LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 1999

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

LUTHER. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft. 70. 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 36,60 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

ZU DIESEM HEFT

Als Luthertext an der Spitze dieses Jahrgangs steht, was der Reformator in einer Predigt zu der Bibelstelle ausgeführt hat, die heuer Kirchentagslosung ist: ein deutliches Wort für Rechtfertigungsglauben gegen jegliche Werkerei. Diese Sache will die Luther-Gesellschaft auf dem „Markt der Möglichkeiten" in Stuttgart einbringen. „Salz der Erde" sein, heißt nicht: seinen Senf zu allem dazugeben.

Der umfangreichste Beitrag dieses Heftes aber ist, wie könnte es anders sein, dem 500. Geburtstag der Katharina von Bora, Luthers Frau, gewidmet. Auf dieses Jubeljahr beziehen sich auch die Hinweise „Aus den Gedenkstätten der Reformation". Torgau wird, völlig zu Recht, Ziel vieler Reisegruppen in diesem Jahr sein.

Zwei andere Beiträge dieses Heftes sind noch ein Erbe des letzten Internationalen Lutherforschungskongresses. *Igor Kišš,* Dogmatiker und Lutherforscher in Bratislava (Slowakei), trug dort über „Das Neue in Luthers Verständnis vom natürlichen Gesetz" vor. Sein Aufsatz erhellt, weshalb Lutheraner in der Staatsethik, etwa beim Ehescheidungs- oder Abtreibungsrecht, andere Wege gehen als die Kirche Roms. Ein weiterer Vortrag: Der chinesische Lutherforscher *Yu Ke* referierte über „Lutherstudien in China". Daß es in China eine profane Lutherforschung gibt, dürfte manchen erstaunen. Freundlicherweise überließ der Autor mir sein Manuskript für eine Veröffentlichung auf Deutsch. Ein echter Werkstatt-Beitrag! Gleichfalls in der „Werkstatt" stellen sich die Träger des Martin-Luther-Preises 1998 vor.

In der Bücherschau finden Sie als Neuerung eine Liste „Eingegangene Bücher". Damit wollen wir Neuerscheinungen schneller anzeigen, als das in einer nur dreimal jährlich erscheinenden Zeitschrift durch Rezensionen erfolgen kann.

H.H.

Luther 70, S. 1, ISSN 0340-6210

IHR SEID DAS SALZ DER ERDE

Die Kirchentagslosung in der Auslegung Martin Luthers*

Luthers Auslegung des Gleichnisses vom Salz der Erde (WA 32, 343–349) gehört zu einer Reihe von Wochenpredigten über Mt 5–7, die er zwischen November 1530 und April 1532 während der Abwesenheit des Stadtpfarrers Johannes Bugenhagen (1485–1558) in der Wittenberger Stadtkirche gehalten hat. Bugenhagen hielt sich in diesen Monaten in Lübeck auf, wo er, nachdem er in Braunschweig und Hamburg die Einführung der Reformation gefördert und Kirchenordnungen für die neuen Kirchenwesen verfaßt hatte, dafür Sorge trug, auch diese neue Kirche auf den Weg zu bringen.

In Wittenberg wurde seit 1526 mittwochs das Matthäusevangelium in Predigten ausgelegt. Das war sowohl in Luthers Deutscher Messe (1526) vorgesehen („Des Mitwochens frue aber eyn deudsche lection; dazu ist der Euangelist Mattheus gantz geordenet, das der tag sol seyn eygen seyn, weyl es ja zumal eyn feyner Euangelist ist fur die gemeyne zu leren, und die gute predigt Christi auff dem berge gethan beschreybt und fast zu ubung der liebe und guten werck helt"; WA 19, 79, 20–24) als auch in den Visitationsberichten für Wittenberg von 1528 und 1533: „Am mittwoch auf solche stunde vor mittentage soll der pfarrer predigen den evangelisten Mattheum nach einander bis auf die historien des leidens Christi" (Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. 2. Abt. 1. Teil: Die Ephorien Wittenberg, Kemberg und Zahna hrsg. von Karl Pallas, Halle 1906 [Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 41, 2, 1, S.3]).

Das Gleichnis vom Salz der Erde legt Luther auf die Prediger hin aus. Sie sollen das Salzamt recht führen, ohne das die Christenheit nicht bestehen kann. Auch gegen den Widerstand der Leute müssen sie sich ihrer Verantwortung bewußt sein und ohne Furcht vor Gefahr oder anderen Nachteilen das Evangelium rein verkündigen, „das Maul frisch auftun und strafen, was zu strafen ist". Vor allem haben sie zu predigen, daß nichts als der Glaube an Christus allein gelten soll. „Summa: wenn dieser Artikel von Christus nicht getrieben wird, daß wir nur durch ihn allein gerecht und selig werden und wir alles außer ihm für verdammt halten, so gibt es keinen Widerstand und kein Halten mehr." – Die nachfolgende Perikope vom Licht der Welt (Mt 5, 14–15) versteht Luther als den anderen Teil des Predigtamtes, die Verkündigung des Evangeliums, „die Seelen zu unterrichten und zu weisen zum ewigen Leben" (WA 32, 349,28f.). Und er faßt die Predigt von Gesetz und Evangelium zusammen mit den Worten: „Darum ist's und bleibt es wohl allein der Apostel Amt, sowohl recht zu strafen die rechten inwendigen Laster und wiederum zu heilen, zu trösten und aufzurichten alle armen, betrübten Gewissen und niemanden ungestraft lassen im Bösen noch ununterwiesen und aufgerichtet zum Guten" (WA 32, 350, 25–28).

* Der Text ist im Original nicht immer gut verständlich. Zwischen der Fassung des Redaktors Caspar Cruciger und dem gesprochenen Wort von Luthers Predigt bestehen merkliche Unterschiede.

Ihr seid das Salz der Erde. Wenn nun das Salz dumm wird, womit soll man salzen? Es ist fortan zu nichts mehr nütze, als daß man es wegschüttet und es von den Leuten zertreten läßt.

Mit dem Wort ‚Salz' zeigt er, was ihr Amt sein soll. Denn Salz ist für sich selbst nicht Salz, kann sich selbst nicht salzen, sondern das ist sein Gebrauch, daß man Fleisch und, wozu man es in der Küche braucht, damit salze, daß es seinen Geschmack habe, frisch bleibe und nicht verfaule. Genau so, spricht er, seid ihr auch Salz, nicht das, das in die Küche gehört, sondern dazu da, daß man damit solches Fleisch salze, das da heißt die ganze Welt. Das ist ja ein herrliches Amt und eine große, treffliche Ehre, daß sie Gott sein Salz heißt und dazu bestimmt, daß sie salzen sollen alles, was auf Erden ist. Es gehört aber dazu ein solcher Mann, der bereit sei, so zu sein, wie er bisher gelehrt hat: arm, elend, durstig, sanftmütig usw. und allerlei Verfolgung, Schmach und Lästerung zu ertragen. Wo das nicht der Fall ist, da wird niemals ein Prediger aus ihm, der recht anfange zu salzen, sondern er bleibt wohl ein dummes Salz, das nirgends von Nutzen ist.

Denn es ist ja viel zugetraut und viel verlangt, daß die armen Fischer oder sonst ein armer, verachteter Mensch vor Gott ‚Salz der Erde' heißen und sich unterwinden soll, alles das, was Menschen auf Erden sind, anzugreifen und zu salzen. Vernunft und Natur vermag es nicht, denn sie wird davon müde und kann es nicht leiden, daß sie nur Schande, Schmach und Unglück davon haben soll, und sie würde bald sagen: Salze der Teufel die Welt an meiner Statt. Darum haben sich bisher unsere heiligen Väter, Bischöfe, Mönche und Einsiedler wohl weise verhalten, daß sie sich des Predigens enthielten und sich um andere Dinge gekümmert oder sich von den Leuten abgesondert haben. Denn sie haben gesehen, daß es zuviel kostet, [daß] darin nur Gefahr an Leib, Gut und Ehr liegt. Und sie haben gedacht: Wir wollen's anderen befehlen und derweil in die Winkel kriechen und Gott dienen mit guten Tagen.

Darum ist es wirklich ein schweres Ding, ein Apostel oder Prediger zu sein und ein solches Amt zu treiben, ja unmöglich, nach Fleisch und Blut zu urteilen. Aber es muß solche Leute geben, die es gern tun um Gottes und des Herrn Christi willen, der niemanden dazu zwingen oder treiben will mit Geboten. Denn der Christenstand ist ein solcher Stand, der nur willige Herzen fordert; wer nicht von Herzen Lust dazu hat, wird wohl davon bleiben. Unser Trotz und Trost aber ist der, daß, wenn es übel zugeht, wenn Welt und Teufel uns sauer ansehen und so böse sind, wie sie wollen, er zu uns sagt: „Ihr seid das Salz der Erde." Wo das Wort ins Herz leuchtet, so daß es sich darauf verlassen und sich zweifelsfrei rühmen kann, daß es Gottes Salz sei, so laß zürnen und böse sein, wer nicht lachen will, ich kann und wage mehr zu trotzen und zu pochen auf sein Wort allein als sie

auf alle ihre Macht, Schwerter und Büchsen. Denn weil er mich dafür erkennt und durch sein Wort Zeugnis davon gibt, so müssen alle Engel im Himmel, ja Sonne und Mond samt allen Kreaturen Ja dazu sagen und uns beistehen wider Welt und Teufel. Und wenn gleich das nicht so wäre, so hätten wir doch an dem Wort allein genug, daß er uns so nennt und so tauft; das müssen sie wohl stehen lassen, so wollen wir auch vor ihnen in Ehren bleiben, solange Christus und sein Wort bleibt.

Nun, wie das Salzen zugehe, ist leicht zu verstehen, nämlich daß man auftreten und sagen soll: Alles, was auf Erden geboren ist und lebt, das ist zu nichts nütze, sondern faul und Verderben vor Gott. Denn weil er klipp und klar sagt, sie sollen Salz der Erde sein, das heißt, über alles, was die Welt ist, so muß daraus folgen, daß alles, was in der Welt ist und Fleisch oder Mensch heißt, gestraft und durchsalzen werden muß, so daß man aller Welt Heiligkeit, Weisheit, Gottesdienst – wenn das von ihnen selbst erfunden und außerhalb von Gottes Wort ist – verdamme als ein Werk, das vom Teufel ist und in den Abgrund der Hölle gehört, wenn es sich nicht an Christus allein hält. Das ist dann eine unfreundliche Predigt, die uns der Welt ungenehm macht und die nach sich zieht, daß man uns feind wird und über das Maul schlägt.

Denn das könnte die Welt wohl noch ertragen, daß man recht von Christus und allen Artikeln des Glaubens predigt. Aber wenn man sie angreifen will und damit salzen, daß ihre Weisheit und Heiligkeit nichts gelten soll, ja blind und verdammt ist, das kann und will sie nicht ertragen. Und sie gibt den Predigern die Schuld, sie könnten nichts als schelten und beißen, das muß heißen die Welt erregt und Unfrieden gemacht, geistliche Stände und gute Werke geschändet.

Aber wie können wir es ihm gleichtun? Wenn man salzen soll, so muß es beißen. Und wenn sie uns gleich bissig schelten, so wissen wir, daß es so sein muß und Christus solches befohlen hat und will, daß das Salz scharf sei und getrost beiße, wie wir allenthalben hören werden. Wie St. Paulus auch die ganze Welt straft und alles schilt, was sie lobt und tut, wo nicht der Glaube an Christus ist. Und Christus (Joh 16,8) sagt: Wenn der Heilige Geist kommt, wird er die Welt strafen usw. Das heißt: Er wird alles angreifen, was er in der Welt findet, keine Ausnahme und keine Unterscheidung machen, noch etliche schelten und etliche loben oder nur Diebe und Schälke strafen, sondern alles, alles auf einen Haufen zusammenfassen, einen mit dem anderen, sei er groß, klein, fromm, weise, heilig oder wie er wolle, Summa: alles, was nicht Christus ist. Denn der Heilige Geist braucht nicht darum zu kommen und Prediger in die Welt zu schicken, um äußerliche grobe Sünden, Ehebruch, Mord usw. aufzuzeigen und zu strafen, die sie selbst genau kennt und strafen kann, sondern damit

sie das, was sie für das Köstlichste hält und worum sie am besten ist, fromm und heilig sein und Gott damit dienen will.

Darum gilt es nicht, daß etliche klug daherreden und vorgeben, es sei genug, daß ein Prediger jedermann sage, was recht ist und daß ein Prediger das Evangelium gut predigen könne, daß man nicht den Papst, Bischöfe, Fürsten und andere Stände oder Personen antasten dürfe, dadurch viel Unfriede und Hader entstehe. Sondern es heißt vielmehr: Willst du das Evangelium predigen und den Leuten helfen, so mußt du auch scharf sein und Salz in die Wunden reiben, das heißt: den Widerpart aufzeigen und strafen, wenn es nicht richtig zugeht. Wie es jetzt Messen, Möncherei, Ablaß usw. gibt und alles, was daran hängt und darüber hinausgeht: damit solch ein Ärgernis aus dem Weg geräumt und niemand dadurch verführt werde. Darum muß man hierin immer fortfahren mit dem Salzen, daß man dem wehre und keinen Raum lasse, wodurch es wieder aufkommen oder heimlich einreißen könnte, wie es denn geschehen muß, daß, wenn das Salz-Amt nicht immer im Schwange geht und, wie es bisher in der Christenheit geschehen ist, bloß faule Menschenlehre regiert und alles verdorben hat, was wohl ausgeblieben wäre, wenn das Salz geblieben wäre. Denn es hat nicht an der rechten Lehre gemangelt, weil durch Gottes Gnade dennoch die Schrift, Evangelium, Sakrament, Predigtstuhl in der Kirche geblieben ist, wenn nur die Bischöfe und Prediger solches getrieben und in Übung und Gebrauch hätten gehen lassen, damit zu salzen, was des alten Adams ist.

Darum ermahnt und warnt hier Christus die Jünger so fleißig, daß sie zusehen und solches Salzen stets im Schwange gehen lassen. Und er spricht: „Wenn das Salz dumm wird, womit soll man dann etwas salzen?" Dummes Salz wird dasjenige genannt, das die Zähne und Schärfe verloren hat und nicht mehr würzt noch beißt: Das ist der Fall, wenn das Amt in der Christenheit untergeht, daß man aufhört, die Leute zu strafen und ihnen nicht ihr Elend und Unvermögen zeigt und sie nicht bei der Buße und Selbsterkenntnis erhält. Man läßt sie fortgehen, als seien sie fromm und recht dran, und man läßt ihr Ding, ihre eigene Heiligkeit und ihren selbsterwählten Gottesdienst so lange einreißen, bis die reine Lehre vom Glauben wieder ganz untergeht und Christus verloren wird und ganz und gar verdirbt, so daß nicht mehr zu helfen noch zu raten ist.

Das hat er hiermit gesehen und die zukünftige Gefahr geweissagt, ja, den Schaden und das Verderben der Christenheit, daß man dieses Salz- oder Strafamt vernachlässigen würde und daß dafür so mancherlei Geschwärm von Rotten und Sekten aufkommen würde, wo ein jeglicher seinen eigenen Tand als rechte Lehre und Gottesdienst ausgibt, und doch ist das nichts anderes als ein weltlich, fleischlich Ding, aus unserem Kopf und unserer Vernunft gewachsen, mit dem wir uns selbst kitzeln und so ganz

darin verfaulen wie eitel wildes, stinkendes, verdorbenes Fleisch, an dem jedes Salzen und Strafen verloren ist.

Daraus siehst du, wie viel und wie sehr an dem Stück gelegen ist, daß es Christus nicht ohne Grund vor alle anderen an diese Stelle gesetzt hat und fleißig befiehlt. Denn ohne das kann die Christenheit nicht bestehen und Christus nicht bleiben, kann kein rechter Verstand noch Leben im Schwange gehen. Freilich gibt es keinen größeren Schaden und Verderben für die Christenheit, als wenn das Salz, mit dem man alle anderen Dinge würzen und salzen muß, dumm wird.

Und es ist doch so bald geschehen. Denn es ist ein solches Gift, das süß eingeht und dem alten Adam wohltut. Denn er braucht so nicht in Gefahr zu stehen, weder Leib und Leben wagen, noch Verfolgung, Schmach und Lästerung erleiden. Darum sind unsere Bischöfe und Geistlichen die klügsten Leute auf Erden in diesem Fall (obwohl sie nicht so gut sind, daß sie ‚dummes Salz' heißen, sondern der Teufel selbst sind, weil sie gar kein bischöfliches Amt führen, sondern es selbst am höchsten verfolgen). Denn sie predigen so, daß sie ohne Gefahr bleiben, Geld und Gut, dazu Ehre und Macht genug haben.

Denn wer alle Welt, Kaiser, Könige, Fürsten, Weise, Gelehrte schelten und ihnen sagen soll, daß ihr Wesen vor Gott verdammt sei, der muß den Kopf hinhalten. Aber wenn ich ihnen gegenüber heuchle und ihr Ding auch recht sein lasse, so bleibe ich unangefochten, behalte Gunst und Ehre usw., mache mir derweil einen feinen Gedanken, ich wolle dennoch das Evangelium daneben gut predigen. Doch bin ich gleichwohl ein dummes Salz geworden, denn damit lasse ich die Leute in ihrem eigenen alten Wahn und fleischlichen Sinn stecken, so daß sie zum Teufel gehen und ich vorne an.

So erfährt dieses Amt nun allenthalben viel Anfechtung und viele Hindernisse sowohl zur linken als auch zur rechten Seite, so daß man schweigt, entweder schweigt man aus Furcht vor Gefahr, vor Schaden und Verfolgung oder um Ehre, Guts und Eigennutzes willen; denn wir sind in dieser Hinsicht ohnedies schwach, faul und verdrossen, so daß wir uns leicht davon abbringen lassen und müde werden, wenn wir sehen, daß es nicht so vorangehen will, wie wir es gern hätten, und es erscheint so, als sei es vergebens und die Leute verachteten uns, ja würden sogar ärger, je mehr man sie strafen will.

Darum müssen wir dagegen gerüstet sein und allein Christi Befehl ansehen, der uns dieses Amt auferlegt und will, daß wir das Maul frisch auftun und strafen, was zu strafen ist, unangesehen unserer Gefahr, Ungemach oder Nutzen und Vorteil, noch anderer Leute Bosheit und Verachtung, und daß wir uns damit trösten, daß er uns zu seinem Salz macht und dabei er-

halten will. Und er befiehlt uns getrost zu salzen, uns nicht darum zu scheren noch erschrecken zu lassen, wenn es auch die Welt nicht ertragen will und uns deshalb verfolgt, noch zu verzagen, wenn wir gleich (wie wir meinen) nichts schaffen. Denn was er uns befiehlt, sollen wir uns gefallen und genügen und ihm befohlen sein lassen, was und und wieviel er durch uns ausrichte. Wollen es die Leute nicht hören noch annehmen, so sind wir nichtsdestoweniger Salz und haben unser Amt ausgerichtet. So können wir dann mit allen Ehren und Freudigkeit vor Gottes Gericht stehen und davor antworten, daß wir es jedermann treulich gesagt und nichts unter die Bank gesteckt haben, so daß sie keine Entschuldigung haben, als hätten sie es nicht besser gewußt und als sei es ihnen nicht gesagt worden.

Diejenigen aber, die sich erschrecken lassen und um Gunst, Ehre und Guts willen schweigen, die werden sich auch am Jüngsten Tag von ihnen sagen lassen müssen: Der ist unser Prediger gewesen und hats uns nicht gesagt. Und es wird sie nicht entschuldigen, auch wenn sie sagen wollten: Herr, sie habens nicht hören wollen. Denn Christus wird dagegen sagen: Weißt du nicht, daß ich dir befohlen habe, du solltest salzen, und dich noch dazu so fleißig gewarnt habe? Solltest du nicht mein Wort mehr fürchten als sie? Das soll uns auch billig schrecken. Denn hier hörst du das Urteil, das er über solch dummes Salz verkündigt und spricht: Es ist zu nichts mehr fortan nütze, als daß man es wegschütte und läßt es von den Leuten zertreten. Das heißt so viel wie: Sie sollen es auch hier auf Erden nicht guthaben, sondern schlechterdings von Christus verworfen sein als solche, die ihm nicht mehr angehören und niemals mehr seine Prediger sein sollen und nicht mehr zur Christenheit gehören; sie sollen ganz ausgeschlossen und beraubt sein aller Gemeinschaft im Himmel und mit allen Heiligen, wenngleich sie den Namen behalten und vor den Leuten groß geachtet werden als die besten Prediger und heiligsten Leute auf Erden. Wie es im Papsttum zu der Zeit zugegangen ist, als es am allerfrömmsten und heiligsten gewesen ist (nicht wie es jetzt ganz und gar ein weltliches Kaisertum und ein geistliches Regiment des Teufels geworden ist), als der Papst selbst gepredigt und die Kirche regiert und alle Dinge auf das Feinste geordnet und in Stand und Regel gefaßt hatte (wie St. Gregorius und etliche vor und nach ihm getan haben), so daß alle Welt es für das feinste Regiment und den heiligsten Gottesdienst hielt, das auf Erden geschaffen werden könnte – und doch ist alles zu nichts nütze gewesen. Denn da ist gar kein Salz gewesen, durch das man solches gemäß dem Wort Gottes beurteilt und gestraft haben sollte wie unsere eigene, selbsterdachte Heiligkeit, sondern alle Welt hat es gepriesen und bestätigt und genauso eigene Vermessenheit und falsches Vertrauen darauf gestärkt, wie auf das rechte, selige Leben und heilige Stände, wie es auch St. Gregorius

selbst preist und hebt, so daß er, obwohl er ein heiliger Mann gewesen ist (für den ich ihn halte), mit seiner Lehre doch nichts Gutes ausgerichtet hat. Und es hat doch einen so trefflich schönen Schein, so daß kein Mensch es tadeln könnte, daß, wenn sie es jetzt wieder in den Stand bringen und reformieren könnten, niemand es wagte, ein Wort dagegen zu predigen, oder er müßte der ärgste Ketzer heißen, der je gewesen wäre!

Das ist nun ein Stück der Warnung, wenn er spricht: „Wenn das Salz dumm wird, so sei es zu nichts mehr nütze." Das andere lautet noch schrecklicher, wenn er das Urteil darüber spricht, daß man die Leute darüberlaufen und es zertreten lassen solle: nämlich wenn das rechte Salz, das heißt die rechte Auslegung der Schrift, verloren ist, durch das man alle Welt strafen soll und durch das man nichts als den Glauben an Christus allein gelten lassen soll. So ist alles aus und hilft nichts mehr, was man sonst lehrt oder straft. Denn es ist schon beides, Lehre und Leben, Meister und Schüler vor Gott verworfen und verdammt. Summa: Wenn dieser Artikel von Christus nicht getrieben wird, daß wir durch ihn allein gerecht und selig werden und wir alles außer ihm für verdammt halten, so gibt es keinen Widerstand und kein Halten mehr, ja weder Maß noch Aufhören aller Ketzerei und Irrtums, aller Sekten und Rotten, in denen jedermann sich etwas absonderliches Eigenes ausdenkt und vorbringt. – Wie es uns bisher unter dem Papst widerfahren ist, als keinem Mönch etwas geträumt hat, das nicht auf die Kanzel hat kommen müssen und ein besonderer Gottesdienst daraus geworden ist, und keine Lügen so schändlich gewesen sind, die man nicht angenommen hat, wer es nur auf den Predigtstuhl hat bringen dürfen, bis es zuletzt so weit gekommen ist, daß man nicht nur Christus verloren hat, sondern Gott dazu, und sie selbst schier keinen Glaubensartikel mehr glauben. Ich wage sogar zu sagen, daß es im Laufe von hundert Jahren wenige Päpste gegeben hat, die einen Artikel geglaubt haben. So ist es auch jetzt in deutschen Landen der Fall, in denen der Artikel von Christus untergegangen und statt dessen eine Rotterei und ein Irrtum nach dem anderen entstanden ist, weil einer das Sakrament, der andere die Taufe und andere Artikel leugnet und viele schon ganz epikureisch geworden sind, die überhaupt nichts glauben, so wie die Päpste mit ihren Kardinälen in Rom, und also zuletzt lauter Säue und Kühe werden und auch so hinsterben.

Darum habe ich allezeit gemahnt, wie es auch Christus hier tut, daß das Salz Salz bleibe und nicht dumm werde. Das heißt, daß man den Hauptartikel des Glaubens recht treibe. Denn wo der aufhört, da kann nicht ein Stück recht bleiben und ist alles verloren, da ist kein Glaube noch Verstand mehr, so daß niemand recht lehren noch raten kann. Summa: Es muß jedermann mit Füßen über sich laufen lassen, das heißt, kein Tölpel

oder Esel ist so grob, wenn er nur wagt, etwas Neues aufzubringen, so läuft jedermann hinzu und glaubt es. Denn was haben bisher die schändlichen Mönche nicht gewagt, unverschämt zu predigen und haben die Leute überredet mit ihren Bruderschaften, Gebeten, Rosenkränzen, ja mit ihren schäbigen Kutten, die sie den Toten anzogen und ihnen dadurch den Himmel versprachen? Was ist das anderes als sich von jedermann mit Füßen treten lassen und einem jeglichen Lügenprediger unterworfen sein? Dadurch kommt es, daß sich der Teufel des Herzens bemächtigt und es ganz verdorben hat mit seinen faulen, verdammungswürdigen Lehren und Aberglauben, so daß Christus verschwunden ist und die Erkenntnis Christi verloren wird.

Denn wenn ich daran festhalte, daß Christus allein meine Gerechtigkeit und Heiligkeit ist, so wird mich niemals ein Mönch überreden oder verführen können durch seine Kutte, Rosenkranz, durch solche oder andere Werke und durch Menschenhand. Denn durch den Glauben bin ich Richter über alle Stände und Wesen, die man sich denken kann, so daß ich alles verdammen kann, was mir etwas anderes zeigen will, als was vor Gott gelten soll. Mißachte ich es aber und lasse den Schatz fahren und dahin weisen, daß ich daneben auch andere Möglichkeiten suche, fromm zu werden, Gott zu versöhnen und für die Sünde zu büßen, so bin ich schon anfällig für allerlei Stricke und Netze des Teufels und lasse mich führen, wie er will, so kommt hier und da einer, der mir vorpredigt: Willst du fromm werden und Gott dienen, so zieh eine Kutte an, bete täglich so viele Rosenkränze, zünde St. Anna so viele Kerzen an, so falle ich danach wie ein Blinder und jedermanns Narr und Gefangener und tue alles, was man mir befiehlt, so sehr, daß ich mich auch nicht des geringsten Irrtums erwehren kann.

Siehe, das hat der Herr Christus hier selbst zuvor gesagt und gewarnt, daß es so geschehen würde, doch hat es niemanden gegeben, der gewußt hätte, sich hiervor zu hüten. Und wenn wir jetzt nicht wacker sind und genau darauf sehen, daß wir den Artikel behalten, so wird es uns auch so gehen, daß wir keinen Artikel recht und rein behalten noch aufhören zu irren und Rotterei zu machen, bis es ganz aus ist und kein Predigen und Lehren mehr hilft, sondern Säue und Kühe übrig bleiben, wie es leider schon unter der großen Masse der Fall ist, zum Lohn für unsere Verachtung und unseren Undank gegenüber dem Evangelium.

Bearbeitet und eingeleitet von: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstr. 64, 24105 Kiel

DIE FRAU AN LUTHERS SEITE

Katharina von Bora – Leben und Werk

Von Martin Treu

Frauen spielten in der Öffentlichkeit am Beginn des 16. Jahrhunderts so gut wie keine Rolle, wenn es sich nicht gerade um eine Heilige oder eine gekrönte Fürstin handelte. Aus dem deutschen Raum sind für die Zeit nur eine Handvoll Bilder von nicht-adligen Frauen überliefert. Dabei handelt es sich meist um reiche Patrizierinnen aus Süddeutschland[1].
Martin Luther dagegen erregte durch seine öffentliche Wirksamkeit, vor allem als Autor von Flugschriften, seit 1518 so große Aufmerksamkeit, daß schon bald ein Bedarf nach seinem Bild entstand. Das erste, ein Kupferstich von Lukas Cranach, kam 1520 auf den Markt[2]; weitere folgten in kurzen Abständen. Offensichtlich war alles, was mit Luther zu tun hatte, für ein breites Publikum interessant, zumal der Reformator diesem Interesse mit spektakulären Aktionen wie der Verbrennung der Bannandrohungsbulle im Dezember 1520 entgegenkam. Gleiches mußte auch für Luthers Heirat am 13. Juni 1525 gelten. Die Eheschließung wirkte wie ein Siegel auf Luthers Lehre, daß das Ordensleben Gott nicht wohlgefällig sei.

Im Zusammenhang mit der Heirat malte Lukas Cranach d. Ä., Hofkünstler der Wettiner Fürsten und Wittenberger Freund Luthers, die ersten Doppelbildnisse des frischgebackenen Ehepaares. Die Tatsache an sich ist bemerkenswert, interessanter noch ist, daß es dabei nicht blieb. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß verschiedene Exemplare verloren gingen, sind von den runden, kleinen Hochzeitsbildern immerhin vier Fassungen auf uns gekommen. Wenig später legte Cranach eine zweite Serie im kleinen rechteckigen Format auf, von der sich ebenfalls vier Exemplare erhalten haben, und nach 1526 schließlich entstand eine dritte Reihe mit heute noch fünf erhaltenen Bildern[3].

Allen gemeinsam ist, daß sie als Doppelbildnisse konzipiert waren, auch wenn heute Paare auseinandergerissen oder gar verloren gegangen sind.

[1] Vgl. Anette Völker-Rasor, Bilderpaare – Paarbilder – Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1993.

[2] Vgl. Martin Luther: 1483–1546; Katalog der Hauptausstellung in der Lutherhalle Wittenberg, Berlin ²1993, 96f.

[3] Die Auflistung verdanke ich den Recherchen meiner Kollegin Jutta Strehle in der Lutherhalle. Unklar bleibt die Zuordnung eines Bildes in Leipzig, angeblich Katharina als Witwe darstellend.

Daraus geht hervor, daß der Künstler nur ein begrenztes Interesse an Katharina von Bora als Person hatte und sie vielmehr als Luthers rechtmäßig angetraute Ehefrau darstellen wollte. Insofern handelt es sich auch um reformatorische Bildpropaganda, da die Behauptung, daß ein Mönch nach göttlichem und menschlichem Recht eine Ehe eingehen könne, bereits mitten in Luthers Reformation hineinführt[4]. Unterstützt wird diese Deutung durch die Tatsache, daß die Doppelbildnisse des Ehepaares Luther seit 1530 durch solche abgelöst werden, die Luther und Melanchthon darstellen. Der verheiratete Luther war nicht mehr strittig, es galt nun vielmehr die Einheit zwischen den beiden Führern der Reformation zu erweisen, die angesichts der Auseinandersetzungen um die Confessio Augustana in Zweifel gezogen worden war.

Dies heißt nun nicht, daß Katharina lediglich als Schatten Luthers verstanden wurde, als eine interessante, aber letztlich unnötige Zutat. Das Gegenteil ist vielmehr richtig. Denn von den Frauen der anderen Reformatoren sind keine Bilder überliefert[5]. Dies gilt für den Wittenberger Kreis um Melanchthon und Johann Bugenhagen, aber auch für Ulrich Zwingli und Johannes Calvin. Die Singularität der Darstellung der Katharina von Bora hat somit zuerst einmal mit ihrer Rolle in der Öffentlichkeit als Luthers Gemahlin zu tun, aber untrennbar damit verknüpft auch mit ihrer Individualität, die sie an der Seite ihres Gatten behauptete.

1. Kindheit und Jugend (1499–1523)

Über den frühen Jahren der Katharina von Bora lastet das Dunkel der Geschichte. Ihr Geburtsjahr 1499 überliefert Erasmus von Rotterdam in einem Kommentar zu Luthers Eheschließung, verbunden mit der nachweislich falschen Behauptung, sie wäre bei der Heirat schon schwanger gewesen. Dies weckt zumindest Zweifel an der Qualität der Informationen des Erasmus. Der Geburtstag, 29. Januar, geht auf eine Notiz aus dem Jahre 1733 zurück, wonach eine heute verlorene Medaille aus dem Besitz der Katharina dieses Datum getragen habe[6]. Der Geburtsort schließlich hängt

[4] Vgl. Werner Hofmann (Hg.), Luther und die Folgen für die bildende Kunst, Katalog der Ausstellung der Hamburger Kunsthalle, München 1983.

[5] Vgl. Alice Zimmerli-Witschi, Frauen in der Reformationszeit, Diss. theol. Zürich, Zürich 1981.

[6] Wilhelm Beste, Die Geschichte der Katharina von Bora, nach den Quellen bearbeitet, Halle 1843, 12 bietet eine ausführliche Beschreibung sowie das Zitat aus dem Brief an Thomas Lupset: „Lutherus, quod felix faustumque, deposito philo-

von der bis heute nicht befriedigend geklärten Genealogie der von Boras ab. Folgt man der Tradition, so wurde sie auf Gut Lippendorf, südlich von Leipzig, als Tochter des Hans von Bora und seiner Frau Katharina, geborene von Haugwitz, geboren[7]. Neben ihr gab es in der Familie noch drei Brüder und zumindest eine Schwester. Katharinas Mutter starb vor 1505, da ihr Vater zu diesem Zeitpunkt eine zweite Ehe einging. Allerdings befand sich das kleine Mädchen da schon im Benediktinerkloster Brehna, was wir jedoch nur aus einer kurzen Notiz aus einem Brief von Lorenz Zoch an Luther von Oktober 1531 wissen[8].

Zu erschließen ist, daß ihr Vater, dem Vorbild vieler Adliger seiner Zeit folgend, die Tochter für eine Klosterlaufbahn bestimmt hatte. Dies galt als religiös legitim und wirtschaftlich vorteilhaft, denn die Tochter schied so aus der Erbfolge der Familie aus, wogegen Hans von Bora für den Klostereintritt nur 30 Groschen zahlte, was allerdings Geiz oder aber eine extrem bedrängte materielle Lage andeutet. Stellt man in Rechnung, daß die von Boras 1520 ihr überschuldetes Gut verkaufen mußten, dürfte letzteres zutreffend sein.

Katharina kam jedenfalls 1508/09 in das Zisterzienserinnen-Kloster Marienthron in Nimbschen bei Grimma und wurde zum frühestmöglichen Zeitpunkt, 1514, eingesegnet. Die Liste der dortigen Nonnen liest sich wie ein Verzeichnis der überzähligen Töchter des sächsischen Kleinadels. Äbtissin war sehr wahrscheinlich eine Tante mütterlicherseits, ihre beste Freundin, die nachmals berühmte „Muhme Lene", war eine Tante väterlicherseits[9].

Marienthron war reich an geistlichen und weltlichen Gütern[10]. Die Klosterkirche enthielt zwölf Altäre mit 367 Reliquien, was den gläubigen Verehrern viel Ablaß bot. Die zum Kloster gehörende Landwirtschaft umfaßte vielfältigen Grundbesitz, der unter anderem eine intensive Schafhaltung auf zwei Vorwerken erlaubte. Der Betrieb wurde von mehr als vierzig Angestellten aufrechterhalten, dazu kam die Fronarbeit der Bauern aus

sophi pallio duxit uxorem, ex clara familia Bornae, puellam eleganti forma, natam annos XXVI sed indotatam."

7 Den noch immer gültigen Sachstand faßt Albrecht Thoma, Katharina von Bora. Geschichtliches Lebensbild, Berlin 1900, 268–271, zusammen. Eine neuere Arbeit ist angekündigt von Wolfgang Liebehenschel, Berlin.

8 WA Br 6, 51–55. Entgegen der bisherigen Forschung handelte es sich um einen Konvent der Augustinerinnen. Vgl. Alfred Schmidt, Geschichte des Augustinerinnenklosters St. Clemens zu Brehna, Brehna 1924, 4f.

9 Thoma, wie Anmerkung 7, 12.

10 Urkundenbuch von Grimma und Nimbschen, hg. von Ludwig Schmidt, Codex Diplomaticus Saxoniae regis II, Bd. 15, Leipzig 1898, 337f.

den umliegenden Dörfern. Dies ermöglichte eine weitgehend Autarkie in wirtschaftlichen Dingen.

Auch wenn die junge Nonne Katharina mit Sicherheit nicht auf den Feldern gearbeitet hat, erfuhr sie in dieser Umgebung doch eine erste Lektion über die Führung eines landwirtschaftlichen Großbetriebes, die ihr später zustatten gekommen sein dürfte. Der streng geregelte Tagesablauf der Nonnen gewöhnte sie an Pünktlichkeit und Ordnung. Sie erhielt Unterricht in Lesen, Schreiben, Singen und Latein, was im Vergleich zu ihren Altersgenossen außerhalb des Klosters ein Privileg darstellte, denn das Leben auf einem Rittergut unterschied sich nur graduell von dem wohlhabenderer Bauern. Beiden gemeinsam war, daß sie auf Bildung keinen Wert legten, schon gar nicht für Töchter[11].

Bezeichnenderweise gibt es von Katharina denn auch keine negativen Äußerungen zu ihrer Klosterzeit, obwohl sie später in Luthers Tischrunde sicher gern gehört worden wären. Daß Frauen am Beginn der Reformation im Kloster tief unglücklich sein konnten, beweist dagegen der Fall der Florentina von Oberweimar, deren Erlebnisbericht über ihre Klosterflucht Luther 1524 mit einem polemischen Vorwort drucken ließ[12]. Aus den Quellen ist nicht zu erschließen, ob Katharina bei der Klosterflucht eine treibende Rolle gespielt hat. Ebenfalls unklar ist, auf welchem Wege Luthers reformatorische Botschaft ins Kloster drang. Vorstellbar ist ein Kontakt über Wolfgang von Zeschau, den Prior des Augustinereremitenkloster im nahen Grimma, den Luther schon 1516 als Distriktsvikar besucht hatte und der bereits 1522 aus dem Orden austrat, als Spitalmeister aber in der Stadt blieb. Von Zeschau hatte zwei Schwestern in Marienthron, die sich dann auch unter den Flüchtlingen befanden. Eine andere denkbare Verbindung ist Leonhard Koppe, Ratsherr in Torgau, der das Kloster als Großkaufmann regelmäßig mit Waren versorgte, die dort nicht selbst hergestellt werden konnten. Koppe organisierte die Flucht der Nonnen[13]. Auffällig erscheint, daß zu den wenigen Drucken, die Wolfgang Stöckel in Grimma herstellte, ausgerechnet Ende 1522 eine Ausgabe von Luthers „Vom ehelichen Leben" gehörte. Diese Schrift stellte Luthers radikalste

[11] Eine eindrückliche Schilderung der Verhältnisse beim verarmten Kleinadel findet sich bei Ulrich von Hutten in seinem Brief an Willibald Pirckheimer vom 25. Oktober 1518, Opera Hutteni, hg. von Eduard Böcking, Leipzig 1860, Bd. 1, 161–164.

[12] Martin Luther, Eine Geschichte, wie Gott einer ehrbaren Klosterjungfrau ausgeholfen hat. Mit einem Sendschreiben Luthers an die Grafen zu Mansfeld, Wittenberg. Cranach und Döring 1524, Benzing 1895. WA 15, 86–94.

[13] Martin Treu, Martin Luther und Torgau, Wittenberg 1995, 16–20.

und volkstümlichste Kritik am zölibatären Leben dar. Völlig ungewöhnlich ist, daß Stöckel abweichend vom üblichen Quartformat den Druck in klein-oktav ausführte, als sei er gerade für den Zweck bestimmt, in ein Kloster geschmuggelt zu werden[14].

Wenn auch die Vorgeschichte im Dunkeln bleibt, so sind wir dank Luthers ausführlichem Bericht „Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Kloster göttlich verlassen mögen" über die Flucht selbst informiert[15]. Zwölf Nonnen bestiegen also in der Osternacht 1523 (6. zum 7. April) einen Planwagen Leonhard Koppes und fuhren über Torgau nach Wittenberg, wo sie am 8. April ankamen. Über die Flucht selbst erzählt Luther kaum Einzelheiten, so daß phantasiebegabte Chronisten später aus Koppes Kaufmannstätigkeit schlossen, die Nonnen seien hinter Heringstonnen verborgen aus dem Kloster gefahren. Seefisch als Fastenspeise gehörte zu Koppes gewöhnlichen Handelsgütern. Drei der geflohenen Nonnen wurden von ihren Familien aufgenommen und spielten deswegen in Luthers Erzählung keine weitere Rolle mehr. Die übrigen mußten jedoch in Wittenberg versorgt werden, was zu dieser Zeit nur Verheiratung heißen konnte. Für die meisten von ihnen wurde dies auch bald arrangiert. Die fast fünfzigjährige Margarethe von Staupitz, eine Schwester von Luthers väterlichem Freund, kam als Mädchenschulmeisterin in Grimma unter, auch wenn sie dann 1537 noch heiratete. Katharina von Bora blieb übrig.

2. *Heirat mit Luther*

Die Überlieferung der nächsten Jahre ist lückenhaft. Wahrscheinlich wohnte Katharina bei Lukas Cranach d. Ä. Dafür sprechen die späteren gegenseitigen Patenschaften zwischen den Familien und die Tatsache, daß Cranachs Gattin als einzige Frau bei der Hochzeit anwesend war. Zumindest vorstellbar ist, daß Katharina in dieser Zeit ihre Kenntnisse über die Führung eines großen Haushaltes vervollkommnet hat, da Cranachs Heim das größte Wohnhaus in Wittenberg darstellte. Aus diesem Grund wohnte ebenfalls 1523 der aus seinen Landen vertriebene König Christian II. von Dänemark bei Cranachs. Er schenkte Katharina einen goldenen Ring, der möglicherweise dann später in den Trauring eingearbeitet wurde[16].

Ungewöhnlich genug ist, daß Katharina mit den Studenten der 1502 gegründeten Universität Kontakt aufgenommen haben muß. Sie nannten sie

[14] Benzing 1247, WA 10.II, 275–304.
[15] Benzing 1561, WA 11, 394–400.
[16] Thoma, wie Anmerkung 7, 39.

„Katharina von Alexandria" nach der Schutzpatronin der Artes-Fakultät. Nach der „Legenda aurea" hatte die Heilige Katharina sich in wissenschaftlichen Disputationen bewährt. Im Rückblick erschließt sich auch eine Romanze mit dem Nürnberger Patriziersohn Hieronymus Baumgartner, der im Frühsommer 1523 seinen Lehrer Philipp Melanchthon in Wittenberg besuchte. Luther selbst schrieb im Oktober 1524 an Baumgartner, daß Katharina noch immer auf ihn warte[17]. Allerdings kehrte der nicht in die Stadt an der Elbe zurück, sondern heiratete im Januar 1526 die Tochter eines bayerischen Beamten. Mit Sicherheit konnte seine Familie kein Interesse an der Verbindung mit einer mittellosen entlaufenen Nonne haben. Luther machte sich noch 1540 brieflich über den erfolglosen Liebhaber lustig.

Ein weiterer Heiratsplan mit dem älteren Kaspar Glatz, Pfarrer in Orlamünde, zerschlug sich an Katharinas Widerstand. In diesem Zusammenhang muß es zu der berühmten Unterredung mit Nikolaus von Amsdorf gekommen sein, in der die ehemalige Nonne erklärte, sie werde entweder ihn oder Luther heiraten, sonst bleibe sie ledig. Amsdorf starb bekanntlich als Junggeselle[18].

Im Spätherbst 1524 scheint Luther selbst ernsthaft über eine Heirat nachgedacht zu haben, ohne daß der Name der Auserwählten in den Briefen genannt wird. Später berichtete Luther, er habe ursprünglich Ave von Schönfeld ins Auge gefaßt, die aber dann den Apotheker Basilius Axt, einen Angestellten Cranachs, heiratete[19]. Wahrscheinlich ist, daß Luther zu diesem Zeitpunkt eher aus theologischen Gründen zur Heirat entschlossen war. Der Ausbruch des Bauernkrieges schien ihm als Omen, daß er selbst nicht mehr lange zu leben habe, so daß es notwendig war, seine Kritik am mönchischen Zölibar durch sein eigenes Leben zu bekräftigen. Hinzu kam die Aussöhnung mit seinem Vater, der dem ältesten Sohn den Klostereintritt nie verziehen hatte[20].

Letzter Auslöser war wohl der Tod des Kurfürsten Friedrich des Weisen im Mai 1525. Im Rückblick bekannte Luther, daß er mit der Brautwahl gezögert habe, da Katharina ihm zu stolz vorkam. Das Selbstbewußtsein der jungen Frau erschien ihm schwer vereinbar mit der traditionellen Rolle des Mannes als Familienoberhaupt. Auch wenn es letztlich nicht zu be-

[17] WA Br 2, 358, 7–10, vom 12. Oktober 1524.

[18] Beste, wie Anmerkung 6, 23.

[19] WA Br 6, 169, 13f. an Johann Briesmann in Königsberg vom 24. August 1531.

[20] Daß auch Katharina später ein herzliches Verhältnis zu ihren Schwiegereltern hatte, belegt Luthers Brief an seinen Vater in Mansfeld vom 15. Februar 1530, WA Br 5, 239, 15.

weisen ist, deuten die Quellen darauf hin, daß Luther zwar die Initiative zur Hochzeit an sich ergriff, die Partnerwahl aber von Katharina bestimmt wurde.

Von der Hochzeit am 13. Juni 1525 im Schwarzen Kloster in Wittenberg, das Luther zu diesem Zeitpunkt allein mit seinem Famulus und dem ehemaligen Prior bewohnte, gibt es keine Augenzeugenberichte. Die Trauung hielt Johann Bugenhagen im engsten Familienkreis. Vierzehn Tage später luden die Neuvermählten zur sogenannten Wirtschaft, einem gemeinsamen Kirchgang mit anschließendem Festmahl. Die Stadt sandte als Zeichen ihrer Wertschätzung zwanzig Gulden und ein Faß Bier, die Universität einen silbernen Pokal und der neue Kurfürst, Johann der Beständige, ein Geschenk von fünfzig Gulden, wodurch die drei wichtigsten Instanzen ihre Anerkennung der Hochzeit Luthers bekundeten[21].

Allerdings waren die Reaktionen ansonsten verheerend. Der nicht eingeladene Philipp Melanchthon unterstellte in einem griechischen Brief vom 16. Juni 1525 Luther, er sei von den Nonnen umgarnt worden[22], und der Rechtsbeistand Luthers auf dem Wormser Reichstag von 1521, Hieronymus Schurff, ließ sich hören, daß nun „alle Welt und der Teufel lachen" würden. Die Stadt strafte die Ehefrau des Eberhard Lorenz Jessner, weil sie bei einer Hochzeit Luther und seine Frau öffentlich geschmäht hatte[23]. Wenn schon Luthers Freunde negativ auf die Heirat reagierten, so ist dies bei seinen Gegnern kaum überraschend. König Heinrich VIII. von England verbreitete in einem Pamphlet, der entlaufene Mönch habe die ganze Reformation nur wegen seiner Geilheit angezettelt, und Herzog Georg von Sachsen behauptete, Luther habe seine Mitbrüder aus dem Kloster gedrängt. Was früher 30 Mönchen diente, würde nun von einer Familie verbraucht. Spottschriften erscheinen auch von den alten Luthergegnern Johann Eck und Hieronymus Emser[24].

Von Katharina ist keine Reaktion überliefert. Ob sie die deutsche Schmähschrift des Joachim von Heyden gegen sie überhaupt gelesen hat, ist unklar. Luther behauptet in seiner Erwiderung, er habe sie sofort als Toilettenpapier benutzt[25].

[21] Vgl. Martin Treu, Katharina von Bora, Wittenberg ²1996, 28–30.

[22] Melanchthons Briefwechsel Bd. T 2, Stuttgart 1995, 323–329, vom 16. Juni 1525 an Joachim Camerarius.

[23] Stadtarchiv Wittenberg, Strafbuch Sign. 1020/7296.

[24] Beste, wie Anmerkung 6, 20, Anmerkung 2.

[25] Abgedruckt in WA Br 4, 526–531 vom 10. August 1528. Vgl. dazu WA Br 4, 538, 8f. vom 16. August 1528 an Wenzel Link in Nürnberg.

3. *Kinder*

Aus der Verbindung eines Mönches und einer Nonne, so meinte der Volksmund, würde der Antichrist hervorgehen. Zwar hatte schon der Humanist Erasmus von Rotterdam gespottet, daß dann die Welt voll Antichristen sein müßte, aber es ist doch sicher, daß die Familie ängstlich die Geburt ihres ersten Kindes erwartete. Am 2. Juni 1526 kam der Sohn Johannes zur Welt, der seinen Namen wohl nach Luthers Vater empfing. Gleichzeitig beendete dieses Datum alle Verleumdungen, daß Luther seine Frau hätte heiraten müssen, weil sie von ihm schwanger gewesen sei. Achtzehn Monate später folgte die erste Tochter Elisabeth. Eine zweite Tochter, Magdalena, wurde am 4. Mai 1529 geboren, ein zweiter Sohn am 9. November 1531, der den Namen Martin erhielt. Ihm folgte am 29. Januar 1533 Paul. Das Nesthäckchen schließlich war die am 17. Dezember 1534 geborene Margarethe. Magdalena erhielt ihren Namen nach Katharinas Tante, die später ebenfalls das Kloster verlassen hatte und im Lutherhaus lebte. Margarethe hieß nach Luthers Mutter.

Auffällig bleibt der relativ kurze Abstand zwischen den Geburten. 1532 ist die Tatsache bezeugt, daß Katharina wieder schwanger war, obwohl sie ihren Sohn Martin noch stillte[26]. Im Frühjahr 1540 erlitt Katharina eine Fehlgeburt, an der sie fast gestorben wäre. Sie brauchte mehrere Monate, um ganz gesund zu werden[27].

Von der hohen Kindersterblichkeit des 16. Jahrhunderts blieb auch die Familie Luther nicht verschont, wobei sich die beiden Fälle ganz unterschiedlich darstellen. Über den Tod Elisabeths, die nur 10 Monate alt wurde, ist in Luthers Briefen kaum etwas zu erfahren. Die Mitteilung an seine Freunde wirkt eher formelhaft und beiläufig. Ganz anders verhielt es sich 1542 mit dem Tod der Magdalene. Auch hier gibt es keine überlieferte Reaktion ihrer Mutter, sieht man von der Tatsache ab, daß Magdalene in den Armen ihres Vaters verschied, offensichtlich weil die Mutter ihrer Erschütterung nicht Herr werden konnte[28]. Gleichzeitig ist die Trauer Luthers ergreifend zu beobachten. Der Theologe, der so viele Trauernde getröstet hatte, fand selbst nur mühsam Trost im Gebet. Gerade weil er der Überzeugung war, daß das Sterben seiner Tochter ein Hinübergehen in eine bessere Welt bedeutete, wurde ihm die eigene schwere Trauer zur Anfechtung, die er in immer neuen Briefen und Tischreden zu verarbeiten

[26] WA TR 2, 186, 15–18, Nr. 1697.

[27] Erst im April war sie wiederhergestellt, vgl. WA Br. 9, 70, 35 an Melanchthon vom 8. April 1540.

[28] Vgl. aber WA Br 10, 149, 21.

suchte. Katharina wirkt dagegen inartikuliert; allerdings fällt auf, daß sie spätestens seit dieser Zeit alles versucht, ihre Kinder im eigenen Haus zu behalten. Johannes, der 1542 eine Schule in Torgau besuchte, wurde auf ihre Initiative zurückgerufen, auch wenn er seine Schwester nicht mehr lebend antraf. Seine weitere Erziehung fand dann in Wittenberg statt, was zumindest auf einen latenten Konflikt mit Luther schließen läßt, der nach der Sitte der Zeit dafür plädierte, die Söhne möglichst früh außerhalb des eigenen Heimes studieren zu lassen.

Als Pädagoge entsprach Luther weitgehend den Konventionen seiner Zeit, wenn er auch die Maßstäbe verschärfte, da er aus dem vierten Gebot die Verantwortung der Eltern für ihre Kinder nicht nur in dieser, sondern auch in der nächsten Welt ableitete. Körperliche Strafen galten ihm als biblisch geboten, um den ebenfalls biblisch begründeten Gehorsam gegenüber den Eltern notfalls herbeizuzwingen. Allerdings kam es ihm gleichzeitig darauf an, maßvoll und angemessen zu strafen, „den Apfel neben die Rute" zu legen. Söhne sollten dabei eine härtere Erziehung erfahren als Töchter, die im Einflußbereich der Mutter verblieben.

Nach den Briefen zu urteilen, verfolgte Luther das Aufwachsen der älteren Kinder mit sehr viel größerer Aufmerksamkeit als das der jüngeren. Bedenkt man, daß er bei der Geburt des ersten 43 Jahre alt war, bei der des letzten schon 51, erscheint dies verständlich. Außerdem ist bei Luthers Arbeitsbelastung anzunehmen, daß seine Erziehungstätigkeit eher sporadischen Charakter hatte und sich auf die Söhne beschränkte. Von Katharinas Pädagogik dagegen sind nur Spuren überliefert, da sie sich im Alltag, der meist als nicht berichtenswert erschien, vollzog. Vor allem in bezug auf den ältesten, muß es einen indirekten Konflikt mit Luther gegeben haben. Johannes war offensichtlich intellektuell nicht übermäßig begabt, was seine Mutter nicht hinderte, nach dem Tode ihres Gatten immer neue Stipendien an der Universität Königsberg für ihn zu erbitten[29]. Ohne einen kausalen Zusammenhang herstellen zu wollen, muß man doch konstatieren, daß es die beiden jüngsten Kinder waren, die einen erfolgreichen Lebensweg bestritten. Paul promovierte mit 23 Jahren zum Doktor der Medizin und diente nacheinander Herzog Johann Friedrich von Sachsen, Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und Kurfürst August von Sachsen als Leibarzt. Er starb 1593 in Leipzig[30]. Margarethe heiratete einen ostpreußischen Adligen und zog mit ihm in die Nähe von Königsberg, wo sie

[29] MBW 6, Nr. 6061 vom 23. April 1551, ein weiterer Brief stammt schon vom 29. Mai 1549. Der Schreiber beider Briefe ist Philipp Melanchthon.

[30] Treu, wie Anmerkung 21, 79f.

1570 im neunten Kinderbett starb[31]. Johannes Luther dagegen hat trotz seiner langfristigen Studien nie ein Amt ausgeübt, eine kurzfristige Ehe blieb kinderlos. Bis zu seinem Tode 1575 wurde er von Herzog Albrecht von Preußen in Königsberg alimentiert. Der zweite Sohn, Martin, blieb in Wittenberg, ebenfalls ohne festen Beruf. 1565 starb er mit kaum 34 Jahren wohl an Alkoholismus[32]. Die andersartigen Lebensverhältnisse des 16. Jahrhunderts verbieten eine Psychologisierung der Geschichte, aber das Schicksal der Kinder Luthers scheint doch das alte Problem der Nachfahren eines großen Mannes zu variieren.

4. Haus und Hof

Wer heute vor dem imposanten Gebäude des ehemaligen Schwarzen Klosters in Wittenberg steht, erkennt sehr schnell, welches Mißverständnis für die Gegenwart die Bezeichnung „Luthers eheliche Hausfrau" bietet[33]. Die Funktion, die Katharina ausfüllte, ließe sich in modernen Begriffen eher als ‚Geschäftsführerin eines mittelständischen Betriebes mit geringer Fertigungstiefe' beschreiben. Offensichtlich unbeeindruckt von sechs Schwangerschaften in nur acht Jahren, gelang es ihr in relativ kurzer Zeit, nicht nur die Familie, sondern auch die Ökonomie zu organisieren.

Dabei waren die Anfänge keineswegs viel versprechend. Zum Zeitpunkt der Heirat befand sich das Kloster in einem schlechten baulichen Zustand, und es mangelte ebenfalls an einem regulären Einkommen für die Familie. Erst seit Ende 1525 erhielt Luther ein festes Jahresgehalt von 200 Gulden, das später auf 300 erhöht wurde, was sich allerdings teilweise durch die grassierende Inflation wieder ausglich. Hinzu kamen seit 1527 Ergänzungen in Naturalien: Brotgetreide, Gerste zum Bierbrauen und Feuerholz. Die Verarbeitung dieser Materialien setzte Dienstboten voraus, über deren Anzahl wir allerdings keine Angaben besitzen. Man hört von einem Kutscher, einem Schweinehirten und einer Köchin, aber es müssen mehr gewesen sein[34]. Spätestens seit 1529 fanden Studenten und ihre Lehrer gegen

[31] Albrecht Nietzki, Margarete von Kunheim, Martin Luthers jüngste und einzige ihn überlebende Tochter, ihr Gemahl Georg von Kunheim und deren Nachkommen bis zur Gegenwart, Königsberg i. Pr. 1900.

[32] F. L. C. Freiherr von Medem, Die Universitätsjahre der Herzöge Ernst Ludwig und Barnim von Pommern, Anklam 1867.

[33] Vgl. Fritz Bellmann u. a. (Hg.) Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg, Weimar 1979, 41–46, 228–229.

[34] Vgl. Helmar Junghans, Luther in Wittenberg, in: derselbe (Hg.) Leben und Werk Martin Luthers von 1525–1546, 2 Bde, Göttingen 1983, 14–40 und 723–732.

Bezahlung Aufnahme in Luthers Haus. Mit dem großen Mann unter einem Dach zu wohnen, galt als Ehre, die sich Katharina angemessen bezahlen ließ. Aus der Zahl dieser Studenten stammten dann auch die Schreiber der aufschlußreichen Tischreden. Hinzu kamen Verwandte Luthers, Nichten und Neffen, die für längere Zeit das Schwarze Kloster bevölkerten. Von Katharinas Seite waren es ihr Neffe, Florian von Bora, und ihre Tante, die in der Haushaltsführung offensichtlich mitwirkte. Trotz einzelner Schwankungen wird man die Zahl der regulären Bewohner des Hauses mit 30 bis 40 ansetzen können, nicht gerechnet zahlreiche Gäste, die sich für kürzere Zeiträume einstellten. Zu deren Unterbringung wurde der Ausbau des Hauses nötig, den Katharina leitete. Hauptsächlich im Zeitraum zwischen 1536 und 1540 kam es zu Renovierungen und Erweiterungen. Das einzig erhaltene Resultat, sieht man vom 1540 errichteten Eingangsportal ab[35], stellt die sogenannte Lutherstube im ersten Stock des ehemaligen Klosters dar. Darüber wurden vier weitere heizbare Räume eingerichtet. Ein neugegrabener Keller stürzte am 12. Juli 1532 ein, wobei er Luther und seine Frau fast erschlagen hätte[36]. Auf dem Hof entstanden sukzessive Wirtschaftsgebäude, Viehställe, ein Brauhaus und 1541 ein Badehaus, das Luther mit Platten aus Pirnaer Sandstein auslegen ließ[37]. Treibende Kraft hinter diesen Bauarbeiten war Katharina, wie der Briefwechsel belegt. Insofern ist durchaus anzunehmen, daß sie auch die Wahl traf, was den Standort der eigentlichen Wohnräume der Familie im Kloster anging. Nur so ist zu verstehen, warum man Räume auf der sonnenlosen Nordseite bezog. Von dort hatte man allerdings einen vorzüglichen Blick auf das Wirtschaftsgeschehen im Hof. Gleichzeitig war auch die Küche im Erdgeschoß über eine heute verlorene Treppe leicht zu erreichen.

Zwar finden sich keine zeitgenössischen Äußerungen Katharinas, jedoch ist der Rückblick des Nikolaus von Amsdorf durchaus glaubhaft, daß Luther ursprünglich das Kloster ganz aufgeben und statt dessen einen passenderen Neubau beziehen wollte, analog zu dem stattlichen, aber praktikablen Haus, das Philipp Melanchthon 1536 vom Kurfürsten als Geschenk erhalten hatte. Die Behauptung von Amsdorfs, Katharina habe das vereitelt, weil sie aus den Studentenunterkünften großen materiellen Nutzen ziehen wollte, greift zu kurz, bedenkt man die aufzuwendenden Investi-

[35] Vgl. WA Br 8, 609, 17 und WA Br 9, 138, 20 vom 15. Juni 1540 an Anton Lauterbach.

[36] WA TR 3, 239, 3–9, Nr. 3264b.

[37] WA TR 2, 144, 32–145, 2, Nr. 1591. Ein noch zu korrigierender Grundriß von Kloster und Hof findet sich bei Herrmann Stein, Geschichte des Lutherhauses, Wittenberg 1883, 15.

tionen. Trotzdem behält der ihr in den Mund gelegte Satz „Ich muß mir den Doctor anders gewöhnen, damit er es macht, wie ich es will" eine gewisse Glaubwürdigkeit. Luther selbst hatte schon 1533 geklagt: „Ich lebe wohl in einem großen Haus, allein ich wäre lieber frei davon"[38]. Die förmliche Eigentumsübertragung des ehemaligen Klosters an Luther durch Kurfürst Johann den Beständigen, bestätigt durch seinen Sohn und Nachfolger Johann Friedrich am 6. März 1536, verhinderte vorerst weitere Überlegungen. Interessanterweise enthält die Übertragung allerdings eine Vorkaufsklausel für die Universität bei einer Wiederveräußerung. Die kurfürstlichen Juristen hielten diesen Fall also nicht für unmöglich.

Den Beweis für Katharinas Interesse, selbst Eigentümerin oder Miteigentümerin des Klosters zu werden, liefert eine Äußerung des Juristen Hieronymus Schurff, der nicht zu ihren Freunden zählte, aus dem Jahr 1536. Er riet ihr, das große Haus anzunehmen, „und solange man euch ein Ferkel anbietet, haltet den Sack auf. Hat man Christus vergessen, so vergißt man den Luther auch wohl". Wie recht Schurff mit dem zweiten Satz hatte, sollte Katharina nach 1546 noch zu spüren bekommen[39].

Gleichzeitig verweist die deftige Metapher Schurffs auf Katharinas zweites Tätigkeitsfeld, die Landwirtschaft. Mit dem Ausbau des Hauses ging die Ausgestaltung des dazugehörigen Gartens einher, an dem anfangs auch Luther großes Vergnügen hatte. Es wurden nicht nur Nutzpflanzen, sondern auch Obst und Gewürze angebaut. Da das Klima in Wittenberg nachweislich milder als heute war, verliefen Versuche mit Melonen und Kürbissen erfolgreich; die Absicht, Feigen zu pflanzen, scheiterte dagegen. Besonders stolz war Katharina auf eine erfolgreiche Safranzucht, da dieses Gewürz sonst hätte teuer gekauft werden müssen. Das Motiv der Subsistenzwirtschaft bestimmte auch die Viehzucht. Aus einer Steueraufstellung geht hervor, daß im März 1542 acht Schweine und zwei Säue mit drei Ferkeln den Lutherhof bevölkerten, sowie fünf Kühe und neun große Kälber, außerdem eine Ziege mit zwei Zicklein. Für letztere mußte Katharina zusammen mit Melanchthons Frau eine Sondergenehmigung erwirken, da der Kurfürst bereits 1537 mit Rücksicht auf die neuerrichteten Festungswälle den Wittenbergern die Ziegenhaltung verboten hatte. Mit Sicherheit gehörte auch Geflügel zum Viehbestand, das aber für die Steueraberechnung keine Rolle spielte. Der mehrfach erwähnte Hund war eher ein Haustier, eine Katze ist in Luthers Haushalt nicht nachzuweisen[40]. Die Fläche des vorhandenen Gartens reichte nicht zur Versorgung der Familie,

[38] Treu, wie Anmerkung 21, 46f.
[39] WA TR 4, 58, 24–581, 4, Nr. 4220.
[40] Treu, wie Anmerkung 21, 49.

geschweige denn für den Anbau von Viehfutter. Infolgedessen bemühte sich Katharina schon 1526 um den Erwerb weiterer Flächen, der vorerst aber nicht zustande kam. Anfang der dreißiger Jahre kaufte Luther dann für 90 Gulden einen Garten vor dem Elstertor. Aus einem Brief geht zweifelsfrei hervor, daß Katharina die treibende Kraft hinter dieser Transaktion war. Aus juristischen Gründen mußte Luthers Name unter dem Kaufvertrag stehen, durch „Bitten und Tränen" hatte ihn seine Frau jedoch dazu bewegt. 1536 kam ein zweites Grundstück aus dem Besitz Klaus Heffners, eines Bildhauers, dazu, das von einem Bach durchflossen war, der Fische lieferte. Dieser Garten kostete 900 Gulden, also drei Jahresgehälter Luthers, der sich dafür Geld borgen mußte. Einen dritten Garten erwarb Luther 1544. Im selben Jahr kaufte er noch einen angrenzenden Acker. Alle Grundstücke lagen in der Nähe des Klosters, also im Nordosten vor der Stadt[41].

Katharina genügte der Besitz nicht. 1539 wandte sie sich mit einem Brief, dem einzigen, der in der kritischen Lutherausgabe überliefert ist, an den Landesrentmeister Hans von Taubenheim, einen weitläufigen Verwandten von ihr, um ein immerhin $3^1/_2$ Hufen großes Vorwerk jenseits der Elbe zu pachten. Ein Versuch dazu war 1536 bereits fehlgeschlagen. Ausdrücklich erklärte sie, daß sie nicht beabsichtige, das Vorwerk in ihr Eigentum zu übernehmen. Es gehörte nämlich dem Kurfürsten, sondern sie wollte es nur für ein oder zwei Jahre pachten. In diesem Brief finden Verleumder Erwähnung, denen von Taubenheim nicht glauben solle. Offensichtlich bestand der Verdacht in der Öffentlichkeit, daß Katharina wenig Skrupel kannte, wenn es um die Vergrößerung ihres Besitzes ging[42]. Der Pachtvertrag kam zustande, wenn auch, nach der Meinung Hieronymus Schurffs, mit einer unangemessen niedrigen Entgeltzahlung. Wie lange er bestand, wissen wir nicht. Bemerkenswert an diesem Vorgang ist, daß Katharina mit ihrem Schreiben selbst die Fiktion aufgab, Luther wäre der Herr des Geschehens[43].

1540 schließlich nutzte Katharina ihre Chance, den ehemaligen Familienbesitz Zöllsdorf, den ihr Bruder Hans von Bora nicht hatte halten können, an sich zu bringen. Dieses Vorwerk lag zwei Tagereisen von Wittenberg entfernt südlich von Leipzig, was langfristige Abwesenheiten Katha-

[41] WA Br 9, 578 f. Vgl. Karl Ludwig Seidemann, Luthers Grundbesitz, in: Zeitschrift für historische Theologie 1866, 97–186.

[42] WA Br 9, 420f.

[43] Vgl. WA TR 2, 290, 12–16, Nr. 1995 wo Luther über den Gartenkauf sagt: „sibi et non mihi, et contra mihi, non pro me. Ego non preces eius fere possum neque lacrimas".

rinas von Wittenberg mit sich brachte[44]. Luther erwog 1545, seine Tage dort zu beschließen[45]. Der Kaufpreis betrug 600 Gulden, allerdings waren erhebliche Investitionen nötig. Es spricht für Katharinas Organisationstalent, daß sie ihren eigenen Haushalt oft und länger allein lassen konnte. Allerdings war Luther davon nicht übermäßig begeistert. Selbst nach dessen Tod gelang es Katharina mit Hilfe des Kurfürsten, ein weiteres Gut jenseits der Elbe zu erwerben.

Die ausgedehnten Grundstücksgeschäfte, die sich mehrfach hart an der Grenze der wirtschaftlichen Vernunft bewegen, lassen mehrere Rückschlüsse zu. Zum einen war Katharinas Persönlichkeit offensichtlich durch Herkunft und Familie lebenslang geprägt. Der Besitz von Land erschien ihr angesichts des Schicksals von Vater und Bruder nicht nur erstrebenswert, sondern auch sicherheitsgebend. Zum anderen räumen die Geschäfte mit der Legende vom „armen" Luther auf. Die anekdotische Beschreibung von mangelndem Bargeld sowie einzelne überspitzte Selbstaussagen Luthers haben den Eindruck erweckt, als lebte die Familie am Existenzminimum. Klammert man die tatsächlich schwierigen Jahre bis 1528/29 aus, so ist das Gegenteil richtig. Bei seinem Tode zählte Luther zu den reichsten Bürgern der Stadt. Die stetig wachsende Inflation, verbunden mit einem Steigen der Agrarpreise, ließen den Erwerb von Immobilien, auch wenn das durch Kredite finanziert wurde, als wirtschaftlich vernünftig erscheinen. Daß Kriege und Mißernten diese Konstruktion schnell zum Einsturz bringen konnten, zeigte sich nach 1546. Der Verdienst für diese wirtschaftliche Expansion schließlich gebührte allein Katharina. Teilweise mußte sie ihre Pläne gegen Luthers expliziten Widerstand durchsetzen. Daß es dabei nicht zu ernsthaften Konflikten kam, lag vor allem daran, daß Luther seine eigenen Konzepte über die Stellung von Mann und Frau in der Ehe ernst nahm.

5. Mann und Frau

Luthers Reformation schloß das zölibatäre Leben nicht prinzipiell aus, sah darin aber eine besondere Begabung Gottes. Der Regelfall der menschlichen Existenz war ihm dagegen die Ehe, der er drei wichtige Funktionen zumaß, die Hilfe gegen die Unkeuschheit, die Hervorbringung von Kindern, wie es die biblische Tradition beschreibt, und als dritten und neuen Akzent den gegenseitigen Trost und Beistand der Eheleute.

[44] Thoma, wie Anmerkung 7, 84–86.
[45] WA Br 11, 149, 9–15.

Gerade weil Luthers Ziele in sich selbst konservativ waren, schuf er ein neues Eheverständnis. Denn traditionellerweise unterschieden sich die Verantwortungsbereiche der Gatten. Der Mann vertrat die Familie nach außen in der Sphäre der „politeia", die Frau stand dem Haus vor, zuständig für die „oikonomia". Luthers Verdienst ist es, die Gleichwertigkeit dieser Bereiche erneut hervorgehoben und betont zu haben. Theologisch geschieht dies vor allem durch die Lehre vom Beruf. Zu seiner Aufwertung weltlicher Tätigkeit bezieht er ausdrücklich häusliche Verpflichtungen und Kinderaufzucht in die von Gott gewollten Berufe ein, denen dieselbe Dignität zukommt wie den männlichen. Vom Priestertum aller Gläubigen sind Frauen keineswegs ausgeschlossen. Allerdings ist damit genau wie bei Männern auch noch nicht ausgesagt, daß daraus das Predigtamt für alle folgt[46]. Gerade durch ihre Festlegung auf den häuslichen Bereich kann sich Luther Frauen als Inhaberinnen des geistlichen Amtes nur in extremen Notfällen vorstellen.

Wichtiger in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß Luther die Umsetzung seiner Theologie des Berufes für sich persönlich sehr ernst nahm. Die juristischen Verhältnisse seiner Zeit beschränkte die ökonomische Selbständigkeit von Frauen durch deren Unmündigkeit vor Gericht und bei Geschäftsabschlüssen unter dem Hinweis auf die Herrschaftsfunktion des Mannes gegenüber seiner Frau. Luther versuchte das zu ändern, bester Beweis dafür ist sein Testament von 1542[47].

Er setzte seine Frau zur Universalerbin ein, lehnte eine Vormundschaft für sie ausdrücklich ab und ordnete ihr sogar die Vormundschaft über die Kinder zu. Nach sächsischem Recht war dies in mehrerer Hinsicht unmöglich. Der Frau stand nur das sogenannte Leibgedinge zu, d.h. der Nießbrauch, nicht das Eigentum, an einem bestimmten Teil der Immobilien. Der Besitz von Grund und Boden ging auf die Kinder über; waren keine vorhanden, erbten die männlichen Seitenverwandten. Um deren Rechte sicherzustellen, wurden für sie im Falle der Minderjährigkeit Vormünder bestellt. Im Extremfall konnte der volljährige Sohn Vormund seiner eigenen Mutter sein, was Luther für einen klaren Verstoß gegen das vierte Gebot hielt. In einer Tischrede von 1541 faßt Luther seine Überlegungen zusammen: „Meine Bücher sind vorhanden, die hinterlasse ich meinen Kindern; mögen sie sehen, daß sie nicht klüger sind als ihre Väter. Dich, Käthe, setze ich zur Universalerbin ein. Du hast die Kinder getragen und ihnen die Brust gereicht. Du wirst ihre Sache nicht zu ihrem Nachteil

[46] WA 8, 498, 12–14: „wenn aber keyn man prediget, so werß von noetten, das die weyber predigen." (Von Mißbrauch der Messe)

[47] WA Br 9, 571–574.

führen. Den Vormunden bin ich feind, sie machen es selten gut"[48]. Die Formulierung des Testaments setzt voraus, daß seine Bestimmungen auch Gültigkeit behalten, sollte sich Katharina wieder verheiraten. Obwohl der Kurfürst Luthers Testament unter dem 11. April 1546 bestätigt, ließen die sächsischen Juristen seine Ausführung nicht zu. Katharina bekam ebenso Vormünder wie ihre Kinder.

Luthers Beweggründe für dieses ungewöhnliche Testament waren vielfältig. Zum einen spielt sicher die besondere Persönlichkeit seiner Frau eine Rolle. Er meinte ihr in ökonomischen Dingen mehr vertrauten zu können als seinen Freunden. Des weiteren ist Luthers Abneigung gegen die Juristen in Betracht zu ziehen. Ausdrücklich betont er im Testament, er vermeide die üblichen Rechtsformeln. Schließlich ordnet sich dieser letzte Wille in eine Reihe von Bemühungen Luthers ein, den neuen Stand der Pfarrfrauen und -witwen mit einem akzeptablen Lebensunterhalt zu versehen. 1539 mußte er für die Witwe des Pfarrers in Neiden bei Torgau intervenieren, 1540 verweigerte der Bruder der Ave von Schönfeld das ihr zustehende Erbteil[49]. Beides geschah seitens der Verwandtschaft mit Verweis auf den Zölibat, der eine rechtsgültige Ehe nicht zulasse. Für den gewesenen Mönch, der eine Nonne geheiratet hatte, Anlaß zum Einschreiten. Letzten Endes mußte die Obrigkeit das Problem regeln. Die erste Pfarrwitwen-Kasse schuf Herzog Ernst von Sachsen-Gotha aber erst 1645.

Die im Testament zum Ausdruck kommende Geisteshaltung Luthers war selbst bei seinen Freunden nicht unumstritten. Man vermutete, er stünde unter dem Pantoffel. Deswegen wurde auch eine Äußerung Luthers vom Februar 1542 eifrig kolportiert, wonach er durchaus von seiner Frau beherrscht werden könne, wenn es um Haus und Hof ging. „Aber in Sachen des Gewissens und der Schrift kenne ich keinen Lehrer, Doktor oder Magister als den Heiligen Geist." Das Problem war nur, daß, was sich in der Theorie säuberlich trennen ließ, im Alltag die Tendenz zur Vermischung hatte[50].

Gewiß hielt das Paar auf Konventionen. Selbst im Beisein seiner Freunde nannte Katharina ihren Gatten nur „Herr Doktor" und „Ihr". Aber schon, daß sie an den Tischgesprächen regelmäßig teilnahm und auch ihre Meinung äußerte, war für manchen Lutherbewunderer nur schwer zu ertragen. Luther förderte ihr Interesse an seiner Arbeit, soweit das Katha-

[48] WA TR 4, 631, 1–14, Nr. 5041.

[49] WA Br 8, 394ff. Vgl. Treu, wie Anmerkung 13, 44f.

[50] Georg Buchwald (Hg.), Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit, Leipzig 1893, 176f., Nr. 209, Markus Crodel an Stephan Roth in Zwickau.

rinas eigene Pflichten zuließen. Bezeichnend ist sein Angebot vom Herbst 1535, ihr fünfzig Gulden zu schenken, falls sie bis Ostern des nächsten Jahres die ganze deutsche Bibel durchgelesen habe. Luther nutzte den merkantilen Grundzug in Katharinas Wesen im Zusammenhang mit der 1534 in Wittenberg erschienenen Erstausgabe der Bibelübersetzung[51].

Der Umfang ihrer Lateinkenntnisse ist schwer bestimmbar. Offensichtlich konnte sie der deutsch-lateinischen Sprachmischung bei Tisch folgen. Einige Hinweise deuten darauf, daß sie selbst auf Latein das Wort ergriff. Die Nachschreiber nannten sie „Doctorissa", eine Neuprägung, in der widerwillig Bewunderung mitschwingt. In einem Bericht von der Marburger Disputation mit Ulrich Zwingli 1529 setzt Luther voraus, daß Katharina die lateinisch angeführten Argumente verstehen und dem Lutherfreund Johann Bugenhagen weitererzählen konnte[52].

Mit dem verband Katharina eine enge Freundschaft. Luther bittet die beiden am 2. Juli 1540, einen neuen Pfarrer für den Grafen von Schwarzburg auszuwählen. Hier überschreitet der Reformator selbst seine von ihm gezogene Grenze zwischen häuslichen und dienstlichen Dingen. Bezeichnenderweise wird keine der anderen Gattinnen von Reformatoren in einem solchen Zusammenhang erwähnt. Umgekehrt förderte es die Freundschaft mit Luther, wenn man seiner Frau Geschenke überreichte, die sich dafür in zahlreichen Briefen mit Grüßen bedankte[53].

Luther bezog die Frauen seiner Freunde in seine Aufmerksamkeit mit ein. Aber die Stellung seiner Gattin war so einzigartig in diesem Freundeskreis wie seine eigene. Im Regelfall endete diese Rücksicht jedoch bei theologischen Differenzen. So gelang es Katharina im Sommer 1537 nicht, Luther mit Johann Agricola wieder zu versöhnen, obwohl dessen Frau Else, die Luther auch gern mochte, ihre beste Freundin war.

Offensichtlich hatte die enge Lebens- und Arbeitsgemeinschaft des Ehepaares Luther nicht nur positive Reaktionen hervorgerufen. Als der Doctor Martinus am 18. Februar 1546 überraschend in Eisleben starb, schien die Zeit gekommen, alte Rechnungen zu begleichen. Zwar stellte sich Kurfürst Johann Friedrich schützend vor die Witwe, aber der beginnende Schmalkaldische Krieg fesselte seine Aufmerksamkeit. Hinzu kam, daß Katharina auf den Bedingungen von Luthers Testament bestand und sich weigerte, das Schwarze Kloster zu verlassen. Sie versuchte vielmehr, die Burse weiter zu führen, und wandte sich mit Hilfe Philipp Melanchthons, der zu ihrem Vormund bestimmt war, im März 1546 an den Kurfürsten

[51] WA Br 7, 317, 15 und WA Br 7, 322, 27.
[52] WA Br 5, 154, 13–16 vom 4. Oktober 1529.
[53] WA Br 9, 168, 10–15.

wegen des Erwerbs des Gutes Wachsdorf. Im November des Jahres wurde die Wittenberger Universität zeitweilig aufgelöst. Melanchthon floh unter dem Eindruck der vorrückenden kaiserlichen Truppen nach Anhalt, und Katharina folgte ihm mit den Kindern. Zwar kehrte sie nach einigen Wochen nach Wittenberg zurück. Aber im April 1547 floh sie erneut über Magdeburg nach Braunschweig[54]. Das Ziel war ursprünglich Kopenhagen, da sie beim König von Dänemark, der sie mit regelmäßigen Jahreszahlungen von 50 Gulden unterstützt hatte, ein Asyl erhoffte. Der Wagen mit ihr und den Kindern mußte aber nördlich von Lüneburg umkehren[55].

Im Spätherbst 1547 war die Familie wieder in Wittenberg. Die Motive für die Fluchtbewegungen bleiben unklar. Katharina hatte sich eng an Melanchthon angeschlossen, der sich nach Kräften bemühte, für die Familie zu sorgen, auch wenn zwischen ihm und Katharina kaum eine enge Freundschaft bestand. Sicher ist, daß die doppelte Flucht die Bargeldreserven der Familie aufzehrte. Mißernten und Plünderungen der Soldaten im Schmalkaldischen Krieg beeinträchtigten die Einkünfte aus den Familiengütern, so daß Katharina zeitweilig am Rande des Bankrotts stand. Nach der Schlacht bei Mühlberg verlor sie außerdem ihren kurfürstlichen Beschützer. Der neue Kurfürst Moritz aus der albertinischen Linie stand ihr fremd gegenüber und antwortete auf ein Bittschreiben vom September 1548, in dem sie um die Fortführung der jährlichen Spende von 2 Maltern und hundert Scheffel Korn sowie hundert Klaftern Holz bat, nicht[56].

Die Nachrichten für die folgenden Jahre bleiben spärlich. Katharina kam wirtschaftlich nur mühsam wieder auf die Beine. Melanchthon unterstützte sie bei einem Prozeß vor dem Leipziger Amtmann wegen des Gutes Zöllsdorf. Stipendien für ihre Söhne erhielt sie vom Herzog Albrecht von Preussen und vom württembergischen Herzog Christoph. Im Oktober 1551 waren Katharinas Schulden so weit angewachsen, daß sie eine Hypothek auf Zöllsdorf aufnehmen mußte.

Im August 1552 übersiedelte die Universität wegen einer in Wittenberg grassierenden Pest nach Torgau. Katharina folgte ihr im Oktober. Vor den Toren der Stadt fiel sie jedoch vom Reisewagen und trug innere Verletzungen davon, an denen sie am 20. Dezember 1552 starb. Wo sie zuletzt in Torgau wohnte, ist unklar. Die einzige Quelle für ihr Ende und ihr Be-

[54] Thoma, wie Anmerkung 7, 241–246.

[55] Vgl. MBW 5, Nr. 5278.

[56] Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, Bd. IV, bearb. von Johannes Herrmann und Günter Wartenberg, Berlin 1992, 139, Nr. 95 als Regest. Der Brief ist ungedruckt.

gräbnis stellt ein lateinischer Nachruf Philipp Melanchthons dar[57]. Die Singularität dieser Quelle wirft ein bezeichnendes Licht auf das Witwendasein Katharinas. Obwohl Torgau im Herbst 1552 von Freunden und Kollegen ihres Mannes gefüllt war, gibt es keine Hinweise auf Begegnungen und Hilfeleistungen. Trotz aller Versuche war es Luthers Frau nicht gelungen, sich als selbständige Persönlichkeit zu etablieren. Dies ließen die Grenzen der Zeit nicht zu, die sie nur in Gemeinschaft mit Luther überschreiten konnte.

6. Schlußbemerkungen

Eine wirkliche Biographie der Katharina von Bora wird wohl auch in Zukunft kaum geschrieben werden können. Dafür ist die Quellenbasis zu schmal. Die von ihr erhaltenen Briefe, es sind acht, befassen sich alle mit wirtschaftlichen Projekten. Keiner davon ist eigenhändig[58]. Ihre Briefe an Luther sind restlos verloren, was insofern bezeichnend sein dürfte, als dieser Vorgang das mangelnde Interesse an ihrem Nachlaß widerspiegelt. Hinzu kommt, daß ihre Tochter einen Teil der Familienpapiere mit nach Ostpreußen nahm, wo sie im Frühjahr 1945 endgültig zugrunde gingen. Ein einziges Schreiben an ihre Schwägerin Christina von Bora vom 25. April 1546 scheint uns einen direkten Einblick in ihr Herz zu eröffnen: „Daß ihr ein herzliches Mitleiden mit mir und meinen armen Kindern habt, glaube ich leicht. Denn wer sollte nicht billig betrübt und bekümmert sein wegen eines solchen teuren Mannes, wie es mein lieber Herr gewesen ist ... Ich kann weder essen noch trinken. Auch dazu nicht schlafen. Und wenn ich ein Fürstentum oder Kaisertum gehabt hätte, hätte es mir darum nicht so leid getan, falls ich es verloren hätte, als daß nun unser lieber Herr Gott mir und nicht allein mir, sondern der ganzen Welt diesen lieben und teuren Mann genommen hat. Wenn ich daran denke, so kann ich vor Leid und Weinen (was Gott wohl weiß) weder reden noch schreiben lassen"[59]. Allein: der Eindruck dieses Briefes täuscht. Auch wenn die

[57] Scripta publica Universitatis Wittenbergense, Bd. 1, Wittenberg: Peter Seitz 1553, Bl. 97–99.

[58] Die bei Thoma, wie Anm. 7, 265 abgebildete Handschrift mit der angeblich eigenhändigen Zeile „unterthenige" stammt in Wirklichkeit von Melanchthon, vgl. MBW 6, Nr. 59/7.

[59] Abgedruckt in: Martin Leberecht de Wette, Johann Karl Seidemann, Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, Bd. 6, Berlin 1856, 650 zusammen mit einem Brief Florian von Boras und einem seiner Mutter Christina an Heinrich

Aufrichtigkeit von Katharinas Gefühlen nicht in Zweifel gezogen werden soll, so lehrt doch der zweite Teil dieses Briefes, daß sie von ihr instrumentalisiert wurden. In der Hauptsache nämlich stellt das Schreiben eine Ablehnung des Wunsches der Christina dar, für ihren Sohn Florian ein Stipendium zu erreichen, da Katharina selbst kein Geld habe.

So bleibt man als Quelle für Katharinas Leben vor allem auf Luthers Briefe an sie angewiesen. 21 sind erhalten, mindestens noch 15 weitere verlorene lassen sich erschließen. Abgesehen von der Problematik eines einseitigen Brief„wechsels", verdeutlicht eine chronologische Übersicht, daß sich nur von Luthers Coburg-Aufenthalt 1530 und der letzten Reise nach Eisleben 1546 nennenswerte Bestände erhalten haben. Hinzu kommt der Briefwechsel Melanchthons, der aber auch Lücken aufweist, sowie die Überlieferung der Tischreden, in denen Nachschreiber deutliche Ressentiments gegen Katharina erkennen lassen.

Aus diesen Gründen bleibt das Bild der Katharina von der Widerspiegelung in den Äußerungen Luthers bestimmt. Zu ihr selbst gibt es nur partiell Zugänge. Das dürfte allerdings insofern angemessen sein, als sie sich zuerst als Luthers Frau verstand. Das mag nach heutigen Maßstäben recht wenig sein. Diesem Selbstverständnis verdanken wir immerhin, daß die Gestalt der Katharina von Bora uns überhaupt überliefert ist.

Dr. Martin Treu, Lutherstraße 29, 06886 Lutherstadt Wittenberg

Abkürzungsverzeichnis

Benzing	Josef Benzing, Lutherbibliographie, Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, Baden-Baden 1966.
MBW	Melanchthons Briefwechsel, Regesten, hg. v. Heinz Scheible, Stuttgart–Bad Cannstatt 1977ff.
WA	Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff.
WA Br	Martin Luthers Werke, Briefwechsel, Weimar 1930ff.
WA TR	Martin Luthers Werke, Tischreden, Weimar 1912ff.

Hildebrand von Einsiedel auf Gnandstein, beide vom 7. April 1546. Der Brief Katharinas kam 1911 in die Lutherhalle Wittenberg, gilt jedoch heute als Kriegsverlust.

DAS NEUE IN LUTHERS VERSTÄNDNIS VOM NATÜRLICHEN GESETZ

Von Igor Kišš

Johannes Heckel bezeichnete seinerzeit die Zweireichelehre Luthers als Labyrinth (Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, München 1957). Man muß sich offenkundig in der Theologie noch stark bemühen, um in diesem Labyrinth den richtigen Weg zu finden[1].
Wir vermuten, daß auch die theologische Lehre vom natürlichen Gesetz ein Labyrinth ist. Sie ist es nicht nur darum, weil sie feine Nuancen hat, an denen es nicht immer leicht ist, sich zu orientieren. Die Unklarheit in der Naturgesetz-Lehre besteht auch, weil verschiedene Theologen diese Lehre unterschiedlich dargestellt haben, wodurch ihr Verständnis erschwert wird. Man kann nicht sagen, daß das Verständnis vom natürlichen Gesetz und vom natürlichen Recht bei Thomas von Aquino mit dem Verständnis z.B. bei Ockham[2] identisch wäre. Um so weniger ist es mit dem Verständnis Martin Luthers identisch. Folglich existiert heute ein anderes Verständnis vom natürlichen Gesetz im Katholizismus als in der evangelischen Theologie.

Das Verstehen dieser Unterschiede ist nicht nur eine akademische Frage, da die unterschiedlichen Auffassungen konkrete Konsequenzen bis hin zur Bildung von Staatsgesetzen beinhalten. Wir vermuten, daß einige vehemente Diskussionen in den europäischen Parlamenten, z.B. in Bonn, in Rom oder in Bratislava über das Ehescheidungsgesetz oder das Abtreibungsgesetz ihren Hintergrund in den verschiedenen Auffassungen des natürlichen Gesetzes haben. Bei der Gestaltung eines Rechtsstaates ist es wichtig, sich darüber bewußt zu sein, welches Verständnis vom natürlichen Gesetz wir als Grundlage des Rechtsstaates verstehen: Nehmen wir als Grundlage des Rechtsstaates die Forderungen nach absoluter Moral oder nach der Moral, die für die Situation der Menschheit unter der Sünde relativiert ist? Weil diese Frage bisher nicht genug erforscht und beleuch-

[1] Siehe Igor Kišš, Das Problem der Analogie zwischen Reich Gottes und weltlichem Reich bei Luther, in: Luther und Luthertum in Osteuropa, Berlin 1983, 83–112.

[2] Ockham betonte in der Naturgesetz-Lehre eher den souveränen Willen Gottes, der auch ein anderes Naturgesetz hätte setzen können (siehe Ernst Wolf, Naturrecht, RGG 4, 1362).

tet wurde, besteht gerade in den Parlamenten große Unklarheit über die Gestalt einiger Gesetze.

In meinem Aufsatz möchte ich kurz darauf hinweisen, welche der Elemente in Luthers Verständnis des natürlichen Gesetzes im Unterschied zum scholastischen Verständnis neu sind. Es besteht nämlich eine direkte Beziehung zu dem oben Gesagten, denn auch diese Frage wurde bisher nicht in jedem Detail beantwortet. Worin besteht also das Neue, welches Luther in das Verständnis vom natürlichen Gesetz gebracht hat? Luther war nicht nur der Reformator der Dogmatik, sondern hat auf den Grundlagen der Reformation Folgerungen für die Ethik gezogen. Wie kann uns Luthers Reform der Naturgesetz-Lehre in den heutigen Diskussionen über die Grundsätze des Rechtsstaates helfen?

1. Für die bedeutendste Tat Luthers in der Naturgesetz-Lehre halten wir die Tatsache, daß er das dualistische Verständnis des natürlichen Gesetzes, welches bei Thomas von Aquino bestand, verworfen hat[3]. Thomas kannte zwei Formen des natürlichen Gesetzes, nämlich eine primäre Form – man kann sie vielleicht das absolute Naturgesetz nennen – und zugleich eine sekundäre Form – hier wiederum kann man vielleicht von einem relativen Naturgesetz sprechen. Nach der ersten Form gehört zum natürlichen Gesetz die Gemeinsamkeit des Eigentums. In der zweiten Form entspricht dem natürlichen Gesetz das Privateigentum[4]. Einige Lutherforscher (Johannes Heckel u. a.[5]) vermuten, daß auch Luther ein dualistisches Naturgesetz-Verständnis lehrte. Heckel spricht in diesem Zusammenhang von einem sogenannten göttlichen Naturgesetz bei Luther im Unterschied zum weltlichen natürlichen Recht[6]. Aber Heckel ist faktisch

[3] Luther kennt nur „triplex recht: Naturae, Mosi et Euangelii vel Christi", WA 49, 1, 14. Er spricht hier mit keinem Wort über zwei Formen des natürlichen Gesetzes, wie es Heckel gern hätte.

[4] Siehe G. W. Locher, „Eigentum" in: RGG, 2, 367. Auch Melanchthon kannte mit Thomas ein absolutes Naturgesetz in der Eigentumsfrage, vgl. Loci Communes 1521, De lege naturae 19: „Poscit humana societas, ut omnibus rebus communiter utamur."

[5] Johannes Heckel, Lex charitatis, Köln–Wien 1973, 60: „Da es zwei Reiche gibt, so gibt es auch eine zweifache Art Naturrecht." Ähnlich Ernst Wolf, Naturrecht in RGG 4, 1362: „Luther kennt ein doppeltes Naturgesetz." Wo haben Heckel und Wolf zur Begründung dieser Behauptung Zitate von Luther? Das natürliche Gesetz ist für Luther nur ein einziges. Gegen Heckel behaupte ich, daß das Gesetz Christi (Bergpredigt) nicht als göttliches Naturgesetz im strengen Sinne des Wortes zu verstehen ist. Die Bergpredigt ist lex revelata durch Christus, nicht lex naturalis, die zur revelatio generalis gehört.

[6] Johannes Heckel, Lex charitatis, Köln–Wien 1973, 69–167.

nicht fähig, diese Interpretation mit adäquaten Zitaten Luthers zu belegen. Meines Erachtens existieren solche Zitate gar nicht, weil Luther kein dualistisches Naturgesetz-Verständnis vertrat. Mit einer phantastischen theologischen Tat, nämlich der Abschaffung des Dualismus in der Naturgesetz-Lehre, hat Luther die Fragen der Sozialethik und besonders der politischen Ethik immens aufgehellt. Die politische Ethik des Katholizismus befindet sich bis heute gerade deswegen in Schwierigkeiten, weil sie ständig zwischen zwei Verständnissen des natürlichen Gesetzes (dem absoluten und dem relativen natürlichen) hin und her pendelt. Daraus ergeben sich unangemessene Forderungen an die Staatsparlamente, die Unzulässigkeit des Ehescheidungs- oder Abtreibungsgesetzes in einem Rechtsstaat betreffend. Im Verständnis Luthers vom natürlichen Gesetz, ist immer vom relativen Gesetz die Rede (und niemals vom absoluten Gesetz, welches bei Luther ausschließlich das Gesetz Christi, d.h. die Bergpredigt ist, das Luther für einen Teil der absoluten lex aeterna hält[7]). Deswegen sind solche unangemessenen Forderungen an die Parlamente hier nicht möglich. Bei Luther handelt es sich um ein natürliches Gesetz, das an die Situation der Menschheit unter der Sünde angepaßt ist. Deshalb stellt es keine absoluten Forderungen an die Ethik der Staatsgesetze. Für Luther ist es nicht angemessen, die höchsten Normen der Ethik im Bereich der Staatsgesetze anzuwenden, denn in der Staatsethik gilt im Unterschied zur Ethik des Reiches Gottes die Andersgesetzlichkeit (aber keine Eigengesetzlichkeit!)[8]. Die Staatsgesetze müssen ihre Grundlage in der relativierten Ethik des natürlichen Gesetzes und des natürlichen Rechts finden[9]. Als Christ ist Luther gegen die Ehescheidung (= das Gesetz Christi), er läßt aber die Ehescheidungspraxis im weltlichen Reich zu (weil hier das natürliche Gesetz herrscht)[10]. In diesem Sinne ist das natürliche Ge-

[7] „Lex gratie est eterna", WA 4, 286, 14; „Legem ... (Christi) aeternam", WA Br. 1, 239, 120; vgl. auch WA 42, 293, 25.

[8] Zum Begriff der Andersgesetzlichkeit siehe meinen in Anmerkung 1 aufgeführten Aufsatz über die Zweireichelehre. Meine Unterscheidung zwischen „Andersgesetzlichkeit" und „Eigengesetzlichkeit" fand auch Wilfried Joest in seinem Buch „Der Friede Gottes und der Friede auf Erden", Hamburg 1990, 65, theologisch richtig, obgleich Joest versehentlich nicht darauf hingewiesen hat, daß er diese Unterscheidung von mir übernommen hat.

[9] Im weltlichen Reich ist nach Luther eine „gestückte oder geteilte und nur ein halbe liebe", WA 32, 406, 29; „Das Göttlich billig recht", WA 15, 321, 32.

[10] „Also gebot er ihnen (Moses), wenn sie ja ihre Weiber nicht leiden könnten, dass sie sie dennoch nicht tödteten oder sonst ihnen zu viel Leides thäten. sondern entliessen sie von sich mit einem Briefe. Darum gilt solch Gesetz bei den Christen nicht, welche sollen in geistlichem Regiment leben. Wo aber etliche un-

setz Luthers ein relatives Gesetz. Seine Entsprechung hat es in der relativierten lex divina Moses und nicht in der absoluten lex Christi (Bergpredigt). Aus diesem Blickwinkel verstehen wir auch den Grund für Luthers Ablehnung der utopischen Bemühungen Thomas Müntzers, der die Prinzipien der absoluten Moral an die Gesellschaft anwenden wollte.

2. Ein weiterer Unterschied zwischen dem Naturgesetz-Verständnis Luthers und des Thomas von Aquino ist die Unterscheidung zwischen den zwei Reichen, dem Reich Gottes und dem weltlichen Reich, die Luther in die theologische Ethik eingeführt hat. Dadurch hat er die Gültigkeitssphäre des natürlichen Gesetzes teilweise eingeschränkt. Im Reich Gottes und in der individuellen Ethik soll ein Christ sich nach der Bergpredigt und nicht nach dem natürlichen Gesetz richten. Thomas von Aquino hat dagegen die Gültigkeit des natürlichen Gesetzes nur als consilia für die Mönche im Kloster zugelassen. Er war (im Unterschiede zu Luther) der Meinung, daß in der individuellen Ethik ein Christ sich nach dem natürlichen Gesetz richten soll. Bei Luther ist dies anders. Nach ihm soll der Christ sich nach dem natürlichen Gesetz nur im weltlichen Reich, ausschließlich in Fragen der Amtsethik, richten. Das natürliche Gesetz gehört aber nicht in das Reich Gottes und in die individuelle Ethik des Christen. Das natürliche Gesetz wird von Luther nur in Beziehung zur iustitia civilis gesehen[11]. Auf der anderen Seite gehört das Gesetz Christi (die Bergpredigt) nach Luther nicht in das weltliche Reich. Durch die Bergpredigt kann man nicht die Welt lenken. Die Kirche hat kein Recht, in den Staatsgesetzen die Normen der Bergpredigt (oder des absoluten Gesetzes, z.B. das absolute Verbot der Ehescheidung oder der Abtreibung) aufzuzwingen. So etwas wäre eine klerikale mixtura regnorum. Andererseits sollen Christen im weltlichen Reich ihr Handeln aufgrund des natürlichen Gesetzes (z.B. die Benutzung der Waffe, wenn es für die Verteidigung des Nächsten notwendig ist) nicht ablehnen, wie es beispielsweise die Täufer taten. Diese Beschränkung der Bergpredigt auf das Gebiet des Reiches Gottes und des natürlichen Gesetzes auf das Gebiet der Welt und die iustitia civilis heißt, daß das natürliche Gesetz Luthers ein Gesetz ausschließlich des weltlichen Reiches ist.

christlich leben mit ihren Weibern, wäre es noch gut, dass man solch Gesetz sie liesse gebrauchen, insofern, dass man sie für keine Christen hielte, das sie doch sonst nicht sind", Walch 10, 612 = WA 10, 2, 288, 15ff. Darum hat Luther die Ehescheidungspraxis unter den Staatsgesetzen im weltlichen Reich bei den Nichtchristen zugelassen.

[11] „Ius naturae seu ratio humana, cui subiectae sunt res terranae", WA 20, 8, 21.

3. Das bedeutet nicht, daß Luther den Begriff des natürlichen Gesetzes ganz enttheologisierte. Im Gegenteil, es ist gerade die Lehre Luthers, daß das natürliche Gesetz eine latente Identität mit der lex divina Moses[12] habe (aber nicht mit der Bergpredigt Christi, obgleich diese in einigen Fragen möglich wäre, z.B. in der Frage des Fehderechts[13]). Luther sieht im natürlichen Gesetz immer eine im Vergleich zur Bergpredigt relativierte Form des Gesetzes. Sie beinhaltet die niedrigere Gerechtigkeit Moses' im Unterschied zu der höheren Gerechtigkeit Christi. Eigentlich handelt es sich hier um ein zweifaches Verständnis der goldenen Regel[14]: ein buchstäbliches und ein spirituelles. Grundsätzlich ist für Luther das natürliche Gesetz auf ein solches Verständnis eingeschränkt, das mit Gottes Willen und mit der lex divina Moses' identisch ist. Das, was aus dem Verständnis des natürlichen Gesetzes nicht im Einklang mit der lex divina steht, was unmoralisch oder antihuman ist, ist lediglich Volksnomos (lex gentium) oder irgendein Gesetz des Dschungels (lex bestialis)[15]. So können wir sagen, daß das natürliche Gesetz Luthers ein theonomes Gesetz ist. Moses kann gerade deswegen nach Luther Ausleger des natürlichen Gesetzes sein[16], weil es sich in dem natürlichen Gesetz um eine Theonomie handelt. Dadurch wird die Zusammenarbeit der Christen und Nichtchristen beim Aufbau einer gerechteren Gesellschaft auf der Grundlage des natürlichen Gesetzes ermöglicht. In dieser Hinsicht stimmt Luther mit Thomas überein.

[12] Diese Identität betont Luther immer wieder – WA 41, 639, 13–15; WA TR 2, 374, 17–19, No. 2243; WA 30 III, 207, 15. Siehe Rudolf Hermann, Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums, Berlin 1981, II, 101.

[13] (Sich zum Richter in eigener Sache machen und sich selbst rächen) ist „nicht alleyn widder Christlich recht vnd Evangelion, sondern auch widder naturlich recht und alle billickeyt", WA 18, 304, 7.

[14] „Auch Christus Math. 7 selbst fasst alle Propheten und gesetze ynn die natürliche gesetze: Was Yhr wollet, das euch die leute thun sollen, das thut yhr auch yhnen", WA 18, 80, 30. Zum Problem der Goldenen Regel bei Luther siehe Antti Raunio, Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527, Helsinki 1993.

[15] „Lex humana, non consentiens divinae, iniusta est", WA 6, 24, Th. 8. „Ne bestiae simus et in tenebris agamus" (WA 14, 584, 14). Luther warnt sehr oft vor einem tierischen Leben der Menschen. WA 16, 352, 33; 30 II, 556, 14–17. Die moderne Gesellschaftsethik spricht hier von „sozialem Darwinismus", was auch der Warnung Luthers gegen die tierische Ethik in der Gesellschaftspraxis entspricht.

[16] „Moses fuit tantum quasi interpres et illustrator legum scriptarum in mentibus omnium hominum, ubique terrarum sub solo sint", WA 39 I, 454, 14.

4. Diese Anknüpfung des natürlichen Gesetzes an die lex divina Moses' bei Luther zeigt sich durch die Humanisierung des natürlichen Gesetzes in der Interpretation Luthers. Das Hauptprinzip des natürlichen Gesetzes bei Luther ist nicht – wie bei Thomas von Aquino – Vernunft (ratio, oder ratio recta), sondern die Liebe bzw. die Billigkeit (= die Humanität)[17]. Diese Betonung fehlt bei Thomas. So begründen sich sowohl das Gesetz Christi (die Bergpredigt) als auch das natürliche Gesetz nach Luther in einem und demselben Prinzip: der Liebe. Dies ist gerade deswegen der Fall, weil Luther die Analogie der beiden Reiche, des Reiches Gottes und des weltlichen Reiches, lehrt[18]. Zur christlichen absoluten Liebe des Reiches Gottes steht analog die relative menschliche Liebe im weltlichen Reich – die Humanität[19]. Das Grundprinzip des natürlichen Gesetzes ist für Luther (im Unterschied zu Thomas von Aquino) nicht die Vernunft (weil die Vernunft auch manchmal selbstsüchtig ist)[20], sondern nur eine humanisierte Vernunft. So können wir sagen: Das natürliche Gesetz Luthers ist ein humanisiertes Gesetz. Im Unterschied zu Thomas von Aquino war Luther das Kind des Humanismus. Deswegen legte er einen höheren Wert als Thomas auf das biblische Gebot der Liebe (im Sinne von Humanität) auch im Bereich der Staatsethik. So verstanden, wird das natürliche Gesetz zur Grundlage einer humanen Gesellschaft und eines humanen Staates. Ihre Gerechtigkeit ist keine strenge oder sogar tyrannische Gerechtigkeit (die eher dem ius gentium, dem Volksnomos, angehört), sondern eine milde,

[17] „Hanc ... charitatis immo naturalis iuris regulam", WA 6, 185, 30; „Lex naturae ... idem est cum charitate", WA 1, 502, 23. Luther nennt die natürliche Liebe „billichkeit" oder „lindickeyt". Sie ist ein regulatives Prinzip aller Gesetze – WA 19, 633, 8–9; 37, 157, 22–23.

[18] Daß Luther eine Analogie zwischen den beiden Reichen lehrte, übersieht in der Regel die heutige Lutherforschung. Aber die Zitate von Luther sind hier deutlich: „Gott wil der welt Regiment lassen und sein ein furbild der rechten seligkeit und seines himmelreichs wie ein gauckel spiel der larven", WA 15, 241, 40–41; „Omnis lex et iustitia humana umbra et figura est iustitie, que est in spiritu coram deo", WA, 3, 129, 20; siehe auch die Zitate in meinen Anmerkungen No. 19 und 21. Weitere Zitate zur Analogie der beiden Reiche bei Luther siehe in meinem Aufsatz: Das Problem der Analogie zwischen Reich Gottes und weltlichem Reich bei Luther, in: Luther und Luthertum in Osteuropa, Berlin 1983, 83–112.

[19] „Zu der rechten Hand Gottes sey eyn feurig gesetz. Das ist der liebe gesetz ym geyst, das solt regirn alle gesetze zur lincken odder eusserlich auf der welt". WA 17 II, 94, 18–19. Siehe auch Anmerkung 9.

[20] „Rationem, bestiam toto mundo maiorem", WA 40 I, 362, 6. „Ratio naturaliter est meretrix", WA 51, 129, 2.

humane Gerechtigkeit. Wegen der von Luther gelehrten Analogie beider Reiche soll der Schatten des Evangeliums auch auf die Staatsethik fallen[21].

5. Die theologische Begründung einer humanen Liebe als Grundprinzip des natürlichen Gesetzes wird dadurch vollzogen, daß nach Luther das natürliche Gesetz von Gott selbst, der die Liebe ist, in die menschlichen Herzen geschrieben wird (Röm 2,15). Die Moral des natürlichen Gesetzes ist ein Teil des opus alienum Gottes im Menschen. Das Einschreiben des natürlichen Gesetzes in die menschlichen Herzen ist Werk des Heiligen Geistes, auch bei den Heiden[22]. Ähnlich wie Calvin oder die heutige katholische Theologie[23] kannte auch Luther die konservatorische Wirkung des Heiligen Geistes bei Nichtchristen, auch wenn diese Tatsache in der Lutherforschung manchmal übersehen wird[24]. Weil Gott selbst das natür-

[21] „Nam Reges debent praestare novam servitutem ... ac suas leges secundum huius Regis verbum moderari, hoc est, nihil statuere, quod verbo Christi contrarium est", WA 40 II, 287, 27. Das weltliche Regiment ist „ein bilde, schatten und figur der herrschaft Christi", WA 30 II, 554, 11–12. Neben Luther kann man die Lehre über die Analogie der beiden Reiche auch bei Karl Barth finden; vgl. „Rechtfertigung und Recht", Theologische Studien 1, 1938, und „Christengemeinde und Bürgergemeinde", Theologische Studien, 20, 1946. Ebenso Wilfried Joest, Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: Reich Gottes und Welt, Darmstadt 1969, 208ff. Bei Luther finden Barth und Joest keine Analogielehre, das ist aber falsch. Dagegen Paul Althaus: „Es besteht eine Analogie zwischen dem weltlichen Regiment und der Herrschaft Christi, zwischen dem Herr-Sein Christi und den irdischen Herren" bei Luther. Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 60f. Siehe Anmerkung 18, 19, 21.

[22] In Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 lesen wir zu Röm 2,15: „Vnde puto, quod ‚legem scribi in cordibus' sit ipsam charitatem diffundi in cordibus per Spiritum sanctum, quae proprie est lex Christi et plenitudo legis Mosi", WA 56, 203, 8. Luther betont dabei, daß in die Herzen der Heiden nur das opus legis geschrieben ist, nicht aber die lex; vgl. Regin Prenter, Spiritus Creator, München 1954, 21.

[23] Siehe die Konstitutionen des 2. Vatikanums „Gaudium et spes" 22; „Lumen gentium" 16.

[24] Besonders Paul Althaus zeigt in seinen Werken „Die Theologie Martin Luthers" (Gütersloh 1963, 366) und „Die Ethik Martin Luthers" (Gütersloh 1965, 160), daß Luther das nicht-soteriologische Wirken des Heiligen Geistes auch bei Nichtchristen kennt: „Spiritus datur etiam impiis, non quidem ipsorum causa, sed propter ministerium, quo funguntur". WA 39 II, 239, 29–34, vgl. WA 39 II, 248, 34–249, 4. Keine von den großen historischen Gestalten ist „sine afflatu, das ist ohne ein sonderlich Eingeben von Gott" (WA 51, 222, 5); „Si princeps bene gubernat, non ei angeboren nec ex libris tantum discit, sed discit inspirante spiritu

liche Gesetz in die menschlichen Herzen einschreibt (z.B. Dekalog oder goldene Regel[25]), kann man in diesem Sinne sagen, daß das Naturgesetz Luthers ein göttliches Naturgesetz ist. Das natürliche Gesetz ist für Luther formal sowie inhaltlich das Gesetz Gottes[26]. Im Verständnis des natürlichen Gesetzes als lex divina stimmt Luther wieder mit Thomas überein.

6. Die Hauptprinzipien des natürlichen Gesetzes und des natürlichen Rechts sind ewig: „Decalogus est aeternus"[27]. In dem Sinne hat auch das Naturgesetz eine Teilnahme an der lex aeterna. Und doch sah Luther in der Geschichte eine Entwicklung des Verständnisses des natürlichen Gesetzes und des natürlichen Rechts besonders in den Folgerungen, die aus dem natürlichen Gesetz und dem natürlichen Recht gezogen werden können. Diese Entwicklung bringt ein immer besseres und humaneres Verständnis des natürlichen Gesetzes und des natürlichen Rechts in der Geschichte der Menschheit[28]. Es sind nach Luther die viri heroici, die anderen Menschen dazu helfen, dieses neue menschlichere Verständnis des natürlichen Gesetzes zu schaffen[29]. Durch diese Entwicklung des Verständnisses des natürlichen Gesetzes wird klar, daß das frühere Verständ-

sancto", WA 40 III, 209, 5. Diese überraschenden Thesen Luthers stehen in vollem Einklang mit der Lehre über die Perichorese in der Trinität: Was der Vater tut, tut auch der Sohn, das tut auch der Heilige Geist. Wenn Gott-Vater das Gesetz in die Herzen der Heiden schreibt, muß dieses nach der Perichorese-Lehre auch der Heilige Geist tun.

25 „A condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus", WA 39 I, 454, 4.

26 „Deus regiert. Et dedit jus in cor" (WA 41, 639, 3). Wenn der nicht-christliche Fürst sich nicht stolz über seine Untertanen erhebt, ist das nicht nur die Folge der allgemeinen Vernunft oder der menschlichen Natur, sondern von Gott eingehauchte Tugend (WA 51, 252, 7–11).

27 WA 39 I, 413, 17.

28 Heinz-Horst Schrey, Natural Law, Encyclopedia of the Lutheran Church 1711: „The concept of an unchanging, static order of existence is foreign to Luther, he thinks of God as constantly engaged in creative activity."

29 Über die Bedeutung der viri heroici für das bessere Verständnis des natürlichen Gesetzes siehe Luthers Auslegung des 101. Psalmen, WA 51, 212–215. Die „Wundermänner" sind so etwas wie lebendiges Recht (WA 51, 212, 30–32). Sie verstehen, was die anderen Menschen nicht immer verstehen: daß Liebe die Grundlage des Rechts ist (WA 42, 503, 37–504, 1). Sie ziehen aus den Grundprinzipien des natürlichen Rechts bessere Schlüsse und verändern Normen des natürlichen Rechts (WA 51, 215, 1–9). „Perrumpunt leges, sed non Respublicas" (WA 43, 643, 33–34).

nis des natürlichen Gesetzes nicht human genug war und deswegen nur als lex gentium, als Volksnomos, zu betrachten sein soll[30]. Das, was wirklich moralisch und human ist, hat auch die Kraft, sich in der Geschichte durchzusetzen[31]. Dank der großen humanen Persönlichkeiten in der Geschichte geht die Entwicklung hin zu einem optimalen Verständnis des natürlichen Gesetzes[32]. In dieser Entwicklung des Verständnisses des natürlichen Gesetzes im Zivilisationsprozeß der Menschheit hat sich das Verständnis des natürlichen Gesetzes humanisiert. Das Verständnis Luthers vom natürlichen Gesetz ist deswegen nicht statisch[33]. Es handelt sich hier nicht um die Bewahrung des status quo in der Geschichte. In diesem Sinne kann man sagen, daß das natürliche Gesetz Luthers ein progressives, ständig sich in seinem Verständnis humanisierendes Gesetz ist.

Prof. Dr. Igor Kišš, Palisády 46, SK-81106 Bratislava

MARTIN-LUTHER-PREIS 1998

Die Preisträger und ihre Arbeiten

In einem Festakt in der Wittenberger Schloßkirche wurde am 21. September vergangenen Jahres zum zweiten Mal der Martin-Luther-Preis für den wissenschaftlichen Nachwuchs vergeben. In Anwesenheit der lutherischen Bischöfe Krause, Knuth und Roth, des Ministerpräsidenten des Landes Sachsen-Anhalt, des Oberbürgermeisters der Stadt Wittenberg und zahlreicher Vertreter des öffentlichen und kirchlichen Lebens wurden Dr. Hans-Ulrich Gehring aus Böblingen und Dr. Thorsten Jacobi aus Witten ausgezeichnet. Wir stellen hier die Preisträger und ihre Arbeiten vor.

[30] „Semper leges positivae, ubi pugnant cum lege naturae vel Dei, cedunt ipsae legibus Dei vel naturae ut superiori", WA Br 6, 186, 132.

[31] „Denn was aus Kraft der Natur geschieht, das geht frisch hindurch, auch ohne alles Gesetz, reisst auch wohl durch alle Gesetze", WA 51, 214, 17. „Die gemeynen naturliche gesetzen (gehen) durch alle lande und bleyben", WA 18, 81, 12.

[32] Den Begriff „lex optima" benutzt Luther besonders im Zusammenhang mit der goldenen Regel, WA 39 I, 83, 1; vgl. WA 6, 554, 24.

[33] „Requirit certe nouum seculum nouas leges et nouas mores", WA Br 3, 457, 11.

1. Dr. Hans-Ulrich Gehring

geboren 1962 und aufgewachsen in Stuttgart, 1982–1988 Studium der evang. Theologie in Tübingen, Berlin, Edinburgh und Heidelberg, 1988 bis 1991 Vikariat in Schmiden bei Fellbach, 1991–1995 Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen, seit 1995 Pfarrer in Sindelfingen, Lehrbeauftragter an der Evang. Fachhochschule für Diakonie „Karlshöhe" in Ludwigsburg. Die ausgezeichnete Dissertation trägt den Titel „Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption als Thema homiletischer Theorie". Die Arbeit erscheint im Neukirchener Verlag (ISBN 3-7887-1724-6).

Inhaltliche Skizzierung

Spricht man in der Öffentlichkeit davon, daß einer „predige", dann ist meist ein monologisches Wiederholen des Immer-Gleichen gemeint. Daß kirchliche Predigt an dieser Vorstellung nicht ganz schuldlos ist, zeigt wohl nicht zuletzt die geringe Beteiligung weiter Kreise am sonntäglichen Gottesdienst.

Wie kann christliche Predigt so gestaltet werden, daß sie die Zuhörenden nicht nur über christliche Inhalte informieren, sondern zu eigenem phantasievollem Nachdenken anregen kann? Wie kann Predigt auf neue Weise Menschen ansprechen, die in Zeiten der Postmoderne aus immer unterschiedlicher und „bunter" sich entwickelnden Lebenswelten kommen? Wie kann schließlich bei all dem christliche Predigt dennoch dem Erbe treu bleiben, dem sie verpflichtet ist: den biblischen Texten und den Bekenntnissen und Einsichten ihrer Tradition?

Von solchen Fragen ausgehend, versucht die Dissertation, zwei Modelle für eine kreative Predigtgestaltung fruchtbar zu machen und miteinander zu verbinden.

Zum einen kann moderne Kunst, die Art und Weise, wie Künstlerinnen und Künstler heute arbeiten und über ihre Arbeit nachdenken, auch für Theorie und Praxis der Predigt hilfreich sein. Das Modell der Rezeptionsästhetik, in der Dissertation dargestellt am Beispiel des Literaturwissenschaftlers Hans Robert Jauß, eröffnet die Möglichkeit, auch die Predigt als ein „offenes Kunstwerk" anzusehen (und entsprechend zu gestalten), das den Rezipienten, also den Zuhörern, Freiräume bietet zu eigener Interpretation und Phantasie.

Zum anderen möchte die Dissertation von Luther lernen. An seiner Art zu predigen und seinen verstreuten Äußerungen über die Aufgabe und Eigenart christlicher Predigt wird deutlich, daß schon vom reformatorischen

Grundgedanken her die Rezeption der Predigt durch den Hörer und seinen Glauben von zentraler Bedeutung ist. Anhand einer Predigt des späten Luther läßt sich exemplarisch zeigen, daß gerade die Bilderwelt und die Sprachkraft biblischer Texte dazu helfen kann, in der Predigt die Vorstellungskraft der Zuhörenden anzuregen. Gut reformatorisch rückt dabei eine Sprachform der Bibel in den Mittelpunkt: Die Gleichnisse, wie Luther sie erzählt hat, sind nicht nur für Luthers Predigt, sondern auch für ein gegenwärtiges Nachdenken über neue Wege der Predigtgestaltung Schlüsseltexte. Sie zeigen, daß sich biblische Klarheit und phantasiebegabtes Weiterdenken nicht ausschließen, sondern wechselseitig bedingen.

Sind biblische Texte, die Gleichnisse Jesu, selbst so etwas wie „offene Kunstwerke", dann kann Predigt bibeltreu und kreativ zugleich gestaltet werden. Verantwortung dem biblischen Text gegenüber und Freiheit zu eigener Interpretation, so läßt sich der Ertrag der Arbeit zusammenfassen, müssen und sollen sich weder beim Gestalten noch beim Hören einer Predigt gegenseitig ausschließen. Glaube und Phantasie gehören zusammen.

2. *Thorsten Jacobi*

geboren 1965, aufgewachsen in Bochum, 1984 bis 1991 Studium der evang. Theologie in Bochum, Rom und Tübingen, 1991–1993 Promotionsstipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes, 1994 bis 1997 Vikar in der Ev. Kirche von Westfalen, seit 1997 Pfarrer und Studienleiter in der Ev. Akademie Iserlohn. Die ausgezeichnete Dissertation ist unter dem Titel „‚Christen heißen Freie'. Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519" im Verlag Mohr Siebeck in Tübingen erschienen (1997) als Bd. 101 der Beiträge zur historischen Theologie.

Inhaltliche Skizzierung

Ziel der Arbeit war es, die Vorgeschichte des Traktates „Von der Freiheit eines Christenmenschen" nachzuzeichnen. Es ging darum, die theologischen Impulse, Wegmarken und Weichenstellungen herauszuarbeiten, die Luther zu einem Reformator im Zeichen christlicher Freiheit werden ließen.

Der Aufbau folgt einer Zusammenstellung aller gängigen Freiheitsaussagen aus dem behandelten Zeitraum. Das letzte Kapitel enthält eine Zusammenfassung der Ergebnisse sowohl in genetischer als auch in systematischer Hinsicht sowie einen Ausblick auf das Schicksal des Freiheitsge-

dankens in Luhers späteren Jahren. Ergänzt werden die Kapitel durch acht Exkurse. Hier werden Phasen in der theologischen Entwicklung Luthers skizziert. Und es wird seine Abhängigkeit von theologiegeschichtlich bedeutsamen Vorgaben im Blick auf den Freiheitsbegriff geprüft (Augustin, Origenes/Erasmus).

Zu den wesentlichen Ergebnissen der Arbeit gehört zum einen die Erkenntnis, daß es sich bei der christlichen Freiheit um einen bei Luther eigenständigen Freiheisbegriff handelt, der sich unabhängig vom Problem des liberum arbitrium behandeln läßt. Zum anderen weist seit 1516 praktisch jede Entwicklungsstufe in der Theologie Luthers ein genuines Freiheitsverständnis auf.

Seit 1516 war Luther davon überzeugt, daß es gerade die Freiheit ist, die ein Christenleben kennzeichnet. Ihr wichtigstes Merkmal bestimmt zugleich die Aufgabe evangelischer Verkündigung bis heute, nämlich Menschen aus lebensfeindlichen Zwängen herauszurufen, sie von unbedingtem Erfüllungsdruck zu entlasten, ihnen echte Entscheidungsspielräume und lebensdienliche Handlungsperspektiven zu eröffnen. In christlicher Freiheit zu leben, bedeutet, mündig und lebensdienlich zu entscheiden sowie selbstbestimmt und frohgemut zu handeln. Luther selbst gab seiner Zeit ein Beispiel dafür, indem er sich mit religiös legitimierten Zwängen kritisch auseinandersetzte und sich bestimmten seelenquälerischen Normanforderungen im Bereich von Theologie und Frömmigkeit widersetzte.

In den Galaterbrief-Auslegungen der Jahre 1516/17 und 1519 gelang es Luther, aus seiner Freiheitsüberzeugung die Grundlage für eine evangelische Ethik zu entwickeln, indem er die Freiheit des Christen und die Zuwendung zum bedürftigen Nächsten menschengerecht miteinander verband.

LUTHERSTUDIEN IN CHINA

Von Yu Ke[1]

Die Lutherforschung in Europa hat eine Geschichte von mehr als 400 Jahren, während es in China erst 150 Jahre her ist, daß die Leute den Namen „Luther" zum ersten Mal hörten. Studien zu Luther gibt es erst seit 20 Jahren. Im großen und ganzen kann man von drei Phasen des Lutherstudiums in China sprechen.

1. Von der Mitte des 19. bis zum frühen 20. Jahrhundert (Ende der Qing-Dynastie)

Vor 1848 wußte niemand in China, wer Martin Luther war. 1846 trat ein gelehrter chinesischer Beamter namens Xu-Ji she sein Amt als Gouverneur der Provinz Fujan an und kam in Kontakt mit einigen Missionaren in Xiamen. Dadurch erhielt Xu zahlreiches Material über Weltgeschichte und Geographie. Dieses Material verwendete er für sein Buch „Abriß der Weltgeschichte und Geographie" (1848). In diesem Buch gab Xu einen kurzen Bericht über Luther, seine Opposition gegen den Papst und die Entstehung seiner neuen Kirche. Von da an begannen die Chinesen etwas von Luther zu wissen.

Vom späten 19. bis zum frühen 20. Jahrhundert wüteten während der Qing-Zeit Kämpfe zwischen Konservativen und Reformern. Die Reformer traten mit dem Ziel an, China zu retten. Sie richteten dabei ihre Augen auf Luthers Reformation, die bei ihnen in hoher Achtung stand, und begannen, von den Erfahrungen mit Reformen in Europa zu lernen. Der Reformer Song Shu (1862–1910) verehrte Luther als Heroen an Weisheit, Wohltätigkeit und Courage. Der berühmte Führer der chinesischen Reform Kang You-wei besuchte Luthers Wohnhaus in Wittenberg, um Luther ernsthaft zu studieren. Er brachte Bilder von Luther und den Lutherstätten mit und gab sie zur Veröffentlichung an eine Zeitschrift weiter. So sahen Chinesen zum ersten Mal in der Geschichte ein Bild von Luther. Liang Qui-chao, ein anderer Führer der Reform in China, schrieb über die neue Kirche. Er schätzte Luthers Taten und Gedanken sehr hoch. Nach seiner Überzeugung war Luther ein großer Mann, der Schöpfer einer neuen Welt.

[1] Deutsche Übersetzung: Dr. Hartmut Hövelmann.

Das Lutherstudium in dieser Periode war geprägt vom Bestreben der Reformer, für ihren Kampf gegen die Diktatur und Korruption des Qing-Regimes theoretisches Rüstzeug aus historischen Erfahrungen zu erhalten.

2. Die erste Häfte des 20. Jahrhunderts (Periode der Republik China)

In dieser Phase begann China seine Augen neu auf die Lutherforschung zu richten. Es erschienen Schriften wie „Geschichte der europäischen Renaissance" (1920). Zwei Kapitel in diesem Buch handeln von der Reformation. Sie schildern die Verdorbenheit der Päpste und Luthers Programm der Rechtfertigung aus den Glauben und die Gründung seiner schlichten Kirche. Ein anderes Buch, „Europäische Geschichte politischer Ideen" von Gao Yi-han (1925), widmete der Reformation und Luther ein Kapitel, das sich insbesondere mit dem allgemeinen Priestertum beschäftigt. Es zieht auch einen Vergleich zwischen Luther und Melanchthon und stellte die Unterschiede zwischen beiden heraus. So fand, zum ersten Mal für chinesische Studenten, Melanchthon Erwähnung.

3. Lutherforschung in der Volksrepublik China (seit 1949)

In den ersten Jahren nach Gründung der Volksrepublik, als China ganz und gar unter dem geistigen Einfluß der damaligen Sowjetunion stand, waren auch die Lutherstudien von eben dem Standpunkt bestimmt, der dort vorherrschte. Deshalb sah man nun in Luther den Verräter am deutschen Bauernkrieg. Nahezu dreißig Jahre beherrschte diese Vorstellung die akademischen Kreise, bis 1978 China seine Reform begann. Diese Reform brachte eine neue Phase im Studium Luthers. In den letzten 20 Jahren wurden mehr als hundert Arbeiten zu Luther veröffentlicht. Auf die Lutherforschung spezialisierte Fachleute wuchsen in größerer Zahl heran. Chinesische Studenten sprengten die Ketten des Dogmatismus, befreiten sich von den überkommenen Denkmustern und schüttelten die Methode ab, nach der man sich schon ein Bild gemacht hat, bevor mit der Analyse überhaupt begonnen wurde. Seine Haltung im Bauernkrieg galt nun nicht länger als einziger Maßstab zur Bewertung Luthers.

In den letzten zwanzig Jahren richteten chinesische Wissenschaftler ihre Lutherstudien vor allem auf die folgenden vier Bereiche: Luthers theologische und politische Ideen, die Bedeutung Luthers, die Beziehungen zwischen Reformation und Bauernkrieg sowie den Vergleich zwischen Luther und Calvin.

Obwohl chinesische Wissenschaftler einige Forschritte in der Lutherforschung gemacht haben, bleiben noch eine Menge Desiderate. Es gibt z.B. mehr Gesamtdarstellung als Detailforschung, mehr Arbeiten zur politischen als zur theologischen und kulturellen Bedeutung Luthers. Und es gibt mehr Beiträge zum 16. Jahrhundert als zur Wirkungsgeschichte Luthers. Die Lutherforschung in China deckt nur einen ganz kleinen Bereich ab. Deshalb muß man sagen: Das Studium Luthers steckt bei uns noch in den Kinderschuhen.

Hauptsächlich resultieren diese Schwierigkeiten im Mangel an Originaltexten. Es gibt nur eine einzige vollständige Ausgabe von Luthers Werken in China und nur wenige Forscher. Lediglich zwischen 30 und 40 Menschen beschäftigen sich mit der Lutherforschung. Die Zahl derer, die Spezialstudien treiben, ist noch geringer. Schließlich: Es gibt keine Einrichtung, die sich für die Erforschung der religiösen Reformation Luthers verantwortlich weiß, denn die Forscher sind in aller Regel staatliche Universitätslehrer.

Prof. Yu Ke, Vizepräsident der Reformations-Gesellschaft, Nankai-Universität, Abt. für Geschichte, Tianjin, VR China, FAX Nr. 0086–22-344853

BÜCHERSCHAU

Christoph Emmendörffer: **Hans Kemmer**. Ein Lübecker Maler der Reformationszeit. Leipzig: E. A. Seemann 1997, 230 S.

Von dem bayerischen König Ludwig I. stammt das Wort: „Die Reformation ging auf, die Kunst ging unter." Diese Auffassung wirkt bis in unsere Zeit nach – auch wenn durch eine Reihe von Publikationen anläßlich von Luther- und Cranachjubiläen Korrekturen angebracht wurden; dazu gehört auch die vorliegende Arbeit. Sie ist die gekürzte Fassung einer umfassenden kunstgeschichtlichen Heidelberger Dissertation, die Leben und Werk des „Cranach von Lübeck" vorstellt: den Repräsentanten der lübeckischen Malerei gegen Ende der Dürerzeit und Künstler des protestantischen Glaubens, dessen Werk zur Geschichte der evangelischen Kunst in der Zeit des reformatorischen Umbruchs gehört. So kehren bei Kemmer die reformatorischen Bildthemen seines Lehrers Cranach d.Ä. wieder, u.a. „Christus und die Ehebrecherin", vor allem aber „Gesetz und Gnade", als bedeutendste Neuschöpfung evangelischer Bildkunst. – Nach Dürers Wort, daß „die Kunst des Malens nicht nur im Dienst der Kirche das Leiden Christi an-

zeigt, sondern auch die Gestalt des Menschen nach seinem Tode bewahrt", finden sich in Kemmers Werk auch eine Reihe herausragender, zeittypischer Porträts.

Die Präsentation des Werkes von Kemmer, dessen Wirkungskreis sich bis weit in den Ostseeraum erstreckte, umfaßt 26 Werke. Text und Abbildungen der vom Verlag vorzüglich ausgestatteten Monographie sind in hervorragender Weise aufeinander bezogen und lassen keine Wünsche offen. Besonders hervorzuheben ist, daß sowohl die kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen als auch die kunsthistorischen Komponenten umfassend zur Sprache kommen. Mit bewundernswerter Akribie hat der Verfasser im Sinne ikonologischer und ikonographischer Forschung seine Werkanalysen durchgeführt, fundiert durch den Anhang mit umfangreichem wissenschaftlichem Apparat und Literaturverzeichnis. Das Werk stellt einen bedeutenden Beitrag zum Thema Kunst und Reformation dar.

Hans Düfel

Christian Peters: Apologia **Confessionis Augustanae.** Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584), Stuttgart: Calwer 1997 (CThM, Reihe B, 15), XLIX, 664 S. – ISBN 3-7668-3467-3.

Während das Augsburger Bekenntnis von 1530, dessen Widerlegung (Confutatio) und die anschließenden Ausgleichsverhandlungen seit Mitte der sechziger Jahre auf ein wachsendes historisches und vor allem auch ökumenisches Interesse gestoßen sind, ist die Apologie, die vor dem Hintergrund des Scheiterns der Augsburger Einigungsbemühungen entstanden ist, bisher von der Forschung weitgehend vernachlässigt worden. Diese Lücke (zumindest teilweise) zu schließen, ist das erklärte Ziel der umfangreichen Münsteraner Habilitationsschrift von Christian Peters.

Nach einem Forschungsüberblick (XIV–XLVIII), der zeigt, daß bereits im 16. Jh. die Beschäftigung mit der Apologie ganz im Schatten der innerprotestantischen Auseinandersetzungen um den Text des Augsburger Bekenntnisses gestanden hat, untersucht P. in Teil I zunächst die „Augsburger Fassungen der Apologie" vom Sommer 1530 (1–117). Um den zweiten Anlauf zur Formulierung einer Apologie, den Melanchthon im November desselben Jahres nach Erhalt einer Abschrift der Confutatio unternahm, und um die – im wesentlichen – hieraus entstandenen je zwei lateinischen und deutschen Druckfassungen der Apologie geht es in Teil II (118–297). Das Herzstück der Apologie, die Artikel über die Rechtfertigung, sind Gegenstand einer diachronen Spezialuntersuchung der lateinischen Textfassungen in Teil III (298–389), während Teil IV sich mit dem Thema „Luther und die Apologie" befaßt (390–497). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (498–506) sowie drei (Neu-)Editionen einzelner Handschriften (507–591) im Anhang runden das Werk ab.

P.s Untersuchung versteht sich als Beitrag zur Erforschung der Textgeschichte der Apologie. Infolgedessen besteht sie neben den erwähnten Editionen (die allerdings durch in den Editionstext eingefügte Anmerkungen und zusammenfassende Textwiederholungen nicht besonders übersichtlich geraten sind!) zu einem guten Teil aus akri-

bischen Auflistungen von Korrekturen, Streichungen, Ergänzungen etc. in den jeweiligen Handschriften und Druckausgaben. Da diese überwiegend auch schon in den 1859/60 veröffentlichten textkritischen Editionen von H. Bindseil (CR 27 u. 28) nachgewiesen sind – dort freilich weniger übersichtlich und mit lateinischen Anmerkungen –, liegt das eigentliche Verdienst von P. in dem Versuch, diese einzelnen redaktionellen Veränderungen auch zu datieren und vor allem theologisch einzuordnen, sowie in seinem Nachweis, daß Melanchthons Arbeit an der Apologie stärker als bisher angenommen von Luther mit beeinflußt worden ist.

Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, daß in diesem Zusammenhang noch manches auf etwas unsicherem Grund steht: So verraten laut P. z. B. Luthers Coburger Notizen zu einer Schrift über die Rechtfertigung eine „überraschende Kenntnis" der Confutatio und werden von ihm deshalb auf September 1530 datiert (420). Tatsächlich ist aber durch einen 1960 von O. Matthes (BWKG 60/61, 28) publizierten Brief von Veit Dietrich belegt, daß Luther diese „Summa" seiner geplanten Rechtfertigungsschrift schon im Mai 1530 konzipiert hatte, also noch vor Beginn des Reichstages. Die von P. beigebrachten Belege schließlich für eine Abhängigkeit des „Quarttextes" der lateinischen Apologie (Frühjahr 1531) von diesen Notizen Luthers (411–421) sind keineswegs zwingend.

Doch abgesehen von solchen Einzelheiten stellt P.s Untersuchung einen wichtigen und – angesichts der bisherigen Vernachlässigung der Apologie – sogar geradezu epochalen Fortschritt für die Forschung dar.

Reinhard Flogaus

Lewis Spitz: **The Reformation.** Education and History, Aldershot/Brookfield (GB): Variorum 1997, X. 318 S. – ISBN 0–86078-546–7 (Collected Studies Bd. 555)

Mit diesem Aufsatzband setzt der Vf. die Linie seiner Untersuchungen zur engen synergistischen Beziehung von Humanismus und reformatorischer Bewegung fort, und zwar wiederum mit einer eindrucksvollen Weite der Perspektiven. Was schon im mittelalterlichen Schul- und Universitätsbetrieb angelegt war, kam jetzt zur vollen Blüte. Der Band untersucht insbesondere die beiden Grundanliegen vieler christlicher Humanisten und Reformatoren, nämlich Erziehung und Geschichte, wobei die Reformatoren noch intensiver als die Humanisten die Bedeutung der Geschichte verstanden haben.

Luther liegt, wie weiter gezeigt wird, auf der Linie des monastischen Ideals der reformata reformanda (I,9) und zugleich der augustinischen Sicht einer Verbindung von Kirche und Gottesstaat, wonach der Kirche die Rolle einer permanenten Reform zufällt (I,8). In der Neuzeit wurde dann die Reformation der Gesellschaft zur charakteristischen Ausdrucksform besonders der angelsächsischen, weit mehr als der kontinentalen, Christenheit (I,21).

In der zusammenfassenden Sicht von Spitz fallen dabei, auch Erasmus betreffend, zwei Bemerkungen ins Gewicht, nämlich sein kontinuierlicher, bis ins 18. Jahrhundert reichender Einfluß (II,62) und ferner generell über die christozentrische Theologie der Humanisten, die aber nur selten in ihrer Soteriologie christologisch im paulinischen Sinne ist (II,58). Generell bereitet die breitere und tiefere Kenntnis der klassi-

schen Kultur gegenüber dem späten Mittelalter der Aufklärung den Weg, wie überzeugend herausgearbeitet wird (III,61). Die Reformatoren aber bestimmen die Universitäten noch nach Jahrhunderten (III,42). Aber auch der Humanismus wird zur kritischen Determinanten der Universitäts- und Schulgeschicht des 16. und 17. Jahrhunderts, und zwar bei Katholiken und Protestanten (III,59). Melanchthon hatte, wie ferner gezeigt wird, einen bestimmenden Einfluß auf Luthers Geschichtsdenken (VI,140). Wenn Luther die Geschichte nach einem Wort von A. Berger als eine Vervollständigung der Bibel, ja als eine Art „Weltbibel" (VI,142) sah, so entspricht das seiner breiten Zitation lateinischer Autoren (VI,142f).

Ebenso eindrucksvoll ist auch die Darstellung der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und Kirche (IX,60–112). Hervorstechend gegenüber den gängigen deutschen Darstellungen ist die starke Betonung des Naturrechts als Quelle des positiven Rechts bei Luther, besonders aber „with that basic law of God, the law of love" (IX,76f). War es die Intention von Kanonisten und Scholastikern, die weltliche Autorität im Sinne einer kirchlich bestimmten Einheit zu verstehen, so zielt Luthers Zweireichelehre darauf, die Kompetenzen der beiden Herrschaftsweisen zu differenzieren (IX,84).

Die drei letzten Beiträge umkreisen das Problemfeld von Kirchen- und Weltgeschichte nach dem Prinzip des simul (XII,18f), und zwar insofern als der Historiker, besonders aber der Kirchenhistoriker, im gegenwärtigen intellektuellen Milieu nötiger ist als je zuvor, um den doppelten Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart genauso wie den zwischen Vergangenheit und Zukunft in Gang zu halten (XI,385).

Alles in allem sind diese Aufsätze in der Vielfalt ihrer Themen wieder ein bewundernswertes Werk des amerikanischen Altmeisters der Reformations- und Humanismusforschung, das man in der alten Welt nur dankbar und neidisch zugleich begrüßen kann, nicht zuletzt deshalb, weil es im deutschsprachigen Raum kaum ein Äquivalent gibt.

Ulrich Asendorf

Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale Bd. 4: Dialoghi locali 1988–1994, bearb. von Giovanni Cereti und James F. Puglisi, Bologna: Centro editoriale dehoniano 1996, XXII. 1435 und [86] S. – ISBN 88-10-80229-2.

Die Gespräche zwischen den Kirchen finden in Italien viel Aufmerksamkeit. Obwohl die meisten Bewohner dieses Landes zur römisch-katholischen Kirche gehören, werden doch nicht nur die Verhandlungen dieser Kirche mit anderen, sondern auch die zwischen den nicht-katholischen Kirchen beachtet. 1986 erschien der erste Band dieser Reihe, der 1994 in einer zweiten Auflage vorgelegt wurde, in dem die internationalen Dialoge aus der Zeit zwischen 1931 und 1984 dokumentiert wurden. Dies wurde mit einem Band für die Jahre 1985 bis 1994 fortgesetzt. Aber auch die Gespräche in einzelnen Ländern wurden beachtet. 1988 wurde die Dokumentation der Jahre 1965 bis 1987 publiziert, während in dem hier zu besprechenden Buch die Folgezeit bis einschließlich 1994 erfaßt wurde.

Aus vierzehn Ländern – von Argenti-

nien bis zu den Vereinigten Staaten von Amerika – wurden 62 Dokumente in italienischer Sprache vorgelegt, davon drei aus Italien, die natürlich nicht übersetzt wurden mußten. Während aus Finnland fünfzehn Ergebnisse vorgelegt werden – darunter besonders diejenigen mit der russischen Orthodoxie (die streng genommen zu den internationalen Gesprächen gehören) –, sind es aus Deutschland lediglich vier: die gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD von 1988: „Unsere Verantwortung für den Sonntag." Von derselben Gesprächsgruppe wurde außerdem noch die Erklärung von 1989 „Gott ist ein Freund des Lebens" in italienischer Übersetzung gedruckt. Beide Dokumente firmieren unter der Überschrift: „Katholiken – Lutheraner" bzw. „Katholiken – evangelische Lutheraner". Dies zeigt, wie schwer es außerhalb Deutschlands ist, die EKD konfessionell einzuordnen; international begegnen keine „evangelischen" Kirchen ohne klare Bekenntnisbindung, oder es handelt sich um „evangelische" Gruppen, die wir als evangelikal bezeichnen würden. Die beiden übrigen Dokumente aus Deutschland dokumentieren Gesprächsergebnisse zwischen der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.

Wenn aus der Fülle der zwischenkirchlichen Gespräche auch längst nicht alles erfaßt werden konnte, so wird der italienischsprachigen Welt doch mit diesem ökumenischen Handbuch ein guter Einblick in den jetzigen Stand der ökumenischen Diskussionen vermittelt. Bibelstellen-, Quellen-, Namen- und Sachregister sind auf 86 S. beigefügt, die gesondert gezählt wurden.

Gerhard Müller

Was bedeutet mir Martin Luther? Prominente aus Politik, Kirche und Gesellschaft antworten, hrsgg. von Ulrich Hahn und Marlies Mügge, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996, 186 S.

Mancher mag beklagen, daß zum Luther-Jahr 1996 nicht so viele Schriften erschienen sind wie zum Luther-Jahr 1983. Aber auf keinen Fall kann das ein Urteil über diejenigen Beiträge bedeuten, die nun 1996 zur Würdigung des Reformators zur Veröffentlichung kamen. Durchaus bemerkenswert ist dabei der vorliegende Sammelband von Udo Hahn und Marlies Mügge. Beiden ist es gelungen, einen ausgewählten Kreis von 50 prominenten Persönlichkeiten aus Politik, Kirche und Gesellschaft zur Beantwortung der Frage zu bewegen: „Was bedeutet mir Martin Luther persönlich?" Und bereits an dieser Stelle zeigt sich ein Punkt, über den es sich schon lohnen dürfte nachzudenken: Denn was will es in der heutigen Zeit, in der es nicht Konjunktur hat, den eigenen religiösen Standpunkt durchblicken zu lassen, bedeuten, daß sich im Hinblick auf Luther 33 prominente Deutsche ausdrücklich als evangelisch und 9 als katholisch bekennen?

Wenn es dabei nun etwa um Variationen über das Thema „Prägung der deutschen Sprache durch Luther" ginge, wie sie von jedem säkulären Kenner deutscher Kultur erstellbare wäre, dann hätte dieses Buch zweifelsohne seinen berechtigten bibliographischen Platz zu

finden – allerdings auch nicht mehr. Was hier aber den Leser packt, ist, daß zu der in der Eingangsfrage „Was bedeutet mir Martin Luther persönlich?" angesprochenen persönlichen Beziehung zu Luther in einem großen Teil der Antworten auch tatsächlich ungeschützt Stellung genommen wird.

Und wieviel Kraft und Anregung ist da aus dem Erbe Luthers etwa in dem Ringen mit dem DDR-Staat empfangen worden (Manfred Stolpe, Roland Hoffmann, Christine Lieberknecht, Steffen Heitmann, Thomas Küttler). Aber wieviel enttäuschte Erwartungen sind da auch seitens des Judentums zu beklagen (Schalom Ben-Chorin).

Wieviel persönliche Berührung und z.T. lebenslange Glaubensbegleitung hat hier Luthers sprachliche Kraft im Namen Christi bewirken können (Johannes Hanselmann, Eduard Lohse, Johannes Kuhn, Klaus v. Bismark, Johannes Rau, Horst Hirschler, Heinrich Herrmanns) – auch bei Katholiken (Norbert Blüm, Marlies Mügge, Michael Rutz). Und wie oft steht die Besinnung auf Luther für Freiheit, Ermutigung und Verantwortung, gerade im politischen Bereich (Jochen Borchert, Dieter Haack, Helmut Kohl, Friedbert Pflüger, Reinhardt Höppner, Theo Waigel, Bernhard Vogel). Die Glaubenstiefe, der Glaubenstrotz und das Gebet Luthers regen an und stecken an (Johannes Joachim Degenhardt, Friedrich Schorlemmer, Joachim Wanke, Peter Helbich, Joachim Reinelt).

Überhaupt ist dieses Buch ein ermutigendes Buch – für die lutherische Tradition, für die Ökumene, für jeden Christen!

Andreas Pawlas

Jürgen Kaiser: **Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung.** Die Deutungen des Sabbats in der Reformation, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 320 S.

Über die von Peter Hirschberg in LUTHER 2/98 gestellte Frage nach Luthers theologischer Sicht des Sabbatgebotes und dessen Bedeutung für das Sonntagsverständnis der Kirche liegt seit 1996 die hier anzuzeigende Heidelberger Dissertation vor. Sie will einen Beitrag zur Theologie und Geistesgeschichte der Reformationszeit leisten und umfaßt daher auch die neben Luther erfolgten christlichen Sabbatdeutungen jener Zeit.

Der aus seiner Humilitastheologie herausgewachsenen geistlichen Sabbatdeutung des frühen Luther stellt der Verfasser zunächst die ihr verwandte geistliche Sabbatdeutung Andreas Karlstadts sowie die spiritualistische Deutung des Sabbatgebotes von Kaspar Schwenkfeld an die Seite. Während im ersten Reformationsjahrzehnt überall eine (bei allen Unterschieden) geistliche Deutung vorherrscht, ändert sich Luthers Haltung jedoch ab 1525, und es kommt bei ihm im Gegensatz zu den anderen zu einer Art „Engführung", die das Spezifische dieses Tages immer mehr auf die Wortverkündigung konzentriert und dies allem Äußerlichen und Naturhaften entgegenstellt. Die Gründe dafür werden ausführlich erörtert, und es zeigt sich, wie normgebend und andere Inhalte ausschließend und verdrängend diese Haltung Luthers für die Tradition seiner Kirche und ihrer Bekenntnisse wird. Was jedoch ganz andere Versuche außerhalb seines Einflußbereiches, die jüdische Sabbatfrage in die christliche Theologie und Frömmigkeit

zu integrieren, nicht verhindern konnte. Wie der in Mähren entstandene endzeitlich und auch politisch orientierte täuferische Sabbatismus weit über dieses Land und jene Zeit hinaus an den Rändern Europas von Siebenbürgen bis England Wellen geschlagen hat, das entfaltet der letzte Teil dieser die lebhafte und leidenschaftliche Diskussion eines Jahrhunderts über eine zentrale Frage in ihren vielen Facetten aufzeigenden Arbeit. Ein zusammenfassender Rückblick hält fest, wie dieses biblisch so wichtige und für das Judentum konstitutive Element des Sabbats aufs Ganze gesehen in der Christenheit keine bedeutende Rolle gespielt hat. Ein Ausblick deutet an, wie dieses Defizit in neuerer Zeit da und dort deutlich erkannt wurde und was angesichts der Probleme unserer Tage gewonnen wäre, wenn, unter Aufnahme vernachlässigter Elemente biblisch-jüdischer Sabbattheologie, der christliche Sonntag wieder bewußter als ein Ort der „Ruhe der Seele" und als ein „Siegel der Hoffnung", als ein Geschenk Gottes an die Welt neu begriffen und gelebt würde.

Gerhard Schmidt

Jobst Schöne: **Botschafter an Christi Statt.** Versuche, Groß Oesingen: Lutherische Buchhandlung Heinrich Harms 1996, 172 S. – ISBN 3–86147-136–1.

Bischof Schöne bietet hier eine kleine Sammlung von Texten aus ganz unterschiedlichen Anlässen und zu ganz verschiedenen Gelegenheiten. Die Artikel dokumentieren ein Stück Kirche in schwieriger Zeit. Das Buch umfaßt Ansprachen, Aufsätze und Predigten von 1940 bis 1996. Wir lernen einen Bischof und Pfarrer kennen, der bewußt versucht, die Stimme Christi in der Zeit deutlich zu machen. Die Bilder lassen ein Stück Zeitgeschichte aufleuchten. Besonders sind die theologischen Artikel und Aufsätze lesenswert. Im Artikel über das Amt wird an CA 28 deutlich und klar das Verhalten von Pfarrer und Bischof herausgearbeitet. „... die in ihrer Unterschiedenheit nur de jure humano anerkannt werden. Bischof und Pfarrer partizipieren in dem ihnen jeweils zugewiesenen Dienstbereich an dem einen Amt."

Der Aufsatz „Die Synode in der lutherischen Kirche – Versuch einer theologischen Problemanzeige –" zitiert den berühmten Erlanger Kirchenrechtler Liermann: „Was die lutherische Kirche heute an rechtlicher Gestaltung der Gemeinde und ihrer Organe von der Ortsgemeinde hinaus bis zur Landeskirche kennt, ist Rezeption, die teils aus dem reformierten Kirchenrecht, teils aus dem Staats- und Kommunalrecht des 19. und 20. Jahrhunderts stammt." Schöne stellt fest: „Es gilt darüber hinaus zu erkennen, daß Synoden zu keiner Zeit ihrer Existenz etwa ein Bollwerk gegen das Eindringen von Irrlehre und Fehlentwicklungen gewesen sind, daß vielmehr seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts gerade Synodalversammlungen oftmals und immer wieder zu Einrichtungen geworden sind, die der Aufhebung uneingeschränkter Bekenntnisgeltung Vorschub leisten."

Die mutigen und griffigen Aufsätze reizen zum Mitdenken. Auch wenn man in manchen Fragen, z.B. der Frauenordination, doch erhebliche Anfragen vom Neuen Testament an den Verfasser hat.

„Schöne ist ein Bischof zum Anfas-

sen", er hat im Bischofsamt Spuren hinterlassen, die über das Tagesgeschehen hinausragen und die bei der Inflation von Kandidaten für Bischofswahlen als Anforderungsprofil zu gelten haben. Das Buch ist geeignet für jeden Pfarrer, Bischof oder Bischöfin und für Gemeindeglieder, die in einer lebendigen lutherisch biblischen Frömmigkeit stehen.

Detlef von Dobschütz

Hans-Joachim Neumann: **Luthers Leiden.** Die Krankheitsgeschichte des Reformators, Berlin: Wichern 1995, 210 S.

Das private und persönliche Ergehen prominenter Gestalten der Gegenwart und der Geschichte erfreut sich stets größter Beachtung. Um so erfreulicher, wenn über das nicht-öffentliche Ergehen ausführliche Beschreibungen und Selbstzeugnisse vorliegen. Das ist im Blick auf Luthers Krankheitsgeschichte der Fall. Um so mehr verwundert es, daß nur wenige monographische Untersuchungen zu diesem Detail der Biographie des Wittenberger Theologen vorliegen. Der Berliner Mund-, Kiefer- und Gesichtschirurg Hans-Joachim Neumann [N.] wagt sich an das umfangreiche Quellenmaterial zur Lebens- und Leidensgeschichte Martin Luthers aus medizinischer Sicht. Ihm geht es dabei „besonders um die Herausarbeitung seiner (sc. Luthers) somatischen Krankheiten, die ... ihre psychischen Folgen haben konnten". (10)

Dazu skizziert er zunächst die Biographie des Wittenberger Reformators, um sich in einem weiteren Abschnitt ausführlich der Krankheitsgeschichte Luthers zuzuwenden. Auf der Basis von Briefen und einigen Sekundärhinweisen aus anderen Quellen erarbeitet N. eine ausführliche Krankenakte, die vielfältige Symptome aufführt, aufgrund derer eine monokausale Diagnose unmöglich wird. (8) Die Krankheitsphasen Luthers stellt N. schließlich mit entscheidenden Begegnungen und Entwicklungen der reformatorischen Bewegung in Zusammenhang, um das Verhalten Luthers in kritischen Lebenssituationen im Licht seiner Krankheitsgeschichte zu interpretieren.

Hier liegen Stärke und Schwäche des Buches zugleich: Die historische Darstellung ist so akzentuiert, daß einzelne Begebenheiten mit Krankheitsphasen Luthers in Beziehung gesetzt werden. Dabei unterlaufen dem Vf. zahlreiche Fehler und mißverständliche Urteile. Der positivistische Ton der Darstellung erweckt phasenweise den Eindruck gesicherter Erkenntnisse. Auch wenn sich N. wohltuend von einlinigen Interpretationen der Krankheiten Luthers und ihrer Reduktion auf psychogene Ursachen absetzt, wird der Eindruck nicht vermieden, daß Luthers theologische Urteils- und Arbeitskraft mit zunehmendem Alter durch seine Erkrankungen eingeschränkt war. Insbesondere vernachlässigt der Vf. die bibelsprachliche Metaphorik Luthers und seiner Gesprächspartner, die zur Beschreibung der jeweiligen persönlichen Ergehens gewählt wurde. Weiterhin drängt N. theologische Zusammenhänge durch den vordergründigen Hinweis auf das Unwohlsein Luthers zurück und verzeichnet damit eine sachgerechte Interpretation. Die Polemik etwa gegen Oberdeutsche, Täufer, Juden und die römische Theologie ist von einer tief reflektierten, eschatologisch-apokalyptischen, an der Bibel gewonnenen Pole-

mik geprägt, daß sie sich kaum auf Krankheitsfolgen reduzieren läßt. Gleiches gilt für das Scheitern des Marburger Religionsgespräches und die langwierigen Verhandlungen in Schmalkalden.

Markus Wriedt

Sven Grosse: **Heilsgewißheit und Scrupolositas im späten Mittelalter.** Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen: J. C. B. Mohr 1994, 292 S.

In seiner Doktorarbeit geht S. Grosse einer der wichtigen Voraussetzungen der Reformation in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit nach: den theologischen Auswirkungen der Heilsungewißheit und dem seelsorgerlichen Problem der Skrupelhaftigkeit. Die Themen „Heilsgewißheit", „Verdienst", „Buße" sind bis heute entscheidende kontroverstheologische und ökumenische Aspekte des Rechtfertigungsglaubens.

Nach der Klärung dessen, was in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit mit scrupulositas und Heilsungewißheit gemeint war, entfaltet der Vf. die beiden Stufen des Gewissenstrostes in J. Gersons mystischer Pastoraltheologie: a) den Trost durch die Stärkung des eigenen Leistungsbewußtseins (facere, quod in se est); b) den Trost durch die Geringschätzung seiner selbst und die Hoffnung auf Gott. Beide Troststufen verfolgt der Vf. über J. Gerson hinaus auch in Trostbüchern zur Moraltheologie von Johannes von Dambach, Johannes Nider, Antonius Pierozzi u. a., ferner in spätmittelalterlichen Beichtschriften, Texten zur Kommunionvorbereitung und zur Sterbekunst.

Mit historischer Sorgfalt und Freude am Detail sowie unter Heranziehung entscheidender Sekundärliteratur beschreibt der Vf. die spätmittelalterliche Spiritualität und Mentalität. Erkenntnisgewinne vermittelt der Vf. für die Frömmigkeitsgeschichte. Von besonderem Gewicht erweist sich dabei die detaillierte Analyse des Gewissenstrostes von J. Gerson, dem doctor consolationis (S. 46ff), das Kapitel über die „Heilsungewißheit und Hoffnungsgewißheit in der ars moriendi" (S. 215ff) und der Vergleich von „Gerson und Luther" (S. 140ff). Beim letzteren geht es um die Profilierung reformatorischer Frömmigkeit und lutherischen Rechtfertigungsglaubens im Zusammenhang von Verheißung und Glaube. Gewiß, „die frömmigkeitstheologische Ausrichtung auf Gewissenstrost und geistliche Anfechtung haben beide miteinander gemein" (S. 140), ebenso die Trostmittel, und den Rat, die Skrupel und andere böse Gedanken zu verachten, sowie die zweite Troststufe – bei der ersten ist das völlig anders – als „Weg durch die Verzweiflung an sich selbst zur Hoffnung auf Gottes Bermherzigkeit allein" (S. 141); jedoch lassen sich für Luther – im Gegensatz zu Gerson – die beiden Troststufen gerade nicht verbinden, ohne daß die Verdienstordnung und die Heilsungewißheit auch die zweite Stufe des Gewissenstrostes bestimmt. In der Stellungnahme zum „freien Willen" und zur „Synderesis" bestehen ohnehin gewichtige theologische Unterschiede; sie lassen sich zurückführen einerseits auf J. Gersons mystische Ontologie, die die natürlichen Kräfte des Menschen einbezieht, andererseits bei M. Luther auf die Menschwerdung Gottes, die – Heilsge-

wißheit schenkend – im verkündigten Wort Gottes Vergebung der Sünden, d.h. Leben und Seligkeit, Trost und Hoffnung verheißt und zusagt. In diese verschiedenen Trostkonzeptionen zeichnet sich nicht nur das verschiedene Rechtfertigungs- sondern auch das unterschiedliche Kirchenverständnis aus.

Michael Plathow

Ralf Hoburg: **Seligkeit und Heilsgewißheit.** Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522, Stuttgart: Calwer Verlag 1994 (Calwer theologische Monographien: Reihe B. Systematische Theologie und Kirchengeschichte Bd. 11), X. 308 S.

Der Verf. dieser von Martin Brecht betreuten Dissertation stellt sich auf schwierigem, aber hochinteressantem Terrain mehrere Ziele: Er beleuchtet die hermeneutische und theologische Entwicklung des Zürcher Reformators und berücksichtigt dafür handschriftliche Randbemerkungen Zwinglis in der von Faber Stapulensis edierten Psalter-Ausgabe. Behandelt wird die Frage nach Terminierung und theologischem Proprium der reformatorischen Entwicklung Zwinglis und zugleich der oft angestellte Vergleich mit Luther erneut gezogen: Entwickelte sich der Zürcher unabhängig von Luther zum Reformator oder ist in der entscheidenden Klärungsphase vor dem Fastenbruch von 1522 doch ein – von Zwingli bestrittener – entscheidender Einfluß des Wittenbergers anzunehmen?

Seine Aufgabe hat Ralf Hoburg in allen Facetten seiner Untersuchung mit einer äußerst gründlichen, differenziert nuancierenden und sprachlich gelungenen Bravour bewältigt. Man kann die eingehend abwägende Sorgfalt, mit der er sich seinen Antworten nähert, nur vorbehaltlos anerkennen.

Die Arbeit entfaltet eine historisch-theologische Perspektive: Zunächst wird der Einfluß des Erasmus auf Zwingli dargestellt; in dessen „Enchiridion" habe er Ende 1515 eine ihn tief beeindruckende Theologie kennengelernt, die Psalmenstudien wie überhaupt eine intensivierte Zuwendung zur Schrift inspirierte. Dabei zeige sich aber methodisch und „in der Auswahl des Materials ... immer wieder Zwinglis exegetische Originalität" (47), die den bibelhumanistischen Standards des Roterodamus, mehr noch des Faber Stapulensis, zunächst treu blieb, aber progressiv „eine neue hermeneutische Perspektive" gewann (52). Zwinglis Marginalien zum Psalterium Fabers entwickeln – ähnlich wie Luthers Dictata 1513–15 – eine christologisch und soteriologisch pointierte Auslegung, die die hergebrachte Hermeneutik allmählich überwindet. Unter den theologischen Themen, die für Zwingli Relevanz gewinnen, ist etwa das Motiv des „Christus Victor" (136ff) bedeutsam. Hier liegt eine frühe Konvergenz zu Luther vor, die der Verf. auch in anderen Themen findet, wie etwa in der Übernahme der Anselmischen Satisfaktionslehre (145) und des stellvertretenden Sühnegedankens.

Erst seit 1519 zeichnet sich ein echter „Paradigmenwechsel vom Humanismus zur Reformation" (182) ab, und hier wird dann auch für R. Hoburg – wie M. Brecht bereits 1985 zeigte – Zwingli zum „Schüler Luthers": Etwa in Römerbriefmarginalien vom Herbst 1520 begegne ein Glaubensbegriff, der „als ‚fi-

des Christi' in weitgehender Übereinstimmung mit Luther steht" (190). Über dem Studium von Luthers Operationes zwischen März und August 1521 gewinnt Zwinglis Hermeneutik ihre reformatorische Reife, „unbestreitbar ... unter Rezeption der lutherischen Wortheologie" (217), auch wenn er dessen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht übernimmt.

Das Urteil Walter Köhlers kann also rezitiert werden: „Luther blieb der Anfang der Reformation". Aber die Alternative zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit Zwinglis wird fortan differenzierter zu beurteilen sein. Hoburgs überzeugende Studie hat in einer interessanten Diskussion neue Standards gesetzt.

Uwe Rieske-Braun

Armin Buchholz: **Schrift Gottes im Lehrstreit.** Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28. Europäische Hochschulschriften XXIII/487, Frankfurt a.M. usw.: Lang 1993, 275 S.

Unbestreitbar nimmt die Bibel eine zentrale Stellung in Luthers Theologie ein. Daher verwundert es nicht, daß Jahr für Jahr die Zahl der Untersuchungen zu Luthers Auslegungs- und Schriftverständnis in das fast Unüberschaubare anwächst. Angesichts dessen ist es als positiv zu werten, daß Buchholz die Thematik seiner Dissertation (Hamburg 1993) sehr einschränkte.

Im Gegensatz zu anderen Arbeiten dieser Art stellt B. die Aussagen des Reformators ganz in ihrem historischen Zusammenhang dar. Jeweils für sich analysiert er Luthers Verständnis von der Bedeutung der Hl. Schrift und deren rechter Auslegung in den einzelnen Lehrstreitigkeiten der zwanziger Jahre (von B. treffend als „Kernjahre der Reformation" bezeichnet). Zur besseren Übersichtlichkeit faßt er diese in drei größere Gruppen zusammen. Zuerst untersucht er die Auseinandersetzung Luthers mit den römisch-katholischen Gegnern Emser und Latomus (S. 15–58), dann dessen Disput mit dem „Humanistenfürst" Erasmus von Rotterdam (S. 59–138) sowie schließlich die Streitigkeiten mit der Gruppe der sog. Abendmahlsschwärmer (Karlstadt, Zwingli, Ökolampad, Schwenckfeld) (S. 139–230). Dabei setzt B. ein umfangreiches Vorwissen zu den Kontroversen an sich voraus. Außerdem verlangt er, daß der Leser selbst das Gewicht der Äußerungen Luthers zur Hl. Schrift innerhalb des jeweiligen Streites bestimmen kann. Da B. überdies viel aus den zumeist lateinischen Originalschriften zitiert, wird seine Darstellung zu einer äußerst anspruchsvollen Lektüre.

Bedauerlicherweise läßt sich nur sehr mühsam erschließen, welche der von B. herausgearbeiteten Aussagen Luthers spezifischen bzw. allgemeinen Charakter tragen. Die Ursachen dafür sind vielfältig. So verzichtete B. zu Anfang der Arbeit auf eine Übersicht über die Forschungslage zu seinem Thema. Mit der Begründung, die Überschaubarkeit der stark quellenbezogenen Untersuchung nicht zu gefährden, verlagerte er seine Diskussion mit der Sekundärliteratur weitestgehend in den Anmerkungsapparat. Da sich dort zudem viele Zitate aus jener Literatur nicht direkt auf die im Haupttext angeführten Worte Luthers beziehen, ist deren Bewertung schwer einzuschätzen.

Übersichtlich faßt B. in einem ausführlichen Schlußteil (S.231–249) die Ergebnisse seiner Dissertation zusammen. Wünschenswert wäre hier ein vergleichender Blick auf Ergebnisse ähnlicher Untersuchungen gewesen. Beachtenswert sind die Überlegungen zur gegenwärtigen Relevanz von Luthers Aussagen zur Bedeutung der Hl. Schrift, die B. am Ende seiner Arbeit bietet.

Volker Gummelt

Dieter Fabricius: **Die theologischen Kontroversen in Lüneburg im Zusammenhang mit der Einführung der Reformation.** Lüneburg: Museumsverein für das Fürstentum Lüneburg 1988, 196 S.

In der hier – leider verspätet – vorzustellenden Arbeit wird die Einführung der Reformation in der Stadt Lüneburg auf der Grundlage eines vielfältigen theologischen und historischen Quellenmaterials dargestellt. Verfasser konnte sowohl einige ungedruckte wie gedruckte Quellen auffinden, die bisher noch nicht bekannt bzw. noch nicht bearbeitet waren oder als verschollen galten. Der ereignisgeschichtliche Verlauf der Einführung der Reformation in der Stadt Lüneburg ist damit gegenüber der bisherigen Forschung auf eine gesichertere Grundlage gestellt, so daß weitere Vergleichsstudien zwischen Lüneburg und anderen Städten sowie Aspekte des Themas „Stadt und Reformation" für die Stadt Lüneburg mit deutlicheren Konturen verfolgt werden können. Entsprechend dem Thema der Arbeit steht die sehr kontroverse theologische Diskussion im Vordergrund, die während der Reformation in der Stadt Lüneburg geführt wurde. Sie wurde bisher noch nicht zusammenhängend dargestellt. Die Einführung der Reformation in der Stadt Lüneburg fällt insofern aus dem üblichen Rahmen, als das Fürstentum Lüneburg zeitlich vor der Stadt evangelisch wurde.

Den Durchbruch der Reformation in Lüneburg läßt Fabricius mit dem Wirken Martin Undermarcks beginnen. Dieser hatte 1529 ein Werk gegen den Dominikaner Augustinus von Getelen geschrieben, in dem er die Rechtfertigung allein aus Glauben gegen die Angriffe des einflußreichen Predigers von Getelen verteidigte.

Auch andere Persönlichkeiten in der Reformationsgeschichte Lüneburgs treten hervor: so der ehemalige Franziskaner Stephan Kempe aus Hamburg, der einen Entwurf für die Neuordnung des Lüneburger Kirchenwesens verfaßte und durchzusetzen versuchte. Auf altgläubiger Seite stehen ihm Konrad Wimpina und Johannes Mensing gegenüber. Eine besondere Aufmerksamkeit kann das Kapitel „Urbanus Rhegius in Lüneburg" beanspruchen. Fabricius schildert das Kommen des Rhegius vom Augsburger Reichstag über Coburg nach Celle im Herbst 1530 und sein Wirken in der Stadt Lüneburg, wo er vor allem mit seiner Schul- und Kirchenordnung und in den vermutlichen Disputationsthesen von 1532 „einen wichtigen theologischen Beitrag für die Festigung der Lüneburger Reformation leistete", so daß es berechtigt ist, „ihn als den Reformator Lüneburgs zu bezeichnen" (175).

Mit einem erneuten Mandat gegen die Wiedertäufer von 1535 ist der Reformationsprozeß in der Stadt Lüneburg zum Abschluß gekommen, es schließt sich noch ein Exkurs über die Neuord-

nung des Armenwesens in Lüneburg an sowie eine Schlußbetrachtung und Auswertung.

Die Arbeit von Fabricius, eine Hamburger theologische Dissertation bei Bernhard Lohse, verdient allein schon durch ihre Quellengrundlage begründete Beachtung. Sie hat über die stadtgeschichtliche Erforschung Lüneburgs hinaus Bedeutung für die Thematik der städtischen Reformation, die für Lüneburg nun auf einer gesicherteren Grundlage weitergeführt werden kann. Das Buch ist in einer klaren Sprache abgefaßt und äußerlich sehr ansprechend gestaltet.

Wolfgang Sommer

Jörg Haustein: **Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen**, Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1990, 208 S. – ISBN 3-17-010769-0 (Münchner Kirchenhistorische Studien; Bd. 2)

Die subtile, angestrengt an dem hochkomplexen historischen Phänomen arbeitende, kenntnisreiche Kieler theologische Dissertation von 1988 verdient auch 10 Jahre nach ihrem Erscheinen eine empfehlende Anzeige! Sie will ein Beitrag zur Hexenforschung sein – entstand doch das Motiv der Ketzerinquisition auf Zaubereidelikte übertragende „kumulative Hexenbild" als scholastisches Konstrukt am Vorabend der Reformation. Luther kennt alle Elemente dieses neuzeitlichen Hexenbegriffs; sie machen allerdings nicht sein auf das „Malefizium" konzentriertes Hexenbild aus. Sodann geht es Haustein um einen Beitrag zur Lutherforschung: Gerade im Blick auf das Zauber- und Hexenwesen steht Luther auf der Scheide zwischen Mittelalter und Neuzeit. Von seiner Geschichte her – der Bogen spannt sich von konfessionellen bis hin zu feministischen Aspekten, Schuldzuweisungen und Entschuldigungen – spielen bei diesem Thema neben theoretischen auch „praktische Interessen" eine wichtige Rolle.

Ein wichtiges Ergebnis der vorliegenden Arbeit ist der Nachweis, daß eine einseitige Zuordnung Luthers nicht möglich ist: „Luther hatte in der Hexenfrage ein Janusgesicht. Er kann im konkreten Fall Gnade vor Recht ergehen lassen, er kann beruhigen und ermahnen und gleichzeitig strengste Strafen für Quisquilien fordern. Diese zwiespältige Haltung in Hexen- und Zaubersachen ist nicht nur in Luthers Werk selbst zu verspüren"; Luther wurde und wird „von Hexenschriftstellern jeglicher Couleur in den Zeugenstand gerufen" (182).

Haustein stellt vier Aspekte besonders heraus:

1. Eine von Luther zwar nicht erfundene „Kriminalisierung" des Aberglaubens als Folge ihrer theologischen Durchdringung: „Die Verteufelung superstitiöser Praktiken jeglicher Provenienz, ihre konsequente Zuordnung unter den Begriff der Zauberei, zog sich wie ein roter Faden durch die Äußerungen Luthers ... Der gesamte Bereich der weißen Magie, erweitert durch die vermeintliche Zauberei ‚papistischer' Provenienz, spielt bei ihm eine zentrale Rolle" (174f). Zauberei ist für ihn bewußtes Handeln gegen Gottes Willen, der sich aus der Schrift herleitet.

2. Auch wenn für Luther „Hexen" in erster Linie Frauen sind: Eine Diffamierung weiblicher Sexualität im Zusammenhang mit Zauberei kennt Luther

nicht. „Die Formel: Hexen = Frauen läßt sich nicht verkehren in Frauen = Hexen" (179).

3. Was das beim „kumulativen Hexenbild" mit seinen Elementen Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Hexenflug und Hexensabbat wichtige Problem einer „Kirche des Teufels" bzw. einer „Hexensekte" anbelangt, so finden sich bei Luther für einen Hexenkult als Solidargemeinschaft der Frauen keine Anhaltspunkte; auch teilte er die im Mittelalter entstandene Vorstellung der Hexensekte samt dem Hexensabbat nicht. Auf der anderen Seite sieht Luther die Zauberer und Zauberinnen als eine zahlenmäßig große und wirksame Gruppe an, die auf die Seite der Feinde des Evangeliums gehören.

4. Bei aller Überzeugung von der prinzipiellen Rechtmäßigkeit und auch Notwendigkeit des Hexenprozesses und der Auffassung von der Pflicht der Obrigkeit, Zauberei und Hexerei zu ahnden, wo sie offenkundig sind, ist Luther kritisch gegenüber einer Initiierung eines Prozesses „von unten" im Sinne eines Druckes einer von Angst vor Hexen befallenen Bevölkerung. Aus theologischen Gründen darf für Luther Zauberei nicht mehr ein Interpretament für erlittenes Unglück sein: „Unglück und Leid, Krankheit und Tod dürfen nicht auf der Ebene des Malefiziums allein gesehen werden oder gar mit Gegenzauber beantwortet werden" (181). Hier bahnt sich für Haustein „etwas entschieden Neues" an, „der Keim der späteren pietistischen Ablehnung der Hexenprozesse: den Grund seines Leids hat der sündige Mensch bei sich selbst zu suchen und die Ursache bei Gott" (181). Daß inzwischen in der Forschung die Bedeutung des Druckes aus der Bevölkerung für die Auslösung nicht weniger Hexenverfolgungen noch deutlicher erkannt wird, sei erwähnt (vgl. 181).

Ein wichtiges Buch!

Karl Dienst

Luther-Bulletin 7 (1998)

Der Jahrgang 1998 unserer niederländischen Schwesterzeitschrift enthält folgende Beiträge: J. P. Bondermaker: Karl Barths visie op Luther in 1933. Het „ja" onder het „nee" (5–11) – C. A. Aurelius: Melanchthon „Verräter". Das Melanchthonbild in der schwedischen Lutherrenaissance (12–26) – H. Junghans: Gott wirkt Wunder. Ein Leitwort zum 450. Todestag Martin Luthers (22–40) – H. Zschoch: Luthers letztes Lebensjahr (41–61) – T. H. M. Akerboom: „Er zullen grote tekenen zijn." Een verkenning van Luthers verstaan van de Apokalyps in de context van zijn tijd (62–75) – M. Plathow: Martin Luther in Heidelberg. Die Heidelberger Disputation (76–95). Die Zeitschrift ist zum Jahrespreis von DM 25,– zu beziehen bei: Luther-Bulletin, Concertlaan 22, NL-8365 RD Kampen.

Eingegangene Bücher. Besprechung vorbehalten

... da Tod und Leben rungen, hrsg. vom Evangelischen Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag, 95 S.

„Was Christum treibet". Martin Luther und seine Bibelübersetzung, hrsg. von Siegfried Meurer, Stuttgart: Deutsche

Bibelgesellschaft 1996, 147 S. – ISBN 3–438-06225–9.

Martin Treu: Katharina von Bora, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 2. Aufl. 1996, 91 S.

Jürgen Diestelmann: Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahls nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel, Braunschweig: Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis 1996, 436 S. – ISBN 3–86147-003–9.

Martin Sander-Gaiser: Lernen als Spiel bei Martin Luther, Frankfurt a/M: Haag und Herchen 1996, VIII. 294 S. – ISBN 3–86137-470–6.

Josef Wieneke: Luther und Petrus Lombardus. Martin Luthers Notizen anläßlich seiner Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus Erfurt 1509/11, St. Ottilien: EOS o.J. (1995), 217 S. (Dissertationen Theologische Reihe Bd. 71).

Das Bild in der Bibel. Bibelillustration von der Reformation bis zur Gegenwart aus evangelischen Archiven und Bibliotheken in Bayern, hrsg. von Bernhard Bach, München: Claudius 1995, 148 S. – ISBN 3–532-62190–8.

Gudrun Neebe: Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae, Berlin: de Gruyter 1997, X. 295 S. – ISBN 3–11-015628–8 (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 82).

Kaarlo Arffman: Die Reformation und die Geschichte der Kirche, Helsinki: Finnische Gesellschaft für Kirchengeschichte 1997, 162 S. – ISBN 952–5031-07–1 (Veröffentlichungen der Finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte Bd. 175)

Rainer Preul: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1997, XI. 422 S. – ISBN 3–11-015496-X.

Hubert Filser: Ekklesiologie und Sakramentenlehre des Kardinals Johannes Gropper. Eine Glaubenslehre zwischen Irenik und Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation, Münster: LIT 1995, 504 S. – ISBN 3–8258-2577–9 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 6).

Christian Bogislav Burandt: Der eine Glaube zu allen Zeiten. Luthers Sicht der Geschichte aufgrund der operationes in psalmos 1519–1521, Hamburg: LIT 1997, XI. 287 S. – ISBN 3–8258-3007–1 (Hamburger Theologische Studien Bd. 14).

Marilyn J. Harran: Martin Luther – Learning for Life, St. Louis: Concordia Publishing House 1997, 284 S.

Martin Honecker/Hans Waldenfels: Zu Gast beim anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer, Paderborn: Bonifatius 1997, 239 S. – ISBN 3–87088-991–8.

Gunther Wenz: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 2, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, 816 S. – ISBN 3–11-015756 -X.

Theologie für die Praxis

Neues Testament und Psalter
in der Sprache Martin Luthers für Leser von heute
Mit Holzschnitten von Lukas Cranach
gebunden, 720 Seiten
Früher DM 38,–/
öS 277,–/sFr 35,–
Jetzt DM 16,80/
öS 123,–/sFr 16,–
ISBN 3-7958-0866-9

1522 erschien in Wittenberg das Neue Testament Deutsch von Martin Luther und durcheilte wie ein Feuerbrand das religiöse Deutschland. Zwölf Jahre später war die ganze Bibel übersetzt, jedoch in Luthers Augen nicht vollendet. Bei jedem der 10 Drucke, die folgten, sah er mit Freunden den Text durch und verbesserte ihn. Die letzte Ausgabe, die er erlebt hatte, erschien 1545, ein großformatiger Druck mit vielen Holzschnitten aus der Werkstatt Lukas Cranachs. Aus dieser Bibel, in der wir das Vermächtnis Luthers erblicken können, legen wir das Neue Testament und den Psalter – in hochwertiger Ausstattung – vor.

Udo Hahn/
Marlies Mügge (Hg.)
Was bedeutet mir Martin Luther?
Prominente aus Politik, Kirche und Gesellschaft antworten
Paperback, 186 Seiten
DM 29,80/
öS 218,–/sFr 27,50
ISBN 3-7887-1561-8

Rund 50 prominente evangelische, katholische und jüdische Zeitgenossen aus Kirche, Politik und Gesellschaft geben Antwort auf die Frage, was der Reformator für sie bedeutet. Entstanden sind sehr persönlich gehaltene Beiträge, die abseits der wissenschaftlichen Theologie zur Beschäftigung mit Martin Luther einladen und Denkanstöße für Gegenwart und Zukunft geben können.

Udo Hahn/
Marlies Mügge (Hg.)
Martin Luther – Vorbild im Glauben
Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch
Paperback, 208 Seiten
DM 39,80/
öS 291,–/sFr 37,–
ISBN 3-7887-1598-7

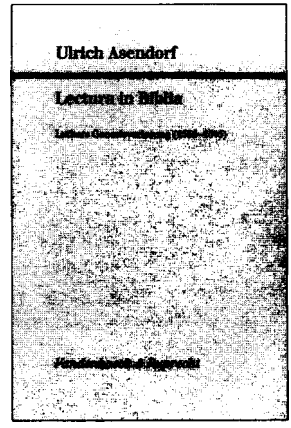
Welche Rolle spielt Luther im Dialog der Konfessionen heute? Wo gibt es Annäherungen, die zu einer konfessionsübergreifenden Würdigung führen? Und wo verlaufen nach wie vor die Trennungslinien? Diesen und anderen Fragen gehen namhafte evangelische, katholische, orthodoxe und anglikanische Autoren aus Wissenschaft und Kirche nach.

Das komplette Buchprogramm fordern Sie bitte an bei:

Neukirchener Verlagshaus 59
47497 Neukirchen-Vluyn
Postfach 101265
Telefon 02845/392222
Telefax 02845/33689

Luthers Genesisauslegung als Summarium seiner gesamten Theologie

„Lectura in Biblia" war Luthers akademischer Lehrauftrag, seine Bibelprofessur. In seiner letzten monumentalen Vorlesung rekapituliert er noch einmal seine gesamte Theologie in der Fülle ihrer biblischen Bezüge, zusammengefaßt in seiner trinitarisch verstandenen Rechtfertigungstheologie.
Die neue Weltlichkeit des Gerechtfertigten wird besonders an Abraham exemplifiziert. Da Schrift und Dogma zusammengehören, ist gerade diese Vorlesung für das ökumenische Gespräch über die Rechtfertigung von hoher Bedeutung, genauso wie Luthers Theologie einer gesamtbiblischen Erneuerung der heutigen Theologie und kirchlichen Praxis neue Perspektiven eröffnet. Auch wird das Verhältnis von Theologie und Philosophie in einer zukunftweisenden Art neu bestimmt. Insgesamt erscheint Luthers Theologie hier in einem neuen Aufriß.

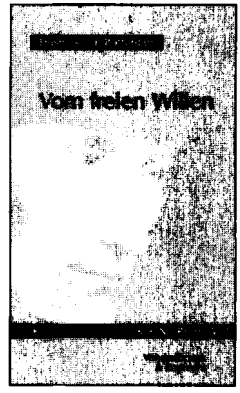


Ulrich Asendorf
Lectura in Biblia
Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)
Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 87.
1998. 528 Seiten, gebunden
DM 178,- / öS 1299,- / SFr 157,-
ISBN 3-525-56294-2

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

Zugänge zu einem bedeutenden Dokument der europäischen Geistesgeschichte

Als Humanist, Theologe, Herausgeber und Übersetzer antiker Autoren, Kirchenväter und vor allem des griechischen Neuen Testaments genoß der Gelehrte Erasmus von Rotterdam gleichermaßen bei den Reformatoren wie bei altgläubigen Theologen hohes Ansehen. Mit der Veröffentlichung dieses Traktats *Vom freien Willen* – De libero arbitrio (1524) kam es jedoch zum Bruch mit Martin Luther, der seinen leidenschaftlichen Widerspruch in der Gegenschrift *De servo arbitrio* – Vom unfreien Willen (1525) artikulierte. Diese Auseinandersetzung um ein Kernstück der (christlichen) Anthropologie macht Erasmus' Schrift zu einem Dokument der europäischen Geistesgeschichte. Für die Erarbeitung der Schrift und der Debatte enthält der Band ein Bibelstellenverzeichnis und eine Tabelle mit Parallelstellen in Luthers Gegenschrift mit den Seitenzahlen der vier gängigsten Ausgaben: WA, Borcherdt/Merz (Münchener Ausgabe), Luther Deutsch (Aland) und Clemen.



Erasmus von Rotterdam

Vom freien Willen

KLEINE REIHE V&R 4007.
Mit einem Vorwort von Gunther Wenz.
Übersetzt von Otto Schumacher.
7. Auflage 1998. 112 Seiten, kartoniert
DM 17,80 / öS 130,- / SFr 17,50
ISBN 3-525-34007-9

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 1999

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

LUTHER. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft. 70. Jahrgang, Heft 2/1999

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
Tel./Fax: (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 36,60 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

ZU DIESEM HEFT

Wohlweislich nach den Aufgeregtheiten um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre wendet sich auch diese Zeitschrift dem reformatorischen Grundartikel mit einigen Beiträgen zu. Zur Erklärung selbst gehen die Ansichten so quer durch die Luther-Gesellschaft wie durch die Kirchen und die theologischen Fakultäten. Das Thema ist aber zu grundsätzlich, als daß man es den kirchenpolitischen Gesichtspunkten überlassen sollte. Die Beiträge dieses Heftes, so kontrovers wie die ganze Diskussion, wollen Anstöße zu differenzierterem Nachdenken geben. Zur aktuellen Gesprächslage hatte die Luther-Gesellschaft 1998 im übrigen in Augsburg eine Tagung angeboten. Über sie berichtet in der »Werkstatt« dieses Heftes *Markus Wriedt.*

Reinhard Brandt, Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt in Hannover, legt Luthers Auslegung zu Gal 5,17 vor. Hier entfaltet der Reformator pointiert, was das heißt: gerecht und Sünder zugleich. Während GER dies zutreffend wiedergibt (Brandt), stieß sich die »Antwort« aus Rom im Juni letzten Jahres genau daran. Nicht in der GER, wohl aber in dieser »Antwort« tut sich ein Dissens in Fragen der Rechtfertigung auf.

Ungewohnt, angriffig, zum Widerspruch reizend geht *Ekkehard Heise* das Thema an. Die Frage nach Rechtfertigung stellt sich im lateinamerikanischen Kontext wiederum ganz anders als im europäischen Dialog. Schon auf dem Lutherforschungs-Kongreß 1997 in Heidelberg zeichnete sich ab, daß das lateinamerikanische Luthertum eigene Zugänge zu Luther, von der Befreiungstheologie aus angestoßen, entwickelt. Damit wir das in Europa wahrnehmen, ist der Beitrag des Dozenten für Praktische Theologie in Buenos Aires und Verantwortlichen für die Vikarsausbildung der Evangelischen Kirche am La Plata in diesem Heft aufgenommen. Ob er Diskussionen auslöst?

Jede Zeit, jede geistesgeschichtliche Epoche entwirft ihre Lutherbilder, weil sie bestimmte Fragen stellt, die bisher nicht oder so nicht gestellt wurden. Nach der Befreiung, die Luther und seine Theologie bringen, fragen nicht nur heute lutherische Kirchen im Kontext der Befreiungstheologie, so fragte auch die Spätaufklärung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Antworten waren freilich ganz anders. *Christian Tegtmeier* stellt exemplarisch das Lutherbild des Johann Christian Ludwig Niemeyer vor. Was für eine zeitgeistige Nachfrage nach Luther!

Katharina von Bora, die Jubilarin dieses Jahres, war Gegenstand eines Disputs im Bundestag, ausgetragen von zwei Abgeordneten aus Sachsen-Anhalt. Die Passage aus dem Protokoll des Bundestags sei hier in der »Werkstatt« zitiert, weil so deutlich wird, wie ungeniert Gestalten der Re-

Luther 70, S. 59–60, ISSN 0340-6210

formation instrumentalisiert werden. Das – siehe Niemeyer – ist freilich nicht neu. Welche der beiden Damen auf der gesicherten Seite sitzt, sollten wir nicht nach parteipolitischen Vorlieben entscheiden. Martin Treus Aufsatz im letzten Heft gibt uns Kriterien an die Hand. Wichtiger aber: Wir sollten selbstkritisch sein, wenn wir Luther oder andere Reformatoren lediglich dann entdecken, wenn sie unsere eigenen Meinungen (scheinbar) stützen.

Am Schluß steht die traurige Pflicht, zweier langjähriger Mitarbeiter dieser Zeitschrift zu gedenken. *Hans Ludwig Slupina* war Schriftleiter von »LUTHER« in den Jahren 1982–1990. Er war vor allem bei der Wahrung reformatorischer Positionen im ökumenischen Dialog engagiert. Deswegen schlug sein Herz für die Luther-Gesellschaft und den Evangelischen Bund. Sein Lutherbuch für Kinder hat jahrzehntelang gewirkt. Ich selbst lernte ihn schon als Schüler als engagierten reformatorischen Prediger in Wuppertal kennen und schätzen. Er starb am 5. Januar, kurz vor seinem 70. Geburtstag, zu dem er noch geladen hatte. *Hans Düfel* war Chronist der Luther-Gesellschaft und Rezensent in dieser Zeitschrift. Er hat mehrere Jahrzehnte den Bezirksverband Erlangen geleitet und zahllose Veranstaltungen organisiert. Im vergangenen Jahr schied er aus dem Vorstand der Luther-Gesellschaft aus, um Jüngeren Platz zu machen. Durch seine Vorträge zu Cranach und Dürer als Malern der Reformation ist er vielen unvergessen. Seine Chronik der Luther-Gesellschaft im Jahrbuch setzt ihm ein bleibendes Denkmal. Er ging völlig unerwartet am 3. Februar heim. Gott sei von Herzen gedankt für diese beiden Mitstreiter, deren Beiträge geholfen haben, der Kirche die Kräfte der Reformation lebendig zu erhalten.

Mitteilungen aus der Luther-Gesellschaft und Hinweise, um deren freundliche Beachtung wir bitten, beschließen das Heft.

H.H.

»ZUGLEICH GERECHT UND SÜNDER«

Martin Luthers Erklärung einer anthropologischen Grundformel[1]

»Denn das Fleisch streitet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; dieselben sind widereinander, daß ihr nicht tut, was ihr wollt.« (Gal 5,17)

... Diese Stelle bezeugt klar, daß Paulus diese Worte den Heiligen schreibt, das ist der Kirche, die an Christus glaubt, die getauft und gerechtfertigt ist, die erneuert ist und vollkommene Sündenvergebung hat; und doch sagt Paulus, sie habe Fleisch, das gegen den Geist streitet. ... Es haben also diejenigen, die Paulus und die anderen Heiligen entschuldigten und sagten, sie hätten keine Sünde, nicht nur unklug, sondern auch unfromm gehandelt. Durch diese Überzeugung, die aus der Unkenntnis der Glaubenslehre entstanden ist, haben sie die Kirche des größten Trostes beraubt, sie haben die Vergebung der Sünden abgetan und Christus sein Werk genommen.

Wir müssen unbedingt daran festhalten, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei, vorzüglich, vollständig und vollkommen. Wenn es nichts gibt, worauf wir uns stützen könnten, so bleiben doch, wie Paulus sagt: »diese drei: Glaube, Hoffnung, Liebe« (1. Kor 13,13). Darum gilt es immer zu glauben und zu hoffen, und immer gilt es Christus zu ergreifen als Haupt und Quell unserer Gerechtigkeit. Wer an den glaubt, wird nicht zuschanden werden. Dann müssen wir uns Mühe geben, daß wir auch im äußeren Bereich gerecht seien, daß wir also nicht dem Fleische zu Willen sind, das uns immer etwas Böses zumutet; ihm gilt es durch den Geist zu widerstehen. ... Soviel wir durch den Geist gegen das Fleisch kämpfen, so viel sind wir auch äußerlich gerecht, auch wenn uns diese Gerechtigkeit vor Gott nicht zurechtbringt.

Es soll also niemand verzweifeln, wenn er fühlt, daß das Fleisch immer wieder neue Kämpfe gegen den Geist erregt oder wenn er nicht alsbald das Fleisch niederzwingen kann, so daß es dem Geist unterworfen ist. ...

Wenn daher einer diesen Kampf des Fleisches spürt, soll er nicht den Mut verlieren, sondern im Geist widerstehen und sagen: Ich bin ein Sün-

[1] Galater-Vorlesung, 1531 (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. M. Lutheri Collectus. 1535), WA 40/II, 88–96. Der hier wiedergegebene Text ist eine Bearbeitung der Übersetzung von H. Kleinknecht in: D. Martin Luthers Epistelauslegung, Bd. 4, Göttingen 1980, 317–320 i.A.

Luther 70, S. 61–64, ISSN 0340-6210

der, fühle die Sünde, weil ich das Fleisch noch nicht ausgezogen habe, in dem die Sünde so lange hängt, als es lebt; aber ich will dem Geist folgen, nicht dem Fleisch, ich will Christus im Glauben und in der Hoffnung ergreifen und mich durch sein Wort aufrichten. So aufgerichtet, werde ich die Begierde des Fleisches nicht ausführen. ...

Wenn jemand diese Lehre recht weiß und sie richtig gebraucht, müssen ihm auch die bösen Dinge zum Besten dienen. Denn wenn ihn das Fleisch zum Sündigen reizt, so wird ihm das eine Ursache, die Vergebung der Sünden durch Christus zu suchen, die Gerechtigkeit des Glaubens zu ergreifen, die er sonst vielleicht gar nicht so schätzen und mit solcher Begierde ersehnen würde. Darum ist es sehr nützlich, daß wir zuweilen die Bosheit der Natur und unseres Fleisches fühlen, daß wir auf diese Weise aufgeweckt und zum Glauben und zur Anrufung Christi ermuntert werden. So wird der Christ ein allmächtiger Künstler und wunderbarer Schöpfer, der aus Traurigkeit Freude, aus Schrecken Tröstung, aus Sünde Gerechtigkeit, aus dem Tod das Leben machen kann, indem er sein Fleisch demütigt, es in Knechtschaft versetzt und dem Geist unterwirft. Darum sollen die, die die Begierde des Fleisches empfinden, nicht gleich am Heil verzweifeln. ... Ja, es ist so: Je frömmer einer ist, desto mehr fühlt er jenen Kampf. Daher rühren jene Klagen der Heiligen in den Psalmen und in der ganzen Heiligen Schrift. Von diesem Kampf wissen die Eremiten, die Mönche, die Scholastiker und alle Werkheiligen nichts.

Hier kann jemand einwenden, es sei gefährlich zu lehren, daß einer nicht darum verdammt wird, wenn er die Leidenschaft des Fleisches, die er fühlt, nicht gleich überwinden kann. Denn wenn diese Lehre ins Volk kommt, wird es sicher träge und schlaff etc. Das ist's, was ich oben gesagt habe: Wenn wir den Glauben lehren, wird der fleischliche Mensch die Werke vernachlässigen. Wenn wir auf den Werken bestehen, wird der Glaube und der Trost der Gewissen verloren. Hier kann niemand gezwungen werden, und man kann keine gewisse Regel geben. Jeder muß sich sorgfältig prüfen, mit welcher Leidenschaft des Fleisches er am meisten angefochten wird, und wenn er es herausgebracht hat, möge er nicht sicher sein, sich nicht schmeicheln, sondern wachen und kämpfen im Geist gegen die Leidenschaft, damit er sie, wenn er sie schon nicht gänzlich unterdrücken kann, wenigstens nicht vollbringe. ...

Niemand soll denken, die Sünde sei nach dem Empfang des Glaubens nicht groß zu achten. Sünde ist wirklich Sünde, ob du sie vor deiner Christuserkenntnis oder danach getan hast. Und Gott haßt die Sünde. Ja, alle Sünde ist, was den Gehalt der Tat angeht, tödlich. Daß sie für den Gläubigen nicht tödlich ist, ist dem Versöhner Christus zu danken, der die Sünde durch seinen Tod gesühnt hat. Dem, der nicht an Christus glaubt, sind

nicht allein alle Sünden tödlich, sondern auch seine guten Werke sind Sünde nach jenem Wort Röm 14 (V. 23): »Was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde.« Darum sind die Scholastiker in einem verderblichen Irrtum, die die Sünde nach dem Gehalt der Tat unterscheiden, nicht nach der Person. Wer glaubt, hat die gleiche und gleich große Sünde wie der Ungläubige. Dem Gläubigen wird sie dennoch erlassen und nicht angerechnet, dem Ungläubigen wird sie behalten und angerechnet. Dem einen ist sie verzeihbar, dem anderen ist sie tödlich, nicht weil die Sünde unterschiedlich ist, die Sünde des Gläubigen kleiner und die Sünde des Ungläubigen größer, sondern weil die Person unterschiedlich ist. Der Gläubige weiß, daß ihm seine Sünde um Christi willen, der sie durch seinen Tod gebüßt hat, erlassen sei. Darum, auch wenn er Sünde hat und sündigt, bleibt er dennoch ein Frommer. Dagegen bleibt der Ungläubige, der sündigt, ein Sünder. Das ist die wahre Weisheit und Tröstung der Frommen, daß, auch wenn sie Sünde haben und begehen, sie dennoch wissen, daß sie ihnen um Christi willen nicht zugerechnet wird. ...

Daß ein Mensch auch nach seiner Rechtfertigung zugleich gerecht und Sünder ist, ist eine grundlegende Einsicht der Reformation. Ein Christ ist gerecht vor Gott, weil ihm die Gerechtigkeit zugerechnet und die Vergebung der Sünden zugesprochen wird. In und aus sich selbst bleibt er ein Sünder. Seine Heiligung besteht geradezu darin, daß der Christ sich als Sünder erkennt und gegen die Sünde kämpft, indem er auf die Gnade vertraut.

Dieses lutherische Verständnis des »simul iustus et peccator« wird in Nr. 29 der vielfach diskutierten »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GER) im großen und ganzen zutreffend skizziert. Der Christ »ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt und ihm die Gerechtigkeit Christi zuspricht«. »Im Blick auf sich selbst aber erkennt er durch das Gesetz, daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt ...; denn er vertraut immer wieder auf falsche Götter und liebt Gott nicht mit jener ungeteilten Liebe, die Gott als sein Schöpfer von ihm fordert ... Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen ...«[2]

Die GER ist ein Dokument, das auf Rezeption angelegt ist. Die römisch-katholische Kirche hat mit einer »offiziellen katholischen Antwort« vom 25. 6. 1998 auf die GER reagiert. Diese Antwort besteht aus einer »Erklärung« und einer Reihe von Präzisierungen, in denen erläutert wird, wo die katholische Kirche noch bestehende Divergenzen sieht. An erster Stelle wird dabei das »simul iustus et peccator« ge-

[2] Abgedruckt z. B. in: Lutherische Monatshefte 36 (1997), 49–55 (mit Anhang bis 58).

nannt. Schon die Überschrift des Kapitels in der GER (»Das Sündersein des Gerechtfertigten«) löst vom katholischen Standpunkt her Erstaunen aus. So, wie die Formel in GER Nr. 29 erklärt werde, sei sie »für Katholiken nicht annehmbar«. Sie erscheine »nämlich unvereinbar mit der Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen, von der das Trienter Konzil spricht«. Auch an anderen Stellen der GER komme »die innere Verwandlung des Menschen nicht klar zum Ausdruck«. Daher gebe es »Schwierigkeiten mit der Aussage, diese Lehre über das ›simul iustus et peccator‹ sei in der aktuellen Fassung, in der sie in der GER vorgelegt wird, nicht von den Anathemata (Verurteilungen) der tridentinischen Dekrete über die Ursünde und die Rechtfertigung betroffen«[3].

Gelegentlich wurde in der Diskussion über die GER und auch jetzt nach dem Vorliegen der Antwort aus Rom darauf hingewiesen, daß die Schriftbasis für die reformatorischen Aussagen zum »simul iustus et peccator« sehr schmal sei. Luther habe sich vor allem auf Röm 7,17–20 berufen. Inzwischen sei aber exegetisch klar, daß Paulus an dieser Stelle *nicht* vom Christen, sondern vom Menschen *vor* seiner Berufung und Bekehrung spreche.

Diese verbreitete Meinung über Röm 7 wird jüngst von Friedrich Beißer wieder in Frage gestellt. Beißer trägt mit guten Gründen die Ansicht vor, daß Paulus an dieser Stelle sehr wohl von den *Christen* gesprochen habe, und zwar von ihnen, sofern sie noch »alte Menschen«, Menschen »dieses Fleisches« sind. In dieser Hinsicht tut ein Christ das Böse, das er nicht will (Röm 7,19); in anderer Hinsicht gehört er einem anderen an, nämlich dem auferweckten Jesus Christus (Röm 7,4)[4].

Auch die Annahme, die Einsicht in die Verfassung des Christen als simul iustus et peccator könne sich allenfalls auf eine Interpretation von Röm 7,17ff. stützen, ist zu korrigieren. Vielmehr hat Luther seine Einsicht auch in Auslegung anderer Bibelstellen entfaltet. Besonders eindrücklich ist dies in seiner Vorlesung von 1531 geschehen, in der er den Galaterbrief auslegte.

Bearbeitet von: Dr. Reinhard Brandt, Lutherisches Kirchenamt, Richard-Wagner-Str. 26, 30177 Hannover

[3] Zit. nach: Streit um den Entwurf zur Rechtfertigungslehre (epd-Dokumentation Nr. 27a/98 v. 30. 6. 98).

[4] F. Beißer, Spricht Paulus in Rö 7,7–25 vom Menschen, der noch nicht zum Glauben gekommen ist? In: Friedhelm Krüger (Hrsg.): Gottes Offenbarung in der Welt, Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 1998, 228–240.

THEOLOGIE DES KREUZES CHRISTI UND DER CHRISTEN

Lutherische Perspektiven im lateinamerikanischen Kontext

Von Ekkehard Heise

Die lateinamerikanische (auch die theologische) Realitätt lebt mit dem Erbe einer (oft sehr schmerzvollen) Geschichte, an die sie anzuknüpfen hat, und sei es um sich von ihr abzusetzen, zu befreien, d. h. aber sie umzugestalten. Eigenständige lateinamerikanische Ansätze, wenn sie sich denn, bei aller Kritik, der traditionellen Theologie verständlich machen wollen, müssen ihre Kontinuität oder Diskontinuität mit den früheren theologischen Ansätzen darstellen, wobei sie selbstverständlich mit vielen europäischen Theologen, Philosophen und (da beginnt vielfach schon das Neue) Soziologen ins Gespräch kommen. Seit dem 19. Jahrhundert gehören Gemeinden (später formten sich Kirchen) lutherischer Herkunft mit zu diesem Erbe.

Ökumenische Diskussionen in Lateinamerika sind für uns nicht ohne Auseinandersetzung einerseits mit der katholischen Kirche, der amerikanischen Geschichte und der durchaus ambivalenten Gegenwart zu führen. Andererseits gilt es Stellung zu beziehen gegenüber dem für viele faszinierenden Phänomen der Kinosäle füllenden Pfingstler. Und letztlich glaube ich, daß auch die Diskussion mit den übrigen historischen protestantischen Kirchen sehr ernsthaft geführt werden muß, mit dem Ziel, Unterschiede anzuerkennen, um so zu den Gemeinsamkeiten zu finden. Hier mache ich eine erste Einschränkung, indem ich einen Schwerpunkt setze. Ich möchte einige Grundlinien der Theologie Martin Luthers in Erinnerung bringen und ihren Beitrag zur ökumenischen Diskussion in Lateinamerika untersuchen. Dabei entdecke ich, daß lutherische Theologie in das tragende Wurzelwerk jener Theologie gehört, die unter dem Namen »Theologie der Befreiung« weit über die Grenzen ihres lateinamerikanischen Ursprunges hinaus Bedeutung gewinnt.

Die Gründe dafür sind vielfältig. Die Theologie der Befreiung, in ihrer Geschichte und in der Art und Weise, wie sie entwickelt wurde, nämlich oft in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Hierarchie, aber mit Unterstützung aus dem Volk und fast immer angesichts konkreter Probleme, unter dem Druck von Situationen, die ihre theologische Arbeit (Leanardo Boff) oder sogar das Leben des Theologen (Ignacio Ellacuria) in Gefahr bringen konnten, ähnelt auch in dieser Hinsicht der Theologie Martin Luthers.

Luther 70, S. 65–84, ISSN 0340-6210

Beide Ansätze sind nicht als etwas Abstraktes über Menschen in Not und Bedrängnis entstanden, sondern aus existentiellem Erleben und Miterleben.

Aufschlußreich ist ein Aufsatz von Leonardo Boff aus dem Jahre 1984: »*Lutero entre la Reforma y la liberación*«[1]. Boff betont in diesem Aufsatz, wie die großen Streitschriften Luthers aus dem Jahre 1520 (An den christlichen Adel deutscher Nation. Von des christlichen Standes Besserung, Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche, Von der Freiheit eines Christenmenschen), obwohl sie von religiösen Themen handeln, gleichwohl die soziale, politische und wirtschaftliche Befreiung des Volkes zum Gegenstand haben, weil ja die damalige Kirche in allen Unterdrückungssituationen eine tragende, rechtfertigende Rolle spielte. In den Bauernkriegen zeigt sich dann, nach Boff, die »*incompetencia política del reformador*«, und das nachfolgende Bündnis der entstehenden lutherischen Kirchen mit den Fürsten und der siegreichen Bourgeoisie führe dazu, daß deren Interessen und Ideologien im historischen Protestantismus inkorporiert würden. Die Rechtfertigung allein aus Glauben büße hier zum ersten Mal ihr befreiendes Potential ein. Ein Prozeß, der sich, so Leonardo Boff, wiederholt habe.

Boff erinnert die lutherischen Kirchen an ihre fortschrittliche Rolle in den Anfangsjahren der jungen lateinamerikanischen Staaten. Er schreibt: »Die geschichtlich gewachsenen Kirchen brachten bei ihrer Ankunft in unseren Ländern die Ideale des Liberalismus mit. In wirtschaftlicher Hinsicht verstärkten diese Ideale die Modernisierung und Industrialisierung gegen die alten Oligarchien der Landbesitzer. In politischer Hinsicht hielten sie die Fahne der repräsentativen Demokratie hoch. Ihrer kulturellen Neigung nach verteidigten sie die Erziehung für alle und die Förderung des Individuums und seiner Freiheit«[2].

Später, im Zuge der Massenimmigrationen nach den Weltkriegen, verloren diese Kirchen ihren fortschrittlichen Charakter. Die Ideale des Liberalismus und der repräsentativen Demokratie entwickelten sich zur Ideologie des Neokolonialismus, und die protestantischen Kirchen, wo sie diesen alten Idealen verhaftet blieben, wurden zu Legitimatoren imperialistischer Ausbeutung und Unterdrückung oder wandelten sich zu jenen sich vor der sozialen Wirklichkeit verschließenden Klubs, wo das Wort »lutherisch« Synonym für »deutsch« und »erste Welt« geworden ist. Dennoch spürt man die positive Einschätzung des Betreiungstheologen franziskani-

[1] Boff, Leonardo, »Lutero entre la Reforma y la liberación«, en Revista Latinoamericana de Teologia 1/1984, 83–101.

[2] Ebd., 89.

scher Tradition, wenn er gegenüber dem Luthertum darauf besteht, daß in der Reformation zwar »der religiöse Faktor sich als vorrangig darstellt«, aber es zu bedenken sei, daß damals unter religiösen Problemen sehr viel mehr verstanden wurde als heute, wo man nur noch an innere Geistlichkeit denkt. Boff ruft auf, die befreiende Bedeutung Luthers neu zu entdecken, »innerhalb des religiösen Bereiches und von dort ausgehend in allen Bereichen der Wirklichkeit«[3].

Die Rechtfertigung allein aus Glauben als Schlagwort lutherischer Theologie hat, meines Erachtens, seine Schärfe verloren. Individualisierung und Verinnerlichung haben sie den konkreten Lebens- und Leidenssituatianen entrückt.

Dies würde ich auch dort noch behaupten, wo argumentiert wird, daß doch gerade die unverdiente Rechtfertigung des Glaubenden, ohne jeden Einfluß seiner eigenen Leistungen, ein durchaus kritischer Ansatz gegenüber einer leistungsorientierten modernen Gesellschaft darstellt, in der jeder nach seinem Verdienst beurteilt und eingestuft wird. Diese Ansicht vertritt z. B. Manuel Ossa in seinem Vortrag vor der Convención de la Iglesia. Evangélica Luterana en Chile[4].

Unsere Gesellschaften hier in Lateinamerika sehen doch aber ganz anders aus. Reicht es, einer Mutter von sieben Kindern in einer *villa miseria* zuzusprechen, daß sie vor Gott genauso dasteht wie irgendjemand sonst? Oder gar, daß ihre Werke, die das Überleben der Familie sichern, nichts gelten, gegenüber einem verinnerlichten Glauben an einen guten Gott? Der Arbeitslose, der Tagelöhner, muß er nicht geradezu einen gerechten Lohn und die Möglichkeit, dafür arbeiten zu können, einfordern? Es kommt mir wie ein Scheingefecht vor, wie das Nachstellen historischer Schlachten aus vergangenen Zeiten, wenn lutherische Theologen meinen, mit der Reehtfertigungslehre in Lateinamerika gegen eine moderne Leistungsorientiertheit ankämpfen zu müssen. Weniger als die Hälfte aller lateinamerikanischen Kinder beendet die *primaria*. 50 Millionen Kinder auf diesem Kontinent besuchen gar keine Schule[5]. Daß wir nicht aus Werken gerechtfertigt werden, versteht doch nur jemand, der in einer Gesellschaft lebt, in der Werke jedem möglich sind.

Hier versuche ich den Beitrag lutherischer Theologie zu aktualisieren, indem ich sie aus dieser Engführung auf die Rechtfertigungslehre befreien und auf andere, ihr eigene Themen aufmerksam machen möchte, die in

[3] Ebd., 92.

[4] Am 7. November 1997 in Santiago.

[5] Die Zahlen stammen aus der Revista Parroquial, año 102, Nr. 12, Buenos Aires 1987.

der heutigen ökumenischen Diskussion in Lateinamerika weiterführen können.

Die Evangelische Kirche am La Plata hat auf ihrer letzten Synode im Jahr 1995 deutliche Worte gefunden. Aufs energischste verurteilt man *»die ungerechte, dämonische und sündhafte Ordnung, die uns unterdrückt«*[6]. Gemeint ist die neoliberale Wirtschafts- und Regierungsordnung, unter der große Teile der Bevölkerung Argentiniens, Paraguays und Uruguays leiden. Die EKaLP betont im selben Dokument, daß sich ihre Kritik auf tägliche pastorale und diakonische Erfahrungen von Arbeitslosigkeit, Unterbeschäftigung, Verarmung und vielgestaltiger Not aufbaut. Indem sie ihren Protest laut ausspricht, erfüllt diese Kirche deutscher, lutherischer und reformierter Tradition einen Teil ihres evangelischen Auftrages, nämlich: sich für die Opfer eines unmenschlichen Wirtschaftssystems einzusetzen.

Neoliberale Wirtschaftspolitik und ihre verheerenden Folgen für den ärmeren Großteil der Bevölkerung wird in Lateinamerika nicht nur von staatlicher und unternehmerischer Seite betrieben und gerechtfertigt, sondern der Ausbau wirtschaftlicher Privilegien für die Starken bekommt neuerdings auch theologische Schützenhilfe. In Seminaren und Arbeitsessen für »christliche Unternehmer« in Buenos Aires verbreiten konservative Theologen aus den USA, z. B. Michael Novak[7] oder Richard Neuhaus, ihr Evangelium der sorglos Reichen. Für eine lutherische Kirche ist die kritische Auseinandersetzung mit dieser neuen Form des theologus gloriae ein weiterer Aspekt ihres evangelischen Auftrages, nicht nur in Lateinamerika, und sie kann diese Disputation vom festen Standpunkt einer theologia crucis aus führen. Als seine theologischen Gegenspieler benennt Richard Neuhaus denn auch die reformatorische Theologie, dort wo sie Wirtschaftsprobleme *»theologisiert«* und *»moralisiert«*, und die *»katholische«* Theologie der Befreiung, die, so sagt er, ihre Wurzeln besonders in dem Denken Albrecht Ritschls und im *Social Gospel* Anfang des Jahrhunderts in den USA hat.

Wenn ich recht sehe, sind es zwei große Themenbereiche, in denen bislang interessante Ansätze zu einer Begegnung zwischen dem europäischen Luthertum und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung entwickelt worden sind.

[6] So im Abschlußdokument, veröffentlicht in Revista Parroquial N° 11, Jahrgang 100, November 1995, 3ff.

[7] Michael Novak, The Spirit of Democratic Capitalism, 1982.

Da ist zum einen die Frage des deus incarnatus. Hermann Brandt nennt in seinem Buch »Gottes Gegenwart in Lateinamerika«[8] die Inkarnation das Leitmotiv der Befreiungstheologie.

Das andere Thema ist die theologia crucis[9]. Die von den lutherischen Kirchen im Zuge der großen Immigrationswellen nach Lateinamerika transplantierten Gemeinden gerieten in existentielle Krisen in dem Maße, in dem ihre Mitglieder sich im Lande akkommodierten (sich durch Heirat z. B. der kath. Kirche annäherten oder in eine allgemeine Kirchendistanz verfielen) oder sich vor der wirtschaftlich-sozialen Realität in Zirkel verschlossen, denen das Wort »lutherisch«, wie schon eingangs gesagt, Synonym für »deutsch« und »erste Welt« geworden ist. Angesichts dieser Lage formuliert der brasilianische Kirchenhistoriker Martin Dreher was weit über den lateinamerikanischen Kontext von Bedeutung sein dürfte: »Meines Erachtens könnte es von der Wiederentdeckung des gekreuzigten Gottes her zu einer Erneuerung des Weltluthertums kommen«[10].

Wenn der Europäer bei dem Begriff »Wiederentdeckung des gekreuzigten Gottes« an Jürgen Moltmann denkt, so steht in Lateinamerika mit seinen »gekreuzigten Völkern« dafür die Begegnung mit der Theologie der Befreiung. Lutherische Theologie wird also nicht nur nach den Beiträgen fragen müssen, die sie in der lateinamerikanischen Diskussion zu leisten vermag, sondern darf von der Begegnung mit der lateinamerikanischen Theologie Impulse zu ihrer eigenen Erneuerung erwarten. Dabei wird wichtig sein, daß es zu einer echten Begegnung kommt und nicht nur bei einigen Reisenotizen aus einem ansonsten beruhigend weitab gelegenen Kontinent bleibt[11].

[8] Z. B. Hermann Brandt, Gottes Gegenwart in Lateinamerika, Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie, Hamburg 1992.

[9] Cf. Martin Dreher, »Luthers theologia crucis (Kreuzestheologie) und das Anliegen der Theologie der Befreiung«, in: Ökumenischer Studienausschuss der VELKD und des DNK/LWB (Hrsg.), Lateinamerikanische Theologie der Befreiung als Herausforderung an Lutherische Theologie, Hannover 1989, 61–79.

[10] Martin Dreher, 61.

[11] Reisenotizen haben natürlich ihre Berechtigung, ganz besonders in einer kontextuellen Theolodie, aber sie sind nur dann sinnvoll und nicht nur Fortsetzung kolonialer Überheblichkeit, wenn sie zu einem Hinterfragen der eigenen Praxis in der Heimat führen. Dazu kommt es in dem o. a. Reader des ökuumenischen Studienausschusses in den entsprechenden Artikeln nicht. Der andere kommt als Anschauungsobjekt aber nicht als gleichwertiger Gesprächspartner in Frage. N. Hasselmann handelt über die Begriffe »Volk« und »Volk Gottes« im Zusammenhang der brasilianischen Befreiungstheologie, ohne, wie er selbst zugibt, die entsprechende Literatur auch nur eingesehen zu haben.

Ich möchte beide Themen, Inkarnation und Kreuzestheologie, mit Hilfe einer aktuellen Fragestellung beleuchten, indem ich ganz europäisch nach der Diakonie und ganz lateinamerikanisch nach der befreienden Praxis der Christen frage.

Anschließend wäre noch zu untersuchen, ob überhaupt, und wenn ja: wie die Praxis des Menschen das regnum dei beeinflussen kann. Es stellt sich die Frage nach der Freiheit eines Christenmenschen zur verantwortlichen Mitarbeit an Gottes Schöpfung. So werde ich meine Vorschläge für einen Beitrag lutherischer Theologie zur ökumenischen Diskussion in Lateinamerika auf diese vier Punkte konzentrieren:

1. Konsequenzen der Inkarnation Gottes
2. Kreuzestheologie
3. Vorschläge zu einer bcfreienden Diakonie
4. Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen

1. Inkarnation

Gott inkarniert sich sub contraria specie. Sein Sohn wird von einer menschlichen Mutter geboren, nicht von einer Königstochter, sondern von einer Magd in ihrer Niedrigkeit. Das weitere Schicksal des Gottessohnes resümiert Paulus (Phil 2:5–11):

(Er) entäußerte sich selbst,
nahm Knechtsgestalt an
und ward gleich wie ein anderer Mensch,
in Gebärden als ein Mensch erfunden;
erniedrigte sich selbst
und ward gehorsam bis zum Tode,
ja zum Tode am Kreuz.

Welches sind nun die Konsequenzen für das Leben und Handeln der Christen?

In einer Predigt über den Philipperhymnus[12] erklärt Luther, daß die Inkarnation nicht ein einmaliger Akt gewesen sei, in dem der präexistente Christus seine substantia dei in substantia humana gewandelt habe, sondern für Luther ist die Inkarnation ein Vorgang, der sich in jedem Augenblick des Lebens Christi realisiert, wenn er sich zum Diener der Menschen macht, deren Herr und Gott er hätte sein können – und es auch ist, aber nach dem göttlichen Willen auf verborgenen Weise, nämlich im Leiden. Paul Althaus charakterisiert das lutherische Verständnis der Inkarnation

[12] Sermo de duplici iusticia, gedruckt 1519, WA II, 145–157.

folgendermaßen: »Der Wille, mit dem der ewige Sohn Mensch wurde, geht durch sein ganzes Leben weiter in immer neuem Vollzuge. Man kann sagen: die Inkarnation ist ein fortgehendes Geschehen, ein immer neuer Akt Christi«[13].

Christus ist nach Luther nicht nur der Grund für die neue Existenz des Christen, sondern auch das Beispiel für eine neue Praxis, nicht als unangenehmer Zwang, sondern als unausbleibliche Folge. Das neue Leben des Christen entspringt dem Heilswerk Christi derart, daß Christus und die Christen im gleichen Geist handeln. Der Glaube vertraut darauf, daß Gott die Person neu gemacht hat. Nun ist sie in der Lage, befreit, mehr noch, es ist ihre Natur, wie Luther sagt: »*.. gegen meynem nehsten auch werden ein Christen/wie Christus mir worden ist ...*«.

Und in der lateinischen Fassung der »Freiheit eines Christenmenschen« geht Luther noch einen Schritt weiter, wenn er sagt: mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, ein Christ werde dem anderen Nächsten zum Christus[14].

Diese zwei Punkte möchte ich aus Luthers Denken über Inkarnation als möglichen Beitrag unserer Tradition hervorheben: Einerseits ist die Inkarnation Gottes bei Luther immer Inkarnation in Christo. Aber die Inkarnation Christi ist immer neuer Vollzug einer konkreten Praxis zum Heil der Menschen. Andererseits besteht die Tendenz Luthers zur Analogie Christi mit den Christen, insofern die letzteren sich einander zum Christus werden.

Im folgenden werden wir sehen, wie nicht nur in der Zuwendung zum Nächsten, sondern auch in der Frage des Leidens bei Luther Christus und die Christen sich sehr nah kommen.

In der oben erwähnten Predigt zu Phil 2 entwickelt Luther, wie die κένωσις Christi, d. h. seine Entäußerung, ihre Fortsetzung in der κένωσις der Christen findet, deren Vorbild sie ist. Auch die Christen nehmen Knechtsgestalt an und dienen dem Nächsten. Ihre Gerechtigkeit (die zweite Gerechtigkeit, mit der sie der ersten Gerechtigkeit Ausdruck verleihen, die ihnen umsonst durch Christus zukommt) folgt dem Beispiel Christi, nach dessen Ebenbild sie geformt ist. Der Wille Christi zum Dienen ge-

[13] Paul Althaus, Die Theologie M. Luthers, Gütersloh 1974, 172.

[14] Certe a Christo sic vocamur, non absente sed inhabitante in nobis, idest, dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit. WA VII, 66, 33ff. An anderer Stelle sagt Luther: »Sihe, das sind denn recht gottformige menschen wilche von Gott empfahen allis, was er hatt, ynn Christo, und widderumb sich auch, alsz weren sie der anderen gotte, mit wolthaten beweiszen«. WA X/1,1.

langt in der Inkarnation bis ans Kreuz zu seinem höchsten Grad und erreicht dort seinen vollendetsten Ausdruck. Die angedeuteten Linien lassen sich also in Luthers Kreuzestheologie weiter verfolgen.

Damit gelangen wir zum Thema der theologia crucis, die ihrerseits nichts anderes ist als das Nachdenken über die Inkarnation Gottes in den Leiden Christi und der Christen.

2. *Kreuzestheologie*

Das Konzept der lutherischen theologia crucis findet sich in nuce in den Thesen der Heidelberger Disputation vom Jahre 1518. Interessant für unsere Fragestellung ist, daß Luther, wenn er über die Leiden (und die Werke) als Möglichkeit (bzw. Unmöglichkeit) der Gotteserkenntnis handelt, sich nicht nur auf Christi Leiden (und die göttlichen Schöpfungswerke) bezieht, sondern der Bezug der Begriffe Leiden und Werke schwankt in den Erklärungen der Thesen 21 und 22 zwischen Christus und den Christen[15]. Es ist unmöglich, daß der Mensch, sei es durch Gottes Schöpfungswerke, sei es durch eigene Anstrengungen (Werke) Gott erkennt. Gotteserkenntnis ist nur möglich durch die Passion Christi und die Leiden der Christen[16]. Nach dem, was wir oben über die existentielle Verbundenheit der Christen mit Christus bei Luther gesagt haben, kann diese Schwankung in der Begrifflichkeit kein Zufall oder gar Widerspruch sein, sondern es zeigt sich hier die ganze Tiefe der lutherischen Soteriologie, die uns, weil sie Inkarnation und Kreuz auch im Leben der Menschen aufdeckt, in unmittelbare Nähe zu Ansätzen der Befreiungstheologie führt.

Wenn nach Luther theologia crucis heißt, Christus in dem zu erkennen, der »der Allerverachtetste und Unwerteste war«[17], und wenn dabei an die Leiden Christi und die Leiden des Nächsten gedacht ist, dann ist es weniger als ein Schritt zum »*sacramento del prójimo*« zum Näehsten als Sakrament, wie es Gustavo Gutiérrez in der Folge von Y. M. Congar formuliert. Gutiérrez schreibt: »Eine Geste der Liebe gegenüber den Armen ist eine Geste gegenüber Gott«[18].

[15] Paul Althaus, op. cit., 37, verweist auf diese Doppeldeutigkeit der Begriffe Leiden und Werke, ohne jedoch aus dieser »Kühnheit und Tiefe« lutherischen Denkens nachdenkend theologische Konsequenzen zu ziehen.

[16] WA I, 361f.

[17] Is 53:3; WA V, 36, 22.

[18] Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación, hrsg. Sigueme Salamanca 1987[13], 263, (1. Aufl. 1972), deutsche Ausgabe: Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973.

Hermann Brandt stellt fest: »Für die Befreiungstheologie besteht die ›Leistung‹ des Glaubens in der Entdeckung der Sakralität der Wirklichkeit«[19].

Dies bedeutet aber auf keinen Fall eine Vergöttlichung der (sozialen) Wirklichkeit und damit eine Anbetung des status quo als Ausdruck des göttlichen Willens und Quelle möglicher Gotteserkenntnis, sondern gemäß dem biblischen Zeugnis enthüllt sich die Wirklichkeit als Ort und Mittel der Inkarnation Gottes sub contraria specie. Der Unterschied, auf dem Luther in den Thesen der Heidelberger Disputation besteht, bleibt gewahrt.

Die Befreiungstheologie folgt dem Ansatz der theologia crucis. Sie handelt nicht in einem abstrakten Sinne von der Welt im allgemeinen als Ort der Inkarnation, sondern der Befreiungstheologie zufolge offenbart sich Gott dort, wo man es am wenigsten erwartet, dort, wo die Welt am wenigsten Herrlichkeit und Ruhm repräsentiert, d. h. in Armut, Unterdrückung, Rechtlosigkeit, dort wo das Leben an den Rand gedrängt wird. Leonardo Boff formuliert: »In der Inkarnation offenbart Gott seine ganze Empathie und Sympathie mit der pervertierten Menschheit. Er nimmt unsere sündhafte Fleischlichkeit und die Konsequenzen, die die Sünde in unserer Geschichte in Form von Krankheit, Einschränkung des Lebens, Gewalt, Unverständnis und Tod hervorgebracht hat, auf sich. Durch die Inkarnation des Sohnes macht Gott aus dieser Wirklichkeit seine Wirklichkeit, und er tut dies aus reiner Gnade (Röm 5, 10. 15), indem er sich zu einem Verfluchten unter den Verfluchten, zu einem Verurteilten unter den Verurteilten, zu einem Gekreuzigten unter den Gekreuzigten macht«[20].

Die Inkarnation bis ans Kreuz ist Ausdruck der Liebe Gottes, die sich in besonderer Weise gegenüber den Armen und Randständigen der Gesellschaft zeigt. Dies aber nicht in exklusiver Weise, sondern vielmehr, wie Boff versichert, »in einer für alle sozialen Klassen offenen Art«[21]. In, unter und mit der Situation der Armen trifft man auf Gott. Aus der Sicht der Reichen heißt dies anzuerkennen, daß das eigene Schicksal in existentieller Weise mit dem Schicksal der Armen verbunden ist. Die Inkarnation Gottes ruft alle, ihn dort zu suchen, wo er angetroffen werden will »in humilitate et ignominia crucis« (in der Niedrigkeit und Schande des Kreuzes), d. h. in den Leiden Christi und in den Leiden derer, die ihm gleichen, das sind die Armen, die nicht nur alles entbehren, sondern die zugleich

[19] H. Brandt, op. cit., 15.

[20] Leonardo Boff, Teologia desde el lugar del pobre, Santander 1984, 133.

[21] Ebd., 37.

auch beginnen, sich ihrer Situation bewußt zu werden und sich für ihre eigene Befreiung einzusetzen. Die meisten Gemeinden der Kirchen lutherischer Tradition, in denen wir Dienst tun, kommen, wenn ich recht verstehe, mit armen und in Not geratenen Menschen dort zusammen, wo sie sich sporadisch oder in geplanten Projekten um Diakonie bemühen.

3. Diakonie – Gute Werke und befreiende Praxis

»Vera theologia est practica et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide aprehenditur ... speculativa igitur theologia, *die gehort in die Hell zum Teuffel.*«[22]

So hat Luther in einer seiner Tischreden ausgedrückt, was wohl einer der entscheidendsten Grundzüge seines ganzen theologischen Denkens ist. Theologie ist und dient der Praxis. Luthers Theologie ist aus konkreter eigener und fremder Seelennot entstanden und ist nur recht aus diesem seelsorgerischem Blickwinkel zu verstehen.

Der Beitrag Luthers zur Diakonie verschwindet leicht hinter seinen viel stärkeren Äußerungen über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Die Diakonie, in der es ja um Werke geht, erscheint blaß angesichts der vorrangigen Auseinandersetzung über die Gnade Gottes, die alles wirkt: Rechtfertigung, Glaube und gute Werke. Das Interesse Luthers an der Diakonie ist aber nicht nur bei seinem Eintreten für die Einrichtung »gemeiner Kästen« für Bedürftige in den Gemeinden deutlich, sondern steht auch hinter den Aufrufen an den »christlichen Adel deutscher Nation« und an »die Ratsherren aller Städte deutsches Lands«, die Luther an ihren geistlichen Stand und die daraus resultierenden Aufgaben erinnert.

Ich möchte aber hinter diese sporadischen Funde nach der theologischen Argumentation Luthers bezüglich der christlichen Praxis fragen.

Für Luther gehören die guten Werke untrennbar zum Glauben dazu, er schreibt: »... *also, das unmuglich ist werck vom glauben scheyden, als unmuglich, als brennen und leuchten vom fewr mag gescheyden werden* ...«[23].

Es ist nach Luther undenkbar, daß sich jemand mit einem Glauben ohne die entsprechenden guten Werke zufrieden gibt, er fährt fort: »*Er* [der Glaube] *fraget auch nicht, ob gutte werck zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie than, vnd ist ymmer ym thun, Wer aer nicht solch werck*

[22] WATr 72, 16f, Nr. 153.
[23] Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer, WA/DB 7, 10.

thut der ist eyn glawbloser mensch, tappet vnd sihet vmb sich nach dem glawben und gutten wercken, vund weys widder was glawb odder gutte werck sind, vnd wesseht und schwetzt doch viel wort von glawben vnd gutten wercken«[24].

Paul Philippi hat diese Untrennbarkeit von Glaube und Diakonie in der lutherischen Theologie analog zum Dogma von Chalcedon (451) über das Verhältnis der zwei Naturen Christi und damit der Wirklichkeit der Inkarnation, als »unvermischbar« und »untrennbar« bezeichnet[25]. Nach Philippi ist es »ein großes Geschenk unserer lutherischen Bekenntnisse, daß sie die Diakonie nicht als ein Drittes neben Verkündigung und Sakrament gestellt haben. Denn eben darin erweist die Diakonie ihren evangelischen und nicht gesetzlichen Charakter, daß sie nicht als ein anderer ›tertius usus‹ neben die Darbietung der Heilsbotschaft tritt, sondern in, mit und unter ihr Gestalt gewinnt, als unabdingbare ›nota‹ einer wirklich evangelischen Verkündigung und Sakramentsfeier, als Wesensmerkmal beider, als Verwirklichung (wirk-lich, wie wirk-sam!) des Corpus Christi«[26].

Dies wäre nun schon mal eine lutherische Position, die es im ökumenischen Gespräch zu beziehen gälte.

Luthers Thesen für die Heidelberger Disputation zufolge gibt es zwei Arten von guten Werken: jene, die man mit dem Vorwand sich zu rechtfertigen tut, sind schon nicht mehr gut, sondern schlecht, auch wenn sie noch so großartig erscheinen. Die wirklich guten Werke kommen aus dem Glauben. Sie können konkret ausfallen, wie sie wollen, sie sind gut, weil aus Glauben, ohne Absicht sich zu rechtfertigen, getan. Wenn die Befreiungstheologie von der Praxis des sich verpflichtet wissenden Glaubens spricht, meint sie diesen zweiten Typ von guten Werken. Gustavo Gutiérrez, der peruanische Befreiungstheologe, erklärt: »... die Gemeinschaft mit dem Herrn bedeutet, unausweichlich, ein christliches Leben, das ausgerichtet ist auf konkreten und schöpferischen Dienst an den Nächsten ... Die christliche Gemeinde bekennt sich zu einem Glauben, der durch das Liebeswerk wirksam wird«[27].

Ich glaube, wir Lutheraner könnten der Befreiungstheologie einen wichtigen Beitrag leisten, indem wir ihr Hilfestellung geben gegenüber dem oft

[24] Ebd.

[25] Paul Philippi, »Diakonie als nota ecclesiae«, in »Die Innere Mission«, 45 (1955), 338–344; hier 343.

[26] P. Philippi, ebd. 344.

[27] Gustavo Gutiérrez, siehe 18, 34.

geäußerten Vorwurf, es würde durch die *teología de la liberación* einer neuen Gesetzlichkeit das Wort geredet.

Die Felder, in denen sich heutiger Glaube in Lateinamerika zum Liebeswerk verpflichtet, überschreiten die Grenzen klassischer europäischer Diakonie, wie ihrerseits diese Diakonie sich an Personengruppen wendet, die die Befreiungstheologie aus historischen Gründen nicht an erster Stelle nennt (z. B. Kranke oder Behinderte). Aber wir befinden uns dem gleichen Konzept gegenüber, wenn Luther feststellt, daß der Glaube nicht ohne Werke sein kann, wenn klassische Diakonie vom Dankdienst des Christen spricht oder die Befreiungstheologie der Praxis des verpflichteten Glaubens nachdenkt.

Die Frage für die Befreiungstheologie ist nicht, ob ein Werk (eine Glaubenspraxis) schön, groß, wunderbar oder wertvoll ist, sondern ob es in der Linie des Planes Gottes liegt. Der Plan Gottes für die Menschen ist deren Befreiung aus allen lebensvernichtenden Unterdrückungen. Der Glaube erkennt diesen Willen Gottes durch dessen Inkarnation im Leben Jesu Christi, dem, von einer Magd in Niedrigkeit geboren, Bruder der Armen und mit ihnen Gekreuzigten. Eine neutrale Praxis gibt es nicht. Die Werke sind gut oder schlecht. Das Kriterium ist, nach Luther, ob diese Werke aus einem »pio dei timore« (frommer Gottesfurcht) heraus getan werden oder aus einer falschen trügerischen Sicherheit (mera et mala securitate)[28].

Hier gewinnt die Rechtfertigungslehre wieder ihre revolutionäre Schärfe, die ich ihr eingangs abgesprochen habe. Die Gottesfurcht, die nach Luther die Bedingung für das gute Werk ist, zeigt sich für die Theologie der Befreiung in der Antwort auf die Frage, ob eine Praxis sich in den göttlichen Befreiungsprozeß stellt. In diesem Prozeß die Offenbarung Gottes zu erkennen, bedeutet, sich zu demütigen und in sich den Wunsch wach werden zu lassen, wahrhaftig die Gnade Christi zu suchen (Heidelberger These 17). Es bedeutet davon abzusehen, die Gnade durch das Tun dessen, zu dem man selbst fähig ist, erreichen zu wollen; so sagt es Luther in der 16. Heidelberger These. Und Gustavo Gutiérrez drückt es in den Worten der Befreiungstheologie so aus: »Jene grundlegende Befreiung ist die Gabe Christi. Durch seinen Tod und Auferstehung erlöst er den Menschen von der Sünde und allen ihren Folgen.«

Gutiérrez zitiert aus einem Dokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín 1968: »Es ist dieser Gott, der, als die Zeit erfüllt war, seinen Sohn sandte, damit dieser, Fleisch geworden, käme zur Befreiung aller Menschen aus jeder Art von Sklaverei, in der die Sünde sie

[28] Heidelberger Disputation, Thesen 7 und 8, WA I, 353.

festhält: die Ignoranz, der Hunger, Not und Unterdrückung, in einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Haß, die ihre Wurzel im menschlichen Egoismus haben. Deshalb ist das menschliche Leben ein Ostern, ein Übergang von der Sünde zur Gnade, vom Tod zum Leben, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Unmenschlichen zum Menschlichen. Durch die Gabe des Geistes läßt uns Christus wirklich in Gemeinschaft mit Gott und allen Menschen eintreten. Genauer gesagt, gerade weil er uns in diese Gemeinschaft eintreten läßt, in fortgesetzter Bemühung um ihre Vollkommenheit, besiegt er die Sünde, das Fehlen der Liebe und alle ihre Folgen«[29].

Hugo Assmann erklärt: »Das Werk oder die Praxis des Menschen ist die historische Gestalt seines Glaubens«[30].

Wie können wir also lutherisch von guten Werken reden? Glaube und Werke des Glaubens sind eins, in dem Sinne eine Konsubstantialität, so wie es Paul Philippi ausdrückt: Die Diakonie gewinnt Gestalt in, mit und unter der Darbietung der Heilsbotschaft. Folglich ist die Praxis, die Anteil hat am Befreiungsprozeß, historische Gestalt des Glaubens an das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade Gottes und ist ein gutes Werk von Gott, während die Praxis, die nicht Anteil hat am Befreiungsprozeß, historisehe Gestalt eines Glaubens an sich selbst ist, an Selbstrechtfertigung, an den eigenen Willen gebunden, und ist somit Herrschaft und Unterdrückung.

Diakonie war selten ein zentrales Thema lutherischer Theologie. Dort, wo man sich aber um die Begründung des Dankdienstes des Christen aus dem Denken Martin Luthers bemüht, stößt man unweigerlich auf die Themenbereiche theologia crucis und deus incarnatus. Andererseits ist es die Erfahrung der Inkarnation Gottes in der gekreuzigten Alltäglichkeit der leidenden Völker Lateinamerikas, die dortige Theologie nicht anders möglich sein läßt als im Nachdenken der befreienden Praxis, die aus solcher Gotteserfahrung entsteht.

Erst eine Theologie, die man nicht über menschliche Not und Unterdrückung erstellt, sondern aus der Teilnahme an den Situationen, die das Leben auf vielfältige Art in Bedrängnis bringen, heraus entwickelt, kann authentisch, leib- und deshalb wahrhaftig aussagen, was die Inkarnation Gottes für eine befreiende Praxis, für diakonisches Handeln bedeutet.

Paul Philippi hat den »sakramentalen« Charakter der Diakonie nach lutherischem Verständnis sehr einprägsam herausgestellt:in, mit und unter

[29] G. Gutiérrez, siehe 18, 238.

[30] Hugo Assmann, Opresión, liberación, Desafío a los cristianos, Montevideo 1871, 65.

der Darbietung der Heilsbotschaft finde Diakonie statt. Auch für die Befreiungstheologie hat, wie wir sahen, die befreiende Praxis zugunsten des notleidenden Nächsten sakramentalen Charakter, insofern in ihm Gott begegnet. So hat es der handelnde Glaube dort, wo er sich dem in Not geratenen Nächsten zuwendet, bei Luther und in der Befreiungstheologie mit einem Inkarnationsgeschehen zu tun. Der Handelnde wird dem zum Christus, dem er sich zuwendet (Luther) und in dem ihm zugleich Christus begegnet (Befreiungstheologie).

So wie wir bei Luther keine entwickelte Theorie über Diakonie finden, so findet auch in der Befreiungstheologie weder eine Diskussion über den theologischen Ort der Diakonie statt, noch kommt es zur Entwicklung von Konzepten einer Diakonie im europäischen Sinne. Wie es für Luther nicht zur Debatte stand, ob es einen Glauben ohne die entsprechenden Werke geben könne, so ist für die Befreiungstheologen alle Theologie Theorie, ausgehend auf Grund von und zum Nutzen für die befreiende Praxis zum Wohl des Nächsten. Diakonie oder Befreiungspraxis und Gottes Wort, auf das der Glaube hört und dem er antwortet, sind nicht länger zwei voneinander getrennte Dinge, sondern sind, wie auch die guten Werke bei Luther, ein untrennbarer Teil des Glaubens. Glaube ist immer engagierter Glaube.

Gottes Inkarnation im Leiden der Menschen schafft die Möglichkeit echter menschlicher Solidarität durch ihre Beziehung zum leidenden Gott als gemeinsamem Nenner, vor dem alle menschlichen Wesen gleich sind. Deshalb kann Diakonie nichts anderes sein als gegenseitige Hilfe unter Gleichen. Sie verliert jeden Charakter von Herrschaft oder Überheblichkeit des Helfers über den Bedürftigen. Eine solche diaconia crucis leugnet nicht die tatsächlichen Unterschiede zwischen Reichen und Armen, Unterdrückten und Unterdrückern, Behinderten und Nichtbehinderten, aber sie betont, daß in letzter Instanz diese Unterschiede keine Bedeutung vor Gott haben. Das heißt nicht, daß sie unbedeutend wären, sondern, ganz im Gegenteil, eine Diakonie auf der Basis der Inkarnation Gottes im Kreuz befreit dazu, daß diese Unterschiede im Falle politischer, kultureller und wirtschaftlicher Unterdrückung beseitigt werden, im Falle von körperlichen oder geistigen Behinderungen nicht länger als trennend zwischen Menschen existieren.

Wenn eine Kirche nicht selbst den Weg der Inkarnation bis ans Kreuz geht, sondern wenn sie sich an den Wertmaßstäben der Welt orientiert (diaconia gloriae), wird sie nie dazu kommen, Behinderte, Arme, Randständige und Unterdrückte in anderer Weise als in einer von Assistentialismus, vermeintlicher Überlegenheit oder Herrschaft geprägten Haltung zu begegnen. Die Inkarnation Gottes bis ans Kreuz ruft die Glaubenden ih-

rerseits zur Inkarnation ihres Glaubens in das Leben der Leidenden. Das ist dann wahre Spiritualität, Geistlichkeit, weil vom Geist Gottes inspiriert. Es kommt zur gegenseitigen Annahme als zum Heil Befreite durch den Gott, der sich bis zur Kreuzigung in den allerorts und zu allen Zeiten Armen, Verachteten und an den Rand Gedrängten inkarniert.

Dieser befreiungstheologische Ansatz, der in der Wiederentdeckung des gekreuzigten Gottes gründet, kann, wie Martin Dreher aus Brasilien vermutet, die Kirchen lutherischer Tradition zu einer neuen kontextuellen und praxisrelevanten Theologie erwecken. Die Befreiung des Christenmenschen zum Dienst am Nächsten durch Gottes Inkarnation bis ans Kreuz ist Thema des jungen Luther. Schon in Luthers Äußerungen zu den Bauernkriegen ist von diesem Ansatz einer befreienden politisch-diakonischen Praxis keine Spur mehr. In der Geschichte des Luthertums wurde viel zu bald der befreiungstheologische Ansatz zugunsten einer viel stärkeren Betonung der verinnerlichten Rechtfertigung allein aus Glauben aufgegeben, zudem in einer die individuelle Rettung betonenden juristischen Version, wie ich eingangs bei der Erwähnung des Artikels von Leonardo Boff gezeigt habe. Hier hat, so meine ich, die Kritik an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ihr Recht, wenn sie, wie die Münchner Theologen Wolfgang Steck und Hermann Timm feststellen, darauf hinweist, daß »das juristische Vokabular (Schuld, Strafe, Buße, Todesurteil, Sühne, Freispruch, Begnadigung ...) dem religiösen Verständnis ... heutiger Menschen immer fremder geworden«[31] ist.

4. Die Freiheit eines Mitarbeiters Gottes

Es ist jetzt noch abschließend zu untersuchen, ob überhaupt, und wenn ja, wie, der Mensch im regnum dei mitwirken kann. Es stellt sich die Frage nach der Freiheit eines Christenmenschen zur verantwortlichen Mitarbeit an Gottes Schöpfung.

Im Jahre 1993 erschien das Buch des uruguayischen Theologen Juan Luis Segundo, »Qué mundo? Qué hombre? Qué Dios?«[32] Der Titel des Buches markiert die Fragerichtungen. J. L. Segundo fragt nach der Welt und wendet sich dabei an die Naturwissenschaften. Er fragt sodann nach dem Men-

[31] Wolfgang Steck/Hermann Timm, »Beinahe wie damals in Wittenberg«, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 20. 2. 1998, 26.

[32] Santander 1993.

schen, und die Antworten, die ihm die Naturwissenschaften geben, bestätigen seinen Glauben an die besondere doppelte Rolle des Menschen im Schöpfungsprozeß als Geschöpf und Mitschöpfer. So nimmt er Welt und Mensch ernst in ihren Gesetzmäßigkeiten, Zufällen und Freiheiten und fragt auf diesem Hintergrund nach Gott, dem Schöpfer der Welt und Vater Jesu Christi.

Die Motivation für solches Fragen erwächst aus der Beteiligung des Lateinamerikaners am Kampf um die Befreiung der Völker dieses Kontinentes von Unterdrückung, Armut und Ungerechtigkeit. Was die leidenden Völker Lateinamerikas wissen müssen, ist, ob diese Welt veränderbar (d. h. verbesserbar) ist, ob der Mensch diese Veränderung herbeiführen kann, und letztlich, ob diese Veränderung dem Willen Gottes entspricht und er seinen Segen zu ihr gibt. Auch hierzu sollte lutherische Theologie ihren besonderen Beitrag formulieren.

Das Weltbild nicht nur katholischer Theologie, sondern wohl auch des Großteils unserer Gemeindeglieder, ist, trotz zunehmender Kenntnis ganz andersartiger biblischer Aussagen, immer noch weitgehend geprägt von einem strikten Monismus, so wie ihn Thomas von Aquin von Aristoteles übernommen hat. Gott ist das höchste, vollkommene Wesen. Leiden, Veränderung, ja die Freiheit (da sie ja Abständigkeit von der festen Ordnung bedeutet) können in diesem System nur als Folge von Mangel und Unzulänglichkeit erscheinen.

Nun ist interessant, daß es ausgerechnet moderne naturwissenschaftliche Theorien sind, die traditionellerweise eher in Konflikt mit jeder Art göttlichen Anspruchs gesehen werden, die Juan Luis Segundo Argumente gegen einen Monismus und zu Gunsten eines viel einleuchtenderen, gottgewollten Dualismus als Weltprinzip liefern. Die Welt ist kein fertiges Ganzes, das, einmal ins Rollen gebracht, sich seinem Ende entgegen entwickelt, sondern, was wir als Schöpfung kennen, ist gleichsam die Vorlage Gottes, auf der nun der Mensch selbstverantwortlich weiter schöpferisch tätig sein soll. Dem Sein (ser) entspricht ein Nicht-sein, nicht im Sinne einer ontischen Unmöglichkeit, sondern vielmehr als Noch-nicht-sein (deber-ser = soll-sein). Die Schöpfung geht weiter, sie muß es, denn bis zur Vollendung des Projektes »Reich Gottes« fehlt viel. Gott ruhte am siebenten Tage, aber das soll nicht heißen, daß die Schöpfung zu Ende war, sondern sie ist gut, nach Erschaffung des Menschen sogar sehr gut, weil mit dem Menschen nun ein verantwortlicher Mitschöpfer geworden ist. Gott ruht, weil der Mensch schafft, die Verwirklichung seiner Menschlichkeit vorantreibt. Gottes Ruhe ist keine Gleichgültigkeit, sondern mit dem Bangen und Hoffen eines Liebenden verfolgt er das Handeln des Menschen in seiner Freiheit.

Der Mensch ist frei, soll es nach Gottes Willen sein. Anders läßt sich das Leiden eines Hiob nicht erklären, als daß Gott es dem Zufall überläßt, die Schicksalsschläge eines Menschen zu bestimmen. Nur so hat Gott im Menschen das ernst zu nehmende Gegenüber, das er sich schaffen wollte. Begrenzt durch sein Sein, seine Geschöpflichkeit, ist der Mensch sinnstiftender Mit-(Weiter-)Schöpfer. So kann Gott mit Hiob reden und angesichts dessen Klagen auf die Größe der Schöpfung verweisen, die aber nur darin für Gott einen Sinn haben kann, daß er durch sie mit einem realen Gegenüber kommunizieren kann. Für die Ethik heißt dies, daß der Mensch nicht nach dem Erlaubten und Verbotenen fragt, sondern nach dem, was dem gemeinsamen Schöpfungsprojekt förderlich ist (1. Kor 6,12; 10,23–29).

Real oder ernst zu nehmen ist der Mitschöpfer Gottes, weil Gott in der Existenz eines jeden Menschen nur so viel Raum einnehmen will, wie dieses so viel kleinere Wesen dem Unendlichen Sein einräumt.

»Und Gott selbst muß es wohl so gewollt haben. Es hat keinen Sinn, unendlich zu sein und noch mehr ›Sein‹ zu schaffen. Das ›Uni-versum‹ kann Gott nichts bedeuten, wenn die Sterne und kosmischen Nebel nicht vor einer Tür enden, die sich nur von innen öffnet«, schreibt Segundo zu Apk 3,20[33]. Und Martin Luther erkannte in seiner Magnifikatauslegung: »*Denn die weil er d' aller hohist / und nichts uber yhn ist / mag er nit uber sich sehen / mag auch nit neben sich sehen / die weil yhm niemant gleich ist / muß er von not ynn sich selb / unnd unter sich sehen ...*«[34]

So erwartet Gott die Ergebnisse menschlichen Schaffens. Der Knecht des Gleichnisses, dem nur ein Zentner anvertraut wurde, hat recht (es ist kein billiger Vorwand): Gott will ernten, wo nicht er, sondern der Mensch gesät hat (Mt 25,24–30). Gott gibt seine Schöpfung aus der Hand und überläßt sie dem Menschen, der angesichts des Zufalls des Schicksals Entscheidungen fällt. Er kann eine Situation als Chance begreifen, sie im Sinne des wartenden Gottes der Liebe (1 Joh 4,8) auszunutzen oder sie ungenutzt verspielen.

Durch die Zulassung des Zufalls entfernt sich Gott nur scheinbar vom Schicksal des Menschen. In Wirklichkeit kommt er ihm unendlich viel näher durch die Verantwortung, die er ihm mit seiner Schöpfung in die Hände legt. Gott ist ein Liebender, und als solcher hat er das Leiden des Menschen zugelassen, nicht weil es einen Eigenwert hätte, sondern weil nur so des Menschen freies Handeln eine unwiderrufliche schöpferische Dimension erreicht. Aus Liebe leidet auch Gott mit und an seinen Men-

[33] Segundo ebd., 117.
[34] WA 7, 547.

schen, so wie die ganze Schöpfung sehnsüchtig darauf wartet, daß die Kinder Gottes offenbar werden, »er leidet, bis die Freiheit der Kinder Gottes sich in Bewegung setzt und sich schließlich bemerkbar macht (Röm 8, 19–21)«[35].

So ist die Welt unfertige Schöpfung (nicht in dem Sinne eines fehlerhaften Seins, sondern im Sinne eines auf Zukunft offenen Werdens), die nach Gottes Willen auf die Vollendung durch den Menschen wartet. Diese Vollendung geschieht in einer Praxis der Befreiung des Menschen und der Schöpfung aus Unterdrückung, Ausbeutung, Leiden und Unrecht. Darüber hinaus befreit die Theologie Juan Luis Segundos die Welt, ihre Gesetzmäßigkeiten und Zufälle von falschem Determinismus, befreit den Menschen zu wahrhaft geschichtlicher Verantwortung in ihr und befreit nicht zuletzt Gott den Schöpfer von der Anklagebank, auf die er angesichts von Leid und allem Bösen in der Welt geraten ist.

Was hat nun lutherische Theologie zu diesem befreiungstheologischen Ansatz beizutragen? Als Beispiel greife ich das zentrale Thema der Freiheit heraus. Die menschliche Freiheit verwirklicht sich in der Geschichte. Diese bleibt aber unbedeutend und blaß, solange die Unvereinbarkeit von Gottes Vorsehung und der menschlichen Freiheit nicht zugunsten der letzteren, wie die Befreiungstheologie es vorschlägt, geklärt wird. Segundo sieht auf katholischer Seite in dieser Frage lediglich Unentschlossenheit. Wo steht Luthers Theologie? Meine These ist, daß Luthers Freiheitsbegriff in hervorragender Weise ausdrückt, was der Befreiungstheologe Segundo in anthropologischer Hinsicht entwickelt. Dabei gehe ich von einem Urteil Gerhard Ebelings aus, daß auch und gerade die Bezeugung des unfreien Willens bei Luther der Herausstellung der »herrlichen Freiheit der Kinder Gottes dient«[36].

Hier gilt es die Begriffe scharf zu fassen. Die von Gott dem Menschen gegebene Freiheit zum selbstverantwortlichen Handeln, die die Befreiungstheologie unterstreicht als Aufgabe des Mitarbeiters Gottes, bedeutet nicht, daß der »freie Wille« für den Menschen postuliert wird, den Luther in seiner Schrift »De servo arbirio« von 1525 grundsätzlich bestreitet. Den freien Willen, das ist quod potest et facit erga deum, quaecunque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum[37] (einer kann und tut Gott gegenüber, was immer er will, durch kein Gesetz, durch keine Macht gehindert), diesen freien Willen hat nicht der Mensch, sondern dieser kommt Gott allein zu. Letztlich ist es ja eine Machtfrage: Der Wille ist frei, nur wenn er zu er-

[35] Segundo siehe 32, 215.

[36] WA 7, 547.

[37] Gerhard Ebeling, Luther, Tübingen 1981 (4. Durchges. Auflage, 1 Aufl. 1964) 248.

reichen vermag, was er will. Der Mensch hat einen Willen, der, nach Luther, wie ein Lasttier vom Bösen oder von Gott geritten werden kann. Er lebt in der Begrenztheit seiner Geschöpflichkeit, die der freie Schöpferwille so gesetzt hat. Der Glaube erkennt dies an, indem er von dem Versuch, wie Gott sein zu wollen, abläßt und gerade so die Freiheit des menschlichen Mitarbeiters gewinnt.

Es ist interessant, daß in die Argumentation Luthers in »De servo arbitrio« die Idee der Erbsünde keine Rolle spielt. Er argumentiert genau wie Juan Luis Segundo mit der Geschöpflichkeit des Menschen. Seit dem Urknall hat die Evolution der ganzen Welt als Schöpfung Gottes nur den Sinn, den Menschen als freies Gegenüber und Mitarbeiter Gottes zu erschaffen. Hier drückt sich in der Sprache Segundos die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit des Menschen aus. Frei ist der Mensch, weil Gott mit einem unfreien Gegenüber nicht zufrieden sein kann. Unfrei ist der Mensch als Geschöpf, das seine Bestimmung ausschließlich vom Schöpfer und in Bezug auf ihn gewinnt. Auf der Seins-Seite (ser) herrscht ausschließlich Gott. Auf der Werden-Seite (deber ser) soll der Mensch herrschen, in aller Freiheit, damit er seine volle Menschheit gewinnt, die gerade darin besteht, daß Gott ihn als Gegenüber haben will.

Während in jeder monistischen Theologie der Glaube nichts anderes sein kann als unterwürfige Anerkenntnis der gottgewollten Seinsordnung und so immer wieder in Gefahr gerät, für jede Form zwischenmenschlicher (sozialer, politischer, ökologischer) Unterdrückung mißbraucht zu werden, entspricht der Theologie Segundos mit ihrem Dualismus von Sein (ser) und Werden (deber ser = soll sein), von göttlicher Schöpfungsvorgabe und gottgewollter menschlicher Gestaltungsfreiheit, auf Seiten des Menschen ein Glaube, dessen Hauptgewißheit sich auf die befreiende Beziehung Gottes zum Menschen und damit die Ermöglichung von Befreiung der Menschen untereinander richtet. Es ist ein Glaube, über den Martin Luther so schreibt: »*Alle christliche Lehre, Werk und Leben kurz, klar, im Übermaß begriffen ist in den zwei Stücken Glauben und Lieben, durch welche der Mensch zwischen Gott und seinem Nächsten gesetzt wird als ein Mittel, das da von oben empfängt und unten wieder ausgibt und gleichsam ein Gefäß oder Rohr wird, durch welches der Brunn göttlicher Güter ohne Unterlaß fließen soll in ander Leute*«[38].

Der Vorwurf, der von lutherischer Seite häufig der Befreiungstheologie gemacht wird, ist der der Werkgerechtigkeit und neuen Gesetzlichkeit, so als ob die Werke des Menschen das regnum dei beeinflussen könnten.

[38] WA 18, 662.

Aber das sagt Segundo nicht. Wenn Gott sich an die menschliche Geschichte bindet, dann ist das sein freier, von keiner Notwendigkeit bewegter Wille. Und es ist auf Grund dieses göttlichen Willens, daß der menschlichen Mitarbeit entscheidende Bedeutung zukommt. Nicht auf der Seite des Seins (ser), sondern als Sinnstifter, auf der Seite des Entwickelns, Befreiens und Werdens (deber ser) spricht Segundo von den Menschen als einer »Art Götter« (una especie de »dioses«) und benutzt (unbewußt?) denselben Ausdruck wie Luther, der schreibt: *»Siehe, das sind dann recht gottförmige Menschen, welche von Gott empfangen alles, was er hat, in Christo, und wiederum sich auch, als wären sie der anderen Gotte, mit Wohltaten erweisen.«*[39]

Es geht nicht um die Vergottung des Menschen, sondern um den höchsten Grad menschlicher Reife und Verantwortlichkeit, den Martin Luther und Juan Luis Segundo, wiederum in Übereinstimmung, mit dem Bild des Erbens ausdrücken. Luther kommentiert Psalm 82,6 so: *»Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns Erben macht aller göttlicher Güter«*[40].

Und der Befreiungstheologe bezieht sich auf Paulus in seinem Brief an die Galater (Kap. 3–4), wenn er schreibt: »Das Volljährigwerden der Kinder (Gottes) bedeutet für Paulus, daß der Mensch anfangen soll, tatsächlicher Erbe zu sein und damit »Herr über alles« (Gal 4:1)[41].

Dr. Ekkehard Heise, Av. Rivadavia 6747, 9. Piso, depto. 95, 1406 Buenos Aires, Argentina

[39] WA 10, 1, 1; 100, 8–101, 2; Kirchenpostille, Sammlung von Predigten aus dem Jahre 1522. Das erste Zitat stammt aus dem Vorwort, das zweite aus einer Predigt über Titus 3, 4–7.

[40] Ibidem.

[41] Ebd.

»ER TAUCHTE SEINE FEDER IN FLAMMEN ...«

Das Lutherbild des Aufklärers Johann Christian Ludwig Niemeyer

Von Christian Tegtmeier

Martin Luther als Bahner und verkörperter Inbegriff der Reformation wird im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, also während der Aufklärung und der frühen Romantik, den breiten Schichten des Volkes als Vorbild für tapferes, freies Bekennen des persönlichen Glaubens gegen die Zwänge von Staat und Kirche vorgestellt und empfohlen. Seine Lieder, sein Katechismus und seine Bibelübersetzung gehören in vielen Schulen zu den unverzichtbaren Lehrbüchern der christlichen Religion; leicht verständliche Monographien vermitteln den Lehrern, Predigern und interessierten Laien einen vertiefenden Zugang zu seiner Persönlichkeit, die nachahmenswert ist und über die sich ein aufgeklärter Zeitgenosse unterrichtet haben sollte. Johann Christian Ludwig Niemeyers Lutherbiographie aus dem Jubiläumsjahr 1817 gehört zu diesen weitverbreiteten Lutherbüchern, die dem Volk ein lebendiges, nahes und zugleich gegenwärtiges Bild vom Reformator, seinem Leben und seinem Wirken vermitteln wollen. Bisher sind diese, zu einem nur geringen Teil wissenschaftlich fundierten, aber für breite Schichten wirkungsvollen Veröffentlichungen wenig bekannt bzw. untersucht worden[1]. – Der folgende Beitrag möchte dem bestehenden Mangel abhelfen.

1. Wer war Christian Ludwig Niemeyer?

Am 25. November 1772 wird Johann Christian Ludwig Niemeyer als Sohn des Diakons Johann Gebhard Christoph Niemeyer und dessen Ehefrau Johanna Lucie Hedwig Niemeyer, geb. Grete in Weferlingen, damals Kreis Gardelegen, heute Kreis Haldensleben, geboren[2]. In Halberstadt schließt er am Domgymnasium seine Schulausbildung ab und immatrikuliert sich

[1] Vgl. H. Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, (1907) 2. Aufl. Berlin 1951; H. Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, (1955) 2. Aufl. Göttingen 1970.

[2] Eine Biographie über Niemeyer ist mir nicht bekannt. Biographische Einzelheiten verdanke ich der Arbeitsstelle für das Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen.

Luther 70, S. 85–93, ISSN 0340-6210

an der Theologischen Fakultät in Halle, seiner Landesuniversität. Leider lassen sich genauere Zeiträume nicht mehr ermitteln. Später ist er für einige Semester Theologiestudent an der Universität Helmstedt, bevor er 1798 als ordentlicher Lehrer am Pädagogischen Waisenhaus in Halle seine Wirksamkeit beginnt. Zu seinen Lehrern gehören u. a. in Halle die Philosophen A. Eberhard, H. L. Jacob und E. Maaß sowie die Theologen J. S. Semler, J. A. Nösselt, A. H. Niemeyer, C. Chr. Knapp und K. Fr. Barth, in Helmstedt die Professoren Fr. A. Wideburg und G. E. Schulze in der Philosophie sowie die Theologen J. B. Carpzow, H. Ph. K. Henke, J. C. Velthusen und D. J. Pott[3]. Fünf Jahre bleibt er in Halle, um sich 1803 auf seiner einzigen Pfarrstelle in Nord-Dedeleben im Kreis Halberstadt ordinieren zu lassen. Im selben Jahr heiratet er die Tochter seines Vorgängers, des dortigen Pfarrers Christian Gericke. Seine Frau ist im Jahr ihrer Heirat 26 Lebensjahre alt. 53 Jahre lang (!) versorgt und betreut er die ihm anvertraute Pfarre in Nord-Dedeleben. Erst am 1. 1. 1856 läßt er sich emeritieren, um als alter gebeugter und verwitweter Greis im Pfarrhaus wohnen zu bleiben. Die Visitationsakten berichten über den gediegenen Lebensstil, die wertvolle Bibliothek und die kostbaren Möbel und Einrichtungsgegenstände seines Haushaltes, von denen er sich nur schwer trennen kann. Am 23. März 1857 stirbt Niemeyer und wird auf dem Kirchhof der Johanneskirche beigesetzt. Von seiner Grabstelle ist heute nichts mehr vorhanden.

Niemeyer nennt sich durchweg »Prediger«, obwohl er alle pfarramtlichen Aufgaben zu versorgen hatte. In den Titelblättern seiner Veröffentlichungen werden sukzessive die für ihn wichtigen Ehrbezeichnungen angegeben; so heißt es z. B. im »Buch der Tugenden«: er sei »Prediger zu Dedeleben, Verfasser des dt. Plutarch, des Heldenbuches, des John Knox u.a.m.« Er selbst hat in seinen Werken wie in seinen Predigten die patriotische Gesinnung und sein belesenes Wissen nicht verschwiegen. Anläßlich einer Visitation 1847 wird festgestellt, daß Niemeyer von unbändigem Fleiß und gelehrtem Wissen gekennzeichnet sei; daß er mehr politischen als religiösen Fragen nacheifere und dennoch in Volkspredigt und -lehre hohe Verdienste und reiche Sympathie bei seinen Gemeindegliedern genieße. Während seiner Amtszeit habe er »redlich gedient und gearbeitet«. Eine besondere Vorliebe entwickelte er für die Natur; als profunder Sachkenner der heimischen Flora hat er in seinen Veröffentlichungen lange Listen heimischer Pflanzen mit Namen und Lebensbedingungen, auch seltener Bäume, Kräuter und Gräser angelegt. Seine Lebenswelt

[3] Vgl. M. Wundt: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945, 287ff.; 296; J. Beste: Braunschweigische Kirchengeschichte, Wolfenbüttel 1889, 437ff.; 502ff.

und -philosophie dokumentiert er in seinem unvollendeten Werk »Der Lindenhain« aus dem Jahre 1817[4]. Er sieht sich in eine kleinstädtische Idylle mit den Honoratioren und den gesellschaftlichen Verpflichtungen versetzt und kommentiert sich und seine Zeit mit den Augen eines beschaulichen Betrachters, indem er von »seiner Weinlaube« aus die Welt an sich vorüberziehen läßt.

Das literarische Schaffen Niemeyers läßt sich in drei Bereichen nachweisen: Sein theologisches Interesse hat nur in einer Predigt schriftlichen Ausdruck gewonnen und gibt zudem wenig Auskunft über seine theologischen und hermeneutischen Voraussetzungen. Soweit sich auch aus ungedruckten Predigtentwürfen rekonstruieren läßt, gehört er zu den radikaleren Aufklärern, die mit der protestantischen Dogmatik gebrochen haben und denen Jesus lediglich als Vorbild einer nüchternen Tugendlehre und als Weltweiser notwendig wird[5]. Ein größerer Teil seiner Schriften behandelt heimatkundliche Themen; Orte und lokalgeschichtliche Begebenheiten werden in der Weise eines »aufgeklärten Baedekers« warmherzig beschrieben, als wenn ihr Besuch und das Wissen um ihre geschichtliche Verankerung im Gesamtzusammenhang nicht außer acht gelassen werden dürfe[6]. Eine letzte sehr umfangreiche Gruppe von Veröffentlichungen widmet sich patriotischen Themen, die infolge der napoleonischen Besetzung und der Befreiungskriege nicht nur den Verfasser, sondern auch breite Schichten der Bevölkerung bewegt haben mögen[7]. Unter diese z. T. emotional sehr angereicherten Schriften gehört auch seine umfangreiche Sammlung von Biographien, der »Deutsche Plutarch«, mit dem Niemeyer den Zweck verfolgt, aus den Zeugen der deutschen Geschichte Persönlichkeiten auszuwählen und dem Leser vorzustellen, die im Geiste der

[4] Es erschienen zwei Bändchen mit dem Titel: »Erzählungen und Spiele für heitere Seelen« und »Kurzweil und Ergötzung nach schwerer und ernster Arbeit für Friedenszeiten«.

[5] Niemeyer: Die erste Friedensverkündigung, Halberstadt 1814.

[6] Niemeyer: Der Falkenstein, Halberstadt 1840: Die Harzburg. Sage und Geschichte, Halberstadt 1847; Die Huysburg, Halberstadt 1840; Die Ilsenburg, Halberstadt 1840; Die Westerburg, Halle 1842.

[7] Niemeyer: Herzog Karl von Braunschweig an seiner Landesgrenze, in: Halberstädter Mitteilungen Nr. 45–49, 1823; Herzog Friedrich Wilhelm von Braunschweig im Jahre 1809, Halle 1859; Der Heldenzug des Herzog Friedrich Wilhelm von Braunschweig, Halle 1859; Über die letzte Herzogliche Hofhaltung zu Blankenburg, in: Braunschweigisches Magazin, Stücke 32+33, 1824.

Aufklärung für unbedingte Gewissensfreiheit und Vernunftgebrauch eintraten bzw. als Beispiel dienen können[8].

2. *Niemeyers Lutherbild*

2.1 Voraussetzungen

Das Bild von Luther und seinem Wirken wird wesentlich durch folgende Gesichtspunkte bestimmt: An die Stelle der rechten Lehre tritt in der Aufklärung, ähnlich wie im Pietismus, das Interesse am rechten verantwortbaren Tun, an Tugend und Glückseligkeit. Luther wird dabei als Vorkämpfer und verkörpertes Sinnbild für Befreiung aus Gewissens- und Kirchenzwängen verstanden. Reformation zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie dem Individuum gegenüber dem Papsttum zu einer selbständigen Glaubensverantwortung verhilft. »Luther wird zum Zeugen absolut freier Wahrheitsforschung auch gegen die Autorität seiner eigenen Lehre«[9]. Er kämpft für den Gebrauch der Vernunft in der Bestimmung des Wahren und Guten allein in der Absicht und mit dem Zweck, die Menschheit vor einem erneuten Aberglauben zu bewahren. »Von daher bekam der alte Gedanke der Weiterführung oder Vollendung der Reformation eine neue Form: nicht mehr die papistischen Reste, sondern all das, was der Vernunft nicht gemäß ist, muß noch überwunden werden. Gemäß dieser Auffassung wählte man das aus, was man von Luther und der Reformation für die eigene Zeit meinte übernehmen zu können«[10]. Erweiternd treten das Interesse an seiner Bibelübersetzung und seiner Sprachleistung bzw. -schöpfung hinzu, wie sie besonders von Herder herausgestellt werden. Und schließlich, im Übergang zur Romantik und unter dem Eindruck der napoleonischen Besetzung sowie der Befreiungskriege: die Vorstellung von Luther als Nationalheld[11]. Das zeitgenössische Bild lebt von starken, einfachen Linien, entbehrt aber häufig jeglicher inhaltlichen Substanz. Für viele verbindet sich die Frage nach der Geschichte Luthers mit der nach seiner Wirkungsgeschichte, und häufig genug lassen sich beide nicht mehr voneinander abgrenzen.

[8] Niemeyer: Deutscher Plutarch, Abth. 1–3, Halle & Berlin 1811/12 Abth. 4, Halle 1824.

[9] W. Mostert, Artikel Luther III, in: TRE Bd. 21, 571.

[10] B. Lohse: Martin Luther. München 2. Aufl. 1982, 220.

[11] (S. Anm. 9), 572ff.

2.2 Niemeyers Charakterisierung Luthers

Niemeyer hat sich nicht nur in seiner Biographie »Martin Luther nach seinem Leben und Wirken«, (Halle 1817) über den Reformator geäußert; auch an einzelnen Stellen seiner anderen Schriften bezieht er zur Reformation und zu Martin Luther Stellung. In seiner Schrift über die Huysburg führt Niemeyer u. a. aus, Luther habe gewaltige Stürme in der christlichen Kirche verursacht, zumal durch die Bauernkriege, an denen er zumindestens indirekt beteiligt gewesen sei, vieles Wertvolle verloren gegangen sei: Kirchen seien geplündert, Zeugnisse des Glaubens und der Kunst seien unverantwortlich mißbraucht oder zerstört worden, umherziehende Bauern hätten unter Berufung auf die christliche Freiheit gegenüber Papst und Kaiser durch Mord und Brand die deutsche Kultur schwer geschädigt[12]. In seiner Biographie werden diese Gedanken vertieft und einem breiten Lesepublikum als das aufgeklärte Lutherbild, als der »wahre Luther«, wie er war und wie er sein wollte, vorgestellt.

Bei der folgenden Übersicht mögen uns Begriffe wie Heilige Schrift, Sünde und Vorsehung, deutsche Nation und der Wille zur Reformation leiten. Während seiner Erfurter Zeit, läßt Niemeyer wissen, habe sich für Luther eine tiefe Einsicht in die Bibel und ihre Botschaft ergeben, und zwar deswegen, weil er unvermittelt und unmittelbar die Schriften des Alten und des Neuen Testaments lesen durfte. »... denn er fand in einem heiligen Augenblicke höherer Fügung – *eine Bibel*, die erste, welche er gesehen hatte. Er schlug sie auf, bebend vor freudiger Überraschung. Die Bücher des alten Testaments erschienen jetzt zum ersten Male seinem entzückten Auge. Auf die Geschichte der Jugend Samuels fiel sein erster Blick. Er las, Begeisterung ergriff ihn. Ein Mann zu werden, wie Samuel, sein ganzes Leben Gott zu widmen, dieser Gedanke, niemals wieder erlöschend, flammte auf. Aus dem Worte Gottes selbst den Weg erkennen zu lernen, zu Gott hinauf zu dringen, der Entschluß stand von jetzt fest. Dieses heiligste Buch einmal selbst zu besitzen, wurde der sehnlichste seiner Wünsche«[13]. Allein seine Lebensumstände ließen dies nicht zu. Das mönchische Leben widersprach seinem Eifer, »... die Mönche nahmen ihm seine Bibel wieder: denn sie behaupteten, ›daß nicht durch Studieren, sondern durch Betteln von Brodt, Eiern, Fleisch, Geld, ein Mönch das Kloster bessern hülfe.‹ – Statt der Bibel also ward ihm Besen und Bettlertasche dargereicht. Er trug alles willig«[14]. Seine Suche nach der Wahrheit wird durch sein Leben hin-

[12] Niemeyer: Die Huysburg, 32.
[13] Niemeyer: Martin Luther nach seinem Leben und Wirken, 5.
[14] Ebenda, 6.

durch von diesem Hunger nach dem Wort Gottes, seiner Sehnsucht nach der Heiligen Schrift begleitet. Immer wieder muß Luther neu um den Zugang zur Quelle ringen und kämpfen. Anläßlich seiner Doktorinauguration 1512 wird ihm dieser Kampf deutlich. Das biblische Christentum sei sein Thema in Predigt, Unterricht und Seelsorge. Nur durch die Schrift könne der sündige Mensch zur Rechtfertigung, zur Sündenbefreiung gelangen, binde ihn doch sein Eid, »... daß er sein Lebelang die heilige Schrift erforschen, predigen und den darin enthaltenen, christlichen Glauben mit Disputiren und Schriften wider alle Ketzer nach allem Vermögen vertheidigen wolle«[15]. In der Praxis erfuhr er eine gegenteilige Bewertung seiner Bibelorientierung. Nun zähle die Kirche, nicht aber die Bibel in der Erkenntnis des Glaubens und der Wahrheit. Nur was die Kirche für gut erachte, das könne der Bibel entnommen und an die Menschen weitergegeben werden[16]. Sein stetes Ringen für die Sache Gottes und das Evangelium fand seine Krönung, als er auf der Wartburg, eher gezwungenermaßen als freiwillig, zur größten Tat schreiten konnte, seiner Bibelübersetzung. Er begründet sein Tun vor seinen Widersachern so: »Wenn bei euch ein gemeiner Mann die Bibel fleißig lesen sollte, und darin gewahr werden, daß mehrer Theil eurer päpstlichen Glaubensartikel in Gottes Wort nicht gegründet, so würde mancher dem Pabstthume eine gute Nacht geben. Damit nun dasselbige nicht geschehe, so wehrt ihr mit Händen und Füßen, daß sie ja Gottes Wort nicht lesen, und man euch nicht auf die Spur kommen möge, wie schändlich ihr die armen Leute hinter das Licht führt.« Zugleich gab er durch diese deutsche Bibel und seine Predigten den Deutschen nach Tauler und Geilers vorangegangenen Versuchen, erste, wahre Muster, in der Muttersprache deutlich, regelmäßig, anmuthig, kräftig zu reden und zu schreiben. Je mehr eingeschränkt von außen, desto heftiger glühte das innere Feuer, desto gewaltiger mußte auch bald es nach außen hervorbrechen«[17]. Die Heilige Schrift, so deutet Niemeyer Luthers Bemühen um das Evangelium, wurde ihm zur Waffe und zum Schild, zum unwiderstehbaren und undurchdringlichen Rüstzeug im Kampf um christliche Freiheit, für Glaube und Gewissen.

Als Mönch habe er sich mit dem Problem von Sünde und Loskauf intensiv beschäftigen können. »So meinte er, daß heißeste Verlangen seiner Seele zu befriedigen, durch Ertödtung des Leibes die Seele zu reinigen, Gott zu versöhnen, Gott zu gefallen, der Seligkeit gewiß zu werden«[18]. Doch habe er durch sein Schriftstudium eingesehen, daß es keine Abstu-

[15] Ebenda, 18; vgl. 14; 19.
[16] Ebenda, 20.
[17] Ebenda, 58.f.

fung der Sünden in grobe und läßliche gebe, sondern alle gleichermaßen vor Gott Sünden seien. Tetzels »öffentliche Bude in Jüterbock« und seine Art, wie er Sünden vergebe, habe ihn auf den Plan gerufen und zu schärfstem Widerspruch genötigt. »Vergebung der Sünden wird nicht für Werke, oder gar Geld, sondern aus Gnaden und umsonst, nicht von Menschen, sondern von Gott selbst ertheilt, und nur denen, welche an diese Gnade Gottes glauben und sich bekehren«[19]. Deshalb müsse er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln dem Mißbrauch der Sündenvergebung und der Verdummung der Menschen entgegentreten. Zur Legitimierung seiner Ansicht beruft er sich – und nicht nur hier – auf die Vorsehung, auf Gottes unmittelbares Eingreifen in seinen Erkenntnisprozeß, der sich aus Glaube, Vernunft und dem hellen Licht einer neuen Zeit zusammensetze[20]. So werde Aufklärung, Läuterung im Glauben möglich, so werde Luther zum Zeugen eines neuen Geistes und einer anderen Zeit.

Schließlich erfolgt Luthers Einordnung in die geistliche Strömung der Zeit auch unter dem Gesichtspunkt von vaterländischer Treue des bekennerstarken Einsatzes für die Freiheit. Nicht ohne Einfluß der Freiheitskriege und des starken patriotischen Anliegens während der Zeit der napoleonischen Besetzung wird hier ein Porträt gezeichnet, welches sich, im Lutherbild des Dritten Reiches wiederfindet. Bei der bewußt gesuchten Polarisierung stehen sich einerseits Deutschland mit Luther und seinem Kampf für die wahre, richtige Sache, die Glaubens- und Gewissensfreiheit und andererseits Rom mit der Papstkirche, der Intoleranz und den Glaubenszwängen gegenüber. Im Ringen um Einfluß und Geltung wird schon sehr früh diese Frontstellung von Niemeyer herausgehoben. An Luthers Romreise interessiert ihn lediglich das forsche und zupackende Auftreten des Reformators gegenüber dem kirchlichen Mißbrauch von Glauben und Sündenvergebung. »Der Türcke, der Reichsfeind, sey nicht in Stambul, zu suchen, sondern im Rom!«[21] Und anläßlich des Wormser Reichtstages zieht Niemeyer den Schluß: »Luthers Muth und Freimüthigkeit kannten von jetzt an keine Schranken mehr. Er tauchte seine Feder in Flammen, und schrieb das Buch ›an den deutschen Adel‹, diese gewaltige Schilderung des Ungrundes und Mißbrauchs der päpstlichen Gewalt zu Beschimpfung deutscher Ehre und Plünderung deutscher Geldbeutel; diesen lauten, durchdringenden Aufruf zur Verbesserung der vernachlässigten Schulen

[18] Ebenda, 7; vgl. 14.
[19] Ebenda, 58f.
[20] Ebenda, 12, 17.
[21] Ebenda, 26.

und Herstellung der öffentlichen Sicherheit und Sitten«[22]. Zehn Jahre später, beim Augsburger Reichstag, meint er feststellen zu können: »Die Gegner, welche sich bisher in der Stille gefreut haben, daß Luther die Seinen von den Waffen abmahnte, weil der Sieg über Unbewehrte leichter schien, wurden von Schreck und Grimm ergriffen, als sie ihn mit einem Male jenen veränderten Ton anstimmen hörten. ›Der Heillose predigt Empörung!‹ schrien sie. Er aber entgegnete mit seinem bittersüßen Lächeln: ›Nicht wahr? *ihr* wollt Deutschland mit Blut überschwemmen, *ich* aber soll euch mit Baumwolle angreifen und sprechen: O gnädige Junker, ihr seid gar fromm und schön. – *EUCH* soll alles erlaubt seyn, *mir* nichts. – Ihr seid wahrlich keine Narren, und habt euere Sache gescheidt genug gehandelt, wenn ihr dieses erhaltet‹«[23]. Von dieser Charakterisierung ist der Weg zum stilisierten Nationalhelden des späten 19. Jh. nicht mehr weit. Und wer hätte die Möglichkeit gehabt, an Hand der nur summarisch genannten Quellen die Zeichnung Luthers zu revidieren, ganz abgesehen davon, daß der Zeitgeist in den Befreiungskriegen geradezu nach einer Person schrie, mit der sich das eigene Anliegen legitimieren ließ, in dem man sich selbst wiederfand?

So wird auch die Schlußfolgerung verständlich, mit der Niemeyer den Reformator Martin Luther zusammenfassend sehen kann: »Luther, der in seinem redlichem, reinem, feurigen Aufschwunge, bei aller Kenntniß der menschlichen Schwächen doch wohl zuweilen der Hoffnung Raum gegeben hatte, ein vollkommenes Wesen in der Christenheit, so weit sein Einfluß reichte, hervorzubringen, ein Tugendreich Gottes zu stiften, eine durch stille, fromme Folgsamkeit gegen das Wort Gottes friedlich vereinte echte Kirche Jesu auf Erden zu errichten, Luther sollte plötzlich schauderhafte Erfahrung machen, daß dieselben Leidenschaften und schwankenden Meinungen der Menschen, welche vor ihm die Kirche Jesu verunstaltet hatten und welche er, in seiner Nähe wenigstens, besiegt zu haben glaubte, von neuem in der Mitte der Seinen selbst erwachten, Verwirrung und Verderbniß anrichteten, immer Mehreres und Größeres fürchten ließen. ... Das reine Licht, welches er zur Erleuchtung empor gehoben, sollte durch die Kriegslust, den Ungestüm, den Stolz, den Eigennutz der Weltleute seiner Parthei, unerbetener Gehülfen, in eine grausenvolle Kriegsfackel verkehrt werden«[24]. Aus dieser Wertung Luthers ergab sich von selbst der Auftrag, auch weiterhin im Sinne der Religion Aufklärung zu treiben, u. a. darin, nun die staatliche Aufsicht und Bevormundung zu

[22] Ebenda, 45, vgl. 53f.
[23] Ebenda, 89.
[24] Ebenda, 71f.

bekämpfen. – »Sein ewiges, den halben Erdkreis überstrahlendes Denkmal aber ist: Jener himmlische Geist der Freiheit, der Prüfung, der Duldung, welcher durch ihn über alle Wahrheiten, welche der Menschheit die heiligsten sind, gekommen ist; jene zerrissene Schleier, wodurch vordem die Wahrheit den Augen entzogen worden war; und jenes aller Welt offen dargebotene, heiligste der Bücher, die Hauptquelle heilsamer Erkenntnisse, Gesinnungen und Thaten – *die Bibel*«[25].

3. Anmerkungen zur Lutherbiographie

Niemeyer läßt seine Biographie mit einem Titelkupfer und der Losung aus Lukas 11,28 beginnen, wo es heißt: »Selig sind die, die Gottes Wort hören und behalten«. Gleichsam zur Bekräftigung des Leitsatzes für Luthers Schaffen wird dies in »Luthers eigene(r) Handschrift« und mit seiner Unterschrift geboten. Gewidmet ist seine Schrift den jungen Menschen: »Ein Geschenk für deutsche Jünglinge«, spricht also zielgerichtet jene Schicht im Volk an, die sich tatkräftig um die Befreiung von der napoleonischen Besetzung verdient gemacht hat. Darin ist Niemeyer wirklich ein Modeautor und auf der Höhe der Zeit. Allein die Tatsache, daß sein »Deutscher Plutarch« mehrere Auflagen erlebte und seine Lutherbiographie als Sonderausgabe erschien, unterstreicht die Wirkung und Beliebtheit. Der Verfasser begründet diese Ausgabe so: »Wenige deutsche Männer verdienen mehr als Luther Vorbild vaterländischer Jugend zu seyn, mag man sein redliches Streben von Jugend auf, oder seinen festen Sinn in dem, was ihm wahr und recht erschien, oder die großen Wirkungen in Anschlag bringen, die durch sein Werk in religiöser, wissenschaftlicher und nationeller Rücksicht hervorgebracht sind. ... Mir lag vor allem daran, das auszuheben, worin sich sein Geist und sein Gemüth am lebendigsten geoffenbart hat«[26].

Pfarrer Christian Tegtmeier, Steinweg 10, 37445 Walkenried

[25] Ebenda, 99.
[26] Ebenda Vorwort, III; IV.

WAS IST EIGENTLICH RECHTFERTIGUNG?

Bericht über ein Seminar der Luther-Gesellschaft im Mai 1998

Von Markus Wriedt

Die Diskussion um die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung prägte die Geschichte der abendländischen Kirche. Unterschiedliche Akzentuierungen führten im 16. Jahrhundert zur Kirchenspaltung, die bis heute schmerzhaft empfunden wird. Wo liegen die Wurzeln gegenseitiger Verwerfungen? Treffen diese heute noch zu? Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« entschied sich die Luther-Gesellschaft, diese Thematik mit Schwerpunkt auf dem historischen Zeugnis des Wittenberger Reformators noch einmal aufzugreifen.

Als Tagungsort wurde Augsburg gewählt. Das Bildungszentrum der Diözese bot ideale Bedingungen für die unterschiedlichen Veranstaltungsformen und ein Quartier auf höchstem Niveau. Die Stadt selbst gibt reichhaltig historischen Anlaß für eine Tagung über die Rechtfertigungslehre. So fand 1518 in Augsburg das denkwürdige Gespräch zwischen Luther und Cajetan, dem Vertreter der römischen Kurie, über die Reformansätze des Wittenberger Theologen statt. Weiterhin tagte dort 1530 der Reichstag, auf dem die protestantischen Stände ihr Bekenntnisdokument dem Kaiser überreichten. Schließlich wurde dort sowohl das umstrittene Interim von 1548, wie auch der bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges haltende Religionsfriede im Jahre 1555 geschlossen. Im Tagungsverlauf bestand durch eine ausführliche Stadtführung sowie im Anschluß an die Tagung Gelegenheit zum Kennenlernen der für die Reformationsgeschichte so bedeutsamen Stadt.

Insgesamt 40 Christen verschiedener Nationalität und Konfession folgten der Einladung, sich mit den Fragen zur Auslegung der paulinischen Rechtfertigungslehre und ihrer Aufnahme in der Tradition der Kirche auseinanderzusetzen. Das Seminar war so aufgebaut, daß neben der intellektuellen Aneignung der theologischen Thematik Raum blieb für existentielle Vertiefung, Meditation, Gebet und gemeinsames Erleben.

Ausgehend von Luthers »reformatorischer Entdeckung« sollte den Ursprüngen der evangelischen Rechtfertigungslehre nachgespürt und die Gründe für die konfessionelle Spaltung verständlich gemacht werden. Die ökumenische Bedeutung der Rechtfertigungslehre galt es dabei neu zu entdecken, ohne sich den Zugang zu den Quellen durch die aktuelle Diskus-

Luther 70, S. 94–98, ISSN 0340-6210

sion und gegenseitige Polemik verstellen zu lassen. Im Auftrag der Luther-Gesellschaft trugen Wissenschaftler unterschiedlicher Konfession und Position ihre Einsichten und Thesen vor. Anschließend standen sie den Teilnehmern des Seminars in Lektürekursen und Diskussionsrunden als Gesprächspartner zur Verfügung.

Den Anfang des Vortragszyklus machte *Dr. Detlef von Dobschütz* mit einem durch Lichtbilder ergänzten Vortrag über Luther und Cajetan. Er führte damit zugleich in die Besonderheiten der Stadtgeschichte Augsburgs wie auch der komplexen Thematik des Seminars ein. Am nächsten Morgen setzte der Mainzer Kirchenhistoriker *Dr. Markus Wriedt* die historische Behandlung des Themas mit einem Vortrag über »Die fremde Gerechtigkeit – Martin Luthers Wieder-Entdeckung der Rechtfertigungsbotschaft« fort. Schwerpunkt der Darstellung war Luthers Entdeckung der befreienden Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade in der Frühzeit der Entwicklung der reformatorischen Theologie. Damit sollten zunächst die Grundlagen für die weitere Diskussion und eine solide historische Einführung in die Thematik gegeben werden.

Professor Dr. Rolf Decot, katholischer Kirchenhistoriker aus Mainz, interpretierte Luthers Verständnis der Rechtfertigung unter dem Titel: »Freiheit der Christen«. Seine Interpretation der Freiheitsschrift Luthers aus dem Jahre 1520 akzentuierte Luthers Einsichten vor dem Hintergrund der traditionellen Auslegung des Spätmittelalters und machte den reformatorischen Ansatz des Wittenberger Theologen verständlich. Zugleich wies Decot auf das ökumenische Potential dieser Sicht hin und öffnete den Blick auf das gegenseitige Verständnis der Konfessionen, ohne seinen eigenen Standpunkt zu verleugnen.

Den Abschluß des Vortragszyklus machte *Dr. Notger Slenczka*, Privatdozent aus Göttingen, mit einer stärker systematisch ansetzenden Interpretation der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft und ihrer Bedeutung für den modernen Menschen in seiner Situation. Slenczka griff dazu auf die Kategorien und Begrifflichkeit der in der idealistischen Philosophie, vor allem bei Johann Gottlieb Fichte, entworfenen Identitätsphilosophie zurück und entwarf das Verständnis der paulinisch-augustinischen Rechtfertigungslehre als geschenkte Identität des Sünders mit Christus. Die Rechtfertigung kann so als gnadenhaft wiedergeschenkte Gottebenbildlichkeit verstanden werden. Vor diesem Hintergrund formulierte der Göttinger Theologe auch seine Bedenken gegen die aktuelle Konsenserklärung über die Rechtfertigungslehre.

In kleineren Gruppen, die sich jeweils um einen der Referenten der Tagung zusammenschlossen, wurden im Anschluß an die Vorträge die dort behandelten Texte besprochen. Das Gespräch über die Texte wurde rasch

auch zum Gespräch über die eigene Glaubenserfahrung und Interpretation der Auslegung Luthers. Eine Vielfalt von Themen kam zur Sprache, und die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sahen besonders in dieser Veranstaltungsform einen wichtigen Beitrag, um sich mit dem Thema in persönlicher Tiefe zu beschäftigen. Zugleich entstanden dadurch Verbindungen, die über das Seminar hinaus Bestand haben sollten.

Das Angebot wurde durch eine Stadtführung unter Leitung von Dr. von Dobschütz und ein Orgelkonzert in der St. Annakirche abgerundet. Der Tagesablauf war durch ein Morgengebet sowie einige freie Zeiten strukturiert, in denen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung Gelegenheit zur persönlichen Vertiefung des Gehörten und Gelesenen haben sollten.

Aufgrund eines Fragebogens, der an alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Seminars verteilt wurde, konnte eine positive Rückmeldung vermerkt werden. Die Frühjahrsseminare der Luther-Gesellschaft erfreuen sich besonders im Blick auf die konzentrierte Lektüre von Texten Martin Luthers sowie die Seminarform (Referate, Diskussionsrunden, kleinere Gruppenarbeiten) wachsender Beliebtheit. Durchweg mit persönlichem Gewinn, einer Reihe neuer Eindrücke und Bekanntschaften fuhren alle Beteiligten wieder in ihre Heimat zurück. Wohl für alle war von besonderer Bedeutung, die Kernpunkte des Streits um die Rechtfertigung, aber auch Ansätze zu seiner Überwindung in neuem Licht kennengelernt und diskutiert zu haben. Auch für die Referenten und den Seminarleiter war es eine beglückende Erfahrung, in Zeiten multimedialer PR-Maßnahmen ein im Grunde konservativ angelegtes Seminar mit Textlektüre und Vorträgen erfolgreich anbieten und durchführen zu können.

Dr. Markus Wriedt, Fuststr. 11, 55268 Nieder-Olm

DIE LUTHERS IM BUNDESTAG

Martin Luther ist nicht nur, wie jüngst eine Umfrage ergab, der international bei weitem bekannteste Deutsche. Sogar im Bundestag kommt man zuweilen auf ihn zu sprechen. Im Rededuell der beiden Abgeordneten Monika Brudlewsky und Christel Hanewinckel ging es freilich nicht darum, Luther zur Sprache zu bringen, sondern ihn der politischen Gegenseite als

Gewährsmann entgegenzuhalten, ihn also zu instrumentalisieren. Wem fällt da nicht die Beobachtung von Jürgen Habermas über den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse ein! Mit dem nachfolgend abgedruckten Rededuell verbinden sich zweifellos Interessen. Aber vielleicht gilt das im Katharinen-Jahr 1999 ganz allgemein: daß das Interesse an Katharina interessengeleitet ist. Wie bei Goethe, Kästner und Lichtenberg, um andere Jubilare dieses Jahres zu nennen, ist es reizvoll, auch bei Martin und Katharina Luther nach den Interessen zu fragen. Ein Kriterium wurde oben genannt: Wird hier jemand zur Sprache gebracht? Oder kommt ein Autor im Zusammenhang seiner Argumentation schließlich auch auf Luther, Katharina, Melanchthon usw. zu sprechen? Ich zitiere aus dem Protokoll des Deutschen Bundestags, 13. Wahlperiode, 160. Sitzung am 27. Februar 1997, S. 14402–14404:

Monika Brudlewsky: ... Frau Hanewinckel, in Ihrer unnachahmlichen Art sprachen Sie ziemlich herablassend über die moderate Art unserer Ministerin. Als Pastorin kennen Sie vielleicht den Satz von Martin Luther: »Es ist keine größere Plag noch Kreuz auf Erden denn ein böses, wunderliches, zänkisches Weib.« *(Lachen bei der SPD, dem Bündnis 90/Die Grünen und der PDS).* Recht hat er. *(Heiterkeit bei der CDU/CSU ...)* Ich meine damit nicht Frau Hanewinckel. Ich zitiere Martin Luther und sage: Recht hat er.

...

Christel Hanewinckel: Frau Kollegin Brudlewsky, ich bedanke mich für diese von ihnen vermutlich als Beschimpfung gedachte Belobigung. Luther hat sich zum zänkischen Weib geäußert; das ist richtig. Aber Sie wissen vielleicht nicht, daß er das vor allen Dingen im Hinblick auf seine Frau Käthe getan hat.

Käthe Luther war eine Frau, die ihrem Mann sehr deftig, deutlich und klar gesagt hat, was Sache ist, wo es langgeht. Dazu hatte sie auch allen Grund. Sie hatte nämlich außer einem Mann, der von Familie und wirtschaftlichen Dingen keine Ahnung hatte, auch noch das Haus voller Kinder. Ihr Mann brachte zwar kein Geld nach Hause – da waren die Verhältnisse umgekehrt –, dafür aber Kinder und vor allen Dingen eine ganze Reihe von Studenten. Das führte dann des öfteren zu erheblichen wirtschaftlichen Krisen bei der Familie Luther. Seine Frau Käthe hat ihm deshalb nicht nur ins Gewissen geredet, sondern, so könnte man auch sagen, ihm den Marsch geblasen. Käthe Luther wäre heute eine Existenzgründerin *(Heiterkeit und Beifall bei der SPD, dem Bündnis 90/Die Grünen und der PDS),* und in diesem Sinne wäre sie mit ziemlicher Sicherheit mit der Politik der Bundesregierung nicht zufrieden. Denn sie hätte sich nicht in eine geringfügige Beschäftigung abdrängen lassen. *(Erneute Heiterkeit und*

Beifall bei der SPD, dem Bündnis 90/Die Grünen und der PDS). Sie wäre äußerst zänkisch geworden, und das zu recht.

Sie können diese These auch noch an einem anderen Punkt überprüfen: Luther hat seine Frau nicht nur ein »zänkisches Weib« genannt. Er hat von seiner Frau sehr oft auch als »Herr Käthe« gesprochen. In diesem Sinne bedanke ich mich herzlich für das Kompliment. *(Beifall bei der SPD, dem Bündnis 90/Die Grünen und der PDS).*

Vizepräsident Hans-Ulrich Klose: Gegenrede wird nicht gewünscht. Dann schließe ich die Aussprache.

H. H.

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Studientag »Katharina von Bora und das evangelische Deutschland«

Am 24./25. September ist der diesjährige Studientag der Luther-Gesellschaft. Ort ist Torgau und Thema, wie könnte es heuer anders sein, Katharina von Bora. Der Studientag beginnt am Freitag, dem 24. 9., mit einem gemeinsamen Abendessen und einem Empfang im historischen Ratssaal des Torgauer Rathauses durch Bürgermeister und Superintendent. Bei dieser Gelegenheit werden der bisherige Erste (Prof. Dr. Reinhard Schwarz) und Zweite (Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst) Präsident verabschiedet. Die Laudatio auf beide Herren hält Prof. Dr. Helmar Junghans (Leipzig). Dr. Martin Treu, Verfasser einer neueren seriösen Katharina-Biographie, wird bei Torgisch Bier über Katharina erzählen. Im übrigen gehört der Abend der Begegnung.

Am Samstag, dem 25. September, werden zwei Vorträge angeboten. Prof. Dr. Hellmut Zschoch unterrichtet über »Frauen in der Reformationszeit«. Das andere Referat thematisiert »Die evangelische Pfarrfrau«. Das Hauptgewicht der Tagung aber wird auf der angeleiteten Lektüre der erhaltenen Briefe Katharinas sowie der Briefe Luthers an sie liegen. Wer sich zur Tagung anmeldet, bekommt die Katharinenbriefe vorab.

Zum Rahmenprogramm gehören auch eine Stadtführung, ein Orgelkonzert und ein Gottesdienst am Sonntag in der Schloßkirche, die 1544 als re-

formatorische Programmkirche nach den Vorgaben Luthers eingerichtet wurde. Anmeldungen sind bei der Luther-Gesellschaft, Krochmannstr. 37, 22299 Hamburg, zu erhalten.

Mitgliederversammlung
Dem Studientag vorgeschaltet wird die heuer fällige Mitgliederversammlung: Freitag, 24. 9., 17.30 Uhr bis 18.30 Uhr. Bei dieser Gelegenheit wird der komplette Vorstand neu gewählt.

Regelung des Mitgliedsbeitrags
Durch die Einführung des EURO gilt bis zum 31. 12. 2001 ab sofort folgende Beitragsberechnung: Mitglieder im Inland zahlen mit Jahrbuch DM 80,–, ohne Jahrbuch DM 30,–. Mitglieder im Ausland zahlen mit Jahrbuch EUR 40,–, ohne Jahrbuch EUR 15,– (ermäßigter Beitrag EUR 20,– mit Jahrbuch, EUR 7.50 nur Zeitschrift).

Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Erster Präsident

Herbsttagung der Luther-Akademie Ratzeburg
Vom 6. bis 9. Oktober bietet die Luther-Akademie eine Tagung zum Thema »Über die Religion. Schleiermacher und Luther« an. Vortragen werden u. a. die Professoren Albrecht Beutel (Münster), Oddvar Johan Jensen (Bergen), Theodor Joergensen (Hellerup) und Hans Martin Müller (Burgdorf). Informationen über: Domhof 34, 23909 Ratheburg.

Valentin-Ernst-Löscher-Preis ins Leben gerufen
Die VELKD lobt diesen Preis mit einem Preisgeld in Höhe von DM 9000,– erstmals aus. Er wird vergeben für wissenschaftliche Arbeiten zu Person, Werk, Zeit und Bedeutung Valentin Ernst Löschers (1673–1749). Eingereicht werden können monographische Arbeiten vom Umfang zumindest einer Magisterarbeit. Die Frist zur Einreichung läuft bis zum 1. März 2002. Nähere Auskünfte: Oberkirchenrat Dr. Reinhard Brandt, Lutherisches Kirchenamt der VELKD, Postfach 51 04 09, 30634 Hannover. Dort sind auch die Arbeiten einzureichen.

BÜCHERSCHAU

Jürgen G. H. Hoppmann: **Melanchthons Astrologie.** Der Weg der Sternenwissenschaft zur Zeit von Humanismus und Reformation. Katalog zur Ausstellung vom 15. September bis 15. Dezember 1997 im Reformationsgeschichtlichen Museum Lutherhalle Wittenberg, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 1997, 126 S. – ISBN 3-9804492-8-9.

Anläßlich seines 500. Geburtstages ist Melanchthon nicht nur als Theologe der lutherischen Reformation, Humanist und Praeceptor Germaniae gefeiert worden, auch seiner Bedeutung für Mathematik, Physik und Astronomie wurde gedacht. In diesen Bereich gehört seine Einstellung zur Astrologie.

Der Berliner Astrologe und Physiotherapeut J. G. H. Hoppmann, der sich eingehend mit diesem Thema beschäftigt hat, fungierte 1997 in Zusammenarbeit mit der Lutherhalle und ihrem Direktor Dr. Martin Treu als Kurator einer Ausstellung, deren Katalog uns vorliegt. Er stellt mit seinen 28 Beiträgen ein Vademecum der Astrologie im Zeitalter von Humanismus und Reformation dar.

Luther hat über sein Verhältnis zu Astronomie und Astrologie 1532 geäußert: »Ich lobe mir die Astronomie und die Mathematik, die im Bereich des Beweisbaren bleiben; von der Astrologie halte ich nichts.« Die zahlreichen Stellungnahmen zur Astrologie in seinen Tischreden zeigen, daß sie ein oft diskutiertes Thema zwischen ihm und Melanchthon war. Für Luthers Weggenossen war die Astrologie nicht nur prophetischer Teil der astronomischen Wissenschaft; sie galt ihm als ein Teil der Physik. Melanchthons Vertrautheit mit der Astrologie befähigte ihn, Horoskope zu erstellen und Konstellationen zu beurteilen. Nach seiner Meinung haben die Sterne zwar keine Gewalt über die Menschen, sind aber bei aller Unzulänglichkeit ihrer Erforschung Hinweise auf Gottes Vorsehung, Warnungszeichen, die zu Vorsicht, Buße und Gebet aufrufen. Ungeachtet dieser gewissen Distanzierung blieb er aber von der Astrologie abhängig, trat keine Reise ohne Befragung der Sterne an, mied Schiffsreisen wegen einer Warnung in seinem Geburtshoroskop »Meide das Wasser« und ging so weit, daß er in einem Brief an Veit Dietrich 1543 über den Abendmahlsstreit zwischen Luther und den Schweizern schrieb, daß als letzter Grund für die Kontroverse die unheilvolle Konjunktion zwischen Mars und Saturn verantwortlich sei und deswegen fromme und gelehrte Leute versuchen müßten, die Einflüsse der Sterne abzumildern, um das Gespräch nicht abreißen zu lassen.

Der Katalog ist mehr als ein bloß die Exponate erklärendes Verzeichnis, vielmehr ein in mehrfacher Hinsicht hilfreiches Handbuch über ein Phänomen, das heute wieder eine erhebliche Rolle spielt.

Hans Düfel

Luther 70, S. 100–114, ISSN 0340-6210

Dietrich Korsch: **Religion mit Stil.** Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 192 S.

In nicht einfacher Theoriesprache legt der Marburger Systematiker Korsch am Leitfaden des in der spätmodernen Kultur vieldeutig gewordenen Phänomens »Religion« faktisch einen Grundriß protestantischer Dogmatik und Ethik in einem ökumenischen Kontext vor, der sich vor allem dem Erbe Schleiermachers verpflichtet weiß. In analytischer Perspektive geht Korsch von einem grundlegenden Wandel in der gesellschaftlichen Funktion der plural gewordenen Kultur aus: Angesichts des »Nachlassens der vergemeinschaftenden Effekte der Arbeits- und Wirtschaftsgesellschaft rücken kulturelle Selbstverortungen an die Stelle ökonomischer Sinnverheißungen« (V). Unter der Bedingung dieses Funktionswandels der Kultur in der Gegenwart hält es Korsch nun für dringend geboten, »gesellschaftliche Selbstverständigung und religiöse Selbstaufklärung« über die Figur des »Stils« auf »christlich protestantischem Hintergrund« miteinander zu verknüpfen. »Stil« ist für ihn »eine in Religion wurzelnde Kategorie« (VI,12). Wenn Korsch bewußt aus der »Perspektive evangelischer (liberaler) Theologie« argumentiert, so geschieht das gerade nicht in einem »konfessionalistischen« Interesse, sondern aus dem (höchst relevanten) Wissen darum, daß es eine (auch in heutiger »multikultureller« Theologie und »ökumenisch« sein wollender Religionspädagogik beliebte) »allgemeine« Religion nur als (ebenfalls werthaftes) Konstrukt von Religionstheoretikern gibt, das keine Erschließungskraft besitzt (69.119.150) und das eine individuelle Letztvergewisserung nicht schaffen kann. Dagegen besagt die Figur des »Stils« als Verknüpfung von gesellschaftlicher Selbsterfassung und religiöser Selbstbesinnung, daß die kulturelle Pluralität keineswegs in atomisierte Lebenswelten zerfällt, sondern »typische Kohärenzen« ausbildet, die als »Stil« beschrieben werden können. Auch in der Religion geht es um »stets wiederkehrende Zusammenhänge«. Sie bietet »eine basale Deutung für die Letztinstanzlichkeit von Stil« (12): »Darum werden in diesem Buch Religion und kultureller Stil elementar aufeinander bezogen. Und zwar in einem analytischen Sinn, daß Religion zur Beschreibung und Ermittlung von Stilprägungen beiträgt, ebenso wie in dem praktischen Verständnis, daß Religion, selbst wahrgenommen, zur Pflege und Gestaltung des Stils anleitet« (12).

Korsch entfaltet dies in drei Abschnitten. Im ersten Teil geht es, am Phänomen des Verstehens dargestellt, um den Aufweis des untrennbaren Verwobenseins von Kultur und Religion. Vor allem mit kulturwissenschaftlichen Argumenten wird hier der Ort der Religion als unvermeidlicher Hintergrund des Verstehens ausgewiesen, der in einem zugleich individuell ausgebildeten wie kulturell mitbestimmten Stil vorliegt (70). Alles Verstehen – so Korsch – ruht auf einem religiösen Grund. Darum ist Religion – eine wichtige Konsequenz! – auch einem kulturellen Verstehen grundsätzlich zugänglich, was insbesondere an der Nähe von Ästhetik und Religion anschaulich wird: Im zweiten Teil, in dem jetzt bewußt (in komplementärer Absicht) vom Christentum in seiner protestantischen, den Akzent auf die subjektive Rezeption der Religion legenden Gestalt ausgegangen wird, zeigt Korsch, daß dieses

aufgrund seiner wesentlichen inneren Verfaßtheit dazu fähig ist, die tatsächlichen Differenzen zwischen christlichen Konfessionen, unterschiedlichen Religionen und verschiedenen Kulturgebilden aufeinander zu beziehen. Im dritten Teil geht es dann um die individuellen und sozialen Aufbauelemente protestantischen Christentums als gelebter Religion der Gegenwart.

Karl Dienst

Arne Brunvoll: **Gott ist Mensch.** Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1996, 133. LXIV S. (Europäische Studien zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 3)

Der norwegische Autor, der seit 1968 an der Norwegischen Lehrerakademie Systematische Theologie unterrichtet, untersucht in seiner rezeptionsgeschichtlichen Monographie Feuerbachs Auseinandersetzung mit Luther: denn, so der Vf., Feuerbach dürfe keineswegs bloß als »ideengeschichtliche Kuriosität« (15) aufgefaßt werden. Vielmehr sei danach zu fragen, inwiefern die Kenntnisnahme der feuerbachschen Luther-Rezeption für den gegenwärtigen theologischen Diskurs fruchtbar zu machen ist. Dies sei in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts schon in unterschiedlichen Neuinterpretationen des Christentums versucht worden, etwa in der Tod-Gottes-Theologie. Für den Vf. ist Feuerbach zwar nicht der einzige Herausforderer der modernen Theologie, aber doch der »›klassische‹ Anti-Theologe der modernen Zeit« (16), da er wie kein anderer eine Fortführung der Theologie unmöglich gemacht habe. Dennoch müsse sich die gegenwärtige Theologie Feuerbachs Kritik zu eigen machen, da sie die Lebensbedingungen gerade heutiger Theologie umreiße.

Feuerbach bezog sich bei seiner Kritik der christlichen Religion und Theologie vornehmlich auf Luther, unterzog demnach primär die lutherische Theologie einem scharfen Angriff. Deswegen will der Vf. Feuerbachs Luther-Rezeption analysieren. Er fragt nach dem Interesse Feuerbachs an Luther, nach dem Zeitrahmen des Lutherstudiums und nach der Art und Weise, wie Feuerbach Luther in seinen Schriften benutzte. Schließlich geht es B. um die Frage, wie Feuerbachs Religionskritik und Philosophie von der Luther-Rezeption her beurteilt werden können.

B. gliedert seine Untersuchung in fünf Teile. Nach einer Einleitung, die auch einen Forschungsüberblick bietet, fragt der Vf. zweitens nach Zeit, Dauer und nach Umfang von Feuerbachs Beschäftigung mit Luther und kommt zu dem Ergebnis, anhand der Exzerpte Feuerbachs zeige sich, daß seine Luther-Lektüre, die sich vor allem über die Jahre 1841–1846 hinzog, sich wesentlich komplexer und komplizierter gestaltet als es bisher in der Literatur angenommen wurde.

Im dritten Kapitel soll das Verfahren Feuerbachs bei seiner Luther-Lektüre auf zwei (!) Seiten beschrieben werden. Doch handelt es sich bei diesenm Teil eher um die Nennung von Titeln, die Feuerbach las. Festzuhalten bleibt, daß Feuerbach die Leipziger Luther-Ausgabe und Luthers Briefe in der Ausgabe de Wettes studiert hat. Die Auswahl von Luther-Texten erfolgte aber eindeutig tendenziös.

Anschließend untersucht B. »Feuer-

bachs Lutherstudium in seinem Verhältnis zu den Hauptgesichtspunkten seiner Religionskritik«, um schließlich die Frage zu erörtern, welche Bedeutung das Lutherstudium für die Entwicklung der Kritik an Religion und Theologie gehabt habe.

Nach Sach- und Personenregistern folgt im Anhang ein hilfreiches »Verzeichnis sämtlicher Lutherstellen in Feuerbachs Schriften und handschriftlichen Exzerpten«. Das Buch bietet sowohl einen weiterführenden Beitrag im Kontext der Feuerbach-Forschung als auch für die theologie- und rezeptionsgeschichtliche Frage nach der Bedeutung Luthers in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Thomas K. Kuhn

Confessioni di fede delle chiese christiani, bearb. von Romeo Fabbri, Bologna: Centro editoriale Dehoniano 1996, XXI. 1961. 68 S. – ISBN 88-10-20585-5

Das ökumenische Engagement dieses Verlages ist sehr beachtlich und erfreulich: 1996 erschienen zwei für dieses Gebiet gewichtige Bände, nämlich einer über interkonfessionelle *Dialoge* (vgl. Heft 1, S. 47f.) der vorliegende über *Bekenntnisse* christlicher Kirchen. Der vorliegende Band wurde dadurch verursacht, daß bisher die wichtigsten Bekenntnisse der Reformation – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht in einer italienischen Übersetzung und Ausgabe vorlagen. Außerdem werde die Bedeutung der Bekenntnisse heute neu erkannt, und schließlich seien viele Reichtümer in ihnen enthalten, die noch der Entdeckung harrten und die für alle Kirchen wichtig seien – so der Hrsg. in seinem Vorwort.

Unter »christlichen Kirchen« versteht er die in der Reformationszeit entstandenen: Lutheraner, Reformierte, Anglikaner oder Mennoniten. Auf mittelalterliche Bekenntnisse wurde deswegen nicht zurückgegriffen, etwa solche von Katharern, Waldensern oder Hussiten. Auf Bekenntnisse östlicher Kirchen wurde ebenso verzichtet wie auf »harmonisierende«, wozu die Confessio Tetrapolitana von 1530 (sicher zu Unrecht) gezählt wird. Aber es mußten natürlich Grenzen gezogen werden, das heißt, es wurden die wichtigsten nationalen und die allgemein anerkannten Bekenntnisse in die Publikation aufgenommen.

An den Anfang werden altkirchliche Bekenntnisse gestellt: das Apostolische, das Nicäno-Konstantinopolitanische und das sogenannte Athanasianische – also ganz wie im lutherischen Konkordienbuch von 1580. Vom Hrsg. wurde hier allerdings noch die christologische Formel des Konzils von Chalcedon (451) hinzugefügt – eine gute Ergänzung. Es folgen im zweiten Kapitel das Augsburger Bekenntnis von 1530, dessen Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Konkordienformel, also die übrigen Texte des Konkordienbuches mit Ausnahme von Luthers Katechismen und des »Tractatus de potestate et primatu papae« von 1537. So schön es ist, daß alle aufgenommenen Bekenntnisschriften ungekürzt gedruckt wurden, so sehr hätte doch Philipp Melanchthons »Traktat« die Aufnahme verdient, geht es hier doch um eine nach wie vor wichtige ökumenische Frage.

Auf die vier lutherischen Folgen im dritten Kapitel achtzehn reformierte Bekenntnisse – da es in den reformierten

Kirchen kaum geographisch übergreifende Bekenntnisse gibt, mußte der Herausgeber versuchen, der Fülle anders Herr zu werden. Er setzt mit Huldrych Zwinglis siebenundzwanzig Artikeln von 1523 ein, fügt die zehn Berner Thesen von 1528 und die sechzehn Straßburger Artikel von 1533 hinzu und läßt dann das Basler Bekenntnis von 1534 und die Confessio Helvetica Prior von 1536 folgen. Aber es fehlen auch französische, schottische oder niederländische Bekenntnisse nicht. Der einzige Katechismus, der aufgenommen wurde, ist der Heidelberger (von 1563). In dieses Kapitel hätten die Artikel von Schleitheim (1527) nicht gehört, denn sie sind ein täuferisches Bekenntnis, gegen das Zwingli geschrieben hat, das nicht unter die reformierten Bekenntnisschriften zu zählen ist. Problematisch ist auch, daß in diesem Abschnitt anglikanische Bekenntnisse vorkommen. Denn da ein eigenes Kapitel für Bekenntnisse der Waldenser, Anglikaner und Altkatholiken eingerichtet worden ist, hätten diese dort hingehört.

Der vierte Abschnitt umfaßt sechs Bekenntnisse, ein waldensisches von 1662, die 39 Artikel, die sich im anglikanischen Book of Common Prayer finden, und zwei weitere anglikanische Verlautbarungen aus dem 19. Jahrhundert sowie zwei altkatholische Texte. An dieser Stelle überschreitet der Hrsg. seine ursprünglich markierten Grenzen, denn die Alt-Katholische Kirche ist ja nicht aus Impulsen der Reformation, sondern aufgrund der Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils erwachsen (was durchaus gesagt wird). In einem letzten Kapitel folgen Bekenntnisse »freier Kirchen« (dieser Begriff wird nicht definiert) aus dem 19. Jahrhundert: ein in Genf 1848, ein in Frankreich 1849 und ein in Italien 1870 entstandenes. Ein Bekenntnis amerikanischer Kongregationalisten von 1883 sowie ein mennonitisches aus unserem Jahrhundert beschließen dieses Kapitel. In einem Anhang wird die Barmer Theologische Erklärung von 1934 gedruckt und damit deren besondere Bedeutung zum Ausdruck gebracht.

Der Hrsg. möchte mit seiner Sammlung zum ökumenischen Dialog und zur Reformation der Kirche beitragen. Er hofft, daß es zu einem einzigen Bekenntnis »der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« kommen wird.

Gerhard Müller

Athina Lexutt: **Rechtfertigung im Gespräch.** Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 299 S. – ISBN 3-525-55172-X (FKDG Bd. 64)

In ihrer hiermit als Buch vorliegenden Bonner Dissertation hat Lexutt sich eine umfassende Würdigung von Dokumenten vorgenommen, die ihr im Rahmen ihrer Mitarbeit am Editionsprojekt der Akten und Berichte der Religionsgespräche von Hagenau und Worms geläufig sind. Als inhaltlicher Schwerpunkt dient Lexutt das zwischen Altgläubigen und Reformatoren strittige Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens, für dessen theologiegeschichtliche Hinterfragung für das ökumenische Gespräch der Gegenwart die Verfasserin einen Beitrag liefern möchte, der auf einem historisch verantwortbaren Fundament ruht.

Der Zeitpunkt der Einberufung und die Umstände der Abhaltung dieser Religionsgespräche schienen aus mehreren Gründen einer möglichen Wiederherstellung der kirchlichen Einheit förderlich zu sein. Als erste Reichsreligionsgespräche wurden sie vom Kaiser in politisch für ihn krisenhaften, ja »explosiv(en)« (24) Umständen angeregt. Sie fanden in einem durchaus kontroverstheologischen Milieu statt, innerhalb dessen die altgläubige Seite aber noch nicht in den tridentinischen Dekreten verankert war. Schließlich war für die Verhandlungen auch eine Auswahl an aktiven Gesprächsteilnehmern auf beiden Seiten getroffen worden, bei denen »ein humanistisch geprägtes Interesse an einer Einigung« (44) vorausgesetzt werden kann. Die einleitende Veranstaltung in Hagenau im Juni und Juli 1540 brachte lediglich die Festsetzung der Verfahrensgrundlagen des projektierten Gespräches und Reichstages. Die Verhandlungen in Worms im Winter 1540/41 können als ein »Intermezzo« (39) in Richtung auf den ein Vierteljahr später stattfindenden Regensburger Reichstag gelten. Hierbei wiesen zwei Faktoren in mehrfacher Hinsicht den Weg nach Regensburg: Die Abfassung des – letztlich »als Kompromißpapier für untauglich« (215) zu bewertenden – Wormser Buches durch Martin Bucer und Johannes Gropper und die atmosphärisch »freundlich und friedlich« (217) verlaufende Disputation zwischen Philipp Melanchthon und Johannes Eck über die Erbsünde. Doch ergab auch die Überarbeitung des Wormser Buches für die Regensburger Verhandlungen (dann: Regensburger Buch) keine Grundlage für eine Einigung der Religionsparteien.

Ausgehend von der Frage nach Möglichkeiten und Hindernissen im Bestreben nach einer Union der religiösen Parteien kann Lexutt für die Religionsgespräche 1540/41 nicht nur überzeugend den Nachweis erbringen, daß die Rechtfertigungslehre reformatorischerseits das Schlüsselthema dieser Verhandlungen war, sondern auch, daß für die reformatorischen Teilnehmer in der Formel »sola fide« bereits der Kern protestantischen Denkens unverrückbar feststand.

Andreas Gößner

Hubertus Blaumeiser: **Martin Luthers Kreuzestheologie-Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit.** Eine Untersuchung anhand seiner Operationes in Psalmos (1519–1521), Paderborn: Bonifatius 1995, 576 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 60)

Die von der Gregoriana 1993 als Dissertation angenommene Arbeit verbindet eine sorgfältige und ausgewogene Interpretation von Luthers Kreuzestheologie in den Operationes mit einem umfassenden Überblick über die Forschung im expliziten Interesse an einer Weiterführung ökumenischer Theologie. Aufgrund der klaren Sprache und des Reichtums an (stets auch übersetzten) Belegen empfiehlt sich das Buch auch Nichtfachleuten für einen Aufschluß über das Thema der theologia crucis sowie als Dokument für die Wahrnehmung ökumenischer Wirkungen Luthers.

Bl.s These, die am Text der Operationes erhoben wird, lautet, daß theologia crucis als Strukturformel einer tiefreichenden existentiell-seelsorgerlich aus-

gerichteten Theologie verstanden werden kann. Das Interesse an der gelebten Stellung des Menschen vor Gott rückt ins Zentrum der Theologie überhaupt. Diese Auffassung wird zunächst in einer Diskussion der Stellen begründet, an denen der Begriff »theologia crucis« selbst vorkommt; sie wird sodann ins terminologische Umfeld hinaus ausgedehnt (Kap 2, 91–129). Mit dieser These setzt Bl. gegenüber der bisherigen Forschung (Kap. 1, 26–90), die vorwiegend theologietheoretische Absichten verfolgte, einen neuen Akzent.

Das Herzstück des Buches bilden die Kapitel 3–6 (= Teil II). In ihnen stellt Bl. seine These in ihren systematischen Zusammenhang. Dabei zeigt sich, daß der Ausdruck »theologia crucis« Gottes doppeltes Werk am Menschen, in dem Gott den Menschen richtet, um ihn zu retten (Kap 3, 132–262), mit der Existenzverfassung des Menschen vor Gott (Kap. 4, 163–339) verknüpft. Gottes Werk am Menschen bringt eine solche Veränderung der sündigen menschlichen Existenz mit sich, daß der Mensch Gott konform wird, dergestalt aber auch an Gottes Handeln mitbeteiligt ist. Bl. zeigt, daß die theologische und anthropologische Dialektik in der antithetischen Dialektik der Christologie (Christus vereint Gottsein und Sünde) gründen (Kap. 5, 340–388). Das doppelte Werk Gottes und die doppelte Sicht des Menschen sind nur durch die Faktizität der Christus-Geschichte miteinander verbunden, nicht als pure Existenz-Struktur. Nur als Konsequenz der Christologie kommt daher die theologietheoretische Funktion der theologia crucis in den Blick (Kap 6, 389–476). Der seelsorgerliche Ansatz der Theologie Luthers setzt sich um in eine theologische Hermeneutik, die von der Strukturformel der theologia crucis für die Deutung der Bibel und die Sichtweise der Theologie Gebrauch macht. – Der eigentümlich nichtsynthetische Charakter der dialektischen Theologie Luthers ist in diesem Teil II von Bl. überzeugend rekonstruiert.

Der andere Schwerpunkt der Arbeit ist die ökumenische Bedeutung der Kreuzestheologie Luthers (Teil III = Kap. 7, 478–553). Hier nimmt Bl. den Versuch einer logischen Vervollständigung der existentiell-seelsorgerlichen Theologie Luthers vor; er führt damit, ohne dies freilich ausdrücklich zu diskutieren, einen Interpretationsansatz O. H. Peschs fort. Seine Lösung ist die Einzeichnung der theologia crucis in eine trinitarisch-kreuzestheologische Ontologie. An dieser Stelle kommen zum Teil sehr weitreichende Aussagen über Gottes Herrlichkeit in der Niedrigkeit zustande; damit kann sich Bl. in wichtigen Punkten an H. U. von Balthasar anschließen. Das ist eine interessante Perspektive. Gleichwohl ist es mir fraglich, ob man die – zutreffende – Luther-Interpretation Bl.s systematisch so verwerten muß (und kann). Es wäre nämlich noch einmal die Alternative zu diskutieren, daß Luthers seelsorgerliche theologia crucis nach etwas anderem als nach einer satzförmig-dogmatischen Ergänzung verlangt. Vielmehr ändert sich die Funktion von Dogmatik (und auch von »Ontologie«) – hin zu einer Beschreibung des Lebensvollzuges Gottes mit dem Menschen, der bewußtermaßen als außerdogmatisch zu verstehen ist. Bl. selbst scheint manchmal in diese Richtung zu weisen, wenn er von einer »neuen Ontologie« spricht (etwa 521). Daneben ist dann aber auch wieder von einem »Nebeneinander von Kontradiktorik und Analogie« (513) die Rede.

Lassen sich die »objektive« Perspektive Gottes und die »subjektive« Perspektive des gerechtfertigten Sünders in einer »neuen«, ontologisch erweiterten Theologie vereinen?

Dietrich Korsch

Martin Brecht: **Ausgewählte Aufsätze Bd. 1: Reformation,** Stuttgart: Calwer 1995, 576 S. – ISBN 3-7668-3290-5

Der bekannte Lutherforscher und Lutherbiograph legt in diesem Sammelband Facetten einer jahrzehntelangen Einzelforschung vor. Aufsätze, die Vorarbeiten für größere Werke darstellen und bereits dort eingeflossen sind, wurden nicht aufgenommen. Ebenfalls sind nicht enthalten kleine Miszellen, Spezielles und programmatische Aufsätze, die bereits mehrmals gedruckt wurden.

Am Anfang stehen Untersuchungen über zentrale Themen der Theologie Luthers sowie Interpretationen bedeutender Luthertexte in ihren Zusammenhängen. Besonders hervorzuheben sind in diesem Teil die Aufsätze »Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie«, »Umgang mit Schuld in der reformatorischen Tradition« und »Luthers Angebot an die Gegenwart«.

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen beschäftigt sich mit einzelnen Reformatoren, bekannten und weniger bekannten. Dabei wird deutlich, wie diese Reformatoren bei Luther in die Schule gegangen sind, aber auch eigene, typische Wege gemäß ihrer Biographie und ihrem Denkansatz gegangen sind. Hervorzuheben sind hier die Aufsätze »Zwingli als Schüler Luthers« und »Brenz als Zeitgenosse«.

Im dritten Teil stehen übergreifende sowie spezielle Studien zur Städtereformation. Hier ist besonders zu erwähnen »Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation« und »Anfänge reformatorischer Kirchenzucht und Sittenzucht bei Johannes Brenz«.

Luther als die zentrale Bezugsfigur der Reformation und deren Ausgestaltung in der territorialen oder lokalen Kirchengemeinde ist das geheime Thema dieses wertvollen Aufsatzbandes.

Der Verfasser ist ein souveräner Forscher, der dem Grundsatz huldigt »Die Wahrheit liegt im Detail« (Jedin). Gleichzeitig hat er aber auch die Zusammenhänge von Luther und die Auswirkungen seiner Theologie mit Sorgfalt erforscht. Dieser Aufsatzband erfreut durch die geschliffene Sprache. Fast jedem Satz merkt man die Liebe zur Sache an. Dieser Band ist für Kirchenhistoriker, für Pfarrer und alle geschichtlich Interessierten geeignet. Die Ausführungen über Lokalgeschichte vertiefen die jeweilige Ortsgeschichte. Mit Gewinn liest man auch die Interpretation von Luthertexten, z. B. den Aufsatz über das Lied »Ein feste Burg ist Gott«.

Insgesamt ein reifes Alterswerk eines der großen Lutherforscher in der Gegenwart.

Detlef von Dobschütz

Wilfried Härle: **Dogmatik,** Berlin/New York: Walter de Gruyter 1995, XXVI. 719 S.

Dem umfangreichen Stoffgebiet und der heutigen Zeit angemessen geht der Au-

tor nicht starr, lehrhaft, »dogmatisierend« vor, sondern eher tastend und behutsam fragend, bis dahin, Themen einfach offenzuhalten – so etwa im Hinblick auf die Frage einer Apokatastasis panton (628). Zu seiner Vorgehensweise gehört ferner, zunächst die verwendeten Begriffe zu klären, dann die Anknüpfung an die biblische und kirchliche Tradition herzustellen und zu bedenken, um sodann die Tradition »mit den Erfahrungen und dem Denken der gegenwärtigen Lebenswelt« (VIII) zu vermitteln.

Der Verfasser teilt den Stoff (insgesamt 15 Kapitel) in zwei Hauptteile auf. Nach einleitenden Betrachtungen über »Dogmatik im Gesamtzusammenhang der Theologie als Wissenschaft« wendet er sich im ersten Hauptteil dem »Wesen des christlichen Glaubens« zu. Es geht dabei in einem ersten dogmatischen Schritt um eine »Rekonstruktion« der Glaubensidentität (44), dem im zweiten Hauptteil eine »Explikation ihres Wahrheitsgehaltes« zu folgen hat.

So beschäftigt sich Härle in den fünf Kapiteln des ersten Hauptteils zunächst mit der »Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens«, dann mit »Gottes Offenbarung in Jesus Christus als Grund des christlichen Glaubens«. Weiter werden die Kapitel »Die Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens« sowie »Das kirchliche Bekenntnis als maßgebliche Interpretation des christlichen Glaubens« und abschließend »Die gegenwärtige Lebenswelt als Kontext des christlichen Glaubens« bedacht. Dabei ist für die heutige Zeit schon bemerkenswert, daß er sich zu einer Leitfunktion der reformatorischen Bekenntnisse für seine Dogmatik bekennt (159).

In dem zweiten Hauptteil entwickelt der Verfasser »Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens«. Dabei reflektiert er zunächst »Die im Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens vorausgesetzte Gottes- und Welterkenntnis« und konzentriert sich in dem folgenden Teil A auf »Das Gottesverständnis des christlichen Glaubens». Er bearbeitet es in einem Viererschritt: »Gottes Sein (Theo-logie)«, »Gottes Selbsterschließung in Jesus Christus (Christologie)«, »Die Gegenwart Gottes als Heiliger Geist (Pneumatologie)« und »Die Dreieinigkeit Gottes (Trinitätslehre)«.

Als maßgebliche theo-logische Grundlage streicht er die Liebe als Gottes Wesen (242ff.) heraus. Es ist erhellend, wie – ausgehend von Anstößen Jüngels oder Pannenbergs – aufgrund der dogmatischen Konzentration auf diese Grundlage die sonst in der Gegenwart so angefochtenen klassischen »Eigenschaften« Gottes, wie Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart, Güte, Gerechtigkeit, Treue, Heiligkeit und Zorn, als Eigenschaften seiner Liebe, eben konsistent als Allmacht der Liebe, Allwissenheit der Liebe usw. verstanden werden können (258ff.).

In der Christologie betont der Autor die Funktion von Christus als Mittler (316ff.), in dem dann »die Liebe selbst menschliche Gestalt« annimmt (319). Die »immanente Trinität« will Härle »insofern als ›ökonomische‹ Trinität« verstehen, »als die innere Differenzierung der Wirklichkeit (und des Wirkens) Gottes, die deren Einheit nicht preisgibt, sondern sie unter drei Aspekten oder als drei Facetten zu denken erlaubt«, nämlich »Ermöglichungs-«, »Verwirklichungs-« und »Vermittlungsgeschehen« (405).

Der abschließende Teil B des zweiten

Hauptteils umreißt nun »Das Weltverständnis des christlichen Glaubens« und umschließt damit in den letzten vier Kapiteln die Themen »Die geschaffene Welt (Schöpfungslehre)«, »Die gefallene Welt (Hamartiologie)«, »Die versöhnte Welt (Soteriologie)« sowie »Die vollendete Welt (Eschatologie)«.

Bezüglich der Schöpfung sieht Härle in Abgrenzung zu naturwissenschaftlichen (»äußeren«) Weltentstehungstheorien durch Luthers Erklärung zum 1. Artikel im Kleinen Katechismus das Entscheidende gesagt, daß nämlich Schöpfung als »innerer Grund« der Weltentstehung (418ff.) zu begreifen sei. Und damit sei eigentlich als innerer Grund der Weltentstehung wiederum auf Gottes Liebe verwiesen (424).

Nur am Rande weist der Autor auf den ganzen Bereich der Abwehr des Bösen hin – eben als opus alienum der Liebe Gottes (S. 527). Dabei ist zu fragen, ob nicht ein detaillierteres Ausziehen solcher eher »gesetzlichen« Linien – einschließlich des ganzen »tremendum« des Heiligen (R. Otto) sowie des »Tat-Ergehens-Zusammenhanges« –, den in dieser Dogmatik vom Evangelium her so konsequent bedachten Liebesgedanken noch weiter hätte erstellen können.

Ohne Zweifel wird diese Dogmatik ihr Ziel, nämlich zur denkenden Rechenschaft und Urteilsbildung über den christlichen Glauben anzuregen, erreichen. Hierzu sei ihr um Gottes und der Menschen willen eine weite Verbreitung gewünscht.

Andreas Pawlas

Kirche in der Schule Luthers: Festschrift für D. Joachim Heubach, hrsg. von Bengt Hägglund und Gerhard Müller, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1995, 462 S. – ISBN 3-87513-100-2

Mit dieser Festschrift ehren Freunde den »lutherischen Katholik«, wie Sven-O. Berglund in seinem Beitrag den ehem. schaumburg-lippischen Bischof treffend kennzeichnet. Die Beiträge umfassen solche der Lutherforschung, der Systematischen, der Historischen, der Praktischen Theologie und der Ökumene. Dieser Zeitschrift entsprechend sei vor allem auf solche der Lutherforschung eingegangen. Ulrich Asendorf untersucht erneut Luther als Prediger, um die Bedeutung der Predigten im Rahmen seiner gesamten Theologie aufzuweisen. Er betont, Luther habe immer »gegen den doppelten Mißbrauch des Evangeliums« gekämpft, sowohl gegen dessen Vergesetzlichung bei Müntzer u. a. bzw. umgekehrt gegen die Aufhebung des Gesetzes bei den Antinomern, denen er ins Stammbuch schreibt: »Wer das Gesetz aufhebt, der hebt auch das Evangelium auf.« Karin Bornkamm untersucht ein Scholion Luthers zu Psalm 110,1–2: »Teilhaben an Christi Thronen zur Rechten Gottes« und entfaltet diese christologische Konzentration der Auslegung bei Luther. Gerhard Ebeling kommentiert zwei »Trostbriefe Luthers an Leidtragende« und hebt hervor, daß Luther in seiner Seelsorge betont, »das Reich Gottes sei überhaupt ohne Leiden« nicht zu haben. Eero Huovinens Beitrag über »Die unverlierbare Gabe der Taufe (›charakter indelebilis‹) in der Theologie Martin Luthers« knüpft an Heubachs Habilitationsschrift an, in der er die »personal-*funktionale Auftragsindelebilität*« des geistlichen Amtes be-

tonte. Er will den Begriff des »*character indelebilis*« auch für die Tauftheologie gewahrt sehen: Dem getauften Kind (nur ihm, nicht auch dem erwachsenen Täufling?) wird in der Taufe ein »bleibendes und unauslöschliches *donum* gegeben«. Rudolf Keller schreibt über »Luther als Seelsorger und theologischer Berater der zerstreuten Gemeinden« und knüpft damit an eine Aufgabe an, der sich auch Heubach als Präsident des Martin-Luther-Bundes besonders gewidmet hat. Tuomo Mannermaa kommt auf »sein« Thema zu sprechen: »Grund der Freiheit in der Theologie Martin Luthers«. Nach Luther sei »Freiheit eine göttliche Eigenschaft ..., die keinem Menschen zukommt. Deshalb sei es für ihn »blasphemisch, einem Menschen vor dem Glauben und der Gnade zu sagen: ›Tu, was in dir ist‹«. Dieser Satz setze eo ipso einen freien Willen voraus. Erst im Glauben könne der Mensch zu diesem »facere, quod in se est« aufgefordert werden. »Freiheit ist so letztlich ›*conformitas Christo*‹.«

Bernt T. Oftestad untersucht Luthers theologische Auslegung des Begriffs »öffentlich«: »Öffentliches Amt und kirchliche Gemeinschaft«, die sich auch in CA XIV niederschlägt. Sie demonstriere den »Abgrund des kulturellen Grabens zwischen damals und heute« und enthülle »die Grenzlinie zwischen Gott und Satan, dem christlichen und dem sündhaften Leben, spiritualistischem Pharisäismus und bußfertigem Glauben an das Evangelium und pflanzt die Offenbarung in die historisch-soziale Wirklichkeit ein«. Gegen den Autor muß aber betont werden, daß die ev.-luth. Kirche keinesfalls »Luthers Lehre als eine Quelle der Inspiration« tradieren darf. Auch die weiteren Beiträge sind interessant und knüpfen wiederholt an Heubachs Wirken und Kämpfe in der lutherischen Kirche an. Insgesamt haben die Autoren einen bunten Strauß an Geburtstagsgaben dem Jubilar zugeleitet; manche stehen freilich nur am Rande des Gesamtthemas.

Karl-Hermann Kandler

Gottfried Wenzelmann: **Nachfolge und Gemeinschaft.** Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens, Stuttgart: Calwer 1994, 304 S.

In der 1991 an der Theologischen Fakultät in Erlangen vorgelegten Dissertation will der Vf. die theologischen Grundlagen kommunitären Lebens im Horizont reformatorischen Glaubens darlegen und das Verhältnis der kommunitären Gemeinschaften zum Ganzen der Kirche herausarbeiten. Er hat verschiedene evangelische Kommunitäten durch eigenes Mitleben kennengelernt. Insofern ist seine Grundlegung erfahrungsgedeckt.

Zunächst zeigt der Vf. biblisch-theologisch die Verknüpfung von Berufung und Nachfolge auf (40ff.) sowie die »Nachfolgebedingungen« (55ff.) und beschreibt das Verhältnis der Wandercharismatiker und der seßhaften Sympathisanten Jesu zueinander (103ff.). Diese neutestamentlichen Nachfolgegruppierungen finden ihre Fortsetzung in der nachösterlichen Zeit der Kirche als die gleichrangigen, wenn auch verschiedenen Lebensformen der glaubenden Christen in den Kommunitäten und den volkskirchlichen Gemeinden.

Die kommunitäre Berufung nun, die sich – theologisch gesehen – als Indikativ und Imperativ erweist (114ff.), zeigt sich nicht allein in den sog. »evangeli-

schen Räten«, sondern zunächst im geistlichen Leben, d. h. im Gebet (135), in Stille und Meditation (136), in Muße (138), in der Beichte (139), in der Gemeinschaft des Gottesdienstes und der Stundengebete (141) und des Abendmahls (143). Die drei »evangelischen Räte«, vom Vf. interpretiert als die »drei Engagements Armut, Zölibat und Gehorsam«, erfahren dann eine detaillierte Beschreibung als kommunitäre Nachfolgebedingungen (144ff.). Nicht gesetzlich in der imitatio Christi, sondern als spezielle Berufung zur »Ganzhingabe« des Glaubenden werden sie gelebt; sie schließen hierdurch sowohl den »Zeugnis- und Protestcharakter« ein (157. 188. 212. 235) als auch die Bedeutung eines eschatologischen Zeichens (161. 180. 229. 241f.). »Die drei Engagements sind Zeugnis dafür, daß die neue Freiheit des Evangeliums in die Geschichte des Menschen hineinwirkt« (238).

Nun verstehen sich die evangelischen Kommunitäten nicht als »Sonderkirche« (246) und sind es auch nicht. Als Glaubensgemeinschaft haben sie »Modellcharakter« (248) für die kirchliche Gemeinschaft: Sie sind »Vorzeichen« (245), »Vorhut« (246), »Experimentierfeld« (256) für die Großkirchen. Mit ihnen zusammen leben sie in »kritischer Partnerschaft« (258) des kommunitären Dienstes der »Leiturgia, Diakonia, Martyria« (260off.), wobei auch ein »Moment des Protestes gegenüber der Gesellschaft« (268) und deren Norm- und Geltungsansprüchen in ihre »Engagements« eingeschlossen ist.

Es handelt sich um eine aspektreiche Grundlegung kommunitären Lebens, die gerade dessen theologische Kriterien aufzeigt. Die Arbeit vermittelt auf diese Weise ausweitende Erkenntnisse zum geistlich gegründeten und ausgerichteten kommunitären Leben in der evangelischen Kirche. Dabei wird – nicht nur in der breiten Literaturliste (30 Seiten) – der Blick auch auf außerevangelische Kommunitäten gerichtet.

Michael Plathow

Sibylle Badstübner-Gröger/Peter Findeisen: **Martin Luther: Städte – Stätten – Stationen.** Eine kunstgeschichtliche Dokumentation, Berlin/Leipzig: Koehler & Amelang 2. Aufl. 1992, 298 S. – ISBN 3-7338-0084-2

Der umfangreiche und nobel aufgemachte Textbildband leidet, um es vorab zu sagen, an der unverständlichen Entscheidung des Verlages, das ursprünglich 1982(!) erschienene Buch in zweiter unveränderter Auflage 1992 noch einmal herauszubringen. Da nun die Besprechung aus Gründen, die der Rez. nicht zu verantworten hat, erst jetzt erfolgen kann, ist der Gebrauch des Bandes erheblichen Einschränkungen unterworfen.

Zwar gilt nach wie vor, daß ein vergleichbares Buch, was die Fülle des Materials wie die sachkundige Recherche angeht, nicht zur Verfügung steht. Auch steht die Qualifikation der Autoren außer Frage. Beide sind durch Publikationen zur Denkmalpflege fachlich bestens ausgewiesen und hatten bedeutenden Anteil an der Sanierung der Lutherstätten der ehemaligen DDR im Vorfeld zum Jubiläum von 1983. Trotzdem erweist sich nun die Behauptung der Autoren im äußerst knappen »Vorwort zur zweiten, unveränderten Auflage«: »Wesentliche Veränderungen sind danach nicht eingetreten« als problematisch. Vollends unverständlich dürfte

schließlich der Verzicht auf den Nachtrag der neueren Literatur und seine Begründung sein.

Ein kurzer Blick auf den Fortgang der Sanierungen an der Wartburg und im Lutherhaus Eisenach, auf der Coburg, dem Sterbehaus der Katharina von Bora in Torgau und besonders bei der Umgestaltung des Wittenberger Melanchthonhauses wäre hier hilfreich gewesen. Das betrifft natürlich auch das beigefügte Bildmaterial. Wie sehr das Jubiläum von 1983 bereits selbst wieder Geschichte geworden ist, zeigt die Bemerkung der Autoren über die vermeintliche Rettung des Eislebener Geburtshauses Luthers 1983, die sich heute als durchaus problembeladen erweist.

Diese Einschränkungen können jedoch den grundsätzlichen Wert des Bandes kaum mindern. Detailliert werden die Lebensstationen Luthers geschildert und die daraus resultierenden baulichen Stätten in ihrer Entwicklung diskutiert. Damit erhält der Leser eine Fülle von Detailinformationen zur Rezeptionsgeschichte Luthers und der Reformation. Fernab von allen touristischen Vereinfachungen stellt der Band ein Vorbild für weitere Veröffentlichungen dar, die sich an den aufgestellten Qualitätskriterien werden messen lassen müssen. Hervorzuheben ist das gesonderte Kapitel über die Residenzen der Fürsten, die in Luthers Leben eine besondere Rolle spielten: Altenburg, Weimar, Torgau, Coburg und Halle. Den Band beschließen ein ausführliches Reisekalendarium Luthers, ein Literaturverzeichnis sowie ein nach Orten und Personen getrenntes Register.

Eine aktualisierte Neuauflage wäre äußerst wünschenswert.

Martin Treu

Ingelore M. Winter: **Katharine von Bora.** Ein Leben mit Martin Luther. Mit Briefen an die »liebe Herrin«, Düsselsorf: Droste 1990, 180 S. – ISBN 3-7700-0882-0

Obwohl das hier anzuzeigende Buch schon 1990 erschienen ist, empfiehlt es sich, gerade zu diesem Buch Stellung zu nehmen, das sich durch eine Fülle von teils gravierenden Fehlern auszeichnet.

In der Vorrede meint die Autorin, daß viele Protestanten und noch mehr Katholiken auch heute nicht wüßten, daß Luther mit einer ehemaligen Nonne aus adligem Hause verheiratet war. Damit dürfte sie das lesende Publikum unterschätzen, zumal das Thema immer wieder und natürlich besonders im Umfeld von Jubiläumsjahren angesprochen worden ist. Wer sich dieses Themas annimmt, müßte schon einmal einen Blick in die einschlägige Bibliographie im Luther-Jahrbuch riskieren.

W. nennt das Kloster, in dem Katharina von Bora seit ihrem 10. Lebensjahr lebte und aus dem sie 1523 flüchtete, mit einer einzigen Ausnahme nicht mit seinem auf den Ort bezogenen Namen Nimbschen, sondern nach dem zur Einordnung unzureichenden Patronat »Marienthron«. Die einzige Ausnahme ist die Mitteilung der Inschrift auf einer an der Außenmauer der Klosterruine angebrachten Tafel: »Zisterzienserkloster Marienthron zu Nimbschen, nach 1250 hierher verlegt«.

Durch eine unbegreifliche totale Fehlinterpretation des Beschlusses des Reichstages zu Speyer 1526 kommt die Autorin zu Schlußfolgerungen, die Luther und damit auch seine Frau unmittelbar betreffen. Da heißt es S. 111: »Auf dem Reichstag zu Speyer, im Frühjahr 1526, hatten die Kurfürsten auf eine

erneute Verurteilung Luthers als Ketzer verzichtet, und der Bann wurde aufgehoben. Katharina von Boras Ehemann Martin Luther war nun nicht mehr vogelfrei und konnte ungehindert umherreisen.« S. 113 nochmals: »Als 1530 in Augsburg der Reichstag stattfand, lebte sie (K.) ein halbes Jahr von Luther getrennt. Die Reichsacht war zwar aufgehoben, dennoch wagte es Luther nicht, nach Augsburg zu reisen.«

In Speyer 1526 war lediglich bestimmt worden, daß es bezüglich der Durchführung des Wormser Edikts jeder Reichsstand halten könne, wie er es vor Gott und kaiserlicher Majestät sich zu verantworten getraue. Das war nicht als Freibrief gedacht, wurde aber von den der Reformation zuneigenden Fürsten, z. B. Luthers Landesherrn, dahin ausgelegt, daß sie nun mit einer kirchlichen Neuordnung in ihren Territorien beginnen könnten. Tatsächlich blieb Luther lebenslänglich in der Reichsacht; für die Aufhebung des Bannes wären Reichsinstanzen ohnehin nicht zuständig gewesen.

Es gibt noch weitere Fehler, und auf manche hätte sich W. nicht einlassen müssen, weil sie sich auf sachfremde Fragen beziehen. S. 133: Katharina von Aragonien, die erste Gattin König Heinrichs VI. von England, sei die Mutter Elisabeths gewesen und hingerichtet worden; nein, sie war die Mutter der Mary Tudor und wurde lebenslang in Haft gehalten. Elisabeth war die Tochter der Anna Boleyn; die fünfte Gattin des Königs hieß Katharina Howard, nicht Howar. S. 127 muß es heißen »Gnandstein«, nicht Gnaustein. S. 140: Nicht die Grafschaft Mansfeld gehörte zu Eisleben, sondern umgekehrt Eisleben zur Grafschaft Mansfeld. S. 118: Nikolaus von Amsdorf war nicht erster evangelischer Bischof von Magdeburg (1529), sondern wesentlich später (1542) in Naumburg. S. 116: Spalatins Frau sei 1526 hochschwanger gewesen: nach jahrelang kinderloser Ehe wurde erst 1532 das erste Kind geboren.

Schade. Das Buch ist liebevoll ausgestattet worden mit ansprechenden Abbildungen auf Werkdruck. Aber warum hat der Verlag der doch offensichtlich nicht fachkundigen Autorin keinen erfahrenen Lektor an die Seite gestellt?

Irmgard Höß

Eingegangene Bücher. Besprechung vorbehalten

Thomas Wabel: Sprache als Grenze theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, XIX. 434 S. – ISBN 311-015863-9 (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 92).

Die Kirche als Gemeinschaft. Lutherische Beiträge zur Ekklesiologie, hrsg. von Heinrich Holze, Stuttgart: Kreuz Verlag 1998, 386 S. – ISBN 3-906706-60-5 (LWB-Dokumentation Bd. 42).

Walter Bodenstein: Der einfältige Glaube. Luthers Entwicklung von 1521 bis 1525, Tübingen: Katzmann 1998, 404 S. – ISBN 3-7805-0457-X (Theologische Beiträge und Forschungen Bd. 7).

Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater. Übersetzt und bearb. am Institut für Lutherforschung der Gustav-Siewerth-Akademie, hrsg. von Theobald Beer und Alma v.

Stockhausen, Weilheim-Bierbronnen 1998, 375. V.S. ISBN 3-928273-90-6.

Margarete Stirm: Martin Luther im Widerspruch, Berlin/Haifa: M. und N. Boesche o. J. – ISBN 3-923809-72-7.

Zugänge zu Martin Luther. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996 – gesammelt als Festschrift für Dietrich von Heymann, hrsg. von Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1997, XII. 349 S. – ISBN 3-631-31464-7 (Übergänge Bd. 1).

Sebastian Degkwitz: Wort Gottes und Erfahrung. Luthers Erfahrungsbegriff und seine Rezeption im 20. Jahrhundert, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1998, 322 S. – ISBN 3-631-33932-1 (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung Bd. 6).

Thomas Gerlach: Verborgener Gott – Dreieiniger Gott. Ein Koordinationsproblem lutherischer Gotteslehre bei Werner Elert, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1998, 457 S. – ISBN 3-631-33406-0 (EHS Reihe XXIII Bd. 639).

Reinhard Schwarz: Luther, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2. Aufl. (Studienausgabe) 1998, 271 S. – ISBN 3–8252-1926–7 (UTB Bd. 1926).

Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, VIII. 758 S. – ISBN 3–579-00386–0 (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten Bd. 20).

Ulrich Schindler-Joppien: Das Neuluthertum und die Macht. Ideologiekritische Analysen zur Entstehungsgeschichte des lutherischen Konfessionalismus in Bayern (1825–1838). Stuttgart: Calwer 1998, XIII. 306 S. – ISBN 3–7668-3546–7 (Calwer theologische Monographien Reihe B Bd. 16).

Philipp Melanchthon 1497–1997: Die bunte Seite der Reformation. Das Freiburger Melanchthon-Projekt, hrsg. von Wilhelm Schwendemann, Münster: LIT 1997, 252 S. – ISBN 3–8258-3501–4 (Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg Bd. 1).

Albrecht Beutel: Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, X. 277 S. – ISBN 3–16-146856–2.

Theobald Beer: Luthers Theologie – eine Autobiographie, Weilheim-Bierbronnen 1995, 42. VI S. – ISBN 3–928273-50–7 (Heftreihe der Gustav-Siewerth-Akademie Bd. 1).

Land der Reformation – Land der Reformen. Bleibende Impulse aus der Reformation, hrsg. von Jörg Ohlemacher, Erfurt: Desotron 2. Aufl. 1998, 272 S. – ISBN 3–932875-01-X.

Andreas H. Wöhle: Freude an Gottes Gesetz. Eine historische Quellenstudie zur Oszillation des Gesetzesbegriffes Martin Luthers im Licht seiner alttestamentlichen Predigten, Frankfurt a.M.: Haag und Herchen 1998, 334 S. – ISBN 3–86137-660–1.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 1999

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

LUTHER. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft. 70. Jahrgang, Heft 3/1999

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: Kirchenrat 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
Tel./Fax: (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 36,60 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

ZU DIESEM HEFT

Nach Unterzeichnung der gemeinsamen Feststellung zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (schwierige Vorgänge haben zuweilen schwierige Namen) am 31. Oktober dieses Jahres in Augsburg durch die Kurie für die römisch-katholische Kirche und weltweite Repräsentanten der lutherischen Kirchen stellt sich um so dringlicher die Frage nach Amt und Sakrament. Denn Differenzen in diesen Bereichen verhindern noch die Kirchengemeinschaft, die – wie es in GF heißt – Einheit in versöhnter Vielfalt. Als Luthertext für heute dokumentieren wir „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe", übersetzt und kommentiert von *Gottfried Hoffmann*. Durch die zeit- und situationsbedingte Polemik hindurch finden wir hier pointiert Grundlinien von Luthers Sakraments- und Amtsverständnis, die für den interkonfessionellen Dialog erhellend sind. Luthers Argumentation in dieser Schrift ist kein „Fachchinesisch", sondern auch für Nichttheologen verstehbar.

Kontroverstheologie bestimmt auch den Hauptaufsatz dieses Heftes. Neben Katharina von Bora ist Johannes Brenz, der württembergische Reformator, ein Jubilar dieses Jahres 1999. Auch seines 500. Geburtstags war zu gedenken. *Hans Christian Brandy* stellt ihn, der nie den Bekanntheitsgrad Melanchthons oder gar Luthers erreichte, vor.

Eine Tischrede unseres soeben ausgeschiedenen Zweiten Präsidenten *Karl Dienst* über Luther als Tischredner rundet den Aufsatzteil ab – eine Animation, in der Fundgrube der Tischreden auch eigene Entdeckungen zu machen.

In der Werkstatt werden diesmal zwei Aktivitäten der Luther-Gesellschaft vorgestellt: das zusammen mit der Wartburg-Stiftung im Mai veranstaltete wissenschaftliche Kolloquium „Weltzeit – Endzeit – Aufbruch in ein neues Jahrtausend", über das *Frank Hofmann* berichtet, und der diesjährige Kirchentags-Auftritt unserer Gesellschaft. Auch nach Beobachtungen der Marktleitung gibt es auf dem „Markt der Möglichkeiten" nur wenige Stände, die so frequentiert sind wie der unsrige.

Zwei Präsidenten der Luther-Gesellschaft konnten heuer in erfreulicher Rüstigkeit ihr siebentes Lebensjahrzehnt vollenden: Landesbischof i.R. Professor Dr. Gerhard Müller und Professor Dr. Reinhard Schwarz. Beide begleiten weiterhin mit lebhafter Mitarbeit und konstruktiver Kritik den Weg unserer Gesellschaft und dieser Zeitschrift. Beiden gilt unser Gruß, unser Dank und der Wunsch, daß ihnen noch Kraft und Gesundheit geschenkt sein möchten, Kirche und Wissenschaft mit ihrer reichen Kenntnis und Erkenntnis weiter zu dienen.

H.H.

Luther 70, S. 115, ISSN 0340-6210

„VON DER WINKELMESSE UND PFAFFENWEIHE"

Grundlinien von Luthers Amts- und Sakramentsverständnis

Von Gottfried Hoffmann

Zu der vorgenannten Schrift, die für das Amts- und Sakramentsverständnis des Reformators sehr wichtig ist, sind in der Weimarer Ausgabe drei Entwürfe Martin Luthers abgedruckt, über die der Herausgeber in seiner Einleitung gründlich berichtet[1]. Sie verdienen, stärker berücksichtigt zu werden. Nachstehend wird deshalb der ausführlichste und umfangreichste dieser Entwürfe in deutscher Übersetzung zur Kenntnis gebracht. Die Argumentation in Rede und Gegenrede sowie die oft stichwortartige Kürze verlangen eigentlich eine ausführlichere Erläuterung, als sie hier gegeben werden kann. So habe ich mich auf das Allernötigste beschränkt. Für die Durchsicht der Übersetzung und viele gute Vorschläge danke ich Herrn Oberstudiendirektor a.D. Wilhelm Höhn in Bad Homburg.

Gegen die Privatmesse. Sie hat nicht das Sakrament[2].

Hier kann entgegnet werden: Gewiß hat sie es, weil die Person von der Kirche zu diesem Werk berufen und von einem Bischof gesalbt ist.

Zweitens: Sie tut es in der rechten Absicht[3].

Hier antwortet man: Die Berufung allein genügt nicht, weil auch bei den Türken Berufene heilige Handlungen vollziehen.

Aber das ist etwas anderes!

Ich antworte: Wenn auch die Personen ungleichartig sind, dazu auch die Form der heiligen Handlungen, ist dennoch auf beiden Seiten im Werk gleiche Gottlosigkeit vorhanden[4]. Ja, die Gottlosigkeit ist bei den christli-

[1] WA 38,171ff.; der Text des dritten Entwurfs S. 189–195. Vgl. auch die Einleitung zu „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" in der Studienausgabe/Martin Luther, hrsg. von Hans-Ulrich Delius Bd. 5, Leipzig 1992, 15; dort auch Hinweise auf Literatur. – Zitate aus der veröffentlichten Schrift Luthers werden nach Walch[2] 19, 1221ff. in leicht geänderter Rechtschreibung gegeben.

[2] Nämlich Leib und Blut Christi.

[3] Bona intentione. Nach den von der Frühscholastik erarbeiteten Glaubensaussagen muß die das Sakrament spendende Person die Absicht haben zu tun, was die Kirche tut. Luther übersetzt in seiner Schrift intentio mit ‚Meinung'. ‚In guter Meinung' ist aber heute irreführend.

[4] Die Weimarer Ausgabe verweist in der Anmerkung (189) auf eine Ergänzung Luthers, die als Gegenrede und Anwort vor dem folgenden Satz eingeschoben ist: „Aber er wird doch nicht von Türken berufen, sondern von denen, die in der Kir-

Luther 70, S. 115–126, ISSN 0340-6210

chen Opferpriestern um so größer, als sie die göttliche Einsetzung so schändlich und gottlos mißbrauchen, was die Türken nicht tun. Außerdem entschuldigt die Berufung die offenkundige Gottlosigkeit nicht nur nicht, sondern es liegt gar keine Berufung vor. In politischen Dingen ist das klar: Auch wenn mich eine Obrigkeit, die das Recht hat, etwas zu befehlen, zu irgendeiner gottlosen Tat beruft, darf ich nicht gehorchen; wenn ich aber gehorche, entschuldigt mich nicht die Berufung, sondern ich trage dieselbe Schuld wie die Obrigkeit. Um wieviel weniger ist einem Bischof zu gehorchen oder eine Vokation als gegeben anzusehen[5], die einen offensichtlichen Götzendienst darstellt. Denn Götzendienst und gottloser Kult ist schwerere Sünde als eine bürgerliche Sünde, welche gegen die zweite Tafel geschieht.

Eine gültige Berufung liegt dann vor, wenn dem, was eingesetzt ist, genüge getan wird, da kann ich mich verteidigen und sagen: Herr, du hast es befohlen. Hier sind der Berufende und der Berufene geborgen[6] und haben ein gutes Gewissen.

Aber wenn gegen die Einsetzung gehandelt wird, ist die erste Sünde beim Berufenden, die zweite beim Berufenen, indem er gehorcht, und weil sie der Einsetzung nicht folgen, irren beide.

Weil also feststeht, daß Priester von Bischöfen nur zum Opfer berufen werden, ist eine Berufung, die von der Einsetzung Christi weit abweicht, nicht für eine Berufung zu erachten. (189/190)

Daraus folgt: Ich erkenne der Privatmesse das Sakrament ab. Denn wie ein Türke nicht konsekrieren kann, so auch nicht ein Priester, denn keiner von beiden ist [wirklich] berufen, der Priester aber ist überdies zur Gottlosigkeit berufen und insofern schlimmer als ein Türke[7]. Wenn jedoch ein Türke oder einer, der in gleicher Weise ungläubig ist wie ein Türke, berufen worden wäre, das Sakrament auszuteilen und die Worte aus-

che sind und ein Amt (gradum) in der Kirche haben. Antwort: Das genügt nicht, wenn zur Gottlosigkeit berufen wird".

5 Vocatio putanda.

6 Tuti.

7 Hier endet im Grunde der erste Argumentationsgang: Weil in der Winkelmesse nicht getan wird, was Christus in der Einsetzung befohlen hat, darum sind Leib und Blut Christ in ihr nicht vorhanden. Mit dem nachfolgenden Satz macht Luther deutlich, daß die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi damit nicht vom Glauben der das Sakrament Verwaltenden abhängig gemacht wird. Es geht also darum, daß sie wirklich das tun, was Christus zu tun befohlen hat, und nicht etwas anderes.

zurufen[8] und [die Hostie] austeilen würde, dann würde er das wahre Sakrament austeilen.

Hier scheint folgendes hinderlich zu sein: Christus hat der Gemeinde seinen Leib im Sakrament hinterlassen, welches Sakrament nicht aus der Kraft der Worte[9] oder dem Glauben dessen, der es verwaltet oder konsekriert, zustande gebracht wird, sondern wegen der Einsetzung Christi und durch die Kraft der Einsetzung Christi, der seinen Leib der Gemeinde ausgeteilt haben wollte zu *dem* Gebrauch, daß die Kirche sich seines Todes und seiner Wohltat erinnere, die er der Welt erwiesen hat, nämlich der Vergebung der Sünden usw. Was also hindert, daß der Leib Christi in der Privatmesse gegenwärtig ist, auch wenn der Priester gottlos ist usw.?

Ich antworte: Allein die Einsetzung verhindert es. Christus hat das Sakrament für die Gemeinde eingesetzt, damit ein Gedächtnis seines Namens sei, er hat es nicht eingesetzt, daß es ein Opfer sei, also haben die, die opfern, das Sakrament nicht.

Aber ich könnte so sagen: Christus hat seinen Leib denen, die an ihn glauben, eingesetzt, also essen die, die nicht glauben, den Leib Christi nicht.

Ich antworte: Der Glaube des Empfangenden macht nicht das Sakrament, so verändert auch nicht der Unglaube das Sakrament. Christus teilt das Sakrament durch seinen Diener aus; das ist das wahre Sakrament, ob du glaubst oder nicht.

Erstes Argument des Teufels[10]: von der Person her

Wie ein Türke oder Jude nicht konsekrieren kann, so auch nicht ein Privatpriester[11]. Für das Vorstehende gibt es zwei Begründungen: eine aus der

[8] Gemeint ist das laute Aussprechen der Konsekrationsworte „das ist mein Leib, das ist mein Blut" und das Austeilen der konsekrierten Gaben.

[9] Zur besonderen Bedeutung dieser Wendung vgl. „Erstes Argument des Teufels", 2. Absatz.

[10] Luther führt hier ein Streitgespräch mit dem Teufel ein, der auch theologisch argumentieren kann. Seine kunstvollen Lügen bestehen darin, daß er mit wahrhaftigen und unwiderleglichen Argumenten die Unhaltbarkeit der bisherigen Begründungen für die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Winkelmesse aufzeigt, jedoch nicht, um die Schuldiggewordenen zu Christus und seiner Vergebung zu bringen, sondern in die Verzweiflung zu treiben. Vgl. ‚Ein Lügner ist er, das ist wahr, aber besser kann er lügen, denn sonst ein schlechter Lügner, und künstlicher [kunstvoller], weder [als] ein Mensch verstehen kann, denn er nimmt

Beschaffenheit der Person, die andere aus der Stellung der Person oder dem Amt[12]. Die Begründung aus der Beschaffenheit der Person reicht nicht aus: daß ein Türke nicht konsekrieren könne, da er ungläubig sei, weil auch gottlose Diener im rechtmäßigen Amt tatsächlich dienen, wie feststeht. Die andere Begründung aber, die aus der Stellung der Person beigebracht wird, ist stark genug: daß nämlich ein Türke nicht deshalb nicht konsekrieren könne, weil er ungläubig sei, sondern, weil er nicht berufen und auch nicht im Amte sei. Wenn die Folgerung[13] bestritten werden sollte, nämlich weil der Priester im Amte sei, handele es sich folglich um eine verschiedenartige Verknüpfung[14], antworte ich: Ein Privatpriester ist nicht im Amt. Weil ‚Amt' ein Wort ist, das eine Beziehung ausdrückt, ergibt sich notwendig, daß der, der im Amt ist, irgendwelchen anderen dient. Nun aber dient der Privatpriester niemandem außer (190/191) sich selbst, und das gottloserweise, weil er durch das vollbrachte Werk, nicht durch das Verdienst Christi die Vergebung der Sünden sucht; er ist also nicht im Amt, und so hat er auch nicht den Leib und das Blut Christi, wie es auch nicht ein anderer Privatmann auf seinem Tisch hat.

Die Papisten irren darin, daß sie glauben, das Sakrament komme durch die Kraft der Worte zustande. Aber demnach wäre ja, sooft bei Tische die Worte rezitiert würden und Wein und Brot vorhanden wären, notwendigerweise der Leib Christi da. Denn das ist klar, daß ihre Person wegen der Salbung[15] um nichts in höherem Grade zum Konsekrieren imstande ist als die Person irgendeines Laien, da doch die Taufe mehr ist als jene Salbung[16].

vor sich eine Wahrheit, die man nicht leugnen kann, und schärft damit seine Lügen, daß man sich nicht wehren kann." W² 19, 1230.

[11] D.i. ein für Winkelmessen berufener Priester.

[12] A conditione personae seu officio.

[13] Es handelt sich um die im ersten Satz dieses Absatzes ausgesprochene Folgerung, daß ein Privatpriester nicht konsekrieren könne.

[14] Dissimilis connexio: die argumentative Verknüpfung von Dingen, denen mangels Gemeinsamkeit einer Eigenschaft die Vergleichbarkeit abgeht, d.h.: denen das tertium comparationis fehlt. – Luther kleidet hier den Einwand des Teufels in die Sprache des logischen Schlußverfahrens: Die Folgerung, daß ein Privatpriester nicht konsekrieren könne, weil er wie ein Türke oder Jude nicht im Amte sei, wird damit abgewehrt, daß die Voraussetzung nicht stimme: der Privatpriester sei doch im Amt. Luther verknüpfe damit verschiedenartige Sätze, die nicht zusammengehören, weil nicht dieselbe Voraussetzung vorliege.

[15] Gemeint ist die Priesterweihe.

[16] Luthers Gedankengang ist offensichtlich folgender: Die päpstlichen Theologen verstehen den Ausdruck „aus der Kraft der Worte" so, daß ganz allgemein das

Zweites und Hauptargument: aus der Einsetzung Christi

Christus hat sein Sakrament nicht dir, der du privat opferst, eingesetzt, sondern seiner Gemeinde, also hast du nicht das Sakrament gehabt[17]. Das ist das Hauptargument, das auch den Beweis bringt. Weil nicht jedes beliebige Brot oder Wein Leib und Blut Christi ist, auch nicht für jeden beliebigen das Sakrament eingesetzt ist. Es ist so, wie wenn ein Türke irgendeine konsekrierte Hostie verschlingt oder eine Maus sie benagt, sie benagt nicht den Leib Christi, weil sie nur dann Leib Christi ist[18], wenn sie gemäß der Einsetzung Christi genommen wird[19].

Aussprechen der Brot- und Kelchworte über Brot und Wein die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bewirke. Da für Luther durch die Taufe auch ein Laie zur Konsekration imstande ist, muß das logischerweise auch dann gelten, wenn er diese Worte über Tische spricht. Warum Luther diese ins bloße Sprechen der Worte gelegte Konsekrationskraft für irrig hält, zeigt das zweite und Hauptargument.

17 Nämlich als Luther selbst noch die Privatmesse hielt. Damals hat er also nicht den Leib und das Blut Christi, sondern Brot und Wein angebetet und geopfert.

18 Zu dieser Stelle findet sich auf dem Seitenrand folgende Frage: „Wird sie (scil. die Hostie) zu Recht angebetet, wenn sie in der Kirche hochgehoben wird und noch nicht im Gebrauch ist? Denn wenn sie nicht Sakrament ist, außer wenn sie verzehrt wird, dann ist es ein Götzendienst, Brot und Wein anzubeten. – Ich antworte erstens: Die Anbetung, das ist die äußerliche Verehrung, ist ein Mittelding (welches wir Kreaturen im allgemeinen schuldig sind); zweitens, es wird nicht das Brot und der Wein allein angebetet, sondern zugleich werden die Worte zitiert. Wer aber hindert uns daran, vor dem Worte aufzustehen, das Haupt zu entblößen und die Knie zu beugen, da doch der letzte Wille Christi zur Erinnerung gebracht wird? Gleichwohl folgere ich nicht, daß es nur Brot sei, wenn es in der Gemeinde hochgehoben wird, welches, wenn es gegessen wird, Christi wahrer Leib ist. Denn nach den laut ausgesprochenen Worten ist es wirklich das Sakrament, weil es bereits im Gebrauch selbst ist." – Die Frage nach dem usus sacramenti, ob er allein die Nießung umfasse oder auch schon die Konsekrationsworte über Brot und Wein, ist also offensichtlich schon vor der Abfassung dieser Entwürfe gestellt worden und wird von Luther im Prinzip nicht anders beantwortet als zehn Jahre später im zweiten Brief an Wolferinus vom 20. 7. 1534: „...Ihr nehmt die sacramentliche Handlung allzu hastig und kurz abgebrochen... Wir werden demnach die Zeit oder die sakramentliche Handlung in solcher Weise erklären (definiemus), daß sie ihren Anfang nehme mit dem Beginn des heiligen Vaterunsers, und daß sie dauere, bis alle kommuniziert, den Kelch ausgetrunken, die Hostien gegessen haben, das Volk entlassen worden ist, und man vom Altar weggegangen ist." W^2 20, 1608f.; WABr Nr. 3894.

19 Hier ist ganz klar: Luther redet von einer konsekrierten Hostie, und dennoch ißt ein Türke oder benagt eine Maus nicht den Leib Christi. Damit wird unüberseh-

Die Einsetzung umfaßt dreierlei:

– die materiale Ursache, daß Brot und Wein vorhanden sind,

– die formale Ursache, daß die Worte laut ausgesprochen[20] werden, daß in der Gemeinde ausgeteilt und empfangen wird mit Danksagung und Verkündigung der Wohltat Gottes;

– die Zielursache, daß wir unseren Glauben gegenüber dem mit Sünde beladenen Gewissen aufrichten, nicht aufgrund jenes Werkes, daß wir das Sakrament empfangen haben, sondern aufgrund des Opfers Christi, der für uns zum Schlachtopfer am Kreuz gemacht ist.

Papisten, die Privatmessen halten, haben nichts von der Einsetzung außer der vollständigen materialen Ursache, die formale dagegen haben sie nur zum Teil, und zwar die Rezitation der Worte, von denen man aber nicht weiß, ob sie sie immer rezitieren, da sie sie unhörbar vor sich hin murmeln, nicht laut vortragen. Es folgt also, daß sie nicht das wahre Sakrament haben, weil das Sakrament nicht für den privaten Opferpriester zu dem Gebrauch eingesetzt ist, daß er ein neues Opfer für sich und andere opfere, wie es auch nicht für einen Türken oder ein gefräßiges Tier eingesetzt ist, sondern für die kommunizierende Gemeinde[21], (191/192), daß

bar deutlich, daß die Bindung des Leibes Christi an das Brot dann aufhört, wenn nicht mehr einsetzungsgemäß damit umgegangen wird. Und: ‚gemäß der Einsetzung empfangen' heißt für Luther auch ‚innerhalb der christlichen Gemeinde empfangen'. Ein Türke gehört nicht zur Gemeinde, auch nicht eine Maus. Vgl. auch Anm. 21.

[20] Das lateinische pronunciare bezieht sich auf die Forderung, daß die Einsetzungsworte laut gesprochen werden sollen, damit man hören kann, daß auch wirklich konsekriert wird.

[21] Wer also nicht für die christliche Gemeinde, sondern für sich selbst als Opferpriester oder für Türken (d.i. für Muslime) oder für Tiere Brot und Wein konsekriert, der hat nicht Leib und Blut Christi. Das erinnert an die Unterscheidung der impii und indigni im Bericht des Myconius von der Wittenberger Konkordie. Er berichtet als die Lutheraner zufriedenstellende Meinung Bucers: „Es werde auch wahrhaftig der Leib und das Blut Christi empfangen, nämlich der natürlich, wesentliche Leib etc., nicht allein mit dem Herzen, sondern auch mit dem Munde derer, die es empfangen, würdiglich zur Seligkeit, unwürdiglich zum Gerichte. Wenn er aber sage, daß die Gottlosen den Leib nicht empfangen, so wolle er mehr nicht denn dies verstanden haben, daß wenn ein Türke, oder Jude, oder eine Maus, oder ein Wurm die Hostien, so die Papisten einsperren (da der Dinge keines geschieht, die Christus befohlen und eingesetzt hat), zernagt, daß solches allein dem Brote widerfahre, und sei nur Brot, und nicht der Leib Christi, und geschehe auch solches nicht im Leib Christi." W² 17, 2096f. In gewissem Sinne läuft Bucer damit bei den Lutheranern offene Türen ein. Es bleiben aber Fragen und Unterschiede, die hier nicht erörtert werden können, z.B. daß Bucer sich auf

es einen gibt, der austeilt, andere, die empfangen, sich der Gemeinde anzeigen und ihren Glauben erkennen. Usw.

Aber was ist mit den Kranken, denen es allein gegeben wird? Ich antworte: Es bleibt alles unverletzt, das Wort wird laut gesprochen, die Materie ist da, es wird ausgeteilt, es wird zum wahren Gebrauch, den Christus eingesetzt hat, mit Danksagung usw. empfangen. Das eine fehlt, daß es nicht in der Gemeinde geschieht oder während die Gemeinde kommuniziert. Aber die Notlage entschuldigt sie, weil sie nicht können, sonst wären sie dabei[22].

Aber was ist mit denen, die nur eine Gestalt von ihrem Pastor empfangen? Sie empfangen das wahre Sakrament. Grund: Weil nichts von den Ursachen fehlt außer der materialen, die nicht vollständig ist. In allen anderen bleibt die Einsetzung unberührt.

Dritte Begründung: sie stammt ebenfalls aus einer Teilursache der Einsetzung

Christus hat sein Sakrament eingesetzt, auf daß, wenn es in der Gemeinde genommen wird, sein Name gepredigt wird und wir den Glauben bekennen. Keines von beiden geschieht in der Privatmesse, also haben sie kein Sakrament.

Wenn die andere formale Ursache da wäre, würde dieser Mangel das Wesen des Sakraments nicht hinwegnehmen, weil das Empfangen Vorrang hat. Diese beiden sind nämlich Früchte, die entweder die Nießung begleiten oder ihr folgen. Dennoch gilt der Beweisgrund gegen die Privatmesse, weil sie auch in den anderen[23] Mangel hat.

Vierte Begründung: vom Mißbrauch her

Du gebrauchst es allein zum Opfern, aber es ist nicht zum Opfern eingesetzt, also hast du kein Sakrament. Hier kann entgegnet werden: der

die Hostien im Tabernakel bezieht, Luther dagegen hier wohl eine Konsekrationshandlung meint, die nicht für die christliche Gemeinde vollzogen wird, oder die Frage, ob Luther auch die angezeigte Konsequenz aus der Einsetzung sub communione ecclesiae zieht.

[22] Diese Beschreibung zeigt, daß 1533 die Krankenkommunion in Wittenberg mit der Konsekration am Krankenbett gehalten wurde.

[23] Ursachen.

Mißbrauch hebe das Wesen nicht auf. Das ist wahr, wenn du eine Sache unfehlbar hast, zum Beispiel, wenn du einem Diener Geld für ein Almosen gibst, er es aber einer Hure schenkt, so ist Geld nichtsdestoweniger Geld. Aber hier verhält sich's anders. Denn erstens frage ich, woher du weißt, daß dieses Brot auf dem Altar in den Leib des Herrn gewandelt wird. Etwa durch die Kraft der Worte? Aber dann kämen ja, sooft die Worte rezitiert würden und Brot und Wein vorhanden wären, Leib und Blut Christi zustande. Oder aus der Stellung der Person? Daß du dazu berufen und gesalbt bist? Aber die Person des Dieners tut nichts zum Sakrament. Denn auch Gottlose spenden die Sakramente, falls sie berufen sein sollten. Die Berufung von Privatpriestern aber ist keine Berufung, weil sie eine Gottlosigkeit ist. Wodurch also wird gewandelt und wann, daß Brot und Wein Leib und Blut Christi sind? Durch weiter keine notwendige Wandlung als durch die, die von der Einsetzung Christi bewirkt wird: ‚Das ist'. ‚Das ist'. Christus hat seinen Leib und sein Sakrament für die Gemeinde eingesetzt, daß sie ein gewisses Zeichen habe, daß er für sie gestorben sei und für ihre Sünden genug getan habe. (192/193) Wenn also die Gemeinde da ist, um das Mahl zu feiern, dann ist das Sakrament Christi, das ist Christi Leib und Blut, gegenwärtig, nicht aufgrund[24] der Worte oder der konsekrierenden Person, sondern ausschließlich aufgrund seiner Einsetzung. Da nun eine Einsetzung bei der Privatmesse nirgends gegeben ist, wer möchte da zu behaupten wagen, der Leib Christi sei gegenwärtig? Er hat verheißen und sich daran gebunden, daß er nicht schlechthin gegenwärtig sei, sondern in der Gemeinde zu diesem Gebrauch usw. Weil davon in der Privatmesse nichts vorhanden ist, wer wird ihn da zwingen, gegenwärtig zu sein?

Ich sehe, daß hier eine Frage übrigbleibt: Christus hat seinen Leib nicht für Gottlose eingesetzt, folglich genießen sie nicht den wahren Leib Christi, da ja die Einsetzung nicht gegeben ist, wenn Gottlose genießen. Ich antworte: Wie die Person des Verwaltenden nichts zum Sakrament tut, so auch nicht die Person des Empfangenden. Auch ist der Grund, daß ein Papist durch die Privatmesse nicht den Leib Christi empfängt, nicht der, weil er gottlos ist, sondern weil er das Wesentliche[25] der Einsetzung nicht bewahrt. Aber wenn Gottlose genießen, halten sie das Wesentliche der Einsetzung: sie empfangen, zeigen sich vor der Gemeinde, wenn auch heuchlerischerweise, und so genießen sie zu ihrem Verderben, wie auch Paulus sagt, daß sie „unwürdig nehmen und sich zum Gericht essen".

[24] Necessitate aliqua verborum.
[25] Formam institutionis.

Also, auch wenn das allein nicht beweiskräftig ist, daß wir Mißbrauch sehen, so wird doch zu Recht auch vom Mißbrauch her argumentiert, weil zum Mißbrauch eine Veränderung und Verkehrung der Einsetzung hinzukommt.

Das fünfte[26], ebenfalls von der Einsetzung Christi her

Aus einem öffentlichen Sakrament machst du ein privates Werk, und du willst, daß es nicht nur dir, sondern auch andern nütze, und du verkaufst es andern. Also gegen die Einsetzung, und folglich hast du nicht usw.

Gleichwie es nicht eine Taufe ist, auch wenn du die Worte rezitierst und [etwas] mit Wasser übergießt, wenn nicht die Person dessen gegenwärtig ist, der die Taufe empfängt, so ist auch nicht das Sakrament des Leibes Christi gegenwärtig, weil es der nicht empfängt, für den es Christus eingesetzt hat, d.i. die Gemeinde.

Aber doch empfängt auch ein Gottloser die wahre Taufe vom Diener. So könnte der gottlose Priester das wahre Sakrament genießen. – Das ist etwas anderes; in der Taufe bleibt die Einsetzung erhalten: der eine tauft, der andere empfängt. Das ist hier nicht der Fall. Zweitens, wenn jener Grund hinreichend wäre, warum lehren sie nicht, daß es eine Taufe sei, wenn einer sich selbst taufe?

Die Frage lautet kurz: Ob jemand allein für sich konsekrieren kann.

Es wird geantwortet: Ja, weil es in der Absicht und im Glauben der Gemeinde geschieht. (193/194)

Dagegen: Wo ist das geschrieben, es könne etwas im Glauben der Gemeinde geschehen, worüber du kein Wort oder göttliches Mandat hast?

Zweitens: Absicht und Glaube der Gemeinde ergeben sich aus dem Wort, nichts ergibt sich gegen das Wort oder am Wort Christi vorbei. Ja, was Absicht und Glaube der Gemeinde ist, kann nicht anders als aus dem Wort beurteilt werden. Da es nun keinen Befehl bezüglich der Privatmesse gibt und die Gemeinde auch nicht die Absicht hat noch den Glauben, daß ein Privater konsekriert, war also deine Berufung gleich der Taufe einer Glocke oder eines Steines, und folglich hast du nichts konsekriert, sondern bist ein Götzendiener gewesen usw.

[26] Argument.

Bis hierher die Disputation des Teufels

Töricht ist das. Weißt du nicht, daß der Teufel ein Lügner ist? Antwort: Sie verachten das wie Unerfahrene und solche, die der Satan nicht versucht. Aber David, die Propheten, Christus selbst haben diese Pfeile erfahren, und Emser und Oekolampad sind so plötzlich umgekommen, weil sie diese Pfeile nicht abwehren konnten. Der Teufel lügt, aber er hat dennoch etwas Wahres, womit er die Lüge bedeckt. Das anzuzeigen ist die Aufgabe der Kunst[27].

Folgerung: Ich überlasse es also den Papisten, ihre Messe zu verteidigen. Wenn sie nicht konsekrieren, sind sie die allernichtswürdigsten Leute, die sich selbst und andere getäuscht haben.

Ob sie das Beispiel der Väter entschuldigt

Es wird geantwortet: Nein. Die Beispiele der Väter sind unzureichend, daß wir ihnen folgen, allein dem Wort kann man gefahrlos folgen, und man muß es.

Es ist vorhergesagt, daß ‚die letzten Zeiten voller Gefahr sein werden'. Gott also konnte seine Heiligen, die in diese Gefahr verstrickt waren, an ihrem letzten Ende[28] herausreißen; wir dürfen sie nicht nachahmen.

Wenn aber der Leib Christi anwesend ist, dann sind da ja die folgenden Sünden[29]: 1. Sie nehmen der Gemeinde das Sakrament weg, sie gebrauchen es allein. 2. Sie verkaufen ihr eigenes Werk, wie sie auch die Taufe uns weggenommen haben, indem sie lehrten, man werde durch Werke gerechtfertigt. Ausweitung: Solch ein Priester ist ein Tempelräuber, Betrüger, ein Instrument des Zornes Gottes. Du siehst auch, ein wie großer Greuel seine Ordination ist.

Ob demnach alle verdammt sind, die die Messen, eine so gottlose Sache, begründet haben? Ich antworte: ‚Gott konnte sie herausreißen', 2. Petr. 2., wie ‚Loth'. Nun aber, da die Ungerechtigkeit enthüllt ist, dürfen wir ihrem Beispiel nicht folgen. (194/195).

[27] Nämlich des Theologen.
[28] In ultimo articulo.
[29] Ecce peccata.

Erstens: Warum lassen sie nicht lieber die Privatmesse als eine so ungewisse Sache sein?

Zweitens: Niemand zwingt dich, daß du es glaubst, weil sie kein Wort haben, durch das sie es beweisen.

Drittens: Ja, man darf es nicht einmal glauben, weil der Glaube nur dem Worte geschuldet wird, nicht einer unsicheren Sache.

Diese Gründe zum Zweifeln hat ein Priester. Aber der Hörer hat mehr:

Der erste ist, daß die Worte nicht klar ausgesprochen werden. Sodann: Auch wenn der Priester sagen sollte, er habe sie ausgesprochen, so dürfte doch jedes Zeugnis auf zweier oder dreier Mund stehen.

Dagegen: Er ist eine öffentliche Person, also schuldet man ihm Glauben wie einem Notar. – Nein! Einem Notar allein glaubt man nicht; sie selbst aber halten sie für eine private Messe[30].

Übersetzt und bearbeitet von: Prof. em. Dr. Gottfried Hoffmann, Glumweg 5, 29646 Bispingen OT Hörpel

[30] Indem sie sie missa privata nennen. – Zum ganzen Absatz vergl.: „Es gilt auch nicht, ob man hier wollte vorwenden, ein Winkelpriester sei eine öffentliche Person, öffentlich geweiht etc., der man glauben solle, wie man einem Notario oder öffentlichen Schreiber glaubt, denn, wie gesagt, diese Sache ist geistlich, und nicht weltlich; zudem, so glaubt man auch weltlich keinem Notario allein, wo er nicht Zeugen dazu hat, so sind auch seine Sachen offenbar, die man sieht und hört. Hier aber sind keine Zeugen, sondern eine einzelne Person, welche im Dunkeln munkelt und unter dem Hütlein spielt, und spricht darnach, sie habe es so und so gemacht. Dem solle man glauben und unsere Seligkeit darauf setzen? Nein, das gilt nicht, lieber Schwager, man wird's nicht glauben und soll's auch nicht glauben. Dazu rufen sie (wie der Kuckuck) ihren eigenen Namen aus und nennen's Missam privatam, das ist, eines Einzelnen Messe, damit sie anzeigen, daß der Winkelpfaff nicht publica, wie ein Notarius, sondern privata persona sei, so es doch die Alten haben genannt Communionem, eine gemeine Messe, da viel insgemein zukommen, und nicht ein Einzelner allein das Sacrament nimmt, und die andern läßt ledig davon gehen." W^2 19, 1238.

ZWISCHEN FESTIGKEIT UND VERSTÄNDIGUNG[1]

Johannes Brenz als Bekenner und Ökumeniker

Von Hans Christian Brandy

Angefangen hat alles am 26. April 1518. An diesem Tag tagte das Ordenskapitel der Augustinereremiten in Heidelberg[2]. Die übliche öffentliche Disputation hielt Martin Luther, dessen Thesen über den Ablaß seit ein paar Monaten in aller Munde waren. Er legte eine Fundamentalkritik der überkommenen Theologie vor: An die Stelle der Theologie der Ehre stellte er die theologia crucis. Zu ihr gehört auch, daß der Mensch seine Gerechtigkeit nicht von sich aus bei Gott erwirken kann. „Nicht der ist gerecht, der viel wirkt, sondern der, der ohne Werk viel an Christus glaubt."[3] Dieses Generalthema der Reformation führte Luther theologisch und philosophisch aus. Bei dieser Disputation waren neben den Heidelberger Professoren, die mit der Sache nicht viel anfangen konnten, auch einige Studenten anwesend, darunter der 19jährige Johannes Brenz, weiter Martin Bucer, Martin Fecht, später Reformator in Ulm, Eberhard Schnepf und einige mehr. Bucer hat hinterher einen euphorischen Bericht über die Disputation gegeben[4] – der übrigens zeigt, daß sie Luther in der Sache gar nicht richtig verstanden hatten. Entscheidend war, daß sie vom Feuer, vom Geist dieser Theologie gepackt wurden. Ein unglaubliches Ereignis eigentlich: Da wird bei *einer* Disputation gleich eine ganze Hand voll höchstbegabter Studenten für die Reformation gewonnen; diese setzen sie eigenständig, aber doch deutlich an Luther orientiert, in Süddeutschland um. Unter ihnen ragt Johannes Brenz heraus. Am 24. Juni gedachten wir seines Geburtstages vor 500 Jahren[5].

[1] Gekürzte Fassung eines Vortrages im Hospitalhof Stuttgart am 15. März 1999.

[2] Vgl. K.-H. zur Mühlen, Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518. Programm und Wirkung, in: Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986, Bd. I, hg. v. W. Doerr u.a., 1985, 188–212; H. Scheible, Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation, ZGO 131 (1983), 309-329.

[3] WA 1,354,35f.

[4] WA 9, 160–169.

[5] Neuere biographische Literatur: Johannes Brenz 1499–1570. Prediger-Reformator-Politiker, Begleitbuch zur Ausstellung im Hällisch-Fränkischen Museum Schwäbisch Hall und im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, hg. v. I.

Luther 70, S. 127–145, ISSN 0340-6210

Seit der Begegnung mit Luther hat Brenz zeit seines Lebens im Gegensatz zur römischen Kirche gestanden. 1522 wurde er als Prediger in die Freie Reichsstadt Schwäbisch Hall berufen, wo er bis 1548 blieb. Hier hat er bald im Sinne des evangelischen Glaubens gepredigt und an der Durchsetzung der Reformation gearbeitet.

Schon in seiner ältesten erhaltenen Predigt griff er den Papst an, indem er ihn als irdischen Gott darstellt, der in Wahrheit der Antichrist ist und sich eigene Gebote erlassen hat: „Man soll – fasten, feyren, beichten, ... opffer bringen, wallen, stiften, singen, meß halten ... etc." Die Hölle dieses Gottes ist das Fegefeuer, der Himmel ist nicht zugelassen für Ehemann und Ehefrau, sondern nur für Mönche, Nonnen, Pfaffen, Bischöfe, wenig Witwen, viele Jungfrauen[6]. Eine frühe kontroverstheologische Satire!

Am 25. Juli 1523 fand aus Anlaß des Jakobifestes ein großer Jahrmarkt in Hall statt, zu dem viele Besucher von außerhalb kamen. Diesen Markt hat Brenz genutzt, um eine kräftige Predigt gegen die Heiligenverehrung zu halten: wohl könne man Heilige als Vorbilder ansehen, aber nicht wegen ihrer Wunder, „sunder das sie durch das hoch starck Vertrawen und Glauben in das lebendige Wort und Verhaissung Gottes gespyst und erhalten worden seind". Heilige als Vorbilder im Glauben. Aber „der yitzig Hailigendienst gar enlich ist der Abgotterey". Man macht aus St. Wendel einen Sauhirten, „Sant Sebastian muß Pestilentz verjagen, Valentinus hat auch kai Ru". Das ist ein Mißbrauch, „als wolt wir durch der Hailigen Gwalt von uns werffen das crütz, von Gott auffgelegt, welches doch die Hailigen alzait begeren". Man merkt deutlich die theologia crucis, den Nachhall von Luthers Heidelberger Disputation. Es geht um den Glauben, daß Christus gerade da, wo wir leiden, bei uns ist; nicht darum, durch wundertätige Heilige vom Leiden frei zu werden. Das wäre „der alt Glaub, den unsere Vorfarn, so Heiden gewesen, glaubt haben". Ich stelle mir das in der vollen Kirche zum Jahrmarkt vor. Brenz weiß: Da „schreit der Hauff: Soll man ... die Heylgen nit eren?" und hält dem entgegen: Ich weiß nichts un-

Fehle, 1999 (zit.: Johannes Brenz 1499–1570); M. H. Jung, Brenz, Johannes, RGG[4] I, 1751; M. Brecht, Brenz Johannes (1499-1570), TRE 7, 170–181; ders., Johannes Brenz, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. M. Greschat, Bd. 6, Reformationszeit II, 103–117; H.-M. Maurer/K. Ulshöfer, Johannes Brenz und die Reformation in Württemberg... Forschungen aus Württembergisch Franken 9, o.J. [1974].

6 J. Brenz, Frühschriften, Teil I, hg. v. M. Brecht, G. Schäfer und F. Wolf, J. Brenz, Werke. Eine Studienausgabe, hg. v. M. Brecht und G. Schäfer, 1970, 2f.; vgl. M. Brecht, Die frühe Theologie des Johannes Brenz, BHTh 36, 1966, 24f.

ter euch als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten (1. Kor 2,2). „Wir [be]dörffen kaines cantzlers bey Gott [als] den ainigen unsern Hern Christum."[7]

1524/25 stellte Brenz die strittigen Punkte im Gegenüber zur römischen Kirche in einer Schrift systematisch dar. Im Mittelpunkt steht die Lehre von der Rechtfertigung sola fide: „Es wurt aber auß der gottlichen Geschrifft gnugsam bewert, das alle Frumkait, Gerechtickait und Seligkait dem Glauben, nit den Wercken solle zugeschrieben werden."[8] Der Glaube vertraut auf Christus, auf das göttliche Wort, und wird so der göttlichen Gerechtigkeit teilhaftig. In der Folge dessen gibt er Gott mit seinem gerechten Handeln die Ehre und dankt ihm dadurch. Vergebung und effektive Gerechtmachung gehören für Brenz nahe zusammen[9]. Auch die anderen kontroversen Themen behandelte Brenz. Statt sieben sind nur zwei Sakramente biblisch begründet. Abgelehnt werden außerdem Priesterweihe, Ablaß, Fegefeuer, Meßopfer, Heiligenverehrung, Messen für Verstorbene usw.

Ganz scharf formulierte Brenz in dieser Zeit einmal unter dem Titel „Was ytzundt der glaub an Cristum erforder": Das Bekenntnis ‚ich glaube an Jesus Christus' genügt jetzt nicht, es muß heißen: „Ich halt und glaub auff die bapstischen mes nichtz. ... Ich glaub, das des Bapsts werck ... wider Cristum seyen. ... Dan so Cristus gilt, muß von notten der Bapst samt seinen Satzungen nichtz gelten."[10] Es ist ganz deutlich: Das Bekenntnis zu Christus fordert Eindeutigkeit und damit auch Abgrenzung.

Die reformatorischen Einsichten wurden im Lauf der nächsten Jahre mit beachtlicher Behutsamkeit von Brenz in Hall durchgesetzt. Im Dezember 1526 – da war er schon vier Jahre dort – feierte Brenz das erste evangelische Abendmahl. Die katholischen Zeremonien wurden Schritt für Schritt abgeschafft. 1530 schließlich demonstrierte er seinen Bruch mit der römischen Kirche auch dadurch, daß er heiratete. Der Haller Pfarrer Michael Gräter erinnerte sich später: Brenz „hat mich gleich aus dem Babstumb zum gnadenreichen Evangelio bracht". Und weiter: „die Abusus und ander Ding, so wider Gottes wort gewesen, das haben Brenz und die anderen evangelischen Prediger von Tag zu Tag abgethan, biß der Tüfelsdreck sehr aus der Kirche gefegt und zuletzt zu einer reinen christlichen Ordnung in allen Kirchen gebracht wurde."[11] Das sind harte Worte. Aber dieser Ton ist

[7] Brenz, Frühschriften I (wie Anm. 6), 6–8. 15.

[8] Brenz, Frühschriften I (wie Anm. 6), 61.

[9] Brecht, Frühe Theologie (wie Anm. 6), 47.

[10] Brenz, Frühschriften I (wie Anm. 6), 119f.

[11] M. Gräter, Leichenrede auf Brenz, 14. 9. 1570, nach: Johannes Brenz 1499–1570 (wie Anm. 5), 44.

doch wichtig für unser Thema: Es war aus evangelischer Sicht „Teufelsdreck", der das Evangelium verkehrte. Und mit dem Teufel treibt man keine Ökumene.

Für sein Bekenntnis aber muß man einstehen und, wenn es sein muß, auch leiden. Deshalb war Brenz sehr erbost, als „sein" Haller Rat beim Reichstag in Speyer 1529, als die Evangelischen ihre Protestation abgaben, aus taktischen Gründen außen vor blieb. Er hat, so ein zeitgenössischer Bericht, dem Rat „den Harnisch wol gefegt", weil Hall mit den „Bäbstlern" unterschrieben hatte[12]. Von der Haller Kanzel predigte er über Lk 12,8ff. („Wer mich bekennt vor den Menschen...") und stellte die Gemeinde vor die Alternative von Bekennen oder Verleugnen[13].

Der Augsburger Reichstag 1530

Die erste große ökumenische Herausforderung stellte der Augsburger Reichstag 1530 dar, an dem Brenz als Berater von Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach teilnahm, wenn auch in einer Nebenrolle[14].

Brenz war von vornherein skeptisch gewesen. Der Kaiser hatte die evangelischen Predigten gegen den mutigen Protest der Lutheraner in Augsburg verboten. Der kaiserliche Prediger, der schließlich amtierte, brachte nichts als die bloße Lesung des Evangeliumstextes zustande. Brenz schrieb mit seiner feinen Ironie: „Auf den morgigen Tag ist nun der Anfang des Reichstags festgesetzt. Es wird die Messe ‚Vom heiligen Geist' gesungen werden, aber viele befürchten, der heilige Geist werde, da ihm sein Fahrzeug, das Wort Gottes, genommen sei, aus Schwäche in den Füßen nicht nach Augsburg kommen können."[15]

Kaiser Karl V. wollte die Religionsfrage geklärt wissen. Dazu übergaben ihm die Evangelischen am 25. Juni ihr Augsburger Bekenntnis. Die Altgläubigen setzten im August ihre „Bestreitung", die „Confutatio" entgegen. Brenz berichtete ironisch, der Kaiser habe bei der Verlesung der Con-

[12] Johannes Brenz 1499–1570 (wie Anm. 5), 81; Brecht, Frühe Theologie (wie Anm. 6), 54f.

[13] F. W. Kantzenbach, Der Beitrag des Johannes Brenz zur Toleranzidee, ThZ 21 (1965), 40.

[14] F. W. Kantzenbach, Johannes Brenz im markgräflichen Dienst auf dem Reichstag in Augsburg, Jahrbuch des Hist. Vereins für Mittelfranken 82 (1964/65), 50–80; M. Brecht, Johannes Brenz auf dem Augsburger Reichstag 1530, in: Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530, hg. v. R. Decot, 1989, 9–28.

[15] Brenz an J. Isenmann, 19. 6. 1530, CR 2, 116.

futatio genauso geschlafen wie bei der der CA. Brenz' Urteil über die Confutatio war vernichtend: „ein so erbärmlich dummes Machwerk, daß ich mich für den römischen Namen schäme, daß sie in ihrer Kirche nicht Männer fanden, welche wenigstens mit Klugheit und Anstand uns Häretikern antworten könnten"[16].

Überlagert wurde der Reichstag von großer Kriegsangst, weil man beim Kaiser, der von den päpstlichen Legaten offen dazu gedrängt wurde, aber auch bei Philipp von Hessen und den Zwinglianern ein gewaltsames Vorgehen für denkbar hielt. Brenz und vor allem Melanchthon waren zeitweise in großer Sorge. Luther schrieb von der Coburg an Brenz einen kraftvollen Trostbrief: „Aus Deinem und Melanchthons und anderen Briefen ersehe ich, mein lieber Brenz, daß auch Du in ähnlicher Bekümmernis bei jener Götzenversammlung bist. Freilich geht Dir Melanchthons Beispiel so nahe... Das schreibe ich..., ob vielleicht Melanchthon ... aufhört, sich dünken zu lassen, er sei der Lenker der Welt. Ich für meine Person werde wahrlich, wenn ich auch umkomme und von den Papisten tot geschlagen werde, unsere Nachkommen tapfer verteidigen... Der, der mich erschaffen hat, wird der Vater meines Sohns, der Gatte meines Weibs, der Vorstand meiner Bürgerschaft, der Prediger meiner Gemeinde sein und wird dies besser sein, als ich es bin, ja gerade besser, wenn ich tot bin, als zu meinen Lebzeiten, weil ich ihn mit meinem Leben hindere. Aber was rede ich von solchen Dingen mit Dir, der Du durch Gottes Gnade in allen Dingen größer bist als ich? Allein, ich habe es auf allerlei Weise versuchen wollen, ob Melanchthon ... wenigstens durch Euch ... bekehrt werden mag. Denn ich halte ihn nicht für so verkehrt, daß, wenn Gott selbst durch einen Engel vom Himmel ihm befiehlt, guten Muts zu sein, er solchen Befehl verachten würde. ... Man soll doch die Psalmen, die Apostel und Christus selbst nicht verachten, welche uns ... bestürmen, tröstend, lehrend, in uns dringend: Seid getrost, fürchtet euch nicht, hoffet, seid männlich, seid unverzagt."[17]

Im August, nachdem CA und Confutatio vorlagen, gab es Ausgleichsverhandlungen, an denen u.a. Melanchthon und Brenz auf evangelischer Seite teilnahmen. Bei aus ihrer Sicht substantiellen Punkten, etwa der Rechtfertigung oder der Darreichung des Abendmahls allein unter der Gestalt des Brotes, haben sie jedes Zugeständnis „standhaft verweigert"[18]. In

[16] Brenz an J. Isenmann, 4. 8. 1530, CR 2, 245.

[17] Luther an Brenz, 30. Juni 1530, WA Br 5, 417–419, Nr. 1614. Vgl. dazu H. Ehmer, Johannes Brenz und Martin Luther, in: Luthers Wirkung, FS M. Brecht, hg. v. W.-D. Hauschild, W. Neuser und C. Peters, 1992, 97–109, hier Anm. 34.

[18] Brecht, Augsburger Reichstag (wie Anm. 14), 21; Kantzenbach, Reichstag (wie Anm. 14), 66ff.

Zeremonialfragen aber waren sie zu Zugeständnissen bereit, beim Chorgewand der Priester, beim Fasten, und – nicht wenig heikel – bei der weltlichen Jurisdiktion der Bischöfe. Brenz und Melanchthon haben sich also relativ weit vorgewagt. Sie wurden deshalb im eigenen Lager harsch kritisiert; „die Prediger fast sämtlicher evangelischer Städte" lehnten die Angebote ab, berichtete Brenz. Aber er hielt das für Kritik von „sesselhockenden Theologen", die die Gefahr nicht erkannt hatten: Sie „würden eher den Erdkreis in Verwirrung bringen, als daß sie auch nur im Blick auf das Meßgewand oder die zivile Jurisdiktion der Bischöfe nachgeben, auch wenn die Freiheit der christlichen Lehre festgehalten wird"[19].

Warum war Brenz zu Kompromissen bereit gewesen? „Du wünschst dir oft zu sterben", schrieb er an seinen Haller Kollegen Isenmann, „aber nicht darum geht es, daß Brenz oder Isenmann stirbt, denn die sind bereit zum Tod...! sondern darum geht es, daß wir *nicht zu unrecht und gegen alle Vernunft die Kirche der Verfolgung und dem Untergang preisgeben.* Das vermeiden wir, davor fürchten wir uns, das suchen wir sorgfältig abzuwenden". Es handele sich bei seinen Angeboten nur um geringe Konzessionen, die eher taktischen Charakter hätten; es sei ohnehin nicht zu befürchten, „daß die Gegner unsere Kompromißvorschläge annehmen". Entscheidend ist, daß die Substanz des Evangeliums keinen Schaden nimmt. „Was bedeuten denn noch die papistischen Fasten, wenn man die Freiheit der Lehre festhält." Nach diesem Kriterium wiegt er theologische und politische Risiken ab: Man darf etwa den Chorrock nicht aus Prinzipienreiterei ablehnen: „Sonst wäre es ein Ärgernis, den Chorrock anzuziehen, während man doch die Freiheit der Lehre behält, dagegen keines, wenn man wegen Verwerfung des Chorrocks des Evangeliums beraubt wird und viele tausend Menschen niedergemacht werden."[20] Man erkennt deutlich, wie die Kompromißbereitschaft nur unter dem starken Eindruck der Furcht vor „Krieg und Verderbung des Deutschen Lands"[21] steht. Brenz' Haltung wurde früher kritisch interpretiert. Martin Brecht hat aber zuletzt belegt, daß „eine besondere Konzessionsbereitschaft", die problematisch wäre, nicht zu erkennen ist[22].

[19] Brenz an J. Isenmann, 8. 9. 1530, CR 2, 357.

[20] Brenz an J. Isenmann, 11. 9. 1530, CR 2, 361f., Hervorhebung von mir (HCB).

[21] Brenz an A. Hofmeister, 2. 9. 1530, in: Th. Pressel (Hg.), Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz, Tübingen 1868, 96.

[22] Brecht, Augsburger Reichstag (wie Anm. 14), 20f. Früher hatte Brecht noch von einem „Ausrutschen" Brenz' in Augsburg gesprochen (M. Brecht, Abgrenzung oder Verständigung. Was wollten die Protestanten in Trient?, BWKG 70 [1970], 148–175, hier 149).

Eine Übereinkunft wurde bei den Verhandlungen nicht erzielt. So enthielt der Reichstagsabschied des Kaisers die Bekräftigung des antireformatorischen Wormser Ediktes von 1521. Brenz lehnte den Abschied ab. In einem Kommentar für den Haller Rat prüfte er die in ihm enthaltenen inhaltlichen Aussagen: Das *Abendmahl* nur unter einer Gestalt ist schriftwidrig und inakzeptabel. Auch das *Meßopfer* ist deshalb abzulehnen; es entwertet das einmalige Opfer Christi und lästert Christus; lediglich beim Chorgewand und anderen äußeren Zeremonien sind Zugeständnisse möglich. Gegen die letzte Ölung ist an sich nichts zu sagen; falsch ist aber, daß ihr sündenvergebende Wirkung zugesprochen wird. Beim *Freien Willen* und der *Rechtfertigung sola fide* – und das ist interessant – wäre ein Kompromiß wohl zu finden, so Brenz. Aber im Reichstagsabschied werden die Gnade Gottes und der Glaube unzulässig reduziert[23].

Für die Ablehnung des Reichstagsabschiedes mußte man bereit sein, die Konsequenzen zu tragen. Sich darin „vereinigen und vergleichen..., das kan und mag mit guten Gewussen vor Got on Nachtail der Selikait nicht geschehen"[24]. Brenz' Rat entsprechend[25] hat auch der Haller Rat den Abschied nicht angenommen. Diese „ökumenische" Erfahrung eines monatelangen, am Ende ganz erfolglosen Ringens dürfte ihn nachhaltig geprägt haben. An Luther schrieb er: „Du ... lachst vielleicht, daß bei so viel Zeit, so viel Mühe und so viel Tun nichts zustande gekommen ist. Ich meine in der Tat, daß nie ein Reichstag stattgefunden hat, auf dem ... mehr erzielt ... wurde, als auf diesem, auf dem nichts erreicht wurde. ... Unsere Gegner wurden auf diesem Reichstag als wahre Pharaonen und Antichriste kund und offenbar."[26]

Die Religionsgespräche der 40er Jahre

Jahre später nahm Brenz an den *Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg 1541 und 1546* teil. Man konnte sich über Verfahren und

[23] „Des freyen Willen und des blossen Glaubens halb wer wol ein Mitel zu treffen; Aber wie es ... der Artickel des Abschieds gemeint, so wurdt darmit der Gnad Gottes jr ere und dem Glauben sein Gerechtikait enzogen. Dan sovil man dem freyen Willen zulegt, sovil benimpt man der Gnad Gottes, und sovil man Gerechtikait den Wercken zugibt, sovil nimpt man sie dem Glauben." (Brenz an den Rath zu Hall, Anfang Oktober 1530, Pressel [wie Anm. 21], 101).

[24] Ebd.

[25] Brenz an den Rath zu Hall, Ende September 1530, Pressel (wie Anm. 21), 98.

[26] Brenz an M. Luther, 4. 11. 1530, WA Br 5, 675, Nr. 1745.

Voraussetzungen nur schwer einigen. Die Evangelischen pochten auf die Schrift als höchste Autorität. Deshalb erklärten sie, sich nicht jedem Ergebnis unterwerfen zu können, da der Kaiser nicht Richter in Glaubenssachen sei und der Papst schon gar nicht. Auf diese aus evangelischer Sicht sehr wichtigen Vorfragen wurde viel Zeit verwendet. Auch in den inhaltlichen Verhandlungen kam man nicht zu einem Ergebnis. Die Rechtfertigung, so Brenz, wird in den Gesprächen von der Gegenseite durch „sophismata" und „absurda" verdunkelt und verfälscht[27]. Der kritische Punkt war das *sola fide*, das die Altgläubigen, auch wenn es sonst Annäherungen gab, ablehnten[28] – das ist nicht ohne Aktualität im Blick auf die Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in der gerade dieser Punkt umstritten war. Insgesamt war Brenz' Urteil etwa über das Gespräch in Hagenau 1541 vernichtend: Er sei „unlustig über das ungereimpt Fürnehmen dieser Handlung". Es sei doch ein Unding, daß „man den unsern mit grosser Pracht ein Colloquium fürgebe" und dann völlig inakzeptable Bedingungen stelle. Und am Ende drohen sie auch noch mit Krieg. „In Summa, es ist den grossen Herrn nicht ernst, das ein Christliche Reformacion werde. Es muss warlich ein yetlicher selbs zu seiner seelen sehen"[29].

1546, als schon der Schmalkaldische Krieg in der Luft lag, stellte der württembergische Herzog Ulrich an Brenz die Frage, ob man sich auf ein eventuelles *ökumenisches „Minimalprogramm"* zur Einigung mit der römischen Kirche einlassen könne: ob eine „Concordia in Religione" akzeptabel sei, wenn der Papst den Artikel von der Rechtfertigung, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt und die Priesterehe zugestehen würde. Brenz hielt in seinem Gutachten bei aller nötigen Suche nach „christlicher einigkeit" dieses Projekt für ganz unmöglich. Der Papst ist der Antichrist. Christus und Antichristus können sich nie miteinander vergleichen. Der Papst wird sich nur scheinbar auf Verhandlungen einlassen; in jedem Fall wird er seine Anerkennung als Haupt der Kirche zur Bedingung machen.

[27] Brenz an Luther, 17. 2. 1546, WA Br 11, 302f., Nr. 4209; Brenz an Amsdorff, 29. 2. 1546, CR 6, 64f.

[28] Th. Kaufmann, Die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften, ZThK B. 10, 1998, 47–64, hier 50; A. Lexutt, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (FKDG 64), 1996. – Vgl. auch M. Brecht/H. Ehmer, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte, 1984, 313ff.

[29] Brenz an Kanzler Vogler, 4. 8. 1540, Pressel (wie Anm. 21), 205ff. Vgl. I. Dingel, Art.: Religionsgespräche IV, TRE 28, 659.

Auch inhaltlich hielt Brenz einen Konsens in der *Rechtfertigungslehre* nicht mehr für denkbar, anders als – wie gesagt – noch in Augsburg 1530. Jetzt aber, nach den Erfahrungen von Augsburg und aus den Religionsgesprächen, war er viel skeptischer. In Regensburg hatte man einmal einen Kompromißvorschlag gehabt, aber der war „so ambigue et flexiloque gestellt, daß ein jegliche partey ihre meinung darauß erhalten mag". Wird der Artikel von der Rechtfertigung aber nicht mit hellen, lauteren und klaren Worten erklärt, so können beide Parteien gleiche Worte gebrauchen, aber sie ganz ungleich verstehen. Die Formel „Christus ist allein unsere Gerechtigkeit" wird von den Katholiken so ausgelegt, daß wir uns zunächst aus natürlichen Kräften des freien Willens vorbereiten müssen zum Empfang der Gerechtigkeit; später kommen die Tugenden und die Werke ins Spiel. Und wenn es wirklich einen Konsens in der Rechtfertigungslehre gebe, dann müßte der Papst vieles andere auch aufgeben: Ablaß, Fegefeuer, Meßopfer. Brenz akzentuiert also deutlich die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung; man erkennt leicht die Parallelen zur Diskussion um die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre in § 18 der „Gemeinsamen Erklärung". Das Ergebnis jedenfalls ist deutlich: Die Evangelischen sollen sich so wenig mit dem Papst einlassen wie Israel mit den Kanaanitern. Brenz hat zu dieser Zeit gar keine Hoffnung mehr auf eine Verständigung. Die christlichen Fürsten sollen fest und rein die evangelische Lehre festhalten, „biß der Allmächtige sein allgemein concilium und reichstag des jüngsten gerichts halten wirdt. Alsdann wirdt die reformation der kirchen dieser gestalt verabschiedet, daß es zum ewigen lob deß göttlichen namens und der gantzen kirchen heyl gelange."[30] Die Reformation der ganzen Kirche rückt hier ins Eschaton.

Der Schmalkaldische Krieg und das Augsburger Interim

Nach dem Scheitern aller Einigungsversuche griff Kaiser Karl V. zum Mittel der Gewalt. 1546/47 erlebte die evangelische Bewegung in Deutschland die Katastrophe des *Schmalkaldischen Krieges*. Nachdem der Kaiser das Heer des Schmalkaldischen Bundes geschlagen hatte, zog er am 16. Dezember 1546 mit 20.000 vornehmlich spanischen Soldaten in Schwäbisch Hall ein. Der kaiserliche Kanzler Granvella wohnte direkt in Brenz' Predigerhaus; Soldaten hatten den Prediger, der gerade nach Hause kam, mit der

[30] F. Bidembach, Consiliorum theologicorum Decas VII, Frankfurt 1611, 14–20; J. Hartmann/K. Jäger, Johann Brenz, 2 Bände, Hamburg 1840/1842, Band II, 154ff.; vgl. Brecht, Abgrenzung (wie Anm. 22), 150–152.

Hellebarde auf der Brust zur Öffnung gezwungen. Brenz mußte fliehen und irrte in einer kalten Dezembernacht auf den Feldern umher. Bis in den Januar mußte er sich versteckt halten. In einem Brief klagte er: „Ich, der ich in Hall 24 Jahre das Evangelium Christi gepredigt ... und um der Bürger von Halle willen so viele und so ehrenvolle Berufungen ausgeschlagen habe, ich werde beim Einzug des Kaisers in der Stadt zuerst aus meinem Hause, dann aus der Stadt vertrieben, ohne Hülfe und Rath, und während die ganze Stadt so vielen gottlosen Buben offen stand, wurde mir nicht einmal das kleinste, engste Räumlein gegönnt in einer Stadt, in der ich so viele Gebete zu Gott geschickt habe... Ich überlasse die ganze Sache Gott. Werde ich wieder in der Stadt aufgenommen, so werde ich dem Herrn danken, mehr um der Kirche als um meinetwillen; wo nicht, so ist die Erde des Herrn. Ich weiß gewiß, daß der Herr ... mehr für mich sorgen wird, als ich für mich selbst. Darum werfe ich meine Sorgen auf den Herrn"[31].

Nach dem Abzug des Kaisers kehrte Brenz noch einmal zurück in die Stadt. Aber nicht für lange. Der Kaiser wollte mit dem Rückenwind des gewonnenen Krieges die Religionsfrage vorläufig, bis zu einem Konzil, klären. Er tat das durch ein Zwangsbekenntnis, das er für die Evangelischen verpflichtend machte. Das *Augsburger Interim* (15. 5. 1548) ließ den Protestanten lediglich ein paar Zugeständnisse, den Laienkelch und die Priesterehe. Aber die katholischen Riten, die Messe, die sieben Sakramente sollten wieder eingeführt werden; faktisch wurde die Reformation weitgehend rückgängig gemacht.

Brenz war ein kompromißloser Gegner des Interims. In Briefen sprach er nicht vom „Interim", sondern vom „interitus", vom Untergang[32]. In einem Gutachten für den Haller Rat ging Brenz die einzelnen Punkte durch, benannte das Akzeptable, aber auch das, was er für unmöglich hinnehmbar hielt, und das war das meiste. Besonders weist er die Wiedereinführung der Opfermesse zurück. Auch die Vorstellungen von den Heiligen, vom Fegefeuer, etliche Zeremonialbestimmungen werden zurückgewiesen. Besonders kritisch setzt sich Brenz mit der Rechtfertigungslehre des Interims auseinander[33]. Wichtig ist ihm – und diesen Gedanken betont er jetzt immer wieder: Nicht die Evangelischen sind die Neuerer oder gar die Häretiker, sondern die römische Kirche, die sich von den biblischen Grundlagen der Kirche entfernt hat. Brenz und sein Mitpfarrer Isenmann

[31] Brenz an M. Gräter, 28. 12. 1546, Hartmann/Jäger II (wie Anm. 30), 162f.

[32] Pressel (wie Anm. 21), 292. 295. Zum Widerhall des Interim in Brenz' Predigten vgl. M. Brecht, Brenz als Zeitgenosse. Die Reformationsepoche im Spiegel seiner Schriftauslegungen, BWKG 70 (1970), 5–39, hier 8–13.

[33] Brecht, Abgrenzung (wie Anm. 22), 156f.

schreiben, sie seien zwar dem Kaiser als legitimer Obrigkeit „in ihrem weltlichen Reich" zum Gehorsam verpflichtet; „aber so man ins Reich Christi ... greifen und uns etwas Beschwerliches wider unser Gewissen an unserem Amt aufdringen will", da darf man nicht nachgeben. Die Zwei-Regimenten-Lehre Luthers bewährt sich hier als Unterscheidungskriterium, um den Bereich legitimer staatlicher Autorität des Kaisers abzuheben vom Bereich des Glaubens, wo allein die biblische Wahrheit letzte Autorität hat. Und bei dieser Wahrheit geht es um einen letzten Ernst: „Diese Sache ist wichtig und groß, und es geht bei einem jeglichen um seine eigene Seligkeit oder Verdammnis." Man könne „wol den getrewen Dienern göttliches Worts das leibliche Leben nemen. Man kan aber nimmermehr rechtmessige götliche Ursach finden, die abgethanen Missbreuch ... widerumb anzurichten." Brenz und Isenmann wissen also genau, daß man sich mit dieser Haltung in Gefahr bringt[34].

So kam es dann auch. Am Abend des 24. Juni 1548, an seinem 49. Geburtstag, erhielt Brenz im letzten Moment eine Warnung und verließ umgehend die Stadt. Seine sechs Kinder und seine schwerkranke Frau ließ er zurück. Wieder mußte er sich im Freien durchschlagen. Erst am nächsten Tag erfuhr er, daß er nur äußerst knapp der Verhaftung entgangen war: Der Kaiser hatte Brenz wegen seines Widerstandes gegen das Interim durch spanische Soldaten verhaften lassen wollen[35]. Es war sein endgültiger Abschied von Hall.

Für Brenz begannen Jahre der Flucht. In immer neuen Verstecken, zu denen der württembergische Herzog Ulrich ihm verhalf, hielt er sich auf. Im Herbst ließ der Kaiser, der persönlich in Schwaben die schleppende Einführung des Interims beschleunigen wollte, die Burg Württemberg nach Brenz durchsuchen; Brenz hielt sich aber auf der abgelegeneren Burg Hohenwittlingen bei Urach auf. In einer Mischung aus Dankbarkeit und Schadenfreude berichtete er, wie die spanischen Soldaten die Burg Württemberg umstellten und vergeblich den letzten Winkel nach Gegnern des Interims absuchten. „Nicht einmal ein Mucks von einem Kirchendiener" haben sie gefunden[36]. Trotzdem schickte ihn Herzog Ulrich Mitte Sep-

[34] Bedencken etlicher Predicanten, als der zu Schwebischen Hall – aufs Interim 1548 (W. Köhler, Bibliographia Brentiana ... [1904], Nieuwkoop 1963, Nr. 162); vgl. Buder, Zwei unbekannte Bedenken von Johannes Brenz an Herzog Ulrich und Herzog Christoph über das Interim, BWKG 32 (1928), 10–37; Brecht, Abgrenzung (wie Anm. 22), 152–154.

[35] Brenz an E. Alber, 1548, Pressel (wie Anm. 21), 286f.; Hartmann/Jäger II (wie Anm. 30), 174f.; Brenz 1499–1570 (wie Anm. 5), 94.

[36] Brenz an V. Dietrich, 17. 9. 1548, Pressel (wie Anm. 21), 281.

tember zur Vorsicht für eine Weile nach Basel. Als er die Nachricht vom Tod seiner Frau erhielt, begab er sich nach Stuttgart, um sich um die sechs Kinder zu kümmern: Er schrieb: „Meine Frau, die schon lange von der Schwindsucht befallen war und durch das Exil umgeworfen worden ist, hat endlich dieses saeculum verlassen. Deshalb ist mir in der Ruine der öffentlichen Dinge auch ein Schlag privaten Unglücks versetzt worden. Aber auch wenn ich von vielen und großen Anfechtungen heimgesucht werde, dennoch will ich vor Gott jenen Psalm zitieren: Ich will schweigen und meinen Mund nicht auftun, denn du hast es getan (Ps 39,10). Und der zerschlägt, derselbe wird auch heilen."[37] Man spürt in dieser Zeit, wie sehr Brenz in den biblischen Texten, die er als Prediger zeit seines Lebens ausgelegt hat, auch existentiell zuhause ist.

Da der Kaiser ihn weiter „todt oder lebendig" suchen ließ, mußte Brenz versteckt bleiben. Eine Weile hat er wohl sehr unstet gelebt. Eineinhalb Jahre lebte er auf der Burg Hornberg im Schwarzwald, ganz nach Luthers Vorbild als Burgvogt, unter dem Pseudonym Huldreich Engster. Er fiel nur dadurch auf, daß er nicht wie ein ordentlicher Burgvogt soff und fluchte. Brenz hat nicht die Bibel übersetzt, wohl aber eine Auslegung des Katechismus geschrieben[38]. Nach Herzog Christophs Regierungsantritt war Brenz in Sindelfingen und in Ehningen als dessen Ratgeber. 1550 heiratete er zum zweiten Mal. Erst nach dem Ende des Interims bekam er im Januar 1553 wieder ein öffentliches Amt, als Stiftspropst in Stuttgart und herzoglicher Rat. Während der Zeit seiner Flucht hatte Brenz immer wieder attraktive Berufungen erhalten, u.a. nach Straßburg, Magdeburg, Preußen, England und Dänemark. Aber Brenz stand beim Herzog in Württemberg im Wort und blieb in Stuttgart als der erste Theologe des Herzogtums.

Brenz war in der ganzen Zeit im Blick auf das „blutdurstige und mörderische Interim"[39] von völliger Entschlossenheit: „Ich kann nicht und ich darf nicht und ich will nicht dem Interim zustimmen. Deshalb gibt es für mich keine Versöhnung mit den Urhebern und den Verteidigern des Interims."[40] Wo die Substanz des Glaubens berührt ist, gibt es keine Kompromisse. „Das Interitus widerspricht der Schrift des Herrn. Wie kann unter solchen Gegensätzen ein Konkordie geschlossen werden?"[41]

[37] Brenz an V. Dietrich, 5. 3. 1549, Pressel (wie Anm. 21), 297.

[38] Catechismus pia et utili explicatione illustratus, Frankfurt/M. 1551, Köhler (wie Anm. 34), Nr. 197 u.ö.

[39] Brenz an E. Alber, 5. 12. 1548, Pressel (wie Anm. 21), 289.

[40] Brenz an V. Dietrich, 7. 11. 1548, Pressel (wie Anm. 21), 285.

[41] Brentii Epistola adversus conciliationem Evangelii et libri Augustani, Pressel (wie Anm. 21), 295.

Dem Herzog Ulrich riet er, sich gegenüber dem Interim rein passiv zu verhalten. Die Zwangseinführung durch die übergeordnete Obrigkeit könne er nicht verhindern, aber er solle eine Art passiven Widerstand leisten[42]. So versuchte man in Württemberg, mit hinhaltendem Taktieren das Schlimmste zu verhindern. Trotzdem war die Lage zeitweise ernst. 1550 hatte das Interim aber seinen Höhepunkt überschritten; 1552 wurde es durch den Passauer Vertrag endgültig außer Kraft gesetzt.

Das Trienter Konzil

Mit der Rücknahme des Interims durch den Kaiser war die Bedingung für die Protestanten verbunden, an dem *Konzil in Trient* teilzunehmen, das am 1. Mai 1551 wiedereröffnet worden war. Brenz fertigte für Herzog Christoph ein Gutachten zur Frage der Teilnahme an, in dem er das Für und Wider sorgfältig abwog. Problematisch waren die Rolle des Papstes, die Unmöglichkeit, sich den Beschlüssen eines Konzils zu unterwerfen, sowie die Frage des freien Geleits. Immerhin war Brenz noch auf der Flucht; und man hatte das Schicksal des Johann Hus noch gut in Erinnerung. Für eine Teilnahme sprachen der Gehorsam gegenüber dem Kaiser und der Wille, mit dem eigenen Bekenntnis vor der gesamten Christenheit öffentlich aufzutreten. So entschloß man sich auf Brenz' Rat hin, nach Trient zu gehen. Es war nicht nur das taktische Entgegenkommen gegenüber dem Kaiser, sondern die Hoffnung, daß ein Konzil sich der Wahrheit öffnen müsse, „daß auf dem angesetzten *concilio* ... die langwierige Spaltung in der Religion ... zur Einigkeit gebracht und alles Mißvertrauen hingelegt werde"[43].

Das von Brenz verfaßte Bekenntnis, das die Württemberger übergaben, die Confessio Virtembergica, wollte laut Vorrede dem „Frieden der Kirchen" dienen und zugleich „bezeugen, daß sunst keiner anderen, dann der rechten, wahren, apostolischen, katholischen und orthodoxen Lehr in unsern Kirchen Raum gegeben worden sei"[44]. Der Aufbau knüpft an die Gliederung des Interims an und ist insofern formal ein Dialogbeitrag. Am Anfang stehen Punkte, an denen es keine Differenzen gibt. Besonders inter-

[42] Brecht, Abgrenzung (wie Anm. 22), 154–158; Brecht/Ehmer (wie Anm. 28), 296–298; vgl. G. Bossert, Das Interim in Württemberg, SVRG 46/47, Halle 1895.

[43] V. Ernst (Hg.), Briefwechsel des Herzogs Christophs von Wirtemberg, Band I, Stuttgart 1899, 216f.; vgl. Brecht, Abgrenzung (wie Anm. 22), 161ff.

[44] E. Bizer, Confessio Virtembergica. Das Württembergische Bekenntnis von 1551, 1952, 138.

essant ist dann der Rechtfertigungsabschnitt. Der Artikel setzt bei dem katholischen Topos der drei Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ein. Diese seien genauso notwendig wie gute Werke „und daß der Glaub sei tätig durch die Liebe". Ein reformatorisch ganz ungewöhnlicher Einstieg, erkennbar das Angebot einer Anknüpfung. Dann aber folgt die evangelische Position: Daß der Mensch wegen dieser Tugenden gerechtfertigt werde, ist abzulehnen. Gerecht wird der Mensch vor Gott allein um Christi willen und „allein durch den Glauben"[45]. In der Sache bleibt Brenz ganz fest, aber er versucht der Gegenseite in der Aufnahme von deren Terminologie entgegenzukommen. In den anderen Punkten geht die Confessio ganz ähnlich vor. Die Artikel setzen positiv, anknüpfend an und würdigen stellenweise erstaunlich die Anliegen der Gegenseite. Die kritischen Punkte werden klar, aber eher zurückhaltend behandelt. Wirkliche inhaltliche Konzessionen freilich gibt es nicht.

So waren also die Lutheraner auf dem Konzil von Trient, was immer wieder etwas überraschend klingt. Der Vorgang zeigt deutlich, daß Brenz sich trotz zwischenzeitlicher Ernüchterungen „eine gewisse Beweglichkeit in der konfessionellen Auseinandersetzung erhalten hatte"[46]. Herausgekommen ist freilich nichts. Das Bekenntnis wurde am 24. 2. 1552 von württembergischen Gesandten in Trient übergeben. Um ihre Diskussionsbereitschaft zu dokumentieren, reisten Brenz und weitere Theologen deshalb im März auch noch persönlich nach Trient. Aber es kam zu keinem offiziellen Gespräch, und eine Antwort wurde nicht gegeben. Das Konzil hat das Verständigungsangebot der Schwaben nicht angenommen. Nach drei Wochen reisten Brenz und die anderen unverrichteter Dinge wieder ab. Nach historischem Urteil konnte es auch keine Verständigung geben. Das Konzil hatte schon 1547 in der ersten Sitzungsperiode die harten Beschlüsse zur Sünden- und Rechtfertigungslehre getroffen, die im Zusammenhang der „Gemeinsamen Erklärung" wieder diskutiert werden.

Durch den *Augsburger Religionsfrieden 1555* waren die konfessionellen Grenzen verfestigt. Trotzdem stellte sich 1556 noch einmal die Frage nach einem deutschen Nationalkonzil. Brenz war nun aber aus Schaden klug geworden. Im Grundsatz sei ein Konzil zur Klärung der konfessionellen Spaltung zu begrüßen – so hatte er seit Jahrzehnten immer wieder gesagt. Nur dürfe es keines unter päpstlicher Leitung sein. Schriftwidrige Konzilsbeschlüsse könne man nicht akzeptieren. Auf ein wirklich unabhängiges Konzil aber gebe es keine Hoffnung. Deshalb sah Brenz keine Mög-

[45] Confessio Virtembergica, Art. V, Bizer (wie Anm. 44), 141.
[46] Brecht, Abgrenzung (wie Anm. 22), 174.

lichkeit mehr, den konfessionellen Dissens auf diese Weise zu klären[47]. Die Fronten hatten sich verfestigt – und wir wissen, daß das für lange Zeit so bleiben sollte.

Weitere Dialoge und Konflikte

Ich habe mich beschränkt auf das Verhältnis von Brenz zur römisch-katholischen Kirche. Es gab viele andere Dialog- und Konfliktlinien, die ich nur nennen will.

In Süddeutschland stieß die lutherische Reformation notwendig zusammen mit dem durch Zwingli geprägten schweizerisch-reformierten Typus. Zu den *Zwinglianern* hatte Brenz zeit seines Lebens ein sehr kritisches Verhältnis. Schon 1525 gab es eine Auseinandersetzung mit seinem früheren Studienfreund Johannes Ökolampad, der in Basel die symbolische Auslegung der Abendmahlsworte Christi behauptet hatte. Dem hat ein Kreis von schwäbischen Theologen um Brenz im sog. Syngramma Suevicum widersprochen[48]. Brenz hatte damit entscheidenden Anteil daran, daß sich der Zwinglianismus in Süddeutschland wenig ausbreiten konnte. An dieser Front blieb Brenz immer konsequent, etwa beim Marburger Religionsgespräch 1529 und 1530 in Augsburg, wo er eine Verständigung mit den Schweizern in dieser Frage ausschloß. Als in den 50er Jahren der Abendmahlsstreit wieder auflebte, hat Brenz wie kein anderer Luthers Position, auch in der mit der Abendmahlslehre zusammenhängenden Christologie, konsequent vertreten und zugespitzt[49]. Noch in Brenz' Testament heißt es: „Insonderheit verwürfe und verdamme ich auß grund meins Hertzens außtrucklich unn mit namen die falsch verdampte Lehr der Zwinglianer."[50]

Eine vergleichsweise tolerante Haltung nahm Brenz gegenüber den *Täufern* ein, den schwärmerisch-spiritualistischen Gruppen am Rande der Reformation. Das Recht des römischen Reiches sah für sie die Todesstrafe vor. Auch Melanchthon und der ältere Luther traten für ein scharfes Vor-

[47] Brecht, Abgrenzung (wie Anm. 22), 175.

[48] Brenz, Frühschriften I (wie Anm. 6), 222ff.; Brecht, Frühe Theologie (wie Anm. 6), 73ff.

[49] H.C. Brandy, Die späte Christologie des Johannes Brenz, BHTh 80, 1991; Th. Mahlmann, Personeinheit Jesu mit Gott. Interpretation der Zweinaturenlehre in den christologischen Schriften des alten Brenz, BWKG 70 (1970), 176–265.

[50] Der erste Theil des Testaments Herrn Joannis Brentii Betreffendt sein Confession unnd Predigampt, Tübingen 1570, 4b/5a.

gehen ein. Brenz hingegen lehnte die Todesstrafe für Täufer strikt ab: Bei Menschen, die geistlich irrten, sei die einzig angemessene „Waffe" das Wort Gottes. „Sonst, ... was bedörfft man denn zu studiren in der Heiligen Geschrifft, dieweil doch hierinne der Henker der gelertst Doctor erfunden wird?"[51] Brenz war damit nicht für die Tolerierung mehrerer konfessioneller Gruppen. Dieses uns heute Selbstverständliche schien ihm in einem Gemeinwesen unmöglich. Aber er war gegen physische Bestrafung. So hat er, wie Sebastian Castellio 1554 schrieb, „vil grimmig Wieten und Verfolgung mit seinem schreiben abgestelt..., das vil weniger getödet sind worden. So vil hat eins einigen manns meinung zuwegen bracht, auch in einer so gar zerrütteten zeit"[52]. Wenn das keine Anerkennung ist!

Gemäßigte Positionen vertrat Brenz auch in der *Hexenfrage* oder beim Problem des Umgangs mit *Bildern* – hier übrigens mit dem wunderbar nüchternen Argument, es sei doch besser, die jungen Männer schauten während der Predigt Bilder an, als „die Jungfrawen als lebendige Götzen"[53].

Seit dem Tod Luthers und dem Streit um das Interim gab es vermehrt *innerlutherische Spannungen und Konflikte*. Mit großer Sorge beobachtete Brenz, daß die Lutheraner, die „am Anfang die geistlichen Waffen in großem Konsens gegen das Antichristentum richteten, sie jetzt gegen sich selbst kehren" – und er dachte dabei an den von Luther in der Christologie ganz abgewichenen Melanchthon und dessen Schüler in Wittenberg ebenso wie an den „Ketzerrichter" Flacius und seine Anhänger[54]. Wo es nötig war, führte Brenz diesen Streit. Aber wo möglich, war er um Vermittlung bemüht. Insbesondere beim sehr intensiv geführten Streit um die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander nahm er eine oft kritisierte Vermittlungsposition ein[55].

[51] Brenz, Frühschriften (wie Anm. 6), Band II, 1974, 485. – Vgl. G. Seebass, An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer, BWKG 70 (1970), 40–99; F. W. Kantzenbach, Toleranzidee (wie Anm. 13); G. Bossert, Johannes Brenz, „der Reformator Württembergs", und seine Toleranzideen, BWKG 15 (1911), 150–161; 16 (1912), 25–47.

[52] S. Castellio, De Haereticis, an sint persequendi (Magdeburg 1554), nach Brenz, Frühschriften II (wie Anm. 51), 475.

[53] Maurer/Uhlshöfer (wie Anm. 5), 118. Vgl. Pressel (wie Anm. 21), 192–196.

[54] J. Brenz, De personali unione duarum naturarum in Christo [Tübingen 1561], in: Die christologischen Schriften, hg. v. Th. Mahlmann, Teil I, J. Brenz, Werke. Eine Studienausgabe, hg. v. M. Brecht und G. Schäfer, 1981, 76.

[55] Vgl. F. W. Kantzenbach, Der Anteil des Johannes Brenz an der Konfessionspolitik und Dogmengeschichte des Protestantismus, in: Reformatio und Confessio, FS W. Maurer, hg. v. F. W. Kantzenbach und G. Müller, 1965, 113–129, hier 116ff.

Brenz als Bekenner. Zeit seines Lebens stand er in kritischer Auseinandersetzung mit dem hergebrachten Glauben, vor allem auch in seinen Predigten[56]. Im von Luther wiederentdeckten evangelischen Glauben geht es um das ewige Heil. Deshalb sind Eindeutigkeit und Festigkeit im Bekenntnis der Wahrheit[57] und gegebenenfalls auch der Streit darum[58] nötig. Auf Kosten der Wahrheit darf es keinen Frieden geben. Brenz sah die Kirche in einem endzeitlichen Kampf, in dem sie standzuhalten hatte. Jahre seines Lebens war er wegen seines konsequenten Festhaltens am evangelischen Bekenntnis auf der Flucht. Er hat mit seinem Landesherrn Herzog Christoph entscheidend beigetragen zur geschlossen lutherischen Prägung Württembergs, was diesem den etwas zweifelhaften Ruf eines „lutherischen Spaniens"[59] einbrachte. Brenz war ein Bekenner, ohne Zweifel.

Brenz als Ökumeniker? Brenz hätte den Ausdruck „Ökumeniker" nicht verstanden, den heutigen Sinn bekommt der Begriff erst seit dem 19. Jahrhundert[60]. Aber Brenz nahm ein halbes Jahrhundert lang an allen wichtigen Religionsgesprächen teil. Schon eine Brenzbiographie aus dem Jahr 1717 stellte fest: „... konnte kein Zusammenkunfft oder Coloquium in Religions-Sachen gehalten werden, Brenz mußte dabey seyn."[61] Und Brenz war in bemerkenswerter Weise um sachliche Verständigung oder wenigstens um Milderung in Konflikten bemüht. Das lag gewiß auch in seinem Charakter begründet, dessen „Sanfftmut"[62] und Friedfertigkeit nicht nur von Luther[63] gerühmt wurde. Brenz war für Festigkeit, aber zum Wohl der

[56] Brecht, Brenz als Zeitgenosse (wie Anm. 32), 28ff.

[57] Vgl. W. Sparn, Studium Religionis in Brenz' Katechismus-Erklärung, BWKG 70 (1970), 118–147; Brandy (wie Anm. 49), 267ff.

[58] Im Blick auf zwinglianische Tendenzen in der württembergischen Grafschaft Mömpelgard wollte Brenz in einem Brief an E. Schnepf vom 7. 11. 1544 ausdrücklich Unfrieden stiften: „Ich bitte dich, daß du ... dafür sorgst, daß mein Brief die Zwietracht mehr nährt als den Frieden wiederherstellt." (Hartmann/Jäger II [wie Anm. 30], 136).

[59] J. Wallmann, Die wundersame Rückkehr der Konkordienformel in die württembergische Landeskirche, ZThK 95 (1998), 462–498, hier 477.

[60] R. Frieling, Art.: Ökumene, TRE 25, 47.

[61] Johannes Brenz 1499–1570 (wie Anm. 5), 116.

[62] Markgraf Georg von Brandenburg über Brenz, nach Ehmer (wie Anm. 19), 100.

[63] 1530 schreibt Luther über Brenz: „Mir [gleicht] beim vierfachen Geist des Elia (1. Kön 19) der Wind, das Erdbeben und das Feuer, die Berge umstürzen und Felsen erschüttern. Dir aber ... jenes stille sanfte Sausen eines sanften Windhauches" (Vorwort zu Brenz' Amoskommentar, WA 30/II, 649f.).

Kirche mußte um Einheit gerungen werden, solange es möglich und verantwortbar war, „daß wir nicht zu unrecht und gegen alle Vernunft die Kirche der Verfolgung und dem Untergang preisgeben"[64].

Brenz war Bekenner der Wahrheit *und* um Verständigung in dieser Wahrheit bemüht. Er war gerade da Bekenner, wo er sich im Gespräch mit anderen Gestalten christlichen Glaubens befand, und er war davon überzeugt, daß nur das Festhalten am Bekenntnis der Wahrheit Verständigung ermöglicht, indem die Wahrheit selbst sich durchsetzt. Wo aber neigte er eher zur Härte, wo eher zur Verständigung? Unterscheidungskriterium war: Steht die Sache des Evangeliums in Gefahr? „Überall machen wir die Freiheit und die Reinheit der Lehre zur Bedingung"[65]. Wo diese Bedingung erfüllt war, konnte er Entgegenkommen zeigen. Im innerlutherischen osiandrischen Streit war sein – problematisches! – Urteil: Hier geht es nur um Worte. In den Auseinandersetzungen um die Rechtfertigungslehre mit den Altgläubigen, aber auch im Interim sah er die Substanz gefährdet. Eine Verständigung mit dem Papsttum hielt er von vornherein für ausgeschlossen, weil dies mit dem Evangelium nicht zusammengehen könnte.

Brenz war in all dem ein Mann von mittlerem Augenmaß. Auf konkrete Situationen ließ er sich immer wieder unter Abwägung aller Argumente ein. Weder war er Prinzipienreiter noch schwankender Opportunist. Das entsprach seiner Sicht vom Handeln in der Kirche, das eine ‚mittlere Reichweite' anzustreben hatte: Es „wurd das Unkraut für und für under den guten Weitzen gesäet. Was nun durch fugliche, gepurliche Mittell ausgerissen werden mag, das ist Gott zu dancken. Was aber nicht füglich sein mag, das muss man Gott biss zu der Erndt auszureuten bevelhen"[66]. Die Einheit der Kirche können wir nicht garantieren. Wir haben zu ihrer Förderung zu tun, was an uns ist, nicht mehr und nicht weniger: Ökumene mit mittlerem Augenmaß.

Dies hat Brenz versucht: 1564 schrieb er mit 65 Jahren sehr nüchtern, aber nicht resigniert: „Ich weiß mich durch Gottes Gnaden wohl zu berichten, daß ich nicht der Mann bin, wie sie von mir schreiben, der alle Gelehrte oder alle Gläubige *zu einerley Meynung in ... Religionssachen bringen* mög. Daß ich aber deßhalben nicht sollte meines besten (wiewol gantz geringen) Vermögens den Wölffen helffen wehren..., daß ich ... stillschweige, ... da die rechte Kirch Christi *die rechte öffentliche Bekenntnis erfordert,* ... was ich in der Jugend ... durch die Ubung in der H. Göttli-

[64] Brenz an J. Isenmann, 11. 9. 1530, CR 2, 362.
[65] Ebd.
[66] Brenz an Herzog Christoph, 28. 11. 1557, Pressel (wie Anm. 21), 442.

chen Schrift aus Anweisung des Herrn Lutheri ... gelernt ..., das würde freylich niemand ... billigen können."[67]

Dr. Hans Christian Brandy, Haarstr. 6, 30169 Hannover

MARTIN LUTHER ALS TISCHREDNER

Eine Tischrede

Von Karl Dienst

Tischredner dürfen so ziemlich alles – nur eines nicht: lange vom Essen abhalten! Wer das behauptet, darf sich auf Luthers Tischreden (TR) berufen. Da heißt es (TR 224): „Als bei Tisch einmal Luthers Hündchen dasaß, von seinem Herrn einen Bissen erwartete und begehrlich darauf schaute, ohne die Augen davon zu lassen, sagte er: O, daß ich so beten könnte, wie der Hund auf das Fleisch kann sehen! Seine Gedanken stehn allein auf das Stück Fleisch, sonst denkt, wünscht, hoffet er nichts." Der Mitschreiber Veit Dietrich macht allerdings einen Zusatz: „Sieh, es hat dem frommen Herzen (= Luther) auch daran gefehlet, daß er ohn (Weglaufen der Gedanken) nit hat können beten." Warten hatte an Luthers Tisch Grenzen! Luthers Mitarbeiter Justus Jonas kam offenbar öfter zu spät zum Essen. Als das Mahl beginnen sollte, sagte Luther: „Ihr viel sollen nicht harren/nach einem Narren,/denn viel Gäste sollen essen/und eines Narren vergessen" (TR 4320). Manchmal ist Verspätung gut: „Als eine Frau ihrem Mann ungares Fleisch vorgesetzt hatte, redete sie sich heraus: „Oh, ich meinte, es würde Pommer heut predigen!" (TR 4956). Der Wittenberger Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen, auch „Pommer" genannt, predigte, auch zu Luthers Ärger, sehr lange. Er hielt sich nicht an die Goldene Regel des hessischen Prälaten Wilhelm Diehl: „Sie dürfen über alles predigen, nur nicht über 20 Minuten!" Luther hielt eine Stunde für angebracht (TR 5171 b).

[67] J. Brenz/J. Andreae, Apologia ad Electorem Augustum, 13. 11. 1564, in: L. Hutter, Concordia Concors, De origine et Progressu Formulae Concordiae ecclesiarum Confessionis Augustanae (1614), Frankfurt/Leipzig 1690, 61–86, hier 69 (Hervorhebungen von mir, HCB).

Luther 70, S. 145–150, ISSN 0340-6210

Luther als Tischredner! Tischreden sollen unterhalten, Gemeinsames, Verbindendes herausstellen, gehören sie doch zum rhetorischen Typ „Gesellschaftsrede". Eigentlich sind sie wegen ihres offenen, nicht abgesicherten Charakters nicht zum Mitschreiben bestimmt. Dennoch wurden Luthers Tischreden fleißig mitgeschrieben, so daß Frau Käthe Luther einmal die Notbremse zog: „Herr Doktor, lehrt sie nicht umsonst! Sie schreiben gleich alles mit! Da erwiderte der Doktor: Ich habe 30 Jahre gratis gelehrt und gepredigt. Warum sollte ich jetzt, da ich alt und schwach bin, damit Handel anfangen? – Das sagte er 1540, um Bartholomäi. Der Doktor ist kein theologischer Schankwirt" (TR 5187). Ernst Krokers wissenschaftliche Sammlung der Tischreden (WA.TR. 6 Bände) umfaßt 7075 Nummern.

Der Titel „Tischreden" geht auf die Sammlung von Johannes Aurifaber von 1566 zurück. Anton Lauterbach formulierte noch differenzierter: „Unterhaltungen, sinnende Betrachtungen, Trostworte, Urteile, Aussprüche, Erzählungen, Antworten, Scherze Herrn Dr. Martin Luthers frommen und seligen Gedenkens, am Frühstücks- und Essenstisch und auf Reisen beobachtet und getreu übertragen." Luthers Tisch stand also nicht nur im Schwarzen Kloster in Wittenberg, dem früheren Konventsgebäude der dortigen Augustiner-Eremiten. Dieses Haus war Wohnhaus der Familie Luther, das Gebäude von Luthers „oeconomia" – zum „Hausstand" Luthers gehörten auch Verwandte, Pfleglinge und Studenten – und Ort gemeinsamen Arbeitens, etwa an der Bibelübersetzung. Luthers Tisch stand auch in der Schlafstube, im Klosterhof, im Klostergarten, im großen Baumgarten am Saumarkt, aber auch in den Straßen, Häusern und Kirchen Wittenbergs sowie unterwegs bei Fahrten zu Besuchen und Visitationen sowie zur Jagd. Die Tischreden sind auch keine Reden im üblichen Sinn, sondern eher Gespräche. Der Eindruck von „Reden" entstand durch die Mitschreiber, die ihr Augenmerk vor allem auf das lenkten, was Luther sagte. Und erst die Sprache! Neben rein deutschen oder lateinischen Stücken kommen – selbst im gleichen Satz, ja sogar Satzteil – Sprachmischungen von Latein und Deutsch vor, ein Spiegel der Umgangssprache der Gebildeten. Schimpfen konnte man besser auf deutsch! Manchmal haben die Nachschreiber den deutschen Text ins Lateinische übersetzt, besaß dieses doch eine Art Stenographie. Bei solchen Übersetzungen gab es auch manche Kuriositäten. Luther hatte einmal den Teufel mit einem „Tausendkünstler" verglichen. Der Nachschreiber übersetzte: „mille artifex" (1000 Künstler).

Auch Luthers Hausstand spiegelt sich in den Tischreden wider. Wir erfahren z.B., daß Käthe Luther – sie führte den großen Haushalt und kümmerte sich um Gärten, Äcker, Vieh und Bierbrauen – täglich ca. 30 „Tischgenossen" zu versorgen hatte: „Auf die Haushaltung des Doktors Marti-

nus ist jährlich gangen 300 Gulden vor Fleisch, 200 Gulden vor Bier, 50 Gulden vor Brot" (TR 5650).

Wir sehen: Neben der Welt des Theologischen, Kirchlichen, Kulturellen und Politischen wird in den Tischreden gerade auch das Lebens- und Alltagsweltliche, wird vor allem auch der Mensch Luther anschaulich!

Den Menschen Martin Luther sehen heißt, auch den angefochtenen und getrösteten Menschen und Theologen Luther wahrzunehmen. Da sagt er in den Tischreden von sich selbst (TR 352): „Ich hab mein theologiam nit auf einmal gelernt, sondern hab immer tiefer und tiefer grübeln müssen. Da haben mich meine Anfechtungen hinbracht... Das fehlet den Schwärmern und Rotten auch, daß sie den rechten Widersprecher nit haben, den Teufel. Der lernets einen wohl...". Die im sog. „Turmerlebnis" auf den Punkt gebrachte reformatorische Grunderkenntnis hat Luther in den Tischreden so wiedergegeben (TR 3232c): „Die Worte ‚gerecht' und ‚Gerechtigkeit Gottes' waren mir ein Blitz im Gewissen. Hörte ich sie, so entsetzte ich mich: Wenn Gott gerecht ist, wird er strafen! Aber durch Gottes Gnade (erging es mir so): Als ich einmal in diesem Turm, dem Wärmeraum der Mönche, über jene Worte grübelte: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben' und ‚Gerechtigkeit Gottes', da kam mir alsbald in den Sinn: Wenn wir leben sollen gerecht aus Glauben und wenn die Gerechtigkeit Gottes zum Heil gereichen soll allen, die glauben, dann kann sie nicht das sein, was wir uns verdienen, sondern nur Gottes Erbarmen! So wurde meine Seele aufgerichtet. Denn: ‚Gerechtigkeit Gottes' ist das, wodurch wir gerecht gemacht und gerettet werden. Und jene Worte sind mir überaus lieb geworden. Die Schrift hat mir der Heilige Geist in diesem Turm offenbaret." Ein Fazit Luthers: „In den Kampf um das Evangelium bin ich von Gott hineingeworfen worden, ohne daß ich es wußte. Wenn ich vorausgesehen hätte, was ich jetzt durch eigene Erfahrung weiß – keinesfalls hätte ich es gelitten, daß er mich ans Werk stellt. Aber Gottes Weisheit ist größer als Menschenweisheit" (TR 1206).

Den Menschen Luther sehen heißt, auch den Alltagsmenschen Luther wahrzunehmen. Dazu gehört der Ehemann und Familienvater Luther! Angesichts der Konzilsausschreibung nach Mantua für Mai 1537 betrachtete Luther (TR 3528) das Bild seiner Frau und sagte: „Ich will einen Mann dazu malen lassen und das gen Mantua schicken mit der Frage, ob sie nicht doch lieber den Ehestand wollten!" Allerdings gibt es auch manche Verdrießlichkeiten (TR 3178b): „Das erste Jahr der Ehe macht einem seltsame Gedanken. Sitzt einer am Tisch, so denkt er: Zuvor war ich allein, jetzt beieinander. Im Bett, wenn er aufwacht, sieht er ein Paar Zöppe neben ihm liegen, die er früher nicht sah. So auch saß meine Käthe anfangs mit ihrem Spinnen bei mir, wenn ich zu studieren hatte, und fing dauernd an zu fra-

gen. Herr Doktor, ist der Hochmeister (des Deutschritterordens) des Markgrafen Bruder?" Ja: „Ein Weib ist bald genommen; aber es stets lieb zu haben, das ist schwer und Gottes Gabe, und wer das hat, der mag unserm Herrgott wohl dafür danken." Luther faßt zusammen (TR 49): „Ich wollt meine Käthe nit um Frankreich noch um Venedig dazu geben: zum ersten darum, daß mir sie Gott geschenkt hat und mich ihr gegeben hat; zum zweiten, daß ich oft erfahr, daß mehr Mängel in andern Frauen sein denn in meiner Käthen – ob sie schon auch etlich hat, so sein doch viel größer Tugenden dagegen; zum dritten, weil sie hält fidem matrimonii, das ist Treu und Ehr. So soll umgekehrt auch die Frau über ihren Mann denken."

Über die Lehrer sagt Luther (TR 5591): „Ich halt, daß ein frommer Schulmeister werde am jüngsten Tag über alle Päpste gehen." Ja: „Die Schulmeister haben in der Kirche das Beste getan, und wenn ich wünschen könnte, wollt ich nicht des Tales (= Joachimstals) und Annabergs, auch nicht des Türken Geld wünschen, sondern daß da uns sukzedierten (=nachfolgen), die da die Gemeinden und Schulen lehreten. Einige stehen (schon) in Blüte. Gott erhalte sie und gebe ihrer mir viel" (TR 228). Doch steht das Ganze unter einer Bedingung: „Musik habe ich (= Luther) immer geliebt. Wer die Musik hoch hält, ist von guter Art. Man muß die Musik auf jeden Fall in der Schulen behalten. Ein Schulmeister muß singen können, sonst sehe ich ihn nicht an. Und bevor ein junger Mann ins Pfarramt berufen wird, soll man ihn in der Schule auf die Probe stellen" (TR 6248).

Kurz: Nirgends tritt uns Luther so lebenswahr entgegen wie in diesen Reden. Blättern wir noch ein wenig in ihnen im Blick auf das Essen! Da heißt es: „Bei Tisch wurde Wildpret und Wildgeflügel aufgetragen. Da sagte Luther: Ich esse nicht Holz! Ich will gleich so lieb (lieber gleich) (den) Teller essen, weil der ja auch keinen Saft hat. Die armen Tierlein sind allen Gefahren ausgesetzt und haben viele Feinde, sie müssen auf der Flucht leben. Darum haben sie melancholisches Fleisch, das gar nicht nahrhaft ist. Ich will sprechen, wie jener Sachse sprach: Wat Herte (Hirsch), wat Hinde (Hirschkuh),/ick lowe Fro Morf (Schwein) mit ihrem Kinde! Denn ein Schwein hat Wurst, Speck, Fleisch, das sind nahrhafte Sachen. Sämtliche sächsischen Kurfürsten, heißt es, sind auf Schweinefleisch mehr erpicht als auf alle Leckereien" (TR 3823). Ich bin gespannt, was uns hier bald erwartet! In einem, so vermute ich, möchten wir Luther nicht folgen: „Bei einer Hochzeit trank Doktor Martinus verschwefelten Wein, aß verdorbenes Brot und sprach vor aller Ohren: man gewöhnt uns itzunder zum Schwefel und Pech, daß wirs in der Höllen desto besser tauren (= aushalten) können."

Da klingt doch der Spruch besser in unseren Ohren: „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang." Das ist wohl

das bekannteste Lutherzitat! Ob Goethe in der zweiten Szene des Ersten Aktes seines „Götz von Berlichingen" mit den Worten des „Bruders Martin" darauf anspielt, muß ich offen lassen. In Zacharias Werners (1768–1823) Tragödie „Martin Luther oder die Weihe der Kraft" von 1807 stehen diese Worte an bedeutender Stelle. Allerdings trat Werner 1810 in Rom zur katholischen Kirche über; 1814 widerrief er sein Lutherstück durch das Gegenstück: „Die Weihe der Urkraft". 1869 komponierte Johann Strauß (Sohn) den Chorwalzer: „Wein, Weib und Gesang". Hatte er da Luther im Ohr? Jedenfalls behauptete schon der bekannte dänische Theologe und Religionsphilosoph Soeren Kierkegaard in seinem Tagebuch, daß Luthers Tischreden zu diesem Spruch das „Stichwort" gegeben hätten. Trotz dieser Suchhilfen wurde das Zitat bisher bei Luther nicht gefunden. Die weitere „Spurensuche" brachte bisher folgendes zutage: Der Spruch taucht erstmals im „Wandsbecker Boten" 1775 unter der Überschrift auf: „Devise an einen Poeten": „Dir wünsch' ich Wein und Mädchenkuß,/Und deinem Klepper Pegasus/Die Krippe stets voll Futter!/Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang,/Der bleibt ein Narr sein Leben lang,/Sagt Dr. Martin Luther."

Mag der anonyme Verfasser mit Johann Heinrich Voß zu identifizieren sein: Dies schließt nicht aus, daß er das Zitat schon als angeblich von Luther stammend vorfand. Für seinen Musenalmanach (Hamburg 1777) gab Voß dem Ganzen den Titel „Gesundheit" und ersetzte die Schlußzeile „Sagt Dr. Martin Luther" durch die Unterschrift: „Dr. Martin Luther". Das sieht nach einer Beglaubigung aus! Hat Voß vielleicht an folgende Tischrede (TR 3476) gedacht? Da erzählt Luther: „Morgen muß ich Vorlesung halten über Noahs Trunkenheit. Also werde ich heute abend ordentlich trinken, damit ich über diese schlimme Sache dann auch aus Erfahrung reden kann. Da sagte Doktor Cordatus: Keinesfalls! Gerade das Gegenteil zu tun sei nötig! Darauf Luther: Man muß jo einem jeden Land seine Gebrechen zugute halten. Die Behmen fressen, die Wenden stehlen, die Deutschen saufen getrost. Denn, lieber Cordate, wie wollt ihr itzt anders einen Deutschen vortuen (= vorstellen) denn durch Trunk? Zumal einen solchen, der weder Musik noch Frauen liebt?" Schade, daß diese Tischrede erst 1914 veröffentlicht wurde.

Das Ganze gehört zum Thema: Der korrekturbedürftige Luther. Auch das ist übrigens nicht neu! In TR 141 gibt Luther Anweisungen, wie man die Anschläge des Teufels bekämpfen solle mit anderen Gedanken: „Wenn ihr angefochten werdet durch Trübsal oder Verzweiflung oder durch eine Gewissensnot, dann eßt, trinkt, sucht Unterhaltung; wenn auch die Gedanken an ein Mädchen aufhelfen, so tut so!" Aurifaber nahm an diesem durch Veit Dietrich überlieferten Text vor allem wegen des schönen

Mädchens Anstoß; er machte ihn harmlos – erbaulich: „Ich habe" – so gibt er Luther wieder – „aus Erfahrung gelernt, wie man sich in Anfechtung halten soll. Nämlich wer mit Traurigkeit, Verzweiflung oder anderem Herzeleid geplagt wird und einen Wurm im Gewissen hat, derselbe halte sich erstlich an den Trost des göttlichen Wortes, danach so esse und trinke er und trachte nach Gesellschaft und Gespräch gottseliger und christlicher Leute, so wird's besser mit ihm werden!"

Ich meine: Lassen wir Luther lieber so, wie er war! Wir brauchen ihn nicht als Heiligen zu verehren. Wohl aber sind wir ihm schuldig, auf ihn als Zeugen des Evangeliums von Jesus Christus zu hören. Ihm ging es vor allem um das Wort. Und so soll uns ein kurzes Wort (TR 5456) aus einer Tischrede beim Essen begleiten: „Ach, es ist ein groß Ding, das Wort haben und ein Stück Brots!"

Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78,
64297 Darmstadt

AUS DEN GEDENKSTÄTTEN DER REFORMATION

1. *Möhra*

Christoph Neumann, kreativer und umtriebiger Pfarrer in Möhra, der mit seinen Bänkelliedern 1996 Jugendliche wie Erwachsene begeisterte, der seine Kirche zu einer lohnenden Luther-Gedenkstätte ausbaute und zum 475. Jahrestag des Überfalls auf Luther ein Event im Glasbachgrund organisierte, bleibt weiter bemüht, auf populäre Weise für Luther zu werben. Neuestes Produkt: seine Musikkassette „Hier stehe ich" mit Liedern zu Luther und Katharina von Bora. Für DM 8.– zuzüglich Porto erhält man sie bei ihm: Lutherplatz 2, 36433 Moorgrund-Möhra, Tel. und Fax 03695-84273. Noch mehr zu empfehlen: nach Möhra fahren und sie sich dort mitnehmen!

2. *Bretten*

Das Melanchthonhaus und die Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel laden für 8. bis 12. Oktober 2000 zu einer Tagung nach Bretten: „Die Be-

Luther 70, S. 150–151, ISSN 0340-6210

deutung der vorreformatorischen Bewegungen für die Reformation". Die geplanten Vorträge nehmen Katharer, Bogumielen, Albigenser, Hussiten, Böhmische Brüder und Spirituale in den Blick. Referenten sind u.a. Günter Frank, Friedrich Niewöhner, Cornelis Augustijn, Paolo Ricca und Berndt Hamm. Nähere Informationen und Anmeldung bei: Melanchthonhaus, Melanchthonstr. 1, 75015 Bretten.

WELTZEIT – ENDZEIT – AUFBRUCH IN EIN NEUES JAHRTAUSEND

Wissenschaftliches Kolloquium der Luther-Gesellschaft auf der Wartburg

Von Frank Hofmann

Zum zweiten Mal nach 1996 fand von 7. bis 9. Mai 1999 an historischer Stätte ein von der Wartburg-Stiftung Eisenach und der Luther-Gesellschaft gemeinsam veranstaltetes wissenschaftliches Kolloquium statt. Die bevorstehende Jahrtausendwende regte zur Beschäftigung mit dem Thema *„Weltzeit – Endzeit – Aufbruch in ein neues Jahrtausend"* an. Wer sich mit den durch das grassierende „Millenium-Fieber" freigesetzten Aktivitäten, Erwartungen und Befürchtungen beschäftigt, wird unschwer feststellen, daß diese in der Regel nicht wissenschaftlicher Natur sind. Nichtsdestotrotz können Theologie und Kirche nicht umhin, sich mit dem zu beschäftigen, was ganz offensichtlich eine Vielzahl von Zeitgenossen umtreibt.

Die von Hartmut Hövelmann (Nürnberg) vorbereitete und von Martin Treu (Wittenberg) moderierte Tagung stellte sich dem Thema mit einer ungewöhnlich breitgefächerten Palette von Zugangsmöglichkeiten: Der ehemalige Direktor des Versöhnungswerkes der Kathedrale von Conventry, *Paul Oestreicher*, hielt am Freitag den Eröffnungsvortrag unter dem Titel *„Weltzeit – Endzeit – Aufbruch in ein neues Jahrtausend"*. Oestreicher wies darauf hin, daß das Jahr 2000 wohl von den wenigsten Zeitgenossen überhaupt in einen Zusammenhang mit der Geburt Jesu Christi gebracht wird. Im übrigen habe das Jahr 2000 als solches für christliche Theologie und Spiritualität keine Bedeutung. Dennoch stelle uns dieses Jahr und die Art, wie es allgemein begangen wird, vor die Frage, ob wir un-

Luther 70, S. 151–155, ISSN 0340-6210

sere Befreiung für uns und die ganze Schöpfung annehmen wollten. Die Vorstellung des „neuen Jerusalems" in der Johannes-Apokalypse wurde von Oestreicher in die Begriffe „Frieden, Gerechtigkeit und Respekt vor der Schöpfung Gottes" transformiert, letzterer erläutert im Kontext von Albert Schweitzers Diktum der „Ehrfurcht vor dem Leben". Die christliche Existenz ist – so Oestreicher – durch das Paradoxon gekennzeichnet, daß nicht nur der Himmel mitten unter uns ist, sondern auch die Hölle, daß die Machtstrukturen dieser Welt sowohl Instrumente Gottes (Röm 13) als auch Instrumente des Teufels (Apk 13) sein könnten.

Anschließend referierte *Roger Busch* vom „Institut Technik – Theologie – Naturwissenschaften an der Universität München" über *„Technik-Kritik als Phänomen apokalyptischen Lebensgefühls"*. Busch stellte mehrere Facetten des gegenwärtigen Krisenempfindens vor und erläuterte, daß die in Teilen unserer Gesellschaft gepflegte „Hermeneutik des Verdachts" im Blick auf moderne Technologien von einer Risikowahrnehmung zur Risikophobie geführt habe. Apokalyptik ist in diesem Kontext – so Busch – „Seelsorge an der von der Endzeitangst Umgetriebenen". Im Gegensatz zur biblischen Tradition ist die heutige Apokalyptik jedoch eine „kupierte Apokalyptik", weil ihr die Dimension der Hoffnung fehlt. Als Signum einer solchen kupierten Apokalyptik charakterisierte Busch einen „kommunikativen Fundamentalismus", der jedwede Infragestellung der eigenen Position ablehne. Busch plädierte für eine „Gestaltungszuversicht", die sich auf die Erkenntnis stützt, daß Gott auch durch unser Tun in seiner Schöpfung waltet. In der Diskussion über sein Referat erläuterte Busch, Ethik könne heute keine externen Normen mehr vorgeben, da Ethik als Reflexionsmedium keine Sanktionsmöglichkeiten mehr habe.

Nach diesen beiden Vorträgen war Gelegenheit, die Wartburg und ihre Sammlungen zu besichtigen, wobei die *Sonderausstellung „‚Komm lieber jüngster Tag...'. Das apokalyptische Tor zwischen den Welten"* besondere Erwähnung verdient. Sie zeigte unter anderem Dürers Apokalypse-Zyklus und das Wittenberger „Passional Christi et Antichristi".

Der Samstag begann in einer für wissenschaftliche Tagungen durchaus unüblichen Lokalität: in einem Kino. Gezeigt wurde der 1927 in Berlin uraufgeführte Stummfilm *„Metropolis"* von Fritz Lang, wobei nicht zuletzt die Live-Begleitung durch einen Schlagzeuger diesen Film zu einem Erlebnis machte. Eine fundierte Einführung in den Film half, den Zusammenhang zum Gesamtthema herzustellen.

Der Berliner Sekten- und Weltanschauungsexperte *Thomas Gandow* referierte über *„Christliches Geschichts- und Endzeitbewußtsein in unserer Zeit – zwischen ewiger Wiederkehr und Endzeitterrorismus"*. Gandow markierte seine Position mit dem Hinweis, daß das für die Zukunft Ent-

scheidende in Jesus Christus bereits stattgefunden habe, daß Ostern die entscheidende Wendezeit sei. Anschließend führte er anhand verschiedener religiöser Gruppierungen vor, wie die Bilder der Apokalypse vergeschichtlicht und in konkrete Berechnungen von Daten umgesetzt werden. Wenn solche Voraussagen scheitern, reagieren die Anhänger derartiger Gruppierungen auf dreierlei Weise: Anpassung der Ideologie, Anpassung des Verhaltens, Veränderung der Umwelt, letzteres oft gewaltsam.

Das zweite Referat des Tages hielt der Publizist *Steffen Wehowsky* (Zug/Schweiz) unter dem Titel *„Dekadenz und Endzeitmythen"*. Wehowsky stellte einleitend mehrere Charakteristika von Endzeitmythen heraus, unter anderem das Mißtrauen gegen die etablierte Wissenschaft, ein elitäres Bewußtsein und die Vermittlung von Spiritualität durch einen Führer. Als Hauptvertreter der Dekadenztheorie wurde Friedrich Nietzsche vorgeführt, ergänzt durch einen Blick auf Oswald Spengler. Wehowsky vertrat die Auffassung, der Begriff der Dekadenz sei selbst mythischen Ursprungs. Was heute als Werteverfall erscheine, sei nichts anderes als das Phänomen der Ausdifferenzierung der Gesellschaft. Der Pluralismus der Werte diene der Befriedung der Gesellschaft. In der Diskussion ergänzte Wehowsky, die Frage nach der Einheit der Wirklichkeit habe sich erledigt, zum Beispiel seien Ethik und Wirtschaft zwei völlig selbständige Systeme mit einer je eigenen Wirklichkeit. Für die Religion ergebe sich damit eine völlig neue Situation.

Der Samstag wurde abgeschlossen durch das 277. Wartburgkonzert von DeutschlandRadio Berlin im Festsaal des Palas der Wartburg. *Olivier Messiaens „Quartett auf das Ende der Zeit" („Quatour pour la Fin du Temps")* fügte der Thematik des Kolloquiums einen ganz eigenen Akzent hinzu.

Der Sonntag war den im engeren Sinne fachwissenschaftlichen Vorträgen vorbehalten. Der Neutestamentler *Traugott Holtz* (Halle) referierte unter dem Titel *„Umbruch der Zeiten – Zeit der Entscheidung. Biblische Endzeiterwartung"*. Holtz führte zunächst aus, daß schon bei Hesiod der Weltlauf in verschiedene Zeiträume gegliedert gedacht wird. Er betonte den engen Zusammenhang der frühjüdischen Apokalyptik mit der alttestamentlichen Prophetie. Die Erfahrung des Umbruchs der Zeiten ist überraschend gleichzeitig in mehreren Kulturen dieser Region aufgetreten. Holtz sprach von einer „schockartigen Großmutation" der lokalen Zukunftshoffnungen. Die in der apokalyptischen Literatur immer wieder auftretenden Berechnungen der Zeit dienten der Fixierung des eigenen Standpunktes. Das neutestamentliche Bekenntnis zum Auferstandenen impliziere, daß in Jesus Christus die Zeitenwende schon gegenwärtig ist. Nach Gal 4,4 ist in Christus die Zeit zu ihrer Fülle gekommen. Entscheidend sei, daß daraus – anders als in der Gnosis – keine Geschichtslosigkeit

gefolgert wurde. Weil die Endzeit in der Zeit gegenwärtig ist, darum – so Holtz – lebt die Gemeinde immer in der Zeit der Entscheidung (Mk 1,15).

Es schloß sich das Referat des Kieler Kirchenhistorikers *Johannes Schilling* an: *„‚Gottes werck, wie wunderlich er die Menschen kinder regieret'. Zum Geschichtsverständnis der Wittenberger Reformation"*. Luther sieht im Mittelalter – so Schilling – die Zeit der Papstkirche, in dem die Verbreitung des Evangeliums behindert wurde, während Melanchthon eher den Aspekt der Unbildung herausstellt. Das Mittelalter hatte von den letzten Dingen eine relativ konsistente Meinung, daß nämlich dem Jüngsten Gericht die Herrschaft des Antichrist vorausgehe. Immer wieder gab es im Mittelalter auch Voraussagen über das bevorstehende Ende, vor allem zwischen 1290 und 1400. Die Johannesapokalypse ist Ende des 15. Jahrhunderts in Wort und Bild präsent. Schilling wies anhand sogenannter „Ego-Texte" nach, daß es Ende des 15. Jahrhunderts keinen besonderen Chiliasmus oder Milleniarismus gab. Den Schwerpunkt seines Vortrages legte Schilling auf Luther. Auf der Basis verschiedener Luthertexte zeigte er, daß der Reformator auf ein baldiges Ende hoffte. Der Jüngste Tag gilt ihm als Tag der Vollendung des Reiches Gottes, das jetzt schon inwendig da ist. Für Luther und seine Zeitgenossen ist klar, daß sie in der Endzeit leben; Endzeit aber ist Entscheidungszeit. Die Gläubigen können den jüngsten Tag ersehnen, fürchten müssen ihn nur die Gottlosen. Weiterhin stellte Schilling Michael Stiefel vor, der den Termin der Wiederkunft Christi auf dem 19. 10. 1533, 8.00 Uhr morgens berechnet hatte, und lenkte den Blick noch auf Thomas Müntzer und sein Selbstverständnis als endzeitlicher Prophet, der seine Berufung in die Tat umsetzte. Abschließend konstatierte Schilling, die Wittenberger Reformatoren hätten ihre eigene Zeit als Heilszeit wahrgenommen und damit sich selbst in der Verschränkung von Gottes Zeit und eigener Zeit erlebt.

Das letzte Referat hielt der *Volker Leppin* (Heidelberg) über *„Endzeiterwartungen im Gefolge der Reformation"*. Leppin charakterisierte die Apokalyptik in der Zeit nach der Reformation als etwas „typisch Lutherisches". Johannes Bugenhagen identifizierte in seiner Leichenrede auf Luther den Reformator mit dem Engel aus Apk 14 – Luther wurde damit selbst zu einer eschatologischen Gestalt. Die Offenbarung des Papst-Antichrist gilt zugleich als sein Sturz. Was jetzt noch bleibt, ist die Wiederkunft Christi. Das nötigt die Lutheraner zur Entscheidung: Die Warnung vor dem Antichrist wird zu einem konfessorischen Akt. Im Gefolge der Reformation dient die Apokalyptik sowohl zur Deutung der Geschichte als auch der Natur, letzteres verbunden mit verschiedenen astronomisch-astrologischen Berechnungen. Die Apokalyptik dient im Gefolge der Reformation auch zur Deutung der christlichen Existenz in reformatorischer

Perspektive, wobei sie als Ruf zur Buße fungiert. Manche lutherischen Apokalyptiker deuten das Jüngste Gericht als Strafe und binden sein Hereinbrechen an das Handeln der Menschen. Das impliziert auch die Möglichkeit, daß Gott das Weltende auch wieder zurücknehmen kann. Leppin schloß mit dem Fazit, die Apokalyptik im Gefolge der Reformation sei keine Nebensache, sondern Ausdruck der Gewißheit, daß mit der Reformation Entscheidendes geschehen ist. In der nachfolgenden Diskussion wies Reinhard Schwarz darauf hin, daß die Antichrist-Vorstellung als solche nicht spezifisch lutherisch sei; sie finde sich auch im Anglikanismus und im Calvinismus. Leppin hob hervor, daß die lutherischen Apokalyptiker sich nicht aus Randgruppen, sondern aus den Eliten rekrutierten. Reformierte und Katholiken hätten auf die krisenhaften Phänomene der Zeit anders reagiert.

Die Schlußdiskussion endete mit der offenen Frage nach den politischen Implikationen der Apokalyptik in der Gegenwart. Daß eine offene Frage zum Gegenwartsbezug des Themas am Ende des Kolloquiums stand, mag als Beleg dafür dienen, daß diese Tagung nicht nur rein historischen Interessen diente, wiewohl dem Anspruch eines wissenschaftlichen Kolloquiums durchaus Genüge getan wurde. Die Mischung der verschiedenen Vorträge ergab ein lebhaftes Bild des Themenkomplexes „Weltzeit – Endzeit – Aufbruch in ein neues Jahrtausend", wiewohl es dem Diskurs vielleicht dienlicher gewesen wäre, die im engeren Sinne fachwissenschaftlichen Vorträge des letzten Tages an den Anfang der Tagung zu stellen – was wohl auch geplant war, sich aber aus Termingründen nicht realisieren ließ. Gerade die Vielfalt der Zugänge zum Thema – wobei Ausstellung, Film und Konzert noch einmal ausdrücklich erwähnt seien – verhalf zu einer wohltuenden Offenheit des Kolloquiums, die dem Austausch zwischen den verschiedenen Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus Universität, Kirchen und Schule förderlich war.

Die Vorträge dieses Kolloquiums werden im Wartburg-Jahrbuch zusammengestellt werden, das im Dezember dieses Jahres erscheinen soll.

Während das erste derartige Kolloquium auf der Wartburg im Luthergedenkjahr 1996 von 130 Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus sieben Ländern besucht wurde, fand die diesjährige Tagung in kleinerem Rahmen statt: 56 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus vier Ländern ließen sich nach Eisenach einladen. Es bleibt zu hoffen, daß bei künftigen Tagungen dieser Art wieder mehr Interessierte den Weg auf die Wartburg finden, nicht zuletzt, weil das Ambiente dieser Tagungsstätte – allen prägenden architektonischen Eingriffen des 19. Jahrhunderts zum Trotz – einzigartig ist.

Pfarrer Dr. Frank Hofmann, Klosterberg 7, 35083 Wetter (Hessen)

„IHR SEID DAS SALZ DER ERDE"

Die Luther-Gesellschaft auf dem Kirchentag

Von Hartmut Hövelmann

Auch in diesem Jahr hat die Luther-Gesellschaft auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag Flagge gezeigt. Auch in diesem Jahr haben wir, ein mittlerweile eingespieltes Team, ergänzt durch verheißungsvolle Talente aus Baden-Württemberg und Sachsen, das Kirchentags-Motto ein wenig vertieft.

Auf die in Halle 14 am Stand 14 C 17 Vorbeiflutenden sind wir zugegangen: „Sind Sie Salz der Erde?" Es ist immer ein guter Einstieg, wenn der Kunde als erstes „Ja" sagen kann, denn dann ist es ein Leichtes, ihn weiter aufzufordern: „Warum sind Sie Salz der Erde? Uns interessiert die Meinung der Kirchentagsbesucherinnen und -besucher. Vielleicht mögen Sie auch einen Salzbrocken nehmen und ihn in eins der Gläser einwerfen, die wir zu folgenden Antwortmöglichkeiten gestellt haben":

1. weil Christus es mir zutraut
2. weil meine Ausbildung mich dazu befähigt
3. weil die Not der Welt mich dazu zwingt
4. weil sich die Moral von selbst versteht
5. weil ich Christ bin
6. weil ich jung, stark und schön bin
7. weil diese Welt Veränderung braucht
8. weil die Kirche es sagt

4077 Menschen ließen sich gern und freiwillig auf diese Frage ein und machten mit.

Unsere Erwartungen waren zunächst etwas gedämpft gewesen, war der Themenbereich „Glaube und Verkündigung" auf dem Markt der Möglichkeiten diesmal in die hinterste Halle abgedrängt worden. Vorn, wo das Leben tobt, in der Nähe des U-Bahnhofs, fand man Bereiche wie „Frauen", „Männer", „Lebensformen", standen die „Bruderhilfe" und der „Allgemeine Deutsche Fahrrad-Club". Wer sich für den Themenbereich „Glaube und Verkündigung" interessierte, mußte sich erst von Halle 6 bis nach 14 durcharbeiten. Im frommen Schwabenland eine erstaunliche Erfahrung!

Verwunderlich auch: Auf dem Messegelände am Stuttgarter Killesberg gibt es keine Halle 13. Auf 12 folgt 14! So viel Aberglaube im pietistischen Stammland?

Luther 70, S. 156–159, ISSN 0340-6210

Doch kommen wir zurück zu unserem Stand. „Rege Beteiligung fand die Mitmach-Aktion ‚Warum bin ich Salz der Erde?' der Luther-Gesellschaft", bestätigt das „Evangelische Sonntagsblatt aus Bayern" in seiner Kirchentags-Berichterstattung. Dabei haben nicht alle mitgemacht, die wir ansprachen. „Ich kann kein Salz mehr sehen!" hörten wir mehrfach. Pfarrerskollegen, einer tatsächlich mit erhobenem Zeigefinger, belehrten uns monologisierend: „Die erste Antwort müßte richtig lauten: weil Christus es mir zutraut und mich dazu durch seinen Heiligen Geist befähigt. Und außerdem nicht ‚mir', sondern ‚uns', nämlich die Kirche", klärte uns einer auf. Ein anderer war überzeugt, daß unsere Aktion Unsinn sei: „Warum müßt ihr die Leute immer aufspalten? Denkt doch mal ganzheitlich. Gebt jedem 8 Salzbrocken. Dann kann er überall einwerfen." Mein Vorschlag an ihn: „Dann werfen Sie Ihren Brocken doch schon mal bei Nr. 6 ein!" zog nicht: „Ach das natürlich nicht. Das ist ja idiotisch!" Ja – wie denn nun: ganzheitlich oder doch ausgewählt oder wie oder was? Hinter mancher großen Rede steckt wenig Hirn. Es sind keineswegs immer die Schlipsträger unter den Pfarrern, die sich hinter den Sprechblasen der Modebegriffe bewegen.

Das Ergebnis unserer Frageaktion war nicht ohne Ermutigung: 1795, das sind 44%, entschieden sich für das erste Angebot, das schließlich auch das reformatorische ist. So viel Substanz ist also noch vorhanden bei den Kirchentagschristen! „Wer bei der Eröffnungspredigt aufgepaßt hat, kann doch nur bei Nr. 1 einwerfen", beschied uns eine Frau aus dem Rheinland. Wie dem auch sei – es ist kein schlechtes Zeichen, wenn die Eröffnungsgottesdienste diese Überzeugung aufgefrischt haben.

„Habt ihr nicht einen Hammer, mit dem man den Salzbrocken in zwei Teile hauen kann?" Dutzende Mal wurden wir das gefragt. Nichts ist schwerer, als sich entscheiden zu müssen. Eins und Sieben wollten viele am liebsten miteinander haben. Kirchentage versammeln gerade Engagierte, die auf Veränderung drängen. Aber daß eben Christus das Subjekt ist, das weiß man in diesen Kreisen offenbar auch. 1032 Menschen antworteten: „..weil diese Welt Veränderung braucht". Dahinter (885 Zustimmungen) rangiert die Nr. 5, besonders von Teenies und Twens aus dem Umfeld des stark vertretenen CVJM gewählt. Die anderen fünf Antworten erreichten zusammen weniger als 9%, blieben also marginal.

Antwortet im Ernst jemand „... weil ich jung, stark und schön bin"? In erster Linie 16jährige Jungmannen in Begleitung ihrer Clique, zumal der Freundin, aber auch immer wieder Pfarrer, die sich für besonders witzig halten (man erkennt sie trotz Jeans und Hawai-Hemd mühelos an ihrer Rhetorik). Einem von ihnen, glatzköpfiger Mittfünfziger, der kichernd nach seiner Heldentat zu seiner Begleitung zurückkehrte, sagte ich auf-

munternd „Na, wenigstens schön sind Sie ja". Daß das nicht als Kompliment gemeint war, war ihm klar.

Bischöfe kamen vorbei und beteiligten sich an unserer Aktion. Professoren blieben bei uns stehen und unterhielten sich länger mit jemand aus unserer Mannschaft. „Ach, hier sind Sie! Ich hab' Sie schon gesucht! Die Luther-Gesellschaft hat immer so kreative Ideen, die machen wir jedesmal am Reformationstag in unserer Gemeinde nach, da sind die Leute immer ganz begeistert." So oder ähnlich hörten wir es mehrfach. Immer wieder schrieben sich Menschen unsere Antwortmöglichkeiten ab, erkundigten sich nach der Bezugsquelle für die Salzbrocken. Andere zückten die mitgebrachte Kamera. Mehrfach kam der Wunsch: Das nächste Mal müßt ihr eure Aktion zum Mitnehmen aufschreiben, dann kann man sich die Mühe des Abschreibens ersparen! Gern nahm man sich das vierseitige Faltblatt „Was Luther uns heute zu sagen hat" mit, auf dem auch ein Abschnitt aus Luthers Auslegung zum Kirchentagsmotto wiedergegeben war. Warum nicht das nächste Mal unsere Aktion als „Spiel"-Regel? Nachahmung kann uns nur recht sein.

„Ich muß eine Zulassungsarbeit über Luther und... schreiben. Können Sie mir nicht einen Literaturtip geben?" „Wie kommt man nach Torgau, und gibt's da denn auch was anzugucken?" „Glauben Sie, daß junge Leute heute noch was mit Luther anfangen?" „Wenn ich in der Schule bloß den Namen Luther erwähne, maulen die doch rum: Hören Sie uns mit dem auf. Was der über die Juden gesagt hat! Wie soll ich das meinen Schülern erklären?" Fragen, Gespräche – wir sind immer so viele am Stand, daß dafür Zeit bleibt. Wenn die Luther-Gesellschaft einen öffentlichen Auftrag hat: Hier hat sie ihn wahrgenommen.

Wir wollen eine wissenschaftliche Gesellschaft bleiben, aber kein erlauchtes Clübchen im Elfenbein-Turm sein. Der Vorzug der Luther-Gesellschaft vor anderen, ähnlich ausgerichteten, ist: Ziel sind die Gemeinden. Dahin gehen, wo die Menschen sind, ihnen zuhören und ihnen dienlich sein, und Spaß machen soll das Ganze auch noch. So steht uns das gut an, auch wenn es jedesmal ein finanzieller Kraftakt ist.

Irgendwie liegt da auch die Zukunft der Arbeit unserer Gesellschaft. Ich erhoffe mir Arbeits- und Veranstaltungsformen, mit denen wir nicht Publikum für unsere Botschaften suchen, sondern wo das Publikum nach unserer Botschaft fragt, weil wir uns um seine Fragen gekümmert haben. Dazu müssen wir auf die Fragen der Menschen hören: Was bewegt die Leute? (Nicht: Was wollten wir denen schon lange mal sagen?) Was möchten unsere Leserinnen und Leser in LUTHER lesen? Danach könnte sich auch unser Angebot richten. Wer aber stellt die Fragen an uns, fordert die Themen ein?

Eine Abgeordnete, kenntlich an ihrem Button „Christen im Parlament" und ihrem diskreten Gefolge, rauschte auf unseren Stand zu. Ich konnte sie noch fragen „Sind Sie Salz der Erde?" Sie holte tief Luft und setzte dann zu einer temperamentvollen Rede an: Das könne ich auch nur fragen, weil ich Deutscher und Christ sei, wäre ich aber Inder und Hindu oder Somalier und Moslem, dann würde ich diese Frage nicht stellen, darüber sollte ich mal nachdenken, darüber solle überhaupt die – wie heißt die? – Luther-Gesellschaft nie gehört mal nachdenken! Sprach's und rauschte weiter.

Wirklich bürgernah, diese Politikerin. Die Luther-Gesellschaft muß das anders machen.

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

BÜCHERSCHAU

Katharina von Bora – die Frau an Luthers Seite. Mit einem Vorwort von Christiane Herzog, hrsg. von Udo Hahn und Marlies Mügge, Stuttgart: Quell 1999, 167 S. – ISBN 3-7918-1740-X

Auf den ersten Blick mag es Widerspruch hervorrufen, daß anläßlich des 500. Geburtstages der Frau an Luthers Seite, also Katharina von Boras, so manche schriftliche „Geburtstagsgaben" erscheinen – nicht zuletzt auch dieser ökumenisch orientierte Sammelband. Denn von wenigen Briefen abgesehen, lag es der Jubilarin fern, sich literarisch zu äußern. Offenkundig hatte ihr Wirken und Mitwirken an dem reformatorischen Geschehen mehr den Charakter eines „Lebenszeugnisses", obwohl Luther selbst sie wohl nicht nur zum Scherz gelegentlich als „Doktorin" oder „Theologin" anzusprechen wußte.

Diesem Charakter ihres Wirkens entsprechend, beziehen sich die Beiträge in diesem Sammelband mehr auf ihren gesamten Lebensentwurf im historischen und aktuelleren Kontext:

Nach dem verständnisvollen Geleitwort von Christiane Herzog, der Ehefrau des früheren Bundespräsidenten, in dem sie Katharina von Bora als „Seele des Hauses (Luther)" (8) würdigt, schildert Martin Treu kenntnisreich den Lebensweg dieser selbstbewußten Frau an Luthers Seite. Martin H. Jung skizziert sodann den für Katharinas Leben in und aus dem Kloster weg bestehenden (vor-) reformatorischen Hintergrund anhand ausgewählter Beispiele. Therese Wielands Beitrag entfaltet anschließend, wie unter der Regie und dem „Management" Katharinas das „verrottete, alte (schwarze) Kloster" in Wittenberg zu einem „wohnlichen Haus" (60) für Luther, seine Familie und die vielen Gäste wurde.

An Hand der Briefe Luthers stellt sodann Marlies Mügge das Bild Katharinas aus der Perspektive des Ehemannes

Martin Luther vor Augen. Welch einen entscheidenden Einfluß – meist allerdings, ohne öffentliche Würdigung zu beanspruchen –, Frauen der Reformationszeit in ihrem hohen Engagement haben, stellt Inge Mager unter dem Charakteristikum „unscheinbar, aber unentbehrlich" nicht nur für Katharina von Bora, sondern für weitere Frauengestalten des Reformationszeitalters heraus.

Natürlich muß Gerhard Müller der These widersprechen, daß mit der Eheschließung Martin Luthers und Katharina von Boras das erste evangelische Pfarrhaus entstanden sei. Denn unbestritten war der Reformator kein Pfarrer, sondern Professor und Prediger, und es war Bartholomäus Bernhardi, der 1521 das erste evangelische Pfarrhaus begründete (96).

Auf die biblische Fundierung des neuen reformatorischen Bildes der Frau und der Ehe verweist sodann Detlev von Dobschütz und kehrt heraus, daß die Eheleute Luther im Sinne der daraus folgenden nach innen geltenden Gleichwertigkeit von Mann und Frau eine „moderne Ehe" (147) geführt hätten.

Den krönenden Abschluß bildet die vielgerühmte Rede Katharinas an ihren Martin, die die 1996 verstorbene Christine Brückner in ihrem bereits 1983 erschienenen Werk „Wenn du geredet hättest, Desdemona. Ungehaltene Reden ungehaltener Frauen" so einfühlsam, selbstbewußt und dennoch fromm nachgedichtet hatte.

Insgesamt wird damit von den Herausgebern ein anregender Sammelband vorgelegt – und das nicht nur für das Katharinenjahr!

Andreas Pawlas

Bernhard Lohse: **Evangelium in der Geschichte. Bd. 2:** Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation. Aus Anlaß des 70. Geburtstags des Autors hrsg. von Gabriele Borger, Corinna Dahlgrün, Otto Hermann Pesch und Markus Wriedt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 315 S. – ISBN 3-525-58166-1

Die Herausgabe dieses Aufsatzbandes ist sehr verdienstvoll. Der Autor, der jahrzehntelang dem Vorstand der Luther-Gesellschaft angehörte und unserer Zeitschrift bis zuletzt verbunden war, kann auch nach seinem überraschenden Tod 1997 auf das besondere Interesse unserer Leserschaft rechnen. Die 15 Beiträge dieses Buches sind in drei Abteilungen geordnet: „Zur Grundlegung", „Alte Kirche und Kirchenväter" sowie „Reformatorische Rezeption". Gleich vier von ihnen widmen sich Augustin (Engellehre, Eschatologie, Staatslehre, Wittenberger Augustinismus). Der Rezensent erinnert sich dankbar, wie der nun verstorbene Altmeister der Lutherforschung ihn vor Jahren bei einer Begegnung im Erfurter Augustinerkloster beiseite nahm und ihn auf die Augustin-Fenster in der Kirche hinwies: „Die hatte der junge Mönch Martin Luther täglich vor Augen!" Auf die Bedeutung der Kirchenväter für den Reformator hat Lohse ja immer wieder aufmerksam gemacht. So hat er uns auch einen ökumenischeren Luther vermittelt, als ihn mancher ängstliche Konfessionalismus anderwärts gelten lassen will. „Luther und Athanasius", „Luther und Bernhard von Clairvaux" sind daher weitere wichtige, gewiß auch pointierte und streitbare Beiträge in dem vorliegenden Band, die immer wieder des

Nachlesens wert sind. Schließlich: „Gesetz und Gnade – Gesetz und Evangelium", ein Herzstück der Theologie des Reformators. Hingewiesen sei aber auch auf die beiden grundlegenden Aufsätze am Anfang zu Theorien der Dogmengeschichte – jener Disziplin, die Bernhard Lohse einst für uns Studenten durch seinen „Grundriß" aus ihrer Ödigkeit befreite. Abgeschlossen wird der Band durch einen würdigen Nachruf von Markus Wriedt sowie die Bibliographie Lohses für 1988 bis 1998, die ablesen läßt, daß Arbeiten des Autors auch nach seinem Tod noch erscheinen. Was könnte überzeugender die bleibende Gültigkeit seines Werkes dokumentieren!

Hartmut Hövelmann

Arnold Wiebel: **Rudolf Hermann (1887–1962).** Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit, Bielefeld: Luther 1998, 348 S. – ISBN 3-7858-0408-3 (Unio et Confessio Bd. 21)

Die quellengestützte und mit einem umfangreichen Dokumententeil versehene Arbeit über den Breslauer, Greifswalder und zuletzt (Ost-)Berliner systematischen Theologen, Lutherforscher und Religionsphilosophen Rudolf Hermann, Lehrer Jochen Kleppers und H. J. Iwands, Zeitgenossen von Barth, E. Seeberg, Althaus und Niemöller, ist zunächst ein Zeugnis universitärer Theologiegeschichte einer bewegten Zeit. Wiebel hat umsichtig Biographie, Universitäts-, Kirchen- und Sozialgeschichte miteinander verflochten und so einen Zugang zu einem nicht einfachen Universitätslehrer erschlossen.

Das Buch ist ferner ein wichtiges Dokument für ein entschiedenes Plädoyer für eine Ortsbestimmung der Theologie im Raum der Universität: „Wird der Theologie nicht die unabhängige Forschung, wie sie nur eine Universität bieten kann, gesichert, so wird sie bald in eine einseitig apologetische Haltung gegenüber den von außen kommenden Angriffen und Fragestellungen der Religionsgeschichte, der Geschichte, der Philosophie usw. geraten. Einseitig apologetische Haltungen wirken nie überzeugend... Wenn ferner weite Kreise der B.K. (= Bekennenden Kirche) der Theologie Karl Barths und seiner Freunde viel verdanken, und womöglich im Namen dieser Theologie rein kirchliche Fakultäten fordern, so sollte nicht vergessen werden, daß die Stoßkraft der Barthschen Theologie nicht zuletzt von ihrem Zusammensein etwa mit Harnackscher oder Troeltschscher Theologie an Universitätsfakultäten herrührt..." (279): So heißt es in Hermanns Exposé für das Gespräch mit Bonhoeffer und den Finkenwalder Kandidaten 1935.

Den wichtigsten Schwerpunkt dieses Buches sehe ich in dem kompetenten Bemühen Wiebels, den „Pommernschen Eigenweg" der Bekennenden Kirche, der eng mit Hermanns Verständnis von Bekennender Kirche verbunden ist, aufzuspüren und das z.B. von Barth, Asmussen und Niemöller geprägte einseitige „Kampfbild" hinter sich zu lassen (vgl. 44ff.). In sachlicher Nähe z.B. zu Hans von Soden (Marburg) wendet sich Hermann vehement gegen die Aburteilung des 19. Jahrhunderts und der Liberalen Theologie im Kontext der B.K. Barthscher Prägung. Schon in den dreißiger Jahren gerieten Begriffe wie „rechts" und „links" durcheinander; es erwies sich, daß im Kirchenkampf „alte

Richtungen wie konservativ oder fortschrittlich nicht das Entscheidende waren, sondern menschliche Verläßlichkeit" (84). Durch eine derart differenzierte Sicht gewinnt diese Zeit an Farbe und Lebendigkeit jenseits klischeehafter Kampf- und Feindbilder.

Ein wichtiges Buch!

Karl Dienst

Harald Goertz: **Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther,** Marburg: Elwert 1997, XIV.359 S. (Marburger Theologische Studien Bd. 46)

Im September 1995 vergab die Luther-Gesellschaft erstmals einen Martin-Luther-Preis für junge Nachwuchswissenschaftler. Ausgezeichnet wurde der damalige Marburger Theologiestudent Harald Goertz mit einer Arbeit zu dem Thema „Die Begründung des allgemeinen Priestertums bei Luther". Aus dieser Untersuchung erwuchs die nun im Druck vorliegende Dissertationsschrift, die im Sommersemester 1996 von der Theologischen Fakultät in Heidelberg angenommen wurde.

In seiner Untersuchung verfolgt Goertz den neuen Ansatz, Luthers Rede vom allgemeinen Priestertum von ihrem metaphorischen Charakter her zu interpretieren. Hierbei kann er auf neuere Erkenntnisse aus der Linguistik aufbauen, die er konsequent auf Luthers Aussagen anwendet. Dies bestimmt nicht nur den Interpretationsrahmen, sondern auch die gesamte Gliederung seiner Darlegungen. Angesichts der theologischen Denkweise Luthers ist die Geschlossenheit beeindruckend, mit der Goertz Luthers „Lehre" vom allgemeinen Priestertum wiedergibt. Überzeugend wird belegt, daß Luther mit dem „Priestersein" aller Gläubigen nichts anderes als das Christsein schlechthin bezeichnete. Eindrücklich ist die Fülle von Verweisstellen, die Goertz zu seinen Ausführungen angeben kann. Bedauerlicherweise werden dabei jedoch nur gelegentlich die Titel der Luther-Schriften erwähnt, aus denen diese Belege stammen, so daß das Erschließen des jeweiligen Kontextes weitestgehend dem Leser überlassen bleibt.

Wie Goertz nachweist, ist Luthers Anschauung vom ordinierten Amt als Konsequenz seiner Aussagen zum allgemeinen Priestertum zu sehen. Daher verbindet Goertz seine Darstellung von Luthers Amtsverständnis eng mit der des allgemeinen Priestertums. Entscheidend für Goertz ist, daß Luther das in der Ordination übertragene Amt nicht als eine Einschränkung des allgemeinen Priestertums, sondern als *eine* Weise der Wahrnehmung auffaßte. Als das Proprium des Amtes betrachtete Luther weder eine besondere Würde noch eine Weihe, sondern allein den damit aufgetragenen „Dienst". In diesem Teil seiner Arbeit läßt Goertz Luther selbst häufig zu Wort kommen und erläutert die entsprechenden historischen Zusammenhänge. Aufschlußreich sind zudem Goertz' Auseinandersetzungen mit der Sekundärliteratur, die mit zahlreichen und gut begründeten Argumenten geführt werden. Dies ist insbesondere in den Passagen der Fall, in denen Goertz „Beweise" der sog. Stiftungstheorie zurückweist, nach der behauptet wurde, Luther habe das Amt aus einer unmittelbaren göttlichen Stiftung abgeleitet.

Abgerundet werden die Studien von Goertz mit Ausführungen zu Luthers

Ordinationsverständnis. Dabei zeigt sich, daß dieses wiederum als Folge seines Amtsverständnisses zu verstehen ist. Zudem wird sichtbar, daß Luthers diesbezügliche Aussagen auch aktuelle Diskussionen zur Ordinationspraxis bereichern könnten.

Es ist zu wünschen, daß Goertz' Dissertation schnell einen anerkannten Platz als Standardwerk erhält. Dank der darin aufgeführten Vielzahl von Belegstellen aus den Schriften Luthers kann diese Untersuchung bei eingehender Lektüre zu einem wertvollen Studienbuch werden.

Volker Gummelt

Ralph Meier: **Gesetz und Evangelium bei Hans Joachim Iwand**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 310 S. – ISBN 3-525-56287-X (FSOT Bd. 80)

Im Rahmen seiner in Göttingen durch R. Slenczka betreuten Dissertation wagt sich Ralph Meier (M.) an das Zentrum des theologischen Entwurfs von Hans Joachim Iwand (I.). Dieser selbst hatte in der Thematik von Gesetz und Evangelium das Ganze der Theologie gesehen. Wiewohl eine systematische Untersuchung, verliert die sich durch solide Textkenntnis und -zusammenfassung auszeichnende Analyse die zeit- und theologiegeschichtlich bedingten Entwicklungen des schlesischen Theologen nicht aus den Augen.

Sorgfältig stellt M. zunächst den Ort der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in Christologie und Rechtfertigung dar. Dabei läßt er zunächst jegliche Prädizierung der Unterscheidung fort und läßt sich von I. leiten, durch sie zum Zentrum der Theologie vorzudringen. Rasch wird deutlich, wie sehr I. durch Luther zum Leser des Corpus Paulinum und der Schrift wurde und, geleitet durch den Wittenberger Theologen, die Mitte der Schrift im Evangelium von der ungeschuldeten Erlösung in Jesus Christus entdeckt. Folgerichtig analysiert M. zunächst die hermeneutische Bedeutung der Unterscheidung, um dann in mehreren Kapiteln zunächst die Elemente der Relation, alsbald aber diese selbst zu entfalten. Den Abschluß des ersten Teils bildet eine anthropologische Skizze, zielt doch nach I. alles Reden von Gott auf die Rede Gottes zum Menschen und die Wirkungen seines Wortes an seinem gefallenen Geschöpf.

Damit ist das Thema des zweiten Teils, die ethischen Konsequenzen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in den Blick genommen. Erneut beschreibt M. zunächst die Grundlagen, um sodann dem Schwerpunkt der theologischen Arbeit I.'s folgend sich der Ethik des Politischen zuzuwenden. Im dritten Teil analysiert M. abschließend exemplarisch 10 Predigten und verifiziert damit seine in der systematischen Interpretation gewonnenen Einsichten in der konkreten homiletischen Praxis. Eine Zusammenfassung fügt die Ergebnisse zusammen.

Die große Nähe in Terminologie und Systematik zu I. ist Stärke und Schwäche dieser Arbeit zugleich. M. vermag sich nicht neben seinen Helden zu stellen und diesen in seiner Zeit kritisch zu interpretieren. Das Diktum Helmut Gollwitzers, Exegese sei mehr in der Perspektive heutiger Verkündigung und nicht in der Abstraktion bloßer Historie zu treiben, mit dem der streitbare Berliner Theologe nicht nur

historische Arbeit, sondern auch das Anliegen und den Beitrag I.'s zur Lutherforschung in notvoller Zeit diskreditiert, steht hier geistig Pate.

Insbesondere in seiner Zusammenfassung, in der M. auch die Frage nach der Aktualität I.s für das Verständnis von Gesetz und Evangelium stellt, wirkt sich diese Hermeneutik fatal aus: In apodiktischen Sätzen entsteht eine Iwand-Paraphrase, die sich brüsk mit dem Anspruch evangelischer, wenn auch nicht rational-evidenter Wahrheit anderen Strömungen des zeitgenössischen Protestantismus entgegenstemmt. Die Kluft zwischen Vernunft und Glaube klafft wieder weit und düster. Indem sich M. aufgrund seiner starken Systematisierung auch den historischen Zugang verstellt hat, wird er weder dem Entwurf I.'s, dessen Ansätze u.a. zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen Theologie und Kultur bis heute nicht (wieder-)entdeckt und weitergeführt wurden, noch den vermeintlich oder tatsächlich gegnerischen Positionen gerecht.

Dem Geheimnis der Persönlichkeit I.'s und dem inneren Zusammenhang seines theologischen Denkens ist M. mit dieser Studie nicht oder nur wenig auf die Spur gekommen.

Markus Wriedt

Klaus Schlaich: **Gesammelte Aufsätze.** Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz, Tübingen: J. C. B. Mohr 1997, VIII.604 S. – ISBN 3-16-146727-2 (Ius Ecclesiasticum Bd. 57)

Achtzehn Aufsätze wurden aus Anlaß des 60. Geburtstages ihres Autors von Martin Heckel und Werner Heun herausgegeben. Sie zeigen die Spannungsbreite der Forschungen K. Schlaichs zum Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Im ersten Abschnitt über „Kirche und Staat im geschichtlichen Wandel" finden sich sieben Beiträge über „Martin Luther und das Recht" oder „Die ‚protestatio' beim Reichstag in Speyer 1526 in verfassungsrechtlicher Sicht" bis hin zu einer Analyse über „Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert".

Im zweiten Abschnitt folgen fünf grundsätzliche Themen: „Die Grundlagendiskussion zum evangelischen Kirchenrecht" oder „Das Recht der Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung in der Kirche". Um aktuelle rechtlich-politische Fragen geht es im dritten Abschnitt, der mit „Die Kirche im Staat des Grundgesetzes" überschrieben ist. Hier wird z.B. über den „Dritten Weg" als „eine(r) kirchliche(n) Alternative zum Tarifvertragssystem" informiert. In einem Schlußkapitel wird „Das wissenschaftliche Werk Ulrich Scheuners" gewürdigt, der die Jurisprudenz der Nachkriegszeit stark beeinflußt hat.

Dieses reiche Werk kann hier nicht im einzelnen besprochen werden – deutlich ist, daß vorwiegend Probleme des evangelischen Kirchen- und Staatskirchenrechts thematisiert werden. Ausführlicher will ich nur auf den ersten Beitrag eingehen: über Luther und das Recht. Dabei handelt es sich um eine Vorlesung, die der Bonner Jurist Schlaich im Rahmen einer Ringvorlesung aus Anlaß des Lutherjahres 1983 an seiner Universität gehalten hat. Der Autor geht zunächst auf Luthers Äußerungen über die Juristen ein, die normalerweise als üble Schelte gedeutet wer-

den. Schlaich zeigt, daß der Wittenberger in Wahrheit hier häufig auf Sprichwörter zurückgegriffen, also Volksweisheit aufgenommen hat, und daß er dabei lediglich die besonderen Schwierigkeiten dieses Berufes betonte. Der Verfasser berichtet, daß Luther vom Juristenberuf sagte, er sei ein „köstlich, göttlich Amt". Der Reformator habe „Sinn für die Realitäten im Reich Gottes zur Linken", also für die Welt gezeigt. Die Kritik an Juristen, die das Recht nicht angemessen anwenden, wird auch dadurch relativiert, daß Luther auch „andere Berufe" wie „Fürsten, Bauern, Handwerker, Gelehrte" als „Beute und Werkzeug des Satans" hinstellen konnte.

Eindeutig ist dagegen die Ablehnung des kanonischen Rechts durch den Reformator. Durch dieses solle nämlich „die päpstliche Jurisdiktionsgewalt" unerschütterlich gemacht werden, die aber „dem Evangelium zuwider" sei. Der Wittenberger formulierte als Antithese: „Wer das Evangelium lehrt, ist der Papst." Schlaich geht auf den damals gerade erschienenen Codex der römisch-katholischen Kirche von 1983 ein und fragt, wie Luther ihn wohl beurteilt hätte. Er meint, daß Luther theologische Veränderungen in der Lehre von der Kirche sicher begrüßt hätte. Aber gewiß hätte er „das rechtlich Entscheidende" abgelehnt, „nämlich die hierarchische Leitungsstruktur mit der Dominanz des Papstamtes" – ein Urteil, das nach wie vor Gültigkeit hat.

Auch vom modernen evangelischen Kirchenrecht ist hier die Rede. Schlaich verweist darauf, daß dieses „vom Wesen der Kirche her... gedacht ist". Dabei bestehe ganz im Sinne Luthers „in der Wahl der kirchlichen Verfassungsformen" Freiheit. Entscheidend sei der Vorrang des Evangeliums vor dem Recht. Der Autor hält viel von der „geistige(n) und polemische(n) Kraft in Luthers Rechtsdenken": Allein Christus ist Herr; zugleich aber fügt sich „der Christ... der staatlichen Ordnung", wo sich diese nicht gegen Christus wendet. Die Vorlesung schließt mit den Worten: „Die Welt läßt sich nicht mit dem Evangelium, aber aus der Kraft des Evangeliums regieren." Ich hoffe, daß deutlich geworden ist, daß dieses Buch nicht nur für Juristen und Spezialisten geeignet ist!

Gerhard Müller

Martin Honecker: **Grundriß der Sozialethik,** Berlin/New York: de Gruyter 1995, XXVI.790 S.

„Die Ethik aufgegeben ist ... eine Vermittlung von Prinzipien mit der jeweiligen Situation. Diese Vermittlung sollte allerdings bewertet und beurteilt werden können." Dazu „benötigt man Kriterien, Maßstäbe. In diesem Sinne kommt in der Tat dem Kapitel ‚Normen und Werte' in der ‚Einführung' besonderes Gewicht zu. Theologisch gedeutet wird die Orientierung an ‚Normen und Werten' mit Hilfe der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium." Allein durch diese Unterscheidung „kann nämlich eine Moralisierung (und Politisierung) des Evangeliums gewehrt und der ‚Diktatur der Ethik' in Theologie und Kirche widersprochen werden. Der ‚Grundriß der Sozialethik' ist in der Durchführung als Güterlehre konzipiert" (V). Damit ist das Entscheidende gesagt. Auf dieser Linie behandelt Vf. die folgenden Themen. Man wird ihm sicher „Konservatismus" vorwerfen, aber diese Grundeinstellung, die dem

Zeitgeist widerspricht, ist gerade wegweisend.

Ganz auf dem Boden der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre setzt sich Honecker mit anderen Modellen der Weltgestaltung auseinander. Er sieht – mit vollem Recht –, daß „die Ethik der ‚Königsherrschaft Christi' ... zwar die Götzenkritik mit Nachdruck betrieben hat, zum Teil mit marxistischer und neomarxistischer Gesellschaftskritik" (IX) – und daß so die Götzen wieder in Kirche und Gesellschaft Einzug hielten! Mit Bezugnahme auf das Lehrgespräch in der DDR „Kirchengemeinschaft und politische Ethik" stellt er fest, daß zwischen beiden „Denkmodellen" kein Widerspruch bestehen muß; freilich muß deutlich sein, daß man nur im Widerspruch zu einer christozentrischen Engführung von einer Herrschaft *Gottes* in beiden Bereichen sprechen kann. Das Reich Gottes kann nicht Handlungsziel der Ethik sein: Sie „hat irdische Güter, das Gute auf Erden anzustreben und sich nicht das höchste Gut, das Reich Gottes als Ziel zu setzen" (40). Im abschließenden Kapitel „Kirche in der Gesellschaft" widersetzt sich Vf. allen politischen Theologien und theologischen Utopien. Er kritisiert die „Denkschriftflut" der EKD und widerspricht einem „politischen Konfessionalismus in bezug auf einen ethischen „status confessionis". Es fällt auf, welch starkes Gewicht Vf. in seinem Grußriß diesen Fragen beimißt.

Dazwischen behandelt H. die Themen „Leben und Gesundheit", „Ehe, Familie, Sexualität" und „Natur und Umwelt", darauf erst „Politik als Zuordnung des Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit", schließlich „Wirtschaft" und „Kultur". Diese Gliederung überrascht; man hätte sicher die Kapitel über die Politik und die Kirche in der Gesellschaft im Anschluß an das grundlegende erste Kapitel erwartet.

Noch einige Worte zu Kap. 2 (Leben und Gesundheit): Hier vermißt man ein Eingehen auf Probleme der Behinderten.

Dennoch: Der voluminöse „Grundriß" ist – vor allem Studenten – sehr zu empfehlen.

Karl-Hermann Kandler

Hanns Kerner: **Reform des Gottesdienstes.** Von der Neubildung der Gottesdienstordnung und Agende in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert bis zur Erneuerten Agende, Stuttgart: Calwer 1994, 286 S. (Calwer Theologische Monographien C 23)

Der Verfasser bietet einen kenntnisreichen Abriß der Geschichte von der Neubildung der Gottesdienstordnung und Agende in der evangelischen lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert bis zur erneuerten Agende.

Besonders die Darstellung des 19. Jahrhunderts besticht durch exakte Forschungen, klare Ergebnisse und wertvolle Durchblicke. Der Verfasser beginnt mit dem Liturgieentwurf des gebürtigen Schlesiers Theodor Stiller von 1823.

Der Liturgieentwurf von Th. Stiller, gleichzeitig Wegbereiter für den Bau der Matthäuskirche in München, knüpft an den vorrationalistischen altlutherischen Gottesdienst an, trägt aber auch teilweise rationale Züge, belebt zunächst die Versuche, aus den zahlreichen vorhandenen Liturgien eine einheitliche zu schaffen, wie Vf. im Detail

aufzeigt. Auch kenntnisreiche Entwürfe von Wilhelm Löhe und andere Einflüsse von außen haben die Entwicklung beeinflußt. Als Ergebnis der gesamten Entwicklung hält er fest: „Der Gottesdienst mit integriertem Abendmahl, der programmatisch als erste Form in der Agende 1852–1856 vorangestellt wurde, konnte sich als Regelform nicht durchsetzen."

Der Neueinsatz im 20. Jahrhundert wird ebenfalls gründlich dargestellt. Auch die neue Situation, die sich durch die Gründung der VELKD 1948 ergab, wird gewürdigt. Besonders verdienstvoll sind auch die beiden Nachtragkapitel, die erneuerte Agende im Spiegel der bayerischen Gottesdienstentwicklung und die erste Umsetzung der erneuerten Agende in den Gottesdienstordnungen des neuen bayerischen Gesangbuches.

Das Buch gehört zur Pflichtlektüre eines jeden Pfarrers, Religionspädagogen und Kirchenmusikers. Es kann auch als Nachschlagewerk benutzt werden. Die Arbeit verdient größere Verbreitung.

Angemerkt sei aber doch, daß Kerner die Entwicklung des Gottesdienstes als „Reform" darstellt. Es bleibt die Frage, besonders nach der Lektüre der beiden letzten Kapitel: Evangelischer Gottesdienst, wohin gehst du? Wird tatsächlich durch die einschneidenden Reformen und Entwicklungen der lutherische Grundsatz über den Gottesdienst: „Vorrang der Evangeliumspredigt und des Glaubens, der darauf mit Lob und Dank antwortet", gewahrt?

Detlef von Dobschütz

Kee Ryub Kim: **Das Reich Gottes in der Theologie Thomas Müntzers.** Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der alternativen Anschauungen Martin Luthers, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1994, 203 S. (EHS Reihe XXIII Bd. 508)

Diskussionen, die durch zählebige Vorurteile blockiert werden, können durch einen unvorbelasteten Partner hilfreiche Impulse erhalten. Wer solches von dieser Arbeit erwartet, die 1993 an der Theologischen Fakultät der Universität Frankfurt als Dissertation angenommen wurde, wird allerdings enttäuscht, obwohl Anlage und Themenstellung durchaus vielversprechend klingen.

Der Autor (er war zeitweise Pfarrer in Frankfurt und Trier) nimmt sich vor, vom Begriff des Reiches Gottes her den inneren Zusammenhang von Müntzers theologischem Denken und dessen politischem Engagement zu erweisen, das den reformatorischen Theologen an die Seite der aufständischen Bauern führte. Dazu stellt er die Tragpfeiler Müntzerscher Theologie heraus, die er auf allen Ebenen mit analogen Positionen Luthers zu konfrontieren sucht, der richtigen Erkenntnis folgend, daß beide Kontrahenten von der Position des Gegners her besser zu verstehen sind: die *Geisttheologie* (23f–51), die *Kreuzestheologie* (52–76, im Text auch oft als Leidenstheologie bezeichnet), sowie die *Geschichtstheologie* (77–119), und stößt von da aus auf Konturen einer *Politische(n) Theologie* (120–167), schließlich gar einer *Befreiungstheologie* (168–181).

Wenn die beiden letzten Begriffe auch erste Fragen aufwerfen, die Konzeption wäre durchaus tragfähig, um einen brauchbaren Überblick über die Theologie Thomas Müntzers zu bieten, der dazu beitragen könnte, die Stellung des radikalen Geistlichen innerhalb der reformatorischen Theologie genauer zu be-

stimmen, wenn diese „systematische Untersuchung" wirklich systematisch vorginge, wenn sie, beim Vergleich mit Luther, genauer, als bisher geschehen, offenlegte, wo ein Kontrahent zu Recht auf Defizite und Gefährdungen beim anderen hinweist und wo die Gegner nur haßerfüllt aneinander vorbei polemisieren. Statt dessen wird die Gesprächssituation vollkommen ausgeblendet, werden die zentralen Begriffe nirgends präzise bestimmt, sondern durch Klischees gefüllt, die meist durch die Forschung längst widerlegt sind: Bei Müntzer, heißt es, wird der Mensch durch den Geist zur Tat motiviert; wenn Luther vom Geist spricht, so die stillschweigende Voraussetzung, ist dies rein innerlich, qietistisch gemeint. Glaube sei bei Müntzer sozial engagiert, bei Luther Privatsache. Müntzer sei eben radikal, Luther konservativ. Pate steht hier unverkennbar die Müntzer-Deutung, die mit W. Zimmermann einsetzt und die bis heute von ‚fortschrittlichen' Leuten propagiert wird, die, von Müntzer ausgehend, eine Linie des „besseren Deutschland" zu konstruieren suchen: Müntzer, der von Gottes Geist Bestimmte, der eine gerechte Ordnung erkämpfen will, die ‚demokratische' und ‚theokratische' Züge aufweist, deren Ideale mit den drei Grundsätzen der Französischen Revolution wiedergegeben werden (179), wird als positive Alternative dem autoritätsgläubigen Fürstenknecht Luther gegenübergestellt, der Gott im Jenseits ansiedelt und die Welt den irdischen Gewalten überläßt, für den das Wort Gottes nur innerlich wirkt.

Der Erkenntnisgewinn, den diese Veröffentlichung bringt, hält sich – vorsichtig ausgedrückt – in engen Grenzen. Sie gelangt kaum über die gegenseitigen Verwerfungen von damals hinaus. Die Ergebnisse der neueren Forschung berücksichtigt sie bestenfalls selektiv, selbst die beiden Biographien von G. Vogler und G. Brendler fehlen.

So legt der Leser diese Arbeit unbefriedigt aus der Hand, verärgert auch durch eine Reihe technischer Mängel (sinnentstellende Druckfehler, Müntzer- und Lutherzitate abwechselnd in der Orthographie des Originaldrucks und in modernisierter Orthographie). Er wünscht, man möge heute Animositäten nicht auf Kosten von Luther und Müntzer ausleben, man möge doch, uns Heutigen zum Nutzen, die beiden auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen im späten ‚Mittelalter" sehen (Hat noch niemandem zu denken gegeben, daß Luthers erste Gegner Dominikaner, Müntzers erste Gegner Franziskaner waren?), zumindest aber die Grundtatsachen akzeptieren, daß damals, als der Zerfall des „mittelalterlichen" corpus christianum geistlich und organisatorisch bewältigt werden mußte, Theologie immer auch politisch war und Politik sich theologisch zu legitimieren suchte, daß es damals keinen „unpolitischen Theologen" gab, und daß die Befreiung durch den rechtfertigenden Gott am Anfang der Reformation stand, daß reformatorische Theologie darum in weit mehr umfassenden Sinne Befreiungstheologie war (und sein kann), als dies der heutige Begriff nahelegt.

Udo F. Huß

Harry Oelke: **Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter,** Berlin: Walter de Gruyter 1992, 474 S. (AKG Bd. 57)

Daß die Erfindung des Buchdrucks ganz wesentlich zur Ausbreitung und Durchführung der Reformation beigetragen hat und nicht hoch genug veranschlagt werden kann, steht fest. Dabei spielten illustrierte Flugschriften als neues Massenmedium eine bedeutende Rolle. Ihre Erforschung begann im 19. Jahrhundert und erhielt in unserer Zeit – besonders durch die Luther-Ausstellungen 1983 in Nürnberg und Coburg mit ihren Katalogen – neue Impulse. Während die bisherige Forschung sich vor allem auf die Flugblattpublizistik zwischen 1517 und 1530 bezog, liegt hiermit eine Kieler Dissertation vor, deren Schwerpunkt die Zeit der Heranbildung eines lutherischen Kirchenbewußtseins und dessen Manifestierung in den Bekenntniskirchen mit ihrer konfessionalisierenden Wirkung sowie Polarisierung der politischen Kräfte von 1547 bis 1617 bildet.

Nach Ausführungen über den gegenwärtigen Stand der Flugblattforschung behandelt der Vf. die verschiedenen Aspekte der Konfessionsbildung und geht der Geschichte des illustrierten Flugblattes als historischer Quelle nach. Dabei wird dessen Entwicklung von der Vorstufe des Reformationsverlangens und gesteigertem Frömmigkeitsstreben im späten Mittelalter über die einzelnen Phasen der reformatorischen Bewegung bis hin zum Reformationsjubiläum von 1617, als einem Kristallisationspunkt konfessionellen Bewußtseins, dargestellt. Die mit größter Akribie mustergültig verarbeiteten umfangreichen Quellen samt Sekundärliteratur zeigen, daß die Arbeit weit über den Themenkomplex der Flugblattforschung hinausreicht und hier ein bedeutendes Werk der Reformationsgeschichte vorliegt, wobei die sachkundig erläuterten Flugschriften und ihre Illustrationen eine geradezu faszinierende Lektüre darstellen. Hier wird Historie lebendig, zumal – über die kirchengeschichtlichen und allgemeinhistorischen Aspekte hinaus – auch die gesellschafspolitischen Implikationen berücksichtigt werden. Die Register (Quellen-, Literatur- und spezifizierte Flugblattverzeichnisse sowie ein Personenregister) lassen keine Wünsche offen. Diese herausragende, streng wissenschaftliche und dabei doch gut zu lesende Publikation sollte ihrer Bedeutung wegen als Studienausgabe einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden!

Hans Düfel

Eingegangene Bücher. Besprechung vorbehalten

Thomas Wabel: Sprache als Grenze theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, XIX.434 S. – ISBN 3-11-015863-9 (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 92)

Die Kirche als Gemeinschaft. Lutherische Beiträge zur Ekklesiologie, hrsg. von Heinrich Holze, Stuttgart: Kreuz Verlag 1998, 386 S. – ISBN 3-906706-60-5 (LWB-Dokumentation Bd. 42)

Walter Bodenstein: Der einfältige Glaube. Luthers Entwicklung von 1521 bis 1525, Tübingen: Katzmann 1998, 404 S. – ISBN 3-7805-0457-X (Theologische Beiträge und Forschungen Bd. 7)

Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater. Übersetzt und bearb. am Institut für Lutherforschung der Gustav-Siewerth-Akademie, hrsg. von Theobald Beer und Alma v. Stockhausen, Weilheim-Bierbronnen 1998, 375.V. S. – ISBN 3-928273-90-6

Margarete Stirm: Martin Luther im Widerspruch, Berlin/Haifa: M. und N. Boesche o.J. – ISBN 3-923809-72-7

Zugänge zu Martin Luther. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996 – gesammelt als Festschrift für Dietrich von Heymann, hrsg. von Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1997, XII.349 S. – ISBN 3-631-31464-7 (Übergänge Bd. 1)

Sebastian Degkwitz: Wort Gottes und Erfahrung. Luthers Erfahrungsbegriff und seine Rezeption im 20. Jahrhundert, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1998, 322 S. – ISBN 3-631-33932-1 (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung Bd. 6)

Thomas Gerlach: Verborgener Gott – Dreieiniger Gott. Ein Koordinationsproblem lutherischer Gotteslehre bei Werner Elert, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1998, 457 S. – ISBN 3-631-33406-0 (EHS Reihe XXIII Bd. 639)

Erasmus von Rotterdam: Vom freien Willen. Mit einem Vorwort von Gunther Wenz, übersetzt von Otto Schumacher, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 112 S. – ISBN 3-525-34007-9 (Kleine Reihe V & R Bd. 4007)

Werner Otto: Verborgene Gerechtigkeit. Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift „De servo arbitrio" als Antwort auf die Theodizeefrage, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1998, 292 S. – ISBN 3-631-33994-1 (Regensburger Studien zur Theologie Bd. 54)

Christoph Klein: Ausschau nach Zukunft. Die Siebenbürgisch-Sächsische Kirche im Wandel, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1998, 387 S. – ISBN 3-87513-114-2

P- Edward Cranz: An Essay on the Development of Luthers Thought on Justice, Law and Society, Mifflintown: Singler Press 2. Aufl. 1998, VIII.197 S. – ISBN 1-888961-01-5

Thüringer Melanchthon-Tag 1997. Eine Dokumentation, o.O. (Erfurt): Thüringer Ministerium für Bundesangelegenheiten in der Staatskanzlei 1998, 128 S.

Martin Treu: „Lieber Herr Käthe". Katharina von Bora – die Lutherin. Rundgang durch die Ausstellung Lutherhalle Wittenberg 25. März bis 14. November 1999, Wittenberg: Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 1999, 100 S. – ISBN 3-933028-20-5 (Katalog 4)

Martin Treu: Katharina von Bora, die Lutherin. Aufsätze anläßlich ihres 500. Geburtstages, Wittenberg: Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 1999, 367 S. – ISBN 3-933028-19-1 (Katalog 5)

Melanchthon deutsch, hrsg. von Michael Bayer, Stephan Rhein und Günther

Wartenberg, Bd. 1–2, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997, 324.311 S. – ISBN 3-374-01636-7

Toomas Pöld: Estnische Gebete aus Goldenbeck, Tartu 1999, 46 S. und Abb. (Sd. aus: Toomas Pöld, Kullamaa katekismuse lugu, Tartu 1999, S. 209–254)

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Zum ersten Mal ist heuer das Martin-Luther Stipendium für den akademischen Nachwuchs vergeben worden. Stipendiat ist Dr. Andreas Gößner (München). Am 1. Juli hat er seine Arbeit aufgenommen. Für zwölf Monate widmet er sich nun der Erforschung des universitären Lehrbetriebs und des akademischen Alltags in Wittenberg nach dem Tod Luthers und Melanchthons. Dazu dient auch die weitere Erschließung und Analyse der staatlichen Bestände der Wittenberger Archive und Bibliotheken.

Entstehung und Bedeutung der Reformation

Diese Darstellung gibt einen Einblick in die grundlegenden Fakten der Entstehung und Bedeutung der Reformation – von deren Anfängen im 16. Jahrhundert, ihrem Durchbruch bei Martin Luther, den Klärungsprozessen in den 1520er Jahren, der Politisierung und Territorialisierung in der Mitte des 16. Jahrhunderts, der Ausbreitung der Reformation in Deutschland und Europa sowie der Konfessionalisierung in Luther- und Reformiertentum sowie in der katholischen Reform und im Tridentinum bis hin zu den Anfängen der Gegenreformation.

Teil 1 behandelt die Anfänge der Reformation in Europa seit Beginn des 16. Jahrhunderts. Person und Werk Martin Luthers und Huldrych Zwinglis werden schwerpunktmäßig dargestellt, ebenso die Auseinandersetzungen, an denen sie beteiligt waren: z.B. mit Thomas Müntzer, Erasmus von Rotterdam, den aufständischen Bauern und den Täufern.

Teil 2 setzt mit den Reichstagen von Speyer und Augsburg ein, nimmt die europäische Perspektive wieder auf: Calvin und Westeuropa, ferner England, Skandinavien, Osteuropa und schließt mit einer knappen Einführung in die Katholische Reform und Gegenreformation sowie in die wichtigsten Ereignisse und Ergebnisse des Dreißigjährigen Krieges.

Karl-Heinz zur Mühlen

Reformation und Gegenreformation

Band 6 / Teil 1
KLEINE REIHE V&R 4014.
1999. 160 Seiten, kart.
DM 19,80 / öS 145,- / SFr 19,40
ISBN 3-525-34014-1

Band 6 / Teil 2
KLEINE REIHE V&R 4023.
1999. 143 Seiten, kart.
DM 19,80 / öS 145,- / SFr 19,40
ISBN 3-525-34023-0

Vorzugspreis bei Abnahme beider Bände:
DM 32,- / öS 234,- / SFr 31,-
ISBN 3-525-34000-1

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: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann

70. Jahrgang 1999

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

INHALT