seine geistlichen Nachwirkungen.

Nicht zufällig ist auch für Weigel unter Berufung auf Tauler und Eckhart das Reich Gottes inwendig in uns (Lk 17,21), so daß alle natürlichen und übernatürlichen Güter zuvor im Menschen sind (115f.; 119). Dieses Wissen kommt aus dem Bilde Gottes in uns, denn Christus als der ausdrückliche Wille Gottes und das unwandelbare göttliche Gesetz sind in unser Herz geschrieben (120). Das »rechte Buch ist so »im innersten Grunde deß Menschens« (162). Darum macht auch nichts Äußerliches selig (44). Daraus folgt eine entsprechende Abwertung der Sakramente, denn die Wassertaufe wirkt nicht den Heiligen Geist; das tut vielmehr Christus im Glauben (ebd). Eben-

so wenig wirkt das Altarsakrament den Glauben, denn diesen muß man zuvor haben (ebd).

Ähnlich verhält es sich mit der Schrift, denn viele haben die Schrift, aber darum nicht den Geist, wie viele umgekehrt den Geist haben, obgleich sie die Schrift nicht haben (43). Wenn wir nämlich im Geist leben, so ist Gottes Gesetz in unseren Herzen, so daß wir keiner Bücher bedürfen (161). Folglich kommt das Reich Gottes nicht durch die Predigt oder »durch das aufwendige Lesen« (167). Die göttliche Erkenntnis der Schrift kommt vielmehr vom Geist selbst als vom Auge als dem Geist Gottes im Menschen (155). Dem entspricht auch die von Paracelsus übernommene Doppelstruktur des Menschen als Mikrokosmos, als Bildnis Gottes und Bildnis der Welt, der sichtbaren und der unsichtbaren siderischen (63f).

Theologisch und erkenntnistheoretisch fließen damit für Weigel zwei Gedankenreihen zusammen, die sich in der Augenmetapher treffen. Danach kommt die Erkenntnis vom Auge selbst, nicht vom »gegenwurf« oder Objekt (77). Der Geist nämlich bedarf keiner Werkzeuge, »dieweil Er das ewige Auge selbst ist« (70). Wer also die Erkenntnis Gottes zuerst aus der Bibel nehmen will, irrt, »dann nit die Schrift gibet dirs/sondern Gottes Geist in dir« (159). Der Spiritualismus hat sich gegenüber Wort und Sakrament durchgesetzt. Aber auch der Wille Gottes ist vollständig spiritualistisch internalisiert, denn das Gnothi seauton hat mit der herkömmlichen lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium nichts mehr zu tun. Gegenüber dem in Wort und Sakrament konkreten Geist Luthers hat sich der Spiritualismus behauptet, der sich in der Tradition des

Deutschen Idealismus philosophisch fortsetzt.

Ulrich Asendorf

Martin Luther – Worte für jeden Tag,
hrsg. von Hans Christian Knuth und
Michael Bruhn, Gütersloh: Güterslo-
her Verlagshaus 1995, 128 S. – ISBN
3-579-01311-4 (GTB 1311)

Pfeilworte – kurze, prägnante Zusagen, Verheißungen, Aufforderungen, Weisungen – als persönliche Anreden, denen Pfeilgebete antworten können, finden in unserer vielstimmigen, oft hektischen Zeit Bedeutung. Für lange Lektüren schenken sich Mitbürger und Christen oft nicht die Muße und Ruhe. U. a. aus diesem Grund erlangt das »Lösungsbuch« der Brüdergemeine seine weite Verbreitung. Der Bibeltext als Wort Gottes für den Tag kann nun ergänzt werden durch »Worte für den Tag« aus der »Wolke der Zeugen«, der »Exempel im Glauben«, von denen das Augsburger Bekenntnis (1530) im Artikel 21 spricht. Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther gehören gewiß zu diesen Vorbildern im Glauben.

So liegt nach einem Bonhoeffer-Brevier, also Bonhoeffertexten für jeden Tag, eine Art Luther-Brevier vor mit »Martin Luther. Worte für jeden Tag«. H. Chr. Knuth und M. Bruhn haben kurze, den heutigen Menschen ansprechende Texte in der kantigen Sprache Luthers entsprechend dem Kalender- und Kirchenjahr zusammengestellt. Meist laden die Luther-Worte für den Tag zum Weiterlesen ein, durch das Quellenverzeichnis nach der Weimar-Ausgabe und nach E. Mühlhaupt (Hrsg): D. Martin

Luthers Evangelien Auslegung sowie Joh. G. Walch (Hrsg.): Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften Bd. 11, Groß-Oesingen 1987 (Neudruck) ist dies auch gut möglich.

Das im Feld der Seelsorge und Spiritualität zu verortende Büchlein besticht durch die Kürze der Luther-Texte. Es bietet sich – abgesehen vom gesegneten eigenen Gebrauch bei der Schriftmeditation, dem Gebet und in angefochtenen Lebens- und Glaubenssituationen – auch zum Geschenk an für Menschen auf der Suche nach Frömmigkeitsformen, d. h. nach Gestaltungshilfen des gelebten Glaubens vor Gott.

Michael Plathow

Simo Peura: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Mainz: Philipp von Zabern 1994, IX. 325 S. – ISBN 3-80531538-4 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 151)

Bereits 1990 hat M. Brecht in dieser Zeitschrift auf die neue finnische Lutherforschung aufmerksam gemacht (S. 36–40). >Die vorliegende Dissertation ist hier einzuordnen; sie setzt die Betonung des real-ontischen Denkens Luthers fort. Dadurch wird einem modernen personalistisch-rationalen Ansatz gewehrt, der nicht mit dem des Reformators identisch sei.

Peura untersucht die Aussagen des jungen Luther über die Vergöttlichung des Menschen im Zusammenhang von dessen Rechtfertigungsverständnis. Es wird kein Pantheismus behauptet: Gott ist nicht deswegen im Glaubenden, weil

er in allen Menschen ist. Vielmehr ist die Vergöttlichung Gabe des dreieinigen Gottes und nur dort möglich, wo der Mensch seine Selbstrechtfertigungsversuche beendet und darauf verzichtet, sich zu Gott machen zu wollen. Der Glaubende ist und bleibt abhängig von dem, was Gott in ihm wirkt. Außerdem gehe es – so wird betont – nicht um Verschmelzung mit Gott, sondern um Teilhabe an ihm. Dadurch wird der Mensch verändert: Er wird heil, aber dies doch nur erst »anfänglich«. Nur die Sünde ist und bleibt »offenbar«. Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, ordnet Peura seine Darstellung in Luthers Kreuzestheologie ein: Was der Mensch wird, wird er durch Gnade; er bedarf ständig der Erneuerung, erlebt sein eigenes Nichts und kann erst im Tod Vollendung erhoffen.

Die finnische Lutherforschung macht auf Äußerungen aufmerksam, die schon im Osiandrischen Streit im 16. Jahrhundert diskutiert wurden. Andreas Osiander berief sich auf Luther für seine Lehre von der Einwohnung Christi nach seiner göttlichen Natur im Glaubenden. Dem wurde von Philipp Melancthon und vielen anderen heftig widersprochen. Peura meint: »Einheit mit Gott bedeutet ..., daß der Glaubende im trinitarischen Gott ist.« Gewiß soll dadurch Osiander nicht »rehabilitiert« werden, aber daß lange Zeit Äußerungen Luthers unbeachtet blieben, mag mit der theologischen Debatte des 16. Jahrhunderts zusammenhängen. Hier neue Akzente zu setzen, ist das Verdienst der modernen finnischen Lutherforschung. Jedoch wird es erforderlich sein, diesen Aspekt in das gesamte Denken Luthers einzuordnen und ihn nicht zu verabsolutieren.

Gerhard Müller

Geschliffene Reflexionen mit weitem Horizont

Die hier versammelten Studien zu Bibel, Theologie und Universität gehen zumeist auf Vorträge zurück, sei es im exegetischen Seminar, sei es vor großem Publikum. Rudolf Smend vermag seine Zuhörer nicht nur zu belehren, sondern auch für die behandelten Gegenstände zu gewinnen. Der Bogen spannt sich von den klassischen Themen alttestamentlicher Exegese bis hin zur Theologie- und Universitätsgeschichte des 18.-20. Jahrhunderts. Besondere Höhepunkte sind die biographischen Skizzen, unter anderem von Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottfried Herder, Julius Wellhausen, Hans Lietzmann und Karl Barth.

Aus dem Inhalt

- Mose als geschichtliche Gestalt
- Die Zehn Gebote
- „Ich bin der Herr, dein Gott“ (Exodus 20,2a)
- Hat die Bibel wirklich recht?
- Beziehungen zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Wissenschaft
- Theologie in Göttingen
- Das Verhältnis des Pastorensohnes Lessing zu Luther
- Göttingen 1887 – die Universität in Preußen
- „Glanz und Niedergang der deutschen Universität“
- Über einige ältere Autoren des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht
- Basels Theologische Zeitschrift

Rudolf Smend

**Bibel
Theologie
Universität**

VR Kleine Vandenhoeck-Reihe

Rudolf Smend **Bibel – Theologie – Universität**

Kleine Vandenhoeck-Reihe,
Band 1582. 1997. 16 Beiträge.
263 Seiten, kartoniert
DM 26,80 / öS 196,- / SFr 25,-
ISBN 3-525-33602-0

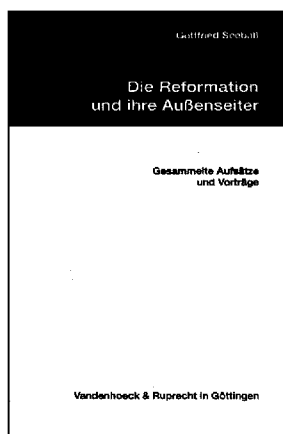
V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Beiträge zur Geschichte der Reformation

Inhalt

Beiträge zur Geschichte der Reformation: Die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana / Apologie und Confessio. Ein Beitrag zum Selbstverständnis des Augsburger Bekenntnisses / Evangelium und soziale Ordnung. Luthers Evangeliumsverständnis nach den Bauernschriften / Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation / Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung / Martin Bucer und die Reichsstadt Augsburg / Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 in ihrem historischen und theologischen Zusammenhang.

Beiträge zur Geschichte des „linken Flügels“ der Reformation: Der „linke Flügel“ der Reformation / Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas Müntzer / Bauernkrieg und Täuferium in Franken / Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut / Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans Hut in Augsburg 1527 / Dissent und Konfessionalisierung. Zur Geschichte des ‚linken Flügels der Reformation‘ in Nürnberg / Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus / An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer / Das Verständnis des Alten Testaments bei Caspar Schwenckfeld von Ossig / Schriftenverzeichnis Gottfried Seebaß / Register



Gottfried Seebaß Die Reformation und ihre Außenseiter

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

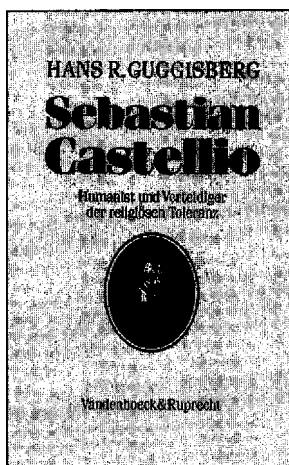
Zum 60. Geburtstag des Autors
herausgegeben von Irene Dingel
unter Mitarbeit von Christine Kress.
1997. 383 Seiten, gebunden
DM 98,- / öS 715,- / SFr 89,-
ISBN 3-525-58165-3

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

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 Ketzer, 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.

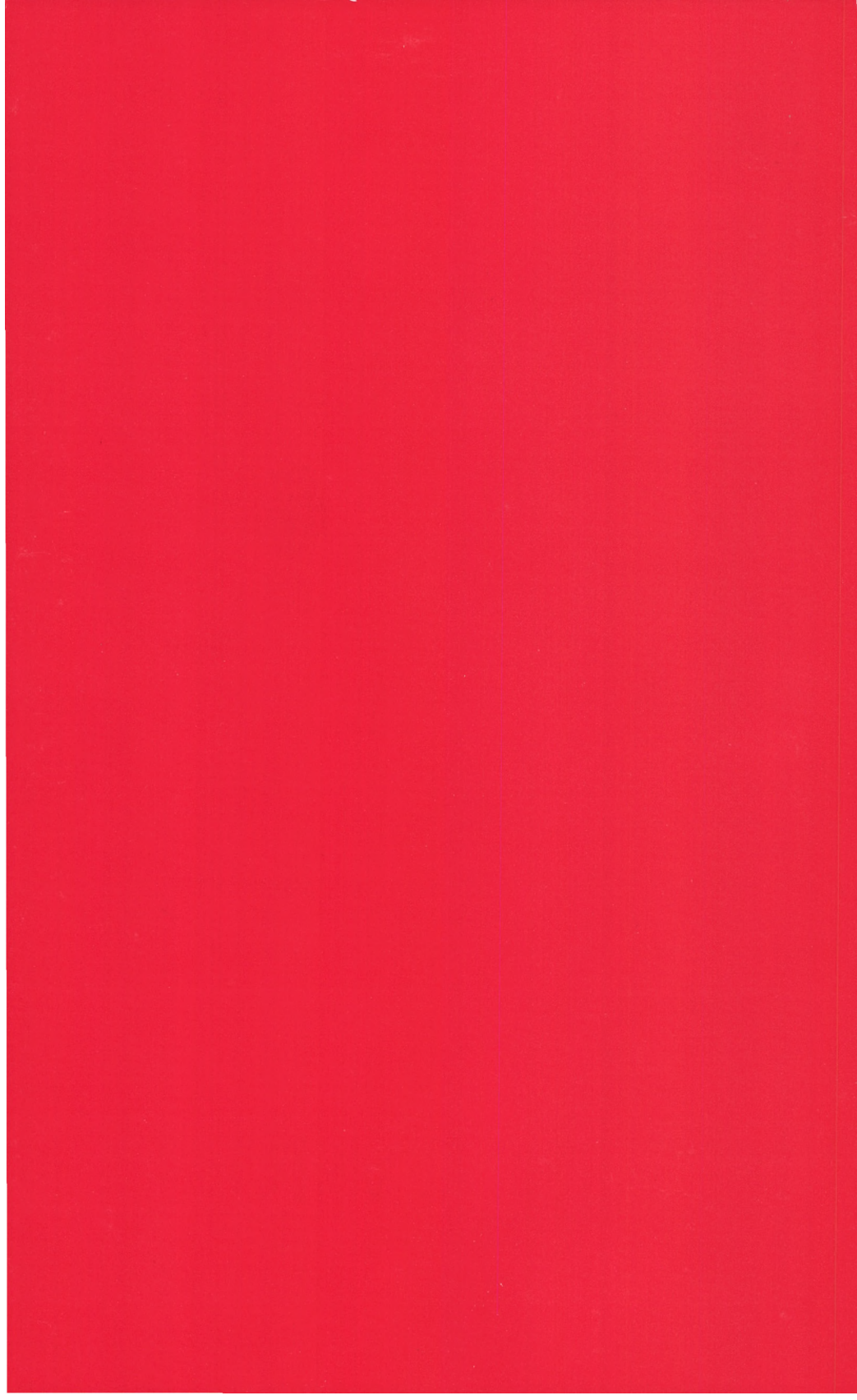
Was aber die moderne Forschung am meisten interessiert, ist Castellios radikale Mischung von Mystizismus und Rationalismus, d. h. seine Auffassung eines praxisbezogenen Christentums in Verbindung mit seinem wiederholten Appell an den von Gott gegebenen gesunden Menschenverstand. Seine Verteidigung der 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 · Heft 3 · 1998



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. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Prof. Dr. Reinhard Schwarz (München) in Verbindung mit weiteren Fachgelehrten im In- und Ausland

Redaktion: Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17,
90427 Nürnberg (Telefax 0911/311939)

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) 5141150. – Bankverbindung: Postgiroamt Hamburg (BLZ 20010020)
Konto Nr. 5138-209; Evang. Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel (BLZ 21060237)
Konto Nr. 54690

Es erscheinen jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von DM 38,- / öS 277,- / sFr 35,- zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 30,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 37070 Göttingen
ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 72005 Tübingen

INHALT

	115	Zu diesem Heft
MARTIN LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	116	Martin Brecht »Denn durch sein amt und wort wird erhalten das reich gottes in der welt«
AUFSÄTZE	124	Michael Plathow Das Bild Martin Luthers und des Protestan- tismus bei Johann Wolfgang von Goethe
	139	Martin Sander-Gaiser »Ein Christ ist gewiß ein Schüler, und er lernt bis in Ewigkeit«
WERKSTATT	151	Johannes Schilling Luthers Seelsorge. Über Gerhard Ebelings großes Alterswerk
	158	Aus den Gedenkstätten der Reformation
BÜCHERSCHAU	159	Zu: M. Jung / H. Bauer / B. Hamm / Kalmbach-Pietsch / M. Plathow / G. Wenz / H. Krause
	166	Hinweise
	166	Aus der Luther-Gesellschaft

ZU DIESEM HEFT

Mehrfach habe ich mich schon gefragt, welches Bild von Kirche und welche Motivation zum kirchlichen Dienst ich wohl hätte, wäre ich 25 Jahre jünger und stünde ich nach erfolgreichem Abschluß meines Theologiestudiums vor den verschlossenen Toren meiner Landeskirche, auf deren Anwärterliste ich vertraut hatte, aber die mich nun nicht zum Vikariat zulassen wolle – nicht, weil sie mich nicht brauchte, sondern weil heute der Kassenstand darüber entscheidet, ob man von mir und dem, was ich einbringen könnte, Gebrauch macht, nicht geistliche oder pastorale Gesichtspunkte. Das aber gehört zur Lebenserfahrung und Kirchenerfahrung für einen Teil unseres kirchlich-theologischen Nachwuchses. *Martin Brecht* setzt sich, ausgehend von Luthers »Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle« kritisch damit auseinander: Luther – für heute entdeckt.

1999 ist nicht nur das Gedenkjahr an den Geburtstag Katharina von Boras vor 500 Jahren. Halb so lange ist es her, daß Johann Wolfgang von Goethe, nach Luther wohl der zweitbekannteste Deutsche weltweit, geboren wurde. Goethes Herkunft aus evangelischem Milieu ist ja bekannt. *Michael Plathow* geht in diesem Heft, ausgehend von einer Skizze der Religiosität Goethes, dessen Lutherbild nach.

Martin Sander-Gaiser hat vor wenigen Jahren in den Niederlanden über »Lernen als Spiel bei Luther« promoviert. In dem in diesem Heft abgedruckten Aufsatz gibt er einen Einblick in seine Einsichten. Dieser Beitrag führt uns den Pädagogen Luther vor. Die gängige These, daß Luther Theologe war und *nicht* Pädagoge, bedarf nun wohl endgültig der Korrektur.

In der Werkstatt stellt *Johannes Schilling* Gerhard Ebelings großes Alterswerk »Luthers Seelsorge« vor. In seinen Briefen, damit im Gespräch, gewinnt der Theologe Luther sein Profil. Eine Dogmatik hat er ja bekanntlich nicht geschrieben, sondern die Bibel ausgelegt sowie Fragen des Glaubens und Einsichten aus der Schriftauslegung in der konkreten Begegnung mit lebendigen Gesprächspartnern erörtert.

Hinter den Nachrichten »Aus den Gedenkstätten der Reformation« und der Bücherschau folgen noch Hinweise und Informationen aus der Luther-Gesellschaft.

H. H.

»DENN DURCH SEIN AMT UND WORT WIRD ERHALTEN DAS REICH GOTTES IN DER WELT«

Martin Luther: Warum es Theologiestudierende braucht

Von Martin Brecht

1. Die Diskussionslage

Mit dem Rückgang der kirchlichen Einnahmen bei weitgehender Besetzung der kirchlichen Stellen ist es in nicht wenigen Landeskirchen dahin gekommen, daß – ähnlich wie in den Geisteswissenschaften überhaupt, wo die angehenden Religionslehrer mitbetroffen sind –, Theologiestudierende nach Abschluß ihrer Ausbildung nicht mehr in den kirchlichen Dienst übernommen werden. Die damit entstandene Situation kann nicht allein den Restriktionen der landeskirchlichen Finanzabteilungen, den freundlichen Worten und leeren Vertröstungen der Personalreferenten oder der juristischen Handhabung der Kirchengesetze überlassen werden. Es muß vorweg bewußt sein, daß für die Theologiestudierenden mit der Ablehnung einer Anstellung im kirchlichen Dienst eine eigentümliche geistliche Frustration entstehen kann, der an sich in besonderer Weise seelsorgerlich begegnet werden müßte. Von einer derartigen Bewältigung ist wenig zu bemerken. Die fehlenden beruflichen Perspektiven werden sich bald dahingehend auswirken, daß das Studium der Theologie gar nicht mehr aufgenommen werden wird. Überdies schafft man mit dem Verzicht auf ganze Jahrgänge unweigerlich bereits die neuen Friktionen späterer Jahre im Personalbereich.

Ganz abgesehen von den derart Abgewiesenen handelt es sich bei der Nicht-Verwendbarkeit von Bewerberinnen und Bewerbern für den Dienst in der Kirche um ein Problem, das die Kirche insgesamt mehrfach tief betrifft. Die Kirchenleitungen, zumal in ihrer Spitze, müßten die Betroffenen ihre Solidarität glaubhaft spüren lassen und angeben, welche Perspektiven für den kirchlichen Dienst eigentlich bestehen. Dazu muß eine geistliche Qualifikation der Situation erfolgen. Derzeit bleibt es jedoch fast ganz bei einer ratlosen Sprachlosigkeit. Es kann ferner nicht angehen, daß der noch nicht angestellte Nachwuchs die Last der Probleme nahezu allein aufgebürdet bekommt. Ohne Auswirkungen auf alle derzeit im Amt Befindlichen wird es nicht abgehen können. Schon um der Glaubwürdigkeit des gemeinsamen Dienstes willen werden die vorhandenen Mittel sowie der Mangel geteilt werden müssen. Dies mag hinsichtlich der gewohnten

Standards empfindlich sein, grundsätzlich dürfte aber noch Spielraum bestehen. Die Kirchengemeinden werden die Prioritäten neu setzen müssen, um das vorhandene große Angebot an Mitarbeit, das nicht einfach abgewiesen werden sollte, sinnvoll zu nutzen. Ein größeres potentielles Kapital als dienstbereite Menschen kann es nicht geben. Vielleicht sollten die Kirchengemeinden sich besonders um die aus ihnen hervorgegangenen arbeitslosen Theologiestudierenden bemühen und sie einzubinden versuchen. Auch für die Ausbildungsinstitutionen muß es Folgen haben, wenn es für die von ihnen Ausgebildeten keine Verwendung mehr gibt. Dies lähmt nicht nur die Motivation. Damit ist zugleich der Stellen- und Mitarbeiterbestand der Lehrkörper von Reduktionen bedroht. Dies kann nicht ohne Auswirkungen auf theologische Vielfalt und das wissenschaftliche Niveau bleiben. Schließlich ist noch in den Blick zu fassen, daß Armut bei rechtem Umgang nicht bloß eine Not bedeuten muß, sondern auch eine Verheißung mit der Erfahrung neuer Freiheit haben kann. In solcher Erwartung könnte mit der Situation geistlich und hoffnungsvoll umgegangen und der deprimierten Lähmung begegnet werden.

Probleme im Nachwuchsbereich hat es in der Kirche immer wieder gegeben. Oft waren es zu viele Bewerber, die dann bis in die besten Jahre ihres Lebens hinein auf eine Stelle warten mußten. Manchmal herrschte empfindlicher Mangel an Nachwuchs, so daß man auswärts um Pastoren werben und besondere Maßnahmen zur Förderung der Theologiestudenten ergreifen mußte. Zeitweilig galt der Nachwuchs als nicht gebildet oder nicht fromm genug. Es soll zu diesem Thema von mir als Kirchenhistoriker nicht eine abstrakte theoretische Ausführung geboten werden. Vielmehr ist mir bei anderweitiger Beschäftigung mit den Quellen ein Text Luthers begegnet, der bei aller Distanz und damit auch in einer gewissen Objektivität doch das Problem des theologischen Nachwuchses prinzipiell anspricht und deshalb zur Interpretation und Mitteilung einlädt. Daß auf diese Weise auch eine den Interpreten seit längerem umtreibende Sorge artikuliert wird, soll nicht verschwiegen werden. Vielleicht läßt sich damit am Ende der eigenen Dienstzeit der Kirche nochmals ein Dienst erweisen:

2. Die Konstellation der Reformationszeit

Vor der Reformation gab es eigentlich keinen Mangel an Klerikern. Es war eine große Anzahl vor allem von Meßpriestern vorhanden, die allerdings in ihrer Mehrzahl unzulänglich ausgebildet waren und nur im Ausnahmefall Theologie studiert hatten; überdies waren sie meist schlecht bezahlt. Zu den Weltklerikern kam noch eine Vielzahl von Mönchen hinzu. Die

Reformation senkte den Bedarf an Geistlichen drastisch, vor allem auf das für die Versorgung der Gemeinden benötigte Personal. Engpässe stellten sich bei der Besoldung ein, weil nicht mehr eingesehen wurde, wozu die bisherigen Abgaben an die Kirche geleistet werden sollten. Überdies kam ein selbstbewußtes Laientum auf, das auf die unmittelbare Geistbegabung setzte und von theologischer Arbeit nicht viel hielt.

Eine indirekte Folge dieser Konstellation war, daß der geistliche Beruf keine Perspektive mehr zu bieten schien. Deshalb hielten es die Eltern nicht mehr für sinnvoll, ihre Söhne auf die hauptsächlich auf den kirchlichen Dienst vorbereitenden Lateinschulen zu schicken. Es kam somit zu einem Einbruch im höheren Schulwesen. Hier gegengesteuert zu haben, war das Verdienst keines anderen als Luthers selbst. Sensibilisiert durch seine aus dem Humanismus herkommenden Freunde verfaßte er 1524 den Appell *An die Ratherrn aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* (WA 15,9–53). Luther wandte sich an die Stadtmagistrate, weil er die Eltern nicht mehr für motiviert, auch nicht für fähig und überdies für anderweitig beschäftigt hielt, die Schulbildung ihrer Kinder zu betreiben. Er argumentierte u. a. mit dem Bedarf der Gemeinwesen an akademisch gebildeten Berufen überhaupt, wofür das höhere Schulwesen die Voraussetzung war, aber eigentlich ging es ihm um den theologischen Nachwuchs. Wichtigster Unterrichtsgegenstand sollten die alten Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch sein, von denen die beiden letzten zu einer selbständigen philologischen Auslegung der Bibel benötigt wurden. Diese Kompetenz wurde von den neuen Amtsträgern der evangelischen Kirche gefordert. Luther machte die Sache dringlich. Die neue, im Verbund mit dem Humanismus bestehende Bildungschance konnte auch verstreichen. Für den damaligen Kairos gebrauchte er das Bild vom »fahrenden Platzregen«, der vorbeiziehen könne, ohne wiederzukehren. Zwar nicht so rasch, wie Luther es wünschte, aber durchaus erfolgreich entwickelte sich in zahlreichen Städten daraufhin eine evangelische Lateinschule, die manchmal sogar die Keimzelle für ein akademisches Gymnasium oder gar für eine Hohe Schule wurde.

3. Vom Nutzen der Theologen und vom Schaden, wenn es sie nicht gäbe

Luther ließ die Angelegenheit nicht los. Sechs Jahre später wandte er sich 1530 nun doch an die Eltern mit *Eine Predigt, das man Kinder zur Schule halten solle* (WA 30/II, 508–588). Es handelt sich dabei um eine Musterpredigt, wie sie Luther selbst mehrfach gehalten hatte, die nunmehr den Pfarrern dazu dienen sollte, Luthers Vorstellungen zu vermitteln. Unter

nachweislich bewußt und gekonnt eingesetzter erheblicher Verwendung rhetorischer Mittel wollte Luther Überzeugungsarbeit leisten, indem er die Adressaten in einen eindringlichen Dialog verwickelte. Die Predigt ist zweigeteilt in einen das Geistliche oder Ewige und einen das Zeitliche oder Weltliche betreffenden Teil. Beim Zeitlichen und Weltlichen geht es um die durchaus bejahte Notwendigkeit der profanen akademischen Berufe.

Hier interessiert vor allem der erste Teil über den geistlichen Stand. Er gilt als von Gott gestiftet, weil er das Leiden und Sterben Christi zu vermitteln hat. Dies geschieht durch das Predigen, Sakramente Reichen, Binden, Lösen, Trösten, Warnen, Vermahnen und was sonst zum Amt der Seelsorge gehört. »Denn auch solch ampt nicht allein hie das zeitlich leben und alle weltlichen stende fo(e)rderet und halten hilft, sondern das ewige leben gibt und vom tode und sunden erlöset, welches sein eigen furnemlich werck ist« (527,21–24). Lediglich wegen der Erfüllung dieser Aufgabe bestehe die Welt noch. Es ist wirklich atemberaubend, was hier vom geistlichen Amt ausgesagt wird, und mancher Betroffene mag der Meinung sein, so hoch sei sein Berufsverständnis nicht gesteckt. Aber wir werden es uns bei dieser Gelegenheit gefallen lassen müssen, daß wir – vielleicht längst nötig – bei der eigentlichen Sache behaftet werden. Ausdrücklich stellt Luther klar, daß er nicht die altgläubige Geistlichkeit meine, »sondern den stand meine ich, der das Predigt ampt und dienst des worts und der Sacrament hat, welchs gibt den geist und alle seligkeit ...« (528,25–27). Luther ist keineswegs der Auffassung, sich sozusagen in der Höhenlage vergriffen zu haben. Paulus nenne die Amtsträger Gottes Haushalter und Knechte, Bischöfe, Doctores, Propheten, dazu Gottes Boten, die Welt mit Gott zu versöhnen; in anderen biblischen Büchern finden sich entsprechende Titulaturen.

Aus der sichergestellten Tatsache, daß Gott den geistlichen Stand eingesetzt hat, wird gefolgert, daß er nicht untergehen, sondern erhalten bleiben soll. »Durch wen ...? Es werden wir menschen thun müssen« (530,26–28). Damit sind die Eltern gefordert, ihre Kinder als den benötigten Nachwuchs für das kirchliche Amt zur Verfügung zu stellen. Mit dazu sind sie von Gott gegeben. Die Eltern haben eine Verantwortung für den Bestand des geistlichen Amtes. Von ihnen bekommt Gott die Leute dafür. Es wird nun die Rechnung aufgemacht, welchen Nutzen ein Pfarrer erbringen kann und welcher Schaden entstünde, gäbe es ihn nicht. Luther braucht dabei nur wieder auf die biblischen Bezeichnungen für das geistliche Amt zurückzugreifen: »ein Engel Gottes, ein rechter Bischof vor Gott, ein Heiland vieler Leute, ein König und Fürst in Christus Reich und in Gottes Volk, ein Lehrer, ein Licht der Welt« (533,21–24). »Denn weil

Gottes wort und ampt, wo es recht gehet, muß ohn unterlas grosse ding thun und eitel wunderwerck treiben, so mus dein son auch on unterlas grosse und eitel wunder thun für Gott« (533,35–37). Luther denkt dabei an alle Wundertaten, die die Evangelien berichten bis hin zur Auferweckung von Toten, und setzt hinzu: »Obs nicht leiblich geschicht, so geschichts doch geistlich inn der seelen, da es viel grösser ist« (534,21 f). Was von den Gläubigen überhaupt gilt, gilt um so mehr vom öffentlichen Prediger. Dabei soll aber der Amtsträger nicht überfordert werden: »Nicht das ers thue als ein mensch, sondern sein ampt, von Gott geordnet, das thuts, und das wort Gottes, das er leret, Denn er ist ja das Werckzeug da selbest zu« (534,26–28). Luther geht davon aus, daß die Beschreibung der großartigen Wirkungen des geistlichen Amtes die Eltern überzeugen muß. Dazu kann er ihnen jedenfalls die Anerkennung Gottes für solche Werke versprechen, auch wenn es von der Welt nur Vorwürfe und Verleumdungen gibt. Damit wird mitten in der Preisrede redlich auf die Realität der Verfolgung und des Kreuzes der Diener Christi eingestellt. Luther hat bei all dem nicht den Boden unter den Füßen verloren. Er kennt daneben auch Werke des kirchlichen Amtes gegenüber der Welt, die bei uns heute vielleicht höher und manchmal wohl auch zu hoch taxiert werden, nämlich die Unterweisung über die politischen und sozialen Verhältnisse samt sozialer Diakonie wie »die betrubten trosten, rat geben, bös sachen schlichten, irrige gewissen bescheiden, fride helfen halten, sünden, vertragen und der werck on zal vil und teglich« (537,24–26). Dem Predigtamt wird hier mehr Kompetenz zuerkannt als der profanen Weisheit oder der Rechtswissenschaft. »Darumb, so man die warheit sagen will: Der zeitlich fried, der das grösseste gut auf erden ist, darin auch alle andere zeitliche güter begriffen sind, ist eigentlich ein frucht des rechten predig ampts ...« (538,18–20). Das rechte Predigtamt wird dabei abgesetzt von der Kriegstreiberei der katholischen Seite damals auf dem Augsburger Reichstag. An anderer Stelle wird die feste Überzeugung geäußert, »Theologen und Juristen müssen bleiben odder sollen allesampt mit uns untergehen ...« (578,20 f). Zur Erhaltung des gesellschaftlichen Friedens braucht es Gottes Wort und das Recht. Zutreffend an dieser Beurteilung der Öffentlichkeitsbedeutung des Predigtamtes ist jedenfalls, daß mit dem Rückgang der kirchlichen Verkündigung und Unterweisung das Wertesystem der öffentlichen Moral ins Wanken gerät. Die Rechnung dafür wird uns künftig immer weiter mit vielfach zerrütteten gesellschaftlichen Verhältnissen präsentiert werden.

Der rechte Pfarrer dient den Menschen an Leib und Seele und darüber hinaus Gott, »denn durch sein ampt und wort wird erhalten das reich gottes in der welt, Die ehre, der name und rhum Gotts, die recht erkenntnis Gottes, der recht glaube und verstand Christi, die frucht des leidens und

bluts und sterbens Christi, die gaben, werck und krafft des heiligen Geists, der recht selige (ge)brauch der tauffe und sacrament, die rechtschaffen reine lere des Euangelii, die rechte weise den leib zu zuchtigen und creutzigen und der gleichen viel« (539,23–30). Der Wissensbestand eines ganzen Katechismus wird hier knapp aufgezählt; die grassierende religiöse Unkenntnis gibt es dabei nicht. Dem Teufel, der Weltweisheit, dem Dünkel, den Irrtümern und Ketzereien ist man damit überlegen. Alles Lob, das Gott gebührt, kommt auch seinem Wort und der Predigt zu.

Jeglicher personelle und finanzielle Aufwand für das Predigtamt ist also gut angelegt. Hier sich nicht zu engagieren, wäre blinde und schändliche Undankbarkeit. Solcher Aufwand ist zu den rechten guten Werken zu rechnen anstelle der früheren frommen Stiftungen. Aus der umgekehrten Rechnung ergibt sich, was Gott entzogen wird, wenn man jemand eigensüchtig hindert, den geistlichen Beruf zu ergreifen: »einen Engel, einen diener, einen könig und fürsten in seinem reich, Einen heiland und troster der menschen an leib und seel, an gut und ehre, Einen heubtmann und Ritter widder den teuffel ...« (542,27–31). Gottes Reich, der christliche Glaube und das Werk des Heiligen Geistes hätten den Nachteil. Am Jüngsten Gericht wird darüber Rechenschaft gefordert werden und die Schwere des Versäumnisses wolkenbruchartig und nicht wieder gutzumachen über das Gewissen fallen. Schon im natürlichen Recht gelte: »Wer schaden verhue-ten kan und thuts nicht, der ist auch selbschuldig an solchem schaden« (544,31 f) und verdient als Feind des Reiches Gottes dieselbe Schelte wie der Teufel.

Luther bleibt Realist, nicht alle Knaben müssen Pfarrer, Prediger oder Schulmeister werden. Es geht ihm darum, daß die bildungsfähigen Kinder nicht von der Schule abgehalten werden; für die Armen sieht er dabei Mittel aus kirchlichen Stiftungen vor. Es ist ihm ebenfalls nicht lediglich um die Bildung einer Intelligenzelite zu tun. Nicht alle müssen hochgelehrte Theologen werden, »man mus auch gemeine Pfarrer haben, die das Euan-gelion und Catechismus treiben im jungen und groben Volck, teuffen und sacrament reichen etc.« (546,17 f). Man braucht nicht bloß scharfsinnige Ketzerbestreiter. »Man mus zum guten gebew nicht allein werckstuck, sonder auch fülle stein haben« (546,19 f). Das Risiko, daß die Ausbildung ihr Ziel nicht erreicht, sondern sogar ins Gegenteil umschlägt, muß man wie bei allem menschlichen Tun eingehen.

Auch die im Raum stehende Frage nach der Versorgung der kirchlichen Amtsträger wird aufgenommen. Der Dienst am Evangelium verdient Be-lohnung. Die kirchliche Gemeinschaft hat dafür auch Mittel aufgebracht. Dahinter steht ein mit Heb 13,5 begründetes, tieferes Vertrauen auf Gott: »Er wird und kan nicht lassen, die ihm trewlich dienen« (549,18 f). Die Re-

lation von vorhandenen Stellen und Bewerbern schätzte Luther für den Nachwuchs als günstig ein, da die ältere Generation im Abtreten begriffen war. Allzu eingehende Berechnungen werden freilich gar nicht angestellt. Luther hielt es vielmehr mit der Weisung Christi: »Sucht zum ersten das reich Gottes und seine gerechtigkeit, so soll euch das alles zu komen« (Mt 6,33). Dem wird hinzugesetzt: »Wer dem nicht gleubt, der sorge imer hin und sterbe hungers da zu!« (551,24–26). Dabei wird nicht verschwiegen, daß in den vergangenen Jahren viele Pfarrer hungern mußten, weil die kirchlichen Abgaben nicht mehr geleistet wurden und wegen der Verfolgung des Evangeliums, was von Luther auch als göttliche Prüfung gedeutet wird. Daß das Evangelium immer wieder durch aufbrechende Not beeinträchtigt wird, wußte er schon aus der Bibel. Seiner aus Ps 110,1 geschöpften Gewißheit, »das dennoch Christus und sein wort bleibe« (552,32), das berühmte »Scheblimini« vermochte dies nichts anzuhaben. Er hielt das Versorgungsrisiko im geistlichen Amt für vergleichbar mit dem in einem Handwerk und mithin für eingehbar. Hohes Gut oder eine steile Karriere durfte man freilich nicht erwarten. Die Schlußsätze des ersten Teils der Predigt ziehen die Interessierten bereits spezifisch in den geistlichen Beruf hinein: »Ich rede itzt mit den gleubigen, die das predig ampt ehren und hoch achten, uber allen reichthum als nehest Gott selber den höchsten schatz, den menschen gegeben, Das sie wissen, wie grossen dienst sie Gott daran thun können und sollen, als die da lieber wollen dieses wercks teilhaftig sein auch mit geringem gut, denn der welt güter haben und dieses emperen, die selbigen werden wol erkennen, das die seele mehr ist denn der bauch ...« (553,23–29).

Der Schluß der ganzen Schrift artikuliert die allgemeine Verpflichtung zur personellen und finanziellen Unterhaltung der kirchlichen Ämter aus der Dankespflicht für alle guten Gaben Gottes. Der Undank müßte Gottes Gericht auf sich ziehen oder, wie es drastisch heißt: »Ja es were nicht wunder, das Gott beide thur und fenster in der hellen auff thet und liesse unter uns eitel Teuffel schneien und regnen ...« (582,25–27). Nochmals werden Evangelium und Predigtamt in unmittelbaren Zusammenhang mit Kreuz und Leiden Christi sowie mit allem Einsatz seiner Boten bis hin zu dem Luthers gebracht. Es könne darum nicht sein in Deutschland, daß man dieses Amt verfolge oder im Elend umkommen lasse, sonst würde Luther bedauern, ein Deutscher zu sein. Dazu müßte es jedoch wieder zu jener höheren Spendenfreudigkeit kommen, wie sie früher bestanden habe und mit der Reformation zusammengebrochen sei. Luther war resigniert, ob er etwas auszurichten vermöchte, um dem drohenden Jammer zu wehren. »Denn ich halt: wenn zehen Mose stunden und fur uns betten, so würden sie nichts ausrichten, So fule ich auch, wenn ich fur mein liebes

deutsch land beten wil, das mir das gebet zuruck prallet und will nicht hinauff dringen« (585,32–35). Dies würde sich nur ändern, »so wir uns beserten und unsers Herrn wort und sein theures blut und sterben anders ehreten, denn bis her geschehen« (586,22 f). Es wird überlegt, ob zur Abhilfe der Schulmisere nicht so etwas wie eine allgemeine Schulpflicht eingeführt werden müßte. Arme Kinder sollten aus dem Kirchengut unterstützt werden. Luther regt entsprechende Vermächtnisse an, an denen Gott gewiß Gefallen haben würde. Der Schluß ist mit einem unüberbietbaren Autoritätsanspruch formuliert: »Wolan, ihr lieben deudschen, Ich habs euch gnug gesagt, ihr habt ewrn Propheten gehört« (587,36–588,6).

4. Nachbemerkung

Luthers Probleme sind nicht die unseren. Er mußte faktisch Bildungswerbung betreiben, wir wissen nicht, wie die Ausgebildeten in Stellungen untergebracht, und vor allem, wie sie finanziert werden sollen. Prinzipiell gemeinsam dürfte die Einschätzung vom Wert und von den Aufgaben sein, die auf einen Amtsträger warten, wobei Luther hierbei bedenkenswerte Maßstäbe gesetzt hat. Pauschale Nichtverwendung von fertigen Theologiestudierenden kann keine Lösung sein. Die kirchlichen Instanzen müssen gemeinsam mit allen Betroffenen ausmitteln, welche Verwendungs- und welche Besoldungsmöglichkeiten bestehen, welche Opfer vom Nachwuchs, von den Bewerbern wie dem ganzen Berufsstand zu erbringen sind, welche besonderen Aufgaben sich mit dem Reichtum an Personen angreifen lassen. Eines jedoch muß angesichts der Größe und Schönheit des Berufs ein Ende haben, nämlich die Tristesse der Frustration, die mit der Gabe von Menschen nichts anzufangen weiß.

Professor Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, 48149 Münster

DAS BILD MARTIN LUTHERS UND DES PROTESTANTISMUS BEI JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Von Michael Plathow

Jubiläen haben ihr hermeneutisches Gepräge: Sie erinnern für die Gegenwart in die Zukunft. Dabei bilden der Zeitgeist und das Lebens- und Sinndeutungsgefüge, überhaupt das kulturelle Muster, im hermeneutischen Prozeß das Vorverständnis zu immer neuer Aneignung des Jubiläumseignisses. Das gilt auch für die Person und das Werk des großen Dichters Johann Wolfgang von Goethe in unserer postmodernen, von Pluralismus¹ und Diversifizierung gekennzeichneten Zeit. Bei der Unübersichtlichkeit und Unverbindlichkeit der Säkularisierungsströme nimmt zugleich die individuelle »Sehnsucht nach Sinn«² zu im »heiligen Diesseits«³ selbstgemachter Patchwork-Religiosität. Ob da Goethes Verhältnis zum Christentum im Kontext des vielfarbigen Zeitgeistspektrums aktuell ist? Karlmann Beyschlag charakterisiert Goethe 1968 als »Phänomen einer nachchristlichen Religiosität und Frömmigkeit, die, ohne christlich zu sein, das Christliche nicht aus-, sondern einschließt«⁴. Und Helmut Thielicke versucht die »Gebrochenheit von Goethes Verhältnis zum Christentum«⁵ als einen multiperspektivisch-komplementären »Vielfarbendruck«⁶ mit pluralistischer Ausmalung aufzuzeichnen. Wie aber sind mit dieser weitgeistigen, von der Toleranzidee bestimmten Weltanschauung Goethes respektvolle Würdigungen des Reformators Martin Luther und des Protestantismus zu verbinden?

Im Blick auf diese Fragestellung wird man sich zum einen die persönlichen Entwicklungen und Veränderungen des Dichters in Erinnerung rufen müssen von einer durch Susanne v. Klettenberg und den Freund E. Th. Langer beeinflussten Bibelfrömmigkeit einer »schönen Seele« Herrnhuter-schen Pietismus über die christentumskritische Phase der »Venetiani-

¹ Michael Welker: Kirche im Pluralismus, 1995.

² Peter L. Berger: Sehnsucht nach Sinn, 1994.

³ Heiner Barz: Postmoderne Religion. Jugend und Religion 2, 1992, 247 ff.

⁴ Karlmann Beyschlag: Goethe im Urteil der neueren evangelischen Theologie, in: Humanitas-Christianitas. FS Walter v. Loewenich, hrsg. K. Beyschlag, 1968, 205 ff.

⁵ Helmut Thielicke: Goethe und das Christentum, 1982.

⁶ Ebd., 20.97.

schen Epigramme« (1790) bis zu den späteren Briefen und Eckermann-Gesprächen über Luther und die Reformation: jeweils perspektivische Farbgebungen – chamäleonartig – in der Mischung von Licht und Dunkel. Zum anderen wird man sich die verschiedenen Genera in der Ausdruckswelt des Dichters vor Augen führen: die Briefe, die Gedichte »Gott und die Welt«, die Epen, Dramen, Aphorismen, die biographischen Erinnerungen, wissenschaftlichen Abhandlungen und Gesprächsnachschriften⁷. Bei dem multiplen Œuvres des großen Dichters verbietet schon der Respekt das zu schnelle Urteil, etwa zwischen wahr und unwahr in kontrastierender Schwarz-Weiß-Malerei, wenn auch die Wahrheitsfrage nicht ausgespart werden darf. Das präzise Wahrnehmen und behutsame Aufnehmen der Worte – auch Zitate – des Dichters mit ihren Andeutungen von Farbkombinationen einer im ganzen offenen Zeichnung seiner Religiosität und seiner Stellung zu Luther steht uns zu.

I.

»Ja gewiß, wenn wir trachten, daß Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat immer möglichst als Eines erhalten werden, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen; eines Mannes, der in diesem Sinne so Großes wirkte und, auch irrend, noch immer ehrfürchtig bleibt«, schreibt Goethe an J. Tr. K. Danz am 14. 6. 1826. Ähnlich fasziniert von der Persönlichkeit Luthers, notiert er im Brief an K. L. Knebel vom 22. 8. 1817: »Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert.« Goethe hat hier die konforme Persönlichkeit Martin Luthers als Mann der Tat im Blick, der er – wie auch anderen Persönlichkeiten – unter fichteschem und herderschem Leitbild als Genie Aufmerksamkeit zuwandte. Im früheren »Brief des Pastors zu . An den Pastor zu« (1772) heißt es: »Luther arbeitete, uns von der geistlichen Knechtschaft zu befreien ... Er arbeitete sich durch verjährte Vorurteile durch und das Göttliche vom Menschlichen, soviel ein Mensch scheiden kann, und, was noch mehr war, er gab dem Herzen seine Freiheit wieder – und machte es der Liebe fähig«⁸. Im gleichen Tenor sagt Goethe 12 Tage vor seinem Tod am 11. 3.

⁷ Goethes Werke I–XIV, hrsg. E. Trunz u. a., 1966²; auch: Goethe's Werke. Nach den vorzüglichsten Quellen revidierte Ausgabe, Berlin. G. Hempel; Goethes Briefe I–IV, hrsg. K. R. Mandelkow, 1976²; Gespräche mit Goethe von Johann P. Eckermann, 1995.

⁸ Goethes Werke I, 233.

1832 im Gespräch mit J. P. Eckermann: »Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln der Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu erfassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will – über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.« Gerade im Zurück zu den Quellen, d. h. den biblischen Quellen, wird Luther als Befreier zu einer sittlichen Kultur der Liebe wahrgenommen, wie sie bei Jesus beispielhaft aufleuchtet und wie sie sich für Goethe nach der »Italienischen Reise« (26. 5. 1787; 4.–6. 6. 1787) auch in dem unangepaßten frommen »Narren in Christo« Philip Neri manifestierte.

Und so setzte Goethe M. Luther ein dichterisches Denkmal in der Gestalt des Bruders Martin im »Götz von Berlechingen«; so verlegte er nach einem Brief an Zelter vom 20. 11. 1829 die Faustsage nach Wittenberg, »also in das Herz des Protestantismus«; so zeichnete er den Freiheitszug der Salzburgerischen Lutheraner nach dem leidvollen Emigrantenpatent von Erzbischof Leopold Anton Freiherr v. Firmian (31. 10. 1731) profan in »Hermann und Dorothea« ein; so bedichtet er die Reformation – nicht unkritisch unter dem Einfluß von Gottfried Arnolds »Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie«, 1699–1703⁹ – als Befreiung des Geistes.

II.

Diese Hochschätzung der Persönlichkeit Luthers und der kulturellen Wirkung der Reformation durch den Dichter Goethe wirft zugleich die Frage auf, inwiefern auch Luthers reformatorischer Glaube für Goethe von Bedeutung war, gar internalisiert wurde. Denn die hohe Wertschätzung Luthers war eben nur ein Pinselstrich im »Vielfarbdruck« Goethischer Religiosität¹⁰, nur ein Lichtstrahl im Strahlenbündel zwischen Hell und Dun-

⁹ Peter Meinhold: Goethe in der Geschichte des Christentums, 1958, 3. 23.

¹⁰ Neben dem Buch von H. Thieliicke u. P. Meinhold vgl. Rudolf Hermann: Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter, 1948; Erich Seeberg: Goethes Stellung zur Religion, in: ZKG. 51 (1932) 202–227; Paul Althaus: Goethe und das Evangelium, in: Viva Vox Evangelii, FS Hans Meiser, 1951, 99–118; Gottlieb

kel. »Denn wenn man's beim Licht besieht, so hat jeder seine eigene Religion, und Gott muß mit unserem armseligen Dienste zufrieden sein aus übergroßer Güte«, notiert er schon im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«, in »Dichtung und Wahrheit« XV spricht er von seinem »Christentum zum Privatgebrauch«: eine subjektivistische, undogmatische¹¹, ja, konfessions- und religionsübergreifende Religiosität und Spiritualität, die sich durch Leben und Werk Goethes zieht, perspektivenreich, vieldimensional, pluralistisch, kirchenkritisch, chamäleonartig sich kritisch oder einpassend in die Situation hineingebend. All dies verbindet sich in der Person Goethes und ihrer individualistischen Religiosität.

Da zeigt sich die panentheistische auch pantheistische Naturreligiosität spinozistischer Herkunft: Die Transzendenz in der Immanenz naturhafter Prozesse, »in herbis et lapidibus«, wie er in Ilmenau bekennt, wie er es im Fragment »Die Natur« (1783) darlegt¹², wie er es intentional die Szene »Wald und Höhle« in Faust I widerspiegeln läßt und in vielen Gedichten wie etwa »Eins und Alles«, »Weltsuche«, »Proömium« zum künstlerischen Ausdruck bringt:

»Was wäre ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.«

Goethe selbst weist nun, um sich nicht festzulegen, selbst im Brief an Zelter vom 31. 10. 1831 auf die Offenheit, den Überschluß, das Über-sich-Hin-ausgehen einer panentheistischen Naturreligion.

Da wird man weiter die Perspektive von Goethes Humanitätsreligion wahrnehmen, wie der Dichter sie in besonderer Weise in der »pädagogischen Provinz« in »Wilhelm Meisters Wanderjahren« II 1,2 als Religion

Söhngen: Goethes Christlichkeit, in: Theologie. Ges. Abhandlungen, Aufsätze u. Vorträge, 1952, 372 ff; F. Götting: Art. Goethe, in: RGG 3 II, 1668 ff; Peter Pfaff: Art. Goethe, in: TRE 13, 552–558; Jörg Baur: »Alles Vereinzelte ist Verwerflich«. Überlegungen zu Goethe, in: NZStH 33, 1991, 152–166; Martin Tetz: »Mischmasch von Irrtum und von Gewalt«, in: ZKG 1997, 339–363.

¹¹ Konrad Ratze: Goethes Kritik am Christentum in den Venezianischen Epigrammen (1790), in: ZKG 108, 1997, 194 Anm. 47.

¹² Vgl. Gerhard Plathow: Das Wahrheitsproblem in Goethes Wissenschaft, 1934, 38 ff. Es handelt sich um die philosophische Dissertation meines Vaters, der am 17. 2. 1998 starb; ihm widme ich diesen Beitrag.

der Ehrfurcht, eben der dreifachen Ehrfurcht, schildert; es handelt sich um die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, die ethnische heidnischer Religionen, weiter vor dem, was uns gleich ist, die philosophische und schließlich vor dem, was unter uns ist, die christliche Ehrfurcht vor dem entselbstend Leidenden. »Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn insbesondere?, fragt Wilhelm. Zu allen dreien, erwidert jene, denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor; aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben.« Es geht Goethe um die Ehrfurcht vor der echten und wahren Menschlichkeit, die allerdings auch über sich hinausweist. Der Erzähler von »Wilhelm Meisters Wanderjahren« spiegelt die drei Ehrfurchten im Gleichnis und in den Namen der drei göttlichen Personen und ihrer Einheit. Des Menschen »Geistes höchster Feuerflug, hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug«, singt das »Proömium«. Für Goethe jedoch, der die drei Hauptartikel des Apostolicums umdeutet in ein Credo reiner und toleranter Humanität, erweisen sich hier nicht die drei göttlichen Personen als das Abgebildete, sondern die drei Ehrfurchten.

Goethes Humanitätsreligion schließt in sich eine Weltfrömmigkeit der Liebe und der Tat, für die Jesus beispielhaft dasteht. Als ein Christentum liebender Gesinnung deutet sie sich schon an im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«; den dichterischen Ausdruck findet sie im Gedicht

»Edel sei der Mensch
Hilfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen
Die wir kennen ...

Der edle Mensch
Sei hilfreich und gut!
Uermüdet schaff er
Das Nützliche, Rechte
Sei uns ein Vorbild
Jener geahneten Wesen.«

Diesem Ahnen eines über sich hinausgehenden, geheimnisvollen Unge-
nannten gibt der Künstler in der »Trilogie der Leidenschaften« nach dem
Marienbader Abschied von Ulrike von Lewetzow die sprachliche Form:

»Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: frommsein!«

Und dieses rätselhafte Unbekannte manifestiert sich in der Welt nicht nur in den Urphänomenen, die auf es rückverweisen, sondern auch in der Erfahrung der Liebe und in der kreativen Tat etwa Faustischen Werkes neuer Landgewinnung oder in der verselbstenden Freiheit des »immer strebend sich Bemühenden« (Schluß von Faust II), wobei auch sie sich überschießend öffnet für die von oben kommende Liebe.

Diese Frömmigkeit und Ehrfurcht edler und toleranter Menschlichkeit öffnet sich für die Dimension überkonfessioneller, d. h. alle konfessionellen »Parteiungen« überwindender und interreligiöser Spiritualität und Gemeinschaft. »Über dieses jenseits der vorhandenen Konfessionen stehende Christentum des Geistes und der Liebe hinaus sucht Goethe nach der einen, jenseits der positiven Religionen sich erhebenden Religion des reinen und höchsten Gottesglaubens, so wie er nach dem reinen und vollendeten Menschentum sucht.«¹³; sein Blick wendet sich der Idee der Urreligion zu, die – entsprechend wie die Idee der Urpflanze – sich in den verschiedenen Religionen manifestiert. Im Sinne der Lessingschen Ringparabel und im Gefolge von Herders religionsgeschichtlichen Studien gibt Goethe seiner toleranten Menschlichkeitsreligion im Epen-Fragment »Die Geheimnisse« (1784/85) die dichterische Ausdrucksform: Zwölf weiße Männer – allegorisch zwölf verschiedene religiöse Wege repräsentierend, die zu demselben Einheitsziel führen, das die Gestalt edler Menschlichkeit, der Humanus verkörpert – werden von dem armen Pilger Markus besucht. Später, am 9. 4. 1816, interpretiert Goethe den Suchweg des Markus als Besuch am Einsiedlerberg Montserrat. Nach unruhigem Suchen und belegendem Finden des Humanus wird Markus in das Amt des Humanus eingesetzt, er, »der ohne ausgebreitete Umsicht, ohne Streben nach Unerreichbarem, durch Demut, Ergebenheit, treue Tätigkeit im frommen Kreise gar wohl verdient, einer wohlwollenden Gesellschaft ... vorzustehen«.

Zu seiner ganz persönlichen, überkonfessionellen Spiritualität schreibt Goethe ein Jahr vor seinem Tod an Sulpiz Boissereé: »Ich habe von Erschaffung der Welt an keine Konfession gefunden, zu der ich mich völlig hätte bekennen mögen. Nun erfahre ich aber in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistarien, welche zwischen Heiden, Juden und Christen

¹³ Anm. 9, 275.

geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistariier zu qualifizieren; das ist aber keine kleine Bemühung, denn wie kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden?» (22. 3. 1831)¹⁴. Nach P. Meinhold wurde Goethe durch einen Disput zwischen Carl Ullmann und Wilhelm Böhmer über die Hypsistariier mit dieser synkretischen und esoterischen Sekte im Kappadozien des 4. Jahrhunderts bekannt. Trotz seiner überkonfessionellen Einstellung wird Goethe »jedoch der Widerspruch nicht gewahr, der darin liegt, daß der Parteilose nun seinerseits geneigt ist, sich der Partei der Parteilosen anzuschließen, um die Parteien zu überwinden«¹⁵.

Angesichts dieser perspektivischen, vieldimensionalen, vielfarbigen, ja, flimmernden, in ihren verschiedenen Lichtstrahlen oft indifferenten Religiosität des Dichters, die bisweilen wie die individualistische Spiritualität der Postmoderne in pluralistischer Zeit anmutet nach heutigem kulturellem Muster, ist eine Kompatibilität zu Luthers christlichem Glauben und seiner reformatorischen Theologie nur schwer anzuzeigen. Ging es Luther in seiner konfessorischen und assertorischen Äußerung doch um die »Sache der Theologie«, die er im kreuzestheologischen Rechtfertigungsglauben fokussiert und zentriert bekennt¹⁶.

III.

Und doch verstand Goethe sich bei seiner Naturfrömmigkeit und weiten Humanitätsreligiosität und Geistigkeit doch bewußt als lutherischer Protestant. Am 30. 10. 1824 schreibt er an C. F. Zelter: »Sie läuten soeben mit unseren sonoren Glocken das Reformationsfest ein. Ein Schall und Ton, bey dem wir nicht gleichgültig bleiben dürfen. Erhalt uns Herr bey deinem Wort und steure –«. Und weiter, als Goethe beim 300. Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses am 26. 6. 1830 nicht am Weimarer Festzug teilnehmen kann, schreibt er an das Großherzogliche Staatsministerium (26. 6. 1830), daß ihm dies eine Gelegenheit gewesen sei, sich »öffentlich

¹⁴ Ebd., 279 ff.

¹⁵ Ebd., 281.

¹⁶ Michael Plathow: Freiheit und Verantwortung«. Aufsätze zu M. Luther im heutigen Kontext, 1996.

als einen treuen und anhänglich Gewidmeten der protestantischen Kirche« zu zeigen. So kann Goethe einerseits mit scharfer Zurückweisung über Konversionen zum Katholizismus reagieren, etwa des Grafen Stolberg und Fr. Schlegels (An J. Fr. Reinhardt am 22. 6. 1808; an Zelter am 12. 6. 1808)¹⁷. Andererseits zeigt sich bei den Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 1817, in die auch Goethe involviert war, seine konfessionelle Offenheit, sein »übergeordneter Standpunkt«. Im Brief an Zelter vom 14. 11. 1816, dem Goethe auch seinen Entwurf zu einer Reformations-Kantate beifügt, betont er: »Dieses Fest wäre so zu begehen, daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte«. Und seine Skizze zu einem Reformationsdenkmal zeigt an den vier Sockelseiten die Gestalten Paulus, Luther, Augustin und Athanasius als Vertreter der Urkirche und der bestehenden christlichen Kirchen, die als Nebensonnen von der »Sonne des Evangeliums beleuchtet« werden (An J. H. Meyer am 4. 7. 1817)¹⁸.

Das Selbstbild und Selbstverständnis Goethes als lutherischer Protestant ist gewiß in seiner religiösen Sozialisation durch die Bibel mit ihren Erzählungen und Geschichten, ihren Sprüchen und Metaphern begründet¹⁹. Die biblische Erzähltradition und ihre Sprache verbindet ihn mit dem Bibeltheologen Luther. Als Kind hat Goethe »die große Foliobibel mit Kupfern von Merian« häufig durchgeblättert, aus dem Mund der Mutter den biblischen Geschichten zugehört, schreibt er in »Dichtung und Wahrheit I«. In der Herrnhuterschen Gemeinde hatte er die Bibelfrömmigkeit vertiefend erfahren. Im »Zurück zu den Quellen« humanistischen Geistes erkennt er den Bildungswert der Bibel als »Spiegel der Menschheit«, wie er in »Dichtung und Wahrheit« IV schildert. So rät er im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«, wobei er von »meiner Bibel« spricht: »Laßt Eure Gemeinde ja die Bibel lesen so viel sie wollen, wenn sie sie gleich nicht verstehen, das tut nichts; es kommt doch viel Gut dabei heraus«²⁰, gerade was die sittliche Bedeutung von Jesu Vorbild und Lehre der Liebe betrifft. Goethes dichterisches Werk, seine Sprache und Ausdruckswelt ist entsprechend mit biblischen Bildern, Metaphern und Assoziationen angereichert. Man denke auch an Fausts Bemühen, den Johannesprolog sinngemäß zu übersetzen; bezeichnenderweise erhebt er mit »Im Anfang war die Tat« die semantische Bedeutung des Urtextes. Nun aber anerkennt der Dichter – anders als M. Luthers Insistieren auf dem »sola scriptura« – die Bibel in ihrer Kultur prägenden Funktion nur als eine Quelle, der die anti-

¹⁷ Anm. 9, 238 ff.

¹⁸ Rudolf Hermann (siehe 10) 255 Anm. 47.

¹⁹ Hans v. Schubert: Goethes religiöse Jugendentwicklung, 1925.

²⁰ Goethes Werke I, 238, 15 ff.

ken Schriften, aber auch der Koran ebenbürtig zur Seite stehen. Dabei können sich mit der persönlichen Aneignung und mit dem erinnernden Verstehen biblischer Texte und Erzählungen auch Andeutungen oder Vorausverweise für das Wort Gottes auf tun. Wort und Glaube gehören für den Bibeltheologen Luther zusammen; es geht bei ihm um den inhaltlich von dem, »was Christentum treibet«, durch das geistgewirkte Wort geschenkten Glauben. Bei Goethe hatte Christus eine »eigene Gestalt nach meinem Sinne angenommen«; ihm ist wichtig, »daß man glaube«; was man glaube, sei völlig gleichgültig, der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft (Dichtung und Wahrheit XIV), das sich dem Unbekannten, »ewig Ungenannten« öffnet, für das ja alles Vergängliche »nur ein Gleichnis« ist. Gewiß kann man für diesen natürlichen »Glauben« biblische Texte wie Apg 17, 23.27 f; Röm 1,20; 11,33–36 u. a. vorgezeichnet finden; doch fällt Goethe dann der Durchbruch zu einem personalen Verhältnis mit Gott, gar dem dreieinen Gott, schwer, ja, es wird ihm bei seinem gebrochenen Verhältnis zum christlichen Glauben nahezu unmöglich.

Goethes Offenheit und Indifferenz wird besonders deutlich, wo seine Humanitäts- und Weltfrömmigkeit die Person und das Werk Jesu Christi einbezieht. Als Lehrer, Weiser und Vorbild der Liebe, in dem sich als Urphänomen die tätige, sittlich ausgerichtete Liebe manifestiert, nimmt Goethe Jesus wahr. Schon im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu« notiert er: »Denn da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme, sinnliche Kreaturen ihn möchten fassen und begreifen können, so muß man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen«²¹. So findet das christologische Bekenntnis im weiteren Opus des Dichters keine Bedeutung, und bei der Erlösung des Faust spielt Jesus Christus keine Rolle. Jesu Leiden und Sterben am Kreuz für die Sünden der Menschen und die Auferstehung Christi zur Erlösung von der Macht der Sünde und des Todes und allen Leids findet in Goethes gebrochenem Verhältnis zum christlichen Glauben keinen Wurzelboden. Mit Unverständnis begegnet er dem Kreuz Christi. Und das gilt nicht nur für die »Venetianischen Epigramme« (1790), in denen sich seine Animosität gegenüber dem Kreuz zu spöttischen und blasphemischen Ausfällen steigern kann: »Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider, Viere: Rauch des Tabakes, Wanzen und Knoblauch und †« (Nr. 66). Gewiß stehen auch Erfahrungen italienischer Volksfrömmigkeit dahinter. Doch auch am 18. 6. 1831 schreibt er an Zelter: »... das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch ausgraben und aufzupflanzen bemüht

²¹ Ebd., 231, 6 ff.

sein«. Seine Aversion gegen Paulus' Wort vom Kreuz als Weisheit Gottes (1. Kor 1,18) und gegen Luthers Kreuzestheologie verbindet sich mit der aufklärerischen Erklärung der Auferstehung Christi vom Raub des Leichnams durch die Jünger²².

Gleichwohl gibt es in Goethes vielfarbigen und schillernden Äußerungen auch andere Farbtupfer; verwiesen sei – etwa im Vergleich zu Luthers theologischer Deutung seines Familienwappens im Brief an Lazarus Spengler vom 8. 7. 1530 – auf das Fragment »Die Geheimnisse«; da heißt es dichterisch vom armen Pilger Markus:

Schon sieht er dicht sich vor dem stillen Orte,
Der seinen Geist mit Ruh und Hoffnung füllt,
Und auf dem Bogen der geschloßnen Pforte
Erblickt er ein geheimnisvolles Bild.
Er steht und sinnt und lispelt leise Worte
Der Andacht, die in seinem Herzen quillt,
Er steht und sinnt, was hat das zu bedeuten?
Die Sonne sinkt und es verklingt das Läuten!

Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sieht das Kreuz, und schlägt die Augen nieder.

Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt;
Doch von ganz neuem Sinn wird er durchdrungen,
Wie sich das Bild ihm hier vor Augen stellt:
Es steht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen.
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?
Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten
Das schrofte Holz mit Weichheit zu begleiten.

Und leichte Silber-Himmelwolken schweben,
Mit Kreuz und Rosen sich empor zu schwingen,
Und aus der Mitte quillt ein heilig Leben
Dreifacher Strahlen, die aus einem Punkte dringen;
Von keinen Worten ist das Bild umgeben,
Die dem Geheimnis Sinn und Klarheit bringen.

²² Anm. 11, 200.

Im Dämmerchein, der immer tiefer grauet,
Steht er und sinnt und fühlet sich erbauet.

Es handelt sich um das Geheimnis des Rosenkreuzes, das das »schrofte Holz mit Weichheit begleitet«, zum »zweitenmal« erblickt Bruder Martin es »im mittelsten« der Symbole der 12 Religionen, eh er selbst zum »Humanus« eingesetzt wird: das Zeichen der Religionen vereinigenden Rosenkreuzertradition, ein Zeichen der schwer zu verstehenden Selbstüberwindung, mit der sich der Mensch befreit »von der Gewalt, die alle Wesen bindet«. In der »pädagogischen Provinz« in »Wilhelm Meisters Wanderjahre« II wird ein »Schleier über diese Leiden« gezogen: »Erlaubt mir eine Frage!« versetzt Wilhelm: »Habt ihr denn auch so wie Ihr das Leben dieses göttlichen Mannes als Lehr- und Musterbild aufstellt, sein Leiden, seinen Tod gleichfalls als ein Vorbild erhabener Duldung herausgehoben?« »Auf alle Fälle«, sagte der Älteste. »Hieraus machen wir kein Geheimnis; aber wir ziehen den Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammenswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verziern und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint.« Die Ehrfurcht »vor dem, was unter uns ist«, diese »Verschleierung des Kreuzes ist im Grunde ein Rest von christlichem Gefühl, nämlich von jenem alt- und tiefchristlichen Empfinden des Ärgernisses, das dem Kreuz als nackter Wirklichkeit einwohnt«²³. Für den christlichen Glauben erweist sich das Kreuz Christi nicht als Symbol für das Leiden allgemein, sondern als historische Tatsache, auch nicht als »nackte Wirklichkeit«, sondern als göttliches Heilsgeschehen im Licht der Auferstehung; so malt es Luthers Familienwappen. Goethe demgegenüber vermag das Kreuz und den Gekreuzigten nicht vom strahlenden Schein der Auferstehung Christi durch die Tat Gottes wahrzunehmen; so wird es ihm zum widerwärtigen, fliehenswerten Skandalon, allerdings auch zum Sinnbild für die Anerkennung von Leiden: »auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen«, wie er in »Wilhelm Meisters Wanderjahre« II 1 schreibt. Leid und Sünde dienen als defiziente Modi der Förderung des Heiligen. Der Mensch als Sünder vor Gott im Blick auf Je-

²³ Gottlieb Söhnngen (siehe 10), 389.

sus Christus, die Sünde als Unglaube und »Sein wollen wie Gott« (Gen 3,5) des sich selbst verabsolutierenden prometheischen oder faustischen Menschen tritt da aus dem Blickfeld.

Wie Goethes sittliches Verständnis von Sünde als Hinderung und Förderung der sich selbst überwindenden guten Tat in seine harmonische Weltanschauung eingepaßt ist, so auch das »metaphysische« Leid – wie das Erleben des katastrophischen Erdbebens von Lissabon 1755 – in die Werdensprozesse der Natur; und auch die widergöttliche Macht Mephisto, die Gott der Herr »nie gehaßt«, stellt sich vor als »ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft« (Faust I, Studierzimmer), d. h. als ein Teil des Göttlichen, zu unterscheiden von einem »Dritten«, dem Dämonischen, das als »unglaubliche Gewalt« sich auch in besonderen Menschen wie Egmont, Napoleon, dem Großherzog usw. manifestieren kann (Gespräch mit Eckermann am 2. 3. 1831). Ein Ahnen spricht sich aus in dem »sonderbaren, aber ungeheuren« Spruch: »Nemo contra deum nisi deus ipse« (Dichtung und Wahrheit, XX), von dem, was Luther in »De servo arbitrio« mit »verborgenem Gott« andeutet. Allerdings flieht für Luther der Glaube weg vom »verborgenen« hin zum »offenbaren« Gott, wo ihm nicht Gottes Zorn, sondern Gottes Gnade widerfährt! Der Tod, für Goethe der Kunstgriff der Natur, bleibt außerhalb des Kraftfeldes von Paulus »der Sünde Sold« (Röm 6,23) wie auch das Sterben als Heimholung des gnädigen und gütigen Gottes. »Das Ewige regt sich fort in allen: Denn alles muß im Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will« (»Eins und Alles«).

»Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen«, dieser Schluß von Faust II verbindet sich mit der Allversöhnungs-Vorstellung in Goethes Weltanschauung. Weil der Mensch, mit dem »Schein des Himmellichts« begabt, von Natur aus gut ist, vermag er das Sittlich-Gute zu vollbringen. Goethe fühlte sich den Pelagianern zugehörig (Dichtung und Wahrheit XV). Gerade auch unter konfessionsvergleichendem Gesichtspunkt beschäftigt ihn das Thema »sittliches Handeln und göttliche Gnade«, »Glaube und Werke« seit dem »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«. In »Dichtung und Wahrheit« XV schreibt er dazu:

»Ein Teil behauptete, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall dergestalt verdorben sei, daß auch bis in ihren innersten Kern nicht das mindeste Gute an ihr zu finden, deshalb der Mensch auf seine eignen Kräfte durchaus Verzicht zu tun und alles von der Gnade und ihrer Einwirkung zu erwarten habe. Der andere Teil gab zwar die erblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehn, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne. Von dieser letzten Überzeugung war ich aufs innigste durchdrungen, oh-

ne es selbst zu wissen, obwohl ich mich mit Mund und Feder zu dem Gegenteile bekannt habe; aber ich dämmerte so hin, das eigentliche Dilemma hatte ich mir nie ausgesprochen.

... Mich hatte der Lauf der vergangenen Jahre unablässig zu Übung eigener Kraft aufgefordert, in mir arbeitete eine rastlose Tätigkeit, mit dem besten Willen, zu moralischer Ausbildung.«

Ähnlich äußert er sich im Gespräch mit Eckermann vom 20. 6. 1827, wobei Goethe dann im Schluß von Faust II fortführt: »Und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen, begegnet ihm die selige Schar mit herzlichem Willkommen«. Indem er zum »immer strebend sich Bemühen« die hinzukommende Liebe und Gnade mitwirken läßt bei der Erlösung, vertritt Goethe mehr eine semipelagianische Richtung. Dies bestätigt er im Gespräch mit Eckermann am 6. 6. 1831: »In diesen Versen, sagt er, ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: in Faust selber eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende, und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe. Es steht dieses mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade.« So konstatiert der Dichter eine Offenheit für die Transzendenz, ein Über-sich-hinausgehen der Immanenz, einen »Überschuß« der ewigen Liebe und göttlichen Gnade.

IV.

Goethe wollte als Christ bezeichnet werden; »an dieser Religion halten wir fest, aber auf eine eigene Weise« (Wilhelm Meisters Wanderjahre III 11). Andererseits nannte er sich im Brief an J. C. Lavater vom 29. 7. 1782 einen »dezidierten Nichtchristen«. Allerdings ist dabei zu beachten, daß Goethe – sich gegen Lavaters missionarischen Übereifer ihm gegenüber wendend – im gleichen Atemzug ablehnt, ein »Unchrist« oder »Antichrist« zu sein, wobei er Lavaters eigene, sich steigernde Ausdrucksweise aus der »Vorrede« zu dessen »Pilatus« aufnimmt²⁴. Goethe wollte protestantischer Christ sein²⁵ bei der ihm eigenen intuitiven Offenheit, Widersprüchlichkeit und Vielfarbigkeit. Seine Beiträge, besonders zum Refor-

²⁴ Anm. 18, 175, Anm. 194.

²⁵ Vgl. auch: Horst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1951², 57 ff; Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1970², 22 ff.

mationsjubiläum 1817, weisen noch einmal darauf hin: nicht nur das Gedicht »Dem 31. Oktober 1817«, heißt:

»Dreihundert Jahre hat sich schon
Der Protestant erwiesen ...
Auch ich soll gottgegebene Kraft
Nicht ungenutzt verlieren,
Und will in Kunst und Wissenschaft
Wie immer protestieren.«

Tiefer und ausholender wird das in seinem Entwurf zu einer Reformations-Kantate erkennbar²⁶, der in der Beilage zum Brief an Zelter vom 14. 11. 1816 vorliegt. Wie das Luthertum sich »einmal auf die Bibel« bezieht, so will auch Goethe die Bibel als »Symbol des großen sich immer wiederholenden Weltwesens« der Kantate zugrunde legen. »Im Sinne des Händelschen Messias« erzählt sie die Geschichte Israels und die Geschichte Jesu als »Weltspiegel«. Für die kompositorische Gestalt der Kantate greift Goethe nach dem Lutherschen »Gesetz und Evangelium«. Allerdings vermittelt er sie dialektisch und begreift sie aus »höherem Standpunkt« als »Notwendigkeit und Freiheit«, in dem »alles enthalten ist, was den Menschen interessiert«: das alttestamentliche »Gesetz, das nach Liebe strebt« und die neutestamentliche »Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt; nicht aber aus eigener Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben; und nun hier durch den ausschließlichen Glauben, an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias«. Mit diesem Bezug des Glaubens auf Jesus, den Messias, nimmt Goethe in aus seinem Gesamtwerk hervorstechender Weise eine inhaltliche Bestimmung des christlichen Glaubens vor; wenn man so will, verbindet er das reformatorische Formalprinzip mit dem Materialprinzip. Gleichwohl ist Jesus Christus – anders als bei Luther – auch hier »der Liebe, die die rechte Gesetzeserfüllung ist, so eingeordnet, daß er im wesentlichen ihr dient und sie ermöglicht.«²⁷ Im Duktus der Kantatenfolge nimmt der leidende Jesus am Leiden der Menschen teil, die Auferstehung wird als Vergeistigung gedeutet: »Das Irdische fällt alles ab, das Geistige steigert sich bis zur Himmelfahrt und Unsterblichkeit; das ›Du wirst!‹ vollendet den Donner auf Sinai, das ›Du sollst!‹« Und mit der »Notwendigkeit und Freiheit«, die alles enthalten, »was den Menschen interessieren kann«, wird nur zu leicht aus dem »allverkündigten Messias« ein allgemeines Christusprinzip der Ver-

²⁶ Rudolf Hermann: Goethes und Zelters Plan einer Reformations-Kantate, in: ZSTh 1941, 213 ff.

²⁷ Ebd., 220.

geistigung, statt »daß er das Kommen Gottes in Christus« zur Erlösung aus Sünde, Leid und Elend bringt. Die Radikalität und Tiefe von Luthers Verständnis von »Gesetz und Evangelium« hat Goethe aufgrund seines gebrochenen Verhältnisses zu Jesus dem Christus, zu Sünde und Erlösung nicht gefunden.

Und doch will sich der Dichter Goethe als Christ und lutherischer Protestant mit und durch Luther in die Auslegungs- und Traditionsgeschichte der Bibel hineinstellen, wobei er das Reformationsjubiläum 1817 so begehen möchte, »daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte«. Eigenbild und Außenbild, Selbstverständnis und Fremdverständnis treten oft in Spannung zueinander.

Ob man die naturreligiösen, welt- und humanitätsfrommen Anschauungen, das pluralistische Religionsverständnis dieses großen Künstlers mit ihrer intuitiven Vielfarbigkeit und verschwimmenden Übermalung, mit ihren komplementären Perspektiven und kritischen Distanzierungen, bei denen sie sich zugleich dem christlichen Glauben öffnen und Elemente des lutherischen Protestantismus aufnehmen, doch als eine Form natürlicher Theologie in dichterischer Gestalt ansehen kann? Durch den bunten Farbteppich mit seinen Schlieren und Farbwolken vermag man ja nicht auf den Grund zu sehen. Mit seinen vergeistigenden Verfremdungen und gebrochenen Befremdlichkeiten deutet der Dichter eine eigene und eigentümliche Form einer *naturalis theologia crucis et resurrectionis* an; diese kann Anknüpfungen und Vertiefungen für den christlichen Glauben lutherischer Provenienz auf tun. Bunt, individualistisch, indifferent, wie sie erscheint, entspricht sie – nun unter anderen gesellschaftlichen und zeitgeistigen Voraussetzungen – dem kulturellen Muster der spirituellen Patchwork-Religiosität des postmodernen Pluralismus.

Bei aller Hochschätzung der Persönlichkeit und der Taten Luthers geht der Dichter wohl nicht an der Rechtfertigungsbotschaft und dem Rechtfertigungsglauben des Reformators vorbei, aber er bleibt eben im weiten Vorfeld. Gewiß wird die Natur- und Weltfrömmigkeit und die Humanitätsreligiosität der Ehrfurcht von J. W. v. Goethe glaubende Christen an die Wahrnehmung der geschaffenen Natur gegen die Schöpfungsvergesenheit und an den Wert sittlich-ethischen Verhaltens, das aus der Liebe kommt und auf die Liebe zielt, immer neu erinnern. Der lutherische Protestant wird da von der Gewißheit getragen, daß der Glaube es ist, der in der Liebe tätig wird (Gal 5,6) im privaten, kirchlichen und öffentlichen Bereich, und das »in Christus«, denn der Gerechtfertigte lebt aus dem Glauben in der Liebe.

Als eigenständige und eigentümliche Form natürlicher Theologie dichterischer, ästhetischer und künstlerischer Ausdruckswelt, der hoher Re-

spekt gebührt, vermag Goethes Religiosität »den Suchenden«, denen K. J. Obenauer sein Buch »Goethe in seinem Verhältnis zur Religion«, Jena 1923, widmete, bei der Sinnfrage vorletzte christliche und lutherisch-protestantische Perspektiven zu eröffnen. Letzte Antworten auf Glaubens- und Lebensfragen werden jedoch erst von der »Mitte der Schrift«, eben von dem, »was Christum treibt«, gegeben werden können.

Professor Dr. Michael Plathow, Oppelner Str. 2, 69124 Heidelberg

»EIN CHRIST IST GEWISS EIN SCHÜLER, UND ER LERNT BIS IN EWIGKEIT«

Neue Einsichten zum Verhältnis von Theologie und Pädagogik
bei Luther

Von Martin Sander-Gaiser

Religionspädagogen haben seit der Entstehung ihres jungen Faches leidenschaftlich über das Verhältnis von Theologie und Pädagogik diskutiert. Für die einen ist Pädagogik eine Hilfswissenschaft (F. Schleiermacher), die anderen fürchten eine »Pädagogisierung des Evangeliums« (H. Kittel), manche suchen nach Konvergenz (K. E. Nipkow) oder vertreten den Primat der Didaktik vor der Theologie¹.

Dieses Problem hat seine Wurzeln in der Zeit der Entstehung der Kirche: Christus und seine Schüler lehrten und lernten mit den Methoden des Judentums². Dieses Lernen war zutiefst religiös und verstand sich von der mündlichen und schriftlichen Unterweisung Gottes her. Die junge Kirche kehrte der jüdischen Lernkultur den Rücken zu. Das Überleben in der römischen Gesellschaft und ihrer Erziehungskultur – der Paideia – war ihr Thema. So verwundert es nicht, daß in ihren ersten Jahrhunderten keine

¹ Lämmerman, G., Religionspädagogik im 20. Jahrhundert. 1994, 202 ff.

² Siehe u. a.: Riesner, R., Jesus als Lehrer, 1984, und Gerhardsson, B., Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Lund-Kopenhagen 1964.

christlichen Schulen gegründet wurden³. Statt dessen wurde an einer Integration der Methoden der Paideia (antiken Erziehungskultur) und der christlichen Überlieferung gearbeitet⁴. Und bis heute bestimmt dies noch die Praxis vieler Religionspädagogen: Das »Was« des Lernens wird der Theologie entnommen, beim »Wie« sucht man den Rat der Pädagogik.

Der Forschungsstand

»Luther war Theologe, kein Pädagoge!« so rief man seit den sechziger Jahren, dem Zeitalter der evangelischen Unterweisung. Denn seit dem Erscheinen von Ivar Asheims Buch »Glauben und Erziehung bei Luther«⁵ war die Forschung davon überzeugt, daß auch der Reformator das »Was« vom »Wie« des Lernens in gewohnter Weise trennte. Die Theologie hatte sich nicht um methodische Fragen zu bemühen: »Wir hören nochmals, daß Luther nicht neue pädagogische Einsichten vermitteln will ... Luther kann nicht in den Fragen der Erziehung belehren, da das Evangelium, in dessen Dienst er steht, nichts über sie lehrt. Seine Vollmacht reicht nicht weiter als der Inhalt des Evangeliums, worin eben keine neue Erziehungsweisheit zu finden ist ... Die Aufklärung über Erziehungsfragen kann nicht die Aufgabe des Theologen sein«⁶. Der Reformator solle diese Trennung entsprechend der Unterscheidung von Wort Gottes und Natur, Evangelium und Gesetz, fides und ratio vornehmen.

³ »Dennoch gab es vor dem 5. Jahrhundert keinen christlichen (Schul)Unterricht ... Für dieses Fehlen können verschiedene Motive genannt werden: soziale: der vorhandene Unterricht durfte nicht versäumt werden, um in der Gesellschaft funktionieren zu können; kulturelle: man hatte die Klassiker zu lieb gewonnen, theologische: in einem sich stets deutlicher abzeichnenden Natur-Gnade-Schema konnten die klassischen Studien eine Funktion haben als eine Vorstufe (opmaat = Auftakt) für das Höhere.« Boeft, J. den, »Christenen en onderwijs in de eerste vier eeuwen«. *Lampas* 14/3, 1981, 218 (Übersetzt aus dem Niederländischen).

⁴ Als Laeta den Kirchvater Hieronymus (ca. 345–420) nach pädagogischen Ratschlägen zur christlichen Erziehung ihrer Tochter fragt, gibt dieser die Position des römischen Erziehers Quintilian nahezu unverändert weiter (Hieronymus, *Epistola »Ad Laetam. De institutione filiae«*, 4b // MPL XXII, 871). Erasmus verfährt später auf dieselbe Weise, u. a. in seiner Schrift »De pueris statim ac liberaliter instituendis declamatio«. ASD I–2, 71.

⁵ Asheim, I., *Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik*. 1961.

⁶ Asheim, ebd., 25 f.

Aus Angst, das Evangelium zu »pädagogisieren« (Erasmus), übersah man, daß Luther eine eigene Vorstellung vom Lernen und von der Lernmethodik entwickelte, die nicht im üblichen Sinne »pädagogisch« war. Ein »glauben lernen« durfte es bei Luther nicht geben, obwohl dies für ihn ein wichtiges Anliegen war: »Das Kindlein ist nicht ihm [dem Evangelisten] geboren, nicht der Mutter gegeben, sondern uns, uns. Drum lerne recht glauben, Nicht daß du den Glauben *historice* plauderst«⁷.

Neue Forschungsergebnisse

Das Buch »Lernen als Spiel bei Martin Luther«⁸ kann jetzt die Diskussion aus einer anderen Perspektive wiederbeleben. Hier wird aufgezeigt, wie Luther ein eigenständiges methodisches Denken aus der Analyse der Schrift gewinnt. Einen Zusammenhang, den Asheim am Ende seiner Untersuchung als neues Forschungsgebiet erkannte⁹. Auf die Erträge dieser neuen Untersuchung möchte ich im folgenden eingehen:

Die Kirche seiner Zeit, so diagnostiziert Luther, hat die alten Lernwege des Gotteswortes vergessen. Er entdeckt, daß die heidnische Antike dies zum Teil besser bewahrt hat. Luther versucht, dieses Phänomen geschichtlich zu erklären: Die Humanisten gewinnen ihre pädagogischen Vorstellungen aus der vergangenen römischen Kultur. Diese wiederum gebraucht die ältere, griechische, als Vorbild. Die Griechen ihrerseits hätten ihre pädagogischen Einsichten aus der älteren jüdischen Lernkultur übernommen¹⁰: »Und Gott gebe, daß die Griechen ihre Weise, Comedien und Tragedien zu spielen von den Juden genommen haben wie auch viel ander

⁷ WA 49, 662, 37–39 (Predigt über Jesaja 9, 1545). Vgl. Sander-Gaiser, M., Lernen als Spiel bei Martin Luther. 1996 (ISBN 3-86137-470-6), 80 ff.

⁸ Sander-Gaiser, M., siehe 7.

⁹ »Grundsätzlich wird hierdurch in einer Erweiterung des auf das rein Rationale beschränkten philosophischen Blickfeldes das pädagogische Denken bereichert, und es wäre zu überlegen, ob nicht dieser Ansatz Luthers der modernen »theologischen Pädagogik« einen Zugang zu wichtigen Forschungsaufgaben eröffnet.« Asheim, siehe 5, 311.

¹⁰ Dieses Erklärungsmodell finden wir bei Luther auch in anderen Zusammenhängen. Um die Übereinstimmungen von Plato und dem Schöpfungsbericht der Bibel zu erklären, hat Plato »wie es scheint, in Ägypten einen Funken aufgefangen, gleichsam aus den Predigten der Väter und Propheten, und ist so eigentlich [der Wahrheit] näher gekommen« WA 42, 4, 16–17 (Genesisvorlesung, Übersetzung aus dem Lateinischen, 1535–45).

Weisheit und Gottesdienst etc.¹¹ Die Lehrer Israels, so Luther, hätten schon lange zuvor, erfüllt vom heiligen Geist, *quasi pedagogia*¹² betrieben. So sind die Apokryphen »Judith« und »Tobias« für Luther Hinweise auf die Kultur des Lehrtheaters im alten Israel. Das Lernen Israels und der Urchristenheit ist für Luther das eigentliche »goldene Zeitalter« der Unterrichtskunst. Dies sei eine am Wort Gottes orientierte Lernkultur gewesen, die bis in die antik-humanistische »Pedagogia« des Spätmittelalters hineinstrahlte!

Auch eine historische Prämisse in Asheims Argumentation wird durch »Lernen als Spiel bei Martin Luther« korrigiert: Das methodische Denken der Humanisten läßt sich nicht nur mit der Kategorie »vernünftig« beschreiben. Nicht nur Erasmus vermischt Theologie mit den methodischen Einsichten der philosophisch gegründeten Paideia.

Im Zugang zu Luther hat sich seit den sechziger Jahren ebenfalls einiges geändert: War man früher auf ausgewählte Schriften angewiesen, geht »Lernen als Spiel bei Martin Luther« von einer Analyse des Gesamtwerkes aus. Der Tübinger Index macht es heute möglich. Die Begrenzung auf das »Lernen als Spiel« war notwendig, um die Quellen in ihrem zeitgeschichtlichen und literarischen Kontext auswerten zu können.

Der fremde Luther

In den letzten 500 Jahren ist gerade im pädagogischen Bereich eine Menge geschehen. Viele uns vertraute Wörter, z. B. »Bildung«, »Schulpflicht«, »Lehrerausbildung«, »Allgemeinbildung«, »Kindheit« waren in Luthers Zeit unbekannt oder hatten eine andere Bedeutung¹³. Im Mittelalter hielt

¹¹ WA Bibel 12, 109, 12–13 (Vorrede auf das Buch Tobias; 1545). Vgl. auch WAT 1, Nr. 444/WAT 2, Nr. 1880/WAT 3, Nr. 3004.

¹² »Diese vorzüglichen Exempel werden uns an den heiligen Männern vorgehalten, auf daß wir lernen, daß der ursprüngliche und geistliche Gottesdienst nicht beinhalte, daß man Tempel baue, die Zeremonien vermehre, welches alles Kinderspiel und Unterhaltung [puerilia et ludicra], durch welche Gott uns anlockt und zu sich einlädt, wie er dies bei den Juden mit mancherlei Bräuchen tat und hierdurch gleichsam Kinderzucht [quasi paedagogia] geübt hat«. WA 43, 368, 29–33 (Auslegung von Gen 25, 11; Genesisvorlesung, 1535–40. Übersetzt aus dem Lateinischen).

¹³ Der Tübinger Index registriert zu »Evangelium« = 5855 und »Gesetz« = 4638 Einträge im Gesamtwerk Luthers. Wie häufig der Reformator über »lernen« = 2085 und »discere« = 1781 spricht, wird schnell deutlich! (Zum Vergleich: »erziehen« = 1171, »erudio« = 1567). Doch wer – durch unser modernes pädagogisches Be-

die Mehrheit der Bevölkerung, der meist analphabete »Laienstand«, die göttliche Ständeordnung intakt. Jedoch sorgten die Buchdruckkunst, die Gründung von Universitäten, Schulen für Bürger, Bibliotheken und muttersprachliche Literatur für Aufbruchstimmung unter den Laien (Bauernaufstand). Das Lesen der Heiligen Schrift in der Muttersprache – früher ein untrügliches Zeichen der Ketzerei – wird nun zum religiösen Ideal.

Über die Methoden des Unterrichtens in jener Zeit können wir kurz sagen¹⁴: Es gab einige Sammlungen von Schulregeln. Doch für viele war die Angst das primäre Motiv, um zu lernen. Luther bezeichnete die zeitgenössischen Schulen als »Höllenschulen«.

Was uns Luther fremd macht, ist neben dem historischen Abstand auch der für uns ungewohnte Ausgangspunkt seines methodischen Denkens im Wort Gottes. Dies kann dazu führen, daß manche didaktischen Begriffe in unseren Ohren paradoxe Bedeutungen haben: »Luther ist nur in einem uneigentlichen Sinne ein ›Lehrer‹ des Evangeliums, denn er betrachtet Christus als den eigentlichen Lehrer und auch als den ›Inhalt‹ der Lehre selbst. Darin liegt (auf der Basis der uns selbstverständlichen Prämissen, auf der unser didaktisches Denken beruht) die Nichtlehrbarkeit der Lehre, um die es Luther ging, und seine Eigenart als Lehrer, der etwas lehrt, was nicht lehrbar ist.«¹⁵.

Die Eigenart des didaktischen Denkens Luthers in acht nehmend, gibt »Lernen als Spiel bei Martin Luther« zunächst eine Übersicht über Luthers Lernvorstellungen:

wußtsein geprägt – nach bestimmten modernen pädagogischen Begriffen sucht, wird herb enttäuscht: »Bildung« = 2, »gebildet« = 1, »ungebildet« = 1, »paedagogia« = 24, »paedagogicus« = 3, »paedagogus« = 50, »didacticus« = 8, »methodus« = 10, »Leistung« = 1, »Autorität« = 11, »alphabetarius« = 14 oder »analphabeticus« = 1. Hierdurch wird deutlich, wie sehr eine sorgfältige, im historischen und theologischen Kontext stattfindende Analyse der Quellen notwendig ist, will man Luthers didaktisch-methodisches Denken analysieren. Nicht nur die Tatsache, daß Luther Theologe war, verhindert eine Usurpierung seines Denkens durch die moderne Pädagogik, sondern auch unser Abstand zum ausgehenden Mittelalter und seiner Vorstellung von Lernprozessen.

¹⁴ »Die Bibel wurde weniger erklärt als gelesen, immer wieder gelesen. Die Sonntags-evangelien wurden auswendig gelernt. Viele Sprüche wurden memoriert. Es gab noch keine Didaktik des Religionsunterrichtes. Doch begann man mit allgemeinen methodischen und didaktischen Überlegungen. Im 17. Jahrhundert wurde die moderne pädagogische Methodik geboren«, vgl. Stoodt, D., Arbeitsbuch zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichtes in Deutschland. 1985, 205.

¹⁵ Schwertfeger, E., Luther als Lehrer. Didaktische Überlegungen im Kontext einer historischen Biographie. In: Luther in Schule. 1985, 240.



Der Lehrer als »Stockmeister« in A. Dürers »Der Schulmeister«, 1510

Lernen

»Ein Christ ist gewiß ein Schüler, er hat im Mutterschoß angefangen zu lernen, und er lernt bis in Ewigkeit, auch ich bin mir da ganz sicher, aber ich habe es nicht gerne.«¹⁶ Lernen ist für Luther ein Begriff, dessen Bedeutung

¹⁶ »Ein Christ ist gewiß ein Schüler, er hat im Mutterschoß angefangen zu lernen, und er lernt bis in Ewigkeit, auch ich bin mir da ganz sicher, aber ich habe es nicht gerne.« WA 32, 136, 3–5 (Predigt, 1530, übersetzt aus dem Lateinischen).

sich aus der Schrift erschließt: Es ist ein Weg, wie das Wort Gottes Verstand und Herz des Menschen erreichen kann. Das Wort möchte permanent und lebenslang gelernt werden, ist nie »ausgelernt«, und hat eine einfache, kindliche Gestalt. In der Perspektive des Wortes Gottes bleibt der Mensch ein lernendes Kind, auch wenn er sich gebildet glaubt. Damit der Mensch lernen kann, muß er eine bestimmte Einstellung entwickeln: Luther umschreibt diese mit »Kind werden«, »Demut« oder »unmündig sein«.

Jeder Mensch soll im Rahmen seiner Möglichkeiten lernen. Doch besonders Begabten, Behinderten und Kindern kann Gott auch direkt und »ohne Mittel« ins Herz lehren.

Das von der Schrift geforderte Lernen kostet Kraft und bedarf der Ermunterung und Ermahnung. Doch die Grundlage des Lernens ist die Freude! Ohne diese Freude am Lernen kann das Wort am Menschen nicht sein Werk verrichten.

Lehren

Die Bestimmung des Menschen ist es, ein Schüler des Gotteswortes zu sein. Erst weil Gott es ausdrücklich gebietet, darf und soll jeder Christ auch unterrichten. Um öffentlich zu lehren, braucht es die Prüfung und Berufung (vocatio) durch die Gemeinschaft. Im privaten Bereich verhält es sich genau umgekehrt. Eltern etwa können nur in Ausnahmefällen ihre religiöse Lehrverpflichtung delegieren.

Lehrer sind »Larven«, d. h. Masken, Verhüllungen und Vermummungen, für Gottes Wort. Sie sollen sich zu ihren Schülern »hinunter beugen«, mehr noch, wie ihre Schüler werden (Inkarnation!). In der Haltung der Demut können sie sogar von ihren Schülern lernen. Vorbild ist auch hier wieder Christus. »... sitzt da bei seinen lieben Jüngern als einfältigen, unverständigen Kindern, die daher stottern, lallen und kackeln [stammeln], wie sie es verstehen. Kindelt und lallet er auch mit ihnen, gleich wie ein Vater und Mutter ihres Kindleins [Kindleins] törlisch und lächerlich vorgeben [sich törlisch und lächerlich geben] ihm läßt von Herzen wohl gefallen, auf's Beste deutet und spricht: Ja lieber Sohn, du hast recht geredet ...«¹⁷.

Unterschieden vom Lernen ist das Erziehen. Hierzu gehören auch die Zucht, die Disziplin, kurzum das Schaffen und das Einhalten einer Ordnung, die das Lernen ermöglichen. Erziehen spiegelt das Gesetz wider, Lernen das Evangelium. Züchtigungen können für Luther zum Erziehen gehören, der Stock hat jedoch nichts beim Lernen zu suchen!

¹⁷ WA 46, 100, 17–21 (Predigt nachschrift zu Johannes 16, 29–30, 1537/38). Siehe auch WA 46, 99, 29–39 (ebd.).

Lernmethoden

Luther sieht, daß das Wort Gottes den Menschen mit verschiedensten Lernmethoden umwirbt. Alle Methoden sind miteinander wie in einem Netz verwoben. Sie ergänzen einander, ihre Vielfalt steigert den Lerneffekt. Alle Lernmethoden gehen auf den Menschen ein, als sei er ein lernendes Kind. Im Prinzip sind sie für alle Menschen, ob Kind oder Greis, gebildet oder ungebildet, gültig. Die wichtigsten Methoden, die Luther in der Schrift entdeckt, sind das Lernen:

- durch *Bilder*,
- durch *Beispiele* (*Exempel*, *Vorbilder*),
- durch *Nachahmung* (*imitatio*),
- durch das *Spiel*,
- durch das *Tun des Gotteswortes* und der darauf folgenden *Anfechtung* (*tentatio*),
- durch (eigene) *Erfahrung*,
- durch die Einhaltung fester *Lernzeiten*,
- durch *Üben* und *Wiederholen* (»gewöhnen«).

Lernziele

Das Ziel des religiösen Lernens umschreibt Luther mit »im Wort Gottes kundig sein«. Die Apostel sind hierfür das Modell. Die (kognitiven) Kenntnisse im Wort Gottes gehen einher mit seiner Herrschaft im Herzen. Das Wort »drinnen« erneuert den Menschen, bewirkt eine Veränderung seiner Einstellung und seines Handelns nach »außen«. Es gelangt zur Herrschaft im Herzen des Menschen durch den Prozeß, den Luther »glauben lernen« nennt. Andere Lernziele sind hiermit verbunden, wie etwa »Gott lieben zu lernen«, oder zu wissen, »wie man sich mit dem Teufel schlägt«.

Gott ganz zu erkennen ist das letzte Ziel des Lernens! Wenn Er sich jetzt noch »mittelbar«, durch Bilder, Beispiele und Spiele mitteilt, so tut Er dies am Ende »ohne Mittel und ohne alle Bildung«¹⁸.

Luthers lebenslanges Engagement für spielerische Lernformen

Im Hauptteil der Untersuchung wird der Frage nachgegangen, was Luther unter spielerischem Lernen versteht, wie er zu seinen Einsichten gekom-

¹⁸ Siehe WA 45, 514, 21–27 (Predignachschrift zu Luthers Auslegung von Joh. 14, 8, 1537).

men ist und worin das Besondere seines Konzeptes vor dem Hintergrund seiner Zeit liegt:

Luther hat sich Zeit seines Lebens für die Einführung spielerischer Lernformen im Unterricht an Schulen, Gemeinden und im Haus eingesetzt. Nicht nur die Lehrpläne, sondern auch die Unterrichtsmethoden sollten reformiert werden. »Weil denn das junge Volk muß lecken [hüpfen?] und springen oder je was zu schaffen haben, daß es Lust drinnen hat, und ihm darin nicht zu wehren ist, auch nicht gut wäre, daß man's alles wehret: Warum sollt man denn ihm nicht solche Schulen zurichten und solche Kunst vorlegen? Sintemal es jetzt von Gottes Gnaden alles also zugerichtet ist, daß die Kinder mit Lust und Spiel lehren [= lernen] können, es seien Sprachen oder andere Kunst oder Historien ...«¹⁹. Luther richtet sich an die humanistisch gesinnten Verantwortlichen der Schulen. Diese Gruppe reagierte jedoch nicht so, wie Luther es sich erhoffte. Zu gegensätzlich war man in den Auffassungen, wie dieses Prinzip praktisch umzusetzen sei.

Theologische Hintergründe

Der Hintergrund von Luthers Engagement liegt in seiner Christologie, genauer gesagt: in der absoluten Bejahung der Menschlichkeit Christi. Es wird ihm deutlich, daß das Kinderspiel keine Sünde sein kann, die es bald zu überwinden gilt. So »spielte [Christus] mit ihnen [den anderen Kindern], ging mit ihnen mit und machte andere kindliche Sachen gleichsam wahrer Mensch und wahres Kind«²⁰. Und Luther findet in der Schrift den Beweis, daß »das Kinderwerk, als Spielen und Tanzen der jungen Welt auf den Gassen, nicht böse Ding ist, sondern Gott wohlgefällt, daß er's schon hier [alhie] rühmet auch für seine Gabe, und doch uns deucht ein verloren und unnütze Ding sein ...«²¹. Hierin findet Luther eine Provokation für seine eigene Zeit, die keinen Schutzraum für die Entwicklung von Kindern kannte. Kinderspielzeug gab es kaum.

Lehrer, so folgert Luther, müssen das Spielerische in der Natur des Menschen und insbesondere der Kinder ernst nehmen: »Lasse sich niemand zu klug dünken und verachte solch Kinderspiel. Christus, da er Menschen

¹⁹ WA 15, 46, 9–16 (An die Ratherren, 1524).

²⁰ Christus »spielte mit ihnen [den anderen Kindern], ging mit ihnen mit und machte andere kindliche Sachen gleichsam wahrer Mensch und wahres Kind [verus homo et verus puer]«. WA 45, 429, 28–29 (Conciunculae quaedam D. M. L. amico cuidam praescriptae, 1537, übersetzt aus dem Lateinischen).

²¹ WA 23, 599, 32–35 (Der Prophet Jesaja ausgelegt, 1526).

ziehen wollte, mußte er Mensch werden. Sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden«²².

Voraussetzungen für spielerische Lernprozesse

Wenn im Spiel gelernt werden soll, müssen bestimmte Voraussetzungen geschaffen werden. Am Spiel im Himmel, im Paradies und im messianischen Friedensreich, dem Spiel der Engel und der Weisheit wird Luther deutlich, daß spielerische Lernprozesse einen angstfreien Raum benötigen. Wie der Lehrer eine solche vertrauensvolle Atmosphäre schaffen kann, wird Luther am Unterricht von Christus klar: »Aus diesen Dingen [dem Lernspiel Christi] ist einzusehen, wie lieblich das Gespräch von Christus mit seinen Jüngern gewesen ist. Weil er hier gleichsam auf lebenswürdige Art und Weise mit Petrus spielt, gleichsam mit einem Kind, der, ohne Hinterlist, einfach simplex ist, und Christus sich an dieser kindlichen Einfachheit von ihm erfreut ...« Vielen Lehrern muß diese »närri-sche« Lehrweise unverständlich sein: »... weder Caiphas, noch die Pharisäer, noch die übrigen Heuchler würden es so gemacht haben. Sondern wenn sie solches gehört oder gesehen hätten, hätten sie alsbald ihre Stirn gerunzelt und gesagt: »Sehet, was ist dies für ein guter und großer Phantast, der so mit diesen Bauern spielt etc.«²³.

²² WA 19, 78, 12–14 (Vorrede zu: Ordnung Gottesdienst, 1524).

²³ »Aus diesen Dingen [Für Luther ein Lernspiel von Jesus mit Petrus über die Tempelsteuer, Mt 17, 24–27] ist einzusehen, wie lieblich (suavis) das Gespräch von Christus mit seinen Jüngern gewesen ist. Weil er hier gleichsam auf lebenswürdige Art und Weise mit Petrus spielt, gleichsam mit einem Kind, der, ohne Hinterlist, einfach (simplex) ist, und Christus sich an dieser kindlichen Einfachheit von ihm erfreut. Und zugleich siehst du nichts Leichtfertiges, sondern lauter Ernst und Majestät bei Christus, der sich an der Einfachheit von Petrus erfreut. Es muß ja eine feine, freundliche, liebliche Gesellschaft gewesen sein zwischen Christo und seinen Schülern, wie diese Textstelle ausgewiesen hat, gleich, wie wenn jemand mit einem kleinen Sohn oder seinem allerliebsten (suavissimo) Kameraden Possen treibt, nur daß diese Possen Christi so ernsthaft sind, wie sie zugleich (simul) äußerst lieblich (suavissime) sind. Und wenn du betrachtest, wie groß die Person ist, die mit Petrus so Possen treibt, so kannst du nicht anders als von der größten Liebe zu Gott bewegt werden, der sich selbst würdig erachtet (die Majestät übergehend) mit diesen ungelehrten Leute (idiotis) so scherzt, spielt, und wahrlich Possen treibt, daß es fast den Verdacht der Leichtfertigkeit erwecken könnte. Weder Caiphas noch die Pharisäer noch die übrigen Heuchler würden es so gemacht haben. Sondern wenn sie solches gehört oder gesehen hät-

Geschichte und Schicksal als Spiel Gottes

Kein Modell für den menschlichen Unterricht ist die spielerische Versuchung (*tentatio*) der Gläubigen durch Gott! Die Rede vom »Spiel Gottes« gebraucht Luther, um Leiden im Licht des Evangeliums zu deuten (Theodizee). Lernmethodische Einsichten werden dabei als Schicksalserklärung gebraucht. Die Welt wird zur Bühne Gottes. Nur im Glauben an Gott, der ja im Unterricht von Christus gezeigt hat, daß er mit freundlichsten Absichten spielerisch unterrichtet, kann das eigene Schicksal als Spiel interpretiert werden. Warum Gott den Schmerz und die Angst des Menschen mit einschließt, darauf hat auch Luther keine Antwort.

Lernstoff in Spielgestalt

Luther erkannte, daß Lernstoff in der Gestalt des Spiels das Lernen vereinfacht. Die Griechen wußten dies, das Neue Testament gibt einige Beispiele hierfür, und auch zu Zeiten des Alten Testaments war dieser Zusammenhang bekannt: »Die hebräisch Zung hat 22 Buchstaben, und der Prophet hat in diesem Psalm auf einen jeden Buchstaben acht Vers gemacht, die sich alle acht mit demselben Buchstaben anfangen. Er hat also ein geistig göttlich Spiel zugericht, das man täglich üben sollt.«²⁴.

Praktische Unterrichtsbeispiele Luthers

Luther entwickelt auch selbst einige praktische Vorschläge für den christlichen Unterricht: So, wie man Münzen in Säckchen einsortiert, so sollen die Kinder Sprüche aus der Predigt der *summa* der Schrift zuordnen. Die zeitgenössischen »geistlichen Spiele« sind, solange man sie als Lernspiel und nicht als Messe inszeniert, ideale Lernformen. So können Legenden, z. B. die von Christophorus, biblische Geschichten oder auch das Glaubensbekenntnis aufgeführt werden. Luther selbst hat mit dialogischen Schriften schon beinahe eine Vorlage für ein Reformationstheaterstück geschaffen.

ten, hätten sie alsbald ihre Stirn gerunzelt und gesagt: »Sehet, was ist dies für ein guter und großer Phantast (phantasta), der so mit diesen Bauern spielt, etc.« WA 38, 666, 23–38 [Annotationes, 1533–35 übersetzt aus dem Lateinischen].

²⁴ Luther über Psalm 119 (118). WA 8, 186, 5–9 (Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten, 1521).

Schon während der Darstellung der Quellen zum spielerischen Lernen wurde immer wieder auf den historischen Kontext dieses Lernkonzeptes eingegangen. Im Schlußteil wird das antik-humanistische Spielkonzept in der Umgebung Luthers noch einmal gesondert dargestellt. Die starken inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Plato, Quintilian, Erasmus und Melanchthon lassen vom »Spielkonzept der Paideia« sprechen, das Luther in seinen Grundzügen sicherlich gekannt hat. Ein Vergleich mit Luthers Konzept macht Übereinstimmungen und Unterschiede deutlich: Beide, Luther und die antik-humanistische Tradition, stimmen darin überein, daß Kleinkinder besser ihrer spielerischen Natur entsprechend zu unterrichten sind, statt diese zu unterdrücken.

Unterschiede gibt es jedoch in der Ansicht, wie lange spielerisch gelernt werden soll. Für Luther ist dies lebenslang, da Menschen in Sachen des Glaubens immer Kinder bleiben. Für Plato und Quintilian soll diese Phase schnell vorüber sein, damit »ernsthaft« gelernt werden kann. Die Humanisten kommen Luther entgegen, wenn sie sich für lehrsame Theaterstücke für Jugendliche und Erwachsene engagieren.

Das Element der Konkurrenz und des Wettkampfes, das das »Lernen als Spiel« in der antik-humanistischen Tradition so prägt, finden wir bei Luther nicht. Seinen historischen Ursprung hat dieses Element in der spielerischen Vorbereitung auf den Krieg in der antiken römischen Ausbildung. Rechtfertigung des Sünders und Konkurrenz und Wettstreit beim Lernen des Wortes Gottes sind für Luther unvereinbar.

Ebensowenig finden wir bei ihm die methodische Begrenzung auf eine Elite, die »Freien«. Das Wort Gottes soll gerade auch vom einfachen Volk gelernt werden: »Der rohe Haufe weiß nicht, was die Vergebung der Sünden ist. Diejenigen, die damit beginnen, haben schwer daran zu lernen, daß sie wissen, was die Vergebung der Sünden ist.«²⁵.

Auch die moralischen Reglementierungen des Kinderspiels, die das Ziel haben, das »Gute« im Menschen zu entwickeln, sucht man bei Luther vergeblich. Hier liegt für Luther nicht die Wurzel des ethischen Handelns. Verbote und Strafen dienen lediglich der Schadensbegrenzung. Das primäre Argument in Luthers Engagement für spielerische Lernformen ist nicht

²⁵ »Der rohe Haufe weiß nicht, was die Vergebung der Sünden ist. Diejenigen, die damit beginnen, haben schwer daran zu lernen, daß sie wissen, was die Vergebung der Sünden ist.«. WA 32, 164, 4–6 (Predigt, 1530, übersetzt aus der deutsch-lateinischen Mitschrift).

die eingesparte Zeit in der Ausbildung. Es geht ihm zuerst um die Erlösung der Kinder aus ihren »Höllenschulen«, damit das Wort Gottes auf angemessene Weise gelernt wird.

So wird auch deutlich, daß der Reformator die methodischen Ratschläge der zeitgenössischen »Pedagogia« nach ihren inhärenten Absichten und Zielen beurteilt. Diese sind wiederum verbunden mit ihrem Menschen- und Gesellschaftsbild. »Vernunft« ist hierbei nicht das Kriterium, sondern Kongruenz mit dem Lernweg des Wortes Gottes. Diesen wieder zu entdecken und zu praktizieren, hält Luther für die größte methodische Herausforderung seiner Zeit.

»Dieser Tag heißet der Palmtag, da unser Herr Jesus Christus ist eingetrichtert zu Jerusalem und hat die Schrift erfüllet, die von ihm geweissagt worden, daß er hat sollen zu Jerusalem einreiten auf einem Esel, Das ist die Historia, welche die Christen sollen lernen und darum hat man vorzeiten gespielet in der Schule, daß sie haben die Palmen geschossen und sind auf dem Esel geritten, davon nennet man den Palmtag und sollt wohl billig heißen der Einzug Christi«²⁶.

Dr. Martin Sander-Gaiser, Institut für Religionspädagogik, Emil-Fuchs-Str. 1, 04105 Leipzig

LUTHERS SEELSORGE

Über Gerhard Ebelings großes Alterswerk

Von Johannes Schilling

Ein Lebenswerk zu Ende führen zu können, darf als besondere Gabe, ja, als Gnade verstanden werden. Gerhard Ebeling, der nicht nur das Lutherstudium seit einem halben Jahrhundert durch seine Arbeit bereichert hat, ist dies mit einem Alterswerk zuteil geworden¹. Es ist, wie er selbst in seinem

²⁶ WA 37, 344, 18–24 (Predigt am Palmsonntag im Hause, 1534).

¹ Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1997. VIII, 511 S. Die Seitenzahlen im Text und in den Anmerkungen beziehen sich auf dieses Buch.

Vortrag auf dem Lutherforschungskongreß in Heidelberg² ausgeführt hat, wohl sein letztes Werk.

Dieses Buch kann man nicht einfach rezensieren, da es bereits durch viele recensiones seines Verfassers gegangen ist, und auch eine retractatio durch einen anderen als den Verfasser fällt nicht leicht. Dieses Buch ist das große Alterswerk eines großen Theologen über ein großes Thema – so etwas wie die Summe eines lebenslangen, empathischen und sachgemäßen, will sagen: lebensgemäßen Umgangs mit einem, nein, mit *dem* Thema der Theologie. Nach der »Theologie in den Gegensätzen des Lebens« (Wort und Glaube. Viertes Band) hat Ebeling nun eine »Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen« geschrieben.

Das Buch unterscheidet sich von anderen Darstellungen aus älterer und jüngerer Zeit, die unter dem Titel »Luthers Theologie« o. ä. in einer gewissen Schulmäßigkeit systematische und/oder historische Darstellungen, mehr oder weniger nach der Lokalmethode, bieten, auch von postum veröffentlichten Vorlesungsmanuskripten oder -mitschriften von Luthers Theologie, etwa Hans-Joachim Iwands oder Rudolf Hermanns. Ein solches Buch ist das vorliegende nicht. Es unternimmt vielmehr den Versuch, eine »Theologie Luthers« aus der Erfahrung zu entwerfen, nach der Erwägung: non est speculatio aut meditatio de theologia, sed sensus et ipsa vis theologiae – um einen Satz Luthers aus seinem Brief an Nikolaus von Amsdorf vom 25. 11. 1538 zu variieren³. Erfahrung meint dabei die lebensgesättigte, vom Leben durchdrungene experientia fidei, die in seelsorgerlicher Rede Gestalt gewinnen kann und die auf den anderen ausgerichtet ist, wie sie selbst als Erfahrung des anderen zu Stand und Wesen kommt⁴.

Man kann diesen Versuch auch als eine historische Darstellung von Luthers Theologie begreifen – historisch eben in dem Sinne einer »Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen«. Ebelings historische Verifikationen entsprechen, wie ich es sehe, damit zugleich seinem Verständnis einer Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift⁵, in

² Gerhard Ebeling, Beten als Wahrnehmung der Wirklichkeit des Menschen, wie Luther es lehrte und lebte. Vortrag auf dem IX. Internationalen Lutherforschungskongreß Heidelberg am 19. August 1997.

³ Vgl. das Kapitel B X: Todesangst und Lebenshoffnung (S. 319–350). – Der Brief WA.B 8, 327–329 Nr. 3277, die Vorlage für meinen lateinischen Satz ebd. 329, 50 f.

⁴ Vgl. auch die Bemerkungen zu »sentire« 345 f. und 348.

⁵ Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift. 1947 (SgV 189); auch in ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. 1964 (²1965), 9–27. – Auf die ausführliche und belebende Diskussion dieses Entwurfs ist hier nicht einzugehen.

der das Wort Gottes je und je ergeht und unterschiedliche, je eigene Auslegungen hervorbringt. Fragt man sich, auch und gerade als Kirchenhistoriker, wie denn eine so verstandene Kirchengeschichte überhaupt zur Darstellung gebracht werden könne, so mag man Ebelings Buch auch als eine historiographische Einlösung seines eigenen »Programms« ansehen, deren Umsetzung immer wieder erwartet und bisher nicht eigentlich geleistet worden ist, bis ihr Autor sie nun selbst, »in der Vielfalt der Lebenssituationen«, realisiert hat.

Das Buch versucht auf seine Weise, die Erdschwere wissenschaftlicher Mühe und Arbeit, der es durch alle Tugenden, die solche Arbeit auszeichnen, auf mustergültige Weise entspricht, dennoch gleichsam schon hinter sich zu lassen durch seine musikalische Komposition, die auf die *musica mundana* weist, deren Abbild die *musica* auf Erden sein kann – ich denke dabei etwa an Luthers Verse »Die beste Zeit im Jahr ist mein«⁶ oder an seinen wunderbaren Brief an Matthias Weller vom 7. Oktober 1534 von der tröstenden Kraft der Musik⁷.

In zwölf Kapiteln entfaltet es den schier unglaublichen Reichtum von Luthers Lebenswerk in seinen Briefen – eine Theologie im Dialog, die aus der lebendigen Beziehung zu seinen Briefpartnern erwachsen ist. Nach »Präludium und Thema«, dem Eingangsteil, in dem Ebeling von der Entstehung des Buches berichtet, das Thema anschlägt und einige Leitmotive zu Gehör bringt – »die Reformation als eine Wiederbelebung der unteilbaren Einheit von Theologie und Frömmigkeit zu verstehen« (S. 15) oder »Seelsorge geht insofern immer aufs Ganze, als es ihr um das wahre Leben und dessen Quelle zu tun ist« (S. 45) – folgen »Variationen«, zwölf unterschiedlich lange und verschieden gewichtige »Lebenssituationen«, die, in offener, ergänzungsfähiger Form, mitunter locker miteinander verbunden, als einzelne entstanden sind und auch als solche bestehen; das Thema ist dabei unterschiedlich deutlich zu vernehmen. Diese Variationen handeln von Klosteraustritten und von der Wahl Ferdinands zum römischen König, vom bewaffneten Widerstand gegen den Kaiser und von der Doppelhele Philipps von Hessen, von anderen Ehefällen, von Grund und Grenzen der Gehorsamspflicht und von Todesangst und Lebenshoffnung. Den ganzen Reichtum des Buches vermag eine Anzeige wie die vorliegende auch nicht annähernd zu entfalten – nach meinem Eindruck ist die eindringlichste Variation die letzte: »Selbstzeugnis eines Angefochtenen« (S. 364–446), in der Luthers Lebenssituation in seinen Briefen der Jahre 1527/28 ansichtig

⁶ WA 35, 484; Evangelisches Gesangbuch 319.

⁷ WA.B 7, 104–106 Nr. 2139; Insel-Luther 6, S. 162 f. Nr. 103. – Der Brief wird von Ebeling nicht behandelt.

wird. In diesem Kapitel wird in besonderer Weise deutlich, was auch sonst für Luthers Korrespondenz gilt: daß er mit seinen Partnern seine Theologie im Dialog entwickelt hat, und wie sehr diese seelsorgerliche Theologie und theologische Seelsorge aus dem Zusammentreffen von Wort und Situation zur Sprache kommt.

Dann folgt eine »Kadenz«, in der in der Gestalt eines Chiasmus »Der theologische Grundzug der Seelsorge bei Luther« und »Der seelsorgerliche Grundzug von Luthers Theologie« miteinander verwoben sind – musikalisch ausgedrückt vielleicht am ehesten: das Thema in der Spiegelung. Und gleich am Eingang dieser Kadenz wird das Ziel des Buches formuliert: »eine Steigerung der Bewegung, die ihren Abschluß darin findet, daß sie im Innern des Hörers weitergeht und dort zum Schwingen bringt, was nun jeder einzelne in seinem Herzen zu bewegen hat« (S. 448).

Das Buch kommt mit großer Ruhe daher, und mit solcher Ruhe soll man es auch lesen. Ebeling hat dazu selbst in seinem Nachwort Hinweise gegeben. Die rechte Lektüre stellt er sich als eine meditatio, ja, eine ruminatio der Texte Luthers vor⁸, wenn er empfiehlt, die Luthertexte zu lesen, »am besten langsam durch wiederholtes halblautes Mitsprechen« (S. 483) – was freilich, wie ich erprobt habe, etliche Tage in Anspruch nimmt. Aber was sind die wenigen Tage gegen die mehr als vierzig Jahre von Luthers Briefschreiben und die wenigstens ebenso lange Beschäftigung des Autors mit Luther und seinem Werk? Und die ruminatio, das halblaute Murmeln, das das gesprochene Wort zum lebendigen, leibhaftigen, ausgesprochenen und gehörten Wort macht, ist ja eine Gestalt der meditatio, des beständigen Nachsinnens, das einen zum Theologen macht und aus dem sich schon einmal die befreiende Erkenntnis von der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus eröffnete.

Nach solcher Leseempfehlung könnte man sagen, dieses Buch sei, ebenso wie das Buch über den Galaterbrief »Die Wahrheit des Evangeliums«, eine Lesehilfe zu Luthers Briefen. Dabei ist die lectio von Ebeling nicht als notitia gemeint, als ein Zur-Kennntnis-nehmen eines historischen Sachverhalts. Ihre Verifikation erhält sie, so schließt Ebeling das große Corpus der Variationen, »wenn man dem Sachverhalt bis in die Dimensionen des Gebets hinein nachgeht« (S. 446). Dazu paßt die unscheinbare, versteckte Be-

⁸ Vgl. auch Luthers »Ratio vivendi sacerdotum«: »De studio. Vespere omnino aliquid ex sacris literis tecum in corde feras ad lectum, quo velut animal ruminans suaviter obdormias; non sit autem multum, sed potius modicum et bene cogitatum atque intellectum, quod mane surgens velut reliquias serotinas [spät wirkend] reperias«, WA.B I, 396, 14–397, 18, von Ebeling zit. 461 Anm. 50.

merkung, daß das Thema »Existenz im Gebet« »als roter Faden das ganze Buch durchzieht« (S. 471 Anm. 90).

Zu einem Enchiridion wird der Band durch 270 »Sätze« (S. 498–511), die der Darstellung entnommen sind und die so etwas wie den Geist aus Ebelings Schriften darstellen.

Ebelings anthropologische Grundvoraussetzung ist »das Menschlichste am Menschen« (S. 472), die Sprache. Sie ermöglicht Überlieferung und Verständnis über die Zeiten hinweg. Der Historiker vertraut deshalb auch auf die Möglichkeit solcher Verständigung über die Zeiten hinweg. Damit kann das Buch die Aufgabe übernehmen, »Überlieferung als Lebensvorgang« (S. 473) zu realisieren, Tradition als Aufgabe zu begreifen und zur Wirklichkeit zu bringen.

Es ist deutlich, daß dabei der Sprache Luthers und der Sprachfähigkeit von Theologie und Seelsorge besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird – oder besser gesagt: daß des Autors Liebe insbesondere diesem Ausdruck des Menschlichen im Horizont Gottes gilt. Deshalb richtet er seine Beobachtungen auf Luthers Sprache als von der Heiligen Schrift gezeugter Sprache. Aus der Fülle dieser von der Bibel bereicherten Sprache von Luthers Briefen sind es einige Stellen, die dieser besonders häufig und prägnant verwendet: 2. Kor 12,9; 1. Petr 5,7; Joh 16,33⁹ und Röm 14,8. Ebeling bezeichnet »diese neutestamentlichen Kernworte« als »die theologische Quintessenz der Seelsorge Luthers« (S. 462).

Ausgesprochen aufschlußreich sind die Ausführungen über »Die Grußformeln am Eingang und am Schluß der Briefe« (S. 431–440), etwa, wie es zum »plötzlichen Durchbruch der paulinischen Grußformel« (S. 432) kommt und wie im Verlauf des Frühjahr 1522 diese »biblische Grußformel mit eindeutigem Gebetscharakter sozusagen das Markenzeichen von Luthers Briefen überhaupt« wurde¹⁰. Entsprechend bevorzugte Luther am Ende seiner deutschsprachigen Briefe die Wendung »Hiemit Gott befohlen« (S. 435 f.).

Was Seelsorge ausmacht, wird an dem Verhältnis Luthers zu Melancthon zutreffend formuliert, nämlich, »daß die Herzen gegenseitig sich öffnen und beide Partner als der Seelsorge bedürftig einander begegnen« (S. 275 f.). Nicht auf das Professionelle, sondern auf den Lebensvollzug

⁹ Hier hätte der große Trostbrief an die Mutter genannt werden können, der in dem Buch nicht vorkommt. Text: WA.B 6, 103–106 Nr. 1820; Insel-Luther 6, S. 136–140 Nr. 85.

¹⁰ 434. Vgl. auch die Bemerkungen über die Wendung »und mein arm paternoster« (S. 469 f.).

selbst komme es eigentlich an. Für das Verhältnis Luthers in den Briefen an Melanchthon gilt, was Ebeling in diesem Buch überhaupt als Proprium Luthers zur Darstellung bringen möchte: »Daß der Seelsorge-Skopus in der theologischen Argumentation ... nicht als zusätzlich angefügte Paränese« eingebracht wird, »sondern als fundamentaltheologische Steuerung« (S. 277).

In der andauernden Diskussion mit der katholischen Kirche über die Verständigung in der »Rechtfertigungslehre« kann das Kapitel »Bemühen um kirchliche Verständigung«¹¹ besonderes Interesse finden. »Der ganze reformatorische Prozeß«, schreibt Ebeling da, und dieser Passus ist nicht in die »Sätze« eingegangen, »– von den Anfängen an über die Vergleichsbemühungen auf dem Augsburger Reichstag bis hin zu den späteren Religionsgesprächen – ist, von Luther her gesehen, ein einziges Bemühen um Verständigung kraft der heiligen Schrift als des Wortes Gottes, zwecks Abkehr von vermeintlicher christlicher Selbstverständlichkeit und Hinkehr zu dem, was für die Christenheit konstitutiv ist« (S. 244 f.). Und weiter: »Daß Gott ernstgenommen werde, will gewissermaßen als ein hermeneutischer Vorbehalt in das Ringen um theologische Konkordie und kirchliche Einigung eingebracht werden«¹². Was die Kirche des Evangeliums von der Papstkirche unterscheidet, wird aus den Ausführungen Luthers wie Ebelings in diesem Kapitel hinreichend deutlich¹³, freilich auch der Anspruch, der mit der Gewißheit des Gewissens verbunden ist, und was es bedeutet, Gott und sich selbst ernst zu nehmen im Glauben auf eigene Gefahr. »Die Freiheit des Gewissens ist eine durch den Glauben gewährte, im Glauben bestehende Freiheit zum Ernstnehmen der Wirklichkeit« (S. 280), heißt es später in verdichteter Formulierung.

So ist das Werk auch ein Buch über das Gewissen. Für Luther, so formuliert Ebeling, ist Gewissen »geradezu der Leitbegriff der Seelsorge« (S. 463). Und auch darin mag es in der gegenwärtigen Situation zur Einsicht beitragen. Angesichts des wachsenden Klärungsbedarfs und der Unterschiedenheit und nicht einfach mehr gegebenen Selbstverständlichkeit des christlichen Verständnisses des Gewissens hat die Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland kürzlich eine Thesenreihe über »Gewissensentscheidung und Rechtsordnung«¹⁴ vorgelegt,

¹¹ B VIII, 4; 241–261.

¹² 255; vgl. Sätze Nr. 52.

¹³ Vgl. auch 501 Sätze Nr. 60.

¹⁴ Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Eine Thesenreihe der Kammer für

die mit Luthers heilsamer Erinnerung endet: »Du mußt nicht deinem Gewissen und Gefühl mehr glauben als dem Wort, das vom Herrn verkündigt wird, der die Sünder aufnimmt ..., weil du so mit dem Gewissen streiten kannst, daß du sagst: Du lügst, Christus hat recht, nicht du.«¹⁵.

Mitunter finden sich am Eingang der Kapitel in den Anmerkungen Hinweise auf Forschungsliteratur. Sie bieten nicht den Stand der Forschung und passen beinahe nicht zum Charakter des Buches, dessen Vorhaben ja nicht darin besteht, die Forschung aufzuarbeiten, sondern die Texte Luthers zu präsentieren, will sagen: sie präsent zu machen, sie gegenwärtig zu erschließen. Bisweilen gibt es auch Anregungen zu weiterer Forschungsarbeit, so etwa S. 275 Anm. 60 über Luthers frühes Vokations- und Amtsverständnis. Aber auch sie machen das Eigentliche des Buches nicht aus. – Die gelegentlichen Hinweise auf die Clemensche Ausgabe (BoA) und die Insel-Luther-Ausgabe (IL) hätten für Leser, die keinen Zugang zur Weimarer Ausgabe haben, durchgängig gegeben werden können, zumal BoA 6 die Wartburg- und Coburgbriefe Luthers im Originaltext vollständig enthält und auch die Insel-Luther-Ausgabe viele Texte bietet, die Ebeling behandelt und auslegt. Die »modernen Hilfsmittel« haben sich bei der Erstellung der Register nach meiner Lektüre nicht immer bewährt: Unter den Wörtern fehlen so zentrale Begriffe wie Christenheit (S. 245), Evangelium (S. 257), Gewißheit des Glaubens (S. 476), Klugheit – Weisheit (S. 316), Liebe – Recht (S. 258), ratio – fides (S. 310), Wort und Sakrament (S. 239) mit jeweils entscheidenden Ausführungen. Aber, so könnte man sagen, jeder Leser mag sich bei der Lektüre selbst seine eigenen loci bilden.

»Cuius toni, videtur in fine« – so oder so ähnlich lehrten die mittelalterlichen Musiktheoretiker seit dem 10. Jahrhundert¹⁶. Diese Lehre galt auch zu Luthers Zeit, und in aller tonalen Musik ist das in der weiteren europäischen Musikgeschichte, bis zur »Atonalität«, so geblieben. Ebelings *finalis*, das letzte Wort dieses Buches lautet: »wirklichkeitsnah«. So stellt er Luthers Seelsorge dar, und so will auch seine eigene theologische Existenz und Arbeit über die Jahrzehnte verstanden sein.

Man könne dieses Buch nicht einfach rezensieren, habe ich eingangs bemerkt. Aber man kann es einfach lesen. Wem sich der Reichtum des Wor-

Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover o. J. [1997] (EKD TEXTE 61).

¹⁵ Ebd. 26 These 59; vgl. WA 27, 223, 8–12: »Du must nicht conscientiae tuae und fulen plus credere quam verbo quod de domino praedicatur, qui suscipit peccatores ..., quando ita potes pugnare cum conscientia, ut dicas: du leugst, Christus hat war, non tu« (Predigt am 28. Juni 1528).

¹⁶ Vgl. C[arl] D[ahlhaus], Tonalität. In: Riemann Musik Lexikon. Sachteil. 1967, 960–962; Michael Beiche, Tonalität. In: Handwörterbuch der musikalischen Terminologie ... hrsg. von Hans Heinrich Eggebrecht, 20. Auslieferung 1992.

tes in der Vielfalt seiner Lebenssituationen erschließen soll, der möge ein Wort aus der Geschichte der Kirche beherzigen, dessen Folgen für Luthers Seelsorge – und damit auch für Gerhard Ebeling – entscheidend werden sollten: tolle, lege.

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel

AUS DEN GEDENKSTÄTTEN DER REFORMATION

Katharina-von-Bora-Geburtstags-Wochenende

Dieses »Event« wird gemeinsam von der Stiftung Luthergedenkstätten und der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt von Freitag, dem 29., bis Sonntag, dem 31. Januar 1999, gestaltet. Dazu lädt die Lutherhalle am 29. zu einem »Tag der offenen Tür« ein. Von 10 bis 12 Uhr gibt es einen Geburtstagskaffee und eine Gratulationsrunde für alle, die die Ansicht teilen, daß Katharina uns heute noch etwas zu sagen hat.

Am Sonnabend, dem 30., beginnt um 10 Uhr ein Vortrag über das Leben Katharinas in der Lutherhalle. Anschließend gibt es eine Führung auf ihren Spuren im Luther-Bora-Haus. Am Mittag heißt es »Essen wie bei Katharina« in der Lutherschenke am Wittenberger Marktplatz, gefolgt von einer Stadtführung über berühmte Frauen Wittenbergs. Den weiteren Nachmittag gestaltet die Akademie unter dem Motto »Frauen in der Reformation – Frauen in der Kirche« in ihren Räumen. Am Abend wird zu einer szenischen Collage zum Thema in den Katharinensaal der Stadtkirche eingeladen.

Das Wochenende klingt mit einem thematischen Gottesdienst am Sonntag (10 Uhr) in der Stadtkirche aus. Anmeldungen und nähere Informationen sind beim Katharina-von-Bora-Büro der Evangelischen Akademie, Schloßplatz 1d, 06886 Lutherstadt Wittenberg (Tel. 0 34 91-49 88 48) erhältlich.

Bete und arbeite! Zisterzienser in der Grafschaft Mansfeld

Diese Ausstellung wird in Martin Luthers Sterbehaus in Eisleben vom 24. 10. 1998 bis 24. 6. 1999 von der Stiftung Luthergedenkstätten präsen-

tiert (Öffnungszeiten außer montags 10–16 Uhr). Anlaß dazu geben die Jubiläen 900 Jahre Zisterzienser (1998), 500 Jahre Katharina von Bora (1999), die ja ehemals Zisterzienserin war, und der 700. Todestag der Mystikerin Mechthild von Hakeborn aus dem nahe Eisleben gelegenen Zisterzienserkloster Helfta. Die Ausstellung gibt einen Einblick in das klösterliche Alltagsleben und über das Wirken der »Wunderblumen« genannten Nonnen von Helfta, unter deren Einfluß es zur Brunnenstube der deutschen Mystik wurde. Ein reichhaltiges Begleitprogramm vertieft die Ausstellungsschwerpunkte, u. a. Anlage eines Klostergarten, Lesung und Diskussion der Schriften der Helftaer Mystikerinnen, Klosterküche (mit Kochpraxis), mittelalterliche Schreibstube für Kinder. Nähere Informationen bei: Martin Luthers Sterbehaus, Andreaskirchplatz 7, 06295 Lutherstadt Eisleben.

BÜCHERSCHAU

Martin H. Jung: **Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon**. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 399 S. – ISBN 3-16-146807-4 (BHTh Bd. 102)

Der Vf. legt eine Monographie vor, die das Interesse am Reformator mit der Frömmigkeitsgeschichte des Protestantismus zu verknüpfen sucht. Nach einer Einleitung, in der der Vf. sich Begriffsklärungen und der Forschungsgeschichte widmet, folgen zwei Hauptteile, in denen erstens Melanchthon als Beter und zweitens die Lehre vom Gebet beim Wittenberger Reformator beschrieben werden. Ein Schlußteil verortet schließlich zusammenfassend das Gebet in Frömmigkeit und Theologie bei Melanchthon.

Jung betont in seiner überzeugenden Arbeit, daß für Melanchthon in seiner

Frömmigkeit der ethische Aspekt eine wesentlich größere Rolle spielte, als es dem heutigen Verständnis von Frömmigkeit entsprechen würde. Melanchthon selber unterschied zwischen einer weltlichen Frömmigkeit, die primär moralisch-religiöse Züge im zwischenmenschlichen Bereich sowie in der religiösen Praxis aufweist, und einer christlichen Pietas, die das Erkennen Gottes und den Glauben umfasse. In diesem letzten Sprachgebrauch spiegelt sich die neue Wortbedeutung von »fromm« wieder. Bei seinen methodischen Überlegungen zum Stellenwert der frömmigkeitsgeschichtlichen Erforschung der Reformationszeit plädiert Jung für eine stärkere Rezeption dieses methodischen Ansatzes. Anhand seiner Untersuchung über das Gebet bei Melanchthon führt Jung eindrücklich den Erkenntnisgewinn dieser methodischen Erweiterung vor, zumal bisher in der

Melanchthonforschung der Stellenwert des Gebets für und in der Theologie Melanchthons äußerst disparat beurteilt wurde. Jung kann aufgrund einer breiten Quellengrundlage Melanchthons Gebetspraxis durch sein ganzes Leben hindurch detailliert und sehr anschaulich beschreiben. Dabei wird greifbar, daß Melanchthon das freie Gebet bevorzugte, das sich aber am Stil der mittelalterlichen Oration orientierte und zu einer gewissen »Formelhaftigkeit« führte. Ferner lassen die Gebete einen pädagogischen Zug erkennen. Offenkundig wird zudem ein Wandel der Gebetspraxis bei Melanchthon, der zu einer Intensivierung des Betens führte. Jung interpretiert diese bruchlose Änderung als »Teilaspekt einer umfassenderen Entwicklung zu größerer Kirchlichkeit und betonterer Frömmigkeit«. Doch reiche diese Erklärung nicht aus. Vielmehr ist zu berücksichtigen, daß auch bei Melanchthon die Erfahrung des Älterwerdens mit seinen einhergehenden Leiden die Gebetspraxis intensivierte. Schließlich hat auch die theologische Beschäftigung mit dem Gebet im Kontext der *Loci Communes* das Beten befördert. Diese im ersten Hauptteil geäußerten Vermutungen werden von Jung im Schlußteil konkretisiert und auf die Formel gebracht: »Lehre und Beten, Wissenschaft und Frömmigkeit waren für Melanchthon gleichwertig.« Dabei war das Gebet die Verkörperung der Frömmigkeit. Gotteserkenntnis und Gebet sind also die beiden Formen menschlicher Gottesverehrung.

Wie aber wirkte sich die Frömmigkeit Melanchthons auf seine Theologie aus? Diese grundsätzliche Frage beantwortet der Vf. in sechs Punkten. Dabei wird der enge Zusammenhang von Gebet und Lehre betont. Aus Gebetserfahrungen

wurden theologische Folgerungen gezogen. Das Gebet, die Frömmigkeit waren darum nicht nur Verstehensvoraussetzungen für die Theologie, sondern prägten stilistisch auch das theologische Schaffen.

Nach der Lektüre des Buches wird man nicht nur viel Neues über Melanchthon gelernt, sondern auch wichtige und weiterführende Anregungen für die eigene Theorie und Praxis des Betens erhalten haben.

Thomas K. Kuhn

Joachim Bauer: **Martin Luther. Seine letzte Reise**, Rudolstadt: Gerhard Seichter 1996, 120 S.

Das ansprechend gestaltete Taschenbuch dokumentiert mit reichen Quellenbelegen Luthers letzte Reise, deren Umstände und das vielschichtige Geschehen bis zu seinem Tod am 18. Februar 1546 in Eisleben. Schwerpunkte der Darstellung sind die religiös-konfessionelle, dynastische, wirtschaftliche und politische Situation in der Grafschaft Mansfeld, Motive und Erfolg der Problemlösungsversuche Luthers im Blick auf die Auseinandersetzungen der Mansfelder Grafen und – vor allem anhand des behutsam modernisierten, aber auch im Faksimile wiedergegebenen, eingeleiteten und in Anmerkungen kommentierten Berichts von Justus Jonas und Michael Cölius »Vom Christlichen abschied aus diesem tödlichen leben« – Luthers letzte Tage und Sterben. Der in erster Linie auf einen Bericht von Jonas an den sächsischen Kurfürsten vom 18. 2. 1546 und die Leichenpredigt des Cölius vom 20. 2. 1546 zurückge-

hende Text stellt den umfassendsten, aus lutherischer Sicht verfaßten und von den Wittenberger Theologen sowie den kursächsischen und den mansfeldischen Landesherren autorisierten Bericht über Luthers Tod dar (34). Über die Befriedigung eines öffentlichen Informationsbedürfnisses hinaus geht es hier um eine positive Bilanzierung des Lebens und Wirkens Martin Luthers, um sein Bekenntnis zu seiner Lehre, zum Evangelium und zu Christus angesichts des Todes, um »Letzte Worte« gerade auch angesichts einer satanologischen Deutung des Wirkens und Ablebens Luthers, wie sie z. B. in einer Flugschrift in italienischer Sprache zum Ausdruck kam, die Landgraf Philipp von Hessen am 12. 3. 1545 an Luther weitergab.

Karl Dienst

Berndt Hamm: Bürgertum und Glaube.

Konturen der städtischen Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 256 S. – ISBN 3-525-01614-X

Aus der Fülle der Veröffentlichungen zu den reformatorischen Bewegungen in den deutschen Städten des 16. Jahrhunderts hebt sich dieses »Büchlein« (S. 6) vor allem durch sein erstes der insgesamt drei Kapitel heraus. In jenem Kapitel (»Spätmittelalterliche Stadt und städtische Reformation – eine Orientierung«, S. 13–140) verbindet Hamm (H.) neuere Ergebnisse der städtischen Sozial-, Wirtschafts-, Rechts-, Politik- und Mentalitätsgeschichte einerseits und der Kirchen- und Theologiegeschichte andererseits zu einer konzentrierten Zusammenschau. Nach einer kurzen

Einleitung werden in den Abschnitten 2 bis 13 als »Koordinaten« (S. 77), innerhalb derer sich die Reformation in den Städten abspielte, einzelne Merkmale der »spätmittelalterlichen-frühneuzeitlichen Stadt« aufgeführt. An dieser Stelle kann H. auf eine breite Sekundärliteratur zurückgreifen. Im Hinblick darauf, daß hier nur ein »orientierender Überblick« (S. 6) gegeben werden will, hätte freilich manches prägnanter formuliert werden können. Hingegen sind die Ausführungen ab Abschnitt 14, in denen H. auf den Zusammenhang von Stadt und Reformation eingeht und verstärkt Eigenes vorträgt, teilweise sehr kurz gehalten. Zu bedauern ist dies insbesondere im Schlußabschnitt 19 zur »Städtischen Theologie«, wo H. nur noch thesenhaft deren Merkmale aufzählt. Die ausführlicheren Beispiele, die in diesem Kapitel gegeben werden, beschränken sich zu meist auf die Stadt Nürnberg. Von H.s Forschungsschwerpunkt her gesehen, ist diese Vorgehensweise verständlich. Jedoch erweckt H. damit den Eindruck, erneut den von ihm selbst erwähnten Vorwurf an die allgemeine Stadtreformationsforschung (vgl. S. 17) zu nähren, nach dem diese durch ihre Konzentration auf süddeutsche Städte in ihrer Betrachtung die mittel- und norddeutschen Städte vernachlässigt habe.

In dem zweiten und dritten Kapitel präsentiert H. zwei Gestalten, die jeweils auf ihre Weise die Verbindung von Stadt und Reformation verkörpern. Allerdings wählte H. dabei für das Gesamtbild städtischer Reformation untypische Figuren aus. Die Darstellung in Kapitel 2 (S. 141–178) zum Nürnberger Stadtschreiber Lazarus Spengler (1479–1534) basiert auf dem von H. herausgegebenen ersten Band der theologischen Schriften Spenglers und ist von daher

sehr quellenorientiert. Bei der in Kapitel 3 (S. 179–231) vorgestellten Person handelt es sich mit Hans Sachs (1494–1576) ebenfalls um einen prominenten Nürnberger. Anhand von dessen Wirken zeigt H. überzeugend auf, wie der schreibende Handwerksmeister Grundaussagen der lutherischen Theologie für sich rezipierte.

Hervorzuheben sind die elf ganzseitigen, stets erläuterten Abbildungen, die dieses Buch mit zu einer ansprechenden Lektüre machen.

Volker Gummelt

Ulrich Kalmbach/Jürgen Pietsch: **Der Weinberg-Altar von Lucas Cranach d. J. aus der Mönchskirche in Salzwedel**, Spröda: Edition Akanthus 1996, 31 S.

Das Thema »Die Reformatoren im Weinberg des Herrn« ist von Lucas Cranach d. J. bzw. seiner Werkstatt zweimal gestaltet worden: 1569 auf einem Epitaph in der Wittenberger Stadtkirche und 1582 auf dem Altar in der Mönchskirche zu Salzwedel. Dem Bildmotiv liegen die Bibelstellen Jes. 5 (das Lied vom unfruchtbaren Weinberg) und Jesu Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20 u. 21) zugrunde. Die bildhafte Rede vom Weinberg als der Kirche taucht in schroffer Weise 1520 in der päpstlichen Bannandrohungsbulle gegen Luther auf, der als »wilder Eber« in den Weinberg eingebrochen sei. Nun wird mit den beiden Tafeln Cranachs gleichsam der Spieß umgedreht. Die scheinbar »guten Werke« der Papstkirche verhüllen in Wahrheit Gottes Gnade, sie zerstören den Weinberg, statt ihn

zu pflegen und Früchte bringen zu lassen. Das wird jeweils auf der linken Bildhälfte dargestellt, wo von Klerikern und Mönchen Steine in den Brunnen geworfen, Weinstöcke umgehauen, der Zaun verfeuert wird und dergleichen. Auf der rechten Seite sind die Reformatoren am Werk, räumen, schneiden, begießen und bauen so die Kirche, tilgen damit alle falsche Lehre, wie auf der Predella zu lesen steht.

In einer Veröffentlichung der Salzwe-deler Museen hat deren Direktor Ulrich Kalmbach das Bildthema sorgfältig und sachkundig erläutert, wobei die abgebildeten Reformatoren, soweit sie identifiziert werden konnten, namentlich aufgeführt sind. Zusammen mit den vorzüglichen Farbphotos von Jürgen M. Pietsch stellt die Publikation einen wichtigen Beitrag zur konfessionellen Bildpolemik des ausgehenden 16. Jahrhunderts dar.

Hans Düfel

Michael Plathow: **Freiheit und Verantwortung**. Aufsätze zu Martin Luther im heutigen Kontext, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1996, 375 S.

Im Kontext des persönlichen Glaubenslebens, gemeindlicher und kirchlicher Lebenswelten sowie gesellschaftlicher Herausforderungen läßt der Verfasser Martin Luther mit der »Sache« der Theologie und des reformatorischen Glaubens in ihrem Anspruch an uns heute Orientierung geben. Bei den Aufsätzen handelt es sich zum größten Teil um Arbeiten mit grundlegend theologischen Themen (Liebe, Kreuz und Leid, Geist u. a.), die bereits an anderer Stelle

veröffentlicht wurden. Der Verfasser versucht stets im Dialog mit zeitgenössischer Literatur oder Fragestellungen das Problem aufzuzeigen und dann im Hören auf Luther und auf weitere Schriftstellen das Problem theologisch zu beantworten, weiterzuführen oder zu vertiefen. Die Aufsätze spiegeln ein Stück Lebensarbeit eines Theologen, der ganz bei Luther und ganz in der heutigen Welt stehen will. Der Aufsatz »Christus als Arzt« bringt Luthers integrierendes Verständnis von Diakonie und Seelsorge zur Geltung. Hier müßte der Dialog zwischen Theologie und Medizin weitergeführt werden.

Ähnliches wünscht man sich bei anderen Aufsätzen wie »Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit«. Das gründliche Durchdenken und Argumentieren liefert aber grundsätzliche Linien, die zeigen, wie weitere Diskussionen zu verlaufen haben. Dabei bietet der Verfasser souveräne Lutherkenntnisse, die er gekonnt dogmengeschichtlich aufgearbeitet anbieten kann. Besonders sein Aufsatz über die Engelpredigten von Martin Luther stellt eine Grundlegung dar, an dem jeder, der verantwortungsvoll in der Kirche und außerhalb über Engel redet, nicht vorbei kann.

Aber auch die Aufsätze über die Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie und »über die Berufskunst als Anspruch an den Pfarrer und als Anspruch des Pfarrers« bieten wertvolle Erkenntnisse. Die Arbeiten über die »römisch-katholische Stellungnahme zum Limapapier« und die »Anfragen an die tiefenpsychologische Auslegung von Eugen Drewermann« zeigen den Verfasser als kritischen Begleiter des katholischen Ökumenebemühens und der katholischen Theologie.

In den anschließenden Aufsätzen, die

bisher noch nicht veröffentlicht wurden, lernen wir den Theologen kennen, der sich persönlich und theologisch den Problemen der Gegenwart stellt. Schon die Themen reizen zur Lektüre: »Warum ich evangelischer Christ bin«, »Widerstand aus evangelischer Sicht«, Europa – eine Herausforderung an das evangelische Freiheitsverständnis in Theologie und Kirche« und »Bildhafter Glaube« (Martin Luthers Theologie in Bildern). Im letzten Beitrag »Crux probat omnia (Aspekte zu Martin Luthers Kreuzestheologie heute)« wird der Anfang wieder aufgenommen und festgestellt: »Vor allem aber – und das zeigt uns Martin Luther gerade heute – ist die »theologia crucis« als Rechtfertigungsglauben zu leben.

Ein erfreulicher Aufsatzband, der durch seine »Befreiende Theologie«, die ganz bei Luther in die Schule gegangen ist, seinen Weg gehen wird.

Detlef von Dobschütz

Gunther Wenz: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Band 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1996, 719 S.

Wenz legt ein opus magnum vor, sowohl dem Umfang als auch dem Inhalt nach. Er liefert mehr, als der Titel angibt. Faktisch ist etwa 70% des vorgelegten 1. Bandes eine historische Darstellung, während der eigentlichen Theologie der Bekenntnisschriften, also ihrem Inhalt, streng genommen nur die §§ 5 und 9 gewidmet sind. Wenz holt weit aus. Nach »Zur Einführung« folgt

eine »Einleitung I« (aber keine »Einleitung II«) und schließlich § 1 »Gesetz und Evangelium: Lucas Cranach d. Ä. als Maler der Wittenberger Reformation«, S. 13–66. So wird der historische Zusammenhang, in dem die Bekenntnisschriften stehen, breit dargestellt. Mit Recht wird Luthers persönliche Konfession von 1528 als »wichtigster Anstoß evangelischer Bekenntnisbildung« bezeichnet und Melanchthons Verfasserschaft der CA relativiert.

Obwohl nach Wenz das konfessionalistische Zeitalter vergangen sei und die Zukunft der Ökumene gehöre, betont er, »daß die Christenheit ekklesiologisch wenn nicht ausschließlich, so doch vor allem in der Gestalt unterschiedlicher konfessioneller Kirchentümer existiert«. Darum könne nur ein theologisches Verfahren ökumenisch produktiv sein, das »den verbindlich verbindenden Bestimmungsgrund der Einheit der Kirche« in den Traditionszusammenhängen der einzelnen Konfessionskirchen zu entdecken vermag. Er fühlt sich also dem Prinzip der »versöhnten Verschiedenheit« verpflichtet und sieht mit Wirsching in den Bekenntnissen eine »Urfunktion der Kirche aller Zeiten und Zonen«. Die CA bezeichnet er zu Recht als eine Art *Summa theologiae*.

Sehr erfreulich ist es, daß Wenz von drei Sakramenten, ausdrücklich also auch vom »Sakrament der Absolution«, der CA folgend, spricht. Er hebt hervor, daß das Heilswerk Christi, die Sühne fordernde Versöhnung Gottes mit uns, das Zentrum biblisch-lutherischer Theologie ist. Fragen bleiben: Wenz begründet nicht, warum er nicht auch bei der Behandlung der Katechismen auf die Sakramente zu sprechen kommt, sondern dieses Thema erst mit CA, Apolo-

gie und Schmalkaldischen Artikeln zusammen darstellt. Weshalb Calvin Luther näher als Zwingli in der Abendmahlsfrage stehen soll, begründet er nicht; der Consensus Tigurinus spricht eindeutig dagegen. Nicht ausreichend scheint mir dargelegt zu sein, daß die lutherische Reformation in der Vergebung der Sünden im Zusammenhang mit dem Abendmahl das »caput doctrinae nostrae« sah (so M. Chemnitz). Wurde wirklich erst 1520 durch Eck der Begriff »lutherisch« erstmalig gebraucht? Jedenfalls wurde Müntzer (!!) 1519 schon in Jüterbog »Lutheraner« genannt. Lau hat nicht generell die frühe Reformation als »Wildwuchs« bezeichnet, sondern nur das, was später zum »linken Flügel der Reformation« führte.

Insgesamt ist das vorgelegte Buch hochinteressant und theologisch gründlich durchdacht. Man greift gern danach.

Karl-Hermann Kandler

Henrique Krause: **Lutherische Synode in Brasilien.** Geschichte und Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Synode von Santa Catarina, Paraná und anderen Staaten Brasiliens, Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 10, Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1993, 345 S. – ISBN 3-87214-310-7

Seit 1823 wanderten deutsche und österreichische Lutheraner nach Südbrasilien aus. Die Verbindung zu ihnen wurde zunächst durch die »lutherischen Gotteskastenvereine« gehalten, die der Entsendung von Predigern und Lehrern sowie der Erhaltung von Pfarrern und

Schulen dienen wollten. Ab 1886 organisierte sich das lutherische Kirchenwesen in Brasilien dann selbst. Vf. stellt dies in seinem interessant geschriebenen Buch, das aus einer Münchner Dissertation erwuchs, dar. Seine Studie sollte weit über den Kreis der speziell an Brasilien interessierten Leserschaft beachtet werden, wird hier doch augenfällig, was Luther bzw. Luthertum für eine Funktion hatte bei deutschen Emigranten in einem sprachlich, religiös und kulturell so ganz anders gearteten Umfeld. Um es kurz zu sagen: Luther ist die für das Deutschsein identitätsstiftende Chiffre. Man griff auf Luthers eigene Worte bei den verschiedensten Sachverhalten oder Themen zurück, um durch die Luthers Wort zugeschriebene Autorität das eigene Wort zu legitimieren (145). Otto Kuhr, eine der führenden Gestalten im deutsch-lutherischen Brasilien, unterscheidet zwischen solchen, die Christentum, und Eiferern, die Luther predigen (79). Gleichzeitig wird festgestellt: »Unsere Gemeinden sind, was die Pastoren sind, mögen sie zehnmal von Lutheranern abstammen, von konfessionellem Bewußtsein ist nichts zu finden« (130)! »Lutherisch« bezeichnet also keine spirituelle Kraft. Vielmehr sind »deutsch« und »lutherisch« geradezu Synonyme. Vf. gibt dafür schauerlich beeindruckende Beispiele (140 u. ö.). Alle diejenigen, die »Deutschtum erhaltende Kräfte« besaßen, verdankten dieselben dem »großen deutschen Mann« Luther (163). Der Erste Weltkrieg wird aus brasilianischer Ferne so kommentiert: »Nur darum steht das deutsche

Volk so erhaben groß da, voll innerer Ruhe im blutigen Kampf, weil ihnen von D. Martin Luther die besten Kraftquellen erschlossen worden sind im klaren Gotteswort und im reinen Sakrament« (145). Das war Tendenz, nicht Einzelstimme. Nach verlorenem Krieg dann die religiöse Überhöhung der Niederlage, wieder mit Luther: Gott wolle »so wie den Einzelnen auch ganze Völker zur Buße leiten, und er braucht das Volk, für das er besondere Aufgaben hat, um es desto sicherer wieder auf den Heilsweg zu bringen ... ein Volk, dem Gott einen Luther geschenkt hat, kann nicht untergehen« (153). Präzise drückt es F. Schlünzen 1922 in seiner Besorgnis über den Rückgang evang. Kirchlichkeit in Deutschland aus: »Oder sollte es da auch erst wieder besser werden, wenn uns Gott einen mächtigen Führer schickt?« (165). Man kann sich denken, was auf solchem Hintergrund dann 1933 zum 450. Geburtstag Luthers erscholl (besonders 262 f.). Hier sei nur festgehalten, daß man sich in seiner Apotheose auf »deutsche Frömmigkeit« und »lutherisches Christentum« ausdrücklich auf Paul Althaus berief (263). Nach dem Zweiten Weltkrieg, 1949, konstituierte sich dann der »Bund der Synoden«, die heutige EKLBB, die nun erwachsen und ein selbständiges Glied der Lutherischen Weltfamilie geworden ist. – Wie gesagt: ein aufschlußreiches Buch, das mehr bietet, als sein braver Titel ahnen läßt.

Hartmut Hövelmann

HINWEISE

Luther-Bulletin 6 (1997)

Der Jahrgang 1997 unserer niederländischen Schwesterzeitschrift enthält folgende Beiträge: Otto Hermann Pesch, Wat heeft Luther de katholieken (nog) to zeggen? (4–22) – Johannes Schilling, Martin Luthers Deutsche Bibel (23–45) – Marcel Gielis, Augustijnergeloof en predikherengeloof. Het conflict tussen de reformatorische verkondiging van de Antwerpse augustijnen en de scholastieke leer van de Leuvense theologen (46–57) – Theo Bell, De val van Lucifer bij Luther en Bernard van Clairvaux (58–83) – Klaas Zwanepol, Memories of Heidelberg. Een impressie van het jongste Luthercongres (84–92).

Die Zeitschrift ist zum Jahrespreis von DM 25,- zu beziehen bei: H. B. Steenwijk, Postbus 5021, NL-8260 GA Kampen. Dieser Hinweis war schon im letzten Heft angekündigt, entfiel aber aus technischen Gründen. Wir bitten das zu entschuldigen.

Luthers Bild in Luthers Land

Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um das Ergebnis einer Fragebogenaktion unter Schülerinnen und Schülern sowie Auszubildenden in Sachsen-Anhalt zu Kenntnisstand und Wertungen in bezug auf das Leben und Wirken Martin Luthers. Die Umfrage wird dokumentiert, kommentiert und ausgewertet. Da diese 88seitige Veröffentlichung wohl für viele Unterrichtende auch außerhalb Sachsen-Anhalts interessant sein dürfte, weisen wir hier auf die Bezugsadresse hin: LuiSA, Luther in Sachsen-Anhalt GmbH, Ernst-Reuter-Allee 34–36, 39104 Magdeburg

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Veränderungen im Vorstand der Luther-Gesellschaft

Nach dem Tod von Prof. Dr. Bernhard Lohse (Hamburg) sowie den Rücktritten nach erfolgter Emeritierung bzw. Pensionierung von Prof. Dr. Gottfried Maron (Kiel), Studiendirektor Dr. Hans Düfel (Erlangen), Pastor Klaus Meyer zu Hellingen (Bielefeld) und Superintendent Albrecht Steinwachs (Wittenberg) hat sich, der Satzung entsprechend, der engere Vorstand der Luther-Gesellschaft bis zur Neuwahl durch die Mitgliederversammlung 1999 in folgender Weise ergänzt: Prof. Dr. Albrecht Beutel (Münster), Akademischer Rat Dr. Michael Beyer (Leipzig), Prof. Dr. Dietrich Korsch (Passau/Marburg) sowie Dr. Dorothea Vorländer (Neuendettelsau) sind neue Mitglieder des Engeren Vorstands. Der Präsident dankte den ausgeschiedenen Herren herzlich für ihre langjährige treue und wertvolle Mitarbeit.

Luther goes Internet

Am 31. 10. 1998 ist der Startschuß gefallen: Luther kann man jetzt auch im Internet lesen (und bald auch diskutieren). Die Internet-Adresse: »www.MartinLuther.de«. Jährlich werden etwa sieben Texte eingegeben. Dies ist ein Gemeinschaftsprojekt der Luther-Gesellschaft und der Stiftung Luthergedenkstätten in

Sachsen-Anhalt. Verantwortlich sind: Dr. Michael Beyer (Universität Leipzig), Dr. Hartmut Hövelmann (Redaktion »LUTHER«) und Dr. Martin Treu (Lutherhalle Wittenberg).

Studententagung auf der Wartburg 1999

Zum 2. Mal nach 1996 plant die Luther-Gesellschaft zusammen mit der Wartburg-Stiftung vom 7. bis 9. Mai 1999 eine Studententagung. Thema ist »Weltzeit – Endzeit – Aufbruch in ein neues Jahrtausend«. Geplant sind außer einem Konzert und einer Filmpräsentation sechs Vorträge: »Biblische Endzeiterwartung und jüngstes Gericht«, »Apokalyptik am Vorabend der Reformation«, »Geschichtstheologie bei Luther und Melanchthon«, »Virtuelle Endzeitmythen«, »Technik-Kritik als Phänomen apokalyptischen Lebensgefühls« und »Christliches Geschichts- und Endzeitbewußtsein in unserer Zeit«. Programm und Anmeldungen bei: Wartburg-Stiftung, Schloßberg 2, D-99817 Eisenach.

„Nichtarische“ Christen in der Zeit des Nationalsozialismus

Wie haben sich die verschiedenen Kreise der Bekennenden Kirche gegenüber der Verfolgung der Juden in der Zeit des Nationalsozialismus verhalten? Diese Frage ist in der bisherigen Kirchenkampfforschung kaum untersucht worden und auch im allgemeinen kirchlichen Bewußtsein kaum verankert. Das gilt erst recht im Blick auf die evangelischen Christen, die sich aufgrund der Rassegesetzgebung 1933 plötzlich in ein Judentum zurückgestoßen sahen, mit dem oftmals bereits ihre Eltern, wenn nicht gar die Großeltern, gebrochen hatten. Beide Fragestellungen werden in einem einleitenden Kapitel detailliert und anhand zahlreicher Beispiele dargestellt.

Im Blick auf einzelne Schicksale erschließt sich sowohl das Leiden von Menschen, die treue Mitglieder ihrer Kirche waren, das breite Versagen ihrer Mitchristen, aber auch die kleinen Zuwendungen und Hilfestellungen.

Drei Einzelschicksale – Marga Meusel, Friedrich Weißler und Jochen Klepper – werden ausführlich vorgestellt. Die biographischen Studien werfen bisher kaum erschlossenes Material aus.



Ursula Büttner /
Martin Greschat

Die verlassenen Kinder der Kirche

Der Umgang mit Christen jüdischer
Herkunft im „Dritten Reich“.

Sammlung Vandenhoeck.
1998. 151 Seiten, Paperback.
DM 28,- / öS 204,- / Sf 26,-
ISBN 3-525-01620-4

9. November 1998
60. Jahrestag „Kristallnacht“

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

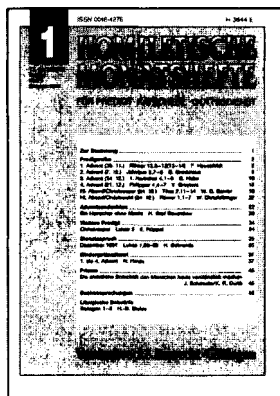
Anregungen für alle, die den Gottesdienst und Kindergottesdienst vorbereiten

jetzt zum Probepreis!

Die Homiletischen Monatshefte sind ein regelmäßiger Begleiter für die gesamte Verkündigungsarbeit mit homiletischen Auslegungen und Entwürfen zur laufenden Predigttextreihe, mit Texten und Gebeten zum Gottesdienst, Kindergottesdiensthilfen, Kasualien und Andachten, Gemeindepädagogik und zahlreichen Buchbesprechungen.

Die Beiträge stammen von Gemeindepfarrern, Verantwortlichen in kirchlichen Diensten und Hochschultheologen. Dem jeweiligen Predigtentwurf sind Vorbemerkungen zur Exegese und zur Thematik, Literaturangaben und Liedvorschläge vorangestellt. Charakteristisch ist eine verständliche, gemeindegemäße Sprache.

Testen Sie die Homiletischen Monatshefte, für Predigt, Katechese, Gottesdienst jetzt für 1 Jahr zum Probepreis von DM 56,-.



Für Neuabonnenten ein Jahr zum Probepreis:
DM 56,- für 12 Hefte 1998/99.
Für Studierende / Vikarinnen / Vikare DM 37,-

(Reguläre Jahresbezugspreise für 12 Hefte (1998/99), beginnend mit dem Kirchenjahr: DM 112,- / DM 74,-).
Jeweils zuzüglich Porto.

Ja, ich möchte die Homiletischen Monatshefte testen.

- ☐ Ich bestelle die Homiletischen Monatshefte (12 Hefte 1998/99) zum Probepreis von DM 56,- (für Studierende / Vikarinnen / Vikare DM 37,-. Ausbildungsnachweis füge ich bei).
- ☐ Schicken Sie mir zunächst ein kostenloses Ansichtsexemplar.

Absender: _____

Unterschrift / Datum: _____

Coupon in Ihrer Buchhandlung abgeben oder einsenden an:

Vandenhoeck & Ruprecht
37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von:

Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Bischof Dr. Hans Christian Knuth,
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

69. Jahrgang 1998

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

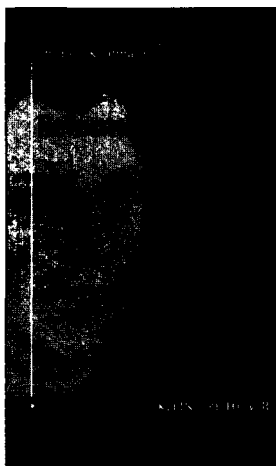
INHALT

Aus den Gedenkstätten der Reformation	108, 158
Aus der Luthergesellschaft	60, 166
Bücherschau	48, 109, 159
<i>Brecht, Martin</i> : »Verleih uns Frieden gnädiglich«	2
<i>Brecht, Martin</i> : »Denn durch sein amt und wort wird erhalten das reich gottes in der welt«	116
<i>Dobschütz, Detlef von</i> : Königin Christine von Schweden und ihre Beziehungen zu Augsburg	18
<i>Hirschberg, Peter</i> : Martin Luthers Haltung zu Shabbat und Sonntag im Horizont des jüdischen Shabbatverständnisses	81
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Braucht Glaube Bildung? Braucht Bildung Glaube?	40
<i>Jung, Martin H.</i> : »Ich habe euch kein Weibergeschwätz geschrieben, sondern das Wort Gottes«	6
<i>Kießig, Manfred</i> : Das lutherische Bekenntnis braucht einen institutionellen Leib!	100
<i>Maaser, Wolfgang</i> : Rhetorik und Dialektik	25
<i>Pawlas, Andreas</i> : 978mal »Ehrlichkeit«	45
<i>Plathow, Michael</i> : Das Bild Martin Luthers und des Protestantismus bei Johann Wolfgang von Goethe	124
<i>Sander-Gaiser, Martin</i> : »Ein Christ ist gewiß ein Schüler, er lernt bis in Ewigkeit«	139
<i>Schilling, Johannes</i> : Luthers Seelsorge. Über Gerhard Ebelings großes Alterswerk	151
<i>Schwarz, Reinhard</i> : Christlicher Lebensstil. Gottes Menschwerdung im Lebensvollzug	62
<i>Schwarz, Reinhard</i> : Luther und die Juden im Lichte der Messiasfrage	67
Zu diesem Heft	1, 61, 115

Reformatorenportraits

Als „Reformatoren“ werden Theologen des 16. Jahrhunderts bezeichnet, die – maßgeblich den Vorgang der Reformation eingeleitet, begleitet und zumal durch das Mittel der Predigt und der reformatorischen Publizistik prägend gestaltet haben. Im 16. Jahrhundert selbst spielte dieser Begriff gegenüber den an der jeweiligen kirchlichen Funktion und der Bibelauslegung orientierten (Selbst-) Bezeichnungen eine höchst untergeordnete Rolle, so wird zum Beispiel Martin Luther von Zeitgenossen eher Elia, Hercules Germanicus, Gottesmann, Evangelist oder Apostel genannt.

Der einleitende Essay des Autors versucht eine Begriffsbestimmung von „Reformator“ und stellt in einer historischen Einführung verschiedene Typen von Reformatoren vor: Reformatoren landesherrlicher Territorien, die häufig durch Martin Luther und die Universität Wittenberg beeinflusst waren, oberdeutsch-schweizerische Stadtreformatoren, vor allem in Straßburg und der Schweiz, und radikale Reformatoren. In den anschaulich geschriebenen Kurzbiographien steht dann jeweils das Leben und Wirken des einzelnen Reformators im Mittelpunkt, sein Werden- und Ausbildungsgang wird kurz geschildert und die Entstehung seiner Hauptwerke in die Biographie eingeordnet – unter Verzicht auf ausführliche theologiegeschichtliche Erörterungen entsteht so ein plastisches Bild des Dargestellten. Die Literaturhinweise zu jedem Reformator sind knapp gehalten. Sie nennen dessen Werke (mit gängigen Editionen) sowie wichtige weiterführende Sekundärliteratur und ermöglichen so eine vertiefende Beschäftigung mit Leben und Werk.



Thomas Kaufmann Reformatoren

KLEINE REIHE V&R 4004.
1998. 112 Seiten, kartoniert
DM 17,80 / öS 130,- / SFr 17,-
ISBN 3-525-34004-4

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

