

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 2000



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben von: Prof. Dr. Johannes Schilling (Kiel) zusammen mit Dr. Reinhard Brandt (Hannover), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Dr. Andreas Pawlas (Barmstedt).

Redaktion: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstr. 3, 80538 München, Fax (089) 5 59 54 84; e-mail: hoevelmann@elkb.de

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 40,- / öS 292,- / sFr 38,50 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 30,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen

Internet: <http://www.vandenhoeck-ruprecht.de>

e-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de (für Bestellungen/Abonnementsverwaltung)

ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 72005 Tübingen

INHALT

	1	Zu diesem Heft
MARTIN LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	2	»Laß mich ja nicht hören, daß du gestorben bist!« Wie Martin Luther einen schwerkranken Freund aufbaut
AUFSÄTZE	4	Athina Lexutt Humor und Theologie bei Erasmus und Luther
	21	Jörg Wurzer Der Freiheitsbegriff Martin Luthers und Immanuel Kants im Vergleich
	35	Wichmann von Meding Luthers Rede vom Naturgesetz
	40	Igor Kišš Erwiderung auf Wichmann von Meding
WERKSTATT	43	Uwe Czubatynski Erhalt uns Herr bei deinem Wort
BÜCHERSCHAU	45	Zu: F. Hofmann / M. Honecker / R. Schwarz / M. Harran / T. Jacobi / G. Seebaß / J. Diestelmann / R. Anselm / A. Ghiselli
	55	Aus den Gedenkstätten der Reformation
	55	Aus der Luther-Gesellschaft
	57	Dankeswort an Karl Dienst und Reinhard Schwarz

Die Lutherbibel in neuer Rechtschreibung

**Die klassische deutsche
Bibelübersetzung jetzt in
neuer Rechtschreibung
und grundlegend neuer
Gestaltung.**

Standardausgabe

Zum ersten Mal erscheint der Text der revidierten Lutherbibel von 1984 abschnittsweise statt wie bisher in versweisem Satz. Der durch Graufärbung am Rand gekennzeichnete ausführliche Anhang bietet wertvolle Lesehilfen. Mehrfarbige Landkarten im Vorsatz.

14 x 21,4 cm, Leseband.

ohne Apokryphen

1308 Seiten

Gebunden schwarz

ISBN 3-438-01501-3

DM 28,00/6S 205,00/sFr 28,00*

Gebunden grün

ISBN 3-438-01502-1

DM 28,00/6S 205,00/sFr 28,00*

mit Apokryphen

1488 Seiten

Gebunden schwarz

ISBN 3-438-01521-8

DM 32,00/6S 234,00/sFr 32,00*

Gebunden blau

ISBN 3-438-01522-6

DM 32,00/6S 234,00/sFr 32,00*

Schulausgabe mit Apokryphen

Inhalt wie Standardausgabe

12 x 18 cm, 1488 Seiten

Farbeinband

ISBN 3-438-01230-8

DM 16,80/6S 123,00/sFr 16,80*

Lutherbibel mit Einführungen und Bildern

12 x 18 cm

1484 Seiten Bibeltext

+ 84 farbige Sonderseiten

Farbeinband

ISBN 3-438-01240-5

DM 28,00/6S 205,00/sFr 28,00*

Vollständiger Bibeltext einschließlich der Apokryphen.

84 farbige Sonderseiten mit Einführungen zu allen Schriften der Bibel und brillanten Farbfotos aus der Welt der Bibel.

Im Vorsatz: Bibelleseplan.

Lutherbibel (Sonderausgabe)

12 x 18 cm

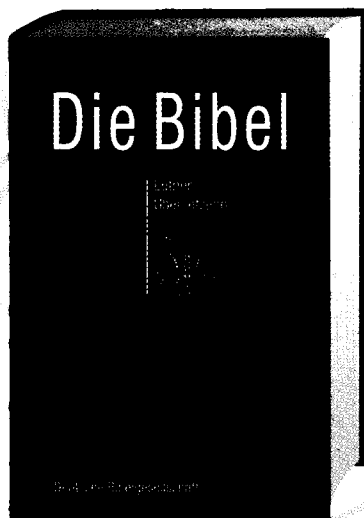
1312 Seiten, Farbeinband

8seitiges Faltblatt mit einem kleinen Schlüssel zur Bibel und Bibelleseplan

ISBN 3-438-01260-X

DM 15,80/6S 116,00/sFr 15,80*

Preisgünstige Sonderausgabe zum Kennenlernen.



Die Lutherbibel in der traditionellen Orthografie ist weiterhin lieferbar.

* unverbindlich empfohlener Preis



Deutsche Bibelgesellschaft

Postfach 81 03 40, 70520 Stuttgart, Tel. 07 11/71 81-0, Fax 07 11/71 81-126

NEU BEI MOHR:

Eine Einführung in die Sprache und Rhetorik Martin Luthers

Birgit Stolt
**Martin Luthers Rhetorik
des Herzens**

Martin Luthers starke Persönlichkeit ist in allen seinen Texten gegenwärtig. Er war bei allem, was er schrieb, stets mit dem Herzen dabei. ‚Schreiben‘ bedeutete für Luther ‚reden‘, denn nur als gesprochenes Wort war Sprache lebendig. Während er schrieb, mußte er den gesprochenen Wortlaut im inneren Ohr gehört haben. Daher kommt es, daß der Leser auch über den Zeitabstand von 500 Jahren und die distanzierende Wirkung der sprachlichen Differenz hinweg, sich noch immer unmittelbar angesprochen fühlen kann. Mit diesem Gefühl des Angesprochenseins ist jedoch eine Fehlerquelle verbunden, die in der allzu schnellen Aktualisierung des Kontakts mit dem Luthertext besteht. Bei allen historischen Texten gilt, daß man sie nicht intuitiv ‚auf sich wirken lassen kann‘ und werkimmanent inter-

pretieren darf, als hätte sie ein zeitgenössischer Autor geschrieben. Unbewußt liest jede Generation alte Texte durch die Brille der eigenen Zeit. Die fünfhundert Jahre, die uns trennen, bedeuten eine Kulturbarrriere, die sich nur durch mühsames Studium überbrücken läßt. Die sich in den siebziger Jahren etablierende Rezeptionswissenschaft sowie neue Richtungen der Sprach- und Textwissenschaft, die Text als Kommunikation zwischen Autor und Leser verstehen, haben den Blick freigegeben für neue Einfallswinkel und Einsichten im Studium auch älterer Texte und Zugang zu neuen Erkenntnissen eröffnet, die nicht im Bereich der traditionellen Philologie lagen. Mit dem Wandel der Sprach- und Textwissenschaft verbindet sich auch ein Wandel im Lutherbild.

2000. X, 200 Seiten (UTB). ISBN
3-8252-2141-5 Broschur
DM 19,80/öS 145,-/sFR 19,-

<http://www.utb.de>

UTB
FÜR WISSEN
SCHAFT

ZU DIESEM HEFT

Humor ist vielleicht das, was man am wenigsten in der Theologie erwartet. Humor ist aber das, was manche an den Theologen vermissen. Von Karl Barth weiß man, daß er Humor hatte. Wie steht es mit Martin Luther? *Athina Lexutt* geht dem in ihrem Aufsatz nach und vergleicht den Reformator noch mit seinem Gegner Desiderius Erasmus von Rotterdam. Ein Beispiel für Luthers Humor soll auch der Luthertext dieses Heftes geben: sein Brief an den sterbenskranken Friedrich Myconius in Gotha. Mit Humor und Einfühlsamkeit geht er auf den kranken Freund ein und baut ihn so auf.

Jörg Wurzer, der kürzlich mit einem Buch zur Erkenntnistheorie auffiel, vergleicht in seinem Aufsatz den Freiheitsbegriff Luthers mit dem des Philosophen Immanuel Kant. Luther wird ja gern aus der Perspektive der Aufklärung heraus interpretiert. Aber es bleiben eben deutliche Differenzen. Insofern ist dieser Beitrag über seinen Gegenstand hinaus eine Warnung, das 16. Jahrhundert mit den Ideen der Moderne zu adaptieren.

Im ersten Heft des vergangenen Jahrgangs hat Igor Kiss über Luthers Lehre vom natürlichen Gesetz geschrieben. Darauf hat *Wichmann von Meding* eine »Kleine Antwort« als Beitrag zur Diskussion gesandt. Mit ihr setzt sich *Igor Kiss* in einer »Erwiderung« auseinander. Wir dokumentieren in diesem Heft diese beiden – von der Redaktion gekürzten – Texte, um unsere Leserschaft an der grundlegenden Kontroverse, die keineswegs nur theologische Gründe, sondern auch politische Konsequenzen (oder sollte ich sagen: politische Gründe und theologische Voraussetzungen?) hat, teilnehmen zu lassen. Durch die redaktionelle Fassung wird die Thematik auf den Punkt gebracht.

Eine beispielhafte Liedpredigt zu »Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort« liefert *Uwe Czubatynski* als Werkstatt-Beitrag: zur Nachahmung empfohlen!

Im Anschluß an die Bücherschau und die Hinweise auf Neues aus den Gedenkstätten der Reformation Mitteilungen aus der Luther-Gesellschaft nach den Neuwahlen von Präsidium und Vorstand.

H.H.

LASS MICH JA NICHT HÖREN; DASS DU GESTORBEN BIST!

Wie Martin Luther einen schwerkranken Freund aufbaut

Daß Briefe Empfänger nicht nur trösten, sondern regelrecht aufbauen können, beweist das Schreiben Martin Luthers an seinen Freund Friedrich Myconius, damals evang.-luth. Superintendent (Dekan) in Gotha. Myconius litt an Schwindsucht, die ihm zeitweilig auch die Stimme raubte, und sah sein letztes Stündlein gekommen. Das hatte er an Luther geschrieben. Dessen Antwortbrief tröstete ihn so, daß er »auferstand wie Lazarus« (vgl. Johannes 11). Am Ende überlebte Myconius Luther sogar.

Gnade und Frieden in Christus!

Lieber Friedrich,

(1) Dein Schreiben habe ich erhalten, in dem Du mitteilst, daß Du todkrank oder, wie Du richtig und christlich sagst, »zum Leben krank« liegst. Es freut mich sehr, daß Du so getrost und unerschrocken dem Tod als einem »Bei-Christus-sein« (vgl. Philipper 1,23) ins Auge blickst – ist doch der Tod für gläubige Menschen nach der Bibel (kein endgültiges Aus, sondern) ein süßer Schlaf (vgl. Matthäus 9, 24). Genauso sollen wir Christen ja nicht nur auf dem Sterbebett gesinnt sein, sondern auch, wenn wir gesund sind und es uns gut geht – zu jeder Stunde, an jedem Ort und bei jeder Gelegenheit. Das gehört sich so für Christen, denen wie Jesus das Leben geschenkt ist, die mit ihm auferweckt und zu Erben des Himmels eingesetzt sind, die selbst über die Engel richten werden (vgl. 1. Korinther 6,3), so daß der Tod eigentlich nichts anderes ist als das Öffnen eines Vorhangs, das Ende des Rätsels (vgl. 1. Korinther 13,12).

(2) Aber ich bete und flehe doch zum Herrn Jesus, der Leben, Heilung und Gesundheit ist, er möge mir nun nicht auch noch dieses Unglück antun, daß ich erleben und mitansehen muß, wie Du oder andere von den Unseren mir mit dem Sterben zuvorkommst, den Vorhang wegrißst und zur ewigen Ruhe findest und mich hier in dieser argen, falschen Welt mitten unter allen Teufeln zurückläßt und ich nach Deinem Abgang noch ärgere Mühe und Plage ausstehen muß. Davon habe ich in den letzten zwanzig Jahren nun wirklich genug erduldet und erlitten. Wenn schon, dann hätte ich es wohl eher verdient, Dir zuvorzukommen und im Herrn zu entschlafen.

(3) Darum wünsche und bete ich, der liebe Gott möge mich an Deiner Stelle lassen krank werden und die Hütte des irdischen Lebens (vgl. 2. Pe-

trus 1,14) verlassen, die eh nutzlos geworden ist, weil sie ihren Dienst getan hat. Ich bin mir sehr bewußt, daß ich niemandem mehr nütze bin. Dich aber bitte ich – das ist mein voller Ernst –, daß Du zum lieben Gott betest, er wolle Dich länger am Leben erhalten – der Kirche zum Dienst und dem Teufel zu Spott und Verdruß. Christus, unser Leben, weiß, wen und welche Gaben seine Kirche braucht. Dessen bist Du Dir ja bewußt.

(4) Aus Worms (von den Religionsgesprächen mit den Katholiken) haben wir endlich, nach fünf Wochen, ich hatte schon gar nicht mehr darauf zu hoffen gewagt, Briefe mit ausführlichen Nachrichten erhalten. Einige wird Dir Georg Röer übersenden. Von unserer Seite wird klug und mutig verhandelt ... Aber es geht nichts richtig voran. Was wunder auch, wenn man gegen die offenkundige Wahrheit lästerliche Lügen auftischt und ausschmückt! Doch was wollen wir jammern? Die Kraft und die Herrlichkeit, der Sieg, das Heil und die Ehre gehören dem »Lamm, das geschlachtet« (vgl. Offenbarung 5,12) und wieder auferweckt ist. So gilt das ja auch für uns, die wir das glauben. Daran gibt es keinen Zweifel.

(5) Nun mach's gut, mein lieber Friedrich! Der Herr lasse mich ja nicht hören, daß Du gestorben bist! Er richte es so sein, daß Du mich überlebst! Darum bitte ich mit vollem Ernst. Ich will sehen, daß das gewährt wird und geschieht! Mein Wille geschehe! Amen! – Mein Wille sucht ja nicht meine, sondern Gottes Ehre. Nochmal: Mach's gut im Herrn! Ich bete von Herzen für Dich. Grüße auch von meiner Frau Käthe und von allen anderen hier, die wegen Deiner Krankheit nicht wenig betroffen und betrübt sind.

geschrieben am Sonntag nach Epiphantias (9. 1.) 1541

Dein Martinus Luther

In der Krankheit kreist ein Mensch oft um sich selbst und seine Krankheit. Einem anderen sein Leid klagen, kann schon der erste Schritt zur Hilfe sein. Myconius hatte Luther sein Leid geklagt.

Wie hilft Luther seinem schwerkranken Freund, wie baut er ihn auf? Am Anfang fühlt er sich in ihn ein (1). Dann muntert er ihn auf. Mit Humor entwapfnet er seine Traurigkeit. Indem er die Gedanken des Kranken auf ein Thema lenkt, bei dem er als Gesunder engagiert gewesen wäre, integriert er ihn wieder ins Leben (4).

Bearbeiter: Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstr. 3, 80538 München

HUMOR UND THEOLOGIE BEI ERASMUS UND LUTHER

Von Athina Lexutt

1. Humor in der Theologie – blasphemisches Unikum oder gläubiges Unikat?

Man kann sich beizeiten nur darüber wundern, welches Schattendasein der Humor in der Theologie fristet – und besonders in der evangelischen Theologie. Wie wenig offenbar in evangelischer Theologie und evangelischer Kirche gelacht wird, ist beinahe schon lächerlich, es herrscht wenig bis gar kein Sinn für Unsinn der gehobeneren Art. Die in der Überschrift gestellte Frage scheint längst entschieden: Die Theologie hat ihre Augen himmelwärts zu richten, und da passiert es zwangsläufig, daß der Schalk im Nacken zerquetscht wird. Humor – ein lateinisches Wort, dessen wörtliche Übersetzung »das Feuchte« ist – paßt nicht zu einer Theologie, die erwachsen sein will und froh ist, hinter den Ohren eben nicht mehr feucht zu sein¹. Niveauvoller Witz, beißender Sarkasmus und – dies vor allem – der nötige Schuß Selbstironie werden aus dem Kanon der theologischen Tugenden ausgeschlossen und sind in einer Landschaft des heilig-gesprochenen Ernstes eo ipso häresieverdächtig. Was noch begegnet, sind der stilblüten-treibende Kindermund, das synodale Lachen und der Pfarrerrwitz – allesamt ebenso seltsam wie erzwungen und oftmals recht peinlich. Und die spärlichen Anekdoten, die es gibt, wollen schon wieder von einem solch hohen Anspruch sein, daß nur Insider sie verstehen und sie eher auf das Erste Theologische Examen vorbereiten als zum Lachen reizen.

Vor allem das geschriebene theologische Wort zeichnet sich in vielen Fällen durch eine klinisch-reine Nüchternheit aus, zumal dann, wenn es sich dabei um ein wissenschaftliches Wort handelt. Denn vielfach erliegen Verfasser (oder Verfasserinnen) solcher Literatur dem Trugschluß, Wissenschaft müsse ernsthaft sein. Gewiß, die Sache, um die es da geht, muß unbedingt ernstgenommen werden – aber eben die Sache und nicht der Verfasser (oder die Verfasserin). Mit dieser mißverstandenen Ernsthaftigkeit geht immer zugleich auch der Anspruch einher, daß nur das veröffentlicht werden darf, was bis ins Letzte durchdacht und also mehr oder weniger unangreifbar ist. Wiederum, so scheint es mir, ist dabei der Verfasser (oder

¹ Wogegen Kierkegaards Ansicht so gar nicht passen möchte, nach der »Religiosität mit Humor eine Einheit von religiöser Leidenschaft und Reife des Geistes« ist (vgl. Lauer, Werner: Humor als Ethos. Eine moralpsychologische Untersuchung, 1974, 315).

die Verfasserin) wichtiger als die Sache. Bekennen von Vorläufigkeit, Aufforderung zum Dialog, ja schon ein »m.E.« klingen nach selbst eingestanderener Unzulänglichkeit, wenn nicht gar Unfähigkeit. Wissenschaftliche Auseinandersetzung – um der Wahrheit *miteinander im Gespräch näher* zu kommen – wird aus diesem Grunde selten gepflegt, und somit gibt es auch fast keine *gute* Streitkultur mehr. In einem solchen *guten* Streit könnte man über sich selbst und dann zusammen lachen; aber lachhafte Theologie ist natürlich anstößig². Und daher steht es auch um den Humor so schlecht, denn Humor scheint etwas zu sein, was Unzulänglichkeit und Unfähigkeit geradezu den Weg ebnet.

Der Duden etwa definiert »Humor« als »Gabe eines Menschen, der Unzulänglichkeit der Welt und des Menschen, den Schwierigkeiten und Mißgeschicken des Alltags mit heiterer Gelassenheit zu begegnen³. Genau diese Gabe scheint es zu sein, die den Humor etwa bei den katholischen Brüdern und Schwestern blühen läßt, oder man denke an den ungleich feinsinnigeren jüdischen Witz⁴. Und genau diese Gabe scheint es auch zu sein, die man in der evangelischen Theologie oftmals vermissen muß; es sei denn, es gäbe hier keine Unzulänglichkeiten und Mißgeschicke, denen man mit heiterer Gelassenheit begegnen könnte...

Zu der Verwunderung darüber⁵ gesellt sich nun aber noch eine gewisse Sorge. »Humorlosigkeit«, so darf man lesen, »zeugt ... von Verkrampftheit, von beschränkten geistigen oder psychischen Möglichkeiten...⁶ Und

² Ein Mißstand, den wohl auch Karl Holl schon sehr früh (1900) im Blick zu haben schien, als er sich »Über den Takt in der Religion« (in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. III: Der Westen, 520–524) ausließ und in diesem Zusammenhang anmerkte: »Ja, das Aergernis selbst empfand und empfinde ich als etwas Heilsames. Ein Gutes hat es doch mindestens, daß es zum Nachdenken zwingt. Der Anstoß haftet besser im Gedächtnis...« (523).

³ Duden. Deutsches Universalwörterbuch, 2., völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Aufl. 1989, 741; zum Begriff des Humors vgl. u. a. weiterhin den Artikel »Humor« von Lothar Steiger in TRE 15, 696–701; und Thiede, Werner: Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive, 1986, 49–92, sowie Lauer: Humor ..., a. a. O. 42–231; welches Problem (und welche Lösungen für dieses Problem es gibt) der Humor für die Philosophie (vor allem natürlich für Sprachphilosophie und Ästhetik) bietet, kann hier nicht einmal angedeutet werden, darum sei dafür auf den Artikel »Ästhetik« in HWP 3, 1232–1234, von Wolfgang Preisendanz verwiesen.

⁴ Zur Eigenart des jüdischen Witzes vgl.: Jüdische Witze. Ausgewählt und eingeleitet von Salcia Landmann, 18. Aufl. 1976, 24–54.

⁵ Die im übrigen ja nicht nur *theologische* Wissenschaft trifft.

⁶ Thiede: Lachen ..., a. a. O. 56; vgl. dort auch die Literatur zum Thema 189–196.

bei Heinrich Lützelers findet man gar den Satz, Mangel an Lachen sei zugleich ein Mangel an Leben⁷. Steht also zu befürchten, daß die evangelische Theologie sich mit der Begräbnisstimmung, die sie bisweilen um sich herum verbreitet, eines Tages ihr eigenes Grab schaufelt?

Es gilt aufzuatmen. Einmal deswegen, weil ich natürlich bewußt ein wenig zu schwarz gemalt habe: Es gibt rühmliche Ausnahmen. Dann aber vor allem deswegen, weil ein Blick in die eigene Geschichte zeigt, wie es auch anders geht und anders gehen soll! Dieser Blick zurück gibt die Sicht frei auf eine Fülle von Quellen, von Zeugnissen der oben genannten *guten* Streitkultur, deren Lektüre wahres Vergnügen bereitet. Sehr ernst haben sich da zumeist würdige Herren angeschrieben – und es dennoch (oder gerade deswegen) nicht an der Prise dessen fehlen lassen, was der Duden als Humor definiert hatte.

An dieser Stelle sei aus der Fülle solcher Zeugnisse eines herausgegriffen: der Streit zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther um die menschliche Willensfreiheit. Daß es gerade dieser Streit sein soll, hat seine guten Gründe. Zunächst gehört er sicherlich zu den theologiegeschichtlich bedeutsamsten und folgenschwersten Auseinandersetzungen, welche die Kirchengeschichte zu bieten hat; es geht in ihm um eine zutiefst ernste Angelegenheit, und eine Entscheidung darin hat es mit nichts weniger als einer Entscheidung zu ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammnis zu tun. Im Zusammenhang mit diesem ersten steht auch der zweite, der wichtigste: Es ist unbestritten und unter verschiedensten Aspekten abgesichert, daß die Fehde zwischen Erasmus und Luther und der daraus resultierende Bruch zwischen Humanismus und Reformation kein Zufall oder gar Unfall war, der hätte verhindert werden können, sondern eine theologische Notwendigkeit. Luther hat dies zuerst erkannt, und Erasmus hatte es mindestens erahnt. Die Forschung hat diese theologisch notwendige Differenz auf alle nur denkbare Bereiche ausgedehnt und war mitunter recht blind für die Gemeinsamkeiten, die zwischen ihnen bestanden⁸. Der Humor gehört Gott sei Dank zu den Themen, die die Forschung bis heute übersehen hat⁹. Vorläufig kann man sagen, daß beide Theologen hu-

⁷ Vgl. Lützelers, Heinrich: Das Lachen ist uns geblieben, 1982, 9.

⁸ Zur zahlreichen Literatur zum Thema vgl. den Überblick bei Augustijn, Cornelis: Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung, 1986, 190f, und Behnk, Wolfgang: Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei: Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologische Untersuchung, 1982, 488–509.

⁹ Erstaunlich und merkwürdig genug, wie unbeachtet dieses Thema auch in der neueren Forschung ist, die – lobenswerter Weise – zunehmend die rhetorischen Aspekte der Kontroverse mitbedenkt; exakt in diesen Bereich würden auch Über-

morvoll waren, jedoch sehr unterschiedlich; ebenso vorläufig ist zu sagen, daß auch diese Unterschiedlichkeit im Humor kein Zufall ist, sondern mit dem Kernpunkt ihrer Kontroverse zusammenhängt. Summa summarum könnte also der Blick auf diesen Streit und seine Kontrahenten unter dem Aspekt des Humors in zwei Richtungen erhellend sein: Zum einen könnte die Betrachtung ihres unterschiedlichen Humors Aufschlüsse geben, wo denn eigentlich der eben genannte *Kernpunkt* ihrer Kontroverse liegt; zum anderen aber könnte die Feststellung, daß ihr unterschiedlicher Humor *kein Zufall* war, Hinweise liefern, wo und wie denn dann heute Humor in der Theologie und der theologischen Wissenschaft zu seinem Recht kommen kann.

Da es den Versuch jedenfalls immer wert ist, will ich im folgenden zunächst bei Erasmus und dann bei Luther nachschlagen. Und weil über ihre Streitschriften *De libero arbitrio* und *De servo arbitrio* schon so viel geschrieben wurde, werde ich diese für ihren Humor nur untergeordnet zu Rate ziehen.

2. Humor und Theologie bei Erasmus und Luther

2.1. Homo et humor – Erasmus von Rotterdam

Die Werke des Erasmus von Rotterdam zu lesen, ist einfach ein Genuß. Sein geschliffener Stil, seine spitze Zunge, sein elegantes, an antiken Autoren orientiertes Latein krönen ihn unangefochten zum König der Humanisten. Und überall dort, wo sein Humor aufblitzt, ist er zugleich von ungeheurer Intensität – und ungeheurer Aktualität, auch heute noch, mehr als 460 Jahre nach seinem Tod. Er setzt seinen Humor ein als spitze

legungen zur Ironie und zum Paradoxen und darin indirekt zum Humor gehören. In den maßgeblichen Arbeiten von Manfred Hoffmann (Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam [BHTh 44] 1972) und Peter Walter (Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam [Tübinger Studien zu Theologie und Philosophie 1] 1991) fehlen entsprechende Überlegungen. Zu Luthers Humor gibt es wenigstens eine ältere, kleine Arbeit (Blanke, Fritz: Luthers Humor. Scherz und Schalk in Luthers Seelsorge, 1954); vor kurzem erschienen ist ein Aufsatz, der erfreulich viel Material zusammenträgt, die theologisch tiefergehende Komponente jedoch bewußt hintanstellt (Gritsch, Erich W.: Der Humor bei Martin Luther, in: LuJ 63 [1996], 19–38); das Ergebnis dieser Studie ist dazu bisweilen etwas fragwürdig, etwa im Kapitel »Mutterwitz und Schriftauslegung«, wo nur schwerlich von »Humor« die Rede sein kann.

Waffe gegen all die Mißstände, die ihm auf politischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Ebene begegnen. Scholastische Spitzfindigkeiten an den Universitäten, Machtmißbrauch der Priester, monastisches Streben nach Vollkommenheit und abergläubischer Unfug im Volk sind vor ihm ebenso wenig sicher wie das kriegsprovokierende Imponiergehabe der Fürsten und Könige. Er läßt etwa einen Abt mit einer gelehrten Frau diskutieren, wobei der Abt behauptet, gebildet zu sein sei unweiblich¹⁰, und stolz darauf ist, in seiner Zelle kein Buch zu haben¹¹; auch stellt der Abt fest, die lateinische Sprache sei zur Bewahrung der Keuschheit nicht geeignet und die Jungfrau Maria habe die Stundengebete in der Fassung des Benediktinerordens gelesen. In einem anderen Gespräch streiten sich ein Fischhändler und ein Metzger; der Metzger beschimpft den Fischhändler als ungesalzenen Salzfischhändler, der Fischhändler wirft dem Metzger vor, er würde statt Kaninchen gemästete Katzen verkaufen; das ist der Ausgangspunkt für einen Disput im Stile eines platonischen Dialoges über die Autorität des Papstes und der Konzilien, über die Keuschheit, die Heiratspolitik der Fürsten usw., welcher dann damit endet, daß sich beide gegenseitig zum Essen einladen. Einer der bissigsten Dialoge des Erasmus richtet sich gegen den von ihm gehaßten Papst Julius II., der vergeblich um Einlaß in den Himmel bittet; Petrus, mit dem er lange diskutiert, antwortet am Ende auf dessen Frage »Du schließt also nicht auf?«: »Jedem Beliebigen eher als so einem Unhold. Denn wir sind ja alle von dir exkommuniziert. Aber willst du einen guten Rat? Du hast eine Schar tüchtiger Männer, du hast unermessliche Geldmittel, du selbst bist ein guter Bauherr; errichte dir ein neues Paradies, aber befestige es gut, damit es nicht von den Dämonen erobert werden kann«¹².

Den Höhepunkt des erasmischen Humors muß man aber sicherlich in dem Werk entdecken, welches schon durch seinen Titel auf den humor-

¹⁰ Vgl. Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Schriften. Ausgabe in acht Bänden. Lateinisch und Deutsch, herausgegeben von Werner Welzig, 1968 ff, hier Bd. VI, 253 (im folgenden zitiert Welzig).

¹¹ Vgl. Welzig VI, 257.

¹² Welzig V, 107.

¹³ Über dieses Werk schreibt Wilhelm Dilthey: »Die Freude des selbstgewissen Intellektes an seiner Souveränität durchleuchtet in übermütigem Witz wie in gelehrtem kritischen Ernst seine ganze Person. Den höchsten Ausdruck findet dies sein Lebensgefühl in seinem genialsten und wirksamsten Werke, dem ‚Lob der Narrheit‘. In diesem erhebt sich Erasmus über seine Vorbilder zu wahren Humor.« (Gesammelte Schriften Bd II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion, 1914, 43).

vollen Inhalt hinweist: das *Lob der Torheit*, mit originalem Titel *Enkomion Moriae*¹³. Das *Lob der Torheit* stellt ein nahezu schon irrwitziges und sprachphilosophisch kaum noch faßbares Unternehmen dar, in dem Ernst und Scherz spielerisch ineinandergreifen¹⁴. Schon die Entstehungsgeschichte¹⁵ des *Enkomion Moriae* weist auf das hin, was den Leser dort erwarten wird: Erasmus, auf dem Weg zu seinem Freund Thomas Morus in England, assoziierte mit dessen Nachnamen »Morus« das griechische Wort *μωρία* – Torheit, eine Assoziation freilich nicht nur dem Klang nach, sondern ebenfalls an dem humorvollen Charakter des Sir Thomas Morus orientiert¹⁶. Erasmus schrieb, durch eine Krankheit kurze Zeit zur Bettruhe verurteilt, das *Lob der Torheit* in einer Woche nieder – und hinterließ der Welt ein Feuerwerk an ironischer Weltbetrachtung, an leichtfüßiger Gedankenspielerlei und an erbarmungsloser Lust, das hinter der Maske des Rechten verborgene Absurde ans Tageslicht zu zerren. Ohne jede Rücksicht nimmt die Torheit alle Unzulänglichkeit der Welt und des Menschen, alle Schwierigkeiten und Mißgeschicke wahr, quer durch die Bevölkerung, quer durch alle Stände¹⁷, gültig immer und überall.

¹⁴ Dazu heißt es: »... der Wechsel zwischen den verschiedenen Formen (ist) so schnell und gleitend, dass oft Ernst und Scherz kaum unterschieden werden können. Und weil die Torheit ihr eigenes Lob verkündet, sich selbst durchschauend, steht ein Paradox gegen das andere, und für den Leser fehlen objektive Kriterien zur Interpretation. Er weiss oft nicht, wann Moria als ‚stultitia‘ und wann als ‚sapientia‘ spricht.« (Christ-von Wedel, Christine: Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam. Zum philosophischen und theologischen Erkennen in der geistigen Entwicklung eines christlichen Humanisten [Beiträge zur Geschichtswissenschaft 142] 1981, 60).

¹⁵ Vgl. dazu Augustijn: Erasmus ..., a. a. O. 54.

¹⁶ Was etwa an folgender Anekdote deutlich werden mag: Morus, des Hochverrates angeklagt, nachdem er sich geweigert hatte, die Suprematsakte zu unterzeichnen, hat vor seiner Hinrichtung den Scharfrichter gebeten, er möge ihm doch zum Schafott hinaufhelfen, hinunter werde er es schon allein schaffen; und als er seinen Kopf schon auf den Block gelegt hatte, soll er diesen noch einmal gehoben und seinen Bart beiseite geschoben haben mit der Bemerkung, dieser habe ja keinen Hochverrat begangen. Vgl. dazu Heinrich, Hans Peter: Thomas Morus, 1984, 136; zu Mores Humor weiterhin ebd. 49–58; zu literarischen Parallelen des Enkomions zu Mores Werk »Utopia« vgl. Süßmuth, Hans: Studien zur Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts (RGST 95) 1967, 101–114.

¹⁷ Gerade seine Kirchenkritik darin muß sensibel machen: Sein berühmter und häufig gegen ihn ins Feld geführter Ausspruch aus der Lutherdebatte, er würde der Kirche folgen, auch wenn er ihre Vorschriften nicht verstünde (vgl. Welzig IV, 7), muß natürlich auch innerhalb von *De libero arbitrio* differenzierter gesehen

Über die Philosophen sagt sie: »Doch es ginge noch an, wenn sie nur vor Staatsgeschäften dastünden wie der Esel vor der Harfe; aber ebenso links benehmen sie sich bei jedem Anlaß im praktischen Leben. Lade einen Weisen zu Tische – er wird dir mit mürrischem Schweigen oder auf-sässigem Gefrage alles versalzen. Nimm ihn zum Reigen mit – du siehst ein Kamel tanzen. ... Muß er einkaufen, etwas verabreden, kurzum besorgen, was eben zum Alltag gehört, so steht er da wie ein Holzbock«¹⁸. Den Professoren der Künste wirft die Torheit so viel Eigenliebe vor, daß diese eher ihr väterliches Gut aufgeben würden als ihren Anspruch auf Geist. Und mit den Theologen möchte sie sich am liebsten gar nicht erst befassen: »... denn die Leute sind hochnäsiger und empfindlicher und reiten am Ende mit ihren Schlußsätzen schwadronenweise Attacke ... beglückt von ihrer Einbildung tun sie, als wohnten sie im dritten Himmel, und sehen auf die übrige Menschheit wie auf Vieh ... Sie verschanzen sich hinter einer so dichten Hecke von magistralen Definitionen, Konklusionen, Korollarien und Propositionen ..., daß auch die Netze Vulkans sie nicht zu fangen vermöchten. ... Erst Fragen wie die folgenden halten sie ... für wahrhaft würdig ...: ... Hätte Gott auch in die Gestalt eines Weibes, eines Teufels, eines Esels, eines Kürbisses, eines Kiesels eingehen können? Und wie würde dann dieser Kürbis gepredigt und Wunder gewirkt haben? Wie wäre er zu kreuzigen gewesen? ... Kaum weniger glücklich als sie leben die Menschen, die sich fromme Brüder und Klosterleute nennen, wobei der erste Name so falsch ist wie der zweite ... Zunächst gilt ihnen als frömmster Gottesdienst, sich der Wissenschaft so tapfer zu enthalten, daß sie nicht einmal lesen können. Dann glauben sie, den Ohren der Heiligen einen gar herrlichen Schmaus zu bieten, wenn sie ihre abgezählten, aber unverstandenen Psalmverse mit ihren Eselstimmen in den Kirchen herunterplärren.

werden, als es die in ihrem Urteil oft einseitige Forschung getan hat; betrachtet man aber die Äußerungen des Erasmus zur Kirche in einem weiteren Kontext, verliert sich das Anstößige dieser isolierten Aussage gänzlich. Niemals nämlich reagierte er auf die Anwürfe mit einer Zurücknahme auch nur einer Äußerung, sondern er entlarvte im Gegenteil eben diese Anwürfe als ängstliches, aber völlig unkontrolliertes und darum nicht wirklich gefährliches Umsichbeißen eines Hundes, dem man versehentlich auf den Schwanz getreten hatte. Sehr hilfreich zur rechten Beurteilung scheint mir eine Äußerung im *Hyperaspistes*, wo er zum diesbezüglichen Vorwurf Luthers Stellung nimmt mit den Worten: »Ich ertrage also diese Kirche, bis ich eine bessere sehe: Und dieselbe ist gezwungen, mich zu ertragen, bis ich selbst besser werde. Auch segelt der nicht unglücklich, der zwischen zwei entgegengesetzten Übeln einen Kurs zwischendurch einhält.« (Welzig IV, 249); vgl. dazu Augustijn: Erasmus ..., a. a. O. 160f.

¹⁸ Welzig II, 55.

... Wenn ein solcher Prediger auf der Kanzel deklamiert, wer wollte noch Komödianten oder Marktschreiern zuhören? Lächerlich ist es doch und allerliebste, wie sie die alten Rhetoren ... nachäffen. Großer Gott, wie sie fuchtelten, wie sie passend ihre Stimme variieren, wie sie trillern!“¹⁹

Die Torheit, die anfangs das Katheder betritt, um eine Hymne auf sich selbst zu singen, und darin das Paradoxe zur hermeneutischen Maxime erhebt²⁰, wird im weiteren Verlauf zur Anklägerin, Verteidigerin und Richter in einer Person, sie macht das Lehrpult zur Kanzel, indem sie das paulinische Wort von der Torheit des Kreuzes²¹ zur unausgesprochenen Antwort auf alle die Kritik auslösenden Anfragen werden läßt.

Hier, im Lob der Torheit, wird sichtbar, was sich Erasmus erhofft: *per lusum docere*, durch das Spiel zu erziehen²². Im Widmungsbrief an Thomas Morus sagt er es selbst: »Wer aber als Kritiker menschlichen Lebens keinen einzigen Namen nennt, ist der nun wirklich ein Ehrabschneider und nicht eher ein Lehrer und Erzieher?“²³ Erasmus' gesamtes Werk ist geprägt von einem unerschütterlichen Vertrauen darauf, daß die gute Sache sich früher oder später gegen alle Widerstände durchsetzen wird. Er war davon überzeugt, daß der Mensch gut sein kann, wenn er nur gut sein will, und daß man ihn mit Hilfe der antiken Literatur sowie den Heiligen Schriften, den *bonae* und den *sacrae litterae*, und unter Ausnutzung aller seiner natürlichen Fähigkeiten dazu erziehen kann. Von daher war sein Reformprogramm in erster Linie ein Erziehungsprogramm. Davon zeugt am deutlichsten sein *Handbüchlein eines christlichen Streiters*, das *Enchiridion militis christiani* aus dem Jahre 1501²⁴. Hier entwickelt er seinen pädagogischen Plan über die *philosophia Christi*, deren Ziel es ist, aus

¹⁹ Welzig II, 131–149.

²⁰ Vgl. hierzu insbesondere Bader, Günter: *Assertio*. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther (HUTH 20) 1985.

²¹ Vgl. Welzig II, 193 ff.

²² Vgl. dazu Hoffmann, Manfred: »Überdies wollte er sich mit seiner flüssig-spielerischen Darstellungsweise gewiß gegen den gestellt-trockenen Scholastikerstil absetzen. Damit ist aber das Zwiespältige und Spielerische im Stil eines Literaten vom Format eines Erasmus nicht hinreichend erklärt. Hier liegen literarische Absichten vor: Einerseits erfordert der verbum-res-Dualismus die Uneigentlichkeit der Form, die wohl zum Ausdruck des Eigentlichen, aber nicht zum Eigentlichen selbst werden kann. Andererseits gebietet die polemische Situation ... einen Ausdruck, auf den der Autor nicht festzulegen ist ..., wie schließlich das pädagogische Prinzip ‚per lusum discere‘ das Schwebende in der Ausdrucksweise.« (Erkenntnis ..., a. a. O. 5, Anm. 10).

²³ Welzig II, 7.

²⁴ Zum *Enchiridion* vgl. Augustijn: Erasmus ..., a. a. O. 42–53.

theologischen und daher auch menschlichen Barbaren und Kulturbanau-
 sen gebildete und kultivierte Menschen zu machen²⁵. Dies ist unaufgeb-
 barer Kernpunkt der Theologie, des Bibelhumanismus²⁶ des Erasmus: der
 feste Glaube daran, den Menschen zum Gutsein, vielleicht könnte man
 sogar sagen: zu einer menschlichen *elegantia* erziehen zu können, was
 Erasmus von Rotterdam zu einem Verfechter der Methode machte, die
 sich durch geduldige Hartnäckigkeit und leises, aber beharrliches Erinnern
 Fortschritte erhofft²⁷. Eben dieser feste Glaube aber machte den Rotterda-
 mer auch zu einem grenzenlosen Optimisten, der in Erwartung der Wen-
 dung zum Guten mit heiterer Gelassenheit die Unzulänglichkeit der Welt
 und des Menschen, die Schwierigkeiten und Mißgeschicke des Alltags be-
 obachtete und in schonungsloser Offenheit beschrieb – kurz: der Welt, wie
 sie sich ihm bot, mit Humor begegnete und sich selbst immer mit darin
 einschloß. So stellte sich Erasmus vermutlich auch selbst einmal in einer
 beinahe schon rührend selbstspöttischen Skizze dar als Janusköpfigen: ei-
 ne Seite mit spöttischem Lächeln, die andere Seite mit einem kummer-
 vollen Ausdruck und einer tropfenden Nase, über die er oft klagte²⁸. Und
 im Widmungsbrief des *Enkomion Moriae* an Morus stellt er die Frage: »...
 in wieviel Gestalten bin ich nicht selbst mein Opfer?«²⁹

Erasmus erklimmt den Gipfel des Humors: Tiefe Liebe zum Menschen,

²⁵ Und hier spielt auch der freie Wille seine große Rolle, der das Zünglein an der
 Waage ist, wenn es für den Menschen darum geht, den Weg der Glückseligkeit
 oder den zur Verdammnis einzuschlagen; vgl. dazu Welzig I, 141 ff.

²⁶ Mit diesem Begriff soll zum Ausdruck kommen: Der neuentdeckte Mensch der
 Renaissance wird nicht zum autonomen, bindingslosen Mittelpunkt des Uni-
 versums, sondern das Geschöpf Gottes sowie die Beziehungen zwischen Schöpfer
 und Geschöpf werden zum Mittelpunkt des Interesses erhoben, und die Freiheit
 des Geschöpfes in der Welt als Konsequenz der unaufgebbaren Bindung an seinen
 Schöpfer werden Ausgangspunkt und Ziel des Erziehungsprogramms; zum Be-
 griff vgl. Augustijn: Erasmus ..., a.a.O. 100, dazu weiter Junghans, Helmar: Der
 junge Luther und die Humanisten (AKG [W] 8) 1984, 189–193.

²⁷ Gerade deshalb war Erasmus so erschüttert über Luthers ungestümes Wesen,
 welches er ein ums andere Mal bitter beklagt, vgl. die Hinweise bei Augustijn:
 Erasmus ..., a. a. O. 108f und 112–144.

²⁸ Vgl. Bainton, Roland H.: Erasmus. Reformen zwischen den Fronten, 1969, 229; da-
 mit gilt dann, was Bainton so ausgedrückt hat: »In der Renaissance wird der Narr
 oft dargestellt, wie er sich prüfend in einem Spiegel betrachtet. Dabei erkennt er,
 daß ‚jedermann‘ ein Narr ist, er selbst eingeschlossen. ... Diese Einsicht läßt ihn
 über sich selbst lächeln, wie es Erasmus mehr als einmal tut. Es ist nicht ein ver-
 ächtliches Lachen, sondern ein Lächeln des Mitleids und der Hoffnung.« (ebd.
 97).

²⁹ Welzig II, 7.

ebenso tiefe Überzeugung, etwas zu seiner Erziehung beitragen zu müssen und zu können, tiefer Schmerz über die den philosophischen und christlichen Idealen entgegengesetzte Realität³⁰ und die Überzeugung, die Welt zu retten, wenn man sie dazu bringt, sich selbst nicht so ernst zu nehmen und also über sich lachen zu können – all dies paart sich vor allem im Lob der Torheit zu jenem Lachen, welches die Bewohner des Olymps lachen³¹: kein schenkelklopfendes Gebrüll, sondern ein von leiser Melancholie durchzogenes Lächeln. Erasmus steht auf dem Gipfel des Humors, auf dem Olymp, und lacht mit den Olympiern, die doch selbst so gern Menschen sind, nicht über die Menschen, sondern von oben den Menschen zu: als freundliche Einladung, doch zu ihm herauf zu kommen. Der Humor wird so zum eigentlichen Ausdruck des menschlichen *existere*, so verstanden, daß der Mensch, der sich selbst gegenübertritt, dies mit Humor tut, d. h. sich selbst als der personifizierten Unzulänglichkeit mit heiterer Gelassenheit begegnet und darin selbständig einen Schritt zurück in die Ungebrochenheit des Daseins auf den Götterolymp geht. Erasmus von Rotterdam erscheint dabei selbst als der *homo ridens*, der das Füllhorn des Spotts über die Menschen ausgießt, die er so liebt und an denen er darum so leidet, und zu deren Rettung er seinen literarischen Genius einfließen läßt in Boulevardkomödien der Morgendämmerung.

2.2. Humilitas et hilaritas – Martin Luther

Auch die Werke Martin Luthers zu lesen, ist einfach ein Genuß. Jedoch aus einem ganz anderen Grund als bei Erasmus von Rotterdam. Luthers Stil ist bei weitem nicht so geschliffen und elegant, sondern bisweilen recht derb und grob. In seiner Schrift über die Freiheit des Willens bezeichnet Erasmus den Kampf zwischen sich und Luther als Kampf einer Fliege mit einem Elefanten³². Das Bild paßt nur zu gut: Die Fliege Erasmus surrt elegant und trickreich durch den Raum, stets in Gefahr, einer Fliegenklatsche oder einer schnellen Hand zum Opfer zu fallen; der Elefant Luther poltert schwerfällig, aber wirkungsvoll in einen Porzellanladen, niemand wagt es, ihn aufzuhalten, das Porzellan erzittert – und manches

³⁰ Worin sich bewahrheitet, daß der »Humorist« selbst eher ein Leidender, ein Melancholiker ist, vgl. Thiede: Lachen ..., a. a. O. 58 f.

³¹ Vgl. dazu Thiede: Lachen ..., a. a. O. 60–63; dazu paßt wunderbar die Zeichnung Holbeins, auf der Erasmus vom Olymp herabblickt, vgl. Augustijn: Erasmus ..., a. a. O. 65.

³² Vgl. Welzig IV, 5.

geht zu Bruch. Dennoch ist der Elefant ein gutmütiges und ausgesprochen liebevolles Tier, welches nur dann wild wird, wenn die Herde bedroht ist. So ist Luthers Stil: schwerfälliger, mehr grobgestrickt, aber von gewaltiger Kraft, wo es um die Herde geht. Und genau deshalb ist die Lektüre auch ein Genuß. In nahezu jeder Zeile ist zu spüren, wie sie aus der Biographie Luthers erwachsen ist, aus seinen eigenen Zweifeln und Anfechtungen und aus der ungeheuren Befreiung, die ihm die reformatorische Erkenntnis verschafft hat. Wo die Feder der Erasmus spazierengeht, da hechtet die des Wittenbergers Seite um Seite durch die Heilige Schrift und über das Papier, um das Grandiose dieser Erkenntnis durch die Schrift zu stützen und an die Menschen zu verbreiten, die auf Trost und Befreiung warten.

Für Humor im erasmischen Stil bleibt da kein Platz³³. Luther will, wo er Spott treibt mit Papst und Kardinälen, mit Mönchen und Ablaßpredigern, nicht ein Spiel spielen, sondern verletzen, um zu heilen. Er setzt nicht auf Erziehung, weil er die menschlichen Kräfte auf dem Weg zur Seligkeit als Hindernis, nicht als Hilfe sieht. Gerade darin besteht für ihn das Evangelium, daß es den Menschen aus dem Wahn der Selbsterlösung und von dem Zwang des Gesetzes befreit und in die geöffneten Arme Christi am Kreuz treibt. Was diese Erkenntnis verschleiert, bewußt oder unbewußt, muß schonungslos entlarvt werden. Deshalb geht Luther gnadenlos dort ins Gericht, wo solche Verschleierung geschieht. Sein »Humor« gibt der Lächerlichkeit preis, aber nicht, um mitleidig darüber hinwegzulächeln, sondern um den Todesstoß zu versetzen.

So spottet Luther: »... heysset man ... (als Werke des ersten Gebotes in dieser Zeit): singen, leszen, orgeln, meszhalten, metten, vesper vnd ander getzeiten beten, kirchen, altar Closter stifften vnd schmucken glocken, kleinod, kleid, geschmeid, auch schetz samlen zu Rom, tzu den heiligen lauffen.«³⁴. Den Stuhl Petri bezeichnet er als »geytz vnd raubstul«³⁵, zum Sakrament der Priesterweihe schreibt er: »O ihr Pápste! Wie würdig seid ihr dieses ehrwürdigen Sakraments der Priesterweihe! ... O Schmach der Kirche Gottes, die ihr von diesen priesterlichen Ungeheuern zugefügt wird! Wo sind Bischöfe oder Priester, die das Evangelium kennen, geschweige denn predigen! ... Was bleibt euch ... noch, das sich nicht bei jedem Laien fände? Die Tonsur und die Kleidung? Ein elender Priester, der

³³ Wovon auch der Befund zeugt, daß der Begriff *humor* bei Luther überhaupt nur zweimal, derjenige der *hilaritas* (bzw. *hilaris*, *exhilaro* und *hilaro*) dagegen sehr häufig vorkommt, vgl. WA 65 (Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1–60, *daemon – hysteron proteron*, 1993), 578 und 630.

³⁴ Martin Luther: Studienausgabe hg. von Hans-Ulrich Delius, 1979–1992 (im folgenden zit. StA), hier II, 25.

³⁵ StA II, 113.

aus Tonsur und Kleidung besteht!«³⁶ Und zum Sakrament der letzten Ölung: »Einen Nutzen hat es aber doch gehabt, daß diese Ölung zur ‚letzten‘ gemacht worden ist. Denn diesem Umstand ist es zu verdanken, daß sie unter allen Sakramenten am wenigsten durch Tyrannei und Gewinnsucht gequält und unterdrückt worden ist. Diese eine Barmherzigkeit hat man den Sterbenden gelassen, daß sie ohne Bedingung gesalbt werden können ...«³⁷. In einem Brief nimmt er die Reichstagsmitglieder aufs Korn, indem er sie mit Vogelarten vergleicht: »... sonderliche Freude haben wir, wenn wir sehen, wie ritterlich sie schwänzen, den Schnabel wischen und die Schwerter zücken ... Wir wünschen ihnen Glück und Heil, daß sie allzumal an einen Zaunstecken gespießt wären. Ich halt es aber, es sei nichts anders denn die Sophisten und Papisten mit ihrem Predigen und Schreiben, die muß ich alle auf einen Haufen also vor mir haben, daß ich höre ihre liebliche Stimme ... und sehe, wie sehr nützlich Volk es ist, alles zu verzehren, was auf Erden ist. ...«³⁸. Auch über die Mönche findet er spöttische Worte: »Die Barfüßer sind proprie die Läuse, die der Teufel unserem Herr Gott an den Adamspeltz setzt ... Die Predigermönche aber sind die Flöhe; die haben sich ewig mit einander gebissen«³⁹. In einer Schrift aus dem Jahr 1542 widmet er sich bissig der Reliquiensammlung des Kardinals Albrecht von Mainz: »... es seien neue Partikel ... hinzugekommen, etwa ein schönes Stück vom linken Horn des Mose, drei Flammen vom brennenden Dornbusch, ein Rest von der Flagge, mit der Christus das Totenreich geöffnet habe, ein halber Flügel von dem Erzengel Gabriel und fünf hübsch glänzende Saiten von Davids Harfe. Und sogar Albrecht selbst solle dem Heiligtum in seinem Testament ein Quentchen von seinem treuen frommen Herzen und ein ganzes Lot von seiner wahrhaftigen Zunge vermacht haben«⁴⁰. Die Schrift Luthers schließlich an Erasmus über die Unfreiheit des Willens liest sich mitunter wie eine einzige Verhöhnung des Rotterdamer Humanisten⁴¹.

³⁶ StA II, 250, in der deutschen Übertragung zit. nach Martin Luther: Von christlicher Freiheit. Schriften zur Reformation, übertragen und kommentiert von Horst Beintker. Mit einem einführenden Essay von Eberhard Stammler, Zürich 1990, 495 f.

³⁷ StA II, 257, zit. nach Luther: Freiheit ..., a. a. O. 505.

³⁸ WA Br 4, Nr. 1555, 294/32–41.

³⁹ WA TR I, Nr. 301, 125/12–15; zit. nach Martin Luthers Tischreden, hg. von A. Frederking, o.J., 155.

⁴⁰ Thiede: Humor ..., a. a. O. 120.

⁴¹ Etliche Male läßt er etwa Höflichkeitsfloskeln einfließen, die vor Spott gleichsam triefen, vgl. etwa StA III, 177 oder 179; dies bleibt Erasmus auch nicht verborgen, wie er im *Hyperaspistes* erkennen läßt, vgl. etwa Welzig IV, 221–233.

Dennoch spürt man, daß dieser Humor seine Grenzen hat. In einer kleinen Studie zu Luthers Humor ist zu lesen: »Wo es um die letzten Entscheidungsfragen – Sünde, Verdammung, Erlösung, Sterben, Tod – geht, hört bei Luther der Humor auf.«⁴² Und da es bei Luther eigentlich immer um diese letzten Entscheidungsfragen ging, weil die Rechtfertigung des Sünders für ihn Ausgangspunkt alles theologischen Denkens und Redens war, erfährt man auch in den spöttischen, humorvollen Bemerkungen, wie der Ernst sein Recht fordert⁴³. Das wird an folgender Episode sehr deutlich: Zu seinem Kind, welches gerade gewickelt wurde, sprach Luther: »Schrey fluchs und were dich! So hatte mich der Papst auch eingewickelt, aber ich bin von seinen Banden wieder frei geworden.«⁴⁴.

Sein Humor ist von leichter Art dort, wo er Alltagsdinge betraf. So sagte er von sich selbst: »Ich kann auch trinken, lachen, Possen reißen etc.«⁴⁵. Mit Ironie schreibt er, von einer Beinwunde noch nicht völlig genesen, an seine Frau Katharina: »Wir sind gottlob frisch und gesund, ohne daß uns die Sachen Unlust machen, und daß Jonas wollt gern einen bösen Schenkel haben, daß er sich an eine Lade . . . gestoßen: so groß ist der Neid in den Leuten, daß er mir nicht wollt gönnen allein einen bösen Schenkel zu haben.«⁴⁶. Und von ungleich tröstender Kraft gerät Luthers Humor dort, wo er die Theologie mitten ins Leben der Menschen holt. Bestes Beispiel sind hier die Trostbriefe, wo er zwar die Trauer und das Angefochtensein der Adressaten sehr ernst nimmt – aber gerade deshalb mit einer munteren Heiterkeit ans Werk geht, über diese Trauer und dieses Angefochtensein hinwegzuträsten⁴⁷. Ein Beispiel: »Darumb, wenn Ihr traurig seid, und will

⁴² Blanke: Luthers Humor . . ., a. a. O. 43.

⁴³ Vgl. dazu sehr schön Lauer (Humor . . ., a. a. O. 304): »Da der Humor jedoch nichts vollkommen ernst nimmt, da er alles relativiert . . ., kann das Objekt des Glaubens als solches nicht mehr mit Humor genommen werden; denn dann liefe die Relativierung auf fundamentale Skepsis hinaus . . . Der Humor des Christen hat also nur so lange Bestand, wie es letzte Werte für ihn gibt, die nicht mehr dem Humor unterliegen.« Von diesem Grundsatz aus – über den freilich zu diskutieren wäre –, könnten sich auch Hinweise ergeben, wo Humor und Witz über Gott und die Welt zur Blasphemie werden, wo – buchstäblich! – der Spaß aufhören muß.

⁴⁴ Hier die deutsche Übertragung; im lat. (WA TR 2, Nr. 2447, 465/16–18) heißt es: »Ipse papa etiam me ligaverat, sed solutus sum rursus an vinculis eius.« Das Kind ist übrigens sein am 9. November 1531 geborener Sohn Martin.

⁴⁵ Zit. nach Thiede. Lachen . . ., a. a. O. 121.

⁴⁶ WA Br 11, Nr. 4203, 291/19–22, zit. nach Blanke: Humor . . ., a. a. O. 22.

⁴⁷ Hier einmal weiter zu forschen (so auch Gritsch: Humor . . ., a. a. O. 21), wäre in der Tat eine sehr lohnenswerte Aufgabe – gerade auch für die Seelsorgekonzeptionen heute!

überhand nehmen, so spricht: Auf! ich muß unserem Herrn Christo ein Lied schlagen auf dem Regal...; Und greift frisch in die Claves und singet drein, bis die Gedanken vergehen... Kommt der Teufel wieder..., so... spricht: Aus, Teufel, ich muß itzt meinem Herrn Christo singen und spielen... wie jener Ehemann tät, wenn seine Ehefrau anfang zu nagen und beißen, nahm er die Pfeife unter dem Gürtel hervor und piff getrost, da ward sie zuletzt so müde, daß sie ihn zufrieden ließ...⁴⁸.

Die Heiterkeit ist für Luther ein Vorgriff auf das verheißene Lachen; es gilt, der Verheißung Christi zu vertrauen, welche sagt: »Selig seid ihr, die ihr jetzt weint; denn ihr werdet lachen« (Lk 6,21). Die irdische Fröhlichkeit ist nach Luther der Ort, wo sich die eschatologische Wirklichkeit des himmlischen Lachens im Hier und Jetzt Raum verschafft und etwas von der zukünftigen Seligkeit erahnen läßt. Im Himmel kann es nicht ernst zugehen, schon gar nicht todernt, denn durch Christi Kreuzestod ist dem Tod der Stachel genommen, ist aus dem Tod ein Spott geworden⁴⁹. Und dies läßt sich spüren in dem seligen Tausch, daß Christus unser wird und unsere Sünden auf sich genommen hat. Luther hat es mit dem wunderbaren Begriff des »fröhlichen Wechsels« zum Ausdruck gebracht⁵⁰. Ja, darin wird die Freude sogar ein Erkennungszeichen für den Glauben⁵¹, und Luther kann zwei so gegensätzliche Dinge wie Heiterkeit und Haß zusammendenken als heiteres Hassen der Sünde⁵².

Humor begegnet also bei Luther in ganz anderer Weise als bei Erasmus, nämlich entweder als gnadenloser Spott, der eigentlich schon wieder Ernst und darin beinahe zornig ist, oder als Heiterkeit und Fröhlichkeit, die aber eigentlich schon wieder eine *laetitia spiritualis* ist. Verantwortlich dafür ist die eschatologische Dimension des Rechtfertigungsgeschehens, welche den Menschen in dieser Welt ebenso unter die Wirklichkeit der radikalen

⁴⁸ WA Br 7, Nr. 2139, 105/26–40; vgl. dazu Mennecke-Haustein, Ute: Luthers Trostbriefe (QFRG 56), 1989, 214–229.

⁴⁹ Vgl. Thiede: Humor..., a. a. O. 122.

⁵⁰ Vgl. *De libertate Christiana* WA 7, 25/33f–26/4.

⁵¹ Vgl. etwa WA 25, 347/16f: »Wir können an der Freude den Mangel unseres Glaubens erkennen. Denn wie stark wir glauben, so stark müssen wir uns auch notwendig freuen.« Oder WA Br 5, 327/95–97: »Ich kenne den Satan gut, weiß wohl, wie er mir pflegt mitzuspielen; er ist ein trauriger, saurer Geist, der nicht leiden kann, daß ein Herz fröhlich sei...« (zit. nach Oberman, Heiko A.: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 320f).

⁵² WA 1, 542/39–543/2: »Fides primo in Christum, gratuitum remissionis largitorem, docenda erat et desperatio propriae contritionis et satisfactionis persuanda, ut sic fiducia et gaudio cordis de misericordia Christi firmati tandem hilariter odirent peccatum et contererentur et satisfacerent.«

Sündhaftigkeit wie unter die Wirklichkeit des nicht minder radikalen Gerechtfertigt-seins stellt. Die Situation des Menschen ist geprägt von einem Schon-und-doch-noch-nicht – auch im Blick auf das, wobüber er lachen kann. Der *homo ridens* ist für Luther der eigentliche Typus des menschlichen *existere*, welcher die einmalige Möglichkeit hat, in seinem Lachen seine Seligkeit schon erahnen, schon erfahren zu dürfen⁵³. Luther nennt die Dinge beim Namen, ohne ironisches Verwirrspiel, ohne erzieherischen Anspruch – und damit packt er sie da an, wo ihre Wurzel ist; und wo die Wurzel ist, da ist es nun einmal nicht sauber und trocken, sondern da ist feuchte Erde – Humus. Das Lachen Luthers über die Unzulänglichkeiten der Welt und des Menschen bleibt damit dort, wo sie ihm begegnen: am Boden, wo der verzweifelte Mensch ist, ohne inneren und äußeren Abstand, ohne Distanz. Luther – wie jeder andere *simul iustus et peccator* – bleibt, mitten unter den anderen, am Fuße des Berges, auf dessen Gipfel Erasmus zu stehen glaubt. Am Fuß des Berges zu stehen und zu wissen, daß es keinen Weg hierauf gibt, den der Mensch von sich aus gehen könnte, ist für Luther Ausdruck tiefer Demut, tiefer *humilitas* vor der Größe und Güte Gottes⁵⁴. Und deswegen kann Luther zu Gott herauflächeln in der Gewißheit, einmal dort mit allen Menschen, allen Heiligen bei ihm versammelt sein zu dürfen, und in dem Bewußtsein, in der Verantwortung gegenüber Gottes Schöpfung emsig dort zu arbeiten, wo Gott ihn hingestellt hat: in die Welt, am Fuße des Berges.

⁵³ So ist auch in einer neuen Studie zu lesen: »Das Lachen ist bereits Ausdruck dessen, daß die Menschen anfangen zu erkennen ... Lachen und Erkennen sind Geschwister ... Denn der Humor bildet das Unendliche, Göttliche und Ewige am Endlichen, Menschlichen und Vergänglichen ab, genauso wie sich der ewige Gott in seinem Sohn in der Zeit abbildet, die anfängt zu vergehen.« (Steiger, Anselm: Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der ‚fröhliche Wechsel‘ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor, in: NZSTh 38 [1996], 1–28, hier 27); in ähnlicher Weise ist auch folgende allgemeine Bemerkung von Lauer (Humor ..., a.a.O. 300) zu verstehen: »Je gläubiger er (i.e.: der gläubige Christ) wird, desto weniger humorbedürftig ist er; je ungläubiger er wird, desto humorloser ... Angesichts der besonderen Angefochtenheit des Glaubens heute erlangt dieser christliche Humor als »Zwischen-Tugend« eine fast unaufgebbare Wichtigkeit.«

⁵⁴ Hier zeigt sich dann das, was Karl Barth viel später so auf den Punkt bringen wird: »Ist der Kontrast zwischen dem Menschen selbst und der ihm von Gott angetanen Ehre nicht wirklich zu groß, als daß der Mensch sich selbst in seiner Eigenschaft als ihr Träger und Inhaber feierlich nehmen könnte, als daß er da nicht über sich selbst lachen müßte? Ist es nicht die Probe auf die Echtheit seiner Dankbarkeit und Demut?« (KD III/4, 765).

3. *Humilis humor hominis hilaris* – Luther und Erasmus

Was hat nun diese kleine Betrachtung gezeigt? Einerseits hat sie wohl deutlich gemacht, wie der unterschiedliche theologisch-anthropologische Ansatz bei Luther und Erasmus dazu führen mußte, den von Erasmus besetzten Begriff des Humors für Luther so nicht mehr anwenden zu dürfen. Wo bei Erasmus der Humor der eigentliche Ausdruck des menschlichen *existere* war, welches gut sein kann, wenn es nur gut sein will, war die *hilaritas* für Luther das Erfahren der eschatologisch gewissen Seligkeit im Hier und Jetzt und damit eigentlicher Ausdruck des menschlichen *existere*, welches der Verheißung der Rechtfertigung *sola fide* glaubt. Stand Erasmus als *homo ridens* auf dem Gipfel des Berges und lachte das einladende, melancholische Lachen der Olympier über die geliebten, törichten Menschen, blieb Luther in Demut am Fuße des Berges als *homo iustificatus* unter den anderen *homines iustificati*, lachte über die Olympier, die sich für Götter hielten, und lachte fröhlich zu seinem Gott als zu dem, der ihm das Lachen geschenkt hat.

Andererseits aber eröffnet die Betrachtung ein Zweites: Luther war keineswegs humorlos, nur war sein Humor ein anderer als der des Erasmus. Es gibt dafür theologisch notwendige Gründe, es ist sicher auch eine Stilfrage. Es könnte aber zusätzlich auch an den Umständen der Zeit liegen, in denen Luther – auch verstanden aus seiner Biographie – gar nicht anders konnte, die kein *per lusum discere*, sondern ein *per verbum Dei praedicare* forderten. Luthers Heiterkeit hätte sich – da bin ich sicher – öfter und bisweilen auch anders niedergeschlagen, wenn die Umstände es erlaubt hätten – ohne die eben als theologisch notwendig ausgewiesene Differenz dabei außer acht zu lassen. Luther hätte sich nicht zu einem *per lusum docere* hinreißen lassen, das im bloßen *lusus* verharret. Hinter der formalen verbirgt sich eine tiefe inhaltliche Variante, wenn er vielleicht von einem *ludens docere* gesprochen hätte. Ist das so, dann hätte es die Tradition verpaßt, den Humor dort wieder einzubringen, wo er möglich gewesen wäre. So könnte also nun selbst unter Beachtung des Grundsatzes *ecclesia semper reformanda* der Humor buchstäblich wieder ins Spiel kommen.

Erinnern wir uns an die Dudendefinition; nach ihr konnten wir Erasmus als überaus würdigen Vertreter des Humors erkennen, welcher der Unzulänglichkeit des Menschen und der Welt mit heiterer Gelassenheit begegnet. Heiterkeit fanden wir auch bei Luther – aber eben keine heitere Gelassenheit. Spielt man ein wenig mit den Worten, so erscheint plötzlich die Gelassenheit als eine Gelassenheit im Sinne des Allein-gelassen-seins und wird so zum Inbegriff des ob seiner gnadenhaft begründeten Souveränität heiteren Menschen im Denken des Erasmus. Dreht man die Begriffe,

wird aus der heiteren Gelassenheit eine gelassene Heiterkeit im Sinne einer geschenkten Heiterkeit – und damit der Humor zum Inbegriff des lutherischen Lebensgefühls aufgrund der Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes. Versteht man Humor so als gelassene Heiterkeit, könnte man (solange man *coram mundo* lebt und *coram Deo* ein *simul iustus et peccator* ist) gleichzeitig mit Erasmus Gipfel erstürmen und mit Luther demütig am Fuße des Berges zu Gott hinauflächeln.

Wie kann dies Herumklettern auf dem Berge am besten gelingen? Indem man wahrhaft ein Arbeiter in Gottes Weinberg wäre: ständig in der Bewegung zwischen Tal und Anhöhe, nicht um seiner selbst willen, sondern um den Besitz seines Herrn zu bewahren und zu pflegen und reiche Ernte einzutragen. Es sei nochmals betont: Die theologisch letztlich unaufheb- bare Differenz zwischen dem Rotterdamer und dem Wittenberger (es geht dabei, wie zu Beginn gesagt, um ewiges Leben oder ewigen Tod!) soll und kann dadurch nicht berührt werden; gerade sie aber – und vor allem, wenn es Luther ist, der die Schrift recht gehört hat – weist zugleich den Weg zu einer Theologie und einer theologischen Wissenschaft, die dem rechten Humor als gelassener Heiterkeit Raum zu geben hat, weil sie es darf!

Die Theologie unserer Tage, die oftmals so humorlos begegnet, ist manchmal auf dem Gipfel des Berges, aber dann nicht so klug und fein und so menschenliebend wie Erasmus, sondern arrogant, maßlos und ausgren- zend; manchmal ist sie am Fuße des Berges, aber dann nicht so emsig und demütig und um zu trösten wie Luther; manchmal hält sie sich gar für den Berg selbst, dann gilt das Wort des Dichters Horaz für sie, daß sie kreißt und kreißt und am Ende ein Mäuslein gebiert⁵⁵; und oft genug scheint sie mir auch tief irgendwo im Inneren des Berges verborgen zu sein. Hätte sie Humor – Humor nun neu verstanden gemäß dem eben Gesagten als demütiger Humor eines heiteren Menschen –, hätte sie Humor, wäre sie eigentlicher Ausdruck des menschlichen *existere*, welches berufen ist, in Gottes Weinberg zu arbeiten. Hätte sie Humor, dürfte sie *trotzdem* lachen⁵⁶. Hätte sie Humor, würde sie sich selbst nicht so wichtig nehmen, hätte sie es darin leichter, sich die *Maxime* des *sola scriptura* etwas an- gehen zu lassen, den Dialog als Instrument der Wahrheitsfindung ernstzu- nehmen und dem Streit zu *guter* Kultur zu verhelfen⁵⁷.

⁵⁵ *Ars poetica*, Vers 139: »Parturient montes, nascetur ridiculus mus.« (Vgl. zur Tra- dition dieses Wortes Büchmann, Georg: *Geflügelte Worte*, 33. Aufl. 1981, 283).

⁵⁶ Zu dieser Kategorie des *Trotzdem* vgl. Tiede: *Lachen ...*, a. a. O. 52f, von wo aus sich dieses *Trotzdem-lachen* als roter Faden durchzieht.

⁵⁷ Vgl. dazu Gritsch: *Humor ...*, a. a. O. 37: »Für ihn [Luther] war der Humor ein Ge- genmittel gegen die Macht der Sünde, die er in menschlicher Eigenmacht verkör-

In diesem Sinne sei am Schluß der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die evangelische Theologie den Humor stärker wiederentdeckt. Und daß die, die sich zur evangelischen Theologie bekennen, sie lehren und predigen und leben sollen, aus der Fröhlichkeit über Gottes Verheißungen mit lutherischer Heiterkeit und der daraus und nur daraus resultierenden sprühenden Leichtfüßigkeit des Erasmus die Feder für ihn und die ihnen Anvertrauten spazieren führen, die *ludentes docere* und *per verbum Dei praedicare*.

Dr. Athina Lexutt, Kurhausstr. 138, 53773 Hennef

DER FREIHEITSBEGRIFF MARTIN LUTHERS UND IMMANUEL KANTS IM VERGLEICH

Von Jörg Wurzer

Kopf oder Zahl? Freiheit oder Unfreiheit? Welche Seite der Münze wird oben liegen?

Welchen Standpunkt Luther und Kant vertreten, der eine als Theologe, der andere als Philosoph, wird in der vorliegenden Abhandlung skizziert werden. Ob sie sich für eine Seite der Münze entscheiden oder gar jeder auf seine Weise auf die Kante setzt, wird sich zeigen. Zunächst werde ich beide Freiheitsbegriffe skizzieren und dann beide in einem Vergleich gegenüberstellen.

pert sah. Christen, die lachen können, kennen die Kunst der Selbstkritik, und ihr Humor offenbart eine Bußfertigkeit, die sich auf das eigene Ich anstatt auf andere konzentriert.« Freilich wird an dieser Aussage auch schnell die Gefahr deutlich: Gerade ja nicht die Bußfertigkeit, sondern die zugerechnete fremde Gerechtigkeit Christi bricht die Macht der Sünde! Also nicht der Humor ist das Gegenmittel, sondern Christus – und der Humor ist der rechte Affekt auf dieses Gnadengeschenk.

»Wenn auch alle Menschen ohne Gott sind, so wissen sie doch etwas von der Belohnung des Guten«¹, meint Luther. Ob er auch einen Gebrauch der Freiheit annimmt, der damit verbunden sein könnte, soll im folgenden untersucht werden.

Von dem umfangreichen Werk Luthers sind für das genannte Thema im wesentlichen zwei Schriften wichtig: »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520) und »De servo arbitrio« (1524).

Die kleine Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«² an Hieronymus Mühlport schrieb er ursprünglich auf Latein an Papst Leo X zusammen mit dem »Sendbrief an den Papst Leo X«. Es war eine Idee des kurialen Diplomaten Karl von Miltiz, in dem Schreiben zum Ausdruck zu bringen, daß die vorangegangenen Schriften nicht gegen die Person des Papstes gerichtet waren. Dadurch sollte in einem letzten Versuch eine Schlichtung zwischen Luther und Rom herbeigeführt werden, als die Papstbulle verbreitet werden sollte. Aber diese Initiative schlug bekanntlich fehl.

Die Schrift »De servo arbitrio«³ ist eine Antwort auf das Buch »De libero arbitrio Διατριβή sive conatio per desiderium Erasmus Roterdamum« des Humanisten Erasmus von Rotterdam. Mit seiner Argumentation gegen die Meinung von Erasmus macht Luther seine anthropologischen Standpunkte deutlich: So auch seine völlige Ablehnung der Annahme eines freien Willens im Menschen.

Ferner kann noch die frühe »Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne Gnade«⁴ (1516) in Betracht gezogen werden, in der schon die zentralen Aussagen Luthers zur Freiheit aufgeführt werden.

In der Ausgangsfrage heißt es: »Kann der Mensch, nach Gottes Ebenbild erschaffen, aus seinen natürlichen Kräften die Gebote Gottes, seines Schöpfers, halten oder irgend etwas Gutes tun oder denken und mit der Gnade verdienen und das als Verdienst erkennen?«⁵ Die Antwort wird in drei Thesen formuliert:

a) Der Mensch ist von Natur aus egozentrisch und nach dem Vergänglichen ausgerichtet: Weil er aber der Seele nach Gottes Ebenbild ist, ist er

¹ Peter Kärner (Hrsg.), »Die Welt ist wie ein betrunkenener Bauer«. Aus den Tischreden Martin Luthers, Wien 1982.

² WA 7, 20–38.

³ WA 18, 600–787.

⁴ WA 1, 145–150.

für dessen Gnade empfänglich und kann »aus dem Geist wiedergeboren«⁶ werden.

b) Er bleibt immer sündig, was auch immer er unternimmt, weil er nicht anders kann, als nur sündigen. Diese Aussage wird an einigen Bibelstellen belegt: Mt 7,17; Phil 2,13; 2 Kor 3,5.

So kommt Luther schließlich zu seiner Kernaussage, in der er den freien Willen des Menschen leugnet: »Der Wille des Menschen ohne Gnade ist nicht frei, sondern dienstbar, allerdings nicht ungern«⁷.

c) Wie auch die Gnade, so ist auch die Liebe zum Nächsten umfassend und nicht auf eine bestimmte Lebenssituation beschränkt. Nach diesem Maßstab wird jeder gerichtet und bedarf daher um so nötiger die Gnade und Vergebung Gottes.

Im folgenden soll nun an Hand der beiden erstgenannten Schriften die Position Luthers zur Freiheit näher bestimmt werden.

In der Schrift »Über die Freiheit eines Christenmenschen« versucht Luther in 30 Punkten deutlich zu machen, was unter der Freiheit eines Christen zu verstehen sei und welche Rolle der Glaube dabei spiele.

Gleich am Anfang steht die These, die im weiteren Text erläutert werden soll und zunächst widersprüchlich erscheint: »Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr / u(o)ber alle ding / vnd niemand vnterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding vnd yderman vnterthan«⁸.

Um beides miteinander zu vereinbaren, sieht Luther den Christen im einen Fall von der Seele her, wobei er ihn als geistlich, neu und innerlich beschreibt, und im anderen Fall vom Fleisch her, dem er die Prädikate leiblich, alt und äußerlich zuordnet.

Die Forderungen des Alten Testaments machen klar, daß nichts Äußeres den Menschen rechtfertigen, also frei von Schuld machen könne. Durch die Gebote soll der Mensch auch nur zu der Erkenntnis seines Unvermögens und dadurch zur Bedeutung des Glaubens gelangen.

Das Wort Gottes – für Luther das wichtigste für die Seele, mit dem sie alles hat – weist deutlich auf das Evangelium von Christus als Objekt des rechtfertigenden Glaubens hin. Der Christ hat alles gewonnen, wenn er an Christus als den glaubt, in dem »alle gnad / gerechtikkeyt / frid vn(d) freyheyte«⁹ ist. Obwohl er zunächst untätig ist, wird er durch seinen Glauben gerecht, weil er dadurch Gottes Forderungen angesichts seines einge-

⁵ Kurt Aland (Hrsg.), Luther Deutsch, Bd. 1, 345; WA 1, 145.

⁶ A. a. O., 347, WA 1, 146.

⁷ A. a. O., 349, WA 1, 147.

⁸ Hans-Ulrich Delius (Hrsg.), Martin Luther Studienausgabe, Bd. 2, 265, WA 7, 21.

⁹ A. a. O., 273, WA 7, 24.

sehenen Versagens ernst nimmt und so das erste Gebot und damit alle anderen erfüllt. »Den wer das erste haupt gepott erfüllet / der erfüllet gewißlich vnd leychtlich auch alle ander gepott«¹⁰.

Luther gebraucht auch noch ein mystisches Bild, um die Rechtfertigung durch den Glauben deutlich zu machen. Die Seele vereinigt sich mit Christus im Glauben wie Braut und Bräutigam zu einer Einheit, so daß »die sund ynn yhm verschlunden(n) vn(d) erseufft werden«¹¹.

Von dem rechtfertigen Glauben aus kann nun die Freiheit eines Christen bestimmt werden, die im wesentlichen darin besteht, daß der Christ für sein Heil keiner äußeren Anstrengungen bedarf: »[...] darff er den keynis wercks mehr / so ist er gewißlich empunden von allen gepotten vnd gesetzt / ist er empu(n)den / so ist er auch gewißlich frey / Das ist die Christlich freiheit / der eynige glaub / der da macht / nit daß wir mu(e)ßig gahn oder u(e)bell thun mugen / sondern das wir keynis wercks bedurffen zur frumkeyt vnd seligkyt zu erlangen / daon wir mehr hernach sagen wollen«¹².

Wie verhält es sich nun mit dem zweiten Teil der eingangs erwähnten Doppel-These? Dazu beleuchtet Luther die christliche Lebenspraxis.

Der Christ darf nun, weil er gerechtfertigt ist und seine Seele mit Gott eines ist, nicht die Gesetze ignorieren, sondern er muß sie nach wie vor zu seinem Handlungsmaßstab machen. Nun aber aus anderen Motiven. Das Fleisch bleibt an den weltlichen Dingen ausgerichtet und muß in Schranken gewiesen werden, damit es den Glauben nicht hindert.

Nicht eigene Bemühungen und Anstrengungen machen den Menschen gut und böse, sondern umgekehrt: Der gerechtfertigte, von Gott veränderte Mensch bringt Gutes hervor. So unterwirft sich der Christ freiwillig den Geboten Gottes und dadurch seinem Nächsten im Liebesgebot: »So ist offenbar [...] das keyn werck / kein gepott / einem Christen nott sey zur seligkeit / sondern er frey ist von allen gepotten / vn(d) auß lauterer freiheit / vmsonst thut / alles was er thut / nichts damit gesucht seyneyß nutze oder selickyt [...] sondern nur gott darynnen gefallen«¹³.

So wird der Gläubige von Gott zum Dienst an den Nächsten befreit, wobei das Handeln Christi als Vorbild dient.

In der Schrift »De servo arbitrio« gegen Erasmus von Rotterdam gewinnt die Frage nach einer möglichen Entscheidungsfreiheit, unabhängig von Gott als natürliche Begabung verstanden, schärfere Konturen.

¹⁰ A. a. O., 279, WA 7, 26.

¹¹ A. a. O., 277, WA 7, 25/26.

¹² A. a. O., 273, WA 7, 24/25.

¹³ A. a. O., 291, WA 7, 32.

Luther wirft Erasmus vor, sich an Stelle der Bibel als unfehlbarem Wort Gottes – so Luther –, an den Kirchenvätern zu orientieren. So versucht er die Meinung, daß es einen freien Willen gebe, der aber ohne Gnade nichts vermag, ad absurdum zu führen. Seine Argumentation vollzieht sich in drei Schritten:

- a) Widerlegung der Argumente des Erasmus
- b) Verteidigung der eigenen Thesen
- c) Beweis, daß nur die Gnade Gottes und nicht der freie Wille wirkt.

Der freie Wille kommt nur Gott allein zu. Er steht unter keinem Gesetz oder einer Ursache, weil er sonst nicht letztlich frei in seinen Entscheidungen wäre. So setzt er den Maßstab für Gerechtigkeit, für Gut und Böse.

Aus dem absolut freien Willen Gottes zieht Luther die Konsequenz, daß Gott über alles herrscht, folglich auch über die Engel und den Teufel, die in ihren Entscheidungen von dem Willen Gottes abhängig, also nicht frei sind¹⁴. Damit Gott nun nicht Ursache des Bösen wird, führt Luther kurzerhand den »deus absconditus«, den verborgenen Gott, ein. Gott wirkt nicht Böses, obwohl er Böses durch Böses bewirkt. Er stellt vielmehr das Böse in seinen Dienst: »Hic vides Deum, cum in malis (et) per malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest«¹⁵. Ob Luther damit dem Elend der Welt gerecht wird, steht auf einem anderen Blatt.

Wenn den Engeln und selbst dem Teufel kein freier Wille zugesprochen werden kann, kann er dem Menschen als endlichem Wesen erst recht nicht zugesprochen werden. Das beweist schon der Umstand, daß Gott sich um die Menschen bemühen muß, damit sie nicht den Weg zur Hölle gehen: »sollicitudo enim Dei promittentis gratiam ad reuocandum (et) erigendum peccatorem, satis magnum (et) fidele argumentum est, liberum arbitri(um) se solo non posse nisi a peius, (et) ut scriptum dicitur ad infernos labi«¹⁶.

Auch eine mögliche Belohnung des Menschen kann nicht als ein Argument für den freien Willen angeführt werden, da das Reich Gottes schon vor der Erwählung des Menschen erschaffen wurde. Das erwartete Verhältnis ist also genau umgekehrt.

Der gläubige Mensch sieht, daß Gott in allem wirkt und die Geschichte bestimmt. Er demütigt seinen Hochmut der Selbstbestimmung unter der Erkenntnis der Gnade im christlichen Glauben¹⁷. Demnach stehen auch

¹⁴ WA 13, 711.

¹⁵ Martin Luther. Studienausgabe, Bd. 3, 278, WA 18, 709.

¹⁶ A. a. O., 252, WA 18, 684.

¹⁷ WA 18, 632.

das Heil und das Gericht, die Erwählung und Verdammnis in Gottes Hand: »Qui uero nihil dubitat, totum in uoluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil elegit, sed expectat operantem Deum«¹⁸.

Wie Gott auch entscheidet: Die Erwählung und Verdammung des Menschen ist in gleicher Weise das gültige Wirken des deus absconditus; »Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate«¹⁹. Die Verstockung des Pharao in Ex 7–11 ist ein Beispiel dafür, daß Gott auch dem Menschen seine Gnade entzieht.

Wenn aber Gott nicht im Menschen wirkt, dann bestimmt ihn der Teufel. Luther vergleicht den Menschen mit einem Zugtier, das entweder vor Gott oder den Satan gespannt ist: »Sic humana uoluntas in medio posita est, ceu iumentum«²⁰. Der Mensch ist also immer fremdbestimmt. Wenn er nicht vom Geist Gottes erfüllt ist, ist er fleischlich gesinnt und kann nur Böses hervorbringen. Es gibt ein Entweder-Oder.

Obwohl Gott auch, wie oben erwähnt, die Gottlosigkeit vieler Menschen bewirkt, läßt Luther eine positive Wende offen. Letztlich bleibt der zwar verborgene, aber doch gültige Gott der Handelnde, dessen Herrschaft ihm nicht aus den Händen gleitet: »Hoc enim nos assertimus (et) contendimus, quod Deus cum citra gratiam spiritus operatur, omnia in omnibus, etiam in impijs, operatur, Deum omnia quae condidit solus, solus quo(que) monuet«²¹.

Einen kleinen Kompromiß läßt Luther zu: Es gibt einen Bereich, die der Mensch ohne Gottes Gebot und Verbot entscheiden kann, nämlich in Bezug auf die äußerlichen Dinge, z. B. die Nahrung.

Das Wort Gottes beinhaltet Gesetz und Evangelium. Das Gesetz fordert Werke, das Evangelium Glauben, der Gnade und ewiges Leben mit sich führt. Die Gnade stellt Luther dem freien Willen gegenüber, wobei er sich auf Paulus, insbesondere auf dessen Römerbrief zu stützen sucht.

Je mehr sich der Mensch um rechtfertigende Werke bemüht, um so mehr sündigt er. Die eigentliche Schuld liegt darin, daß dieser Mensch im Unglauben an Gottes Güte zweifelt, denn Gerechtigkeit gibt es nur durch den geschenkten Glauben aus der Erkenntnis Christi und der Gnade, ohne Zutun des Gesetzes: »Non est, quo hic liberum arbitrium euadet aut elebatur cum suo conatu aut studio. Aut enim cum operante, aut cum non operante numerabitur. Si cum operante, audis hic ei non reputari ullam iu-

¹⁸ Martin Luther. Studienausgabe, Bd. 3, 206, WA 18, 632/633.

¹⁹ A. a. O., WA 18, 633.

²⁰ A. a. O., 208, WA 18, 635.

²¹ A. a. O., 322, WA 18, 753.

stitiam, si cum non operante, qui credit tamen Deo, reputatur ei iustitia. At tum non liberi arbitrij uis erit, sed renouata creatura per fidem“²².

Durch den Glauben als Geschenk der Gnade Gottes wird schließlich der menschliche Wille befreit, Gutes zu tun und damit erst – nicht im streng philosophischen Sinne – frei gemacht.

II.

Szenenwechsel. Königsberg im April 1787. Immanuel Kant schreibt in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, »daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“²³ und legt damit das Fundament der drei Kritiken. Die Vernunft müsse sich mit ihren Prinzipien von der Natur belehren lassen, »aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“²⁴.

Was Kant, der in gleicher Weise in der Philosophie Epoche machte wie Luther in der Theologie, auf seine preußische Art zur Freiheit schreibt, soll im folgenden gezeigt werden.

Das gesamte Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, die der Einteilung der Philosophie in ihre Sachbereiche entsprechen: »So wird die Philosophie in zwei den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als *Naturphilosophie* und die praktische als *Moralphilosophie* (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt), mit Recht eingetheilt“²⁵. Die Erkenntnisvermögen sind in drei Stufen aufgebaut:

»Das gesammte Vermögen des Gemüths:

Erkenntnißvermögen

Gefühl der Lust und Unlust

Begehrungsvermögen“²⁶

denen entsprechen:

²² A. a. O., 340, WA 18, 772.

²³ Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage, Kants Werke, Bd. III, 10 (XIII). Die Zahlen in der Klammer verweisen auf das kantische Original.

²⁴ A. a. O.

²⁵ Kritik der Urteilkraft. Kants Werke, Bd. V, 170 (XII).

²⁶ A. a. O., 178 (XVIII).

»Erkenntnißvermögen:	Principien a priori:	Anwendung auf:
Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Urteilstkraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Vernunft	Endzweck	Freiheit« ²⁷

Die Freiheit ist also dem Begehrungsvermögen der Vernunft zuzuordnen, mit der sich die Kritik der praktischen Vernunft beschäftigt. Diese kann aber nur auf dem Hintergrund der Kritik der reinen Vernunft verstanden werden, die mit ihrer Auflösung der Antinomie der reinen Vernunft über die Freiheit die Kritik der praktischen Vernunft vorbereitet.

Neben den beiden genannten Kritiken sind für den Freiheitsbegriff »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793), »Die Metaphysik der Sitten« (1797) und »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (1798) interessant.

In »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« fragt Kant nach dem Guten und Bösen im Menschen und, inwiefern dieser vom Bösen bestimmt ist.

In »Die Metaphysik der Sitten« entfaltet Kant seine praktische Philosophie, d.h. seine Rechtsphilosophie und Ethik, in deren Einleitung er sich u. a. mit der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe beschäftigt, die in der Kritik der praktischen Vernunft eine Rolle spielt.

Im letztgenannten Buch wird eine Anthropologie entworfen, im ersten Teil die anthropologische Dialektik und im zweiten Teil die anthropologische Charakteristik. Das dritte Buch des ersten Teils befaßt sich mit dem Begehrungsvermögen, das – wie schon gezeigt – Thema der Kritik der praktischen Vernunft ist und damit zum Themenfeld »Freiheit« gehört.

Nun werde ich in zwei Abschnitten zunächst auf den Freiheitsbegriff innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, dann auf die Kritik der praktischen Vernunft eingehen.

Freiheit definiert Kant »als das Vermögen, einen Zustand von *selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.«²⁸

Die Freiheit ist nicht Bestandteil der Erfahrung, weil sie unabhängig von allem Sinnlichen ist und in den Bereich der Transzendentalphilosophie aus reiner Vernunft gehört: »Die menschliche Willkür« ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermö-

²⁷ A. a. O.

²⁸ Kritik der reinen Vernunft. Kants Werke, Bd. III, 363, {561}.

gen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.«²⁹.

In der transzendentalen Analytik wird ein Zusammenhang der Wirklichkeit durch unwandelbare Naturgesetze festgestellt. Wenn nun Erscheinungen Dinge an sich wären, gäbe es keine Freiheit, weil dann die Natur vollständig Ursache jeder Begebenheit und also auch einer scheinbar freien Entscheidung wäre.

Um eine daraus resultierende Antinomie der Vernunft zu vermeiden, ist zu bedenken, daß Erscheinungen nur bloße Vorstellungen sind, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen. So kann die Freiheit als Kausalität außerhalb der Reihe der empirischen Bedingungen gedacht werden, die eine Wirkung in der Reihe der empirischen Bedingungen erzielt.

So muß man schließlich zwei Arten von Kausalität annehmen, um den genannten Schritt zu vollziehen: eine intelligible und eine sensible. Der eine Kausalitätsbegriff schließt die Freiheit ein, der andere schließt ihn aus: »Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden.«³⁰.

Intelligibel ist dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was nicht Erscheinung ist, während das Gegenteil sensibel ist. Nun kann man die Kausalität einer Person »als *intelligibel* nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel* nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt«³¹ betrachten.

Aus dieser Unterscheidung leitet Kant zwei Charaktere der Ursache ab, den Charakter der Erscheinung und den Charakter des Dinges an sich selbst. Bei der Ursache mit dem Charakter der Erscheinung werden Erscheinungen zu Naturgesetzen verknüpft, die das gesamte Geschehen determinieren, während sie mit dem Charakter des Dinges an sich selbst nicht der Zeitkategorie untersteht, die für alles eine Ursache verlangt. Raum und Zeit sind nach Kant ja lediglich Anschauungsformen des Verstandes, die sich nicht auf Dinge an sich selbst beziehen. Die Täuschung des transzendenten Idealismus liegt darin, die beiden beschriebenen Ebenen nicht zu unterscheiden.

Dasjenige, was mit Freiheit begabt ist, ist die Vernunft des Menschen: »Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, daß vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird.«³².

²⁹ A. a. O., 363/364 [562].

³⁰ A. a. O., 365 [565].

³¹ A. a. O., 366 [566].

³² A. a. O., 374 [581].

Die Freiheit ist ein Zentralbegriff der praktischen Vernunft. So erhebt Kant sie zum Schlußstein seiner Kritik nach den transzendentalen Ideen von Unsterblichkeit und Gott. Wurde bisher nur die Möglichkeit der Freiheit aufgezeigt, so soll sie nun mit Hilfe des praktischen Gebrauchs der Vernunft bewahrheitet werden.

Unter den praktischen Grundsätzen als allgemeinen Bedingungen des Willens unterscheidet Kant zwischen subjektiven Maximen und objektiv praktischen Gesetzen.

Unter Maximen versteht er »praktische Prinzipien« (§ 8), die er zu dem Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit zählt und die daher keine allgemeinen, für jeden gültige Gesetze sind.

Praktische allgemeine Gesetze hingegen sollen lediglich der Form nach Bestimmungsgründe des Willens sein, weil empirische Bestimmungsgründe nach den Überlegungen in der Kritik der reinen Vernunft nicht Motor des freien Willens sein können, wenn er denn frei sein soll. Vielmehr wird die Form von der Vernunft bestimmt (§ 5), die als kategorischer Imperativ bekannt ist: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.«³³.

Weil nun die Vernunft das verbindliche Gesetz durch das genannte formale Kriterium hervorbringt, formuliert Kant den Grundsatz der Autonomie des Willens in bezug auf die moralischen Gesetze im Gegensatz zur Heteronomie: »Die Autonomie des Willens ist das allgemeine Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit entgegen.«³⁴. Der Wille wird nämlich ganz durch die Vernunft bestimmt, die aus sich die Gesetze hervorbringt. Von hier aus gewinnt der Freiheitsbegriff im Gegensatz zur Kritik der reinen Vernunft objektive Realität: »Die objektive Realität eines reinen Willens aber, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirische Principien beruht.«³⁵.

Das Objekt der praktischen Vernunft, die das praktische allgemeine Gesetz bestimmt, ist der Begriff des Guten und des Bösen, der nicht mit »Wohl oder Übel« als »Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit«³⁶ verwechselt werden darf: »Das Gute und das Böse wird also eigent-

³³ Kritik der praktischen Vernunft. Kants Werke, Bd. V, § 7, 30 (54).

³⁴ A. a. O., § 8, 33 (58).

³⁵ A. a. O., 55 (96).

³⁶ A. a. O., 60 (105).

lich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen«³⁷. Aus diesem Begriffspaar entwickelt Kant nun die Kategorien der Freiheit:

»1. Der Qualität

Subjektiv, nach Maximen

(Willensmeinungen
des Individuums)

Objektiv, nach Principien

(Vorschriften)

A priori objektive sowohl als subjektive Principien der Freiheit

(Gesetze)

2. Der Quantität:

Praktische Regeln des Begehrens (praeceptivae)

Praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae)

Praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae)

3. Der Relation:

Auf die Persönlichkeit

Auf den Zustand der Person

Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen

4. Modalität:

Das Erlaubte und Unerlaubte

Die Pflicht und das Pflichtwidrige

Vollkommene und unvollkommene Pflicht«³⁸.

Das Gesetz wirkt durch das moralische Gefühl als Achtung vor der Person, das von der Vernunft ins Spiel gebracht wird. In der »Metaphysik der Sitten« wird diese Triebfeder für die Achtung vor dem moralischen Gesetz noch ergänzt. Dort wird »die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt« vier Phänomenen zugeordnet:

a) Das moralische Gefühl

b) Das Gewissen

c) Die Liebe zum Nächsten

d) Die Achtung vor sich selbst³⁹

Das moralische Gefühl weist auch auf den Kern des Sittengesetzes – so

³⁷ A. a. O.

³⁸ A. a. O., 66 (117).

³⁹ Die Metaphysik der Sitten. Kants Werke, Bd. VI, 399.

nennt Kant das moralische Gesetz – hin: Das christliche Doppelgebot der Liebe in Kontrast zur Selbstliebe⁴⁰. Dazu sei noch einmal betont, daß es sich hier um kein willkürliches fremdbestimmtes Gesetz handelt, sondern von dem freien Willen der praktischen Vernunft hervorgebracht wurde. Der Mensch ist auch nicht dem Gesetz im Wert untergeordnet⁴¹, sondern ist immer »Zweck *an sich selbst* [...], d.h. niemals bloß [...] Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein«⁴².

Wenn es aber nun einen Gott gibt, ist dann nicht der freie Wille der Menschen aufgehoben, weil Gott ja als Schöpfer auch den Menschen bestimmt? Kant gibt zu, daß der Mensch dann nur noch eine Marionette wäre, von deren Freiheit nur noch als Täuschung die Rede sein könnte.

Nun ist aber Gott nicht ein Ding der Erscheinung, das vom Verstand erfaßt werden könnte, sondern ein Ding an sich selbst als transzendente Idee. Also ist Gott als Ding an sich selbst im Unterschied zu Erscheinungen nicht der Zeitbestimmung unterworfen, weshalb er in der Schöpfung nur Dinge an sich selbst schafft, die nicht zur Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehören. Schöpfung betrifft die intelligible, nicht die sensible Existenz: »So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei der Schöpfer von Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der behandelnden Wesen (als Noumenen) ist«⁴³.

Zusammenfassend seien nach Rudolf Eislers Kant-Lexikon drei Ebenen des kantischen Freiheitsbegriffs aufgeführt:

- a) Empirisch-psychologische Freiheit (Unabhängigkeit der Willensakte von äußeren Faktoren)
- b) Sittliche Freiheit (Unabhängigkeit von Trieben, Begierden)
- c) Transzendente Freiheit (Freiheit von der Unterordnung unter das Kausalgesetz)⁴⁴.

III.

Es ist nicht einfach, einen Theologen und einen Philosophen zu vergleichen, deren Werke über 250 Jahre auseinander liegen und die so unterschiedlich zu diesem Thema ansetzen. Ich möchte zuerst mit einigen

⁴⁰ Kritik der praktischen Vernunft. Kants Werke, Bd. V, 83 (147).

⁴¹ So könnte das Doppelgebot z.B. so interpretiert werden, daß der Sinn und Wert jedes Menschen auf den Nächsten bzw. auf Gott verlagert wird.

⁴² A. a. O., 131 (237).

⁴³ A. a. O., 102 (183).

⁴⁴ Kant-Lexikon, 160.

Ähnlichkeiten beginnen, um dann Differenzen zwischen beiden Meinungen aufzuzeigen und kritische Anfragen zu stellen.

Zunächst scheinen Luther und Kant völlig entgegengesetzt zu sein. Verleugnet der eine strikt den freien Willen, so hält ihn der andere für möglich. Doch beide nennen eine scheinbare Antinomie, die sie im Laufe ihrer Ausführungen auflösen.

So schreibt Luther in »Über die Freiheit eines Christenmenschen«, daß der Christ völlig frei, aber doch jedem untertan ist, weil Gott den Menschen zum Dienst an den Nächsten befreit«. Man könnte dem entgegenhalten, daß der Mensch, wenn er zum Guten befreit ist, nicht mehr frei ist, weil er nur noch Gutes tun kann. Dieser Vorbehalt gilt aber nur dann, wenn man so etwas wie eine absolute Freiheit voraussetzt. Wenn man aber überhaupt sinnvoll von Freiheit reden will, muß man den Kontext, d.h. die formallogische Dreistelligkeit des Prädikats »frei« in die Überlegungen einbeziehen. Eine geeignete formal-logische Implementierung könnte z.B. folgendermaßen aussehen:

$Fxyz \# x$ ist frei von y , um z zu tun⁴⁵.

Bei Luther hieße es dann: Der Gläubige, x , ist frei, F , von dem Bösen, y , um Gutes, z , zu tun. Kant würde den genannten formallogischen Ausdruck auf dreifache Weise als empirisch-psychologische, sittliche und transzendente Freiheit füllen (siehe 2.3).

Zurück zur Antinomie: Kants Antinomie der reinen Vernunft besteht darin, daß auf der einen Seite die Reihe der Kausalursachen nicht zu Ende gedacht werden kann, so daß eine Freiheit als Spontaneität angenommen werden muß, auf der anderen Seite aber das Naturgesetz immer eine Ursache eines Geschehens oder Zustandes verlangt, so daß Freiheit ausgeschlossen wird. Er löst das Problem bekanntlich dadurch, daß er die Unterscheidung von intelligibler und sensibler Kausalität einführt. Es kann nun beides behauptet werden: Die Freiheit und die absolute Determination. Der Theologe Hans Küng macht es ähnlich, wenn er die Möglichkeit des Wirkens Gottes trotz einer Determination der Welt durch Naturgesetze, obgleich sie durch die moderne Chaos-Forschung schon relativiert ist, offenzuhalten versucht. Er schreibt, daß Gott weder durch Naturgesetze gebunden ist noch in seinem freien Handeln diese sprengen muß. »Vielmehr ist er das Unendliche im Endlichen, die Transzendenz in der Immanenz, das Absolute im Relativen«⁴⁶.

⁴⁵ Jonathan Chaplin, Die Formung eines christlichen politischen Bewußtseins, in: Carsten P. Thiede (Hrsg.), Christliches Studium heute. Beiträge zu einer aktuellen Diskussion, 1984.

⁴⁶ Hans Küng, 24 Thesen zur Gottesfrage, 1979, 85.

Wie bei Luther, der zwischen dem *deus revelatus* und dem *deus absconditus* unterscheidet, gibt es auch bei Kant keine vollständige Gotteserkenntnis. Selbst wenn die Vernunft die Erkenntnismöglichkeit hätte, so würde sich Gott nach Kant doch nicht zu erkennen geben, denn »so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlung aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren«⁴⁷.

Luther sieht es ähnlich: Der Mensch soll durch die Gnade »freiwillig« Gutes tun, nicht um darin das rechtfertigende Werk vollbringen zu wollen.

Luther und Kant unterscheiden sich nun fundamental in ihrem Vorgehen: Luther stellt noch keine Überlegungen über Erkenntnisse *a priori* und *a posteriori* im Sinne Kants und eine Differenzierung von zwei Welten (die der Erscheinungen und der Dinge an sich selbst) an. Durch seine Bibelexegese bleibt er konsequent in einem System theologischer Begrifflichkeit, deren Wahrheitsanspruch ohne erkenntnistheoretische Reflexion außer der Prüfung auf innere Stimmigkeit autoritär postuliert wird. So werden dann auch Widersprüche in der Bibel wie die gleichermaßen belegte Unfreiheit (z.B. der verstockte Pharao) und Freiheit (z.B. der Ruf zur Umkehr), die an sich Zeichen einer lebendigen und gewachsenen Religion sind, harmonisiert, indem der *deus absconditus* eingeführt wird, der erwählt und verstockt, wenn er will. Der oben genannte Ruf zur Entscheidung ist dann kein Zeichen der Freiheit, sondern in der Verkündigung vollzieht sich die Erwählung, in der Gott dem einzelnen seine Gnade zuwendet, oder die Verdammung, in der Gott jenem seine Gnade entzieht.

Ein großer Unterschied liegt auch darin, daß Kant den Freiheitsbegriff für seine Ethik braucht, um überhaupt von Verantwortung reden zu können.

Wie Luther seine Theologie der Unmündigkeit mit der Rechtspraxis und mit dem täglichen Umgang der Menschen miteinander vereinbaren will, bleibt unklar, denn verantwortliche Handlungen und echte Kommunikation kann es nach ihm nicht geben, da bei ihm jedes menschliche Handeln ein determinierter Reflex ist. Ein lapidarer Hinweis auf einen dem Menschen unterstellten Lebensbereich, wie die Nahrung, die er als Beispiel nennt, genügt nicht.

Welcher von den beiden Denkern den Nagel auf den Kopf trifft bzw. in-

⁴⁷ Kritik der praktischen Vernunft. Kants Werke, Bd. V, 147 (265).

wiefern die Ansätze sowohl theoretisch-philosophisch als auch mit Blick auf die Praxis haltbar sind, wäre ein Thema einer eigenen Arbeit.

Zum guten Schluß bleibt noch eine Frage zu beantworten: Kopf oder Zahl? Freiheit oder Unfreiheit?

Luther würde – angesichts der totalen Fremdbestimmung des Menschen, entweder von Gott oder dem Teufel (siehe 1.3) – ohne zu zögern alles auf die Zahl setzen.

Und Kant? In seiner philosophischen Manier würde er vielleicht sagen: Nun, es kommt ganz darauf an, wie man die Sache angeht – intelligibel oder sensibel. So ist der Kopf zu sehen, wenn er nach oben zeigt, oder die Zahl, wenn diese nach oben zeigt. Logisch, oder?

Dr. Jörg Wurzer, Hastener Str. 25, 42855 Remscheid

LUTHERS REDE VOM NATURGESETZ

Eine kleine Antwort an Igor Kišš

Gesetze und Gebote sind ein Thema der Theologie. Daß Christen von ihnen reden, verbindet sie mit Juristen und Naturwissenschaftlern, die es ebenfalls tun, ja mit allen reflektierten Menschen, die sogar mit Gesetzen des freien Marktes leben müssen. Wer diesen weiten Horizont andeutet, muß zugleich Unterschiede markieren. Es ist etwas anderes, sich wandelnde Gesetze des Marktes oder (fast) konstante der Schwerkraft zu bedenken, von Menschen gemachte und bisweilen schon am Tag ihrer Verkündigung geänderte, oder die verlässlichen Willensbekundungen Gottes. Ja, selbst dabei wird seit eh und je differenziert. Das Gesetz Gottes wird als Trost gepriesen und doch durch Christi Tun und Leiden einer fundamentalen Kritik unterzogen¹. Daß Luther hier wesentlich klärend wirkte, steht außer Zweifel. So ist es aller Aufmerksamkeit wert, daß Igor Kišš das übliche Verständnis von Luthers Gesetzeslehre, das sich auf die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium konzentriert, insofern einer Kritik unterzieht, als er energisch auf seine Rede vom natürlichen Gesetz hinweist². Er betont, seine Klärungen hätten »konkrete Konsequenzen bis

¹ Ps 119, 92 – Rö 10,4.

² Igor Kišš: Das Neue in Luthers Verständnis vom natürlichen Gesetz, Luther 70, 1999, 30–38.

hin zur Bildung von Staatsgesetzen«³. Dem sei hinzugefügt, eine Korrektur bisheriger Auffassungen müsse Wirkung haben bis ins Herz der Theologie hinein, gerade inmitten eines kirchlichen Zeitgeistes, der das ‚dein Wille geschehe‘ ausblendet. So wird die Beschäftigung mit seinem Beitrag zu einer spannenden Aufgabe.

Die Frage, ob man gut daran tut, Luthers vorreformatorische Psalmenvorlesung von 1513–1515 als Quelle für ein neues Verstehen heranzuziehen⁴, soll übergangen werden, da hier verschiedene Gewichtungen möglich bleiben. Vielmehr sei ausgegangen vom Einverständnis mit des Autors erster These, Luthers bedeutendste Tat auf diesem Gebiet sei »die Tatsache, daß er das dualistische Verständnis des natürlichen Gesetzes, welches bei Thomas von Aquino bestand, verworfen hat«⁵. Dazu wird angemerkt, Luther kenne nur »triplex recht: Naturae, Mosi et Euangelii vel Christi«. Wer nachschlägt, findet die Worte in der Mischsprache der Predigtschrift vom 1. 1. 1540, aber in folgendem Zusammenhang: »So unterschied man unter dem Papsttum, es gebe dreierlei Recht: Naturrecht, Moses Recht und das Recht des Evangeliums oder Christi«⁶. Was Kišš als das bei Luther Neue angibt, ist das Gegenteil, seine explizite Schilderung des alten päpstlichen Irrwegs. Daß jene Dreiteilung eine Verirrung darstellt, sagt Luther vor wie nach dem Zitierten, denn er fährt fort: »Das haben sie nicht richtig verstanden. Ist zwar wol geredt, aber nicht wol gedeutet. Über diese recht (hinaus) sind komen keiserlich und weltlich recht. Der Türke hat ein anderes als der Kaiser, danach kam auch das geistlich Recht des Papstes und Landrecht, Stadtrecht wie (beispielsweise das) Saxonrecht«⁷. Was Luther angeblich ausschließlich kennt, ist das, was er ablehnt. Die Absicht, »Luthers Verständnis des natürlichen Gesetzes im Unterschied zum scholastischen Verständnis« herauszuarbeiten⁸, verkehrt sich schon im Ansatz zur Umdeutung in einen Scholastiker. Luther tritt einem dualistischen Gesetzesbegriff wie der Dreierformation Natur-

³ Kišš a. a. O. 30.

⁴ Kišš a. a. O. 32 A 7 und 35 A 18.

⁵ Kišš a. a. O. 31 mit A 3.

⁶ WA 49, 1: Sic distinxerunt sub papatu, quod triplex recht: Naturae, Mosi et Euangelii vel Christi.

⁷ WA 49, 1: Sed non recte intellexerunt. Ist zwar wol geredt, sed non wol gedeutet. Über diese recht sind komen keiserlich und weltlich recht. Turca habet aliam, Caesar aliam, postea etiam das geistlich recht papae et Landrecht, Stadtrecht ut Saxenspiegel.

⁸ Kišš a. a. O. 31.

recht, Moserecht, Christusrecht unter Hinweis auf einen differenzierteren Tatbestand entgegen.

Wenn Kiß die Predigt vom 1. 1. 1540 als ersten und zunächst einzigen Beleg zitiert, darf sie weiter studiert werden, ohne die Frage zu stellen, ob andere Äußerungen Luthers besser geeignet wären. Ihr Vorwurf gegen den Papst ist nicht zu übersehen, er setze sein Dekretal über das Naturgesetz und die 10 Gebote. Würde er es nicht verdrängen, wäre das [oder: er] hinnehmbar⁹. Der Einspruch klärt zweierlei. Erstens: Das Naturgesetz ist keine diffuse, sondern eine eindeutige und verlässliche Größe, der Dekalog. Diese bei Luther häufig nachweisbare Präzisierung wird bei Kiß nicht deutlich genug, obwohl sie auch vorkommt. Zweitens: Falsch ist die Vorordnung des geistlichen, genauer päpstlichen Rechts gegenüber dem natürlichen, denn eben dieses gab Gott selbst; der Dekalog stammt nicht von Moses, Kain kannte das fünfte Gebot, Abraham verließ wegen des ersten seine Heimat; Gott schreibt den Dekalog allen Menschen ins Herz, Moses hat ihn nur unübertrefflich verschriftlicht; würde der Papst sein Recht vom Naturrecht auf einer Ebene unterscheiden, wäre das tolerabel, wie auch türkisches und kaiserliches Recht als nebeneinanderstehend zu unterscheiden sind. Luther tritt dem Gesetzesdualismus nicht mit einer Dreiteilung, sondern einem ganzheitlichen Gesetzesbegriff entgegen. Er orientiert sich am gottgegebenen Naturrecht, dem Dekalog, während das Mosesrecht in Christus sein Ende fand. Dazu beruft er sich nicht auf Paulus, sondern zitiert Dt 18, 15: Moses ,gab dem Volk das weltlich und geistlich Recht, nicht daß es auf immer bleibe. [Er sagt selber:] Aber nach mir wird Er kommen, den hört'¹⁰. Da der Papst jedoch das geteilte Mosegesetz erneuert, sollen Christen entgegenen: ,Ich weis von keim recht, mit leib und gut, ich bin unter der Obrigkeit. Dort wil ich gehorsam sein. Das hab ich nicht [wie der Papst] gemacht noch [er]funden. Schließlich habe ich Gnade. Christus hat mich mit seinem Blut errettet, daß ich von allem Recht ledig sei'¹¹. Leib und Gut, Person und Habe sind dem weltlich angewandten Recht Gottes untertan, im Blick auf die Erlösung aber gilt überhaupt kein Recht, sondern der gnädige Kreuzestod. Die von Kiß herangezogene Predigt zeigt also, wie viel schärfer sein Anliegen gilt, als er es dar-

⁹ WA 49, 4: setzt sein Dekretal über legem naturae et 10 praecepta. Si non urgeret, tolerabile.

¹⁰ WA 49, 5: gab dem populo das weltlich und geistlich recht, non ut perpetuo maneret. ,Sed post me veniet, illum audietis.'

¹¹ WA 49, 5: Ich weis von keim recht, mit leib und gut, sum sub magistratu. Ibi wil gehorsam sein. Das hab ich nicht gemacht nec funden. Postea habeo gratiam. Christus suo sanguine me redemit, ut ab omnibus recht ec ... ledig.

stellt: Das irdische Leben der Christen und Nichtchristen wird ausschließlich von Gottes Naturrecht geordnet, das der Dekalog formuliert.

Leider setzt sich der im Eingang des Aufsatzes beobachtete Umgang mit Luthers Äußerungen dann weiter fort. Einiges sei erwähnt. Anmerkung 7 gibt zwei Belege für die These, das natürliche Gesetz sei bei Luther [obwohl Gottes eigener Dekalog] immer ein relatives, nur die Bergpredigt sei Teil der absoluten *lex aeterna*. Der erste aus der vorreformatorischen Psalmenvorlesung lautet »*Lex gratie est eterna*«. In der angegebenen Weimaranazeile steht jedoch »*custodiam legem tuam evangelicam semper*«¹². Diese vermengende Redeweise vom evangelischen Gesetz ist unzweifelhaft vorreformatorisch, die erste ausführliche Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium bietet Luther 1522 in der Adventspostille¹³. Also bezeichnet das Gesetz der Gnade hier nicht das Gesetz, von dem Kiß spricht, sondern das noch gesetzlich verstandene Evangelium. Der zweite Beleg aus einem Brief ist äußerst kurz: »*Legem ... (Christi) aeternam*«. In diesem Brief kritisiert Luther die päpstlichen Dekretalen und schreibt geradezu wütend: »Auf schlimmste Weise gottlos ist es nämlich, zu sagen, Christi ewiges Priestertum sei [dem Papst] übertragen, das heißt [Christus] entzogen und beendet, und sein ewiges Gesetz sei entzogen und übertragen«¹⁴. Es geht nicht an, Luthers Theologie aus einer schärfstens abgelehnten Dekretalenformulierung herzuleiten. Übrigens spricht der dritte Beleg, auf den aber nur vergleichsweise hingewiesen wird, nicht vom ewigen Gesetz, sondern vom ewigen Gott.

Besonders deutlich wird die Verschiebung, die Kiß Luther gegenüber unterlaufen ist, angesichts eines anderen von ihm verwendeten Zitats. Er schreibt, Luther werte als Gesetz des Dschungels, »was aus dem Verständnis des natürlichen Gesetzes nicht im Einklang mit der *lex divina* steht«¹⁵. Das wirkt zunächst wie eine banale Selbstverständlichkeit, da das Naturgesetz, im Dekalog formuliert, ja die *lex divina* ist. Doch so meint Kiß es nicht, sondern deutet das göttliche als menschliches Gesetz um. Er zitiert: »*Lex humana, non consentiens divinae, iniustitia est*«¹⁶. Hier tritt der unterlaufene Irrtum zweifelsfrei zutage: Kiß versteht das

¹² WA 4, 286. 14.

¹³ Bernhard Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 167.

¹⁴ WABr 1, 239: *Impiissimum enim est dicere, sacerdotium Christi aeternum esse translatum, id est abrogatum et finitum, et legem eius aeternam esse abrogatam et translatam.*

¹⁵ Kiß a. a. O. 34.

¹⁶ Kiß a. a. O. 34 A 15.

menschengemachte Gesetz so selbstverständlich als natürliches Gesetz, daß er Luthers Rede vom Menschengesetz da zitiert, wo er selbst das natürliche meint. Sein Naturgesetzbegriff meint nicht Gottes Dekalog.

In den letzten Jahren haben wir, vor allem von Helmar Junghans, lernen können und müssen, Luther sei stärker vom Humanismus beeinflusst worden, als man zuvor annahm, so daß die Freundschaft mit Melanchthon, theologisch gesehen, kein Fehltritt war. Wenn aber Kiß Luther als »das Kind des Humanismus« bezeichnet¹⁷, geht er entschieden zu weit. Luther war, wenn man so reden will, das Kind seiner Kirche und mußte sich mühsam aus diesem Erbe lösen. Dem Humanismus gegenüber aber zog er die Grenze nicht erst 1525, als er Erasmus antwortete, sondern bereits 1516: »Der Wille des Menschen ohne Gnade ist nicht frei«¹⁸, und 1518: »Ein freier Wille nach dem Sündenfall ist eine Sache, wovon man nur redet«¹⁹, ein Satz, der für den Papst alsbald unter Luthers Irrtümer zählte²⁰. Die Umbenennung dieses Luther in einen Humanisten dient bei Kiß der »Zusammenarbeit der Christen und Nichtchristen beim Aufbau einer gerechteren Gesellschaft auf der Grundlage des natürlichen Gesetzes«, das seine Entsprechung hat »in der relativierten lex divina Moses«²¹. Solche Begründung der Staatsgesetze auf das in Christus beendete Mosegesetz, das den Dekalog für Juden auslegt, ist für Luther in jeder Hinsicht undenkbar. Das durch die Schöpfung ins Herz geschriebene natürliche Gesetz hat keine »latente Identität mit der lex divina Moses«, sondern ist Gottes nicht verschriftlichter Dekalog. Das von Kiß gebrachte Lutherzitat, »immer sollen positive Gesetze, wo sie gegen das Gesetz der Natur oder Gottes streiten, den Gesetzen Gottes oder der Natur weichen«²², zeigt in doppelter Eindeutigkeit keine latente Identität zwischen Staats- und Naturgesetz, sondern volle Identität des Naturgesetzes mit dem Dekalog Gottes. Aufbau einer gerechteren Gesellschaft basiert bei Kiß daher, anders als bei Luther, nicht auf ihm, sondern der »Lex humana«²³. Im Eingang seines Aufsatzes hatte er sich gegen Heckels überholte Unterscheidung eines göttlichen und weltlichen Naturgesetzes bei Luther gewandt²⁴ und erwidert:

¹⁷ Kiß a. a. O. 35.

¹⁸ WA I, 147: *Voluntas hominis sine gratia non est libera.*

¹⁹ WA I, 354: *Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo.*

²⁰ DS 1486.

²¹ Kiß a. a. O. 34 und 33.

²² Kiß a. a. O. 38 A 30: *Semper leges positivae, ubi pugnant cum lege naturae vel Dei, cedunt ipsae legibus Dei vel naturae ut superiori (WABr 6, 186).*

²³ Kiß a. a. O. 34 A 15.

²⁴ Kiß a. a. O. 31.

»Im Verständnis Luthers vom natürlichen Gesetz [,] ist immer vom relativen Gesetz die Rede (und niemals vom absoluten Gesetz ...).«²⁵. So wird der dualistische Gesetzesbegriff in Luther hineingelegt, um dann, da Dualismus falsch ist, für nur eine Seite desselben zu votieren. Luthers Rede vom Naturgesetz meint aber kein »Gesetz, das an die Situation der Menschheit unter der Sünde angepaßt ist«²⁶, sondern den Dekalog, der der Sünde entgegentritt und nur so zu ihrer Erkenntnis führt. Solche Anpassung wäre die Konsequenz der vorgetragenen Lutherdeutung. An der Frage etwa, ob Abtreibungen human, der Situation der Menschen unter der Sünde angepaßt und daher (ihnen) gerecht sein können oder dem fünften Gebot widersprechen, mag man sich die Differenz zwischen Kišš und Luther verdeutlichen. Doch das geht über die Antwort auf einen auch zum Einspruch anregenden Aufsatz hinaus.

PD Dr. Wichmann v. Meding, Elbstraße 85, 21481 Lauenburg

ERWIDERUNG AUF WICHMANN VON MEDING

Von Igor Kišš

Wichmann von Meding ist überzeugt, daß in meinem Aufsatz viele Fehler und Unrichtigkeiten zu finden sind. Meiner Ansicht nach beruht seine Kritik jedoch auf Mißverständnissen. Ich möchte das nun noch einmal erläutern, weil es vielleicht meine Thesen besser verstehen hilft.

Zunächst rufe ich das Zitat aus Luthers Schrift »Vom ehelichen Leben« (hier Zitat nach WA 10 II, 288, 15–22) in Erinnerung: »Also gepot er yhn (Mose), wenn sie ia yhr weyber nicht leyden kundten, da sie sie dennoch nicht tödten oder sonst yhn zu viel leyds thatten, sondern liessen sie von sich mit eym Brieffe. Darumb gilt solch gesetz bey den Christen nicht, wilche sollen ym geystlichen regiment leben. Wo aber ettlich unchristlich leben mit yhren weybern, were es noch gutt, das man solch gesetz sie liesse brauchen, so fern man sie fur keyne Christen hielte, das sie doch sonst nicht sind.«

²⁵ Kišš a. a. O. 32.

²⁶ Kišš a. a. O. 32.

Der Sinn ist klar: In der Kirche muß man »ym geystlichen regiment« leben, wo Ehescheidung nach Luther nicht möglich ist. Aber im weltlichen Regiment, wo auch die Nichtchristen leben, ist ein Ehescheidungsgesetz möglich. Daraus hatte ich die Konsequenz gezogen: Zu unterscheiden ist das Leben im geistlichen Regiment, wo die absolute lex Christi gilt, und das Leben im weltlichen Regiment, wo das nicht so strenge Gesetz (ich nenne es mit Emil Brunner »relativ«) gilt. Darum ist es falsch, wenn die katholische Kirche bis heute das absolute Gesetz auch in Staatsgesetzen durchsetzen will. Die Kirche soll gegen Ehescheidungen sein und gegen sie predigen, aber ein vernünftiges Ehescheidungsgesetz stimmt durchaus mit der lex naturalis überein. Das natürliche Gesetz, an das Luther im weltlichen Regiment denkt, ist nicht absolut wie die lex Christi = die Bergpredigt, die in der Kirche gilt. Dies zeigt das Zitat klar. Die lutherischen Kirchen, die ein vernünftiges Ehescheidungsgesetz im Staat tolerieren, sind also Luther nicht untreu.

Analog gilt das für das Gesetz über Schwangerschaftsabbruch. Die Kirche muß sich gegen Abtreibungen aussprechen. Aber das Leben in der sündigen Welt ist kompliziert, das muß berücksichtigt werden, so wie es die Denkschrift der EKD ja auch tut. Darum ist ein vernünftiges Gesetz über den Schwangerschaftsabbruch unter den Staatsgesetzen eine Notwendigkeit.

In seiner Anmerkung 9 erhebt v. Meding gegen mich zwei Vorwürfe. Erstens: Das Naturgesetz sei keine diffuse, sondern eine verlässliche und eindeutige Größe, nämlich der Dekalog. Nun gibt es Stellen, wo Luther vereinfacht sagt: Das Naturgesetz ist der Dekalog (z.B. WA 49, 1, 24). Aber das Naturgesetz ist nicht nur der Dekalog. Daß man Zinsen nehmen kann im Wirtschaftsleben, zählt für Luther auch unters Naturgesetz. Auch, ob ein Christ als Soldat das Schwert in die Hand nehmen kann, zählt darunter. Die Todesstrafe ist nach Luther eine Frage des natürlichen Gesetzes. Das Naturgesetz herrscht nach Luther im weltlichen Reich, und seine Forderungen sind manchmal andere als die des Gesetzes Christi (Bergpredigt). Die Charta der Menschenrechte ist heute ein Versuch, das Naturgesetz zu formulieren. Dabei geht es stets darum, die lex optima zu suchen (vgl. WA 39 I, 83, 1; WA 6, 554, 24): Was ist wirklich human und auch zu verwirklichen im Leben: das ist Naturgesetz. Von seiner zweiten Kritik, ich verträte die Vorordnung des geistlichen, gar päpstlichen Rechtes vor dem natürlichen, sehe ich mich nicht getroffen. Diese Ansicht habe ich weder im vorliegenden Aufsatz noch sonst vertreten.

Zu dem, was Wichmann von Meding in seiner Anmerkung 12 schreibt, verweise ich auf den 6. Punkt meines Aufsatzes. Daraus wird eigentlich ganz klar, daß seine Kritik für mich sei lediglich die lex Christi ewig, nicht

zutrifft. Ich schrieb dort: »Die Hauptprinzipien des natürlichen Gesetzes und des natürlichen Rechts sind ewig. Decalogus est aeternus« (WA 39 I, 413, 17).

Medings Feststellung, Luthers Redeweise vom evangelischen Gesetz sei unzweifelhaft vorreformatorisch (siehe seine Anmerkung 13) kann ich nicht zustimmen. Auch der ältere Luther spricht von der *lex Christi* (vgl. WA Br 7, 186, 6 aus dem Jahr 1535). Ich verweise dazu auch auf Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 1965, 41 u.ö.

Wenn ich Luther als »Kind des Humanismus« bezeichnet habe, habe ich nicht gesagt: Luther war Humanist. Das bitte ich doch zu beachten. Darum möchte ich dem widersprechen, was mein Opponent gegen mich in Anmerkung 17 ausführt.

Schließlich zu von Medings Anmerkung 21. Ich verstehe Mose als den Mann, der sich in seinen Gesetzen um Prinzipien der idealen Gesellschaft in seiner Zeit bemühte. Daß der Dekalog nicht sein Gesetz ist, sondern Gottes Gesetz, versteht sich. Im Verhältnis zur Bergpredigt sind die Forderungen des Gesetzes bei Mose aber nur relativ verwirklicht (vgl. Mt 5, 21, 33 »Ich aber sage euch ...«). Die Forderungen des Mose sind angepaßt an die Sündigkeit des Menschen (vgl. Mt 19,8), darum ist auch nach Mose Ehescheidung möglich. Sie haben nicht den Stellenwert der Bergpredigt, sind also »relativ«. Das meine ich mit der Unterscheidung von *lex relativa* und *lex absoluta*.

Diese Unterscheidung ist nicht meine spezielle Sprache. Man lese dazu nur Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, 1932, 253 ff. Auch bei anderen Theologen sind diese Gedanken lebendig. Daß bei Luther das Naturgesetz im Unterschied zur *lex Christi* als eine niedrigere Form des Gesetzes wegen der Sündhaftigkeit des Menschen verstanden ist, kann man auch aus Luthers These ersehen, daß es unmöglich ist, mit der Bergpredigt die Welt zu regieren. Luther kannte genauso zwei Formen der Liebe: eine absolute Form im Sinne der Bergpredigt (= Agape) und eine im Sinne der Billigkeit im weltlichen Reich, eine »gestückte oder geteilte und nur eine halbe Liebe« (WA 32, 406, 29). Das »Göttlich billig recht« (WA 15, 321, 32), das ist Naturrecht.

Unzweifelhaft brauchen wir mehr Klärung in den Fragen, die zwischen Wichmann von Meding und mir strittig sind. Nach wie vor halte ich aber die von mir in meinem Aufsatz skizzierten Hauptlinien des Naturgesetzverständnisses Luthers für weiterführend.

Prof. Dr. Igor Kišš, Palisády 46, SK-811006 Bratislava

ERHALT UNS HERR BEI DEINEM WORT

Predigt über ein Lutherlied¹

Von Uwe Czubatynski

Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort
und steure deiner Feinde Mord,
die Jesus Christus, deinen Sohn,
wollen stürzen von deinem Thron.

Beweis dein Macht, Herr Jesu Christ,
der du Herr aller Herren bist,
beschirm dein arme Christenheit,
daß sie dich lob in Ewigkeit.

Gott Heilger Geist, du Tröster wert,
gib dein Volk einerlei Sinn auf Erd,
steh bei uns in der letzten Not,
g'leit uns ins Leben aus dem Tod.

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus . . ., Liebe Gemeinde, unsere Kirchenlieder sind ein großer Schatz. In unserem Gesangbuch ist das Beste aus mehreren Jahrhunderten versammelt. Manches an diesen Liedern erscheint uns heute altertümlich. Und doch sind diese Dichtungen oft von großer Kraft. Es sind keineswegs nur die Advents- und Weihnachtslieder, die viele Menschen ein Leben lang begleiten. Diese Lieder sind deshalb ein wertvoller Vorrat, weil sie vom Glauben und Leben unserer Vorfahren erzählen. Alle diese Lieder sind entstanden aus der intensiven Beschäftigung mit der Bibel. Darum lohnt es auch, ein Lied einmal genauer als sonst zu betrachten. Leider sind Predigten über Kirchenlieder eine Seltenheit geworden.

Wir haben eben gemeinsam das Lied »Erhalt uns Herr bei deinem Wort« gesungen. Martin Luther hat dieses Lied drei Jahre vor seinem Tod gedichtet. Es sind nur drei kurze Strophen, in denen aber ein gewaltiger Inhalt steckt. Luther hat dieses Lied in einer Zeit großer Gefahr geschrieben. Das türkische Heer stand vor den Toren Wiens und drohte das christliche Europa zu vernichten. Die evangelische Kirche war in Not und schien vor lauter Streitigkeiten auseinanderzufallen. Luther hat dieses Lied ein Kinderlied genannt, obwohl es uns gar nicht für Kinder gemacht erscheint.

¹ Gehalten am Buß- und Betttag 1997 in der evang. Kirche in Bad Wilsnack.

Aber er hat darauf vertraut, daß gerade das Gebet der Kinder die vielfältige Gefahr noch abwenden kann. So ist auch das ganze Lied nichts anderes als ein Gebet. Die drei Strophen sind gegliedert nach der göttlichen Dreieinigkeit. An Gott den Vater, den Sohn Jesus Christus und an den Heiligen Geist werden die Bitten gerichtet.

Die erste Strophe ist ein Hilferuf nach dem rechten Fundament: Erhalt uns Herr bei deinem Wort! Das war der Grund für die ganze Reformation. Das Wort Gottes, wie es in der Bibel zu finden ist, ist die Grundlage der Kirche. Das war weitgehend in Vergessenheit geraten und darum das Anliegen Luthers schlechthin. Nur hieraus entsteht neues Leben. Und deshalb heißt es nicht: Erhalte uns bei den alten Sitten oder erhalte uns bei unseren eigenen Wünschen. Weiter heißt es: Und steure deiner Feinde Mord, die Jesus Christus deinen Sohn wollen stürzen von deinem Thron. Das sind harte Worte, die uns nicht ohne weiteres einleuchten wollen. Gibt es denn Feinde Christi auch in unserer Welt? Ich denke: ja. Aber es sind in der Regel nicht solche, die es laut ausposaunen. Die meisten bekunden ihre Feindschaft gegen alles, was mit Bibel und christlichem Glauben zu tun hat, auf eine ganz leise Art und Weise. Sie haben sich innerlich vom Glauben verabschiedet und lassen Gott einen braven Mann sein. Mehr als die Hälfte unserer Mitbürger haben Christus schon längst vom Thron geworfen. Und diese Schätzung ist sicherlich keine Übertreibung.

Die zweite Strophe bittet um den Beistand Christi. Er soll seine Macht erweisen, die aber doch alles andere als Gewalt ist. »Beschirm dein arme Christenheit.« Äußerlich betrachtet, ist die Christenheit ziemlich arm dran. Das war zur Zeit Luthers nicht anders als heute, auch wenn die Probleme andere geworden sind. Solche Probleme hat Luther Anfechtungen genannt. Und er war auch der Überzeugung, daß die wahre Kirche zwangsläufig mit solchen Anfechtungen zu tun hat. Ja, wo die Kirche keine Probleme hat und bei niemandem aneckt, ist sie auf Abwege geraten. Sie bleibt darum immer auf Hilfe angewiesen. Diese Hilfe aber muß von Gott erbeten werden. Die Gemeinde antwortet und dankt dadurch, daß sie Gott – und niemand anderen – lobt. Das ist ihre eigentliche Aufgabe, die sich leichter anhört, als sie wirklich ist.

Die dritte Strophe wendet sich an den Heiligen Geist. Er ist der Tröster, der uns durch das Leben geleitet. Und es wird um die Einheit des Volkes Gottes gebeten, die heute nötiger ist denn je. Der Beistand des Geistes wird auch erbeten für die letzten Dinge. Die »letzte Not« steht uns bevor, wenn wir vor dem Richterstuhl Christi stehen. Wenn unser Leben dort offenbar wird, brauchen wir gewiß einen Fürsprecher. Das Lied schließt mit einer eigentümlichen Bitte: g'leit uns ins Leben aus dem Tod. Das ist genau umgekehrt, als wir sonst denken. Unser Leben läuft nicht einfach

vom Leben in den Tod. Gottes Geist eröffnet uns eine ganz andere Perspektive. Die Schatten des Todes sind allgegenwärtig. Wo aber Gott am Werk ist, da erst wird uns das wahre Leben aufgeschlossen.

Liebe Gemeinde! Dieses Lutherlied wird nicht nur oft vor der Predigt gesungen, sondern hat auch am Buß- und Betttag einen guten Platz. Es erinnert uns daran, daß unser Heil nicht von Menschen kommt. Es ruft uns zurück zum Vertrauen auf Gott. Nur dadurch haben wir den Schutz, den wir in unseren geschwinden Zeitläufen nötig haben.

Dietrich Buxtehude hat dieses Lutherlied zu einer kleinen Kantate verarbeitet. Er hat als vierte und fünfte Strophe das »Verleih uns Frieden gnädiglich« und ein ausführliches Amen angehängt. In dieser Gestalt wird die Kantate einst in der Lübecker Marienkirche erklingen sein, an der Buxtehude wirkte. Die Musik hilft uns, den Text der Strophen sich noch einmal genauer einzuprägen. Durch die Zwischenspiele der Instrumente bekommt jede einzelne Zeile ein besonderes Gewicht. »Erhalt uns Herr bei deinem Wort« gehört zu meinen Lieblingsliedern. Aber ich kann nicht einmal genau sagen, warum das so ist. Wahrscheinlich gefällt es mir, weil es kurz und knapp ist. Dieses Lied faßt das Wesentliche des christlichen Lebens zusammen, ohne eine weinerliche Stimmung zu verbreiten. In seiner Kürze ist es ein Meisterwerk, das man ruhig auswendig kennen sollte. Amen.

Dr. Uwe Czubatynski, An der Kirche 2, 19336 Bad Wilsnack

BÜCHERSCHAU

Frank Hofmann: **Albrecht Ritschls Lutherrezeption**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, IX. 292 S. – ISBN 3-579-00387-9 (Die lutherische Kirche Geschichte und Gestalten Bd. 19)

Die glänzende Tübinger Dissertation über Ritschl ist eine echte Herausforderung an die Lutherforschung, handelt es sich doch nach dem Urteil von A. v. Harnack um den letzten lutherischen Kirchenvater (259). Der außerordentli-

che Rang Ritschls für die Lutherforschung besteht fraglos schon nach der älteren Forschung darin, ein neues, intensives Interesse für Luther erweckt zu haben (1). Mit ihm bekommt die Lutherforschung im 19. Jahrhundert zum ersten Male theologische Bedeutung (33), und zwar mit dem Anspruch der Transformation statt der Repristination Luthers (4).

Freilich steht das alles unter der schon von O. Wolff festgestellten Grundvoraussetzung Ritschls, Kant sei

der eigentliche Interpret Luthers und Ritschls Theologie wie seine Lutherforschung der vollendete Versuch einer idealistisch-reformatorischen Synthese (30; 75). Das sittliche Reich freilich sei nach Ritschl bei den Reformatoren nur im Sinne des einen Brennpunkts der Elipse, nämlich dogmatisch, nicht dagegen praktisch ausgearbeitet worden. Dieses sei vielmehr erst durch Kant geschehen (160), so daß die reformatorischen Ideen bei Luther und Melancthon mehr verdeckt als offenbar seien (182).

Daher kommt es bei Ritschl zu entscheidenden Abweichungen von Luther, wie die angeblich sekundäre Kombination von Gesetz und Evangelium beweist (62; 118), so daß die Sünde nicht durchs Gesetz, sondern durchs Evangelium erkannt werde (166). Entsprechend habe auch die Unterordnung Christi unter das Gesetz nichts mit der Versöhnungslehre zu tun (67). Ferner sei Luthers Lehre vom Zorn Gottes in Verbindung mit Christus und Satisfaktion ein Mißverständnis (80:109). Vielmehr sei die Liebe Wesensbestimmung Gottes, angelegt auf das Reich Gottes (96).

Entsprechend und konsequent wird beides abgelehnt, die mit Blick auf Anselm biblisch unhaltbare Lehre vom stellvertretenden Strafleiden Christi wie die traditionelle Erbsündenlehre, denn das Reich der Sünde sei etwas Natürliches (127). Gleichwohl erhebt Ritschl den Anspruch einer Neukonstruktion der Versöhnungslehre, sowohl biblisch wie auch im Blick auf die Tradition (86).

Luthers Hauptgedanke aber, hinter den er freilich wieder zurückgefallen sei, finde sich in seinem Hauptwerk *De libertate* mit dem leitenden Gesichtspunkt der Freiheit über die Welt (93f).

Gleichwohl sei die Versöhnung des Menschen mit Gott – als Subjektive Gewißheit (110) – durch Sündenvergebung und Rechtfertigung der Endzweck des Reiches Gottes (107).

Wegen der sittlichen Aufgabe des Reiches Gottes und der religiösen Herrschaft über die Welt (130) wendet sich Ritschl scharf gegen Mystik, Mönchtum und Pietismus, letzterer verstanden als privates, weltflüchtiges Christentum (167; 181, 188). Insgesamt sei der Pietismus ein Rückfall in eine mittelalterliche Individualisierung des Glaubens (156f). Der zeitgenössische Konfessionalismus stelle gleichfalls eine Entwicklungsstufe des Pietismus im 19. Jahrhundert dar (195).

Distanziert ist auch Ritschls Verhältnis zum Dogma (159) mit seiner für den Neuprotestantismus typischen Reduktion auf die melancthonischen beneficia Christi (252). Ohnehin seien die altkirchlichen Formeln des Kleinen Katechismus über die Gottheit und Menschheit Christi nur »Nebenpredicate« gegenüber dem »sei mein Herr« – als Ausdruck des gesamten Wirkens Christi (172). Gleichwohl, auch eine fides implicita (220–224) habe ein Heimatrecht in der lutherischen Kirche (226). Das Ergebnis ist so ein gegen das Luthertum gestellter, uminterpretierter Luther (147), aber mit dem Anspruch, die unvollendete Reformation fortzuführen (146).

Noch ist Ritschl nicht überwunden, denn neu zu erschließen ist der katholisch-ökumenische Luther, und zwar durch kritische Überwindung des Neuprotestantismus, zu dessen großen Gestalten Albrecht Ritschl immer gehören wird.

Ulrich Asendorf

Martin Honecker: **Evangelische Christenheit in Politik, Gesellschaft und Staat**. Orientierungsversuche, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, VIII. 373 S. – ISBN 3-11-015635-0

In dem vorliegenden Sammelband stellt der Bonner Systematiker 16 wichtige Beiträge aus den letzten zehn Jahren zusammen. Der »rote Faden« ist dabei die Frage nach der Positionsbestimmung der evangelischen Kirche in Gesellschaft, Politik und Staat (V) angesichts der Herausforderungen von Modernisierung und Pluralismus (12; 359). In sehr grundsätzlicher Weise beschäftigen sich dabei die ersten drei Beiträge mit dem Verhältnis von Kirche und Staat (»Kirche und Staat, Politik und Glaube«; »Der Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates« »Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem«), wobei festzuhalten ist, wie bedeutsam ihm besonders an dieser Stelle die mit der lutherischen Zweireichelehre gegebenen Grundbestimmungen (16; 48 ff.; 86 ff.) sind.

Der festere institutionelle Bereich wird sodann in Beiträgen verlassen, die sich mit Religion und Gesellschaft befassen (»Christlicher Glaube, Religion und moderne Gesellschaft«). Im Hinblick auf den niedersächsischen Verfassungsstreit (»Öffentliche Erinnerung an Gott«), betont er angesichts der am Ende abgewiesenen Forderung, die *invocatio dei* in der Verfassung abzuschaffen, mit Recht ihren guten Sinn. Denn Politik könne nur Menschenwürde und Menschenrechte wahren und schützen, sie aber nicht gewähren und nicht begründen (120).

Was weiterhin das »Ende des Sozialismus« anbelangt, so kann er nicht das

Eintreten für jede Art von Sozialismus verurteilen (»Nach dem Ende des Sozialismus«), namentlich, wenn mit »Sozialismus« im Kern die auch christlich wahrzunehmende »Aufgabe sozialer Verantwortung (gemeint ist), welche die Not und das Leiden von Mitmenschen wahrnimmt und Elend und Armut nicht ins Abseits abdrängt und im Dunkeln verheimlicht« (195).

Mit diesem Motiv ist aber gleichzeitig ein Antrieb benannt, der hinter manchen neuzeitlichen revolutionären Bestrebungen stand, von Thomas Müntzer (»Reformatorische und revolutionäre Sicht eschatologischer Freiheit«) bis hin zur Französischen Revolution (»Der lange Schatten der Französischen Revolution«). Offenkundig reichen dabei die Anfragen der Französischen Revolution an die Kirche im Hinblick auf ihre Teilnahme am öffentlichen Leben oder das Eintreten für Menschenrecht und Menschenwürde bis in die Gegenwart (246).

Den Beschluß bildet der Aufsatz »Gemeinschaft der Christen in der Spannung von Relativismus und Fundamentalismus«, in dem er mit Recht herausstreicht, wie unerläßlich gerade angesichts einer säkularen und pluralistischen Umwelt »theologisches Urteilsvermögen« sei und darum auch hier die Besinnung auf die evangelische Glaubensüberzeugung (19; 262 f.; 359, u.ö.). Da dieser Sammelband unbestritten dieser entscheidenden Aufgabe dient, sei seine Lektüre empfohlen.

Andreas Pawlas

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

»Man lebt sich lesend ganz in die Zeit und Gedanken Luthers ein« – mit diesem anerkennenden Satz beschloß H. Beintker seine Besprechung der im Bd. 3 des Handbuches »Die Kirche in ihrer Geschichte« 1986 erstmals erschienenen Luther-Darstellung von R. Schwarz (LUTHER 1986, 148). Daß diese nun als Studienausgabe, an wenigen Stellen gekürzt, häufiger verbessert und in den Literaturangaben auf den neuesten Stand gebracht, gesondert vorliegt und damit leichter und billiger zugänglich ist, kann nur begrüßt werden und bestätigt ihre schon damals gelobte Qualität.

R. Schwarz gelingt es hier in dichter und präziser Darstellung, die großen Linien wie die Einzelheiten von Luthers Leben und Denken im Zusammenhang mit den Bewegungen seiner Zeit und seiner Zeitgenossen anschaulich, übersichtlich und gut lesbar darzustellen. Die Aufteilung des Textes in groß- und kleingedruckte Abschnitte macht es möglich, nicht nur eine beachtliche Fülle von Stoff unterzubringen, sondern läßt auch Vordergrund und Hintergrund der Ereignisse gut unterscheiden – was für ein Lehr- und Studienbuch sehr vorteilhaft ist.

Im Vergleich zu der unter dem gleichen Titel »Luther« als UTB-Taschenbuch mit dem Untertitel »Einführung in sein Denken« vorliegenden und bewährten Arbeit von Gerhard Ebeling wird bei Schwarz sehr viel mehr historisches Material aufbereitet, wird der Inhalt aller wichtigen Schriften Luthers knapp referiert, und damit jener Hintergrund genauer ausgeleuchtet, von dem her das Wirken und Denken Luthers verstanden und für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden kann.

Wer sich in Zukunft die beiden in Umfang, Format und leuchtendem Rot

einander gleichenden »Luther«-Taschenbücher beidseits in die Taschen steckt, der kann sich über Luther und den neuesten Stand der Lutherforschung bestens informieren und – auch beide vergleichend – sich ein fundiertes Urteil bilden.

Gerhard Schmidt

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

Harrans Abhandlung verfolgt eine dreifache Zielsetzung. Sie will einen Überblick bieten über Luthers eigene Ausbildung, die Entwicklung seines Bildungsprogramms und die nachhaltigen Impulse bzw. Grenzen von Luthers Ansätzen zu einer Bildungsreform. Harran verfährt dabei so, daß sie neben der gängigen Literatur zur Lutherforschung vor allem Luther selbst in ausgewählten Quellentexten zu Wort kommen läßt, um die spezielle Bedeutung von Erziehung und Bildung für den epochalen Vorgang der mit der Person Luthers aufs engste verknüpften Reformation zu verdeutlichen: »Luther and education is a complex and multifaceted topic« (19). Der erste Teil der Darstellung umfaßt drei Kapitel, in denen Luthers Kindheit und Schulzeit, seine Erfurter Studienzeit und seine ersten Klosterjahre bis 1512 sehr konkret beschrieben werden. In diesen drei Kapiteln werden in Zusammenhang mit Luther der väterliche Erziehungsehrgeiz sowie die Rezeption humanistischen Gedankengutes und monastisch-klerikaler Traditionselemente dargestellt. Der zweite Teil der Darstellung umfaßt vier Kapitel, die Luther als Universitätslehrer, Publizisten

auf pädagogischem Gebiet und Initiator der katechetischen Unterweisung der Jugend in Haus und Öffentlichkeit vorstellen, um zuletzt die Frage nach bleibenden Impulsen und Erfolgen von Luthers pädagogischem Ansatz zu beantworten. Universitätsleben und -lehre erhalten dabei einen zentralen Stellenwert. Die Gegebenheiten dieses akademischen Rahmens wirken inhaltlich und strukturell befruchtend auf andere Bereiche. Dies drückt sich paradigmatisch etwa an der Rückbindung der Universitätsreform an eine Schulreform aus, deren umfassender Neuerungsansatz im Zusammenhang mit der befreienden Erkenntnis eines allgemeinen Priestertums aller Gläubigen steht (*»education as a liberating enterprise«*; 271). Als wegweisend für die gemeinsamen Ziele von Bildungs- und Kirchenreform erweist sich hierbei die katechetische Methodik, deren zentraler Inhalt und Zweck eine tiefere Erkenntnis des biblischen Zeugnisses ist. In diesem Rahmen betont Harran die Schlüsselfunktion der Musik und des Kirchenliedes als Medium im reformatorischen Bildungs- und Gottesdienstbetrieb. Insgesamt wird somit in überzeugender Art und Weise Lernen und Lehren sowohl in der Person Luthers als auch bei denen, die in den nachfolgenden Generationen die Neuansätze von Luthers Bildungsreform erfahren haben, als ein stets ungeschlossener Wechselformel dargestellt. Ohne je dieses Anliegen und die damit verknüpften konkreten Fragestellungen außer acht zu lassen, ist diese kurzweilige Studie sehr detailreich. Die Lektüre wird durch eine, am Umfang des Buches gemessene, reiche und anschauliche Auswahl an Zitaten aus Luthertexten und eine präzise vorgenommenen Kompilation der deutsch- und

englischsprachigen Standardliteratur zu Person und Werk Martin Luthers bereichert.

Andreas Gößner

Thorsten Jacobi: **»Christen heißen Freie«**. Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, XIII. 273 S. (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 101).

Die mit dem Lutherpreis 1998 der Luther-Gesellschaft ausgezeichnete Bochumer Dissertation von Thorsten Jacobi liefert durch die historisch-genetische Analyse von Luthers Freiheitsaussagen in der Römerbriefvorlesung 1515–16, der Galaterbriefvorlesung 1516–17, der Ablassstreitschriften 1517–19 und des Galaterbriefkommentars 1519 nicht nur erhellende Materialien und Hintergründe zum Freiheits-traktat von 1520, sondern auch einen gewichtigen Beitrag zur Diskussion um das evangelische Christentum als Religion der Freiheit. Im Durchgang durch die Texte kann Jacobi zeigen, wie sich bei Luther ein doppelt bestimmter Freiheitsbegriff aufbaut, der seine Grundlegung durch die »konkrete Freiheit mit Christus« (210) erhält und der im Glauben besteht, welcher als die Freiheit vom Gesetz ebenso wie die Freiheit zu Handeln aus Liebe in sich enthält. Jacobis Weg ist eine Entdeckungsfahrt durch elementare Stücke von Luthers früher Theologie und läßt ahnen, wie schwer Luther der Weg zu jenem klaren Begriff wurde. Von einer anfänglichen »Demutstheologie« führt er über eine »Gnadenstheologie« zu einer »Glaubenstheologie«: Das anfängliche »vacuum« wird

durch eine von Gott gnädig bestimmte „voluntas“ fortgeführt zur Freiheit vom Gesetz im Glauben. Dabei rückt das systematische Thema der Arbeit in den Vordergrund, nämlich das Verhältnis zwischen der Glaubensfreiheit und dem Handeln aus Glauben (100). An dieser Frage entscheidet sich ja, wie Jacobi es zutreffend sieht, die religiöse Schlüssigkeit des Protestantismus. Jacobis Arbeit ist ein Musterbeispiel für die systematische und gegenwartsbezogene Bedeutung historischer Arbeit in der Theologie. Er hat, für alle weitere Beschäftigung mit dem Freiheitstraktat von 1520 grundlegend, darauf aufmerksam gemacht, wie konsequent sich bei Luther die Freiheitsthematik entwickelt, die übrigens verblüffend genau der Logik der biblischen Texte selbst folgt, die der Reformator auslegt. Methodisch einsichtig hat Jacobi Luthers Äußerungen über das *liberum/servum arbitrium* aus seiner Untersuchung ausgeschlossen; damit hat er sich freilich auch von einigen anthropologischen Problemen entlastet, die noch der weiteren Bearbeitung bedürfen: Wie nämlich verhält sich die Gemeinschaft mit Christus zu dem Zusammenhang von Glaube und Liebe? In einer solchen Richtung weiterzufragen, ist nur eine Anregung dieser vorzüglichen Arbeit, die durch kluge Zusammenfassungen auch einen raschen Überblick über ihre Ergebnisse erlaubt.

Dietrich Korsch

Gottfried Seebaß: **Die Reformation und ihre Außenseiter.** Gesammelte Aufsätze und Vorträge; zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Irene Dingel unter Mitarbeit von Christine Krebs,

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 383 S. – ISBN 3-525-58165-3

Sechzehn an sehr verschiedenen Stellen gedruckte Arbeiten wurden hier zusammengefaßt, die die Forschungen von G. Seebaß gut dokumentieren. Es geht um reformatorische Bekenntnisse, den Bauernkrieg, aber auch um »Dürers Stellung zur reformatorischen Bewegung«. Die Reichsstädte Nürnberg und Augsburg finden besondere Aufmerksamkeit. Alle diese Analysen sind aus präziser Quelleninterpretation erwachsen. Unter »Außenseitern« der Reformation wird dessen »Linker Flügel« verstanden: Thomas Müntzer, Hans Hut, Caspar Schwenckfeld und die Täufer insgesamt. Wie sich Martin Luther und Johannes Brenz zu deren Verfolgung und Bestrafung äußerten, wird sachlich und historisch exakt aufgewiesen.

Bei den hier publizierten Studien wurde »darauf geachtet, daß die ursprüngliche Fassung und formale Gestaltung im einzelnen erhalten blieben«. Ein Aufsatz, der bisher nur in englischer Sprache bekannt war, liegt jedoch jetzt in deutscher Fassung und mit Anmerkungen versehen vor. Die Seitenzählung der Erstdrucke wurde (von dieser Ausnahme verständlicherweise abgesehen) angegeben, so daß »eine Zitierung auch nach dem Ort der ersten Publikation nach wie vor möglich« ist. Ein Schriftenverzeichnis des Autors für die Jahre 1965 bis 1996 wurde hinzugefügt, ein Namen- und ein Sachregister beschließen den Band. Die hier behandelten Themen können jetzt in Forschung und Lehre leicht und bequem beachtet werden.

Gerhard Müller

Jürgen Diestelmann: **Actio Sacramentalis**. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel, Groß Oesingen: Lutherische Buchhandlung Harms 1996, 436 S. – ISBN 3-86147-003-9

D., der von beinahe 40 Jahren bereits die Schrift »Konsekration« (Luthertum Bd.22) vorlegte, hat den Ruhestand dafür genutzt, seine damaligen Studien in die Nach-Lutherzeit auszuziehen. Im ersten Hauptteil, der bereits die Hälfte des Buches ausfüllt (3–192), stellt er »Luthers Lehre von der actio sacramentalis und Konsekration« in Auseinandersetzung mit Karlstadt, Zwingli, Schwenckfeld, Wolferinus, Besserer und Hachenburg dar. Die Fragen, um die es dabei geht, sind im ökumenischen Gespräch durchaus aktuell, z.B.: Wie gehen wir nach dem Abendmahl mit den Elementen um, über denen bereits das Segenswort gesprochen wurde? Sollen wir uns an Sakramentsprozessionen (Fronleichnamsprozessionen) beteiligen? Darf das Altarsakrament ausgestellt und angebetet werden? Wie steht es mit der Kelch-Elevation? Und schließlich: Was heißt Konsekration für Luther? Mögen diese Fragen der Normalgemeinde sekundär erscheinen, unsere katholischen und orthodoxen Geschwister beobachten aufmerksam, was wir tun. Sie ziehen daraus ihre Schlüsse, wie ernst es uns mit dem Abendmahl eigentlich ist. Es geht also auch um eine reflektierte Praxis. Im zweiten Hauptteil zeigt Vf. für einige norddeutsche Städte (Hildesheim, Danzig, Lübeck, Rostock), wie sich dort die Dinge bis zur Konkordienformel entwickelt haben. Diese Darstellung ist insofern exemplarisch, als auch in Süddeutschland (z.B.

Nürnberg: die Kontroversen zur Sache zwischen Osiander und Veit Dietrich) um diese Fragen gerungen wurde. Der dritte Hauptteil, der eher kurz gehalten ist (323–362), wertet die Konkordienformel aus und beleuchtet den ökumenischen Bezug des Themas. D.s Arbeit ist detailreich und anregend. Meine Kritik macht sich indessen daran fest, daß er das Thema »actio« isoliert vom Evangelium verhandelt. Kann man bei Luther wirklich von einer »Lehre« von der actio sacramentalis sprechen? Römische Theologie hat mit dem II. Vaticanum die actio untrennbar mit der Predigt des Evangeliums verbunden. Vf. stellt selbst fest, das »Ideal der lutherischen Gottesdienstreform« sei »die Feier der Messe mit der Verkündigung des Wortes Gottes und dem Heiligen Abendmahl« (9), nicht »der nackte Predigtgottesdienst«. Umgekehrt, möchte ich einwenden, aber auch nicht »die nackte actio sacramentalis«, die sachgerecht nicht aus dem unauflöslichen Zusammenhang mit der Predigt des Evangeliums isoliert behandelt werden sollte.

Hartmut Hövelmann

Reiner Anselm: **Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit**. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform, Stuttgart usw.: W. Kohlhammer 1994, 258 S. – ISBN 3-17-012962-7

Die vorliegende Münchner theologische Dissertation von 1993 bietet unter dem Programm einer neuen Disziplin theologischer Ethik, der Ethikforschung, die als eine (neoliberale) Antwort auf die beklagte Geschichtslosigkeit und konzeptionell-normative Zugangsweise zur

ethischen Theoriebildung (13) verstanden werden kann, eine Analyse der Interdependenzen zwischen kriminalpolitischer Orientierung und theologisch-ethischer Position. Sie untersucht die Einflüsse protestantischer Ethik auf den Prozeß der deutschen Strafrechtsreform zwischen 1871 und 1975, wobei Themen des Sexual- und Sittlichkeitsstrafrechts sowie die Frage des Schwangerschaftsabbruchs im Mittelpunkt stehen. Beurteilungsmaßstab ist u. a. die Anerkennung einer auch von Gruppenüberzeugungen unabhängigen Verfahrensrationalität (227): »Das Recht fungiert eben deswegen in modernen Gesellschaften als integrierendes Formalprinzip, weil eine weltanschauliche Homogenität nicht mehr gegeben ist« (229). In dieser Perspektive ist die traditionelle Gleichsetzung von Christen und Staatsbürgern, christlichen Überzeugungen und rechtlichen Regelungen nicht mehr möglich. An ihre Stelle tritt die Akzeptanz kirchlich nicht organisierter Verantwortung für protestantische Interessen, was eine Wertschätzung individuellen Christentums und positionelle Differenzierungen mit sich bringt. Dahinter steht die Unterscheidung zwischen Religion, Christentum und Kirche im Kontext der Aufklärungstheologie (231).

Anselm setzt sich an verschiedenen Stellen auch mit Luther und lutherischer Theologie auseinander. Dabei kommt er über Troeltschs Urteil (66) bzw. über den neuprotestantischen Rahmen nicht hinaus. Er teilt dessen Stärken und Schwächen: Dem von ihm erhofften »Zugewinn an ethischer Kompetenz« und damit einem erwarteten »Erstarken der evangelischen Stimmen in der öffentlichen Meinungsbildung« (233) stehen m.E. gewichtige inhaltliche

und (vor allem) politische Defizite gegenüber.

Nicht nur als Schüler Friedrich Delektats habe ich Anselms verdienstvolle Arbeit mit großem Interesse gelesen.

Karl Dienst

Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers; hrsg. von Anja Ghiselli, Kari Koppen und Rainer Vinke, Helsinki/Erlangen 1993, 185 S. (Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd. 21)

Gegenwärtig gehen von der deutschen Lutherforschung kaum theologische Impulse aus, dafür um so mehr von der finnischen. Aus den Lehrgesprächen zwischen der Orthodoxie und dem Luthertum ist als Thema das der Theosis neu entdeckt worden. Ein 1992 veranstaltetes Symposium hatte sich zum Ziel gesetzt abzuklären, »welcher ontologische Status dem im Glauben gegenwärtigen Christus in der Theologie zukommt und was das Ganze vom Standpunkt des Glaubens und der Liebe her gesehen bedeutet« bzw. »Welcher ontologische Status kommt dem göttlichen Sein in der menschlichen Wirklichkeit zu?« (8)

Tuomo Mannerman betont, daß die Konkordienformel jeden Christen einen Tempel Gottes nennt, in dem Gott selbst gegenwärtig ist. Luther entwirft in einer Weihnachtspredigt über Joh. 1 den Grundriß einer theologischen Ontologie mit Hilfe philosophischer Begrifflichkeit. Das zuzugeben, fällt deutschen Lutheranern schwer. Modell für Luther ist das innertrinitarische Verhältnis, das

Hervorbringen des Wortes aus dem Vater. Dieses Sich-selbst-produzieren ist Gott. Und das dadurch Bewegte und das Sich-bewegende sind identisch: »Folglich sind in Gott der produzierende Intellekt und das produzierte Wort identisch« (11). Von daher entwirft Luther eine Ontologie des geschaffenen Seins. Dieses Sein ruht nicht in sich, es ist aktuelle Wirklichkeit und dennoch Sein. Ja, die Bewegung ist das Sein Gottes. Von daher ist die Vergöttlichung zu verstehen. Weil das innere Wort Gottes äußere Gestalt annimmt, begegnet das Sein Gottes im fleischgewordenen Wort selbst. Wenn nun der Glaube Teilhabe an Christus ist, geschieht Teilhabe an Gott und damit Vergöttlichung. Die philosophische Begrifflichkeit bringt theologische Sachverhalte zum Ausdruck. Erst geschieht immer die Fleischwerdung Gottes, dann die Vergöttlichung des Menschen. »Dieser ontologische Ansatz hat auch seine epistemologische Seite: Das Erkennen und das Erkannte sind eins. Der Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz; der gegenwärtige Gott und der von uns gesehene Gott sind identisch. Als Herz der Glaubenstheologie Luthers schlägt sein trinitarisches Selbstverständnis« (27). Simo Peura ergänzt: »Gott erweist sich

als wahrer Gott gerade dadurch, daß er dem Menschen sein Eigenes gibt« (45). In der Taufe werden wir mit Gott eins; das Abendmahl vergöttlicht den, der es empfängt.

Albrecht Beutel und Oswald Bayer kritisierten mit Luther: »Wir sollen Menschen und nicht Gott sein«. Die »unio cum Christo« sei nur von der Soteriologie her zu verstehen. Der Begriff Theosis falle bei Luther selten. Antti Raunio betont dagegen, daß es sich bei der Theosis um den »fröhlichen Wechsel« handele und Christi Gottheit in seiner Menschheit gegenwärtig sei. Theodor Jørgensen sieht im Wort Gottes eine sprachliche Ikone als Ausdruck der Einheit von *verbum externum* und *internum*. Risto Saarinen betont die »Seinsgemeinschaft zwischen Gott und Mensch«.

Sicher, das letzte Wort ist in der Debatte noch nicht gesprochen, aber die finnische Luther-Forschung hat ungemein anregende und weiterführende Gedanken vorgebracht, die künftig unbedingt zu berücksichtigen sind und im ökumenischen Lehrgespräch sich als hilfreich erweisen dürften.

Karl.-Hermann Kandler

EINGEGANGENE BÜCHER, BESPRECHUNG VORBEHALTEN

Klaus-Bernward Springer: Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit, Berlin: Akademie 1999, VIII. 492 S. – ISBN 3-05-003401-7 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF Bd. 8)

Thomas Brockmann: Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraums 1518–1563, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 762 S. – ISBN 3-525-36050-9 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. 57)

Rainer Hauke: Gott-Haben – um Gottes willen. Andreas Osianders Theosisgedanke und die Diskussion um die Grundlagen der evangelisch verstandenen Rechtfertigung. Versuch einer Neubewertung eines umstrittenen Gedankens, Frankfurt usw.: Peter Lang 1999, 693 S. – ISBN 3-631-34287-X (Kontexte Bd. 30)

Alfred Kohler: Karl V. (1500–1558). Eine Biographie, München: C. H. Beck 1999, 424 S. – ISBN 3-406-45359-7

Martin Treu/Ralf-Torsten Speler/Alfred Schellenberger: Leucorea. Bilder zur Geschichte der Universität, erarbeitet im Auftrag des Vorstandes der Stiftung Leucorea an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Lutherstadt Wittenberg: Edition Hans Lufft 1999, 215 S. – ISBN 3-9804492-6-2

Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung, hrsg. von Christoph Marksches und Michael Trowitzsch, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, VI. 239 S. – ISBN 3-16-147236-5

Johannes Brosseder/Ulrich Kühn/Hans-Georg Link: Überwindung der Kirchenspaltung. Konsequenzen aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999, 46 S. – ISBN 3-7887-1776-9

Karl-Heinz Zur Mühlen: Reformation und Gegenreformation, 2 Teile, Göttingen 1999, 160. 143 S. – ISBN 3-525-34014-1/3-525-34023-0 (Zugänge zur Kirchengeschichte Bd. 6. 1–2)

Paul Wetter: Der Missionsgedanke bei Martin Luther, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 1999, 433 S. – ISBN 3-932829-04-2 (Missiologica Evangelica Bd. 11)

Eine glossierte Vulgata aus dem Umkreis Martin Luthers. Untersuchungen zu dem 1519 in Lyon gedruckten Exemplar in der Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart; Arbeitsgespräch in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart vom 20. bis 22. Februar 1997, hrsg. von Martin Brecht und Eberhard Zwick, Bern usw.: Peter Lang 1999, 407 S. – ISBN 3-906762-86-6 (Vestigia bibliae Bd. 21)

AUS DEN GEDENKSTÄTTEN DER REFORMATION

Eisleben

Unter dem Titel »... von daher bin ich – Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land« wird am 25. März eine Ausstellung in Luthers Sterbehaus eröffnet, die bis 12. November täglich von 9 bis 17 Uhr zu besichtigen ist. Seit etwa 1200 wurde im Mansfelder Land abgebaut. Das ließ dieses Gebiet zu einer der wichtigsten Bergbauregionen in Deutschland werden. Davon profitierte auch Martin Luther. Sein Vater hätte ihn ohne die Einnahmen aus dem Bergbau nicht studieren lassen können. Außerdem fühlte sich der Reformator zeitlebens als Untertan der Grafen von Mansfeld.

Die Ausstellung widmet sich diesen Zusammenhängen mit Leihgaben aus ganz Deutschland und selten gezeigten Stücken aus eigenem Bestand. Dazu erscheinen ein reich bebildeter Rundgang sowie ein Begleitband, der in Aufsätzen die Beziehungen Luthers zum Bergbau in seiner Zeit darstellt. Führungen können kostenlos bestellt werden bei: Martin Luthers Sterbehaus, Tel./FAX 03475 60 22 85; museumspädagogische Angebote und Führungen für Kinder bei: Martin Luthers Geburtshaus, Tel. 03475 74 72 24, FAX 03475 60 27 75.

Wittenberg

Die Lutherhalle zeigt vom 1. März bis 30. September historische und moderne Bibelillustrationen: »Das Bild der Bibel – Von Lukas Cranach bis Friedensreich Hundertwasser« mit Leihgaben aus evangelischen Bibliotheken und Archiven in Bayern. Gezeigt werden etwa 70 reich geschmückte Bibeldrucke, die durch Gemälde und Graphik ergänzt werden. Der Schwerpunkt liegt auf Arbeiten aus dem 20. Jahrhundert. Neben Chagall, Dalí und Hundertwasser sind auch weniger bekannte Künstler ausgestellt. Es erscheint dazu ein Katalog mit zahlreichen Abbildungen.

Weitere Auskünfte und Führungsbestellungen: Tel. 03 49 14 20 30; Fax 03 49 14 20 37.

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Am 24. September 1999 fand eine Mitgliederversammlung der Luther-Gesellschaft mit Neuwahlen von Präsidium und Vorstand statt. Ort war das historische Rathaus in Torgau. 1999 – 500. Geburtstag der Katharina Luther geb. von Bora, die in Torgau starb und begraben wurde. Erfreulich die Zahl der aus ganz Deutschland angereisten Mitglieder! Bedeutsam der personelle Wechsel!

Nach 16 Jahren legte der Erste Präsident, Prof. Dr. Reinhard Schwarz (Germering) sein Amt aus Altersgründen nieder. Mit ihm schied, ebenfalls aus Altersgründen, Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst (Darmstadt), bisher Zweiter Präsident. Vom

Vorstand legten Superintendent Albrecht Steinwachs (Wittenberg) und die Professoren Härle (Heidelberg) sowie Schultze (Magdeburg) ihre Ämter nieder, der eine wegen Arbeitsüberlastung, die anderen wegen Ausscheidens aus dem aktiven Dienst. Die Laudatio von Helmar Junghans auf die bisherigen Präsidenten Schwarz und Dienst steht am Schluß dieses Heftes.

Professor Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel) ist neuer Präsident der Luther-Gesellschaft. Ihm zur Seite als »Zweiter« steht Oberkirchenrat Dr. Reinhard Brandt (Hannover), der Theologische Referent der VELKD. Neu in den Vorstand eingetreten sind Propst Heinrich Hamel (Wittenberg), Professor Dr. Christoph Schwöbel (Neckargemünd) und Dr. Markus Wriedt (Nieder-Olm). Pastor Dr. Andreas Pawlas (Klein-Offenseth-Sparrieshoop) bleibt Geschäftsführer, Akademischer Oberrat Dr. Günther Hoog (Hamburg) Schatzmeister.

Die wieder kandidierenden Vorstandsmitglieder wurden im Amt bestätigt: Prof. Dr. Albrecht Beutel (Münster), Akademischer Rat Dr. Michael Beyer (Schönbach), Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann (München), Prof. Dr. Helmar Junghans (Leipzig), Leitender Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Prof. Dr. Dietrich Korsch (Marburg), Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Meckenheim) und Pfarrerin Dr. Dorothea Vorländer (Heilsbronn).

Neuer Bezirksleiter für Erlangen ist nach dem Tod von Studiendirektor Dr. Hans Düfel Privatdozent Dr. Dr. Reinhold Friedrich (Creußen).

Im Anschluß an die Mitgliederversammlung bot die Luther-Gesellschaft einen Studientag (24./25. September) »Katharina von Bora und das evangelische Deutschland« an, der im Kreistagssaal im Schloß stattfinden konnte. Wegen des außerordentlichen Zuspruchs herrschte dringvolle Enge. Prof. Dr. Hellmut Zschoch referierte über »Katharina von Bora als Frau der Reformationszeit« und vermochte das Vorwissen der Teilnehmenden um bemerkenswerte Akzente zu bereichern. Präsident Prof. Dr. Dr. Schilling führte in Luthers Briefwechsel mit seiner Frau ein: »Katharina lesen«. Dr. Johannes Wahl (Stuttgart) weitete den Blick in die gesellschaftlichen Folgen: »Innereheliche Anpassungszwänge und ländliche Lebenswelt – zur Sozialgeschichte der protestantischen Pfarrfrau«. Nicht unerwähnt bleiben soll das fabelhafte Rahmenprogramm: ein Chor-Orchester-Konzert der Johann-Walter-Kantorei Torgau und des Westsächsischen Sinfonieorchesters mit zeitgenössischen Werken von Maurice Durufle (Requiem) und Seòirse Bodley (Fraw Musica) in der Stadtkirche. Diese Tagung – ganz gewiß ein Highlight!

Die Arbeit der Luther-Gesellschaft verläuft in soliden Bahnen. Die Mitgliederentwicklung verläuft konstant. Der Antrag, die Luther-Gesellschaft möge öffentlich Stellung beziehen gegen die Unterzeichnung der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre/Gemeinsame offizielle Feststellung, wurde nach heftiger Diskussion im Vorstand wieder zurückgezogen. Statt dessen werden im nächsten oder übernächsten Heft kontroverse Aufarbeitungen dieses Dokuments angeboten, die unseren Leserinnen und Lesern zur eigenen Beurteilung im nach wie vor engagierten Pro und Kontra behilflich sein wollen.

H.H.

DANKESWORT AN KARL DIENST UND REINHARD SCHWARZ

Ich habe die angenehme Aufgabe, dem bisherigen Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, Professor *Reinhard Schwarz*, und dem bisherigen Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, Oberkirchenrat *Karl Dienst*, ein Wort des Dankes für ihre langjährige verantwortungsvolle Arbeit im Vorstand der Luther-Gesellschaft auszusprechen. Ich führe das aus, indem ich an einige ihrer Veröffentlichungen in den Organen der Luther-Gesellschaft und an einige Vorgänge während ihrer Amtszeit erinnere.

Es ist nun über 25 Jahre her, daß der damalige Erlanger Kirchenhistoriker Gerhard Müller in Vorbereitung auf die Wahl eines neuen Vorstandes der Luther-Gesellschaft im Jahre 1975 den Oberkirchenrat Karl Dienst anfragte, ob er Interesse an einer Mitarbeit im Vorstand der Luther-Gesellschaft habe. Für seine Eignung nannte er zwei Punkte: Beschäftigung mit der marxistischen Lutherinterpretation und eine kirchenleitende Tätigkeit, die zum Umgang mit aktuellen Problemen führt. Diese Anfrage ist aufschlußreich, weil sie zwei wesentliche Ziel der Luther-Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg benennt: Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Interpretationen Luthers, der Reformation, ja sogar des Christentums auf der Grundlage des Werkes und Wirkens von Martin Luther sowie die Verbindung zur evangelischen Kirche, die vor dem Kriege nicht so gesucht wurde. Auf beiden Gebieten haben Sie, Herr Dienst, in 24jähriger Mitarbeit im Vorstand der Luther-Gesellschaft als ihr Zweiter Präsident gedient. Dazu gehört auch Ihre Mitarbeit im engeren Herausgeberkreis der Zeitschrift »Luther« seit 1975.

Ihr Aufsatz »Thomas Müntzer: eine Gestalt der Bewußtseinsgeschichte« in der Zeitschrift »Luther«, der noch im Jahr des Bauernkriegsjubiläums 1975 erschien, ist charakteristisch für ihre Arbeitsweise. Der Beitrag ist sehr informativ. Er unterrichtet prägnant aus der Geschichte der Müntzerinterpretationen seit dem 16. Jahrhundert. Ausführlicher geht er auf die marxistische Deutung ein, führt aber auch nicht-marxistische an. Aber er ist nicht nur informativ, sondern spürt auch den Ursachen der unterschiedlichen Deutungen nach. Er findet die Antwort in der »Metaphorisierung« der Reformation. Luther, Müntzer und die Reformation werden als Metaphern eigener Anliegen verwendet. In den entsprechenden Deutungen geht es nicht um die historische Persönlichkeit, sondern um das eigene Bewußtsein, letztlich um Glaubensansichten. Damit ist zutreffend erfaßt, was auch mit dem Begriff »Symbolfigur« oder neuerdings vor allem mit »Rezeption« angesprochen wird.

Sie haben aber nun nicht selbstgefällig einfach die marxistische Müntzer- und Lutherinterpretation als metaphorisch abgewertet, sondern aufgewiesen, daß sie mit einer Metaphorisierung von Müntzer und Luther durch Theologen korrespondiert. An den Beginn dieser Entwicklung wird Luther selbst gestellt, der Müntzer mit apokalyptischen Kategorien beurteilt habe. Damit wird der kritische Blick auch auf die eigene Tradition gelenkt. Der Beginn des Bemühens um den historischen Müntzer wird zutreffend Heinrich Boehmer zugeschrieben. Der Beitrag verschweigt nicht, daß der marxistische Forscher Manfred Bensing die These von Müntzer als

Bauernführer abschwächte, bemerkt also die ersten Schritte marxistischer Historiker zu einem historischen Müntzer.

Der kirchliche Praxisbezug tritt 1982 in Ihrem Beitrag »Möglichkeiten christlicher Erziehung in der heutigen Schule« in der Zeitschrift »Luther« besonders deutlich hervor. Hier wird die christliche Erziehung im Umfeld unterschiedlicher Theorien der Schule und der Religionspädagogik mit deren Beziehungen untereinander erörtert und die Kooperation von Eltern, Schule und Kirche angemahnt. Die Möglichkeit einer christlichen Erziehung wird bejaht, aber gleichzeitig auch ihre Grenze genannt, vor zu hohen Erwartungen gewarnt. »Zur christlichen Erziehung gehört auch das Wissen um die Rechtfertigung allein aus Gnade.«

1991 gehen Sie in »Im Sortiment von ‚Feinkost Käfer‘ ...« auf den religiösen Pluralismus der Gegenwart ein, um zu behaupten, daß das ökumenische Christentum ein konfessionelles Christentum sein wird, in dem verschiedene Konfessionen miteinander leben. Wie auch sonst beziehen Sie klare Position mit der Behauptung: »Ökumenische Erziehung wird konfessionell sein oder sie wird ihre Selbstauflösung betreiben.« Der Beitrag schließt mit dem Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes und dem Lutherzitat: »Der Heilige Geist ist kein Skeptiker.«

Die wenigen Schlaglichter müssen genügen, um zu vergegenwärtigen, wie sehr Sie den Erwartungen von 1975 in der Luther-Gesellschaft entsprochen haben, indem Sie sich den jeweiligen Problemen gestellt und Antworten aus einer lutherischen Theologie heraus gesucht und gegeben haben.

Im Lutherjahr 1983 gelang es der Luther-Gesellschaft, mit Ihnen, Herr Schwarz, einen ausgewiesenen Lutherforscher für das Amt des Ersten Präsidenten zu gewinnen. Auch Sie hatten sich in die Auseinandersetzung um Müntzer begeben. Mit ihrem Buch »Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten« von 1977 hatten sie dem Sozialrevolutionär Müntzer den Apokalyptiker Müntzer entgegengestellt, den schließlich auch marxistische Historiker akzeptierten. Den Lesern des »Lutherjahrbuches« hatten Sie sich 1978 mit »Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik« vorgestellt. Darin wird deutlich, wie Luther Vorstellungen des Mittelalters aufgenommen und umgeformt hat.

Als Präsident der Luther-Gesellschaft haben Sie 1989 im »Lutherjahrbuch« zum Müntzerjubiläum mit dem Aufsatz »Thomas Müntzers hermeneutisches Prinzip der Schriftvergleichung« einen erhellenden Beitrag zum Müntzerverständnis beige-steuert. Die für den heutigen Leser verwirrende Verwendung von Bibelzitaten in Müntzerschriften hat dadurch eine nachvollziehbare Erklärung gefunden, so daß sie verstehbar wird. Die von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig geförderte Müntzerausgabe wird dadurch ihren zukünftigen Benutzern Hinweise geben können, Müntzers Gedankengänge bei der Auswahl seiner Bibelzitate zu verfolgen.

Mit dem Beitrag »Beobachtungen zu Luthers Bekanntschaft mit antiken Dichtern und Geschichtsschreibern« haben Sie 1987 die Leser des »Lutherjahrbuches« konkret anhand der von Luther zitierten Autoren mit einem Ausschnitt aus seinem Umgang mit der Antike vertraut gemacht. Mit den von Luther benutzten Quellen haben Sie sich ja intensiv beschäftigt, seitdem Sie 1953 in die Neubearbeitung der »Dictata super Psalterium« in WA 55 einbezogen worden waren. Der zweite, ab-

schließende Teil dieser Edition steht nun kurz vor dem Druck, so daß Sie die Früchte einer lebenslangen Forschungstätigkeit reifen sehen. Mit dem Faszikel »Luther« in dem Handbuch »Die Kirche in ihrer Geschichte« haben Sie ein informationsreiches, solides Nachschlagewerk zu Luther geschaffen. Die Neuedition der »Dicitata super Psalterium« und die Lutherdarstellung sind zwar nicht im Rahmen der Luther-Gesellschaft erschienen, aber sie ist doch dankbar für diese Arbeiten. Außerdem dient die Anerkennung, die der Präsident der Luther-Gesellschaft als Autor findet, auch ihrem Ansehen.

Rechtzeitig haben Sie sich zu den Vorlagen der gemeinsamen Ökumenischen Kommission geäußert. Als deren Schlußbericht 1986 vorgelegt wurde, haben Sie unmittelbar darauf in der Zeitschrift »Luther« die Frage aufgeworfen: »Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?« In Ihrer Antwort haben Sie darauf hingewiesen, daß die Rechtfertigungslehre nicht isoliert vom ekklesiologischen Aspekt, speziell von der Vermittlung der Rechtfertigung, behandelt werden kann. Daher könne es keine Übereinstimmung in der Rechtfertigung geben, solange diese Vermittlung in der römisch-katholischen Kirche noch an ein Bußsakrament gebunden sei, das Luther als im Widerspruch zur Rechtfertigung stehend kritisiert hat. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Sie am Ende Ihrer Präsidentschaft dem Vorstand der Luther-Gesellschaft empfehlen, zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE)« und zur ergänzenden »Gemeinsamen offiziellen Feststellung (GF)« kritisch Stellung zu nehmen, weil in den beiden Schriftstücken die »einzigartige Funktion« von Luthers Rechtfertigungslehre nicht zur Geltung kommt und einzelne reformatorische Lehren verkürzt worden sind. Sie wollen damit erreichen, daß die Luther-Gesellschaft sich an der ökumenischen Diskussion beteiligt, nicht um diese zu blockieren, sondern um sie auf ein tragendes Fundament zu stellen.

Karl-Heinz zur Mühlen hat Ihnen zu Ihrem 60. Geburtstag 1989 in der Zeitschrift »Luther« bescheinigt, daß Sie »die Geschichte der Luther-Gesellschaft behutsam und tatkräftig gefördert« haben. Dieses Urteil gilt auch noch zehn Jahre später. Sie haben 1987 angefangen, in der Zeitschrift »Luther« unter dem Titel »Aus der Luther-Gesellschaft« über diese zu informieren. Nachdem der Nürnberger Pfarrer Dr. Hartmut Hövelmann 1990 die Schriftleitung übernommen hat, sind diese Berichte über die Luther-Gesellschaft zu einer ständigen Einrichtung geworden, wie das bis 1940 der Fall war. 1989 haben Sie in der Zeitschrift »Luther« mit der Veröffentlichung von Luthertexten in der Gegenwartssprache begonnen, um Luther auch einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen.

Die größte Herausforderung seit 1983 war die Zusammenführung der beiden deutschen Staaten, die der Luther-Gesellschaft die Möglichkeit bot, ihre Arbeit auf ganz Deutschland und damit auf die Ursprungsländer der lutherischen Reformation auszudehnen. Und diese Gelegenheit wurde voll genutzt. Die Vorstandssitzungen fanden 1991 in Erfurt, 1992 und 1993 in Wittenberg, 1994 in Erfurt, 1995 in Wittenberg, 1996 in Eisleben, 1997 und 1998 in Wittenberg und 1999 in Torgau statt. Wittenberg kam dabei ein besonderer Rang zu. Eine bedeutsame Entscheidung fällt der Vorstand der Luther-Gesellschaft am 16. September 1992 in Wittenberg im Refektorium des Lutherhauses mit dem Beschluß, die Geschäftsstelle von Hamburg

nach Wittenberg zu verlegen. Für die praktische Umsetzung mußten allerdings erst noch einige Voraussetzungen geschaffen werden. Inzwischen ist die Leucorea bereit, die Geschäftsstelle in ihre mittlerweile sanierten Gebäude aufzunehmen. Mit der Lutherhalle in Wittenberg – »dem Haus ihrer Gründung« – vereinbarte die Luther-Gesellschaft Zusammenarbeit und nahm darum 1992 deren Direktor Martin Treu in den Beirat auf. Die Zeitschrift »Luther« informiert über die Lutherhalle und ihre Sonderausstellungen. Seit dem Reformationstag 1998 stellt die Lutherhalle in Zusammenarbeit mit der Luther-Gesellschaft Luthertexte ins Internet. Die Sparkasse Wittenberg stiftete einen Martin-Luther-Preis, der seit 1995 von der Luther-Gesellschaft vergeben wird. Seit 1999 stellt die Sparkasse ein Martin-Luther-Stipendium zur Verfügung, um die Erforschung der lutherischen Reformation in Wittenberg zu unterstützen. Der Luther-Gesellschaft hat sie Auswahl und Betreuung des Stipendiaten überlassen, während die Leucorea in ihrem Zentrum für Reformationsgeschichte und Lutherische Orthodoxie den Arbeitsplatz zur Verfügung stellt. Der Luther-Gesellschaft sind dadurch ganz neue Möglichkeiten zur Förderung der Lutherforschung zugewachsen.

Ein neues Betätigungsfeld hat sich 1993 aus einer Anfrage des Martin-Luther-Bundes ergeben, Patenschaften für den Versand der Zeitschrift »Luther« und des »Lutherjahrbuches« in Länder zu gewinnen, wo die wirtschaftliche Lage es Interessierten nicht erlaubt, den Bezug von Zeitschrift und Jahrbuch zu finanzieren, wobei das Baltikum und Osteuropa im Vordergrund stehen.

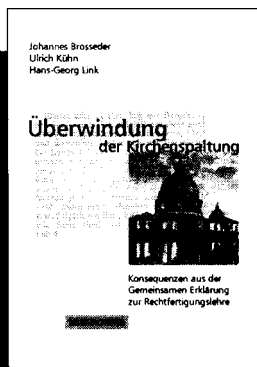
In den letzten Jahren hat sich ein PR-Ausschuß gebildet, um zwischen den Vorstandssitzungen Initiativen der Luther-Gesellschaft zu organisieren. Die Luther-Gesellschaft stellte sich auf den Kirchentagen 1993 in München, 1995 in Hamburg, 1997 in Leipzig und 1999 in Stuttgart vor und verwies Teilnehmende auf Luthers Werk. Während vorher die jährlichen Sitzungen des Vorstandes der Luther-Gesellschaft mit einem öffentlichen Vortrag verbunden waren, wird seit 1994 gleichzeitig zu einem Studientag eingeladen, der sich inzwischen zu einem Luther-Seminar gestaltet hat. Ein herausragendes Ereignis war ohne Zweifel das Wissenschaftliche Kolloquium zum Lutherjubiläum 1996, das die Wartburg-Stiftung in Zusammenarbeit mit der Luther-Gesellschaft auf der Wartburg durchführte.

Diese Aufzählung, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, läßt eine ertragreiche Entfaltung der Luther-Gesellschaft während Ihrer Amtszeit, Herr Dienst und Herr Schwarz, erkennen, für die ich Ihnen im Auftrag der Luther-Gesellschaft einen tief empfundenen Dank ausspreche. Zugleich spreche ich den Wunsch aus, daß Sie auch weiterhin im Sinne der Luther-Gesellschaft wirken.

Helmar Junghans

Neue Anschrift der Redaktion:
Himmelreichstr. 3, 80538 München
(s. auch Umschlagseite 2)

Johannes Broseder /
Ulrich Kühn /
Hans-Georg Link
**Überwindung der
Kirchenspaltung**
*Konsequenzen aus der
Gemeinsamen Erklärung
zur Rechtfertigungslehre*
Paperback, 48 Seiten
DM 7,80 / öS 57,- / sFr 7,80
ab 10 Expl.
DM 6,80 / öS 50,- / sFr 6,80
ab 20 Expl.
DM 5,80 / öS 42,- / sFr 5,80
ab 30 Expl.
DM 4,80 / öS 35,- / sFr 4,80
ISBN 3-7887-1776-9



Die offizielle Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ am 31.10.1999 in Augsburg ist ein kirchengeschichtliches Ereignis: Sie setzt frühere evangelisch-katholische Verurteilungen außer Kraft und markiert den ersten entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung. Im Anhang werden die Erklärung, die offizielle Feststellung und der Annex im Wortlaut wiedergegeben.

Hans-Ulrich Gehrung
**Schriftprinzip und
Rezeptionsästhetik**
*Rezeption in Martin Luthers
Predigt und bei Hans Robert
Jauf*
NTDH 24,
Paperback, 316 Seiten
DM 98,-
öS 715,- / sFr 89,-
ISBN 3-7887-1724-6



Wie kann die Predigt biblische Textaussagen und Hörsituationen angemessen miteinander ins Gespräch bringen? Diese Grundfrage der Predigtlehre stellt sich gegenwärtig in verschärfter Form. Wesentliches Merkmal einer oft als postmodern bezeichneten Gegenwart ist die immer stärker zunehmende Ausdifferenzierung verschiedener Lebenswelten mit je eigenem Verstehenshorizont. Die Arbeit versucht im Dialog zwischen Luthers Predigt und moderner ästhetischer Theorie zu zeigen, daß schriftgemäße und kreativ-offene Predigt sich nicht ausschließen, sondern wechselseitig bedingen.

Aktuelle Neuerscheinungen

NEUKIRCHENER

Das vollständige
Buch-Programm
fordern Sie bitte an bei:

Neukirchener Verlag
47506 Neukirchen-Vluyn
Andreas-Bräm-Str. 18/20
Telefon 02845/39 22 22
Telefax 02845/3 36 89

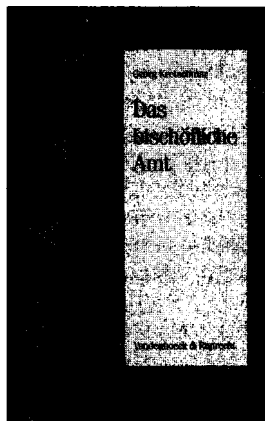
Das Bischofsamt in der Geschichte und in der ökumenischen Gegenwart

Wie kaum ein evangelischer Kirchenhistoriker, der zudem auch in der ökumenischen Bewegung eine bedeutende Rolle spielte, hat Georg Kretschmar, heute Bischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien, sich mit dem Thema des bischöflichen Amtes beschäftigt.

Was seine hier vorgelegten Studien auszeichnet, ist nicht allein die die verschiedensten Epochen und Regionen der Kirchengeschichte umfassende Weite mit den sich daraus ergebenden ökumenischen Perspektiven. Vor allem geht es Kretschmar darum zu zeigen, in welchem Maße die Neuordnung von Amt und Ordination in der Wittenberger Reformation sich im Rückgriff auf Konzeption und Struktur des altkirchlichen Bischofsamtes vollzog.

Aus dem Inhalt

Die Ordination im frühen Christentum / Frühkatholizismus. Die Beurteilung theologischer Entwicklungen im späten Ersten und Zweiten Jahrhundert nach Christus / Die „Selbstdefinition“ der Kirche im 2. Jahrhundert als Sammlung um das Apostolische Evangelium / Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission / Das Gegenüber von geistlichem Amt und Gemeinde / Probleme des orthodoxen Amtsverständnisses / Das Priestertum der Getauften und des Amtsträgers im Neuen Testament und in der Alten Kirche / Seit wann gehört das Bischofsamt zu den Kontroversthemata zwischen Orthodoxie und Protestantismus? / u.a.



Georg Kretschmar **Das bischöfliche Amt**

Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes.

Herausgegeben von Dorothea Wendebourg.
1999. 355 Seiten, gebunden
DM 108,- / öS 788,- / SFr 98,-
ISBN 3-525-55436-2

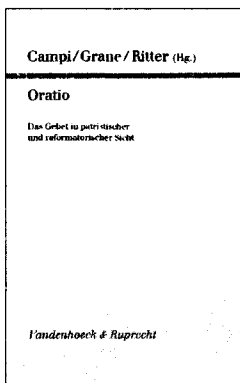
V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Zur Funktion und Geschichte des Gebetes

Gebet ist ein zentrales Anliegen für die Religionen, es verbindet die christlichen Konfessionen und steht im Spannungsfeld zwischen individueller Aussage und kultischer Formel. Die Studien dieses Bandes, verfasst von international ausgewiesenen Autorinnen und Autoren der philologischen, historischen und theologischen Disziplinen, bezeugen eindrucksvoll Wirkung und Form von Gebeten durch die Jahrhunderte.

Der historische Bogen spannt sich von der römischen Kaiserzeit (Theodosius) über die Alte Kirche (Origenes, Porphyrius und besonders Augustin) bis hin zur Reformation (Bullinger, Erasmus, Luther, Katharina Schütz Zell). Dabei werden nicht nur verschiedene Gebete der ausgewählten Epochen untersucht, sondern es kommen auch Funktion und Geschichte des Gebetes allgemein zur Sprache. Geographisch reicht das Spektrum der untersuchten Texte, Personen und historischen Phänomene von Ägypten über die Schweiz und Deutschland bis nach Dänemark.



Emidio Campi / Leif Grane /
Adolf Martin Ritter (Hg.)

Oratio

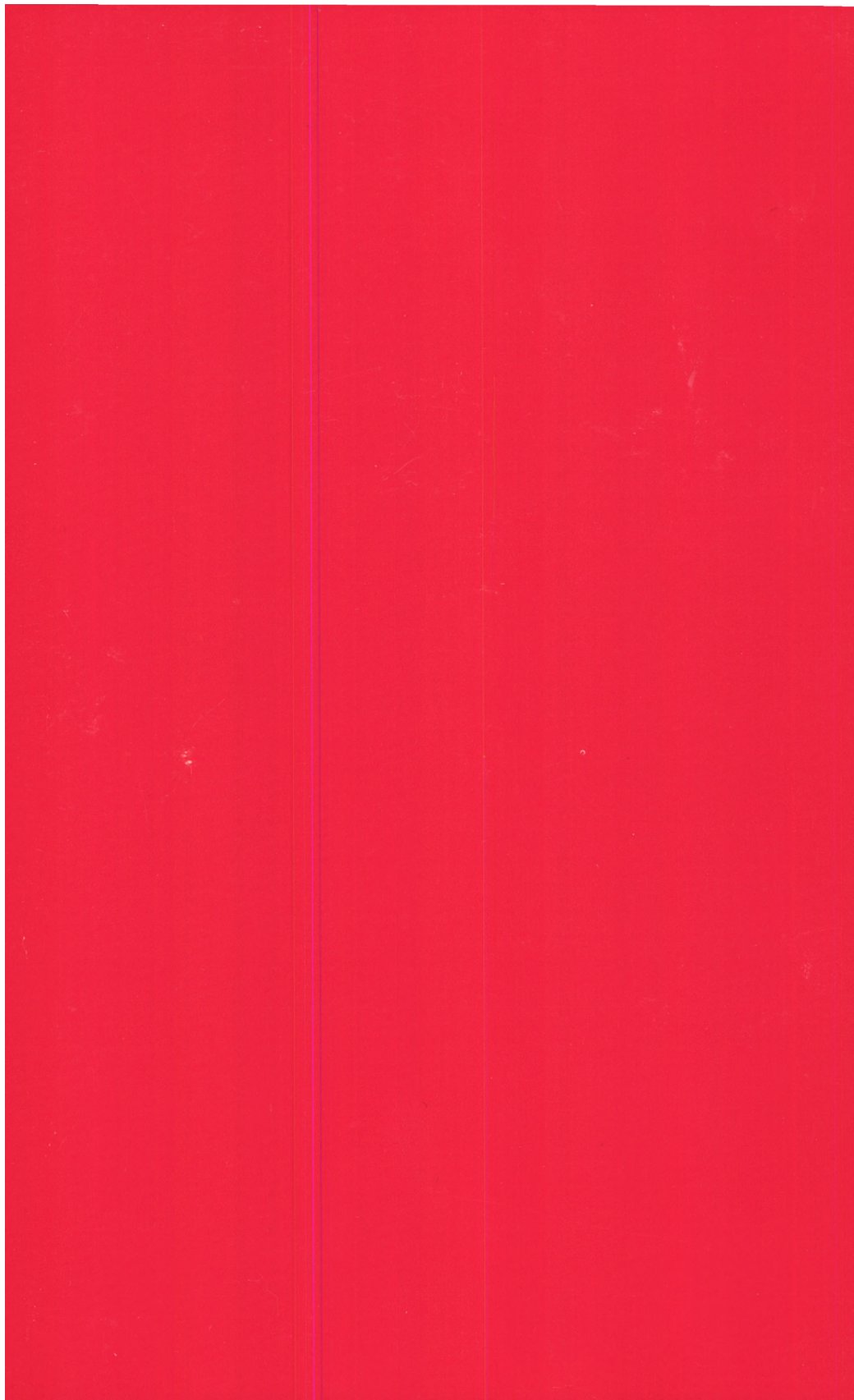
Das Gebet in patristischer und
reformatorischer Sicht

Festschrift zum 65. Geburtstag
von Alfred Schindler.

Forschungen zur Kirchen- und Dogmen-
geschichte, Band 76.

1999. 260 Seiten mit 6 Abbildungen,
gebunden DM 78,- / öS 569,- / SFr 73,-
ISBN 3-525-55184-3

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 2000



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben von: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel) zusammen mit Dr. Reinhard Brandt (Hannover), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Dr. Andreas Pawlas (Barmstedt).

Redaktion: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstr. 3, 80538 München, Fax (089) 5 59 54 84; e-mail: hoevelmann@elkb.de

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 40,- / öS 292,- / sFr 38,50 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 30,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen

Internet: <http://www.vandenhoeck-ruprecht.de>

e-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de (für Bestellungen/Abonnementsverwaltung)

ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 72005 Tübingen

INHALT

	61	Zu diesem Heft
MARTIN LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	62	»Gottes Wort liegt nicht in Fesseln«. Luthers Brief an die Reichsstände auf dem Reichstag zu Worms – Rückblick und Grundsatzerklärung
AUFSÄTZE	67	Thomas Hohenberger »Also bedarff man jetzn by vnseren Zyten eins anderen Sant Pauls« Theologischer Systembruch als Proprium der Lutherrezeption in den frühen reformatorischen Flugschriften
	85	Hans-Martin Barth Die Frömmigkeit Philipp Melanchthons und ihr Schatten
WERKSTATT	97	Heinzpeter Stucki Hundert Jahre Zwingliverein in Zürich
BÜCHERSCHAU	101	Zu: K. Bornkamm / B. Klaus / K. Arffman / G. Neebe / R. Preul / H. J. Genthe / F. W. Winter / F.-H. Beyer / K. Zeitel / M. Kießig

ZU DIESEM HEFT

Warum wir uns in Sachen des Heils einzig dem Wort Gottes und seiner Wahrheitsmacht anzuvertrauen haben: Das legt Martin Luther dar in seinem Brief an die zu Worms versammelten Reichsstände kurz nach seiner Abreise von jenem Reichstag, an dem er gefordert war, sich zum Evangelium zu bekennen, auch wenn die Autoritätsstruktur des Staates und der Kirche anderes von ihm forderte. *Reinhard Schwarz* hat diesen Brief übersetzt und kommentiert. Er gehört zu den programmatischen Schriften unseres Reformators, auch wenn er nicht den Rang einer Bekenntnisschrift hat.

Einen guten Einblick in die Flugschriftenliteratur von 1521 gibt *Thomas Hohenberger*. Luther als neuer Paulus, die Reformation als Rückkehr zum biblischen, zum paulinischen Glauben. Die Neuerer – das sind die »Papisten«. In Text und Bild hat man das den Menschen der reformatorischen Anfangszeit so vermittelt. Flugschriften – das war damals in etwa das, was für viele heute politische Magazine sind. Bewahren sollten sich Lutheraner freilich die hier vorliegende Argumentation – gegen die verbreitete Behauptung, Luther habe Neuerungen gegenüber dem alten Glauben eingeführt.

Nach Ende des Melanchthon-Jubiläums, das voller Elogen auf den Reformator neben Luther war, eine kritische Stimme. *Hans-Martin Barth*, Professor für systematische Theologie in Marburg und Präsident des Evangelischen Bundes, untersucht Melanchthons Frömmigkeit und verschweigt nicht deren »Schatten«. Zugleich zeigt er auf, in welcher Weise gerade Melanchthons Frömmigkeit den Protestantismus prägte – mit allen, auch problematischen, Folgen.

Neben der Luther-Gesellschaft gibt es Vereinigungen, die sich der Pflege anderer Reformatoren widmen. Vor einigen Jahren hat sich in dieser Zeitschrift der Melanchthonverein vorgestellt. In diesem Heft präsentiert *Heinzpeter Stücki* den Zwingliverein.

H. H.

»GOTTES WORT LIEGT NICHT IN FESSELN«

Luthers Brief an die Reichsstände auf dem Reichstag zu Worms.

Rückblick und Grundsatzerklärung, ausgefertigt in Friedberg (Hessen)

am 28. April 1521 (WA Br 2, [310–318] 314–317)

[1] [Die Adressaten: Kurfürsten, Fürsten, Erzbischöfe, Bischöfe, Prälaten, Grafen, Ritter »und alle anderen Stände des heiligen römischen Reiches«] ... [2] [Anrede] ... [3] Gnädigste, gnädige und günstige Herren, nachdem die römische kaiserliche Majestät mich mit ihrem freien, sicheren und direkten Geleit nach Worms berufen, um von mir Erkundigung über meine Bücher, die in meinem Namen ausgegangen sind, zu erhalten, bin ich als untertänigster Kaplan vor kaiserlicher Majestät und den Ständen des Reiches im Gehorsam erschienen. [4] Da hat kaiserliche Majestät zunächst mir auftragen lassen mitzuteilen, ob ich mich zu den vorgelegten Büchern bekenne und dieselben widerrufen oder darauf beharren wollte. [5] Darauf habe ich nach untertänigem Bekenntnis zu den Büchern, die von mir gemacht und die nicht durch mir mißgünstige Leute oder auf anderem Wege verkehrt oder zum Nachteil verändert worden sind, mich untertänig vernehmen lassen: Weil meine Schriften mit dem klaren und lauterem Wort Gottes bekräftigt sind, ist es mir aufs höchste beschwerlich, unbillig und unmöglich, Gottes Wort zu verleugnen und diese meine Bücher in der Weise zu widerrufen. [6] Und in Demut habe ich darum gebeten, kaiserliche Majestät wollte mich zu solchem Widerruf keineswegs drängen lassen, sondern meine Schriften und Bücher selbst oder durch andere, auch wenn es die geringsten wären, die das könnten, prüfen und die Irrtümer, die darin sein sollten, durch die göttlichen, d.h. evangelischen und prophetischen Schriften beweisen. [7] Das tat ich mit dem christlichen Erbieten, wenn mir bewiesen würde, daß ich geirrt haben sollte, wollte ich alle Irrtümer widerrufen und der erste sein, der meine Bücher in das Feuer werfen und mit den Füßen darauf treten wollte. [8] Darauf ist von mir verlangt worden, ich solle eine kurze und richtige Antwort geben, ob ich widerrufen oder bei meinem Vorhaben bleiben wolle. [9] Deswegen habe ich nochmals der kaiserlichen Majestät und kurfürstlichen Gnaden untertänig geantwortet: Solange mein Gewissen durch die göttliche Schrift, die ich in meinen Büchern anführe, gefangen und festgehalten sei, könne ich keineswegs ohne Unterweisung durch die heilige göttliche Schrift etwas widerrufen.

[10] Dann haben anschließend etliche Kurfürsten, Fürsten und etliche aus den Ständen des heiligen Reiches mit mir verhandelt, ich sollte und

wollte meine Bücher auf kaiserlicher Majestät und der Stände des heiligen Reiches Erkenntnis [: Urteil] stellen, wie danach auch der Kanzler von Baden [Hieronymus Vehus] und Doktor Peutingen von Augsburg solches mir gegenüber vorgebracht haben. Da habe ich mich abermals erboten wie zuvor, wo ich durch göttliche Schrift oder helle und klare Ursache unterwiesen würde. [11] Letztlich [wurde vorgeschlagen], daß ich etliche Artikel, die aus meinen Büchern herausgezogen würden, dem Erkenntnis [: Urteil] eines Konzils sollte anvertrauen. [12] Und da ich allezeit und in jeder Weise in Untertänigkeit willig gewesen bin, alles zu tun und zu lassen, was mir möglich, hat es sich endlich allein daran gestoßen, daß ich nicht diese christliche Maßgabe habe erreichen können, daß das Wort Gottes frei und ungebunden wäre [vgl. 2 Tim 2,9] und daß ich meine Bücher auf kaiserlicher Majestät und des heiligen Reiches oder eines künftigen Konzils Erkenntnis, Urteil und Determination so stellte, daß nichts wieder das heilige Wort Gottes darin von mir nachgegeben oder von ihnen beschlossen, gesprochen und erkannt würde. [13] Denn Gott, der Erforscher aller Herzen [vgl. Apg 15,8], ist mein Zeuge, daß ich ganz willig und geflissen bin, kaiserlicher Majestät Gehorsam zu leisten in allen Dingen, es treffe Leben oder Sterben, Tun oder Lassen, Ehre oder Schande, Gut oder Schaden. Des- sen habe ich mich auch zu vielen Malen erboten und erbiere mich nochmals; es sei nichts vorbehalten als allein das göttliche Wort, darin nicht allein des Menschen ewiges Leben, wie Christus Mt 4 [V. 4] sagt, sondern auch der Engel Freude und Wonne steht [vgl. 1 Pt 1,12], welches über alle Dinge frei und ungebunden sein soll und muß, wie S. Paulus lehrt [2 Tim 2,9]. [14] Und es steht in keines Menschen Gewalt, sich dasselbe [:Wort Gottes] zu unterwerfen oder es der Gefahr auszusetzen, wie groß und sehr gelehrt und heilig sie auch immer sein mögen, so daß auch S. Paulus Gal 1 [V. 8f] wagt, zweimal zu rufen und zu sagen: »Wenngleich ein Engel vom Himmel oder auch wir selbst anders lehren wollten, so sei das vermaledeit«, und David im Psalter [Ps 146,3, vgl. Vulgata Ps 145,2f]: »Ihr sollt nicht vertrauen auf Fürsten, auf der Menschen Kinder, in welchen kein Heil ist.« Ja, niemand auch auf sich selbst vertrauen soll, wie Salomo [Spr 28,26] sagt: »Der ist ein Narr, der auf sein Herz vertraut«, und Jeremia 17 [V. 5]: »Vermaledeit sei, der auf einen Menschen vertraut.« [15] Denn in zeitlichen Sachen, die nicht Gottes Wort und ewige Dinge betreffen, sind wir schuldig untereinander zu vertrauen, weil Preisgabe, Gefahr und Verlust dieser Dinge, die wir doch zuletzt fahren lassen müssen, zu der Seligkeit unschädlich sind. [16] Aber bei Gottes Wort und ewigen Dingen kann und will Gott nicht leiden, daß man sich von ihnen freimache und auf einen oder viele Menschen vertraue, sondern allein auf ihn selbst, der allein die Ehre und den Namen hat und haben soll, daß er wahrhaftig und die

Wahrheit selbst ist; aber alle Menschen sind eitel, wie das S. Paulus Röm 3 [V. 4] meisterhaft anführt. [17] Und das ist nicht unbillig; denn solches Vertrauen und Wagen ist das rechte Anbeten und der eigentliche Gottesdienst, wie S. Augustin lehrt, *Enchiridion* [vgl. *De civitate Dei* 10,1,2], welches keiner Kreatur soll erwiesen werden. [18] Denn daher will S. Paulus [Gal 1,8f] keinen Engel vom Himmel, auch nicht sich selbst, auch ohne Zweifel keinen Heiligen im Himmel noch auf Erden solches Vertrauens würdig achten, ja er vermaledeit das sogar. Es würde auch kein Heiliger dies dulden, viel weniger begehren; denn so einem Menschen vertrauen in den Dingen, die die ewige Seligkeit betreffen, das ist nichts anderes als aus den Kreaturen Abgötter machen und sie in die rechte Ehre Gottes setzen.

[19] Deshalb bitte ich untertänig, E. C. F. G. wollen diesen meinen Vorbehalt nicht in Ungnade und wie aus bösem Mißtrauen erwachsen verstehen, sondern aus oben eingeführter heiliger Schrift, der billig jeder gehorsam ist und sein soll. [20] Denn mein untertäniges Vertrauen und starke Zuversicht kann man daraus leicht ermessen, daß ich auf kaiserlicher Majestät und Eurer Gnade und Gunst Aufforderung und Geleit untertänig erschienen bin, wiewohl zuvor meine Bücher von meinen Mißgönnern verbrannt und gleichzeitig ein Mandat gegen mich und meine Schriften in kaiserlicher Majestät Namen an vielen Orten und Enden angeschlagen worden ist, welches billig einen solchen armen Mönch sollte zurückgejagt haben, wo nicht mein Herz zu Gott, kaiserlicher Majestät, E. C. F. G. und dem ganzen Reich sich so viel Gnade und Gutes untertänig mit Vertrauen versehen hätten und noch versieht.

[21] Obwohl ich dann auf keinem Weg habe erreichen können, daß meine Schriften durch das göttliche Wort widerlegt würden, und so habe abreisen müssen, und der Mangel allein darin gewesen ist, daß man die irrigen Artikel, die in meinen Büchern sein sollen, mit göttlichen Schriften nicht hat wollen beweisen oder widerlegen, noch hat wollen gestatten, bewilligen oder mich vertrösten und zusagen, daß über meine Bücher Erkundigung und Erkenntnis [: Urteil] aufgrund des heiligen Wortes Gottes geschehen und ergehen sollte, so sage ich dennoch kaiserlicher Majestät und E. C. F. G. untertänigsten Dank für ihren gnädigen Erweis und das sichere, freie, direkte Geleit, das sie mir bis Worms gehalten und wiederum bis an meinen Gewahrsam zu halten gnädig erboten hat. [22] Und es ist an E. C. F. G. abermals um Gottes willen meine untertänigste Bitte, E. C. F. G. wolle für mich bei kaiserlicher Majestät gnädig Fürsprache tun, daß ihre kaiserliche Majestät – trotz meines vielfältigen früheren und jetzigen untertänigen und christlichen Erbietens – mich nicht wolle durch meine Mißgönner vergewaltigen, verfolgen noch verdammen lassen. [23] Denn ich bin nochmals in Untertänigkeit erbötig, bei kaiserlicher Majestät hin-

reichender Zusicherung vor unverdächtigen, unparteiischen, gelehrten geistlichen und weltlichen Richtern zu erscheinen, mich durch kaiserliche Majestät, das Reich, die Konzilien, die Doctores oder wer das tun vermag oder willig ist, mich unterweisen zu lassen, meine Lehre und Bücher jedermann willig zu unterwerfen, Erkenntnis [: Urteil] zu hören und anzunehmen, nichts ausgeschlossen als allein das heilige, freie, lautere und klare Wort Gottes, das billig über allem sein und aller Menschen Richter bleiben soll. [24] Darum bite ich untertänig nicht allein meinethalben, an dem nichts gelegen ist, sondern wegen des Heils der ganzen Christenheit, das mich auch verursacht hat, diese meine untertänige Schrift zu schicken; denn ich wollte von Herzen gerne, daß kaiserlicher Majestät, dem heiligen Reich und insgesamt der deutschen Nation geholfen und sie in Gottes Gnade selig erhalten werde. Auch bisher habe ich außer Gottes Ehre und der gemeinsamen Seligkeit der ganzen Christenheit gar nicht das Meine gesucht und will es nicht suchen, wenngleich ich durch meine Mißgönner verdammt würde. [25] Denn weil Christus, mein Herr und Gott, für seine Feinde am Kreuz gebeten hat [vgl. Lk 23,34], wieviel mehr soll ich sorgen, bitten und beten für kaiserliche Majestät, Eure kurfürstlichen Gnaden und das ganze heilige Reich, meine allerliebsten Herren, Obrigkeiten und deutsche Nation, zu denen ich mich vor allem auf mein früheres und mein jetziges christliches Erbieten untertänig und tröstlich aller Gnaden versehe.

[26] Ich befehle mich hiermit in E. C. F. G. in allem Gehorsam; E. C. F. G. lasse der allmächtige Gott uns allen zu Heil und Trost ihm gnädig befehlen sein. Amen.

[27] Gegeben zu Friedberg am Sonntag Cantate im 1521. [Jahr]

E. C. F. G. untertäniger Kaplan Martinus Luther

Erläuterung

Die Theologische Erklärung von Barmen hat 1934 ihrem 6. Artikel als Schriftwort nicht nur Mt 28,20 vorangestellt, sondern außerdem noch 2 Tim 2,9 in der Fassung von Luthers Übersetzung »Gottes Wort ist ungebunden«, ein Wort, auf das Luther im vorliegenden Text zweimal zurückgreift. Um der größeren Prägnanz willen habe ich es in der Überschrift in Anlehnung an die Zürcher Bibel etwas anders wiedergegeben. Luther hat 2 Tim 2,9 in der Zeit seines römischen Prozesses wiederholt zitiert, um auf die unverfügbare Macht von Gottes Wort hinzuweisen. Ebenso kam ihm 2 Tim 2,9 in den Sinn, als 1530 der Kaiser während des Augsburger Reichstages evangelische Predigt in der Öffentlichkeit der Reichsstadt verboten hatte. Daß dem Kaiser dieses Verbot nach dem kaiserlichen Recht zustehe, will Luther 1530 nicht bestreiten. Nur dürfe der Kaiser den evangelischen Fürsten nicht verwehren, daß sie in ihren Quartieren bei ihren Hausandachten evangelisch predigen ließen, vielmehr

solle, wie Luther seinem Kurfürsten schreibt (WAB 5,313,14f), es »frei sein, daß seine kurfürstlichen Gnaden lasse predigen, denn S. Paulus sagt [2 Tim 2,9]: Gottes Wort soll ungebunden sein«. Einige Wochen später findet Luther die Ungebundenheit von Gottes Wort darin bestätigt, daß der Kaiser zwar die evangelische Predigt auf den Kanzeln hatte verbieten können, daß er dann aber selbst am 25. Juni das Evangelium im Bekenntnis der evangelischen Reichsstände zu hören bekam (WAB 5,454,17ff): »Ich meine ja, das Verbot zu predigen sei damit wohl gerächt. ... Christus schweigt ja nicht auf dem Reichstage, und sollten sie toll sein, so müssen sie mehr aus dem Bekenntnis hören, als sie in einem Jahr von den Predigern gehört hätten. So geht's, daß S. Paulus sagt [2 Tim 2,9]: Gottes Wort will doch ungebunden sein. Wird's auf der Kanzel verboten, so muß man's in den Palästen hören. Dürfen's arme Prediger nicht reden, so reden's große Fürsten und Herren, und Summa: Wenn alles schweigt, so werden's die Steine schreien, spricht Christus selbst [Lk 19,40].«

Am 26. April 1521 verließ Luther mit seinen Begleitern Worms, unter dem kaiserlichen Schutz durch den Reichsherold Kaspar Sturm. Nach der ersten Station in Frankfurt/M. erreichte man am 28. April, dem Sonntag Cantate, das nordhessische Friedberg. Ehe Luther hier den Reichsherold entließ, schrieb oder unterschrieb er einen lateinischen Brief an Kaiser Karl V. (WAB 2,306–310), um dem Kaiser rückblickend noch einmal seine Widerrufsverweigerung zu erklären. Der Reichsherold nahm diesen Brief mit nach Worms, um ihn zunächst Georg Spalatin, dem engsten Vertrauten des sächsischen Kurfürsten wie auch Luthers, zu übergeben. Dem lateinischen Brief an den Kaiser entspricht, mit geänderten Anreden und minimalen Abweichungen, Satz für Satz ein deutscher Brief Luthers an die Reichsstände. Gewisse Indizien lassen darauf schließen, daß Spalatin für diesen Zweck den lateinischen Brief übersetzt hat und daß das ganze Verfahren zwischen Luther und Spalatin abgesprochen worden war. Möglicherweise waren die beiden Briefe sogar schon unterschrittsreif von Luther vor seiner Abreise aus Worms vorbereitet worden. Der lateinische Brief ist, wie wir wissen, dem Kaiser nicht übergeben worden, weil sich keine geeignete hochstehende Person dazu bereit fand. Hingegen ist die deutsche Parallelfassung an die Reichsstände in deren Versammlung am 30. April verlesen und dann in Abschriften und einer ansehnlichen Zahl von Drucken verbreitet worden.

Die Gliederung des Textes in bezifferte Abschnitte ist erst für diese Wiedergabe von mir vorgenommen worden. Beim Angleichen des Textes an heutiges Deutsch habe ich die lateinische Fassung berücksichtigt. Gegenüber dem Kaiser bezeichnet sich Luther am Schluß als »orator«, was Spalatin mit »Capellan« wiedergibt (dieselbe Bezeichnung Ziff. 3 ohne Entsprechung in der lateinischen Fassung). Bei den Anreden an die Reichsstände verwende ich vereinheitlichend die Abkürzung »E. C. F. G.« (»Eure Churfürstlichen und Fürstlichen Gnaden«).

Das Wort »Erbieten«, das, wie einige andere, absichtlich nicht modernisiert wurde, meint eine verbindlich erklärte Bereitschaft, hier Luthers Bereitschaft zu widerrufen, wenn er aus der Bibel widerlegt werde. Zum ersten Male hat Luther gegenüber Cajetan im Oktober 1518 ein solches Erbieten ausgesprochen. Im Sommer 1520 hat er in Absprache mit dem kursächsischen Hof für die Öffentlichkeit ein deutsches Erbieten und parallel dazu eine lateinische Oblatio sive protestatio (WA 6,474–483) drucken lassen und ein Exemplar mit einem Begleitbrief (WAB

2,172–178} an den Kaiser gesandt mit dem Hinweis darauf, daß einst der in seiner Rechtgläubigkeit angefochtene Athanasius (295–373) beim christlichen Kaiser Unterstützung suchen konnte. Es ist zu beachten, daß zu dem Zeitpunkt, zu dem Luther mit den beiden Briefen an den Kaiser und an die Reichsstände noch einmal eine grundsätzliche Erklärung abgibt, der Kaiser noch nicht die Reichsacht über Luther verhängt hat.

Ohne Daten zu nennen, gibt Luther zunächst einen chronologischen Rückblick auf die Wormser Ereignisse: seine Zitation (Ziff. 3), sein erstes Verhör vor dem Reichstag am 17. April (Ziff. 4–7), sein zweites Verhör am 18. April (Ziff. 8f), die Nachverhandlungen am 24. und 25. April (Ziff. 10f). Es folgt (Ziff. 12–18) eine theologische Darlegung, warum wir in Sachen des Heils uns einzig dem Wort Gottes und seiner Wahrheitsmacht anzuvertrauen haben. Dann (Ziff. 19–22) wendet sich Luther direkt an die Reichsstände, erwähnt sein Vertrauen, das er in sie gesetzt habe, als er nach Worms kam, obwohl an verschiedenen Orten bereits seine Schriften verbrannt wurden und der Kaiser gerade ein Mandat zur Beschlagnahme seiner Schriften erlassen hatte. Obwohl man in Worms sich nicht auf eine Entscheidung aufgrund von Gottes Wort eingelassen hat, bittet er die Reichsstände, sich für ihn beim Kaiser einzusetzen, und leitet damit über zu einem erneuten, nachdrücklich abschließenden Erbieten (Ziff. 23–25), dem nur noch ein kurzer Grußwunsch und die Unterschrift folgen (Ziff. 26f).

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

»ALSO BEDARFF MAN JETZ BY VN SEREN ZYTEN
EINS ANDEREN SANT PAULS«

Theologischer Systembruch als Proprium der Lutherrezeption
in den frühen reformatorischen Flugschriften*

Von Thomas Hohenberger

Spätestens mit Luthers Bannung durch Papst Leo X. am 3. Januar 1521 war für jedermann offensichtlich, daß es bei den Streitigkeiten, die der Wittenberger Professor und Augustinermönch ausgelöst hatte, um die entschei-

* Meinem Sohn Johannes Michael, geboren am 10. November 1996, gewidmet. Möge er in seinem Leben erfahren, was reformatorische Theologie dankbar bekennt und Ausdruck seiner Namensgebung ist: »Gott ist gnädig – Wer ist wie Gott?«

dende Frage nach der richtigen und der falschen Lehre ging. Rechtgläubigkeit und Ketzerei standen einander gegenüber, und der Papst hatte eine eindeutige Antwort gefunden. Doch ›richtig‹ und ›falsch‹ sind so fundamentale Kategorien, wie sie nur anhand allgemein verbindlicher Maßstäbe gewonnen werden können. Verschiedene Beurteilungskriterien bei der Begutachtung desselben Sachverhaltes führen zwangsläufig zu Differenzen im Ergebnis, und die Wahrheit ist bedroht. In Sachen, die das Heil bei Gott betreffen ist dann jedoch jeder Kompromiß ausgeschlossen und der status confessionis unausweichlich.

Diese Tatsache hat die beginnende Reformation als einen Prozeß öffentlicher Meinungsbildung hervortreten lassen. Daß dies aber überhaupt möglich war, verdankt sie insbesondere dem damals völlig neuen Medium der Flugschriftenpublizistik. Binnen weniger Tage konnten diese gedruckten, zumeist 10 bis 20 Seiten umfassenden Kleinschriften¹ die gleiche Information in alle Teile des Landes tragen. Luther selbst hat dieses Forum der Öffentlichkeit von Anfang an meisterlich zu gebrauchen gewußt. Und auch seine ersten Anhänger bedienten sich immer öfter dieser Publikationsform, um für die Auffassungen Luthers zu werben. So ist in den frühen 1520er Jahren eine Flugschriftenbewegung entstanden, die eigentlich erst so etwas wie eine »reformatorische Öffentlichkeit«² geschaffen hat. Der

¹ In der Reformationsforschung hat sich weitgehend der Definitionsvorschlag von Hans-Joachim Köhler durchgesetzt: »Eine Flugschrift ist eine aus *mehr als einem Blatt* bestehende, *selbständige, nichtperiodische* und *nicht gebundene* Druckschrift, die sich mit dem *Ziel* der *Agitation* (d.h. der Beeinflussung des Handels) und/oder der *Propaganda* (d.h. der Beeinflussung der Überzeugung) an die *gesamte Öffentlichkeit* wendet«. [Die Flugschriften. Versuch der Präzisierung eines geläufigen Begriffs, in: Horst Rabe, Hansgeorg Molitor und Hans-Christoph Rublack [Hg.]: FS Ernst Walter Zeeden, RGST.S 2, Münster 1976, 50].

Eine zeitgenössische Beschreibung nennt die reformatorischen Flugschriften »bu(o)chle darin(n) Christus leer vn(d) wort begriffen / die all Christe(n)licher maynu(n)g vnd leer zu(o) gu(o)t / vn(d) zu(o) vnderrychtu(n)g de(im) gemainen lang verfu(o)rten hauffen / geschriben vnd gepredyget worden seind« (Haug Marschalck: Durch Betrachtung und Bekehrung der bösen Gebräuch in schweren Sünden ist gemacht dieser Spiegel der Blinden [1522], in: Hans-Joachim Köhler, Hildegard Hebenstreit-Wilfert und Christoph Weismann [Hg.]: Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Microfiche Serie, Zug 1978–1987, Fiche 167/Nr. 455 [= VD 16/13 M 1099], fol. A 2v = Adolf Laube, Annerose Schneider und Sigrid Looß [Hg.]: Flugschriften der frühen Reformationsbewegung [1518–1524], Bd. I, Vaduz 1983, 130, Z. 8–11). Die Microfiche-Edition wird im weiteren wie folgt zitiert: Köhler: Fiche/Nr.

² Der Ausdruck stammt von Rainer Wohlfeil: »Reformatorische Öffentlichkeit«, in: Ludger Grenzmann und Karl Stackmann (Hg.): Literatur und Laienbildung im

„Gemeine Mann“ war damit – zum ersten Mal in der Geschichte überhaupt! – in die Lage versetzt worden, sich selbst eine Meinung zu bilden und ein persönliches Urteil zum entstandenen Glaubenskonflikt zu fällen.

Im ganzen Land wurden reformatorische Schriften gedruckt, vertrieben, gekauft, gelesen und vorgelesen. Selbst die sog. Illiterati konnten sich eine umfassende Kenntnis der zur Debatte stehenden Streitpunkte aneignen. Denn auf öffentlichen Plätzen, bei Märkten und in Schankstuben wurden auch den Leseunkundigen die neuen Texte vorgetragen. Leidenschaftliche Diskussionen waren oft die Folge³. Luthers persönliche Sache wuchs dadurch rasch zu einer Angelegenheit von gesamtgesellschaftlicher Tragweite heran.

Meinungsbildung, Überzeugungsarbeit und eigenverantwortliche Entscheidung (Gewissen!) in bezug auf Glaubensfragen waren bis zu diesem Zeitpunkt der deutschen Bevölkerung völlig unbekannt. Um so wichtiger war es, den Menschen geeignete Entscheidungskriterien und nachvollziehbare Beurteilungsmaßstäbe an die Hand zu geben, die der eigenen Position Fundierung gaben. Wie sonst wäre es möglich gewesen, das jahrhundertlang geltende Urteil der römischen Lehrautorität jetzt auf einmal neu zu bedenken und die Entscheidung des Papstes anzuzweifeln?

Luther selbst hat immer wieder auf das Wort der Heiligen Schrift als den alleinigen Maßstab seiner Lehre hingewiesen. In seiner 1522 erschienenen Abhandlung „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe“⁴ bezeichnet sich Luther als einen „Ecclesiasten“ bzw.

Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Germanistische Symposien – Berichtsbände 5, Stuttgart 1984, 41–52. Präzisierend hat Heinz Holeczek den Begriff der „reformatorischen Öffentlichkeit“ durch „Reformöffentlichkeit“ bzw. „reformdiskutierende Öffentlichkeit“ zu ersetzen versucht (vgl. Erasmus deutsch, Bd. 1, Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519–1536, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, 36). Zur weiteren Klärung der öffentlichkeitsbildenden Funktion der Flugschriften verweise ich auf die Darstellung in meiner Dissertation: Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften 1521–22, SuR. NR. 6, Tübingen 1996, 159–198.

³ Üblich war die Praxis des „Hören Lesens“. Die Lektüre volkssprachlicher Literatur war allem voran ein gesellschaftliches (mitunter auch geselliges) Ereignis. Das individuelle Studium der Flugschriften gab es natürlich auch, aber es trat hinter der massenpublizistischen Intention zurück. Als häufigste Flugschriftengattung begegnet darum auch der Dialog. Er profiliert Positionen und bildet ab, was in der gesamtgesellschaftlichen Auseinandersetzung im entstandenen Glaubensstreit vor sich geht. Vgl. dazu den Abschnitt über die Dialogflugschriften in meiner Untersuchung (wie Anm. 2), 326–337.

⁴ Vgl. WA 10/II, (93) 105–158.

»Euangelisten von gotis gnaden«⁵ und ist sich gewiß, daß auch Christus ihn so nennen würde. Christus, so Luther in diesem Zusammenhang weiter, sei der Meister seiner Lehre und werde am Jüngsten Tage als Zeuge dafür auftreten, daß er nicht Selbsterdachtes, sondern das lautere Evangelium gelehrt habe. Nur insofern also der Glaube an Christus gefördert und dem Evangelium die Treue gehalten wird, ist der Lehre Luthers zu folgen. Denn dann handelt es sich, genau genommen, gar nicht um Luthers Lehre, sondern um die Lehre Christi selbst. Damit identifiziert Luther seine Lehre mit dem Evangelium und der Botschaft Jesu Christi. Den Widerspruch, den das Wort Gottes in der Welt zu ertragen habe, müsse darum genauso auch seine Lehre aushalten, was einem Indiz ihrer Wahrhaftigkeit gleichkommt⁶.

Luther greift mit diesem Vergleich keineswegs zu hoch. In der Kirche kann eben nur das gelten, geglaubt und gelehrt werden, was mit dem biblischen Wort in Einklang steht. Das ist sein Maßstab, den er jedermann einsichtig zu machen versucht, damit ein fundiertes Urteil in Sachen Glaubensstreit überhaupt erst möglich wird. Diesem Kriterium ist die reformatorische Flugschriftenpublizistik bei ihrer Rezeption Luthers gefolgt und so gemeinsam mit dem Wittenberger in den Kampf um die Öffentlichkeit eingetreten.

1. Fortschritt im Regress

Die Rückbindung der Theologie Martin Luthers an das Zeugnis der Heiligen Schrift führt die Bibel als alleinige Norm wahrer und falscher Lehre ein. Die unbedingte Orientierung am Evangelium ist für das Christenleben richtungweisend. Unweigerlich mußte es dabei aber zur Konfrontation zwischen der damals vorfindlichen kirchlichen Lage und den in der Bibel aufgezeigten urchristlichen Gemeindeverhältnissen kommen. Der Vergleich war eindeutig: Im historischen Abstand haben sich Veränderungen ergeben, die von den Anfängen immer weiter abwichen. Die reformatorischen Flugschriften verstanden darum Luthers Reformbestrebungen als ein, biblisch betrachtet, notwendiges Zurückgreifen auf die ursprünglichen Glaubensgrundsätze der Christenheit. Die »neue« Lehre Luthers war

⁵ WA 10/II, 105, 17f bzw. 19f.

⁶ „Were vnßer lere von der welt / so wurde sie die welt loben / wie des Bapsts leren bißher geschicht. Nu sie aber nicht von der welt ist / sondern got hatt sie vnß geben / darumb hassit vns die welt“ (BoA 2, 312, 6–9 = WA 10/II, 11, 12–14 [Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen: 1522]).

somit in ihrer Sicht identisch mit dem ›alten‹ Glauben der Bibel und nichts anderes als Fortschritt im Regress.

Das Neue bestand demnach in der Wiederentdeckung des alten, längst bekannten biblischen Glaubens. Die sog. *Altgläubigen* aber, so die frühen Mitstreiter Luthers, hätten gerade diesen ursprünglichen Glaubensgrund verlassen und sich *neuen* Heilswegen zugewandt, die nicht auf Christus zurückzuführen, sondern einer die Ursprünge verfälschenden kirchlichen Tradition entsprungen seien⁷. So stehen sich im Anbruch der Reformation ›alter‹ und ›neuer‹ Glaube als Abbraviaturen eines systemsprengenden Dogmenkonflikts gegenüber, wobei paulinische Glaubensgerechtigkeit und spätmittelalterliche Werkgerechtigkeit die gegensätzlichen Positionen inhaltlich markieren. Der Vorwurf, einen neuen Glauben aufzurichten, trifft also nach reformatorischem Verständnis die Gegner Luthers selbst. Denn die sog. neue Lehre wolle ja nichts weiter, als zum alten Glauben und den urchristlichen Anfängen zurückzukehren. Die altgläubigen Lehren aber gründeten in den fatalen Neuerungen des Papsttums und der mittelalterlichen Kirche. So sehen sich die reformatorischen Neuerer als Mahner, sich auf das Alte, das Biblische zu besinnen, während die Altgläubigen einer durch die Tradition neugefaßten und damit häretisch verfälschten und deformierten Glaubenslehre anhängen. Der Glaube der Vorfahren, auf den sich die Gegner der Reformation immer wieder berufen, sei darum gerade nicht der alte Christenglaube, sondern ein neuer Glaube, romhörig irregeleitet und vom biblischen Glaubensgrund abgerückt. Andererseits bekennt sich der reformatorisch gesinnte ›Karsthans‹⁸ in der nach ihm benannten Flugschrift zu seinem »alten buren glauben«, den er mit Luthers biblischem Christuszeugnis verbindet. Denn »d(er) from doctor Martin Luther«, so Karsthans zu seinem gelehrten Sohn Studens, »leret noch recht / lasset den glaube(n) vff Christo blibe(n)«⁹.

⁷ Dieser Perspektivenwechsel wird von der reformatorischen Flugschriftenpublizistik immer deutlicher als Legitimationsgrund der eigenen Argumentation ergriffen.

⁸ »Karsthans« war ursprünglich ein im elsässischen und schwäbisch-alemannischen Raum verbreiteter Spottname für den mit der zweizinkigen Feldhacke (= Karst) arbeitenden Bauern« (Barbara Könnker: Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche, München 1975, 100)

⁹ Karsthans, Köhler: Fische 1946/Nr. 4963, Druckbeschreibungen Bd. 2, Nr. 1978, fol. cc2v = Otto Clemen (Hg.): Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, Bd. 4, Leipzig/New York 1911, Reprint Nieuwkoop 1967, 104, Z. 14.16f.

2. Kirchlicher Verfall und Gottes Richtschwert

Ein 1521 in Basel erschienener Traktat unter dem Titel »Vom alten vnd nūen Gott / Glauben vnd Ler«¹⁰ versucht geschichtstheologisch unter Beweis zu stellen, daß die reformatorische Lehre keinen neuen Glauben aufrichten, sondern zum biblischen Grund des Glaubens und zur evangeliumsgemäßen Christusverkündigung zurückkehren wolle. Die in der herangezogenen Ausgabe zehn Druckbogen umfassende Schrift (= 78 Seiten!) fand weite Verbreitung und erreichte bis einschließlich 1522 sieben Nachdrucke und sogar eine lateinische Übersetzung¹¹. Über den Verfasser lassen sich jedoch nur Vermutungen anstellen, denn am Ende seiner Ausführungen verbirgt er seine Identität hinter dem Pseudonym Judas Nazarei¹². Das Wormser Edikt hatte eben insbesondere zu diesem Zeitpunkt

¹⁰ Judas Nazarei (Pseud.): Vom alten und neuen Gott, Glauben und Lehr, Köhler: Fische 625/Nr. 1621 (= VD 16/14 N 307). Zitierungen und Verweise richten sich sämtlich nach dieser aus der Druckerei von Adam Petri hervorgegangenen Ausgabe.

¹¹ Eine Auflistung der Ausgaben und Übersetzungen gibt Eduard Kück (Hg.): Judas Nazarei, Vom alten und neuen Gott, Glauben und Lehre (1521), Flugschriften aus der Reformationszeit XII, Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, No. 142.143, Halle a.S. 1896, VI–XI (im folgenden zit. Kück: Nazarei).

Im Erscheinungsjahr 1521 sind insgesamt sechs Ausgaben des Traktats zu verzeichnen, 1522 folgten drei weitere, wobei eine Ausgabe in lateinischer Übersetzung darunter zu rechnen ist. Nochmals drei Nachdrucke erschienen 1523, 1526 und 1527. Von 1522 bis 1530 sind außerdem zwei niederdeutsche Ausgaben, eine Ausgabe im ostfriesischen Mischdialekt und zwei flämische Übersetzungen hinzugekommen. Immerhin noch vier niederdeutsche Ausgaben sowie jeweils eine englische und eine dänische Übersetzung sind nach 1530 zu bilanzieren. Diese Publikationszahlen wiesen die Schrift als einen reformatorischen Bestseller und Dauerbrenner aus. Fernerhin gehört sie zu den wenigen Veröffentlichungen, die sich vom oberdeutschen Raum ausgehend auch im norddeutschen bzw. nordeuropäischen Sprachgebiet durchgesetzt haben.

¹² Zur Verfasserfrage vgl. Kück: Nazarei, III f und 69–90; sowie Hans-Georg Hofacker: »Vom alten und nūen Gott, Glauben und Ler«. Untersuchungen zum Geschichtsverständnis und Epochenbewußtsein einer anonymen reformatorischen Flugschrift, in: Josef Nolte, Hella Tompert und Christof Windhorst (Hg.): Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, SMAFN 2, Stuttgart 1978, 164–177.

Eduard Kück hat die Vermutungen der älteren Forschung zusammengestellt und dafür plädiert, dem St. Galler Arzt und Reformator Joachim Vadian den Traktat

offene Parteinahme für Luther sehr gefährlich werden lassen. Doch die inhaltlichen Ausführungen der Schrift sind um so eindeutiger.

In seiner Vorrede gebraucht der Verfasser für Luthers herausforderndes Auftreten die Metapher des von Gott gesandten Schwerts gemäß Mt 10, 34–36. Der Botschaft Christi gleich, bewirke es Zwietracht und Scheidung bis in die Familien hinein. In dieser Situation sei nun eine oft gebrauchte Redensart entstanden: »JCH blib by mym alte(n) Got / by mym alten glauben / by der alten leer«¹³. Doch was hier der »alte« bzw. »neue« Gott sei, so Judas Nazarei weiter, bleibe noch zu klären. Schließlich zeige ein Blick in die wechselhafte Weltgeschichte, angefangen vom Sündenfall bis zum mittelalterlichen Papsttum, »das nahent Christus gantz vßtilckt ist«¹⁴. Dem Aufweis dieser Behauptung widmet Judas Nazarei den ersten sehr viel längeren Abschnitt seiner in zwei Hauptteile untergliederten Schrift. Kenntnisreich zeichnet er den Geschichtsverlauf als eine fortschreitende Verfallsgeschichte nach. Von Anfang an sei der *alte*, wahre Glaube der stets *neuen* Aufrichtung anderer Götter und Lehren ausgesetzt gewesen. Dieser Prozeß begleite die Menschheit seit Adams Fall und habe auch die Alte Kirche schon bedroht. Vier Stufen seien dabei durchschritten, aber stets rechtzeitig gemeistert worden. So habe Christus zunächst selbst die neuen Götter des spätantiken Synkretismus niedergerungen. Dann habe der Glaube an das Wort Gottes als größtes Werk dem Judenchristentum und seiner Rückführung zum Gesetz und zu den Werken widerstanden.

zuzuschreiben. Diese Zuweisung wurde jedoch von Traugott Schieß überzeugend widerlegt (vgl. Hat Vadian deutsche Flugschriften verfaßt?, in: FS Hermann Escher, Zürich 1927, 67ff. 77. 80f. 90). Hans-Georg Hofacker schlägt nunmehr mit guten Argumenten vor, das Pseudonym Judas Nazarei mit dem in Basel ansässigen Ulrich Hugwald (1496–1571) zu identifizieren, der zur Abfassungszeit als Korrektor in Adam Petris Offizin arbeitete. Dafür spricht v.a. der geschichtstheologische Ansatz, denn Hugwald veröffentlichte 1539 eine wissenschaftlich erstellte 31bändige (!) Geschichtschronik. Zu Biographie und Werk Hugwalds vgl. J. G. Kreis: Das Leben und die Schriften des Thurgauers Ulrich Hugwald, genannt Mutius, 2 Teile, Thurgauische Beiträge zur vaterländischen Geschichte 41 (1901), 140–169, 42 (1902), 4–75; sowie Otto Clemen: Der Wiedertäufer Ulrich Hugwald, in: ders.: Beiträge zur Reformationgeschichte aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek, H. 2, Berlin 1902, 45–85.

¹³ Judas Nazarei (Pseud.): Vom alten und neuen Gott ... (wie Anm. 10), fol. a2r = Kück: Nazarei, 3.

¹⁴ AaO., fol a2v = Kück: Nazarei, S. 3. NB: Die Heilsgeschichte umgreift hier ganz selbstverständlich die Menschheits- und Weltgeschichte – nicht umgekehrt! Noch gibt es keinen neuzeitlichen Historismus, der Geschichte gemäß dem Kausalitätsprinzip von Ursache und Wirkung in kontingente Ereignishaftigkeit auflöst und dabei Gott als auctor der Geschichte schlichtweg übergeht.

Die Tyrannei und Gewalt der römischen Kaiser habe anschließend zu einer Festigung der frühen Kirche geführt, und die Botschaft vom Christus crucifixus (I Kor 1, 23) habe sich endlich in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie behaupten können¹⁵. Deutlich wird das Bestreben, mit dem reformatorischen Denken an die Zeit der Alten Kirche anzuknüpfen. Denn mit der Mailänder Konstitution beginnt für den Verfasser ein beispielloser Niedergang des christlichen Glaubens, den er im Iuramentum Ottonianum gipfeln läßt. Arianischer Streit, Einrichtung der sedes apostolica, Primatsanspruch des Papstes, Pippinsche Schenkung und Investiturstreit sind dabei historische Stationen im mittelalterlichen Dauerkonflikt zwischen regnum und sacerdotium¹⁶. So geht der Aufstieg des Papsttums einher mit einer wachsenden Verfälschung des Glaubens.

Judas Nazarei nimmt schließlich einen innerkirchlichen Verfall wahr, der durch neue Institutionen und Gebräuche entstanden sei. Die Abweichung vom Ursprung habe auch die Tradition ausgehöhlt, was besonders am Klosterwesen sichtbar werde. Die guten Anliegen der Ordensgründer seien weitgehend zu leeren Phrasen verkommen¹⁷. Die größte Gotteslästerung sei jedoch die göttliche Verehrung des Papstes¹⁸. Damit habe die mittelalterliche Papstkirche einen neuen Gott, einen neuen Glauben und eine neue Lehre aufgerichtet. Der alte, wahre, biblische Gott und Glauben werde erst durch Luthers Lehre wieder sichtbar.

3. »Neuer Gott« und »alte Religion«

Der Titelholzschnitt zur Schrift schuf den systemsprengenden Gegensatz zwischen Papstkirche und reformatorischem Denken in wirkungsvolle

¹⁵ Vgl. aaO., fol. a2v–b3r = Kück: Nazarei, 4–11.

¹⁶ Das Verhältnis von regnum und sacerdotium sieht Judas Nazarei auf den Kopf gestellt: »Vnd ist die oberkeyt glich vmbkert / Constan[stan]tinus [Dittographie] der erst vnnnd all sin nachkomen (so Christen waren) die machte(n) vnd bestetigte(n) all bischoff zu(o) Rom vnd anderswo / yetz bestetigen die pa(e)bst all künig / keyser vn(d) bischoffen« (aaO., fol. e3r = Kück: Nazarei, 32).

¹⁷ Vgl. aaO., fol. g2v–h1v = Kück: Nazarei, 45–50.

¹⁸ »Der Pabst hatt sich selbs mitt der zyt für eynen gott vffgeworffen / so werffen die stift vnnnd münch ire heyligen vnd statuten auch für got vff. Der Pabst gibt fryheytt inen / so anbetten sy in harwider / hylff mir so hilf ich dir. Daruß kompt das eyn yeglicher so dem Pabst anhanget vnuerschampt offentlich gots lesterung in die heylige Tryualtigkeit [= Dreifaltigkeit] on straff vßspüen thu(o)d / das / so gott dem almechtigen alleyn zu(o) geh(o)rt / wenden sy dem gewalt des Pabst zu(o)« (aaO., fol. h2r/v = Kück: Nazarei, 51f).

Vom alten und neuen Gott/Glauben/ und Lehr.



Titelblatt zur pseudonym erschienenen Flugschrift ›Vom alten und neuen Gott, Glauben und Lehr‹. Der dafür geschaffene Holzschnitt nutzt die Möglichkeiten bildhafter Agitation und zeigt in symbolischer Verdichtung den tiefgreifenden theologischen Systembruch zwischen spätmittelalterlicher Kirche und reformatorischer Glaubenslehre.

und eingängige Bildpropaganda um. »Neuer Gott« und »alte Religion« werden einander gegenübergestellt (vgl. Abb.).

Die linke Bildhälfte zeigt den Papst als neuen Gott. Einer Karnevalspuppe gleich, wird er mit hölzernen Stangen emporgehalten. Zwei drachenähnliche Fabelwesen halten seine Krone, die dreifache Tiara, das Zeichen der göttlichen Trinität. Ein Schwert als Sinnbild päpstlicher Jurisdiktionsgewalt sowie Schlüssel und Rutenzepter als Kennzeichen der Herrschaft über die kirchlichen Gnadengaben hält die Figur hoch aufgereckt in ihren Händen. Gestützt wird dieser Papstthron von Hieronymus mit Kardinalshut, Thomas von Aquin, der als engelgleicher Doktor einen Heiligenschein trägt, und Aristoteles, der Zirkel und Winkel bei sich hat. Lateinische Bibel, die dem akademisch ungeschulten Laien das Wort Gottes vorenthält, scholastische Theologie, die spekulativ Vernunft und Offenbarung bzw. Natur und Gnade aufeinandertürmt, und heidnische Philosophie¹⁹, die den Glauben in mathematische Abstraktionen faßt, sind also die Haltestangen der päpstlichen Macht. Darunter sind einige zeitgenössische Gegner Luthers versammelt. Ein Textband nennt von rechts nach links Ambrosius Catharinus, Johann Faber, Johannes Eck und Silvester Prierias, der am Gürtel vermutlich das Kanonische Recht trägt. Eine genaue Entzifferung und Zuordnung ist jedoch nur unter Vorbehalten möglich²⁰.

Auf der rechten Bildhälfte dominiert auf der Weltkugel stehend der auferstandene Christus die Darstellung. Segnend ist die Schwurhand erhoben, während die Linke das Kreuz mit Siegesfahne festhält. Deutlich sind die Seitenwunde und die Nägelmale an den Füßen zu sehen. Die reformatorische Kreuzestheologie wird vor Augen gemalt und legt kontrastierend die spätmittelalterliche Prunktheologie bloß, wie sie sich selbst zu göttlicher Macht emporschwingt. Um den Christus crucifixus et resurrectus baut sich dann das gesamte reformatorische Glaubensbild auf: Von oben her ist die Christusgestalt eingebunden in die göttliche Dreieinigkeit. Gott-Vater erscheint in den Wolken des Himmels, und wie bei der Taufe Jesu senkt sich eine Geisttaube herab. »Das ist mein lieber Sohn« (vgl. Mk 9, 7 par.) ist auf dem Spruchband zu lesen, das den Vater über den Geist in

¹⁹ Aristoteles sei ein »blind heydnischer meyster« urteilt Luther in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«, 1520 (Martin Luther Studienausgabe [im folgenden zit. ML.StA] 2, 154, 14 = WA 6, 457, 34).

²⁰ Problematisch erachte ich diesbezüglich v.a. die Deutung von Eduard Kück, wonach sich die Beschriftung »NW Gott« am unteren Bildrand auf die Gestalt in der Mitte beziehen soll (vgl. Nazarei, 1). Der Titel »Neuer Gott« umfaßt hier m.E. die gesamte Darstellung der spätmittelalterlichen Papstkirche und ist nicht mit der fraglichen Einzelperson zu identifizieren.

der strahlenförmigen Gloriele mit dem Sohn verbindet. In der Verklärungsgeschichte, aus der das Bibelzitat entnommen ist, fügt die Himmelsstimme zur Vorstellung des Gottessohnes appellativ hinzu: »... den sollt ihr hören!«

Vorbereitet wird die Lehre Christi im Alten Testament. Dafür stehen Mose und Aaron, die als Ahnherren prophetischer und priesterlicher Glaubensoffenbarung den Auferstandenen seitlich flankieren. Zur Entfaltung aber kommt die Christusverkündigung freilich erst im Neuen Testament, was in der Fortsetzung der Darstellung durch die Symbolgestalten der vier Evangelisten zum Ausdruck gebracht wird. Menschenantlitz, Löwe, Stier und Adler verkörpern sinnbildlich die verschiedenen Überlieferungen nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, deren Geschlossenheit im Christusevangelium besteht, was wiederum die halbkreisförmige Anordnung um die Weltkugel demonstriert. Am unteren Bildrand ist Paulus zu sehen, wie er in die geöffnete Bibel deutet. Unter dem Bibelsbuch hat er in die Armbeuge ein mannshohes Schwert eingelegt, das er mit dem Knie abstützt. Es ist das Schwert des Geistes (vgl. Eph 6, 17b), das im Wort der Heiligen Schrift seine Kraft entfaltet. Denn das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert, es dringt durch, bis es scheidet Seele und Geist, Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens (vgl. Hebr 4, 12). In seiner Wirkung erinnert dies an das vom Verfasser in der Vorrede genannte Richtschwert der Verkündigung Jesu (vgl. Mt 10, 34). Die authentische Lehre Christi findet sich also allein im evangeliumsgetreuen Bibelwort.

Links daneben, Paulus zugewandt, steht ein lehrender Mönch, bei dem es sich nur um Martin Luther handeln kann. Sein Blick ist erhoben zu Christus, auf den er mit dem linken Zeigefinger hinweist. In der rechten Hand hält er ein nach unten aufgerolltes Textband, das in Versalbuchstaben und Spiegelschrift sowie mit mehreren Abkürzungen den Kern der »alten Religion« mit Eph 4, 6 zu erkennen gibt: VNVS DEVS ET PATER OMNIVM (»ein Gott und Vater aller«).

Der Papst als neuer irdischer Gott steht der Trinität des alten biblischen Gottes in schroffer Antithese gegenüber, so daß der Holzschnitt zur komprimierten Veranschaulichung einer dualistischen Gegenwartsdeutung wird. Christus, der ewige Gott, wird als Gefangener des Papstes beklagt, weil der Papst die Heilige Schrift mit dem kanonischen Recht unterdrücke²¹.

²¹ Vgl. Judas Nazarei (Pseud.): Vom alten und neuen Gott ... (wie Anm. 10), fol. e4r: »Von disem starcken nüwe[n] got wer vill zu(o) schriben / doch wer synen nüwen glauben / syn leben / sin regiment wissen wo(e)lt / der leß sin geistlich recht /

4. Die Schrift als normatives Zeugnis der freien Gnade Gottes

Im zweiten weitaus kürzeren Teil der Flugschrift »Vom alten und neuen Gott, Glauben und Lehr« wird ein 20-Punkte-Katalog vorgestellt, wie die geschichtstheologisch nachgezeichnete und im Titelholzschnitt szenisch dargestellte Verformung der biblischen Gnadenbotschaft durch eigene Überprüfung anhand der Heiligen Schrift entlarvt werden kann. Die als Laienbelehrung gedachte Anleitung ist ganz auf die diakritische Funktion des Wortes Gottes ausgerichtet. Sie vertritt das reformatorische Schriftprinzip und bekräftigt die alleinige Geltung des biblischen Rechtfertigungsglaubens. Judas Nazarei hebt hervor, daß die Erkenntnis Gottes – und damit natürlich auch der Glaube – an die Schrift gebunden sei, denn von Gott könne eben nur das ausgesagt werden, was in der Schrift von ihm offenbart wird²². So ist der Glaube an das Wort der Heiligen Schrift gewiesen (fides ex auditu Röm 10, 17), was einer Durchdringung der Person mit dem dort verkündigten Heil gleichkommt. Ganz in der Sprache Luthers folgert Judas Nazarei, daß »der glaub d(as) ho(e)chst gu(o)t werck sey / der ho(e)chst gots dienst / das ey nigg mittel vnser aller seligkeyt / wan(n) durch den glauben werden wir got vereiniget«²³. Die Heilige Schrift wird als Mutter der christlichen Kirche verstanden, die durch den Glauben neues Leben gebiert. Kirche ist nur dann Kirche, wenn sie als creatura verbi die Gemeinschaft der Gläubigen umschließt. Das wiederum sprengt die Vorstellung von der Kirche als einer heilsvermittelnden Instanz (extra ecclesiam nulla salus).

Die gesamte Schrift weist auf Christus hin und führt den Gläubigen zur rechtfertigenden Gottesgemeinschaft. Wenn nun die Heilige Schrift die Mutter aller Gläubigen ist, dann ist jeder, der dem Wort Gottes vertraut, »ir einige dochter / eyn scho(e)ne vnbefleckte iunckfraw / vnd Christus Jesus ist der wunsam [= wonnige] lieblich sponß [= Gemahl] oder prütiga(m) diser edlen iunckfrowen«²⁴. Luthers berühmtes Ehebild für den »fröhlichen Wechsel« zwischen Christi Gerechtigkeit und des Menschen Schuldverfallenheit²⁵ wird hier eigenständig weitergebildet. Das reformatorische Chri-

vnnd leg die heyiligen geschrift / denn alten glauben dar gegen / wirt er augenschinlich gryffen das er eyn nüwer gott / eyn nüwer glaub ist« (= Kück: Nazarei, 34).

²² Vgl. aaO., Abschn. 1, fol. h3v = Kück: Nazarei, 53f.

²³ AaO., aus Abschn. 2, fol. h3v = Kück: Nazarei, 54.

²⁴ AaO., aus Abschn. 4, fol. h4r = Kück: Nazarei, 54.

²⁵ Locus classicus hierfür ist der zwölfte Abschnitt in Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« 1520, ML.StA 2, 275, 19–26, 277, 1–17, bes. 277,

stusverständnis erscheint dabei als Verdichtung dessen, was die Bibel bezeugt. Hineingenommen in die Christusgegenwart, ereignet sich für den Gläubigen die Realität des Evangeliums von der Gnade Gottes. So dient der Heiratsvergleich der Veranschaulichung des Rechtfertigungsgeschehens, das sich in den Flugschriften stets auch auf die von Luther wiederentdeckte Kardinalstelle Röm 1, 17 bezieht: »Der Gerechte lebt aus Glauben.« Dieser Glaube im Zeichen der durch Christus erwirkten Rechtfertigung bringt dann immer auch Liebe und Hoffnung mit sich, woraus irrsitibell gute Werke entspringen²⁶. Die guten Werke sind also nie Bedingung des Heils, aber unbedingte Konsequenz des Glaubens.

Diese Lehre leitet die vorliegende Flugschrift aus der Bibel ab, denn die Schrift ist ein »recht warhafft regel vnd richt schidt [= Schiedsspruch]« aller Lehre. In der Beurteilung der vermeintlich »neuen« reformatorischen Lehre gibt Judas Nazarei darum folgenden Ratschlag: »was die prob helt sol ma(n) lasseen blibe(n) / was aber de(n) stich der gschrift nit halte(n) mag / solman verwerffen / vn(d) als irrig nūw go(e)ttter verachten / als eine(n) nūwe(n) glauwe(n) / eyn nūw leer abthu(o)n«²⁷. Die Handhabe der Schrift als Urteilsmaßstab rechter und falscher Lehre bedarf auch keiner vermittelnden Instanz (wie des Papstes als Alleinauslegers der Schrift), denn die Schrift legt sich selbst aus und ist »in ir selb rych vnnd volkommen«²⁸. Die Formulierung des reformatorischen Schriftprinzips in Luthers »Assertio omnium articulorum« vom Dezember 1520 steht hier im Hintergrund²⁹. Auch die weiteren Ausführungen über die sichtbare und unsichtbare Kirche, die Kompetenz der Laien und die Aufgabe der Obrigkeit zur Gewährung ungehinderter Wortverkündigung tangieren immer wieder

9–12: »Ist nu das nit ein fro(e)liche wirtschafft / da der reyche / edle / frummer breu(e)ldam Christus / das arm vorachte bo(e)ßes hu(e)rlein zur ehe nympt / vnd sie entledigt von allem u(e)bell / zieret mit allen gu(e)tern« (= WA 7, 25, 26–26, 12; Zitat: 26, 4–7).

²⁶ Vgl. Judas Nazarei (Pseud.): Vom alten und neuen Gott ... (wie Anm. 10), Abschn. 5, fol. h4r/v = Kück: Nazarei, 55.

²⁷ AaO., aus Abschn. 12, fol. iiv–2r = Kück: Nazarei, 58.

²⁸ AaO., aus Abschn. 13, fol. i2r = Kück: Nazarei, 58.

²⁹ »Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans« (WA 7, 97, 20–24). Ausführlich zu dieser offenkundigen Bezugnahme Heinz Scheible: Das reformatorische Schriftverständnis in der Flugschrift »Vom alten und nūen Gott«, in: Josef Nolte, Hella Tompert und Christof Windhorst (Hg.): Kontinuität und Umbruch (wie Anm. 12), 184–188.

schriftliche Äußerungen Luthers³⁰. Ohne Zweifel verbirgt sich hinter dem Pseudonym Judas Nazarei ein eifriger Lutherleser. Er rezipiert die entscheidenden Lehraussagen des Wittenbergers und versucht, sie agitatorisch umzusetzen. Dabei ist es sogar denkbar, daß er selbst die grundlegende Konzeption der Kontrastierung von ›altem‹ und ›neuem‹ Glauben direkt von Luther übernahm. Der vielleicht inspirierende Satz steht in Luthers Vorrede zur vollständigen Ausgabe der ›Theologia Deutsch‹ von 1518: »Leß diß Buchlein wer do will, unnd sag dann, ab [= ob] die Theology bey unß new adder alt sey, dann dißes Buch ist yhe nit new ...«³¹.

Die Lutherrezeption in den frühen reformatorischen Flugschriften nimmt demnach bewußt Schlüsselbegriffe aus den Publikationen Luthers auf, um in selbständiger Ausformung die inhaltlichen Zentralgedanken profiliert – und damit für die Leser/Hörer entscheidungsfördernd – zur Darstellung zu bringen.

5. *Die Schrift als Prüfstein wahrer und falscher Lehre*

Judas Nazareis Schrift »Vom alten und neuen Gott, Glauben und Lehr« erschien im Spätsommer oder Herbst des Jahres 1521. Das dargelegte Kontrastschema hat sich in der Öffentlichkeit rasch durchgesetzt, und so gebrauchten schon 1522 viele andere Flugschriftenautoren die Motivik von ›alt‹ und ›neu‹ für die Charakterisierung der widerstreitenden Glaubensauffassungen. Deutlich hat auch das bei Judas Nazarei vorgestellte reformatorische Schriftprinzip nachgewirkt. In der Flugschriftenliteratur begegnet zur Überprüfung der Biblizität von Luthers Rechtfertigungslehre immer wieder der Hinweis darauf. Was jetzt vielerorts methodisch eingefordert wird, erhält wenig später in einer weiteren Basler Flugschrift seine praktische Durchführung: Mit der bei Pamphilus Gengenbach gedruckten Schrift »Der Leie(n)spiegel sancti Pauli des alten gloubens wider den nüwen«³² sollen die Leser anhand von ausgewählten Bibeltexten, die so-

³⁰ Wichtige Hauptgedanken entstammen insbesondere aus massenpublizistisch wirksam gewordenen Schriften Luthers. Einzelbelege bei Eduard Kück: Nazarei, 93–95; ergänzend Hans-Georg Hofacker: »Vom alten und nuen Gott, Glauben und Ler« (wie Anm. 12), 170f.

³¹ WA 1, 379, 5–7. Diese Buchausgabe ist in den frühen Reformationsjahren die einzige Editionsarbeit Luthers, die massenpublizistischen Erfolg verzeichnen konnte. Bis Ende 1522 erschienen elf Ausgaben, davon eine in niederländischer Sprache. Bis zum Tode Luthers wurde das Buch mit der knappen Vorrede dann sogar noch weitere acht Male aufgelegt.

³² Der Laienspiegel Sancti Pauli des alten Glaubens wider den neuen (1522), Köhler:

wohl in der für Laien kaum zugänglichen lateinischen Vulgata-Version als auch in ihrer jedermann verständlichen deutschen Übersetzung dargeboten werden, befähigt werden, Luthers Lehre am Maßstab der Heiligen Schrift selbständig zu beurteilen. Das Wort Gottes allein soll Grundlage der Entscheidung sein. Zudem hat die Bereitstellung des Schriftzeugnisses in der Volkssprache auch programmatischen Charakter, denn neben seiner diakritischen Funktion wird der Bibeltext zum neuen Rezeptionsmedium für Luthers reformatorische Lehre (NB: Luthers Septembertestament erschien im gleichen Jahr!).

Der anonyme Verfasser des ›Laienspiegels‹³³ will mit seiner biblischen Zitatenkompilation dem Vorwurf entgegentreten, Luther habe seine Rechtfertigungstheologie »vo(n) im(m) [= sich] selbs erdycht vn(d) vßgepracht«. Mit den bis auf eine Ausnahme aus dem Römer- und Galaterbrief stammenden Textabschnitten beabsichtigt er zu erreichen, daß »ein jeder einfaltiger ley mercke(n) mo(e)ge ob soliche leer nüwlich vo(n) doctor Martin Luter / oder langest von Christo vnd sine(n) zwo(e)lffpote(n) vßgangen sy.«³⁴ Das sola-scriptura-Prinzip und der rechtfertigungstheologische Inhalt der Schriftzitate werden dabei wechselseitig miteinander verschränkt. Einleitend gibt der Verfasser Verstehenshilfen zu den paulinischen Hauptbegriffen ›Gesetz‹, ›Werk‹ und ›Gnade‹, so daß ein reformatorischer Interpretationsrahmen für die Textwiedergaben entsteht³⁵. In einem ersten Teil werden dann Kernstellen der paulinischen Rechtfertigungslehre aus den Kapiteln Röm 1, 3, 4, 9 und 10 sowie Gal 2, 3 und 5 wiedergegeben³⁶. Teilweise kommentieren Randbemerkungen die Brief-

Fiche 449/Nr. 1210, Druckbeschreibungen Bd. 1, Nr. 1276 = Karl Goedeke (Hg.): Pamphilus Gengenbach, Han[n]over 1856, Neudr. Amsterdam 1966, Nr. 12, 186–197 (511 f.628) (im folgenden zit. Goedeke: Gengenbach). Eine weitere Ausgabe ist ebenfalls 1522 bei Matthes Maler in Erfurt erschienen (vgl. Köhler: Fiche 448/Nr. 1207, Druckbeschreibungen Bd. 1, Nr. 1277). Zitiert wird nach der Basler Ausgabe.

³³ Die Namensinitialen ›PG‹ auf dem Titelblatt weisen auf den auch literarisch sehr aktiven Drucker Pamphilus Gengenbach hin, in dessen Werkstatt die Schrift gesetzt wurde. Doch aus dieser Impressumsnotiz kann nicht seine Autorschaft abgeleitet werden. Vgl. dazu insbesondere Rudolf Raillard: Pamphilus Gengenbach und die Reformation, Diss. phil. [Univ. Zürich], Heidelberg 1936, 68f.

³⁴ Der Laienspiegel Sancti Pauli ... (wie Anm. 32), fol. 22r = Goedeke: Gengenbach, 186, Z. 12. 16–19.

³⁵ Vgl. aaO., fol. 22r–3r = Goedeke: Gengenbach, 186, Z. 19–188, Z. 96.

³⁶ Im einzelnen handelt es sich dabei um folgenden Versbestand: Röm 1, 17b; 3, 20.22–28.31; 4, 1–10.13f. 23–25; 9, 31–32a; 10, 3.10.12–14 und Gal 2, 15f.21; 3, 2f.5–10a. 11.21b; 5, 4–6.

auszüge und heben wichtige Aussagen hervor. So ist beispielsweise zum »sola gratia« der Rechtfertigung nach Röm 3, 24 marginal zu lesen: »Er spricht vergebens [= umsonst] nit durch zu(o) thu(o)n vnserer wa(e)rxk«; und bei der Bezugnahme auf die Gerechtigkeit Christi als Grund des Heils (Röm 3, 25) glossiert der Autor betont: »Siner gerechtigkeit nit vnser gerechtikeit.«³⁷ Eine kurze Zwischenbemerkung nach Abschluß der ersten Zitatensequenz streicht den Glauben als die Form des reinen Empfangens der Gnade Gottes heraus. Ohne irgendwelche Verdienste will Gott dem Menschen all seine Sünde vergeben, aus Gnade durch den Glauben.

Daß der Verfasser dann den alttestamentlichen Bußruf Ez 18, 21–32 anschließt³⁸, mutet zunächst wie ein Fremdkörper an. Doch bei näherer Betrachtung wird deutlich, daß hier das evangelische Bußverständnis zum Tragen kommen soll. Eine Anspielung auf Luthers Erste These vom 31. Oktober 1517 als einem Fanal der Reformation ist unverkennbar: »Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: ›Tut Buße‹ usw., so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll.«³⁹ Dementsprechend darf die Buße nicht als Genugtuung für die Sünde verstanden werden. Vielmehr gewinnt die Zusage der Sündenvergebung ihre Tiefenschärfe im Glauben an die seligmachende Gerechtigkeit Christi, die nicht mit guten Werken erzwungen werden kann. Die durch Adams Fall von außen in die menschliche Existenz eingedrungene Erbsünde kann nur durch das Vertrauen auf die äußere iustitia Christi aliena seu passiva überwunden werden: »so mu(o)stu glauben / das die gerechtigkeit so da wider solichen frembden zu(o)fal erfordert wirt / auch frembd vnd vßwendig har [= bleibe] / durch das vnschuldig lyden vnnd verdienst deß sa(e)lbigen lydens Christi dir mitgetheilt vnd verlyhen / on all din zu(o)thu(o)n vß dem gu(n)st vnd der gu(o)ttha(e)t Jesu christi mu(o)ß werden.«⁴⁰

Der zweite Textblock aus den paulinischen Hauptbriefen unterstreicht anschließend diesen zentralen Gedanken der lutherischen Rechtfertigungslehre. Röm 5, 6–21 stellt die Gerechtmachung des Sünders anhand

³⁷ Der Laienspiegel Sancti Paul ... (wie Anm. 32), fol. a3v = Goedeke: Gengenbach, 511 (Randbemerkungen zu 189, Z. 106 und 109).

³⁸ Vgl. aaO., fol. b3v = Goedeke: Gengenbach, 192, Z. 216–193, Z. 253.

³⁹ Die ursprüngliche lateinische Fassung lautet: »I Dominus et magister n(oste)r Iesus chr(istu)s dicendo. Penitentia(m) agite. (et)c(etera) [Mt 4, 17] omne(m) vitam fidelium penitentiam esse voluit.« (ML.StA 1, 176, 6f = WA 1, 233, 10f). Übersetzung nach Mü³ 1, 31.

⁴⁰ Der Laienspiegel Sancti Pauli ... (wie Anm. 32), fol. b4r = Goedeke: Gengenbach, 193, Z. 277–282. Auch Rudolf Raillard sieht im »Laienspiegel« die Buße »ganz lutherisch ... erfaßt« (wie Anm. 33, 68).

der Adam-Christus-Typologie vor, und mit Gal 5, 13a bzw. Röm 6, 1–4 wird die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken im Sinne eines durch das neue Sein der Rechtfertigung motivierten freien und gottwohlgefälligen Handelns beantwortet⁴¹.

Als Ergebnis des schriftorientierten Lehrvergleichs steht damit fest, daß die reformatorische Glaubensauffassung der Botschaft Jesu Christi nach ihrer biblischen Überlieferung entspricht. »Darumb ir nachfolger christi vnd ewangelischen ha(e)rtzen«, appelliert der Verfasser folgerichtig, »ich will eüch ermant haben / das ir die leer christi vnd der apostlen (d-as sind die Ewangelie·n· vnd Epistle·n·) mit grossem flvß la(e)sen / oder ho(e)ren predige(n) vnd la(e)sen.«⁴² Auf die Werke und Lehre der kirchlichen Amtsträger soll man nicht achten. Sie sind keine Hirten, die sich um die Seele der ihnen anvertrauten Schäfchen kümmern, sondern reißende Wölfe, die lediglich die Wolle abscheren möchten. Die romtreuen, papstergebenen Schriftgelehrten sind für den Flugschriftenautor identisch mit den Pharisäern, den Gegenspielern Jesu. Erst Paulus hat ihre Werkgerechtigkeit zunichte gemacht und das Gnadenevangelium Jesu Christi ans Licht gebracht. Diese Aufgabe fällt nun Martin Luther als einem »zweiten Paulus« zu: »Also bedarff man jetz by vnsere(n) zyte(n) eins andere(n) sant Pauls der da andre ettliche jüdische wa(e)rck dyser zyt vßrüte«⁴³.

Die Schrift schließt mit einem Augustinzitat: »Non est Cristianus, qui non imitatur vestigia cristi« (Wer den Fußstapfen Christi nicht nachfolgt, ist kein Christ)⁴⁴. Einmal mehr werden dadurch die altkirchliche Verhaftung (·alte· Lehre!) und die Christuskonformität des reformatorischen Aufbruchs unterstrichen.

6. Die systemsprengende Wirkung von Evangeliumstreue und Christusglaube

Die reformatorischen Flugschriften rezipierten insbesondere Luthers kontroverstheologische Argumente sowie die sich von der angstüberfrachteten Frömmigkeit des Spätmittelalters wohltuend absetzende Auslegung des biblischen Glaubenstrostes. Damit weiteten sie die Luthersache zu einem gesamtgesellschaftlichen Konflikt, der durch die massenhaft persön-

⁴¹ Vgl. Der Laienspiegel Sancti Pauli ...: aaO., fol. b4v–c3r = Goedeke: Gengenbach, 194, Z. 285–195, Z. 356.

⁴² AaO., fol. c3v–4r = Goedeke: Gengenbach, 197, Z. 402–406.

⁴³ AaO., fol. c4r = Goedeke: Gengenbach, 197, Z. 427–429.

⁴⁴ AaO., fol. c4r = Goedeke: Gengenbach, 197, Z. 435.

liche Aneignung der wiederentdeckten Rechtfertigungserfahrung historische Dimension erreichen konnte und die Reformation als Epocheneinschnitt ermöglichte. Die Charakterisierung der widerstreitenden Parteien als wahre und falsche Religion zeigt, welch fundamentaler Entscheidungsschritt den Menschen des frühen 16. Jahrhunderts bevorstand. Dabei handelte es sich freilich nicht nur um eine Art Paradigmenwechsel, der alte Vorstellungsmuster unter neuem Vorzeichen in ein der Zeit angepaßtes Denkmodell überführt hätte. Vielmehr ereignete sich ein theologischer Systembruch, ein Dogmenkonflikt, der zutiefst Gegensätzliches voneinander trennte. Die Wiederentdeckung der alten biblischen Glaubensgrundlage stand damit den neuen Auswüchsen spätmittelalterlicher Lehrtradition diametral gegenüber.

Die Rezeption bestätigt dabei eine quasi heilsgeschichtliche Stellung Luthers. Denn als »zweiter Paulus« eignet ihm Apostolizität, was Luther für seine Lehre reklamiert, wenn er sich selbst – wie eingangs schon erwähnt – als »Euangelisten von gotis gnaden« bezeichnet. So ist es Gott selbst als Herr der Weltgeschichte, der mit seinem Wort den Lauf der Ereignisse bestimmt. Die Geschichtswirksamkeit der Reformation wird also außerhalb ihrer selbst in Gottes Heilswillen begründet. Und die dafür erforderliche Öffentlichkeit wurde durch die Flugschriftenpublizistik hergestellt.

Inhaltlich sind die systemsprengenden Gegensätze zur spätmittelalterlichen Theologie eingebettet in das reformatorische Bekenntnis zum Evangelium der freien Gnade Gottes. Die Treue zum biblischen Zeugnis und der Glaube an die Rechtfertigung in Christus bilden den Rahmen für das eruptiv aufbrechende Konfliktpotential. An die Stelle der distributiven Gerechtigkeit Gottes nach den menschlichen Werken tritt das imputativ-forensische Rechtfertigungsgeschehen und zeichnet damit ein völlig neues Christusbild. An die Stelle der kirchlichen Heilsinstanz tritt die Unmittelbarkeit des Christen zu Gott, was die Sakramentenlehre, insbesondere das Abendmahl, völlig neu faßt. An die Stelle eines Verdienste wirkenden Leistungsglaubens, der fromme Werke nötig macht, tritt nun ein Befreiungsglaube, der ungezwungen, willig und umsonst gute Werke hervorbringt⁴⁵.

⁴⁵ Die systemsprengenden Gegensätze zur spätmittelalterlich-scholastischen Theologie verfestigten sich zu geschichtsbildenden Rezeptionssträngen der frühen Reformationsbewegung. Detaillierte inhaltliche Vertiefung dieser These ist im Ergebniskapitel meiner Dissertation (wie Anm. 2) zu finden, 374–390. Programatisch dazu auch die Erlanger Antrittsvorlesung meines Doktorvaters Berndt Hamm: Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, ZThK 83 (1986), 1–38, bes. 29f. 31–35.

Der theologische Systembruch wird demnach zum Proprium der Lutherrezeption in den frühen reformatorischen Flugschriften. Ihr konfliktauslösender Kondensationskern aber besteht in der Identifizierung des Schriftzeugnisses mit dem lutherischen Rechtfertigungsverständnis.

Pfarrer Dr. *Thomas Hohenberger*, Friedhofstr. 9, 95032 Hof a/S

DIE FRÖMMIGKEIT PHILIPP MELANCHTHONS UND IHR SCHATTEN

Von Hans-Martin Barth

Philipp Melanchthon ist nicht als Inbegriff und Musterbeispiel christlicher Frömmigkeit in die Geschichte der Kirche eingegangen. Melanchthon ist nicht Franz von Assisi, dessen Lebenswelt und Lebenslauf, wo immer man ihn berührt, sogleich Ströme einer einfältigen und gewinnenden Religiosität entbindet. Melanchthon ist auch nicht Luther, dessen fröhliche, herzliche Frömmigkeit mitunter auch dem hartgesottenen, säkularen Protestanten ein freundlich-nachdenkliches Lächeln abzuverlangen vermag. Die überlieferten Bildnisse des »Praeceptor Germaniae« zeigen zudem nicht das von Nietzsche geforderte erlöste Gesicht eines Christenmenschen. Trotzdem finde ich es lohnend, nach Melanchthons Frömmigkeit zu fragen, die vielleicht gerade in ihrer Sprödigkeit und Ambivalenz dem heutigen Menschen etwas zu sagen hat. Ich beobachte an Melanchthons Frömmigkeit fünf Auffälligkeiten: Sie ist einerseits stark traditionsgebunden, andererseits aber deutlich an der philosophischen Ethik orientiert; sie ist ausgesprochen irenisch und nicht nur an zwischenmenschlichen Ordnungen, sondern an kosmischer Ordnung ausgerichtet; sie zeigt schließlich einen Christenmenschen, der vom Intellekt und vom Lernen fasziniert ist. Jeder einzelnen dieser fünf Auffälligkeiten entspricht – im Sinne C. G. Jungs – ein spezifischer Schatten, der sich sowohl im Blick auf Melanchthon selbst als auch im Blick auf die Frömmigkeitsgeschichte des Protestantismus nachteilig ausgewirkt hat. Es ist aber schließlich interessant zu beobachten, wie Melanchthon selbst mit diesem fünffachen Schatten, den er mindestens geahnt haben dürfte, klar kam.

Nimmt man sich die Gebete Melanchthons vor, die Martin H. Jung aus Anlaß des 500. Geburtstags des Reformators kürzlich zusammengestellt hat¹, so findet man auf den ersten Blick nur wenig Originelles. Es geht oft um Vergebung der Sünden, die Erhaltung der Kirche, um Reinheit im Glauben. Die Gebetsanrede ist nicht selten trinitarisch formuliert; vielleicht wollte der Reformator damit seine Rechtgläubigkeit unterstreichen. In vielen Formulierungen spürt man den Theologen, dessen theologische Reflexion auch die Sprache seines Betens prägt. Selten nimmt man den Menschen Melanchthon wahr; immerhin konnte er etwa in seiner Vorlesung – im Anschluß an Ps. 55,23: »Wirf dein Anliegen auf den Herrn; der wird dich versorgen« – seinen Studenten sagen: »Ach, wer das Werfen gut lernen würde, der würde erfahren, daß es gewiß so ist. Wer dieses Werfen aber nicht lernt, der bleibt ein verworfener, unterworfener und umgeworfener Mensch.«² Martin H. Jung³ weist darauf hin, daß Melanchthon seine Gebetstexte teilweise als Vorbilder und Muster für den Gebrauch seiner Studierenden verstand. Waren sie auf Lateinisch vorgegeben, so konnte mit dem geistlichen Gewinn zugleich der Spracherwerb gefördert werden.

Interessant ist, was man über Melanchthons eigene Gebetspraxis weiß. Sie war offensichtlich an den Horen der Mönche orientiert: Wenn der Reformator, was er in der Regel tat, gegen vier Uhr aufgestanden war, eröffnete er den Tag durch ein freies Gebet, in der Haltung mitunter nach Osten ausgerichtet. Anhand eines selbstgefertigten Kalendariums machte er sich wichtige Ereignisse aus der Geschichte klar, deren an dem betreffenden Tag zu gedenken war. Vor dem Mittagessen hielt er eine familienöffentliche Andacht, an der alle teilnahmen, die gerade im Hause lebten, und bei der aus der Heiligen Schrift gelesen und abermals gebetet wurde. Nach dem Essen folgte ein Dankgebet. Den Tag beschloß ein nochmaliges Lesen in der Heiligen Schrift und ein Abendgebet. In der Regel dreimal am Tag betete der Reformator das Apostolische Glaubensbekenntnis. Daß ihn das Gebet auch den Tag über begleitete, sieht man daran, daß er

¹ Vgl.: Ich rufe zu dir. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon, zusammengestellt, bearbeitet und erläutert von Martin H. Jung unter Mitarbeit von Gerhard Weng, hg. v. Klaus-Dieter Kaiser im Auftrag des Melanchthon-Komitees der EKD, Frankfurt a. M. 1996.

² CR 20, 560, nach Jung (Anm. 1) 75.

³ Vgl. seine Habilitationsschrift »Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon«: das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators, Tübingen 1998.

in seine Briefe und Reden kürzere oder längere Gebetstexte in direkter Rede einfügte; auf diese Weise sind Tausende von Gebeten Melanchthons erhalten. Martin H. Jung bringt diese Praxis mit dem »immerwährenden Gebet« (1 Thess. 5,17) der Ostkirche in Verbindung. Vielleicht handelt es sich aber auch um eine an Augustins *Confessiones* gewonnene Praxis; Augustin präsentiert dort ja in gewisser Weise einen Tagebuchstil, der nahtlos in das Gebet übergeht. Selbstverständlich war es für Melanchthon, daß Gebet, Schriftlesung und gottesdienstliche Predigt zusammengehören. Für die ausländischen Studenten in Wittenberg, die eine deutsche Predigt nur teilweise oder gar nicht verstehen konnten, hielt er vor Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes lateinische Privatvorlesungen über das jeweilige Evangelium. Die reformatorische Ausrichtung dieser Frömmigkeit ist erkennbar; ebenso freilich die starke Gebundenheit an die Tradition.

Worin besteht der »Schatten« einer solchen Frömmigkeit? Bei Melanchthon zeigt er sich in einer gewissen Gesetzlichkeit. In seiner Leichenrede auf Luther erinnert er an dessen Überzeugung, daß man täglich Psalmen beten müsse und daß es mit einem Stoßseufzer nicht getan sei. Es seien »uns aus göttlichem Ratschluß feste Formen vorgeschrieben, sagte er (Luther), damit unsere Herzen bei ihrer Lesung entzündet werden: und damit auch unser Mund bekenne, welchen Gott wir anrufen.«⁴ Die äußeren Formen von Frömmigkeit seien keineswegs nebensächlich, findet er bereits in den Anfangsjahren der Reformation; denn Gott fordere durchaus auch äußerliche Zucht und Sitten, zu deren Erhaltung die Obrigkeit, das »Schwert«, eingesetzt sei. Auch die Erziehung von Kindern zu äußerer Frömmigkeit gehört in diesen Zusammenhang⁵. Melanchthon hat seine eigene, in vorreformatorischer Zeit erfolgte religiöse Sozialisation auch in seinen späten Jahren durchaus positiv beurteilt. Vielleicht hatte es ihm auch von daher nahegelegen, in geistlichen Dingen Disziplin zu fordern. Die konkreten Gebetstexte, die er als Muster zur Verfügung stellt, wirken bei diesem Ansatz jedoch oft gedrechselt und nur für den Ästheten genießbar. Ein für Schüler verfaßtes Dankgebet nach dem Essen:

⁴ Zitiert nach Hans-Rüdiger Schwab, Philipp Melanchton. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch, München 1997, 202f.

⁵ Vgl. Melanchthons Schrift »Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Frömmigkeit«, in: Jörg Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Bensheimer Hefte 82, Göttingen 1997, 188f.

»Ist unser Hunger gestillt,
 sind abgeräumt alle Speisen,
 Höchster Vater, dir
 sagen wir unseren Dank.
 Diese Nahrung wird nie
 die Kraft des Menschen erhöhen,
 wenn nicht die göttliche Macht
 diese lebendig erhält.
 Alles lebt gelenkt
 von deinem göttlichen Walten,
 alles atmet und blüht
 nur durch den göttlichen Hauch.
 Da du uns Speisen gabst,
 du gütigster Vater von allem,
 gib nach deiner Huld
 ihnen auch wirksame Kraft!
 Auch unserm dankbaren Sinn
 gewähre erhaltende Nahrung,
 mit unsterblichem Brot
 speise nun unseren Geist!
 Weil du uns herzlich liebst,
 bewahre uns, gütigster Vater,
 lenke die Lebenszeit,
 leite all unser Bemüh'n!«⁶

Die Spannung zwischen Disziplin und Spontaneität in der Frömmigkeit ließ sich im Protestantismus nie gänzlich auflösen. Denn nicht nur die Disziplin, sondern auch die Spontaneität hat ihren »Schatten«!

An philosophischer Ethik orientiert

Natürlich wußte Melanchthon, daß christliche Frömmigkeit nicht in einer nur aus Gottesdienst, Schriftlesung und Gebet bestehenden praxis pietatis bestehen kann. Sie orientiert sich vielmehr an den natürlichen Gesetzen, die nach seiner Überzeugung allen Menschen gewissensmäßig bewußt sind. Insofern koinzidieren für ihn humanistisches, natürliches Ethos und christliche Frömmigkeit. In seinen Loci nennt er drei Elementar-Gesetze:

⁶ CR 10, 493, Nr. 37; zit. nach Jung (Anm. 1) 46.

»I. Man muß Gott ehren.

II. Da wir in eine Lebensgemeinschaft hineingeboren werden, darf man niemand verletzen.

III. Die menschliche Gesellschaft macht es erforderlich, alle Dinge gemeinsam zu gebrauchen«⁷.

Humanistische Tugenden gewinnen damit christliche Qualität: Christen dürfen nicht wie die »Zyklopen« leben, wie Melanchthon immer wieder beteuert. Eine Bürgerschaft darf sich erst dann sicher fühlen, wenn sie »Bildung, Einsicht und andere Tugenden besitzt«⁸. Dem Fürsten wie dem Lehrer schreibt er deswegen ins Stammbuch: »Es ist nötig, daß du tüchtig bist und auch die anderen tüchtig machst«⁹. Als Waffen, durch die sich eine Gemeinschaft verteidigen kann, gehören »Klugheit, Mäßigung und Frömmigkeit« zusammen¹⁰. 1538 legte Melanchthon eine philosophische Ethik vor, die er zweifellos als Handbuch christlicher Ethik verstand, die »Philosophiae moralis epitome«. Materialiter sah er wohl keinen Unterschied zwischen christlichem und humanistischem Ethos, wenngleich er wußte, daß christliche Frömmigkeit, auch als »Tugend« verstanden, sich aus einem spezifischen Quellgrund nährte:

»Doch der Gerechtigkeit Sonne schickt uns ins Herz ihre Strahlen:
Christus, und holt uns hinein in sein seliges Licht.
Er entflammt eine bessere Tugend, ferne vom Tode,
Welche lebt vom Hauch Gottes, der nimmermehr stirbt.«¹¹

Dieser Ansatz hat bis in unser Jahrhundert hinein eine humanistische Gesinnung zur Folge gehabt, die sich ihrer Nähe zum Christentum nicht schämte, ohne doch die Prämissen des christlichen Glaubens teilen zu müssen. Sein »Schatten« liegt freilich ebenfalls auf der Hand: Im Gefolge des herausziehenden Atheismus, der insbesondere dem alternden Melanchthon nicht verborgen blieb, meinte man, das philosophische Ethos von christlicher Frömmigkeit lösen und auch, ohne Christ zu sein, praktizieren zu können. Für die christliche Frömmigkeit schien daneben kein spezifischer Platz und keine besondere Aufgabe zu bleiben. Spätestens Kant konnte dieses Erbe übernehmen und an die säkulare Welt des

⁷ Zit. nach Hans-Rüdiger Schwab 56.

⁸ Aus Melanchthons Ansprache bei der Eröffnung des später nach ihm benannten Gymnasiums in Nürnberg, StA III, 66; zit. nach Haustein 172.

⁹ CR 10, 495, Nr. 40; zit. nach Haustein 170.

¹⁰ Aus derselben Rede; zit. nach Schwab 111.

¹¹ Zit. ebd. 151.

19. Jahrhunderts weitergeben. Christenum und an Kant geschulte Lebenshaltung schienen nun miteinander identisch zu sein. Pflichtbewußtsein begann den christlichen Glauben vollgültig zu ersetzen. Daß Kant schließlich in gewisser Weise den Reformator Martin Luther ablösen und zum Kirchenvater des Neuprotestantismus werden konnte, dürfte nicht zuletzt an diesem Ansatz Philipp Melanchthons liegen.

Irenisch gestimmt

Seine irenische Haltung hat Melanchthon bei Freund und Feind viel Unverständnis und Mißgunst eingebracht. Mochte sie sich im Zusammenhang der Arbeit an der Confessio Augustana und der Apologie noch positiv ausgewirkt haben, so schlug sie spätestens angesichts des Leipziger Interims gegen ihn aus. Seine Nachgiebigkeit gegenüber der altgläubigen Seite schien nahezu grenzenlos; in einem Brief, der dann natürlich hämisch und polemisch ausgeschlachtet wurde, hatte er sich sogar für die Beibehaltung der Kirchenverfassung samt Bischöfen und Papst ausgesprochen. Die Wiedereinführung von Firmung, letzter Ölung, Messe mit Gewändern und vielem, was die Reformation längst abgeschafft hatte, fand seine Zustimmung – aus welchen apologetischen oder diplomatischen Gründen auch immer. Er habe sich, stellt er später dazu fest, in dieser Zeit »wie ein Esel unter den Wespen« gefühlt¹². Er hatte offenbar ein starkes Harmoniebedürfnis; Streit war ihm zuwider. Über das Marburger Religionsgespräch schrieb er – aus Marburg – an seinen Bruder: »Da disputieren sie über das Abendmahl, gleich als ob sie in den Himmel gesehen und Jesum gefragt hätten, wie er die Worte: ›Das ist mein Leib‹ verstanden habe. Sie werden es doch hier auf Erden nicht ausmachen, und es gehört auch wohl nicht für uns Schwache, alles ergrübeln und erforschen zu wollen«¹³. Gegen den Nürnberger Rat, der auch im Kloster St. Clara die Reformation durchsetzen wollte, verwendete er sich für dessen Äbtissin, Charitas Pirckheimer; in ähnlicher Weise setzte er sich später für den Humanisten Sebastian Castellio ein. Geradezu rührend ist die Szene seines letzten Besuchs bei seiner Mutter in Bretten, die durch die Ereignisse der Reformation und die Verwicklungen ihres eigenen Sohnes hierin offensichtlich verunsichert war: Er ließ sich die Gebete vorsprechen, die seine Mutter gebrauchte, fand nichts Anstößiges an ihnen und empfahl ihr, weiter zu be-

¹² Vgl. Hans-Rüdiger Schwab 211.

¹³ Zit. nach Haustein 174.

ten und zu glauben, wie sie es gewohnt war¹⁴. Melanchthon war offensichtlich ein weicher Mann. Streit setzte ihm gerade physisch zu. Als die *Confessio Augustana* – in ihrer Endfassung weithin sein Werk – von Kanzler Brück vor Kaiser und Reich verlesen wurde, saß er weinend in seiner Augsburger Unterkunft. Diese Haltung hat natürlich auch seine Frömmigkeit geprägt. Er tröstet sich mit der Geduld Davids; man müsse sich an »jene Philosophie des Odysseus halten: vieles ertragen, vieles mit Schweigen übergehen, immer mit dem Ziel, zu nützen und die Ärgernisse nicht zu verschlimmern ...«¹⁵.

So viele Schläge einzustecken, kann – psychologisch gesehen – nicht gut gehen. Der »Schatten«, den diese Haltung nach sich zieht, führt einen Menschen entweder in die Nähe eines physischen Zusammenbruchs, wie ihn Melanchthon im Anschluß an die Affäre mit der Doppelhehe Philipps von Hessen erlebt hatte, oder die aufgestauten Aggressionen machen sich an unerwarteter Stelle Luft. Nach der Niederwerfung des täuferischen Gottesreiches in Münster äußert er die »Ansicht, daß auch jene, die keine aufrührerischen, aber offensichtlich gotteslästerliche Lehrmeinungen verteidigen, von der Obrigkeit getötet werden sollen«¹⁶. Sein Kurfürst zog ihn zu Verhören gefangengenommener Täufer bei, die dann tatsächlich hingerichtet wurden. Schrecklich klingt seine Botschaft an Calvin, den er nach der Verbrennung Michael Servets wissen läßt: »Die Kirche sagt Dir Dank und wird Dir in Zukunft Dank sagen. Eure Amtspersonen haben gerecht gehandelt, indem sie diesen Gotteslästerer zum Tode verurteilten«¹⁷. Natürlich wird man derartigen Äußerungen nicht durch ein anachronistisches Besserwissen aus heutiger Sicht gerecht. Trotzdem ist es erschreckend zu beobachten, zu welchen Ausfällen eine abgründige irenische Frömmigkeit fähig sein kann. Das unklare Verhältnis zur Macht, das den Protestantismus kennzeichnet, sowie sein Schwanken zwischen Durchsetzungswillen und Friedenssehnsucht könnte ebenfalls ein Erbstück melanchthonischer Frömmigkeit darstellen.

An kosmischer Ordnung ausgerichtet

Wenn Melanchthon einerseits derart ängstlich, andererseits so aggressiv auf Menschen und Bewegungen reagierte, die er nicht anders denn als auf-

¹⁴ Vgl. Jung (Anm. 1) 82.

¹⁵ Brief an Johannes Brenz am 14. April 1537, zit. nach Schwab 176.

¹⁶ Zit. ebd. 166.

¹⁷ Zit. ebd. 257.

rührerisch und chaotisierend verstehen konnte, so hängt dies mit seinen Vorstellungen von einer übergreifenden kosmischen Ordnung zusammen:

»Wahrlich, eingeprägt hat dem Weltall Gott seine Spuren,
daß erkennen man mag Weisheit des Schöpfers daran.
Daß nicht der Zufall bestimmt, zeigt an die kunstvolle Fügung,
welche der Sterne Lauf und ihre Bahnen regiert«¹⁸.

Die von Gott gegebene Ordnung reproduziert sich im Bereich des menschlichen Zusammenlebens durch das Naturrecht; deswegen spricht Melanchthon mit Überzeugung von der »Würde der Gesetze«¹⁹. Sie zeige sich aber beispielsweise ebenso in körperlichen Funktionen, etwa in denen des menschlichen Herzens²⁰. Wer fromm dieser Ordnung entsprechen möchte, werde versuchen, sich einzuordnen. Denn es gilt – ein Satz, den heutige Psychologie bestätigen würde: Wenn ein Mensch »nicht zufrieden sein will, dann fügt er seiner Seele Schaden zu«²¹. Von dieser Feststellung ausgehend, kann Melanchthon folgern, so bereits im anschließenden Satz, daß man beispielsweise die Leibeigenschaft um des Friedens willen ertragen soll. Unter der genannten Voraussetzung sei es für Untertanen »tröstlich zu wissen, daß Gott Gefallen an ihrem Gehorsam der Obrigkeit gegenüber hat«, und dies beziehe sich auf Frondienst, Abgaben und alles, was da eben anfallen mag: »Und solches zu tun, sind ebenso heilige Werke, als wenn, um es so zu erklären, Gott vom Himmel einem besonders befehle, Tote aufzuwecken.« Was für heutige Ohren zynisch klingt, war für Melanchthon tiefste fromme Überzeugung:

»Nichts sollst du tun, es sei denn, daß du aus Notwendigkeit handelst;
folge der Satzung allein, welche gegeben von Gott«²².

Stoische Ideale mögen hier eingeflossen sein. Man solle sich nicht mit unnötigen Dingen befassen oder der Vieltuerei verfallen. Vielmehr komme es darauf an, daß man das, was zum eigenen Beruf gehört, »gut verrichtet und diesen nicht überschreitet, (wie das Bienchen fleißig ist, die Arbeiten erledigt, die ihm bestimmt sind, um Honig zu erzeugen)« und daß »jeder einzelne seinem Platz treu bleibt«²³.

¹⁸ Über die Mondfinsternis am 28. Okt. 1547; zit. ebd. 238.

¹⁹ De dignitate legum oratio, 1538; vgl. ebd. 184ff.

²⁰ De partibus et motibus cordis, vgl. ebd. 239ff.

²¹ Zit. ebd. 75.

²² Quomodo vivendum, zit. ebd. 195.

²³ Zit. ebd. 229.

Es ist nicht schwer zu erkennen, worin der »Schatten« einer so gearteten Frömmigkeit liegt: Vorgegebene Ordnungen dürfen nicht hinterfragt werden – ebensowenig eben wie der Lauf der Sterne. Wer sich jedoch nicht freiwillig einfügen will, der muß daran gehindert werden, die Ordnung zu stören. So heißt es bereits in Melanchthons *Loci* von 1521, man müsse »die öffentlichen Friedensstörer, die die Unschuldigen verletzen, in Schranken halten, zügeln und aus dem Weg räumen« (!)²⁴.

Der »Schatten« macht sich bei Melanchthon in dieser Hinsicht jedoch noch an einer anderen Stelle bemerkbar, nämlich in seinem – von ihm theologisch gerechtfertigten – Hang zur Astrologie. Er hat Horoskope gestellt, u. a. für seine eigenen Kinder. Er konnte, weil er die Zeichen am Himmel als Ermahnungen Gottes verstand, von der »Würde der Astrologie« sprechen. Luther machte sich lustig über diese Schwäche seines Freundes: »Ich glaube, daß Philippus Astrologie treibt, so wie ich einen starken Trunk Bier liebe, wenn ich schwere Gedanken habe«²⁵. Melanchthon selbst kannte natürlich die Grenzen seines Vorgehens. In dem bereits zitierten Gedicht über die Mondfinsternis am 28. Oktober 1547 schreibt er:

»Wir aber wollen, gewarnt, zu den Sternen emporschauen,
wollen verschmähen nicht die warnenden Zeichen von Gott ...,
wenn aber auch die Gestirne uns Menschen regieren, regiert doch
über den Sternen der Gott, der kein Stoiker ist«²⁶.

Melanchthon hat sich natürlich gegen den Vorwurf zu verteidigen gewußt, er sei abergläubisch. Er argumentiert: Die Messung der Zeit orientiere sich an den Sternen; ein Arzt müsse somit die Auswirkungen der Sterne auf den menschlichen Körper berücksichtigen. Es sei ja schließlich auch kein Aberglaube, für den Zeitpunkt von Saat und Ernte die Jahreszeiten zu berücksichtigen: »Es wäre eher ein tierisches als ein menschliches Leben, den Wechsel der Zeiten nicht genau zu kennen und nicht über festgelegte Zeitspannen von Jahren und Monaten zu verfügen«²⁷. Modern könnte man diesen Hang Melanchthons zur Astrologie vielleicht als einen Versuch deuten, ganzheitlich zu denken. Doch macht der bei Melanchthon sich dabei einstellende »Schatten« deutlich, in welche Befangenheiten auch heute ein universales Interdependenz-Denken führen könnte.

²⁴ Zit. ebd. 57.

²⁵ Zit. ebd. 237.

²⁶ Zit. ebd. 238f.

²⁷ Vgl. ebd. 120f.

Ungewöhnlich oft ist in Melanchthons Schriften vom Lernen die Rede. Lernen ist ihm Leben, Leben lernen, Einsichten gewinnen, Erkenntnisse sammeln. Ausgerechnet in einem Exkurs zu Kol 2,8: »Seht zu, daß euch niemand beraube durch die Philosophie ...« erläutert er, welchen Dienst die philosophische Erkenntnis den Menschen auf vielen Lebensgebieten leiste. Für ihn ist völlig unbestreitbar, »daß die Entdecker manches bisher Unbekannten von Gott zu seiner Erforschung angetrieben worden sind«. Deswegen müsse man »mit um so größerer Ehrfurcht der Philosophie begegnen, die Gott gegeben hat ...«, da »alle Künste und Wissenschaften uns von Gott gewiesen und seine Gaben sind und zu Recht genannt werden, drückt es Ehrfurcht vor Gott aus, sie zu pflegen und zu lernen, statt sie zu verachten«²⁸. Lehren und Lernen werden zum Inbegriff eines Gott wohlgefälligen Lebens. Insofern gebührt den Schulen »der Vorrang vor Kirchen (!) und Fürstenhöfen«: »Wem es auf eine gottgefällige Lebensweise ankommt, der ziehe sich nicht in die Einsamkeit zurück, der halte keine andere Lebensform für heiliger, sondern er bleibe in der Gemeinschaft der Lernenden, er suche sich hier um die Menschheit verdient zu machen ..., er unterweise zweifelnde Gewissen ..., er erforsche das Wesen der Dinge ...«²⁹. »Mit der gleichen Haltung, mit der die Gläubigen in die Kirchen kommen, um ihre Andacht zu verrichten, solltet ihr in die Schulen eintreten. Denn auch hier geht man mit Heiligem um. Mit großer Sorgfalt müssen wir hier unseren heiligen Pflichten nachkommen ...«³⁰. So nimmt es nicht wunder, daß sich Melanchthon auch die ewige Seligkeit als »eine unvergleichlich gelehrte Schule« vorstellt. Luther, so führt er bei dessen Leichenrede aus, sei in dieser Schule nun angelangt und stehe im Gespräch mit den dort versammelten Propheten: »Mit diesen ist er jetzt vereint und freut sich, daß er ihre lebendige Stimme hört und ihnen antwortet. Umgekehrt empfangen und grüßen auch sie ihren Mitschüler freudig, und gemeinsam sagen sie Gott Dank, der die Kirche sammelt und erhält«³¹. Nach dieser himmlischen Schule sehnt er sich auch selbst; wenige Tage vor seinem Tod macht er sich klar: »Du wirst die wunderbaren Geheimnisse erfahren, die du in diesem Leben nicht begreifen konntest ...«³². Aber schon heute sollen Lehrer und Schüler mit der Vorstellung le-

²⁸ Vgl. ebd. 120, 118f.

²⁹ De laude vitae scholasticae oratio, zit. ebd. 177.

³⁰ Ebd. 179.

³¹ Zit. ebd. 204.

³² Zit. nach Jung (Anm. 1) 73.

ben, sie stünden vor Gott, umgeben von Engeln, die »auch all da bei dem jungen Volk in der Schule sitzen und sie bewahren«³³. Unerträglich sei es gerade für die Frommen, daß »ein großer Haufe unnützer Personen daliegt und fressen die Güter auf, die zu Kirchenämtern und Schulen gehören, und tun keine Hilfe zur Bestellung der nötigen Ämter«³⁴. Von daher wird verständlich, mit welchem Eifer sich Melanchthon der Gründung von Schulen und auch der Ausarbeitung ihres konzeptionellen Zuschnitts gewidmet hat. Fromm sein heißt für ihn: lernen, sich in einen Prozeß wachsenden Erkenntnisfortschritts hineinziehen zu lassen.

Der »Schatten« folgt freilich auch diesem Ansatz auf dem Fuß. Melanchthons Frömmigkeit wird auf diese Weise eine elitäre Frömmigkeit. Obwohl er durchaus vermerkt, daß es auch unter den einfachen Leuten fromme Christen gebe, entspricht seinem Frömmigkeitsideal doch der gebildete Glaubende. Nicht ganz selten treten abfällige Bemerkungen über den gemeinen Mann auf:

»Halte der Menge dich fern, es sei denn, der Staat will es haben;
halt dich im Umgang zurück: Menge ist wertlos und schlecht«³⁵.

Daß der Protestantismus zu einer Religion des Bildungsbürgertums werden konnte, dürfte nicht zuletzt mit diesen melanchthonischen Wurzeln zusammenhängen. Bei einem so gewählten Ansatz konnte evangelischer Glaube nicht in der Lage sein, etwa im vorigen Jahrhundert die Massen der Arbeiterschaft anzusprechen, wie es ihm denn heute kaum möglich ist, sich auf dem Wege über Unterhaltungsindustrie und Talkshows usw. öffentlich verständlich zu machen. Die sprichwörtliche Kopflastigkeit des Protestantismus ist ein Erbe melanchthonischer Frömmigkeit.

Gerechtfertigte Frömmigkeit

Wie wird Melanchthon mit diesem vielfachen Schatten, den er mindestens teilweise auch selbst geahnt haben wird, im Glauben fertig? Einerseits hat er, wie wenige aus dem Kreis der Reformatoren, darauf insistiert, daß zum Christsein ein bestimmter Lebensstil gehört, und diesen auch selbst praktiziert. Bis in seine – daher umstrittenen – Bekenntnisformulierungen hinein hat sich dies ausgewirkt. Die evangelischen Kirchen lehren,

³³ An den Stadtrat zu Soest in Westfalen, zit. nach Hausteine 219.

³⁴ Ebd. 220; Text geglättet.

³⁵ *Quomodo vivendum*, zit. nach Schwab 195.

daß der Glaube gute Früchte hervorbringen »muß«³⁶. Andererseits hat Melanchthon Wurzel und Frucht nicht verwechselt. »Äußerliche Ordnungen zergehen mit dem Fleisch und haben kein Leben.« So stellt er lakonisch fest in seiner Schrift über den »Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Frömmigkeit«³⁷. Göttliche Frömmigkeit sei allein diejenige, »die Christus in uns wirkt mit dem heiligen Geist, das ist, wenn unser Herz vom heiligen Geist bewegt wird, daß es erschrickt vor dem großen Zorn Gottes unserer Sünden wegen und ergreift die Gnade und Verzeihung der Sünde durch Christus«³⁸. Zur wahren christlichen Frömmigkeit gehört also nach Melanchthon, daß man vor Gott erschrickt – auch im Blick auf die eigene Frömmigkeit! Das Wirken des heiligen Geistes bestehe darin, »einem jeglichen Menschen seines Herzens Grundsuppe und Sünde zu entdecken ... Denn wo er das Herz nicht rührt, so wird niemand seiner Sünde gewahr«³⁹. Christliche Frömmigkeit besteht folglich darin, daß »das unruhige Gewissen getrost wird in einer tröstlichen Zuversicht zu Christus, wenn es empfindet Gottes Gnade und Vergebung der Sünde um Christi willen«⁴⁰. Wohl weiß Melanchthon, daß der Glaube zu geistlichen Regungen und christlichem Ethos führt. Hirn und Herz habe Gott in wunderbarer Weise aufeinander abgestimmt: »Gott hat gewollt, daß die Strahlen seiner Weisheit in unserem Hirn aufleuchten, als er bestimmt hat, Hirn und Herz sollen im Einklang stehen in der Freude an der Gotteserkenntnis, und er selber sollte in unserem Herzen als in einer Behausung wohnen und uns mit seinem Licht und seiner Freude durchströmen«⁴¹. Nie aber führt dies zu einem Lebensstil, der nicht mehr der Rechtfertigung um Christi willen bedürfte. Man hat Melanchthon gelegentlich dessen geziehen, daß er die Rechtfertigung rein forensisch und imputativ verstand: Sie gilt nur deswegen unumstößlich und unanfechtbar, weil sie allein auf Gottes Urteil beruht, gänzlich unabhängig von dem Verhalten des Menschen. Gerade auch die Frömmigkeit erweist sich als in höchstem Maße ambivalent. Fromm ist es daher im Sinne Melanchthons, der eigenen Frömmigkeit gegenüber skeptisch zu sein; im Blick auf das ewige Heil wird gerade der Fromme alle Frömmigkeit hinter sich lassen, vergessen, der Vergebung Gottes anvertrauen.

³⁶ CA VI.

³⁷ Vgl. Haustein 187ff; Zitat: 188 (Text geglättet).

³⁸ Ebd.; geglättet.

³⁹ Ein kurzer Begriff der Lehre, so jetzt und, als wäre sie neu, wird angesehen ...; zit. nach Haustein 227ff; Zitat: 229, geglättet.

⁴⁰ Ebd. 228.

⁴¹ De partibus et motibus cordis, Schwab 239ff.; Zitat: 246.

Zeigt sich »Schatten« auch hier? Ich würde sagen: ja. Bei Melanchthon ist viel vom Glauben und wenig von der Liebe die Rede. In seinen Loci 1521 taucht zwar unter den Grundbegriffen des christlichen Glaubens auch die Liebe auf; es wird ihr aber nur eine knappe Seite gewidmet. Protestantismus und hingebungsvolle Liebe, die sich absichtslos verströmt, das scheint noch heute nicht recht zusammenzupassen. In dieser Hinsicht hat Melanchthon über Luther gesiegt. Der »Schatten« bleibt auch dem gerechtfertigten Menschen untrennbar nahe. Aber Melanchthon wußte das selbst, und er war dessen gewiß, daß er sich dadurch nicht beunruhigen zu lassen brauchte: Vor Gott gilt nicht mein Schatten, sondern sein Licht. Das ist die Quintessenz, die sich aus der Beschäftigung mit Melanchthons Frömmigkeit ziehen läßt. Wenige Tage vor seinem Tod hat Melanchthon Gründe aufgelistet, »warum man den Tod nicht fürchten muß«:

»Du wirst von der Sünde loskommen.

Du wirst von der Trübsal befreit (und von dem Jähzorn der Theologen).

Du wirst zum Licht gelangen ...«⁴².

Prof. Dr. *Hans-Martin Barth*, Auf dem Schaumrück 31, 35041 Marburg

HUNDERT JAHRE ZWINGLIVEREIN IN ZÜRICH

Von Heinzpeter Stucki

Vom 29. Oktober bis 2. November 1997 feierte der Zwingliverein sein 100jähriges Bestehen mit einer wissenschaftlichen Tagung. Zum Thema »Die Zürcher Reformation – Ausstrahlungen und Rückwirkungen« sprachen rund 65 Forscherinnen und Forscher aus aller Welt. Die Tagung zeugte von der ungebrochenen Strahlungskraft des zürcherischen Modells der Reformation¹.

Der heute so fest etablierte Zwingliverein wurde 1897 als eine »freie Vereinigung von Männern« ohne förmliche Statuten ins Leben gerufen, um vor allem ein Zwinglimuseum zu schaffen und um in einer »kleinen periodischen Schrift ... allerlei Zwingli Betreffendes« zu publizieren. Mit

⁴² Zit. nach Jung (Anm. 1) 73.

¹ Für die folgenden Ausführungen stütze ich mich vor allem auf: Alfred Schindler, Hans Stickelberger, Heinzpeter Stucki, 100 Jahre Zwingliverein, in: Zwingliana XXIV, 1997, 9–18.

der Schaffung des Zwinglimuseums harzte es allerdings: Der Verein beschränkte sich hauptsächlich darauf, Museumsstücke zu erwerben und ab 1899 ein Zwinglizimmer in der damaligen Stadtbibliothek zu unterstützen. Kein Problem war dagegen die Mitgliederzeitschrift ZWINGLIANA, die seit dem Gründungsjahr regelmäßig erscheint. 1932 gab sich der Verein die ersten Statuten, und heute ist er natürlich längstens keine reine Männerbastion mehr.

Die Mitgliederzahlen schwankten insgesamt nur wenig. 1897 bei der Gründung des Vereins, waren es gleich 405 Mitglieder, die Zahl sank dann auf rund 300, um 1934 auf das absolute Maximum von 528 zu steigen. Heute zählt der Verein etwa 400 Mitglieder.

Der Verein blieb, wie die Schweiz überhaupt, weitgehend verschont von den Brüchen der Geschichte, die besonders Deutschland im 20. Jahrhundert erleben mußte. So konnte Bernd Moeller in seinem Festvortrag anlässlich des Jubiläumkongresses 1997 formulieren: »Mit dieser Ruhe, die ich hier bewundernd und ein wenig neiderfüllt konstatiere, spiegeln Zwingliverein und Zwingliana die Ruhe, die ihrem Heimatland, der Schweiz, in diesem Jahrhundert beschieden war«, und etwas später, im Blick auf die prägende Gestalt Leonhard von Muralt: »Für nicht weniger als vier Jahrzehnte, [von 1930] bis zu seinem Tod 1970 – dem deutschen Betrachter sei erlaubt, staunend zu sagen: von Heinrich Brüning bis Helmut Schmidt – hat Muralt die Geschicke der Zeitschrift und ... des Vereins geleitet.« Diese Kontinuität schloß Veränderungen keineswegs aus: Aus dem von Laien geprägten Verein wurde nach dem Tode Emil Eglis immer mehr ein wissenschaftlicher, wie sich auch die ZWINGLIANA von einem in allerdings hochstehendem Plauderton gehaltenen Mitteilungsorgan zu einer Fachpublikation mauserte.

Die über Jahrzehnte wichtigste Aufgabe des Zwinglivereins war – und bleibt auch künftig – die Herausgabe der Werke Zwinglis und Bullingers sowie der ZWINGLIANA. Für die Forschungsgeschichte mag es interessant sein zu verzeichnen, daß, entgegen dem Vereinsnamen, einer der Gründungsväter, Prof. Emil Egli, sich vehement dafür einsetzte, die Werke des Zwinglinachfolgers Heinrich Bullinger herauszugeben, da ja Zwinglis Werke bereits in genügender Form (Ausgabe Schuler/Schulthess, 1828–1842) ediert seien. Bevorzugt wurde schließlich doch der »Vater« der schweizerischen Reformation: ab 1905 erschien die neue, kritische Edition der Werke Zwinglis.

Obwohl Bullinger nicht eigentlich vergessen wurde, blieb die Forschung mehrheitlich auf Zwingli konzentriert. Viele Spezialuntersuchungen und umfangreiche, auch fremdsprachige Biographien belegen das; ein Monumentalwerk wie Walther Köhlers »Zwingli und Luther« (in zwei Bänden)

spricht zudem noch eine der bis heute kontrovers diskutierte Grundfragen an: Wie weit sind die Reformatoren selbständig, und wie weit haben sie einander beeinflusst? Die Antworten spiegeln sowohl persönliche Präferenzen der Autoren wie den Zeitgeist wider. Während lange Zeit die Meinung vorherrschte, Zwingli habe Entscheidendes von Luther gelernt, so betonten vorab schweizerische Theologen und Historiker nach dem Zweiten Weltkrieg die Selbständigkeit Zwinglis; darauf reagierten deutsche Fachkollegen, die sich »ihren« Luther als Urvater der Reformation nicht nehmen lassen wollten. Eine weniger bedeutende und weitgehend beigelegte Kontroverse entspann sich um die Frage, ob Zwingli die zürcherische Politik derart dominiert habe, daß man von einer Theokratie sprechen müsse – hier haben vor allem Kirchen- und Profanhistoriker die Klinge gekreuzt. Plattform dieser Diskussionen war – eigentlich selbstverständlich – häufig das Vereinsorgan ZWINGLIANA.

Damit zurück zum Vereinsgeschehen. War der Verein in seinen ersten Jahrzehnten wesentlich zürichgeprägt, so änderte sich das in den dreißiger Jahren: Es gab viele nicht-zürcherische Mitglieder, neben der zürcherischen Landeskirche zeigten auch andere Deutschschweizer Kirchen ihr wenigstens ideelles Interesse, und der Wunsch kam auf, über die Reformation im engeren Sinne hinaus auch die Geschichte des schweizerischen Protestantismus überhaupt einzubeziehen. Diese programmatische Änderung wirkte sich nicht auf die editorische Tätigkeit des Vereins aus, wohl aber auf die ZWINGLIANA: »Ein Zug von Großzügigkeit und Weiträumigkeit erfaßte die Zeitschrift« (Moeller), nunmehr wurde es möglich, daß auch Johann Kaspar Lavater, Johann Heinrich Pestalozzi, David Friedrich Strauß oder Jeremias Gotthelf Gegenstand von Beiträgen wurden².

In den Anfangszeiten war der Zwingliverein in finanzieller Hinsicht auf sich allein gestellt. Standen besonders große Ausgaben an, so leistete gelegentlich der Zürcher Kirchenrat einen Beitrag. Nach dem Zweiten Weltkrieg begann sich das zu ändern. Einerseits übernahm der »Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung« (das Gegenstück zur »Deutschen Forschungsgemeinschaft«) Druckkosten und teilweise auch Personalkosten für die laufenden Editionen, andererseits leistete die Zürcher Kirche regelmäßig und namhafte Beiträge in die Vereinskasse. Schließlich wurde 1964 das »Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte« an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich gegründet, eine logische Konsequenz, wenn man bedenkt, daß die editorische und publizistische Tätigkeit des Vereins wesentlich von den jeweils

² Bernd Moeller, Der Zwingliverein und die reformationshistorische Forschung, in: Zwingliana XXV, 1998, 5–20 (Festvortrag zur Eröffnung der Jubiläumstagung).

beteiligten Universitätsprofessoren getragen worden ist. Juristisch ist dieses Institut natürlich unabhängig vom Zwingliverein, mit der faktischen Zusammenarbeit sind die beiden Institutionen aber doch eng miteinander verbunden. Ein Anstoß für die Gründung des Instituts war die neu belebte Absicht, nun auch ernst zu machen mit einer Edition von Bullingers Werken. Es wurden vier Abteilungen geplant: In der ersten sollten Bibliographien der Werke von und über Bullinger erarbeitet werden; die zweite Abteilung enthält den Briefwechsel (mit über 12000 Briefen!); in der dritten Abteilung sollten die theologischen und schließlich in der vierten Abteilung die historischen Werke Bullingers ediert werden. Von da an standen und stehen die reformationshistorischen Projekte, teilweise in verschiedenen Konstellationen, auf drei Beinen: Zwingliverein, Nationalfonds und Institut, und können so mit einer gesicherten Zukunft rechnen.

Zum Jubiläumsjahr hat der Zwingliverein eine Absicht der Gründungszeit Tatsache werden lassen: Er eröffnete während des Jubiläumskongresses im Kreuzgang des Großmünstergebäudes ein sogenanntes Reformationsmuseum. Es ist zwar kein Museum in der damals beabsichtigten Form, sondern eine Dauerausstellung hauptsächlich von Schrift- und Bildtafeln zur Geschichte des Großmünsters, der Reformation und der Wirkungsgeschichte – der Zweck wird auch so trefflich erfüllt, nämlich einem Laienpublikum die Reformationgeschichte erlebbar, plausibel und einsichtig vorzuführen.

Der Zwingliverein darf heute zuversichtlich in die Zukunft blicken. Als Verein ist er ein wichtiger Träger der reformationsgeschichtlichen Forschung, seine editorischen Projekte, die er in Zusammenarbeit mit anderen Institutionen voranbringt, genießen in der Fachwelt einen anerkannt hohen Ruf. Allerdings bleibt ein Wunsch offen: Als kleiner Verein ist er, trotz sehr attraktiver Mitgliedsbedingungen, mehr oder weniger nur Eingeweihten bekannt, er möchte daher gern seine Basis verbreitern³.

Der Zwingliverein ist auch im Internet vertreten, und zwar gewissermaßen als Gast des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte (Adresse: <http://www.unizh.ch/irg/zwi-v.html>).

Dr. *Heinzpeter Stucki*, Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich

³ Informationen erhältlich beim Vereinspräsidenten: Pfr. Dr. Hans Stickelberger, Kirchgasse 15, CH-8001 Zürich; oder beim Sekretariat: Frau Barbara Kobel Pfister, Hammerstr. 60, CH-8032 Zürich. Nach wie vor ist im Jahresbeitrag von CHF 40,- (ab 1999) auch das Jahrbuch ZWINGLIANA inbegriffen.

Karin Bornkamm: Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, XX. 415 S. – ISBN 3-16-146970-4 (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 106).

Auf ein solches Buch haben wir lange gewartet. Die emeritierte Bielefelder Theologiehistorikerin hat, an Vorarbeiten Gerhard Ebelings anknüpfend, mit der Lehre von Christi König- und Priestertum einen systematisch zentralen Topos der Christologie Luthers herausgegriffen, ihn traditionsgeschichtlich eingeordnet und, vor allem, in seiner für das Christusverständnis aufschließenden Funktion am Ort seines wichtigstens Vorkommens, der Freiheitsschrift von 1520, gründlich ausgelegt. Die alttestamentlichen Titel »König« und »Priester« als Vermittlerfiguren zwischen Gott und seinem Volk werden – die christliche Aneignung der Bezeichnungen als Titel Jesu aufgreifend, aber eben auch tief verändernd – von Luther als christologische Funktionen für die Teilhabe der Christen an Gott gedeutet: Christus als König vermittelt den Seinen die vollständige Unabhängigkeit von der Welt in allen Fragen ihres Heils; Christus als Priester eröffnet ihnen den unmittelbaren Zugang zu Gott, ja macht sie »Gottes mächtig« (WA 7, 57; 39; 28, 15f). Christi Ämter übersetzen sich so in »Ämter«, Lebensvollzüge der Christen. In der Freiheitsschrift hat Luther dafür einen aktualfunktionalen Begriff des »Amtes« geprägt. Darum meint diese christologische Figur nichts anderes als die konkrete Beschreibung des

christlichen Heils: »Mit seiner Darlegung des kommunikativen zweifachen Amtes Christi ist Luthers Auslegung des rechtfertigenden Glaubens an ihr Ziel gelangt.« (207). Diese Konzentration des Heils in der Person Christi wird da wiederum neutralisiert, wo man den Begegnungs- und Vermittlungssinn von Gott und Mensch in festgeschriebenen Ämtern objektiviert – und erst recht da, wo man, von Calvin bis Barth, ein prophetisches Amt anfügt, das eben die Dichte der Begegnung wieder relativiert (vgl. 303). Karin Bornkamms bedeutendes Buch – das neben diesem Zentralgedanken eine Fülle von einzelnen Einsichten und weitgespannten Übersichten enthält – veranlaßt nicht nur zu einer Revision eingespielter Urteile über die Lehre von den Ämtern Jesu Christi. Noch wichtiger ist, daß die Lektüre auf die Mitte der Christologie Luthers hinweist, die anhand der Auslegung der zentralen Stellen der Freiheitsschrift geradezu vorbildlich nachvollzogen werden kann (vgl. 159–214). Unbedingt lesens- und studierendenswert!

Dietrich Korsch

Bernhard Klaus: Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche, Stuttgart: Calwer Verlag 1998, XIII. 232 S. ISBN 3-7668-3562-9

Während der letzten Jahrzehnte ist die Verwurzelung des Christentums im Judentum betont worden. Das war am Anfang unseres Jahrhunderts anders: Damals wurden die Einflüsse der griechi-

schen Welt herausgestellt. Es wurde von der »Hellenisierung« des Christentums gesprochen, durch die die Botschaft Jesu verändert, wenn nicht gar entstellt worden sei.

B. Klaus unternimmt es nun, diese beiden Ströme in ihrer Bedeutung für den christlichen Gottesdienst zu untersuchen und ihre jeweilige Stärke festzustellen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Lesungen aus der Heiligen Schrift, Predigt, Gebet und Glaubensbekenntnis aus dem Judentum übernommen worden sind. Auch das »Amen« ging in die christliche Liturgie über und der Aaronitische Segen in die evangelischen Gottesdienstformulare. Bereits das Diasporajudentum war »hellenistisch geprägt«; das erleichterte den Christen den Zugang zu der sie umgebenden Welt.

Sie übernahmen die griechische Sprache: »das älteste Erbgut abendländischer Kultur«. Das »Kyrie« blieb bis heute erhalten. Es gehört mit Introitus und Gloria zusammen und wurde als christliches Bekenntnis verstanden. Daß antike Riten diesen Vorgang beeinflussen haben, wird nicht verschwiegen. Aber B. Klaus legt Wert darauf, daß ein neuer Inhalt mit den alten Formen verbunden worden ist: »Die Liturgie der Feier des Herrenmahles entstammt... der Privatliturgie in den jüdischen Häusern«, aber sie umschloß »ganz neue Inhalte«. Den Christen ging es nämlich um den »Klang der Nachricht von den Geschehnissen von Karfreitag bis zum Ostermorgen«. So wurden zwar römische Einzugsriten verwendet, aber »Herr« ist hier kein Kaiser, sondern allein Jesus Christus. Die Kirche »übernahm aus dem allgemeinen abendländischen Kulturgut, was ihren Aufgaben dienlich sein konnte«.

An einzelnen Themen wird dies exemplifiziert. So wird darauf hingewiesen, daß ein Geburtsfest Jesu erst spät gefeiert wurde, weil zunächst seine baldige Wiederkunft erwartet worden war. Im Westen wurde dieses Fest im 4. Jahrhundert auf das Datum der Wintersonnenwende gelegt (25. 12.), um an die Stelle des Sonnenkultes das Mysterium der Menschwerdung des Gottessohnes zu setzen. Im Osten zog man den 6. Januar vor, weil an diesem Tag die »Geburt des Horus aus seiner jungfräulichen Mutter Isis« gefeiert worden war. Auch »die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter« wird von der biblischen Überlieferung an dargestellt. Hier wird die Entwicklung bis hin zur Deutung Mariens durch Martin Luther aufgezeigt.

Es zeigt sich, daß erhebliche antike »Spuren« nach wie vor in der Christenheit vorhanden sind. B. Klaus spricht sich für ihren Erhalt aus, weil sie mit christlichen Vorstellungen verbunden worden sind: Wer würde schon willentlich sein »Erbe« verschleudern?

Gerhard Müller

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

Nach der unzulänglichen Darstellung des frühen Luthers, die sich von der Leipziger Disputation und ihrer ausführlichen Erörterung der Bedeutung des historischen Arguments hätte korrigieren lassen, ist es das Verdienst der Arbeit, vor allem die täuferische Positi-

on herausgearbeitet zu haben, und zwar im Gegenüber zu Luthers Zeugnis von der in die Geschichte eingebundenen Kirche (89). Das geschieht in einer Sammlung von einzelnen Artikeln.

Der radikale Flügel der Schwärmer in Zürich forderte die Rückkehr zur Taufpraxis der Alten Kirche. Zwingli dagegen, der anfangsweise zum Verzicht auf die Kindertaufe bereit war, argumentierte dann mit bibelhumanistischen Gründen für die Wiederherstellung der alten Praxis (28), ohne daß Augustins Eintreten für die Kindertaufe die Radikalen überzeugte. In einer Luther vergleichbaren Weise argumentierte auch Oekolampad (49).

Besonders instruktiv ist die Bedeutung der Geschichte der Kirche in der Debatte um die Kindertaufe in Straßburg (1527–1532). Hier ist auch Bucer in der Nähe der Spiritualisten anzusiedeln (94). Neu ist, daß diese den Streit als überflüssig betrachteten (101ff). Für Schwenckfeld etwa, der 1529 in der Stadt angekommen war, hat die Taufe als äußerliche Angelegenheit keine Bedeutung mehr (101).

Das gleiche Argument taucht bei Sebastian Franck auf, der ebenfalls seit 1530 in Straßburg ist, mit dem zusätzlichen Hinweis, die Wiederherstellung der Kirche nach 1500 Jahren sei falsch, da die wahre Kirche nicht sichtbar sei. Sie existiere allein durch den Heiligen Geist unter allen Völkern, auch unter den Heiden (105f). Da die Kirche ferner nur aus einzelnen Individuen bestünde, könne sie keine sichtbare Gemeinschaft sein (106). Daher sei auch hinsichtlich der Kirche wie der Täufer der Begriff der Häresie sinnlos (107). Die von Hubmaier in der Kontroverse mit Bullinger entworfenen Szenarien der altkirchlichen Taufpraxis seien darüber hinaus

extrem widersprüchlich, genauso wie alle jemals in der Christenheit wirksam gewesene Lehre und daher per se häretisch (109).

Gleichwohl versuchte Bucer später auf die Münsterischen Täufer mit dem historischen Argument Einfluß zu nehmen (1533–1535), während Bernhard Rothmann deren spätere »Worthalter« dessen Verbindlichkeit bestreitet (130ff). Die Zeit der Lüge sei vorbei, die Restitution durch Luther eingeleitet und Melchior Hoffman werde sie zum Ziel bringen (140). Für Rothmann war fortan die Taufe kein Thema mehr. In seinem letzten Buch vergleicht er die Bibel mit einem geschlossenen Kästchen, das sich nur den in rechter Weise Getauften und den Willen Gottes erfüllenden Menschen öffne (141). Der Begriff der restitutio gerät so nicht von ungefähr ins Zwielicht und taucht erst wieder 1553 bei Servet auf (144). Kurz referiert wird ferner noch die theologische Reaktion auf die Wiederherstellung der Ordnung in Münster, etwa anhand von Urbanus Rhegius, (141ff).

Verdienst der Arbeit ist vor allem die Herausarbeitung des Spektrums der täuferisch-spiritualistischen Bewegung und ihr Ende im reinen Spiritualismus – mit allen Konsequenzen, wie hinzuzufügen wäre, für die heraufziehende Aufklärung. Dagegen steht eindrucksvoll Luthers Zeugnis von der in die Geschichte eingebundenen Kirche in der Endzeit (89), mit allen ökumenischen Implikationen.

Ulrich Asendorf

Gudrun Neebe: **Apostolische Kirche.**
Grundunterscheidungen an Luthers
Kirchenbegriff unter besonderer

Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae*, Berlin: Walter de Gruyter 1997, X.295 S. – ISBN 3-11-015628-8 Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 82)

Die 1994 in Marburg vorgelegte Dissertation von G. Neebe blendet die historische Fragestellung weitgehend aus und sucht statt dessen einen systematischen Zugang zu den Grundunterscheidungen in Luthers Kirchenbegriff. Hier liegen Chance und Grenze der Untersuchung gleichermaßen. Die Fülle an historischen Details kann zusammengefaßt und ein Entwurf einer auch für die Gegenwart fruchtbaren ekklesiologischen Besinnung im Gefolge Martin Luthers versucht werden. Weil aber die Vfn. das Kirchenverständnis Luther nicht als Ganzes und unter Berücksichtigung des historischen Kontextes in den Blick nimmt, versäumt sie die Möglichkeit, die Neufassung und Alternativen gegenüber dem bislang kaum hinterfragten spätmittelalterlichen Verständnis aufzuzeigen. Ebenso fehlt der Blick auf Luthers geistesgeschichtliches und theologisches Herkommen und die teilweise unreflektierten Traditionsübernahmen des Reformators. Die Frage nach den Grundunterscheidungen verengt zudem den Blick, insofern die Bedeutung und Funktion der hermeneutischen Unterscheidungen, etwa zwischen sichtbarer und verborgener oder wahrer und falscher Kirche, nicht erläutert werden. Schließlich bleibt auch die Konzentration auf die Problematik der *notae ecclesiae* unverständlich, da diese zu einer Formalie im Gesamtzusammenhang der Bestimmung dessen gerinnt, was vor dem Zeugnis

der Schrift unter Kirche verstanden werden kann.

Der Aufriß ist zunächst vielversprechend: Nach einer knappen Erläuterung von Fragestellung und Vorgehensweise gibt die Vfn. zunächst einen Überblick zum Stand der Forschung, wobei sie zwischen modernen ekklesiologischen Entwürfen und historischer Arbeit zur Theologie Luthers unterscheidet. Sodann geht sie unter den verschiedenen Fragestellungen das aus ihrer Sicht wichtigste Quellenmaterial durch und befragt Luthers Schriften auf Aussagen zu Natur und Wesen der Kirche zu ihrer Verborgenheit, zur Frage der Abgrenzbarkeit der Kirche und schließlich zur Bedeutung der altkirchlichen *notae ecclesiae*. Im zweiten Teil faßt die Vfn. ihre Ergebnisse zusammen und sucht die Ekklesiologie Luthers systematisch zu rekonstruieren. Die Arbeit schließt mit einer kritischen Würdigung vor dem Hintergrund eines zeitgemäßen Entwurfs reformatorischer Ekklesiologie.

In der Durchführung enttäuscht die Arbeit allerdings: Die systematische Fragestellung verdrängt immer wieder die Einsicht in die historische Bedingtheit und kontroverstheologische Akzentuierung Luthers. Der wollte gerade keine eigenständige Ekklesiologie systematisch entfalten, sondern mit seiner Kritik zu einer Rückbesinnung auf das s.E. evidente Schriftzeugnis und dessen ekklesiologische Implikationen führen.

So bleiben am Ende zahlreiche Fragen offen und eine konzise systematische Darstellung der Entwicklung von Luthers Kirchenverständnis weiterhin ein Desiderat der Forschung.

Markus Wriedt

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

»Kirchentheorie« – unter dieser Bezeichnung ist erstmals eine theologisch verantwortete, systemtheoretisch reflektierte Darstellung der Sozialgestalt der evangelischen Kirche erschienen. R. Preuls »Kirchentheorie« bezieht »den dogmatischen Lehr- und Wesensbegriff auf einen gegebenen kirchlichen Zustand mit dem Zweck einer kritischen Beurteilung und gegebenenfalls Verbesserung dieses Zustandes« (S. 3); systematische und praktische Theologie verbindend, stellt die »Kirchentheorie« den Reflexionsrahmen dar für die von der Reformation geprägte evangelische Kirche (§ 4–6) in der institutionellen und organisatorischen Gestalt der Volkskirche (§ 7–9) mit ihren Funktionen in der modernen Gesellschaft (§ 10–12).

Angesichts der vielfältigen Erwartungen an die evangelische Kirche in der pluralistischen Öffentlichkeit auch heute (§ 2) stellt der Vf. treffend seine kybernetische Grundthese auf: »Die Evangelische Kirche wird durch die Auslegung ihrer eigenen Lehre geleitet« (43); das in der Rechtfertigungslehre gründende Kirchenverständnis impliziert die kybernetische Leistungsfähigkeit »flexibler Selbststeuerung« (S. 87), wofür der Freiheits- und Handlungsbegriff (83, 114, 129, 145, 211, 314, 332ff, 370) konstitutive Bedeutung hat. Die »Kirche als System der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses« (S. 153) erweist sich – gegen jede Form von Privatisierung des Glaubens – als Bildungsinstitution in den Öffentlichkeiten, deren Relevanz für die Deu-

tung des Wirklichkeitsverständnisses durch den Rechtfertigungsglauben heute der Vf. erhellend und anregend aufzeigt (171ff). Strukturell und aktuell erfahren wird dies im theologischen Konzept der Volkskirche als »Kirche für alle« (190ff) mit ihrer spezifischen Organisationsgestalt (§ 9) – hoch interessant sind hier die Konkretionen zur Repräsentation der Kirche S. 235ff – und mit ihren Funktionen in der pluralistischen Gesellschaft: der Vf. geht auf die Bedeutung der kirchlichen Amtshandlungen in der Lebensgeschichte der Menschen ein (§ 10), weiter auf den Beitrag der evangelischen Kirche für die Sprach- und Argumentationskultur, ferner für die allgemeine Bildung sowie für die verschiedenen Kunstbereiche.

Der Vf. schließt das neue Perspektiven eröffnende »Studien- und Lehrbuch« S. 392: »Beides, das Vertrauen des Glaubens in das fortwährende Wirken des heiligen Geistes und die vernünftige Einsicht, daß die Funktionen der Kirche sich auch in Zukunft im Leben der Menschen in Kultur und Politik als hilfreich erweisen werden, lassen uns teilnehmen an der in CA 7 ausgesprochenen Zuversicht der Reformatoren: »Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben.« Ein Buch will sein für Leute, »die ihre Kirche lieben« und »die ihre Kirche gern lieben würden« (VIII).

Vom reformatorischen Kirchenverständnis her könnte die eschatologische Perspektive gewiß noch eine differenzierte Ausweitung erfahren wie auch die knappe Bemerkung zur »Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi« (80).

Michael Plathow

Hans Jochen Genthe: **Martin Luther.** Sein Leben und Denken, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 343 S. – ISBN 3-525-87168-6 (Bensheimer Hefte 77)

Das hier anzuzeigende Buch ist eine der wenigen Neuerscheinungen zur Biographie des Reformators aus dem Lutherjahr 1996 – Zeichen dafür, daß die zahlreichen Lutherbücher von 1983 längst nicht ihre Gültigkeit und Aktualität verloren haben. Auch Genthes Büchlein kann die meisten davon nicht ersetzen.

Die thematische Gliederung ist überwiegend historisch-geographisch. Die biographischen Fakten sind verwoben in eine breite Schilderung der sozialen, kulturellen und geistesgeschichtlichen Bedingungen. Detailverliebte Retrospektiven finden sich allenthalben. Ein Register wäre schon wegen der vielen zu Luther in Beziehung gesetzten Namen sinnvoll, ebenso am Ende jedes Kapitels Hinweise auf weiterführende oder vertiefende Literatur. Weniger im Blick ist die innere Geschichte der Theologie Luthers.

Was die in der Forschung umstrittenen Fragen betrifft (Datierung des »reformatorischen Durchbruchs«, »Thesenanschlag« usw.), bleibt Genthe vorsichtig, informiert aber zuverlässig. Nach der Lektüre weiß der Leser viel über Luther. Ob er allerdings auch weiß, wer er war und was er bedeutet? Für die spätere Zeit (1530–1546) gönnt der Autor sich lediglich 80 Seiten. Was fehlt da alles!

Dennoch: Genthe ist ein begabter Erzähler. Wer rasch die Fakten sucht, ist bei ihm weniger gut bedient. Wer aber auf unterhaltsame Weise informiert und gebildet werden will, hat hier das richtige Buch. Mit der für diesen Kundenkreis

bisher fast konkurrenzlosen Biographie von Friedenthal kann Genthe durchaus mithalten. Indiskutabel ist nur die Qualität der Abbildungen. Da hätte sich der Verlag wirklich mehr Mühe geben können.

Hartmut Hövelmann

Friedrich Wilhelm Winter: **Die Erlanger Theologie und die Lutherforschung im 19. Jahrhundert**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995, 235 S. (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten Bd. 16).

Der Einfluß der immer wieder als »neu-lutherisch« bezeichneten Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts auf ihre Zeitgenossen sowie ihre Wirkungsgeschichte ist bereits vielfach gewürdigt worden. Diese Münchener theologische Dissertation beschäftigt sich nun damit, auf welche Weise und in welcher Tiefe dabei konkret auf Luther Bezug genommen wurde. Dieses will der Verfasser dabei in einer von den Methoden historischer Wissenschaften angeregten Vorgehensweise vor allem durch folgende fünf Fragen erheben (11): Welche Quellen werden wie verwendet? Werden Luther-Worte historisch-kritisch ausgewertet oder als »dicta probantia« unzweifelhafter Autorität unkritisch übernommen? Wird eine theologische Entwicklung Luthers wahrgenommen und reflektiert? Wird differenziert zwischen der Position Luthers im Vergleich zu den Bekenntnisschriften und zum Luthertum? Werden bislang unausgeschöpfte Anregungen für das theologische Denken des 19. Jahrhunderts erkannt und umgesetzt? Entsprechend untersucht der Verfasser sodann in je-

weils eigenen Kapiteln Repräsentanten der Erlanger Theologie.

Der Autor hält für A. v. Harleß fest, daß er zwar zentrale Lutherworte in seine vor allem systematisch ausgerichteten Werke hineingenommen, sie dabei aber nicht historisch-kritisch reflektiert habe. Insofern könne man ihn noch nicht so richtig auf dem Wege zu einer wissenschaftlichen Lutherforschung sehen (56).

Sehr viel umfangreicher habe sich nun G. Thomasius mit Luther beschäftigt, wenngleich er auch in seiner »Kenosis-Lehre« mit ihm deutlich differiert. Thomasius habe sogar die für eine historisch-kritische Lutherforschung entscheidende Forderung erhoben, sich Luthers »inneren Lebensgang« zu »vergegenwärtigen, um ihn ganz zu verstehen« (70). Er betonte bereits den Rechtfertigungsglauben als »inneren Zentralpunkt«, sowie das Neue und auch die Zukunftsperspektiven des reformatorischen Grundprinzips (113).

Für von J. C. K. v. Hofmann kann der Verfasser dann festhalten, daß dieser Erlanger Theologe von Luther her die Tatsache der »Liebe Gottes als tiefstem Grund in Gott« neu entdecken und so zu einem vertieften Verständnis des »Christus praesens« und des »Christus in uns« gelangen durfte (121). Dieses Verdienst Hofmanns werde jedoch dadurch geschmälert, daß bei ihm andererseits eine aus der Beschäftigung mit Luther keinesfalls ableitbare relative Verharmlosung der Sünde und des Zornes Gottes diagnostiziert werden müsse.

Den bedeutsamsten Beitrag zur neuzeitlichen Lutherforschung sieht Winter nun von Th. Harnack geleistet. Bei ihm würdigte er die methodische Reflexion über den historischen oder systematischen Weg zu einer Lutherdeutung.

Den Versuch Harnacks, den jungen Luther nicht von seinen mittelalterlichen Voraussetzungen her, sondern vom späten Luther her zu deuten, hält er aber für zu problematisch (178). Dennoch bleibt für ihn Harnacks Darstellung von Luthers Anschauung des Zornes und der Liebe Gottes bis in die Gegenwart verdienstvoll (166ff).

Für den Erlanger der zweiten Generation, F. H. R. v. Frank, stellt Winter einmal heraus, wie intensiv er sich mit Luthers »De servo arbitrio« auseinandergesetzt habe. Er kritisiert allerdings an Frank, daß er doch insofern hinter Thomasius und Harnack zurückbleibe, als bei ihm weniger das historische als das systematische Interesse leitend gewesen und daß er damit auf der ablehnenden Interpretations-Linie des 19. Jahrhunderts geblieben sei (186f). Solche Erkenntnisse mindern jedoch nicht das Gesamturteil des Verfassers über die Erlanger Theologie des 19. Jahrhunderts, daß sie »mehr vom ganzen Luther erfaßt (habe) als die Göttinger Schule [A. Ritschls], die danach so wirksam werden sollte« (223).

Andreas Pawlas

Franz-Heinrich Beyer: Eigenart und Wirkung des reformatorisch-polemischen Flugblatts im Zusammenhang der Publizistik der Reformationszeit, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 1994, 299 S. – ISBN 3-631-45402-3 (Mikrokosmos Bd. 39)

Flugblätter stellten ein wichtiges publizistisches Medium in der Reformationszeit dar, das seit dem Reichstag zu Worms (1521) erfolgreich der Populari-

sierung des reformatorischen Gedankenguts diente. Die schon 1982/83 entstandene Rostocker theologische Dissertation, die nun nach mehr als zehn Jahren gedruckt vorliegt, widmet sich dieser Flugblattpublizistik. Dabei konzentriert sie sich auf die Flugblätter des reformatorischen Lagers und untersucht deren Holzschnitt-Illustrationen sowie die Themen und Traditionen der abgedruckten Bilder. Das Buch bezieht auch reformatorische Flugschriften vergleichend mit ein. In vier Kapiteln stellt der Vf. vom »Beginn des reformatorischen Bilderkampfes« (I.) ausgehend die »Illustrationen der frühen reformatorischen Flugschriften« (II.), das »reformatorisch-polemische Flugblatt« (III.) sowie dessen »zeitgeschichtlichen Kontext« (IV.) dar. Der Anhang bietet Kataloge der im Text erwähnten Bildquellen und der behandelten reformatorisch-polemischen Flugblätter sowie den Abdruck zahlreicher Flugblatt-Bilder. Beyer beschreibt die vielfältige Ausgestaltung der Flugblätter und zeigt, daß nicht von einer einheitlichen Entwicklung dieses publizistischen Mediums die Rede sein kann. Der gemeinsame Tenor der reformatorisch-polemischen Flugblätter ist die Beschreibung der Erlösung von der altgläubigen Kirche, die das Wort Gottes verdunkelt habe.

Aufschlußreich sind Beyers Ergebnisse bezüglich der Fragen nach den Entwicklungstendenzen der Flugblätter-Illustrationen. Die Holzschnitte etwa entwickelten sich von einer »klaren Antithese« zu detaillierten und manchmal geradezu unübersichtlichen Darstellungen. Damit einher vollzog sich die Entfaltung von einer symbolhaften Personendarstellung, die assoziativen und identifikatorischen Freiraum ließ, zu einer eindeutig identifizierenden Darstel-

lung, die eine zunehmend unterweisende Ausrichtung erhielt und die Korrektheit der Darstellung in den Mittelpunkt des Interesses stellte. Endlich wurde das belehrende Moment auf den Flugblättern vorherrschend. Als wesentliche Differenz zu anderen Flugschriften konstatiert der Vf. die an den Bibeltext gebundene Polemik.

Die verschiedenen Zugangsweisen und Fragestellungen des Vf. lassen die vielschichtige Bedeutung des polemischen Flugblattes für die Breitenwirkung der reformatorischen Bewegung und die reiche Bilderwelt erkennen. Problematisch erscheint mir indes das Verfahren des Vf., die seit 1983 erschienene Literatur zum Thema allein in den Anmerkungen zu diskutieren.

Thomas K. Kuhn

Karl Zeitel: Die Reformation im Henneberger Land von den Anfängen bis zur Annahme der Augsburgischen Konfession durch Wilhelm von Henneberg nach zeitgenössischen Zeugnissen, Hildburghausen: Fränkenschwelle 1994, 144 S. – ISBN 3-86180-042-X (Sonderveröffentlichung des Henneberg-Fränkischen Geschichtsvereins Bd. 5)

Karl Zeitel, Pfarrer in Urspringen v. d. Rhön, legt hier im Auftrag des Henneberg-Fränkischen Geschichtsvereins »eine zugleich wissenschaftlich begründete und populäre, also auch für Nichtfachleute lesbare Darstellung« (9) der Reformation im Henneberger Land aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums derselben vor. Trotz Raumbegrenzung greift die urkundengestützte Untersuchung

über lokale Aspekte hinaus und bezieht außerdem auch angrenzende Herrschaftsgebiete ein. Eine gute Gliederung des umfangreichen Stoffes ermöglicht eine gute Orientierung über die komplexen, aber eng miteinander verbundenen Gebiete der Lehre, des Lebens und der Institutionen in den reformatorischen Prozessen.

Immer wieder kann Zeitel nachweisen, daß die Reformation auch im Henneberger Land gerade nicht auf dem Boden eines kirchlichen Indifferentismus gewachsen ist, sondern ein intensives Bemühen um den Glauben voraussetzt (13). Wichtig ist ferner Zeitels Nachweis, daß die Reformation im Henneberger Land als Ergebnis eines längeren Prozesses nicht von der Herrschaft, sondern letztlich von der Bevölkerung ausgeht (76).

In die komplexen territorialen Verhältnisse dieses Gebiets gibt die Darstellung der Reformation in dem hessisch-hennebergischen Amt Schmalkalden einen guten Einblick. In Schmalkalden war die Stadtpfarrkirche St. Georg mit ihren Filialen auf den umliegenden Dörfern gemeinsames Kirchenlehen von Hessen und Henneberg. Landgraf Philipps Bemühungen 1525, einen evangelischen Pfarrer in der Stadtkirche einzusetzen und den Gottesdienst behutsam zu reformieren (der »Bildersturm« fand erst 1608 statt), stießen im Blick auf die Gottesdienstreform damals noch auf den Widerstand des Henneberger Grafen Wilhelm, ohne sie jedoch verhindern zu können. Hingegen blieb das Chorherrenstift bis 1544 katholisch. Die Einführung der Reformation in Henneberg-Schleusingen erfolgte 1544/46. 1550 wurde Kaspar Aquila Stiftspfarrer.

Auch »auswärtige« Leser werden

Amtsbruder Zeitel für seine gediegene Untersuchung dankbar sein!

Karl Dienst

Manfred Kießig: Friedrich Höfling – Leben und Werk, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 1991, 419 S. (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten Bd. 14)

Höfling ist zumeist nur als Theologe bekannt, der das geistliche Amt rein funktional bestimmt, die ganze Kirche als Inhaber des Amtes sieht und darum das geistliche Amt vom Priestertum der Gläubigen her begründet. Beide sind für ihn miteinander identisch: »Christus hat keinen besonderen Stand von privilegierten Amtsträgern eingesetzt.« Zweifellos wird er damit der CA (vor allem CA XXVIII) nicht gerecht.

Daß aber Höfling viel mehr zu sagen hat, das macht Kießig in seiner umfangreichen und mit Zitaten reich versehenen Arbeit deutlich. Zunächst stellt er sein Leben dar und zeigt, wie er zwischen Schleiermacher, Idealismus und lutherischer Erweckungsbewegung steht. Im viel umfangreicheren zweiten Teil stellt er seine Theologie vor (Schrift und Bekenntnis, Tradition und Fortschritt, Glaube und Kirche, Amt und Stand, Religion und Kultus, Wissenschaft und Praxis). Höfling hat zweifellos die von ihm erstmals versehene Erlanger Professur für Praktische Theologie stark geprägt. Er wendet sich scharf dagegen, mit dem Zeitgeist fortzuschreiten, denn dieser sei »eben so wenig Geist Gottes, als Christus der Fürst dieser Welt ist«. Vor allem beeindruckend ist seine umfassende Kennt-

nis der Liturgik, gerade auch der der Alten Kirche. Auffallend ist sein Vertrautsein mit den taufkirchlichen Problemen. Kießig zieht häufig die Linien aus zu den modernen Agenden, vor allem zur Lutherischen Agenda und zur Erneuernden Agenda, an der der Autor ja wesentlich mitgearbeitet hat. Dabei zeigt sich, daß die heutige liturgische Arbeit auf vielem aufbaut, was Höfling

vor 150 Jahren bereits dargelegt hat. Häufig zeigt sich hier auch sein klares lutherisches Profil. Nicht nur die bayrische, sondern die gesamte lutherische Kirche verdankt ihm viel. Es lohnt sich, das Erbe der Väter des 19. Jahrhunderts zu heben. Dort, wo Kritik nötig ist, hat Kießig sie nicht verschwiegen.

Karl-Hermann Kandler

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Kirche Jesu Christi – Kirche aller Christen

Der diesjährige Herbst-Studententag mit Verleihung des Martin-Luther-Preises 2000 findet am 20./21. September in Lutherstadt Wittenberg statt. Nach der Eröffnung um 14 Uhr trägt Bischof Dr. Hans-Christian Knuth über „Alle sind Priester. Luthers Verständnis des allgemeinen Priestertums“ vor. Um 18 Uhr beginnt in der Schloßkirche der Festakt, an dem auch der Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt, Reinhard Höppner, und der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko, teilnehmen werden. Den Festvortrag hält Professor Friedrich-Wilhelm Graf über „Die Kirche in der gegenwärtigen Kultur des Christentums“. Am folgenden Tag wird der Studententag fortgesetzt mit Vorträgen der Professoren H. de Wall, Halle, zum Thema „Kirche für alle. Die Kirche als Rechtsgestalt und das christliche Leben“ und Jörg Haustein, Saarbrücken, „Die eine Kirche Jesu Christi und der Konflikt der Konfessionen“.

Nähere Informationen und Anmeldungen bei: Luther-Gesellschaft e.V., Krochmannstr. 37, 22299 Hamburg

Neue Anschrift der Redaktion

Die Redaktion ist nach München umgezogen und folgendermaßen erreichbar: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstraße 3, D-80538 München, Tel. 0 89/5 59 52 06, Fax: 0 89/5 59 54 84 (dienstlich), Tel./Fax: 0 89/21 02 79 79 (privat), e-mail: hoevelmann@elkb.de

Theologie bei UTB

Neues für Lehre und Diskurs

UTB
FÜR WISSEN
SCHAFT

■ G. W. Hunold, T. Laubach, A. Greis
(Hrsg.)

Theologische Ethik – Ein Werkbuch

UTB 1966

ISBN 3-8252-1966-6

A. Francke. 2000.

350 Seiten,

DM 36,80, öS 269,-, sfr 34,-

Dieses Werkbuch lotet in theoretischer und praktischer Absicht die Möglichkeiten und Grenzen der Theologischen Ethik aus. Dabei vermitteln die Herausgeber neben einem Überblick über die zentralen Begriffe und Themen dieser Wissenschaft eine Hilfe, um die sittliche Kompetenz des handelnden Menschen zu stärken.

■ Ulrich H. J. Körtner

Evangelische Sozialethik

Grundlagen und Themenfelder

UTB 2107

ISBN 3-8252-2107-5

Vandenhoeck & Ruprecht. 1999.

360 Seiten,

DM 36,80, öS 269,-, sfr 34,-

Der in diesem Lehrbuch vertretene Ansatz einer Verantwortungsethik integriert die Themen der Güterlehre, der Pflichten- und der Tugendlehre in theologischer Perspektive im Begriff der Verantwortung. Daraus ergibt sich eine verständliche Einführung in Grundlagen und ausgewählte Themenfelder heutiger evangelischer Sozialethik, wobei wichtige katholische Positionen nicht unberücksichtigt bleiben.

■ Karl-Wilhelm Niebuhr (Hrsg.)

Grundinformation Neues Testament

Eine bibelkundlich-theologische

Einführung

UTB 2108

ISBN 3-8252-2108-3

Vandenhoeck & Ruprecht. 2000.

419 Seiten, 8 Abb.,

DM 48,-, öS 350,-, sfr 44,50

Dieses Arbeitsbuch stellt die Schriften des Neuen Testaments allgemeinverständlich und in der Reihenfolge des Kanons dar. Durch vorangestellte Thesen, eingeführte Übersichten und zusätzliche Informationen in der Marginalspalte wird der Text didaktisch erschlossen. Ein Glossar mit Erklärungen von Fachbegriffen und einem biblischen Personenverzeichnis verstärkt seinen Charakter als echtes Arbeitsbuch.

■ Birgit Stolt

Martin Luthers Rhetorik des Herzens

UTB 2141

ISBN 3-8252-2141-5

Mohr Siebeck. 2000.

207 Seiten,

DM 19,80, öS 145,-, sfr 19,-

Birgit Stolt stellt die engen Bezüge zwischen Luthers Sprache, Theologie, Glaubensleben und persönlichem Leben aus germanistischer Perspektive dar. Sie zeigt, wie die Rhetorik in Luthers Theologie integriert ist und sein gesamtes Sprachschaffen prägte.

■ **UTB FÜR WISSENSCHAFT**
Uni-Taschenbücher GmbH
Postfach 80 11 24
70511 Stuttgart

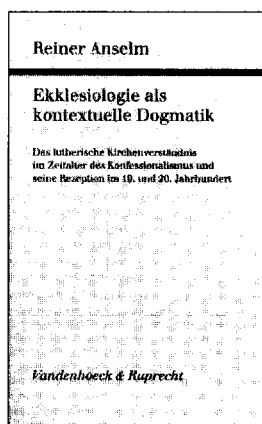
Telefon: 0711/7829555-0
Telefax: 0711/7801376
e-mail: utb-stuttgart@t-online.de
Internet: <http://www.utb.de>

Die lutherische Ekklesiologie und ihre Wurzeln im Zeitalter des Konfessionalismus

Die Lehre von der Kirche bewegt sich im Spannungsfeld abstrakter dogmatischer Wesensbestimmung und empirisch erfahrbarer kirchlicher Wirklichkeit. Die konkrete geschichtliche Gestalt von Kirche wird von Seiten der theologischen Theorie häufig nur unzulänglich wahrgenommen. Der Autor führt dieses Defizit auf bestimmte Grundentscheidungen der altlutherischen Orthodoxie zurück, die z.B. zwischen der „unsichtbaren“ und der „sichtbaren“ Kirche unterschied.

Solche ekklesiologischen Grundentscheidungen sind nicht nur *normativ* zu verstehen (wie es häufig in der späteren Dogmatik geschah), sondern auch *deskriptiv* aus dem historischen Kontext des 17. Jahrhunderts heraus (was meist ignoriert wird).

Diese Untersuchung der kirchentheologischen Ansätze lutherischer Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (F.J. Stahl, A. Ritschl, K. Hackenschmidt, G. Holstein, F. Schenke) analysiert deren jeweiliges Verhältnis zur Ekklesiologie der altlutherischen Orthodoxie. Abschließend entwickelt der Autor Grundlinien für eine gegenwartsbezogene Ekklesiologie.



Reiner Anselm Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik

Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 94.
2000. 269 Seiten, kartoniert
DM 94,- / öS 686,- / SFr 86,-
ISBN 3-525-56203-9

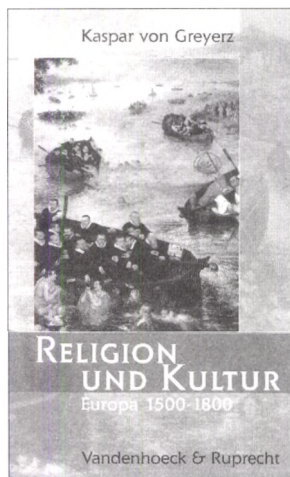
V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Religions- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit

Die Religion war eine prägende Kraft in der Geschichte der Frühen Neuzeit. Sie durchdrang alle Bereiche des Lebens, von der Alltagswelt der „kleinen Leute“ bis zu den politischen Herrschaftssystemen.

Mit diesem Buch liegt erstmals eine grundlegende Kultur- und Sozialgeschichte der Religion im Europa der Frühen Neuzeit vor. Der Blick richtet sich weit über den Bereich des Religiösen hinaus auf kulturelle und gesellschaftliche Zusammenhänge. Mit der Reformation endete die Einheit des christlichen Glaubens, es entstanden mehrere Konfessionen, die die weitere Entwicklung prägten. Neben den offiziellen Kirchen spielten Erneuerungsbewegungen und separatistische Gruppen eine wichtige Rolle, ebenso Ausgestoßene wie Juden und Hexen. Und nicht zuletzt gehört die Religiosität des einfachen Volkes, die sich mit einer protestantischen oder katholischen Dogmatik nicht immer deckte, in dieses Bild.

Kaspar von Greyerz bietet einen differenzierten und kenntnisreichen Überblick über eine Zeit, in der die Religion von einer Bedeutung war, die heute fremdartig wirkt. Umso wichtiger ist sein Buch für das Verständnis der Frühen Neuzeit.



Kaspar von Greyerz **Religion und Kultur** Europa 1500-1800

2000. 395 Seiten mit 6 Abbildungen,
gebunden mit Schutzumschlag
DM 58,- / öS 423,- / SFr 55,-
ISBN 3-525-36240-4

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 2000



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben von: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel) zusammen mit Dr. Reinhard Brandt (Hannover), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Dr. Andreas Pawlas (Barmstedt).

Redaktion: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstr. 3, 80538 München, Fax (089) 21 02 79 79; e-mail: hoevelmann@elkb.de

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 40,- / öS 292,- / sFr 38,50 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich DM 30,- inbegriffen.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen

Internet: <http://www.vandenhoeck-ruprecht.de>

e-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de (für Bestellungen/Abonnementsverwaltung)

ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 72005 Tübingen

INHALT

	111	Zu diesem Heft
MARTIN LUTHER –	112	Frank Hofmann
FÜR HEUTE ENTDECKT		Reform der Christenheit
AUFSÄTZE	117	Friedemann Pannen
		Luther über Johannes Gerson
	125	Ronald Uden
		Lutherische Theologie zwischen
		Anpassung und Widerstand.
		Das öffentliche Wirken des
		Nachkriegsbischofs Hanns Lilje
	143	Gerhard Müller / Reinhard Schwarz
		Die ökumenische Vereinbarung zur
		Rechtfertigungslehre im Diskurs der
		Lutherforscher
WERKSTATT	151	Jutta Jahn
		»Was sie mehr sein kann – was aber bleibt!«
		Katharina-von-Bora-Ehrung 1998/99
BÜCHERSCHAU	156	Zu: J. Ehmann / Treu-Speler-Schellenberger /
		A. Beutel / S. Degkwitz / Th. Kaufmann /
		Boventer-Baumann / S. Meurer / J. Wieneke /
		J. Knappe / A. Zorzin
	165	Aus den Gedenkstätten der Reformation
	166	Aus der Luther-Gesellschaft

ZU DIESEM HEFT

Eine der Hauptschriften Luthers aus dem Jahr 1520, »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«, hat *Frank Hofmann* hier von ihren Grundgedanken her erläutert. Sein Text war zunächst eine Predigt zum Reformationstag 1999, mußte hier aber zu einem Kommentar gekürzt werden. Die Aktualität wird mehr als deutlich: Die Reformbedürftigkeit der Kirche von 1520 wird zur Frage an unsere eigene. So erweist ein vermeintlich antiquierter Text auch nach 500 Jahren noch seine Zeitgemäßheit.

Luthers Adelschrift ist eine kritische Auseinandersetzung mit mittelalterlicher Kirche, Theologie und Kirchenstruktur. Daß der Reformator die überkommene Theologie durchaus differenziert betrachtet, zeigt *Friedemann Pannen* in einem schönen Beitrag »Luther über Johannes Gerson«: ein »Vater im Glauben« war ihm Gerson.

Während sich also Pannens Beitrag damit beschäftigt, wie Luther einen mittelalterlichen Theologen rezipiert, widmet sich *Ronald Uden*, Mitarbeiter am Institut für Christliche Publizistik in Erlangen, Bischof Hanns Liljes, lutherischer Theologe und Luther-Biograph, damit also der Rezeption Luthers im 20. Jahrhundert. In seinem widersprüchlichen Profil ist Lilje für den Autor typischer Repräsentant der evangelischen Kirche im Nachkriegsdeutschland. Man wird sagen dürfen: auch der lutherischen Theologie der letzten 50 Jahre.

Hanns Lilje stellte, wie wohl kein anderer, die Frage nach der Relevanz lutherischer Theologie. Eben diese Frage wurde im vergangenen Jahr konkret, als es um die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre / Gemeinsame offizielle Feststellung« ging. Gerade unter den Theologieprofessoren, aber auch im Vorstand der Luther-Gesellschaft wurde der Vorgang äußerst kontrovers beurteilt. *Reinhard Schwarz* und *Gerhard Müller*, beide ehemalige Präsidenten unserer Gesellschaft, haben aus ihrer jeweiligen Überzeugung für diese Zeitschrift das Pro und das Kontra noch einmal auf den Punkt gebracht. Denn es geht ja um mehr: um die Identität von lutherischer Theologie und lutherischer Kirche. Schon steht mit »Communio sanctorum« ein neues Studiendokument zur Diskussion. Diesmal geht es ums Amt. Wir werden in absehbarer Zeit dazu thematische Beiträge in diese Zeitschrift setzen.

In der Werkstatt zieht *Jutta Jahn* ein Resümee des Katharina-von-Bora-Jahrs.

H. H.

REFORM DER CHRISTENHEIT

Auszüge aus Martin Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« (1520)

Von Frank Hofmann

Einleitung

Die Romanisten haben ... drei Mauern um sich gezogen. Damit haben sie sich bisher geschützt, so daß niemand sie zu reformieren vermochte. Dadurch ist die ganze Christenheit grauenerregend gefallen.

1. Wenn man ihnen mit weltlicher Gewalt zugesetzt hat, haben sie ... gesagt, weltliche Gewalt habe kein Recht über sie, sondern umgekehrt stehe die geistliche über der weltlichen Gewalt.

2. Wenn man sie mit der Heiligen Schrift tadeln wollte, haben sie entgegnet, außer dem Papst gebühre es niemandem, die Schrift auszulegen.

3. Wenn man ihnen mit einem Konzil droht, so erdichten sie, außer dem Papst dürfe niemand ein Konzil einberufen (STA II, 98, 20–28).

Nun helfe uns Gott und gebe uns eine der Posaunen, mit denen die Mauern Jerichos umgeworfen wurden (Jos 6,20), damit wir diese Mauern aus Stroh und Papier auch umblasen (ebd. 99,11–13).

Die erste Mauer

Wir wollen die erste Mauer zuerst angreifen. Man hat entdeckt, daß man den Papst, die Bischöfe, Priester und Klosterleute den geistlichen Stand nennt, die Fürsten, Herrn, Handwerker und Bauern den weltlichen Stand – was eine feine Lüge und Heuchelei ist.

Doch soll sich niemand dadurch einschüchtern lassen, und zwar aus dem Grunde, daß alle Christen wahrhaftig geistlichen Standes sind. Und es gibt unter ihnen keinen anderen Unterschied als allein den des Amtes, wie Paulus 1. Kor 12,12 sagt, daß wir alle ein Leib sind, aber jeder Körperteil seine eigene Aufgabe hat, womit er den anderen dient.

Das kommt alles daher, daß wir eine Taufe, ein Evangelium und einen Glauben haben (Eph 4,5) und gleiche Christen sind, denn die Taufe, das Evangelium und der Glaube, die machen allein geistlich und ein Christenvolk ... Denn so werden wir alle durch die Taufe zu Priestern geweiht ... Darum ist die Weihe des Bischofs nichts anderes, als wenn er im Namen der ganzen Versammlung einen aus der Menge nimmt, die alle dieselbe

Vollmacht haben, und ihm befiehlt, diese Vollmacht für die anderen auszuüben (ebd. 99,15-100,2). Denn wer aus der Taufe gekrochen ist, der kann sich rühmen, daß er schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht ist – wiewohl es nicht jedem zusteht, ein solches Amt auszuüben (100,21-23).

Die zweite Mauer

Die zweite Mauer ist noch haltloser und unbrauchbarer, daß sie (sc. die Romanisten) die alleinigen Meister der Schrift sein wollen, wiewohl sie ihr Leben lang nichts daraus lernen ... Sie faseln uns mit unverschämten Worten vor, der Papst könne in Glaubensdingen nicht irren, er sei böse oder fromm. Für diese Ansicht können sie nicht einen Buchstaben (sc. der Bibel) vorzeigen. Daher kommt es, daß so viele ketzerische und unchristliche, ja widernatürliche Gesetze im geistlichen Recht stehen (104,6-11).

Es muß ja nicht allein der Papst recht haben, wenn der Glaubensartikel richtig ist: ‚Ich glaube an die heilige christliche Kirche.‘ Oder man müßte so beten: ‚Ich glaube an den Papst zu Rom.‘ – und damit die christliche Kirche ganz auf einen Menschen beziehen, was nichts anderes als ein teuflischer und höllischer Irrtum wäre.

Darüber hinaus sind wir ja alle Priester ..., die alle einen Glauben, ein Evangelium und einerlei Sakrament haben. Wie sollten wir da nicht auch die Vollmacht haben, ... zu beurteilen, was im christlichen Glauben recht oder unrecht ist? Wo bleibt das Wort des Paulus 1. Kor 2,15: ‚Der geistliche Mensch beurteilt alles und wird doch von niemandem beurteilt (ebd. 105,17-26)?

Die dritte Mauer

Die dritte Mauer fällt von ganz allein, wenn die ersten zwei fallen. Denn wenn der Papst gegen die Schrift handelt, ist es unsere Aufgabe, der Schrift beizustehen und ihn zu tadeln ..., nach dem Wort des Matthäus 18,15-17: ‚Sündigt aber dein Bruder an dir, so geh hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein Hört er nicht auf dich, so nimm noch einen oder zwei zu dir ... Hört er auf die nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er auch auf die Gemeinde nicht, so sei er für dich wie ein Heide‘ ...

Sie haben auch keine Begründung aus der Schrift, daß es allein dem Papst zusteht, ein Konzil einzuberufen oder zu bestätigen. In ihrer Vollmacht stehen allein ihre eigenen Gesetze, die nur mit der Einschränkung gelten, daß sie der Christenheit und den Gesetzen Gottes nicht schädlich

sind. Wenn nun der Papst strafwürdig ist, haben solche Gesetze keine Wirkung mehr, weil es der Christenheit schadet, wenn er nicht durch ein Konzil getadelt wird.

So lesen wir in Apostelgeschichte 15,6, daß das Apostelkonzil nicht von Petrus einberufen worden ist, sondern von allen Aposteln und den Ältesten ... Auch das hochberühmte Konzil von Nizäa hat der römische Bischof weder berufen noch bestätigt, sondern der Kaiser Konstantin. Und nach ihm haben viele Kaiser dasselbe getan. Und das sind doch die allerchristlichsten Konzilien gewesen. Aber wenn allein der Papst die Vollmacht dazu hätte, (sc. Konzilien einzuberufen), so müßten sie alle ketzerisch gewesen sein.

•

1. Luther schreibt an den christlichen Adel. Da Luther den kirchlichen Institutionen seiner Zeit keine wirkliche Reformfähigkeit mehr zutraut, will er die weltlichen Herren auf ihre Verantwortung für die Kirche und den Glauben hin ansprechen. Das mag uns Heutigen sehr fremd vorkommen, ist im mittelalterlichen Denken, das zwischen Staat und Religion nicht in der Weise unterscheidet, wie wir das zu tun gewöhnt sind, durchaus nicht ungewöhnlich.

Luther schreibt von des christlichen Standes Besserung: Er macht konkrete Reformvorschläge, auch im Blick auf ein erhofftes Konzil, eine allgemeine Kirchenversammlung. Das ruft den Grundsatz in Erinnerung, daß die Kirche immer wieder neu zu reformieren ist.

Und noch etwas ist wichtig: Luther schreibt deutsch, nicht lateinisch. Das heißt: Er adressiert seine Schrift ganz bewußt an die Nicht-Ordinierten, an die Gemeinden. Er tut das, weil er der Meinung ist, daß die Verantwortung für den Glauben und die Kirche allen Christen aufgetragen ist, nicht nur den ordinierten Theologen. Diese Überzeugung ist ein Grundpfeiler evangelischen Glaubens.

2. Luther kämpft in seiner Adelsschrift gegen die sogenannten »drei Mauern der Romanisten«, d. h. gegen drei theologische Grundsätze der mittelalterlichen Kirche. Diese drei Punkte sind alles andere als nur von historischem Interesse:

- Die Zuordnung von geistlicher und weltlicher Macht, also von Staat und Kirche
- Der Stellenwert und die rechte Auslegung der Bibel
- Die Strukturen der Kirche, also die Frage, ob ein Konzil, eine Kirchenversammlung, oder ob ein einzelner Mensch, der Papst, letztgültig über Fragen des Glaubens entscheiden kann.

3. »Wir wollen die erste Mauer zuerst angreifen: Man hat entdeckt, daß man den Papst, die Bischöfe, Priester und Klosterleute den geistlichen Stand nennt, die Fürsten, Herren, Handwerker und Bauern den weltlichen Stand – was eine feine Lüge und Heuchelei ist.« Mit diesen Sätzen greift Luther nichts weniger als eine der Grundlagen der mittelalterlichen Gesellschaft an. Ihre ständische Gliederung und die strikte Trennung von Klerikern und Laien bestimmt das mittelalterliche Leben

bis in den Alltag der Menschen hinein. Demokratische Beteiligungsrechte im modernen Sinne kennt das Mittelalter nicht. Und es wäre auch grundfalsch, die mittelalterliche Gesellschaft nach derartigen modernen Gesichtspunkten zu beurteilen.

Luther hat keine politischen Gründe für seine Kritik an dieser Trennung zwischen Klerikern und Laien, sondern er argumentiert streng theologisch: »Doch soll sich niemand dadurch einschüchtern lassen, und zwar aus dem Grunde, daß alle Christen wahrhaftig geistlichen Standes sind.« Unter den Christen gibt es keine Standesunterschiede. Wer getauft ist, hat damit priesterliche Würde. Das heißt: Wer getauft ist, kann ohne weitere Vermittlung durch andere vor Gott treten. Die Taufe macht den Menschen gottunmittelbar. Wer getauft ist, kann im Gebet vor Gott treten und ihm alles anvertrauen, auch die Anliegen anderer Menschen.

Luther zieht aus dieser Gleichheit aller Getauften vor Gott im übrigen nicht die Konsequenz, daß damit auch alle Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben seien. Von Paulus hat Luther gelernt, daß verschiedene Menschen verschiedene Gaben und damit verschiedene Aufgaben haben. Aber diese Unterschiede sind keine geistlichen Klassenunterschiede.

Luther sagt es ganz drastisch: »Wer aus der Taufe gekrochen ist, der kann sich rühmen, daß er schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht ist – wiewohl es nicht jedem zusteht, ein solches Amt auszuüben.« Das ist damit gemeint, wenn wir Evangelischen vom »allgemeinen Priestertum« sprechen: Es gibt keine geistlichen Klassenunterschiede zwischen getauften Christen. Es wäre schön, wenn sich diese reformatorische Grundeinsicht allmählich in unseren Gemeinden herumspräche. Manche Auseinandersetzung könnte man sich damit sparen.

4. Die zweite Mauer ist noch haltloser und unbrauchbarer. Die Reformation ist ein Streit um die Bibel. Denn nach evangelischer Ansicht ist die Bibel die wichtigste, ja die alleinige Norm der Kirche, weil sie – wiewohl von Menschen geschrieben, das wußte auch Luther – ihrem Wesen nach nicht menschlicher Natur ist. Und das in der Bibel enthaltene Wort Gottes ist jedem zugänglich: Wer lesen kann, kann auch die Bibel verstehen.

Wenn der Papst sich anmaßt, nur er könne die Bibel verstehen und gültig auslegen, dann maßt er sich damit eine Autorität an, die ihm als Menschen nicht zusteht. Damit versklavt er die Gewissen. Das ist der Grund, weshalb Luther den Papst als den »Antichristen« bezeichnet. Wer sich über die Bibel erhebt und die Gewissen der Gläubigen versklavt, erweist sich als Gegenspieler Gottes. Das allerdings ist eine Aussage, die man heute so nicht wiederholen kann.

5. Unter Berufung auf die Bibel stellt Luther sich mit dem Papst auf eine Stufe. Als christlicher Bruder ist Luther – wie die ganze christliche Gemeinde – berechtigt und verpflichtet, den Papst auf seinen Irrtum hinzuweisen. Papst Leo X. hat damals auf Luther nicht gehört. Statt zu der erhofften Reformation der Kirche ist es zu ihrer Spaltung gekommen.

Luther und seine Zeitgenossen hatten ihre Hoffnung auf ein allgemeines Konzil, eine Kirchenversammlung, gesetzt, die die offensichtlichen Mißstände in Kirche

und Gesellschaft abstellen sollte. Doch das Konzil wurde von Rom immer wieder hinausgezögert. Luther greift dieses Verfahren an, indem er aufzeigt, daß der Papst auch mit seinem Anspruch, allein ein Konzil einberufen zu dürfen, seine Kompetenzen überschreitet. Die großen ökumenischen Konzilien der Antike waren eben nicht von Päpsten einberufen worden. Das Konzil, die Kirchenversammlung, die strittige Fragen der kirchlichen Lehre und Praxis verbindlich berät und löst – heute würden wir sagen: die Synode –, ist nicht Sache eines einzelnen Menschen, sondern der ganzen Christenheit.

Allerdings: Was wir heute in unserer evangelischen Kirche beobachten, daß von der Synode beschlossene Grundsätze von einzelnen Pfarrern und Gemeinden systematisch mißachtet werden, das kann man aus dieser Argumentation Luthers mit Sicherheit nicht rechtfertigen.

6. Warum sollen wir uns heute noch mit diesem alten Text beschäftigen? Ich weiß sehr wohl, daß manche in unseren Gemeinden lieber die neuesten amerikanischen Gemeindeaufbaukonzepte oder Fund-raising-Programme studieren, als sich in vermeintlich antiquierte Texte der Reformationszeit zu vertiefen. Aber denen möchte ich zweierlei entgegenhalten:

Zukunftsfähig sind wir als christliche Gemeinde nur, wenn wir unsere Geschichte und die Glaubensüberzeugungen unserer Väter und Mütter im Glauben nicht aus dem Blick verlieren. Wer meint, die Vergangenheit nicht nötig zu haben, wird an der Zukunft scheitern.

So sehr ich der Überzeugung bin, daß die Suche nach neuen Ausdrucksformen des Glaubens und nach neuen kirchlichen Strukturen notwendig ist, so sehr bin ich auch der Überzeugung, daß es nicht ausreicht, unsere Gemeinden wahlweise zu Kuschelecken höherer Ordnung oder zu Profitcentern umzufunktionieren. Die Frage nach der Wahrheit des Glaubens muß gestellt und in Auseinandersetzung mit den Ideologien unserer Zeit beantwortet werden.

Die theologischen Einsichten Luthers und der anderen Reformatoren können uns auch heute noch dazu verhelfen, das Wort der Bibel besser zu verstehen. Und darum muß es uns als Gemeinde zuallererst gehen: daß das Evangelium von Jesus Christus als Zuspruch und Anspruch vor Ort weitergesagt und erfahren wird. Und dafür Sorge zu tragen, das ist nicht nur eine Aufgabe für Theologinnen und Theologen, sondern das ist Aufgabe aller Christinnen und Christen.

Pfarrer Dr. Frank Hofmann, Klosterberg 7, 35083 Wetter (Hessen)

LUTHER ÜBER JOHANNES GERSON

Eine Untersuchung der Aussagen Luthers über den »Doktor des Trostes«

Von Friedemann Pannen

Luther muß sich bekanntlich 1518 vor Kardinal Cajetan verantworten. Bei dem Augsburger Verhör geht es u. a. um die Frage der Macht des Papstes (*potestas Papae*). In dieser Auseinandersetzung wirft Cajetan Luther vor, Gersonist zu sein¹. Später erinnert Luther noch einmal daran: »Zu Augsburg Anno 1518, da ich an ein Concilium appellirete vom Papst, da hieß mich der Cardinal ein Gersonisten. Da antworte ich: Ich thät es aus Geheiß und Befehl des Concilii zu Costnitz, denn dasselbige hat sich am Ersten wider den Papst gelegt, und der Pápste wol drei abgesetzt.« (WATr 1, 303, 18–21 [Nr. 645])². Wie stand Luther zu Jean bzw. Johannes Gerson? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden. Dabei geht es nicht um einen grundsätzlichen Vergleich der beiden Theologen und ihrer Werke³. Vielmehr sollen Luthers Aussagen über Johannes Gerson dargestellt werden, um so seine Nähe bzw. Distanz zu dem wichtigsten Reformtheologen des frühen 15. Jahrhunderts zu würdigen.

Es gibt nicht viele mittelalterliche Theologen, über die sich Luther positiv äußert. Einer von ihnen ist Gerson (1363–1429). Er gehört zum Kreis der Reformtheologen des Konzils von Konstanz. Er ist Kanzler der Universität zu Paris und Vertreter einer späten romanischen Mystik. Sein Werk umfaßt »540 echte Schriften und ist von erstaunlicher Vielseitigkeit«⁴.

¹ WA 2, 8, 10–13: »Tunc cepit adversus me potestatem Papae commendare, quoniam supra Concilium, supra scripturam, supra omnia Ecclesiae, sit, et ut id persuaderet, reprobationem et abrogationem Concilii Basiliensis recitavit, ac Gersonistas quoque una cum Gersone damnandos censuit.«

² Vgl. auch WATr 5, 213, 15 ff. [Nr. 5523].

³ Vgl. Walter Dreß: »Die Theologie Gersons.« Gütersloh 1931; ders.: »Gerson und Luther.« In: »Evangelisches Erbe und Weltoffenheit.« Hg. von W. Sommer, Berlin 1980, 17–39; Sven Grosse: »Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit.« (Beiträge zur historischen Theologie 85) Tübingen 1994; Mark Stephen Burrows: »Jean Gerson and De Consolatione Theologiae (1418): the consolation of a biblical and reforming theology for a disordered age.« (Beiträge zur historischen Theologie 78) Tübingen 1991.

⁴ Herbert Kraume: »Gerson, Johannes.« In: »Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon.« 2. Aufl. 1980, Bd. 2, Sp. 1266.

Seine Theologie zielt auf »aedicatio, fructus und utilitas«. Mit seinem Amt setzt sich Gerson für die Überwindung des abendländischen Schismas ein⁵.

Luther erwähnt oder zitiert Gerson an mindestens 87 Stellen. Davon finden sich 28 in den sogenannten »Tischreden«, zweimal erwähnt Luther den Reformtheologen in seinen Briefen. Aus 19 verschiedenen Schriften Gersons können bei Luther Zitate nachgewiesen werden⁶.

Auch unter zeitlichem Aspekt zählt Gerson zu den wichtigsten Kronzeugen Luthers. Seit den Randnotizen zu Taulers Predigten (1516) bis hinein in die Spätschriften (z. B. die Genesisvorlesung von 1535–45) finden sich bei Luther Bezugnahmen auf Gerson. Schließlich lassen sich bei Luther in vielen verschiedenen Gattungen (z. B. Vorlesungen, Predigten, Disputationen usw.) Gerson-Zitate nachweisen.

Es sind zunächst Luthers Bezeichnungen und Titel, die er für Gerson gebraucht, zu analysieren. Dann ist kurz darzustellen, welche Schriften Luther wann zitiert. Und schließlich werden zwei Aspekte der Theologie Gersons untersucht, auf die sich Luther inhaltlich bezieht.

1. Titel und Bezeichnungen

Drei Bezeichnungen verwendet Luther, wenn er Gerson erwähnt:

a) An verschiedenen Stellen führt Luther Gerson als alten, hoherlauchten, treffentlichen oder christlichen Lehrer ein: »Diese Lehre hat allzeit, auch zur Zeit des treffentlichen hoherlauchten Mannes und Lehrers Gerson gewähret ...« (WATr 3, 176, 20 f. [Nr. 3118 b]) Diese Bezeichnung ist Ausdruck einer hohen Wertschätzung, die Luther für Gerson hat. Vordergründig könnte man »treffentlich« eher auf die Lehre und »hoherlaucht« auf Gerson als Person beziehen. Anklänge an Titel weltlicher Fürsten sind unüberhörbar. Liest man diese Bezeichnung aber im Kontext der gesamten nach 1533 entstandenen Äußerung, so wird man dieses Attribut, das Luther Gerson beilegt, geradezu als Gegensatz zu dem Begriff »Papisten« verstehen müssen⁷. Eben aufgrund seiner Lehre hebt sich Gerson von der

⁵ Vgl. zur vita Christoph Burger: Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris« (Beiträge zur historischen Theologie 70) Tübingen 1986, 24 ff. und ders.: »Gerson, Johannes.« In: TRE, Bd. 12, Berlin, New York 1984, 532–538.

⁶ Vgl. WA 63, 183 ff., WATr 6, 567 f. und WABr 15, 94.

⁷ WATr 3, 176, 18–23 [Nr. 3118 b]: »Die Papisten, sprach D. Mart, lehren, daß ein Mensch, wenn er thut, so viel an ihm ist und er kann, verdiene Gnade, dadurch

Schultheologie seiner Zeit und der Zeit Luthers ab. Luther kann sogar sagen: »Durch den Gersonem hatt Gott angefangen zu leuchten« (WATr 5, 327, 13 [Nr. 5711]). Ebenso äußert sich Luther im Herbst 1533: »Doctor Luther sagte, daß Gerson wäre der erste gewesen, den unser Herr Gott angefangen hätte in dieser letzten Zeit zu erleuchten.« (WATr 1, 303, 11 f. [Nr. 645]). Die Bezeichnung Gersons als hocherlauchten, treffentlichen Lehrer ist also keine zufällige Wahl Luthers. Dieser Ausdruck ist mit Bedacht gewählt. Gerson ist für ihn derjenige, den Gott auserwählt hat, die als Endzeit empfundene Zeit, zu erleuchten. Deshalb nennt Luther ihn »hoch-erlaucht«.

Weiter: In einer »Tischrede« vom 14./15. Oktober 1538 wird überliefert, daß Luther von Gerson als dem »alten Lehrer zu Paris« spricht⁸. Ferner heißt es in einer nicht datierten Äußerung: »Des christlichen Lehrers Gersonis Rath, wie man des Teufels Anfechtung steuern möge« (WATr 5, 339, 17 f. [Nr. 5743]). Hier benutzt Luther einen Vergleich, den schon Gerson verwendet, um zu verdeutlichen, wie man Anfechtungen des Teufels loswerden könne. Wie man einen Hund nicht beachten solle, damit er nicht beißt, so solle man auch des Teufels Anfechtung verachten, um ihnen nicht zu erliegen. Und dann fährt Luther mit Bezug auf Gerson fort: »Denn Verachtung kann der stolze hoffärtige Geist nicht leiden« (WATr 5, 339, 26 f. [Nr. 5743]).

Bei der Interpretation kommt es mir zunächst auf die Bezeichnung Gersons als »christlichen Lehrer« an. Für Luther gehört Gerson mit seiner Lehre auf die Seite der »christlichen Theologen«. Deshalb grenzt Luther Gerson auch von der sogenannten spekulativen Theologie ab: »Duplices sunt theologi, scilicet viri conscientiae, Wilhelmus Parrhisiensis et Gerson; speculativi sunt Thomas, Scotus, Occam, Alexander etc« (WATr 2, 516, 9–11 [Nr. 2544 a])⁹. In einer Variante zu dieser Äußerung werden beide Gruppen von Theologen charakterisiert. Während Wilhelm von Paris und Gerson als »legentes, orantes, consolantes« bezeichnet werden, heißt es von den Vertretern der spekulativen Theologie: »Illi disputando et mordendo se exercuerunt« (WATr 2, 517, 27 f. [Nr. 2544 b]).

er geschickt und bereitet wird, daß er darnach Gott gefalle und selig werde, also daß es nicht kann anders sein. Diese Lehre hat allzeit, auch zur Zeit des trefflichen hocherlauchten Mannes und Lehrers Gerson [etiam Gersonis tempore] gewähret und ist blieben bis auf diese meine Zeit, und ist kein Unterschied unter dieser und die Arianer Lehre und Ketzeri, allein daß andere Wort gebraucht werden.«

⁸ Vgl. WATr 4, 110, 37–111, 1 [Nr. 4066].

⁹ Vgl. auch WATr 2, 56 f. [Nr. 1340].

Wie ist Luthers Einteilung der Theologen zu verstehen? Seit dem Frühjahr 1518 verwendet Luther den Begriff »theologia crucis« in Abgrenzung zu einer spekulativen »theologia gloriae«¹⁰. Von da an werden auch die (zeitgenössischen) Theologen in Vertreter einer christlichen theologia crucis und einer spekulativen theologia gloriae eingeordnet. Weil sich Luther in vielen seiner theologischen Überlegungen Gerson verpflichtet weiß, rechnet er ihn zu den »christlichen Theologen«. Und dies wird schon an der Bezeichnung, die Luther für Gerson wählt, deutlich.

b) Im Zusammenhang mit der Frage von Anfechtungen beim Abendmahls Empfang verweist Luther im Dezember 1531 auf Gerson »et ceteri patres« (WATr 2, 27, 6f. [Nr. 1288]). Gerson ist für Luther ein Vater im Glauben.

In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß Luther Gerson in einen engen Zusammenhang mit Wilhelm von Paris und Bernhard von Clairveaux, Bonaventura sowie Huß bringt¹¹. In einer Predigt aus dem Jahr 1529 faßt Luther Gerson und Huß unter dem Begriff »nostri patres« zusammen (WA 29, 523, 10).

Damit bringt Luther Gerson zum einen in enge Verbindung zur romanischen Mystik (Bernhard von Clairveaux und Bonaventura). Zum anderen wird die Verbindung zum Reformansatz, wie er beispielsweise in Konstanz vertreten wurde, deutlich, wenn Luther Gerson und Huß in einem Atemzug nennt. Es kann kein Zufall sein, daß Luther Gerson und Huß gemeinsam als seine patres ansieht. Sie teilen beide sein Schicksal. Wie Luther wurden beide wegen ihrer Lehren vom Papst verdammt¹².

Drückte sich in dem ersten hier dargestellten Titel, den Luther für Gerson verwendet, die Übereinstimmung in der Theologie aus (Lehrer), so wird mit der Bezeichnung von Gerson als Vater das gemeinsame Schicksal der Exkommunikation betont.

c) Aus der Tradition übernimmt Luther einen dritten Titel für Gerson. Aufgrund seiner vielen Trostschriften nennen ihn viele den »Doctorem consolatorium«, wie Luther zu berichten weiß¹³. Damit schlägt sich die theologiegeschichtlich bedeutendste Funktion Gersons auch in einer Be-

¹⁰ Vgl. Bernhard Lohse: »Luthers Selbstverständnis in seinem frühen Romkonflikt und die Vorgeschichte des Begriffs ›Theologia crucis‹. Untersucht anhand seines Briefwechsels zwischen 1517 und 1519.« In: »Humanismus und Wittenberger Reformation. Festschrift zum 500. Geburtstag Melanchthons.« Hg. von Michael Beyer, Leipzig 1996, 15–31.

¹¹ Vgl. WA 30, I, 114, 1–4.

¹² Vgl. auch WATr 5, 213, 15 ff. [Nr. 5523].

¹³ Vgl. WATr 5, 214, 9 [Nr. 5523].

zeichnung nieder, die Luther aufnimmt. Sie klang schon in der oben zitierten Äußerung an, als Gerson und Wilhelm von Paris als consolantes beschrieben wurden. In der Art und Weise, wie Gerson angefochtene Gewissen zu trösten vermag, liegt seine zentrale Bedeutung für Luther. Zugleich wird hier aber auch die Grenze der Anknüpfung Luthers an Gerson deutlich¹⁴.

d) Bemerkenswert ist schließlich, daß Luther eine in der Tradition gängige Bezeichnung für Gerson an keiner Stelle verwendet. Gerson wird vielfach ohne Namensnennung als »Kanzler von Paris« bezeichnet¹⁵. Allenfalls in der Formulierung »Gerson, der alte Lehrer zu Paris« (WATr 4, 110,37–111,1 [Nr. 4066]) klingt dieser Titel an. Warum Luther diesen Titel nicht aufnimmt, kann letztlich nicht beantwortet werden. Vielleicht wollte er bewußt auf eine sehr formale Bezeichnung verzichten. Dafür einen Grund zu benennen, wäre jedoch Spekulation.

2. Gersons Schriften in der Rezeption Luthers

Welche Schriften zitiert Luther wann und in welchen eigenen Abhandlungen? Wie schon erwähnt, lassen sich Bezugnahmen auf Gerson seit 1516 nachweisen. In den Randbemerkungen zu Taulers Predigten (WA 9, 99, 39) nimmt Luther erstmals Bezug auf Gerson, hier verweist er auf »De mystica theologia«¹⁶. In den Resolutiones zur Leipziger Disputation (WA 2, 427, 16 f.) zitiert Luther aus Gersons »Declaratio veritatum quae credendae sunt de necessitate salutis«¹⁷. Weiter nimmt Luther in der Disputation mit Johannes Eck (WA 59, 466) Bezug auf »De vita spiritali animae«¹⁸. Auch etliche Vorlesungen Luthers belegen seine intensive Beschäftigung mit Gerson. So beruft sich der Reformator in seiner Jesaja-Vorlesung von 1527 bis 1529 (WA 25, 232, 33 f.) auf Gersons »Contra foedam tentationem blasphemiae«¹⁹. Und in der späten Genesis-Vorlesung nimmt Luther mehrfach Gersons »De mystica theologia« auf (WA 43, 72, 31 ff.; 43, 73,

¹⁴ S. Abschnitt 3.

¹⁵ In der sog. Bilder-Ars, die weite Verbreitung gefunden hat, wird dieser Titel Gersons als bekannt vorausgesetzt, vgl. Jaques Laager: »Ars Moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther.« Zürich 1996, 182.

¹⁶ Vgl. Johannes Gerson: »Omnia opera.« Hg. von Louis Ellies du Pin, Anvers 1706, Bd. III, 370.

¹⁷ Vgl. ebd., Bd. I, 26.

¹⁸ Vgl. ebd., Bd. III, 21.

¹⁹ Vgl. ebd., Bd. III, 244.

11 ff.; 43, 651, 29 und 43, 666, 25 f.). Schließlich sei auf eine Fastenpredigt aus dem Jahr 1518 hingewiesen (WA 1, 276, 25 f.). Hier beruft sich Luther auf Gersons »De passionibus animae«²⁰.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß Luthers Bezugnahme auf Gerson schon sehr frühzeitig nachzuweisen ist. Man gewinnt den Eindruck, daß sich Luther in seinem theologischen Denken immer bemüht hat, die Schriften Gersons zur Kenntnis zu nehmen und zu verarbeiten. Dies gilt sowohl für seine Predigtarbeit, für die akademischen Auseinandersetzungen, als auch für Luthers Streitschriften²¹. Luther muß etliche Schriften Gersons sehr gut gekannt haben, anders ist dieser Befund nicht zu erklären.

3. Themenbereiche und Inhalte

Wurde Gersons Bedeutung für Luther schon an den Bezeichnungen und Titeln deutlich, die der Reformator verwendet, wenn er Gerson zitiert, so erst recht, wenn man sich ansieht, worauf Luther bei Gerson Bezug nimmt und was inhaltlich aus den Schriften Gersons zitiert wird. Es sind im wesentlichen zwei Themenkomplexe, auf die Luther zurückgreift: Gerson als Tröster angefochtener Gewissen und Gerson als Vertreter konziliarer Ideen²².

a) Luther lobt Gerson mehrfach für seine Art, Angefochtenen Trost zu spenden und mit Anfechtungen umzugehen²³. Zwischen 1530 und 1535 ist eine Äußerung Luthers datiert, in der seine Anerkennung für Gersons Trostlehre zum Ausdruck kommt. Zugleich wird hier aber auch die begrenzte Bedeutung Gersons für Luther sichtbar: »Gerson allein hat vor dieser Zeit von geistlichen Anfechtungen geschrieben ..., darum er auch allein die Gewissen trösten und aufrichten kann; denn er hats durch Erfahrung gelernt. Doch ist er so weit nicht kommen, daß er den Gewissen hätte können Rath schaffen in Christo durchs Euangelium, allein hat er die anliegende Noth oder Anfechtung durch Linderung des Gesetzes leidlicher undträglicher gemacht« (WATr 1, 495, 33–38 [Nr. 977]).

Drei Aspekte lassen sich anhand dieses Zitates verdeutlichen:

²⁰ Vgl. ebd., Bd. III, 142.

²¹ Vgl. z. B. »De captivitate babylonica« (1520) in WA 6, 562, 20 f. und »Von Konziliis und Kirchen« (1539) in WA 50, 612, 17 ff.

²² Vgl. Dreß (Gerson und Luther) aaO., 17.

²³ Vgl. zum ganzen Zusammenhang Grosse aaO., 46 ff.

1) Luther hebt den erfahrungsbezogenen Ansatz in Gersons Trostlehre hervor. Gerson habe selbst Anfechtungserfahrungen durchlebt; und zwar nicht nur leibliche oder fleischliche, sondern auch geistliche Anfechtungen²⁴. Deshalb könne Gerson auch angefochtene Gewissen trösten. Und das verbindet ihn mit Luther. Als Ursache für die Verwirrung von Gewissen benennt Luther die Überbewertung des Rechtes gegenüber der Theologie. Dagegen kämpft auch Gerson als Kanzler der Universität von Paris²⁵. In seiner Schrift »Von Ehesachen« (1530) schreibt Luther unter Bezugnahme auf Gerson: »Das recht ist umb des gewissens willen, Und nicht das gewissen umbs rechts willen ... Das macht alles, das man geistlich und weltlich recht ynn einander mengete« (WA 30, III, 247, 5 ff.). Deshalb habe Gerson, so Luther, mit »perplexis conscientijs« zu tun gehabt.

2) Wenn in dem oben zitierten Text von der »Linderung des Gesetzes« die Rede ist²⁶, nimmt Luther Bezug auf Gersons Trostmethode. Dies wird deutlicher, wenn Luther an anderer Stelle davon spricht, daß sich Gerson stets darum bemüht habe, die Gewissen durch »Verkleinerung des Gesetzes« zu trösten²⁷. Die Verringerung der Bedeutung des Gesetzes, die Einschränkung seines Geltungsbereiches, ist nach Luther die entscheidende Trostmethode Gersons. Und hier setzt Luthers eigene Kritik an Gerson an.

3) Nach Luther kann Gerson angefochtenen Gewissen Trost und Rat nicht durch das Evangelium schaffen. Den »Sprung von unser Sünde auf Christi Gerechtigkeit thun, daß wir gewiß wissen, daß unser Sünde sein und seine Gerechtigkeit unser sei«, dieses »rechte Meisterstück« habe Gerson nicht vollbracht (WATr 1, 495, 42 f. [Nr. 977]). Im Gegensatz zu Johannes Gersons spätmittelalterlicher Theologie, durch die Gott, nach Luthers eigenem Zeugnis, angefangen hat die Welt zu erleuchten, wird angefochtenen Gewissen eben nicht durch den eingeschränkten Geltungsbereich des Gesetzes Trost zuteil, sondern allein im Vertrauen auf Christi Gerechtigkeit²⁸. Damit ist ein zentraler Punkt reformatorischer Theologie berührt.

²⁴ Vgl. WATr 2, 65, 33 ff. [Nr. 1351]. Zu den Anfechtungserfahrungen, die sich auch in Gersons Theologie widerspiegeln, vgl. Burrows aaO., 270 ff.

²⁵ Vgl. Burger (aedificatio) aaO., 84 ff.

²⁶ Vgl. WATr 1, 495, 37 [Nr. 977].

²⁷ WATr 2, 65, 33–36 [Nr. 1351]: » ... aber soweit ist er [Gerson] gleichwol kommen, daß er die Gewissen mit Christo und den Verheißungen getröstet hat, doch nur durch Verkleinerung des Gesetzes. Denn er sprach: ›Ach es muß nicht Alles so harte und große Sünde seyn.‹ Und also tröstet er, doch daß das Gesetze bleibt.« Vgl. auch WATr 2, 468, 12 f. [Nr. 2457 a].

²⁸ Vgl. Dreß (Gerson und Luther) aaO., 36.

So sehr Luther Gerson auch lobend und anerkennend zitieren kann, hier trennt er scharf. Die Gewissen ausschließlich dadurch zu beruhigen, daß die Gesetze »leidlicher undträglicher« gemacht werden, heißt noch nicht, ihnen Rat durch das Evangelium verschafft zu haben. Darauf aber kommt es Luther an²⁹. Luther zieht die Grenze zwischen Gersons Theologie und seiner Theologie, wenn nach seiner Auffassung nur in Christus dem angefochtenen Gewissen Trost zuteil werden kann. »Und also tröstet er [Gerson], doch daß das Gesetze bleibt« (WATr 2, 468, 12 f. [Nr. 1351]). Nur in der rechten Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, nur in der radikalen Umwertung des Gesetzes durch das Evangelium, kann Angefochtenen Trost zuteil werden. Dreß resümiert: »Jedenfalls aber ist Luther in der Bewältigung dieses ... Problems der Anfechtung an Gerson gewachsen, in der Auseinandersetzung mit den vom Doktor Tröster dargebotenen Hilfsmitteln, im Kampfe gegen seine nur von außen besänftigenden, nicht von innen heilenden Vorschläge«³⁰.

b) Die Appellation vom Papst an ein freies Konzil brachte Luther, wie eingangs erwähnt, bei dem Verhör zu Augsburg das Urteil Kardinal Cajetans ein, Gersonist zu sein. »Gerson damnatus est propter Diabolum, papam, quem dixit concilio subiectum esse. Ipsi volunt papam superiorem esse concilio« (WATr 5, 327, 16 f. [Nr. 5711]). Neben der Lehre von der Tröstung angefochtener Gewissen ist für Luther dieser Zusammenhang der wichtigste Grund, sich auf Gerson zu berufen. In der Überordnung der Konzilien über die Macht des Papstes weiß sich Luther mit Gerson einig: »Gerson. Papatus. Ir wist nicht, in quantis tenebris fuerimus sub papatu. Gerson ist der beste; der fieng an, wiewol er nicht gar gewiß war, wo er darin war, idoch kam er dohin, das er die distinction funde in hac quaestione, ntrum [num] in omnibus sit obtemperandum potestati papae: Quod scilicet non esset peccatum mortale non obtemperare, und hieng doch hinan: Si non fieret ex contemptu. Er duffte sich nicht derwegen, das er den riß hett gar her durch gethan. Doch was es den leuten etwas tröstlichs; drumb nenneten sie in doctorem consolatorium, und daucht sie viel sein. Er ist daruber auch condemnatus (Er ist aber vom Papst auch als ein Ketzer verdammt und in Bann gethan worden). Drumb hies mich der cardinalis zu Augspurg auch ein Gersonisten, cum a papam appellarem ad concilium Constantinum. Wer mich will vordencken, das ich dem babst zum ersten habe was zugeben, der sehe an, in quibus tenebris ego fuerim. Qui in papatu non fuerunt, putant hanc doctrinam de eo non esse necessariam; aber die darin gesteckt sein, illi sciunt, quam necessarium sit hoc inculcare«

²⁹ Vg. WATr 1, 495, 33 ff. [Nr. 977].

³⁰ Dreß [Gerson und Luther] aaO., 17.

[WATr 5, 213, 15–29 [Nr. 5523]]. Auch hier wird die große Übereinstimmung zwischen Luther und Gerson deutlich, und zugleich weiß Luther um die Grenze der Theologie Johannes Gersons. Dieser sah sich nicht dazu in der Lage, »das er den riß hett gar her durch gethan.« Diese letzte Konsequenz, den Bruch mit dem Papsttum, vollzieht Luther rund 100 Jahre später unter maßgeblicher Bezugnahme auf Johannes Gerson und seine Theologie, aber auch in Abgrenzung von dem »Doktor des Trostes«.

Friedemann Pannen, Kirchstraße 7, 31311 Uetze

LUTHERISCHE THEOLOGIE ZWISCHEN ANPASSUNG UND WIDERSTAND – DAS ÖFFENTLICHE WIRKEN DES NACHKRIEGSBISCHOFS HANNS LILJE

Von Ronald Uden

Am 20. August 1999 jährte sich der Geburtstag des hannoverschen Nachkriegsbischofs Hanns Lilje zum 100. Mal. Dieses Jubiläum ist Anlaß, sich der Persönlichkeit zu nähern, die als Bischof der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers besonders in den Jahren des Wiederaufbaus nach dem II. Weltkrieg eine weit über Hannover hinausreichende Popularität erreichte¹. Ohne Übertreibung läßt sich festhalten, daß Hanns Lilje neben Otto Dibelius, Eugen Gerstenmaier, Martin Niemöller oder Kardinal Frings zu den bedeutendsten Kirchenführern des 20. Jahrhunderts gehörte. Doch ein eindrucksvolles Lebenswerk mit brillanten Höhepunkten, visionären Impulsen und außergewöhnlicher Reichweite sträubt sich gegen Klassifizierungen, gegen theologische Etikettierung und gegen formelhafte Verkürzung jeder Art. So kann das vorgegebene Thema »Anpassung und Widerstand« nicht als griffige Formel oder theologische Schublade verstanden werden, sondern nur als ein Lebensausschnitt, als behutsame Annäherung an das »Erlebnis Lilje« – wie es Journalisten einmal formulierten.

Diese Annäherung soll dreifach erfolgen: biographisch, theologisch und publizistisch. Zu Grunde liegen wissenschaftliche Auswertungen der Aussagen Liljes insbesondere in seinem konzeptionell wichtigsten Lebensab-

¹ Vortrag vor der Luthergesellschaft am 4. November 1999 in Hannover.

schnitt in der Aufbruchszeit der Nachkriegsdekade, die am in Deutschland derzeit einzigen Institut für Christliche Publizistik an der Universität Erlangen-Nürnberg vorgenommen wurden².

1. Biographische Annäherung

Hanns Lilje wuchs an seinem Geburtsort Hannover im Stadtteil List auf. Sein Vater war als Küster und Kantor, später als Diakon an der Apostelkirche tätig, das Elternhaus auch von seiten seiner Mutter Maria Gottschalk kirchlich geprägt. Sechs Geschwister wuchsen in der schori damals großstädtischen Umgebung der Lister Meile heran, von denen der zweite Sohn Hanns mit seinem ältesten Bruder zusammen 1914 konfirmiert wurde. Am Reformgymnasium Leibnizschule legte Lilje 1917 das »Notabitur« ab und kam noch für einige Monate als Soldat an der Westfront zum Einsatz. Nach Kriegsende begann er das Theologiestudium in Göttingen, wo er berühmte Professoren wie Carl Stange, Walter Bauer, Emanuel Hirsch oder Karl Barth zu seinen theologischen Lehrern zählen konnte. In Leipzig vertiefte er seine besonderen Interessen für geschichtliche Zusammenhänge mit einem Semester Kunstgeschichte und Geschichtsphilosophie. Nach erfolgreichem Examen schloß sich die praktische Ausbildung im Predigerseminar Kloster Loccum an, ein für herausragende Studenten damals vorgesehenes »Elite-Seminar« der hannoverschen Landeskirche. Höhepunkte dieser Ausbildungszeit waren die Probepredigten der angehenden Pfarrer, bei denen Liljes rhetorische Begabung und insbesondere seine anschauliche und wirkungsvolle Sprache auffielen. Sein Studiendirektor Paul Fleisch warnte aber auch vor rhetorischen Übertreibungen. In einem Semesterbericht erwähnte Lilje eine Wanderung zum ca. 100 Kilometer entfernten Hermannsburger Missionsfest – Indiz dafür, daß die klösterliche Lebensgemeinschaft der Seminar-Studenten nicht nur durch Beten und Arbeiten, sondern auch durch stimmungsvolles Gemeinschaftsleben geprägt wurde.

Nach Abschluß seiner theologischen Ausbildung und der Ordination im November 1924 wurde Lilje Studentenpfarrer an der Technischen Hochschule Hannover, ein Lebensabschnitt, der seinen Ertrag in einer ersten umfangreichen Publikation mit dem Titel »Das technische Zeitalter« ihren Ausdruck fand. Neben der Auseinandersetzung mit der Kultur der Moderne entwickelte sich die Beschäftigung mit Martin Luther zu einem seiner zentralen theologischen Themen. Darauf weist auch seine Disser-

² Vgl. Ronald Uden: Hanns Lilje als Publizist, 1998 (Lit. und Dokumentarteil).

tation über Luthers Geschichtsanschauung hin, mit der er in Zürich promoviert wurde, sowie die Abfassung einer Luther-Biographie, die zu seinen auflagenstärksten Publikationen gehörte. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte er sich auch den Kauf der über einhundert Bände der Weimarer Lutherausgabe leisten, die noch heute in der Bischofskanzlei in Hannover ihren Platz hat. Persönlich veränderte sich Lilje im Jahre 1926 durch die Hochzeit mit Erna Fehly, der Tochter des damals an der Apostelkirche in Hannover tätigen Pfarrers. Liljes hatten 3 Kinder. Im Jahre 1927 trat Lilje im gesellschaftlichen und politischen Brennpunkt des Deutschen Reiches, Berlin, das Amt des Generalsekretärs der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung DCSV an, ein Amt, das ihm schon bald weltweite Kontakte eröffnete und ihm einen festen Platz in der internationalen Gemeinschaft der ökumenischen Bewegung sicherte. Dabei entfaltete er eine ausgedehnte Reisetätigkeit wie z. B. 1928 nach Indien, eine Leidenschaft, die ihn zeit seines Lebens begleitete und zu zahlreichen Anekdoten Anlaß gab. So wurde in der Pfarrerschaft der Hannoverschen Landeskirche gelegentlich kolportiert, in die gottesdienstliche Fürbitte für den Bischof sei der Zusatz aufzunehmen: »Herr, Du allein weißt, wo er sich gerade aufhält.« Lilje wurde in das Exekutiv-Komitee der World Student Christian Federation gewählt, 1932 für drei Jahre zu einem der drei Vizepräsidenten.

Der aufkommende Nationalsozialismus brachte Lilje in ein neues Spannungsfeld. 1932 prophezeite er öffentlich eine baldige Regierungsbeteiligung der Nationalsozialisten und bezeichnete diesen Umbruch als »wünschenswert«. Er erwartete, daß eine nationale Erneuerung des deutschen Selbstbewußtseins mit einem religiösen Aufbruch einherging. Ein Jahr später zeichnete sich ab, daß die neuen Machthaber eine kompromißlose Unterstützung ihrer Politik durch die Kirchen und die nationalsozialistischen »Deutschen Christen« verlangten. Dagegen richtete sich die »Jung-reformatorische Bewegung«, zu deren Mitbegründern Hanns Lilje gehörte. Später trat er Martin Niemöllers Pfarrernotbund bei, der Keimzelle der Bekennenden Kirche. 1935 wurde Lilje Generalsekretär des Lutherischen Weltkonvents, ein Amt, das ihm weiterhin eine umfangreiche Reisetätigkeit in Europa und Nordamerika sowie wichtige Auslandskontakte ermöglichte.

In diesen Jahren zeigen sich für Lilje Konflikte, die mit dem spannungsvollen Begriffspaar »Anpassung und Widerstand« umschrieben werden können. Er begrüßt den Regierungswechsel der Nationalsozialisten und kämpft gegen die Unterwanderung der Kirche durch die »Deutschen Christen«. Er pflegt bis in die Kriegsjahre hinein seine internationalen ökumenischen Kontakte, ist aber bemüht, seine eigene Person in einem für den NS-Staat vorteilhaften Licht darzustellen. Er tritt für die Barmer Er-

klärung ein und lehnt eine Stellungnahme zur Reichspogromnacht während seines Amerikaaufenthaltes trotz Nachfragens ab³. Lilje selbst spricht von seinem »geteilten Gewissen«, mit dem er im nationalsozialistischen System leben mußte: »Ich habe zunächst die simple Regel befolgt, nach Möglichkeit die Wahrheit zu sagen. Damit meine ich, ich habe mich nicht zu einem Pseudoapologeten unserer politischen Situation hergegeben. Ich habe also nicht die Lichtseiten Adolf Hitlers gegenüber seinen Schattenseiten draußen verkündigt, ... sondern zu beschreiben versucht, wie sich Christen in einer so schwierigen Situation zu verhalten versuchten. Das ganze war unwahrscheinlich schwierig, weil man ja eigentlich immer mit einem geteilten Gewissen lebte. Es wurde einem sehr langsam, aber doch sehr deutlich immer klarer, was für ein Land wir waren und was wir alles betrieben. Die Judengeschichte kam ja auch natürlich nur sehr langsam zum Bewußtsein der Öffentlichkeit. Aber alle diese Probleme waren im Grunde für unsereinen bedrückend«⁴. Aus diesem geteilten Gewissen entwickelten sich in den Kriegsjahren, wenn man seine in dieser Zeit verfaßten Schriften zu Grunde legt, die nahezu unüberbrückbaren Spannungspole Anpassung und Widerstand. Auf der einen Seite wurde eine Abhandlung über den »Krieg als geistige Leistung« verfaßt – eine theologisch unkritische Verbreitung von Siegeszuversicht mitten im Angriffskrieg der totalitären Machthaber. Auf der anderen Seite entstand in den Kriegstagen während seines Gefängnisaufenthalts eines seiner schönsten und bekanntesten Bücher »Im finstern Tal«. Dieses Buch wurde in viele Sprachen übersetzt und schildert in einer unnachahmlichen Mischung menschliches Erleben, persönliche Gefühle und Schicksale sowie erfahrene Bewahrung im Glauben an Gott. Seine Verhaftung durch die Gestapo im August 1944, die Verhöre, die Gerichtsverhandlung vor dem Volksgerichtshof mit dem grausamen Häscher Roland Freisler, seine Verurteilung wegen Landesverrats und seine Befreiung im Mai 1945 wurden nach Kriegsende von vielen Menschen auch im englischen Sprachraum mit Bewunderung als christliches Glaubenszeugnis gerne gelesen. Lilje sah es als Aufgabe der Kirche an, die Leidtragenden und Trauernden des Krieges zu trösten. Damit vertrat er eine völlig andere Auffassung als der später zum Märtyrer gewordene Pfarrer und Theologe Dietrich Bonhoeffer, der schon 1933 ein politisches Handeln der Kirche forderte, um »nicht nur die Opfer zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen«. Lilje befürwortete nach Kriegsende zwar ein christlich motiviertes Wider-

³ Vgl. Harry Oelke: Hanns Lilje, 1999, 321.

⁴ Ronald Uden: Hanns Lilje als Publizist, 1999, 431 f.

standsrecht, stand dem Tyrannenmord jedoch ablehnend gegenüber. Seelsorgerliche Kontakte Liljes zu Widerstandskreisen wurden ihm bei der Verhaftung durch die Gestapo zum Verhängnis. Eine Begegnung mit dem hilfeschuchenden und auf der Flucht befindlichen Leipziger Oberbürgermeister und Widerstandskämpfer Carl Goerdeler brachte ihn vor den Volksgerichtshof und führte im Januar 1945 zu seiner Verurteilung und Haft, die ihn zeit seines Lebens tief geprägt hat.

Nach Kriegsende 1945 begann für Hanns Lilje wie für viele Menschen in Europa ein völlig neuer Lebensabschnitt mit den Herausforderungen einer veränderten Welt. Lilje profitierte vom Nimbus der Märtyrer, in deren Nähe er mit seinem Gefängnisaufenthalt gerückt war. Für viele wurde seine persönliche und geistliche Autorität durch eine Art von »Heiligschein der Haft« unangreifbar. Nachweislich gehörte er zu denen, die ein Opfer des braunen Terrors geworden waren. Er wurde im In- und Ausland als Stimme eines anderen Deutschlands gesehen, das mit der Kirche gegen Hitler opponiert hatte, ein Deutschland, das den Bildern des Terrors und des aggressiven Vernichtungskrieges, den Bildern des Holocausts und der Konzentrationslager widersprach. Damit gehörte Lilje zu der Gruppe von Kirchenführern, die dem werdenden deutschen Staat Gehör verschafften und seine Glaubwürdigkeit wieder herzustellen halfen, damit der Weg zurück in die weltweite Völkergemeinschaft geebnet wurde. Das geschah in einer Zeit, in der Politiker und Wirtschaftsführer infolge der nationalsozialistischen Herrschaft und der Kriegswirren noch nicht so schnell in der Lage waren, das Vertrauen anderer auf die deutsche Mündigkeit zu gewinnen und die demokratische Zuverlässigkeit der Bevölkerung zu demonstrieren. Lilje begann eine glänzende Karriere und nahm viele Aufgabenfelder wahr, die sich wie konzentrische Kreise um seine Heimatstadt Hannover zogen. Er wirkte als Bischof seiner Heimatkirche in Hannover; landesweit bekleidete er hohe Ämter in den neu entstehenden Zusammenschlüssen der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Inneren Mission; in der Ökumene hatte er wichtige Funktionen im Lutherischen Weltbund und im Weltrat der Kirchen inne. 1947 wurde Lilje zum Bischof der Ev. Luth. Landeskirche Hannovers gewählt, nachdem ihm sein Vorgänger August Marahrens gleich nach Kriegsende als Oberlandeskirchenrat in das Hannoversche Landeskirchenamt geholt hatte. Lilje liebte das Bischofsamt auch in seinen repräsentativen Funktionen. Gern zeigte er sich mit Krummstab und Mitra als Abt zu Loccum, ein Amt, das er 1950 antrat. In den 50er Jahren wurde Lilje vornehmlich von der ostdeutschen Presse als »Nato-Bischof« beschimpft, weil er für die Wiederbewaffnung und den Beitritt Deutschlands zur Nato Stellung bezog. Diese Meinungsäußerun-

gen bezeichneten für ihn keine parteipolitische Festlegung. Die Kirche hatte für ihn eine freie und unabhängige Körperschaft zu bleiben. Jeder Christ kann eine demokratische Partei wählen. Erst nach einigem Zögern unterstützte er später die Ostverträge der damaligen SPD-Regierung. Durch seine vielfältigen Verpflichtungen stand Lilje zwar nicht immer seiner eigenen Landeskirche zur Verfügung, doch setzte er sich in seiner Heimatkirche von 1945 bis 1957 als Präsident des Zentralausschusses für Innere Mission für diakonische Anliegen und als gefragter Redner bei »Evangelischen Wochen« für die volksmissionarische Erneuerung der Kirche ein. Wichtig als Vorbild für andere Landeskirchen wurde auch der 1955 unter Liljes Führung abgeschlossene Loccumer Vertrag, der als erster Staatskirchenvertrag nach dem Krieg die Angelegenheiten zwischen Staat und Kirche regelte.

Zu den Aufbrüchen nach dem Krieg gehörten auch die Gründungsphasen der protestantischen Kirchenbünde in Deutschland. Liljes Engagement verlief immer zweigleisig: auf der einen Seite beteiligte er sich an der Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD, auf der anderen Seite setzte er sich immer für ein starkes Luthertum ein – die Gründung der VELKD. In der EKD hatte er von 1949 an achtzehn Jahre lang das Amt des stellvertretenden Ratsvorsitzenden inne, von 1955 bis 1969 war er Leitender Bischof der VELKD. Lilje pflegte seit den zwanziger Jahren seine internationalen Kontakte zur weltweiten Christenheit. Bei dem ersten großen ökumenischen Treffen nach dem Krieg, der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Amsterdam im Jahre 1948, war Lilje nicht nur als Tagungsteilnehmer, sondern auch als Diskussionsleiter dabei. Dies zeigt, wieviel Anerkennung und Vertrauen er als Deutscher nach Kriegsende weltweit gewinnen konnte. Lilje gehörte denn auch von Anfang an dem jährlich tagenden Zentralausschuß des Ökumenischen Rats der Kirchen an, 1961 übernahm er einen Sitz im Exekutivkomitee, von 1969 bis 1975 amtierte er als einer der sechs Präsidenten des Ökumenischen Rats der Kirchen.

Glanzvoller Höhepunkt seiner internationalen Karriere waren die fünf Jahre seiner Präsidenschaft im Lutherischen Weltbund in den Jahren 1952 bis 1957. Er genoß dieses Amt, das ihn mehrfach in fast alle Kontinente führte, wie ein Diplomat und Staatsmann. Er wurde als hochrangiger Gast vom amerikanischen Präsidenten empfangen, vom Kaiser von Japan, von Nasser und Golda Meir im Nahen Osten und Peron in Argentinien. Dabei wurden ihm Sprachgewandtheit, Verhandlungsgeschick und Weltläufigkeit nachgesagt. Er repräsentierte das Welt-Luthertum mit charismatischer Ausstrahlung und verstand es, in seinem Amt die Eigenständigkeit und das Selbstvertrauen der jungen Kirchen Afrikas und Asiens zu stär-

ken. Seine überdurchschnittliche Sprachbegabung verhalf ihm dazu, daß er die Welt mühelos bereisen konnte und daß ihm in den verschiedensten Kulturkreisen der Zugang zu Menschen und den unterschiedlichsten Kirchen ohne Schwierigkeiten geöffnet wurde. Diese Sprachbegabung Liljes, der sich gerne mit »Hochwürden« anreden ließ, führte auch zu zahlreichen Anekdoten. Es wurde z. B. berichtet, daß »1961, als die Russisch-orthodoxe Kirche in den ÖRK aufgenommen wurde, bei der Vollversammlung in Neu Delhi niemand so schnell zu greifen war, der das russische Grußwort übersetzen konnte. Lilje selbst hat es dann einfach getan. Von einem Bewunderer anschließend angesprochen, ›Ich habe ja schon immergewußt, daß Hochwürden ein Sprachgenie sind – aber daß Hochwürden auch russisch können, war mir neu‹, reagierte Lilje: ›Russisch, nein, kann ich nicht, aber man weiß ja ungefähr, was man bei Grußworten so sagt.‹«

Der kräftezehrende Beruf und die zahlreichen Ämter hatten Lilje viel abverlangt. Mit dem Ende der sechziger Jahre zeigten sich physische und psychische Ermüdungserscheinungen. Von 1968 bis 1969 konnte er aus Krankheitsgründen fast ein Jahr lang seinen Verpflichtungen nicht nachkommen, im Herbst 1969 verstarb seine Ehefrau Erna. Im Jahr 1971 trat Lilje in den Ruhestand. Von elf zumeist ausländischen Universitäten wurde Lilje mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet. Lilje konnte auf ein erfülltes Leben ohne schwere Schicksalsschläge zurückblicken. Doch der Rückzug aus dem aktiven Arbeitsleben und aus dem Rampenlicht der Öffentlichkeit fiel ihm schwer. Im Ruhestand zeigte er sich unsicher, ob er in seinem Leben alles Notwendige getan und erreicht hatte. Am 6. Januar 1977 verstarb Hans Lilje. Er wurde unter großer Anteilnahme der Öffentlichkeit auf dem Klosterfriedhof in Loccum beigesetzt. Zu seinem Gedenken wurde ein von ökumenischen Freunden gestalteter Gottesdienst in der Krönungskirche des Englischen Königshauses abgehalten, in der Londoner Westminster Abbey.

Folgt man dem thematischen Focus »Anpassung und Widerstand« über die Zeit des Kirchenkampfs und der Kriegsjahre hinaus, so läßt sich eine schillernde Selbstwahrnehmung und ein zwiespältiger Umgang Liljes mit der Vergangenheit beobachten. Er gehörte zu den Unterzeichnern des Stuttgarter Schuldbekenntnisses, wollte dieses wichtige Dokument aber selbst nie als öffentliches Schuldeingeständnis verstanden wissen, sondern lediglich als kircheninterne Stellungnahme. Er bezeichnete sich z. B. in einer Gesprächsrunde in den fünfziger Jahren als Widerstandskämpfer wie Graf von Moltke und ließ sich in einer Titelgeschichte des Nachrichtenmagazins Spiegel 1961 als »Widerstandsbischof Lilje« ansprechen. Auf der einen Seite sah er nicht die Notwendigkeit einer öffentlichen Benennung des Holocaust oder einer theologischen Distanzierung von der Ju-

denmission, auf der anderen Seite bewies er Mut, als er 1953 zu einer vielbeachteten Akademietagung in Loccum zum Thema »Hitler« einlud. Zum einen ließ er das Landeskirchenamt der hannoverschen Landeskirche zu 90 Prozent auf dem Grundstück der 1938 zerstörten Synagoge errichten, eine unfafßbare Bausünde der Nachkriegszeit. Andererseits sieht man Lilje zwei Jahre später auf Pressefotos als Teilnehmer einer Demonstration gegen die Schändung jüdischer Friedhöfe in Salzgitter und 1963 in vorderster Reihe bei der Einweihung einer neuen Synagoge in Hannover – Anpassung oder Widerstand? Zumindest dokumentiert diese zwiespältige Haltung die Verdrängungsmentalität in der protestantischen Kirche der Nachkriegszeit, die sich bei Lilje ebenso zeigte wie bei vielen anderen Kirchenmitgliedern oder Repräsentanten.

2. Theologisches Profil

Hanns Liljes theologischer Fixpunkt fand sich in der Gestalt Martin Luthers wieder. Das belegen nicht nur ungezählte Luther-Zitate in Liljes Äußerungen, sondern auch mehrere Bücher, die er zu Martin Luther veröffentlichte, angefangen von seiner Dissertation über Luthers Geschichtsanschauung aus dem Jahre 1932 bis zu seiner Luther-Biographie aus dem Jahre 1964, die in der Reihe der Rowohlt-Bildmonographien bis heute aufgelegt wird. Liljes Profilierung an Luther entsprach allerdings keiner einseitigen Klassifizierung und keinem Konfessionalismus. Bibelauslegung und Erbaulichkeit, Kultur und Religion, Politik und Geschichtsdeutung wurde miteinander verbunden. Alle klassischen Grundthemen lutherischer Theologie durchziehen in unterschiedlicher Gewichtung seine Publikationen, z. B. die Rechtfertigung aus Gnade als Gottes Initiative, die Betonung von Bibel und Bekenntnis, Kreuzestheologie, Zwei-Reiche-Lehre, Gesetz und Evangelium oder das Priestertum aller Gläubigen. Eine Tendenz zum neulutherisch-konfessionalistischen Denken war den Aussagen Liljes gelegentlich zu eigen, doch wurde diese Färbung durch seine ökumenische Weite, seine pietistische Note und sein Interesse an praktischen Glaubens- und Lebensfragen aufgebrochen. Wie lutherische Theologie in Liljes Formulierungen nachweisbar ist, zeigt das folgende Zitat. Luther sei »Gott so begegnet, daß er Gottes Nein über den Menschen, seinen Zorn und sein Gericht gespürt habe, aber dann habe er Christus angeschaut ... und ... begriffen: In dem Heiland und Mittler kehrt Gott uns das Antlitz zu, und wir begreifen unter Zorn und Gericht Gottes, unter Trä-

nen und Todesnot, daß alles Gnade ist«⁵. Lilje unterscheidet im Gottesverständnis zwischen dem »Deus absconditus« und dem »Deus revelatus«, dem unbegreiflichen, richtenden und zornigen Gott sowie dem gnädigen, liebenden, sich zuwendenden Gott. Diese Unterscheidung ist eine der wichtigsten Neuerungen der Gotteslehre, die Luther eingeführt hat, wie der Kirchengeschichtler Bernhard Lohse die reformatorische Unterscheidung zwischen »Deus absconditus« und dem »Deus revelatus« beurteilt hat⁶.

Aus diesem Gottesverständnis entwickelte Lilje soteriologische Erkenntnisse und eine Verknüpfung mit einer Christologie, in der die »theologia crucis« eine Mittelpunktstellung einnahm. Er folgte theologisch dabei der Lutherdeutung Walther von Loewenichs, der in der »theologia crucis« eine Focussierung grundlegender Glaubensthemen sah⁷. Für von Loewenich ist mit theologia crucis ein theologisches Denkprinzip Luthers gemeint, das die spannungsvolle Einheit von Erniedrigung und Erhöhung, von Herablassung Gottes in der Erniedrigung des Jesus von Nazareth und der ewigen Vollendung des erniedrigten Gekreuzigten bezeichnet. – Herablassung in die Welt hinein befreite Lilje zur Weltbegegnung – zum Mitleiden und Aushalten, aber auch zum Siegen; denn Gott lasse die Scheiternden siegen!

In der Ekklesiologie spiegelt sich dieses kreuzestheologische Analogiedenken wider, wenn Lilje den Dienstcharakter der Kirche betont. In dieser Akzentuierung erinnern manche Gedankengänge an Dietrich Bonhoeffers Formel »Kirche für andere«⁸. Daß eine direkte Beeinflussung durch Bonhoeffers Theologie stattgefunden hat, läßt sich nicht belegen. Es kann aber davon ausgegangen werden, daß Lilje Bonhoeffers theologische Impulse aus der Zeit des Engagements in der Ökumene vor dem Krieg und aus der Zeit der Inhaftierung Bonhoeffers spätestens in den 50er Jahren gekannt haben mußte. In der Bezeichnung der Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden mit einer engen bruderschaftlichen Verbindung zueinander gab es auch Berührungspunkte mit dem Kirchenverständnis von Paul Althaus. Eine starke Betonung des kirchlichen Amtes wie z. B. bei Werner

⁵ Hanns Lilje: »Zum Reformationsfest«, in: »Sonntagsblatt« Nr. 45 / Jg. 2, 6. November 1949, 3.

⁶ Vgl. Bernhard Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, 1995, 234.

⁷ Vgl. Walther von Loewenich: Luthers Theologia crucis, 1929. ⁶1982, 8;15.

⁸ Vgl. Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 1952. ²1977, 415 f.: »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist ... Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen.«

Elert findet sich bei Lilje nicht⁹. Zu Liljes Kirchenverständnis gehört auch sein eigenes lebenslanges Engagement in der Ökumene. Lutherische Ekklesiologie und Ökumene waren für Lilje kein Widerspruch, sondern notwendige Ergänzung, weil für ihn vorrangig die praktizierte Einheit der Christen in gemeinsamen Treffen und Gottesdiensten wichtig war und nicht so sehr Grundsatzdiskussionen über Amtsverständnisse, ekklesiologische Einheitskonzeptionen oder Missionstheologien. Insofern stand Liljes Ökumene mehr in der Tradition der Bewegung für Praktisches Christentum als in der Tradition der Faith-and-Order-Arbeit, die sich stärker um theologische Konsensbildungen bemühte.

Schließlich ist für Liljes theologisches Profil in der Zuspitzung von »Anpassung und Widerstand« als Thema lutherischer Theologie das Verständnis von Welt und Geschichte maßgeblich. Diese wurden ordnungskonser-vativ als Schöpfungshandeln Gottes verstanden, dem eine optimistische Weltzuwendung und eine Bejahung von Fortschritt, Technik und Wissenschaft folgte. Gott wird in Liljes Aussagen nach Luthers Geschichtsverständnis als Herr der Geschichte dargestellt¹⁰: »Kann man wirklich von dem Weg durch dieses Jahrzehnt sagen: ›Und der Herr zog vor ihnen her?‹ Die Antwort kann nur heißen: Ja, tausendmal ja! ... Es muß ein sehr arm-seliges Jahrzehnt gewesen sein für den, der nur ›davongekommen‹ ist und nichts davon erfahren hat, daß der Herr vor ihm herzog«¹¹. Lilje setzte den im Buch Exodus beschriebenen Glauben Israels an Jahwes Führung mit der Führung Gottes im Hinblick auf das deutsche Volk durch die Nachkriegs-zeit gleich. Dieses theozentrische Geschichtsbild schloß sich theologisch an Karl Holls Lutherdeutung an, auf die Lilje auch des öfteren Bezug nahm. Geschichtsphilosophisch stützte er sich zeitweilig auf zyklische Modelle, wie sie bei Oswald Spengler oder Arnold Toynbee zu finden sind. Dieses Zitat belegt eine Kontinuität im Verständnis der Nachkriegsge-

⁹ Werner Elert verstand die Kirche als von Christus gestifteten Verband mit den Ordnungen Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und kirchliches Amt; vgl. Elert, *Der christliche Glaube*, 1940. ⁵1960, 400 ff.

¹⁰ Dabei bildet Luthers Geschichtsverständnis den Ausgangspunkt in Liljes theo-logischem Denken: In seiner Dissertation aus dem Jahre 1932 über »Luthers Ge-schichtsanschauung« wies Lilje besonders darauf hin, daß in Luthers Denken ein geschlossenes theozentrisches Geschichtsbild vorzufinden ist (Luthers Ge-schichtsanschauung, 1932, 41 ff.; 135). Die Grundlage des geschichtlichen Lebens sei in Luthers Auffassung die Schöpfermacht Gottes (ebenda 48), die Geschichte werde darüber hinaus zum »Mittel der göttlichen Offenbarung« (ebenda 103 ff.). Liljes Frontstellung war dabei der »innerweltliche Monismus des evolutionisti-schen Geschichtsbildes« (ebenda 54).

¹¹ Hanns Lilje: »Die Feuersäule«, in: »Sonntagsblatt« Nr. 1/Jg. 8, 2. Januar 1955, 3.

schichte, ohne allerdings auf die Frage einzugehen, wie denn die Führung Gottes auf die Jahre vor 1945 zu beziehen sei. Dieser Kontinuität im theozentrischen Geschichtsdenken stand eine Diskontinuität in der Geschichtsdeutung des Jahres 1945 als »Stunde Null« gegenüber¹².

Theologischer Hintergrund für die als göttlich geglaubte Geschichte und Ordnung der Welt war für Lilje die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, die einen neulutherischen Akzent durch die Stellung des Ordnungsbegriffs erhielt. Dies wird besonders an der Frage des Widerstandsrechts deutlich: Anpassung oder Widerstand gegen die Obrigkeit, die von Gott gegeben ist? Mit der Begründung, der Staat sei eine Ordnung Gottes, sei nach Ansicht Liljes Widerstand nur zu legitimieren, wenn damit eine pervertierte Situation wieder neu geordnet würde. Geordneter Aufstand sei erlaubt¹³. Die Fixierung auf das Ordnungsdenken führte an dieser Stelle zu einer theologisch bedrückenden Einseitigkeit, die zur Folge hatte, daß weder der persönliche Mut noch die Gewissensnöte der Widerstandskreise eine angemessene Erwähnung fanden und daß die Untragbarkeit des NS-Regimes erst an einer Labilisierung der staatlichen Ordnung zu erkennen gewesen sein sollte und nicht am Rassenhaß, am Holocaust, durch den Angriffskrieg, die Haßpropaganda, die Lügen oder die Unmenschlichkeit. Diese zentrale Stellung des Ordnungsgedankens läßt an die Lutherinterpretation von Paul Althaus erinnern, aber auch daran, daß Dietrich Bonhoeffer gerade dieses Ordnungsdenken relativierte. Althaus bezog sich mit seinem Ordnungsbegriff auf eine natürliche Theologie, die er direkt aus dem Gottesbegriff ableitete. Bonhoeffer lehnte diesen direkten Zusammenhang ab und ließ »Ordnungen und Rechte der Natur und der Menschen« nur aus der Christologie heraus gelten. Während Althaus glaubte, daß die Natur auf Gott durch das Geisthafte in ihr hinweise, betonte Bonhoeffer, es gebe keine »eigene, an und für sich gültige Lehre der Kirche über ewige Ordnungen und Rechte der Natur und der Menschen, die auch unabhängig vom Glauben an Christus Anerkennung fordern könnte. Menschen- und Naturrechte gibt es nur von Christus her, das heißt aus Glauben«¹⁴. Daß

¹² Die als metaphorisches Deutungsmuster benutzte Formulierung »Stunde Null« impliziert Vorstellungen einer Diskontinuität, die auf die Zeitspanne des Umbruchs im Jahre 1945 und darüber hinaus nicht zutreffen; vgl. dazu auch den Hamburger Historiker Axel Schildt in: *Moderne Zeiten*, 1995, 19 und 454 Anm. 31.

¹³ Hanns Lilje: »Männer des 20. Juli«, in: »Sonntagsblatt« Nr. 27/Jg. 7, 4. Juli 1954, 28.

¹⁴ Vgl. Paul Althaus: *Die Ethik Martin Luthers*, 1965, 43; ders.: *Die christliche Wahrheit*, 1929. ⁸1972, 84; Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, 1948 = 1992 (DBW 6), 363.

die Zwei-Reiche-Lehre bei Luther auch als Protest gegen totalitäre Staatssysteme verstanden werden kann, wie es der norwegische Lutheraner Eivind Berggrav 1952 in einem vielbeachteten Vortrag auf der Tagung des Lutherischen Weltbunds in Hannover ausführte, war für Lilje nicht relevant¹⁵. Dem Ordnungsdenken wurde in Liljes Verständnis von Welt und Geschichte gegenüber einem anderen lutherischen Charakteristikum, der Schärfung und Betonung des Gewissens, der Vorzug gegeben; denn eine theologische Aufarbeitung des Verhältnisses der Christen zum jüdischen Volk fand in einseitiger Folgerichtigkeit nicht statt. Hier gab es Versäumnisse und theologische Fehlentscheidungen: keine Benennung des Holocausts, keine Distanzierung von der Judenmission, keine Erwähnung der Antisemitismus-Erklärung des Weltrats der Kirchen in Amsterdam 1948, eine nur zögernde theologische und publizistische Aufarbeitung der Vergangenheit.

Ein letztes wichtiges Kennzeichen für Liljes theologischen Standort ist die Betonung der praktischen Lebenshilfe für den Alltag und des ethischen Verantwortungsbewußtseins für die Welt. Die Kirche könne »kein anderes Christentum verkündigen als das, was sie selber täglich bewahren muß ... Was sich im Alltag nicht bewährt, ist nicht wert, Gegenstand des christlichen Glaubens zu sein«¹⁶. In der *vita Christiana* sollte der ethische Anspruch des christlichen Glaubens praktisch Gestalt gewinnen. Die Menschen erwarteten seiner Meinung nach Wegweisung und Orientierung im Geist des christlichen Glaubens, gerade nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus. Dieser ethische Anspruch erstreckte sich auf viele Lebensbereiche, auch auf eine politische Ethik, ohne jedoch – von Ausnahmen abgesehen – in Einzelfragen konkret zu werden. Eine Ausnahme bildete z. B. das Eintreten für die Wiederbewaffnung, die Lilje durch die Medien der damaligen DDR den Beinamen »Nato-Bischof« einbrachte.

Das theologische Profil Liljes ermöglichte ihm auf dem Hintergrund einer Theologie, die spannungsvoll durch die Lutherrenaissance der 20er Jahre und durch die Erfahrungen des Kirchenkampfs und des Neubeginns der Nachkriegszeit geprägt war, eine bewußte Weltzuwendung, die in Kombination mit seinem publizistischen Charisma zu einem theologisch-publizistischen Programm verschmolz.

¹⁵ Vgl. Gerhard Ringshausen: Der 20. Juli 1944 als Problem des Widerstandes gegen die Obrigkeit. Die Diskussion in der katholischen und evangelischen Kirche nach 1945, 1994, 1999; Uwe Siemon-Netto: Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils, 1993, 57 f.

¹⁶ Hanns Lilje: »Die Kirche ist anders geworden! Arbeiterschaft und Kirche«, »Sonntagsblatt« Nr. 9 v. 27. Februar 1955, 2.

3. Das publizistische Programm

Lilje brachte die Kirche in die Öffentlichkeit. Dies tat er mit Liebe und Leidenschaft, unterstützt von seinen herausragenden Begabungen, aber nicht ohne eine bewußte publizistische Programmatik. Seine bis heute verständliche, klare Sprache schulte er wie übrigens auch Konrad Adenauer an der Lektüre des Schweizer Essayisten Carl Hilty. Lilje formulierte in klaren, einfachen Sätzen, präzise, schnell das Thema ansteuernd mit klarer gedanklicher Gliederung. Verständlichkeit war das oberste Ziel, keine frömmelnde oder kircheninterne Sprache, bildhaft und gefühlsbetont – wichtige Kennzeichen eines lebendigen Redestils. In bezug auf die Inhalte seiner Darstellungen war Lilje in der Regel auf Aktualität bedacht, ein wichtiges Kriterium mediengerechter Gestaltung auch bei biblischen oder historischen Themen. Aktuelle Lebensfragen sollten mit dem christlichen Glauben verbunden sein. Theologie dürfe keine Expertenwissenschaft bleiben, sondern müsse sich im Leben der christlichen Gemeinschaft bewähren. So ist es nicht verwunderlich, daß Liljes Bibliographie über ein tausend Publikationen verschiedenster Art aufweist, darunter auch Bücher mit hoher Auflage in mehreren Sprachen wie sein Bericht aus der Gestapo-Haft »Im finstern Tal«, seine beste und authentischste Veröffentlichung.

Der bewußte Schritt in Richtung Öffentlichkeit bezog auch die Repräsentation mit ein. Viele haben Liljes Hang zu fürstlichem Auftreten in großem Ornat oder die an ihn gerichtete Anrede »Hochwürden« kritisiert. Auch wenn er diese Repräsentationsaufgabe manches Mal sicherlich zu stark in den Vordergrund stellte, verstand er als Pflicht, die Kirche in dieser Weise in der Öffentlichkeit darzustellen. Einen Verzicht auf Repräsentation hielt er für falsche, vermeintliche Bescheidenheit¹⁷. Moderne verhaltensbiologische Forschungen haben übrigens gezeigt, daß sich die Mitglieder von Gruppen erst über ranghohe Repräsentanten angemessen dargestellt fühlen¹⁸. Das heute übliche Belächeln von repräsentativen Riten ist aus der Sicht Liljes fehl am Platz. Zu Liljes publizistischem Programm gehörte eine Umsetzung seiner theologischen und kirchlichen Zielvorstellungen, vornehmlich auf drei publizistischen Ebenen: in den Printmedien durch die Gründung des Sonntagsblatts, in der Akademiarbeit durch

¹⁷ Vgl. »Lutheraner und Kosmopolit« Hanns Lilje im Gespräch mit Eike Christin Hirsch, in: Ronald Uden: Hanns Lilje als Publizist, 1998, 427–447.

¹⁸ Vgl. das Kapitel »Kunst als Kommunikation« in: Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, 1984. ³1997, 923.

die Gründung der Ev. Akademie Hermannsburg/Loccum und im Rundfunk durch sein mediengerechtes Auftreten.

Die Gründung des Sonntagsblatts kann man ohne Übertreibung zu den Pionierleistungen der christlichen Publizistik in der Nachkriegszeit zählen. Lilje hatte schon früh die Bedeutung der Medien für die Öffentlichkeit erkannt, aber mit dem Sonntagsblatt, dessen Lizenznehmer und Herausgeber er war, schuf er einen generell neuen bis dato unbekannten Zeitungstyp, eine allgemeine christliche Wochenzeitung. Diese Gattung, zu der im Gründungsjahr 1948 noch die in Süddeutschland entstandene Wochenzeitung »Christ und Welt« zu rechnen ist, setzte sich von der bis dahin typischen »Insider«-Presse der regionalen Kirchenblätter deutlich ab. Das Sonntagsblatt wurde eine allgemeine Wochenzeitung, die im Abonnement oder am Kiosk erhältlich war und eine breite Vielfalt kultureller, politischer und wirtschaftlicher Themen auf dem Hintergrund eines christlichen Menschenbilds miteinander verband. Eine Neuerung stellte auch die redaktionelle Konzeption dar, die bewußt auf die Arbeit professioneller Journalisten wie die des ersten Chefredakteurs Hans Zehrer baute. Ressentiments in kirchlichen Kreisen gegenüber professioneller publizistischer Arbeit trat Lilje mit dieser Konzeption wegweisend entgegen, ebenso einem Verlautbarungsjournalismus, der Publizistik nur als kirchliche Öffentlichkeitsarbeit verstand. So konnte das Sonntagsblatt schon bald als Stimme des Protestantismus einen festen Platz in der deutschen Presselandschaft erobern. Lilje initiierte nicht nur die Gründung dieser Wochenzeitschrift, sondern kümmerte sich intensiv um den Aufbau und schrieb selbst 20–30 Beiträge pro Jahr.

Die Gründung einer Evangelischen Akademie, nach Bad Boll und Arnoldshain die dritte nach dem Kriege in Deutschland, war Bestandteil des publizistischen Programms, Kirche und Öffentlichkeit zusammenzubringen. Akademien sollten nach Liljes Ansicht ein »open forum« sein, in dem das Gespräch der sich öffnenden Kirche mit der säkularisierten Welt gesucht und gepflegt werden sollte. Durch beachtliche Tagungen mit prominenten Referenten, durch das hohe Niveau der Gespräche und die großen Teilnehmerzahlen konnte die Akademie Loccum in kurzer Zeit eine weitreichende Öffentlichkeitswirkung erzielen. Besonders hervorzuheben sind dabei die von Lilje geleiteten Journalistentagungen der Jahre 1947 bis 1955, an denen alle namhaften Journalisten, Publizisten und Redakteure der damaligen Zeit teilnahmen, z. B. Rudolf Augstein, Gerd Bucerius, Marion Gräfin Dönhoff, Werner Finck u. v. m. Akademiearbeit als publizistisches Medium in der Verwirklichung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche, das war Liljes besonderes Anliegen, das er in Loccum verwirklichen konnte. Diese Umsetzung geschah nach dem seit den 70er Jahren in den

Kommunikationswissenschaften systematisch untersuchten Prinzip der Agenda-Settings: eine Agenda von Themen wurde, ausgehend von bedeutenden Akademietagungen und prominenten Teilnehmern, über die Presse-Berichterstattung in die Öffentlichkeit transportiert, so daß das Gespräch in der Gesellschaft durch diese Themenvorgaben geprägt werden konnte. Mit professionellen Journalisten wurden vor und nach den Tagungen Berichte verfaßt, die man in Tageszeitungen verschiedenster Couleur abdruckte. Die höchste Resonanz mit über 200 Artikeln bundesweit fand eine Journalistentagung aus dem Jahre 1953.

Der Doyen der deutschen Publizistikwissenschaft Emil Dovifat fand heraus, daß der Plauderton die dem Medium Rundfunk angemessene publizistisch bewährte Redeform sei. Diese Form beherrschte Lilje meisterhaft¹⁹. Ohne Berührungsängste mit den Medien und mit der Öffentlichkeit zu zeigen, war er in der Lage, sekundengenau im Rundfunkstudio oder an anderen Orten vor dem Mikrophon zu sprechen. Lilje formulierte prinzipiell frei und sprach entweder ganz ohne schriftliches Manuskript oder nach Stichworten, die er als Stenogrammnотizen nach seiner eigenen speziellen Stenogrammschrift festhielt. Zahlreiche Rundfunkbeiträge zu Themen aus Politik oder Kirche, Reiseberichte oder Sendungen zum allgemeinen Kultur- und Zeitgeschehen wurden von allen deutschen Sendern ausgestrahlt. Darüber hinaus war Lilje nicht nur als Vortragsredner gefragt, sondern auch als kirchlicher Gesprächspartner bei Wissenschaftler- und Politikerrunden. Rundfunkübertragungen mit Lilje wurden darum so lebendig, weil er intuitiv den bei diesem Medium notwendigen Vorgang beherrschte, der Monologrede einen dialogischen Charakter zu verleihen. Über Einschaltquoten für Sendungen in der Art, wie sie mit Lilje produziert wurden, geben erste Umfragen des Nordwestdeutschen Rundfunks in Hannover aus dem Jahre 1949 Auskunft. 40 bis 45 Prozent eingeschalteter Rundfunkempfänger belegen, daß in der Regel großes Interesse für diese Sendungen bestand.

Die Umsetzung publizistischer Strategien fand sich in Liljes Publikationen wieder, besonders in den Bereichen Presse (Sonntagsblatt), Akademiarbeit und Rundfunk – und auch in zahlreichen Gremien, in denen Lilje durch seine verschiedenen Ämter tätig war. Aktive kirchliche Medienpolitik ging durch Lilje vor allem in der vom Rat der EKD gegründeten »Kammer für publizistische Arbeit der Kirche« aus. Unter Liljes Leitung

¹⁹ Emil Dovifat, Handbuch der Publizistik, Bd. I, 1968, 234; vgl. dazu als besonders deutliches Beispiel für den »Plauderton« Liljes seinen Reisebericht »Indienflug 1953«, in: »Sonntagsblatt« Nr. 7/Jg. 6, 15. Februar 1953, 12–13; neu veröffentlicht bei Ronald Uden: Hanns Lilje als Publizist, 393–401.

wurden wichtige Projekte angestoßen, z. B. die Gründung des »Gemeinschaftswerks der evangelischen Publizistik«, die Gründung der »Evangelischen Akademie für Rundfunk und Fernsehen« in Arnoldshain, wichtige Fragen der Ausbildung des publizistischen Nachwuchses, Stellungnahmen zur Presse- und Rundfunkgesetzgebung oder Fragen des evangelischen Schrifttums und der evangelischen Filmkontrolle. Doch Lilje äußerte auch Kritik an der Gremienarbeit und dem Kooperationsmangel der Landeskirchen, wenn er 1954 feststellte, daß es nicht einmal gelungen sei, das »Verständnis der Landeskirchen für die publizistische Aufgabe zu gewinnen ... Die Kirche hat die Aufgabe nicht verstanden. Sie hat nicht begriffen, daß die Publizistik nur eine Mutationsform der Verkündigung darstellt«²⁰. Auch diese Formulierungen Liljes zeigen, wie eng miteinander theologisches und publizistisches Denken verbunden waren und wie anerkannt und selbstverständlich Lilje von der christlichen Publizistik als eine Form der Verkündigung sprach.

Für diese theologisch-publizistische Verzahnung gebrauchte Lilje auch die Formel: »Gespräch mit der Welt«. Lilje meinte damit, daß die Kirche einen wechselseitigen Kommunikationsprozeß in Gang setzen solle, der »den Raum der Kanzel ... erweitert zum Raum der großen Öffentlichkeit ...«, betonte Lilje in einer Rede zum Andruck des »Sonntagsblatts« im Januar 1948²¹. Weiter forderte er, daß die Kirche sich einerseits von der Öffentlichkeit »schonungslos« prüfen und »rücksichtslos« befragen lassen sollte, was sie für die Menschen tue und wo sie ihnen konkret helfe. Sie müsse der Öffentlichkeit »Rede und Antwort« stehen, auch wenn sie dadurch in eine heilsame Krise gezwungen würde. Auf der anderen Seite habe die Kirche auch Fragen an die Öffentlichkeit zu stellen. Lilje betonte, daß die Kirche nicht nur Fehler zu verzeihen, sondern zur »Erneuerung der Welt und der Überwindung der allgemeinen Krise« beizutragen habe. Er argumentierte mit einer Doppelbewegung vom Öffentlichkeits- und Verkündigungsauftrag der Kirche her und gleichzeitig rezipientenorientiert, indem die Nöte und Bedürfnisse der Menschen im Vordergrund standen. Die erste Sonntagsblatt-Ausgabe stellte als Titelgeschichte die für die

²⁰ Protokoll der Sitzung des leitenden Gremiums der Kammer für die publizistische Arbeit der EKD am 26. November 1954, 17, vgl. Landeskirchliches Archiv Hannover, Bestand L 3 III Nr. 1345; vgl. Ronald Uden, Hanns Lilje als Publizist, 1998, 151.

²¹ »Rede des Landesbischofs D. Dr. Lilje D. D. als Herausgeber und Lizenzträger anläßlich des Andrucks des »Sonntagsblatt«, Landeskirchliches Archiv Hannover, Bestand L 3 Nr. II 54. Daraus wurden auch die folgenden Zitationen entnommen.

Menschen lebenswichtigen Kohlelieferungen für das Ruhrgebiet heraus und nicht eine speziell kirchliche oder kulturelle Thematik.

Lilje glaubte zu spüren, daß die Menschen sich eine Besserung aus dem Geiste des Christentums erhofften. Er rechnete damit, daß nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus ein geistiges Vakuum entstanden sei, das eine Neuorientierung des deutschen Volkes und des christlichen Abendlandes notwendig machte. Das Christentum sollte dieses Vakuum füllen. Liljes theologisch-publizistischer Anspruch bestand darin, den geistigen Unterbau für eine neue Gesellschaft in Deutschland aus christlicher Tradition formen zu wollen. Kultur und Wissenschaft, Politik und Kirche, Wirtschaft und Industrie – die gesamte Gesellschaft des wiedererstarkenden Nachkriegsdeutschlands sollte aus dem christlichen Glauben ihre geistige Substanz schöpfen und ihre ethischen Normen ableiten. Bei der Verwirklichung dieses hochgesteckten Zieles bediente er sich in erster Linie medialer Kommunikation. Das »Gespräch mit der Welt« stellte keine Neuauflage des kulturprotestantischen Öffentlichkeitsverständnisses der Weimarer Republik dar, in der Otto Dibelius einen »Öffentlichkeitswillen der Kirche« proklamiert hatte, bei dem die »Religion als Trägerin alles sittlichen Lebens« das gesamte öffentliche Leben unter dem Wächteramt der Kirche umspannen sollte²². Liljes »Gespräch mit der Welt« zeigte ein neues Öffentlichkeitsverständnis, das seine Ursprünge in der Zeit des Kirchenkampfes hatte. Elemente von Thielicke und Bonhoeffer wurden in dieses neue Konzept aufgenommen, das in seiner Zielrichtung letztlich auf die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung zurückzuführen ist. Nicht ein allgemeiner »Öffentlichkeitswille«, sondern der konkrete »Öffentlichkeitsauftrag« der Kirche war für dieses neue Öffentlichkeitsverständnis charakteristisch. Bonhoeffer deutete in seinen Ethik-Fragmenten von 1939/43 eine aus der Christologie entwickelte Hinwendung zur Welt an, die nicht aus einer katholischen *analogia entis* oder Naturrechtslehre abgeleitet wird. Christliches Leben ist »weder eine Zerstörung noch eine Sanktionierung des Vorletzten«, sondern »Teilnahme an der Christusbewegung mit der Welt«²³. Der »mündigen Welt« muß die bisher nicht entfaltete Weltverantwortung des Evangeliums deutlich gemacht werden, so daß in gleicher Weise die »biblische Botschaft« und der »heutige Mensch« getroffen werden – nicht auf der Ebene des individuellen persönlichen Seelenheils, sondern als »nichtreligiöse« Interpretation biblischer Inhalte mit den sprachlichen Ausdrucksmitteln des modernen,

²² Vgl. Otto Dibelius: *Das Jahrhundert der Kirche*, 1926, 229; 236; Wolfgang Huber: *Kirche und Öffentlichkeit*, 1973, 122.

²³ Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, 1948 = 1992 (DBW 6), 151.

»mündigen«, »religionslosen« Menschen²⁴. Einige Jahre vor Bonhoeffer gab es erste Ansatzpunkte für einen neu wahrgenommenen Öffentlichkeitsanspruch der Kirche in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934.

Liljes Weltverständnis bleibt mehrdeutig ohne eine tiefergehende theologische Reflexion der Weltlichkeit der Welt. Manche Formulierungen im Hinblick auf eine weltliche Sprache erinnern an Dietrich Bonhoeffer, ohne daß Lilje darauf explizit Bezug nahm. Bonhoeffer schrieb 1944 in seinen Briefen von einer »neuen, vielleicht ganz unreligiösen Sprache«, die in einer mündig gewordenen Welt notwendig geworden sei²⁵. Aber Bonhoeffer ging es nicht nur um den kommunikativen Vorgang von Verstehen und Akzeptanz des christlichen Zeugnisses oder um das Öffentlichkeitsverständnis der Kirche, sondern viel weitgehender um die »nichtreligiöse Interpretation« biblischer Begriffe »in einer mündig gewordenen Welt«²⁶. Ein Weltverständnis »etsi deus non daretur«, das Bonhoeffer im Gottesbegriff verankert sah, war Lilje fremd. Auch Formulierungen wie »mündig gewordene Welt« lassen sich bei Lilje weder formal noch inhaltlich nachweisen²⁷. Lilje folgte weder einer religionslosen Theologie der mündigen Welt wie Bonhoeffer, noch suchte er nach positiven Anteilen des christlichen Glaubens im Säkularisierungsprozeß wie Friedrich Gogarten. Gerade im Vergleich mit Bonhoeffer läßt sich sehen, daß Lilje einen ganz anderen Weg zwischen Anpassung und Widerstand wählte als dieser. Lilje war ein Umsetzer, ein Praktiker eher als ein Theologe. Heinz Zahrnt bezeichnete ihn als Formtalent. Lilje wandte sich mit Begeisterung und Energie dem praktischen Wiederaufbau der christlichen Nachkriegskultur zu. Eine frühzeitige Erkenntnis, daß dieses hochgesteckte Ziel letztendlich nicht zu verwirklichen war, hätte Lilje vielleicht vor manchen Übertreibungen und zu hohen Ansprüchen bewahren können, andererseits hätten damit aber auch seine Tatkraft und unbefangene Weltzuwendung mit Sicherheit erheblich an Schwung verloren.

Auch wenn Lilje als Persönlichkeit einen schillernden Eindruck hinterläßt, sein Umgang mit der Öffentlichkeit war insgesamt wegweisend. Den oben erwähnten theologischen und menschlichen Defiziten standen viele Leistungen als Gewinn gegenüber. Seine internationalen Kontakte, seine Popularität im In- und Ausland, sein publizistisches Profil, sein protestan-

²⁴ Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, 1951, 358 ff. u. 395 f.

²⁵ Ebenda 328.

²⁶ Ebenda 328.

²⁷ Ebenda 358 u. 394 f.

tisches Sendungsbewußtsein, kurz: das Charisma seiner Person ließ Hanns Lilje in verstehbarer Sprache einen Brückenschlag zwischen Kirche und Öffentlichkeit gelingen, der über die Nachkriegszeit hinaus prägend und wegweisend gewirkt hat. Bis heute ist damit einer Synthese der Weg gewiesen, die für eine Kirche im Gespräch mit der Welt in der Spannung zwischen Anpassung und Widerstand unverzichtbar und lebensnotwendig ist.

Dr. Ronald Uden, Klingerstr. 1, 30655 Hannover

DIE ÖKUMENISCHE VEREINBARUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE IM DISKURS DER LUTHERFORSCHER

Der Sturm hat sich einstweilen gelegt. Leidenschaftlich prallten jedoch im Vorfeld der Unterzeichnung vom 31. Oktober 1999 auch im Vorstand der Luther-Gesellschaft die Überzeugungen aufeinander. Eine Gruppe wollte eine offizielle Stellungnahme der Gesellschaft gegen die Unterzeichnung erreichen, eine andere war nicht bereit, diese mitzutragen. Noch nie in den letzten Jahren ist im Vorstand so erbittert theologisch gestritten worden wie im September letzten Jahres in Torgau.

Dabei dokumentiert sich in den jeweiligen Positionen Grundsätzliches über Grundfragen reformatorischer Theologie. Was gehört zur Identität dieser Theologie? Gehört dazu ihre Wirkungsgeschichte als protestantische Kultur? Oder bleibt das innerkirchliche Ringen um die Einheit vorrangig, das unter den veränderten Eckdaten von heute auf eine ökumenische Orientierung drängt?

Ob diese oder jene Zielvorstellung akzeptabel ist, entscheidet sich nicht an Luther-Philologie. Es geht um Grundannahmen, die im Widerstreit stehen – nicht nur, was die Frage der Unterzeichnung von GE/GoF angeht.

Darum wird in der Kontroverse über die Frage der Unterzeichnung mehr und Grundsätzliches sichtbar. Mit dem Ereignis von Augsburg ist die Sache keineswegs an einen Schlußpunkt gekommen, allenfalls an ein Komma. Wir werden Neuauflagen erleben, und es geht dabei nicht einfach um die Alternative »bewahren oder fortschreiben«. Es geht um Identität.

Die Redaktion, die in der Torgauer Debatte selbst stark engagiert war, hatte den Vorschlag gemacht, die beiden kontroversen Positionen sollten in einem der nächsten Hefte als »Kontra« und »Pro« Unterzeichnung prägnant vorgestellt werden. Zwei ehemalige Präsidenten, Reinhard Schwarz (München) und Gerhard Müller (Erlangen), haben diese Aufgabe dankenswerterweise übernommen.

Es ist geplant, die Fragen zum Amt, auch zum Petrusamt, die sich aus der neuen

Studie »Communio sanctorum« ergeben, in nächster Zeit in Pro und Kontra für diese Zeitschrift aufzubereiten. Nicht in einseitiger Positionierung, sondern durch faire Information, um unsere Leserinnen und Leser so an der öffentlichen Diskussion zu beteiligen.

H. H.

KONTRA

Von Reinhard Schwarz

Die »Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche« (GoF), die am 31. 10. 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde, ist ein Dokument, das höchste Aufmerksamkeit verdient, denn es bildet sozusagen den Mantel zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GER). Es bestätigt nicht nur die Erklärung, sondern interpretiert sie auch in offizieller Form.

Die GoF will den in der GE »erreichten Konsens weiter erläutern«, damit »so« – d. h. präzise durch diese offiziell feststellende Erläuterung – hinsichtlich der Rechtfertigungslehre »die früheren gegenseitigen Lehrverurteilungen die Lehre der Dialogpartner, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargelegt wird, nicht treffen«. Es ist daher zu prüfen, ob die GoF zentralen theologischen Lehren der Reformation gerecht wird oder ob sie diese womöglich verkürzt, um den Lehrverurteilungen des Trienter Konzils zu entsprechen und einen Lehrkonsens mit der römisch-katholischen Kirche herzustellen. Dabei geht es um folgende Sachpunkte:

1. Die GoF entschärft die reformatorische Lehre vom bleibenden Sündensein des Christen, der zugleich durch den Glauben, durch das Vertrauen auf Christus, ein Gerechtfertigter ist. Die Grundsünde als ein Besorgtsein des Menschen um sich selbst liegt (nach Luther) tiefer als alle willentlichen Akte des Menschen. In dieser Tiefenschicht bestimmt sie als Sünde des Lebens vor Gott auch das Leben des Christen. Die GoF behauptet hingegen (Anhang, 2 B), es könne »aus lutherischer Sicht anerkannt werden«, daß die dem Menschen stets innewohnende »Begierde« oder »Konkupiszenz« »zum Einfallstor der Sünde werden kann«, d. h. die Konkupiszenz ist nicht wesentlich Sünde, sondern aus ihr entsteht Sünde erst durch eigene Willensakte. Mit dieser gravierenden Abwandlung des reformatorischen Sündenverständnisses wird die reformatorische Lehre faktisch aufgegeben. Deshalb bleibt es zu sehr an der Oberfläche, wenn die GoF behauptet (Anhang, 2 A), »Lutheraner und Katholiken« können »ge-

meinsam den Christen als *simul iustus et peccator* verstehen«. Gewiß kann diese Formel beiderseits gebraucht werden. In Luthers Theologie verbindet sich damit jedoch ein anderes Verständnis vom Sündersein des Christen. Es gibt nicht nur, wie die GoF hier vorgibt, eine »beständige Gefährdung, die von der Macht der Sünde und ihrer Wirksamkeit im Christen ausgeht«. Vielmehr bleibt nach reformatorischer Lehre die Grund-sünde des Menschen auch im Christen wesenhaft Sünde. Die entscheidenden Differenzen in der theologischen Lehre vom Menschen werden in der GoF nicht zum Ausgleich gebracht.

2. Die GoF verbindet (Anhang, 2 C) die in GE 15 und 16 gebrauchte Wendung »allein aus Gnade« mit der anderen reformatorischen Formel »allein durch Glauben«. Sie fügt im Anschluß an GE 25 hinzu, der Mensch werde »unabhängig von Werken gerechtfertigt«. Dem Anschein nach ist damit der reformatorischen Lehre Rechnung getragen und ein Konsens über »die Rechtfertigung allein durch den Glauben« erzielt. Der Anschein trügt jedoch, wie das anschließende Zitat aus Thomas von Aquin (STh II/II 4,4 ad 3) zeigt. Im Quellenkontext gelesen, besagt das Zitat, die Gnade (im Sinne übernatürlichen Geschehens) schaffe den Glauben, sowohl den anfänglichen, vorsakramentalen Glauben (*fides informis*), als auch den Glauben, der durch die sakramentale rechtfertigende Gnade zu seinem Wesen gekommen ist (*fides formata*). Ein komplexer Gnadenbegriff umklammert hier einen doppelten Glaubensbegriff, der weder in der einen noch in der anderen Fassung mit dem reformatorischen Glaubensverständnis identisch ist. Rechtfertigung durch den Glauben meint jedoch, reformatorisch verstanden, ein unmittelbar auf das Evangelium bezogenes Vertrauen, das dank der Selbstvergegenwärtigung Gottes in seinem Wort die rechtfertigende Gnade erfährt. Diesen rechtfertigenden Glauben »als das Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünden vergibt«, hat das Trienter Konzil mit dem kirchentrennenden Anathema belegt (Can. 12 zum Rechtfertigungsdekret, DH 1562). Luther hat sich hingegen in aller Schärfe dagegen ausgesprochen, daß der christliche Glaube aufgespalten wird in einen Glauben des Fürwahrhaltens kirchlicher Lehre und einen Glauben, der durch den sakramentalen Vollzug von Taufe und Beichte in der rechtfertigenden Gnade vervollkommen wird. Die GoF hat auch an diesem Punkt den Lehrkonsens nur erzielt, indem sie die reformatorische Lehre verkürzt hat.

3. Für das Verhältnis von Gnade und guten Werken, von Rechtfertigung und Heiligung formuliert die GoF (Anhang, 2 C und D) einen Konsens, der nicht dem entspricht, was die reformatorische Theologie von dem rechtfertigenden Glauben zu sagen weiß, der als Selbsttäter guter Werke die Früchte der Nächstenliebe hervorbringt. Um anzudeuten, wie reformato-

rische Theologie die guten Werke des »neuen Menschen« einem Leben in Verantwortung vor Gott und in Glaubensgewißheit zuweist, sei erinnert an Luthers Vorrede zum Römerbrief, die mit Luthers Bibelübersetzung bis in die Neuzeit und bis heute für die evangelische Kirche wegweisend sind: »Das Gesetz erfüllen heißt, mit Lust und Liebe seine Werke tun und frei, ohne des Gesetzes Zwang, göttlich und wohl leben, als wäre kein Gesetz oder Strafe. Solche Lust aber freier Liebe gibt der heilige Geist ins Herz ... Der Geist aber wird nicht anders als allein in, mit und durch den Glauben an Jesus Christus gegeben ... So kommt der Glaube nicht, wenn nicht allein durch Gottes Wort oder das Evangelium, das Christum predigt ... Daher kommt es, daß allein der Glaube gerecht macht und das Gesetz erfüllt, denn er bringt den Geist aus Christi Verdienst. Der Geist aber macht ein lustiges und freies Herz, wie es das Gesetz fordert. So gehen denn die guten Werke aus dem Glauben selber ... Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott, Joh 1,13, und tötet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften und bringt den heiligen Geist mit sich, ... so daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun ... Glaube ist eine lebendige, verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade ... Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der heilige Geist tut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeugt hat. So ist es unmöglich, Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, wie Brennen und Leuchten vom Feuer geschieden werden können« (WA DB 7, 7,12–23 und 11,6–23). Der GoF geht es im Blick auf die Gerechtfertigten – das Gnadenwirken ergänzend – um den Aufruf, sich »zu mühen« (Anhang, 2 C), um die Verantwortung, »die Gnade nicht zu verspielen, sondern in ihr zu leben«, um die »Aufforderung, gute Werke zu tun« und darin »den Glauben zu üben«, um »das Bewahren der Gnade« (Anhang, 2 D).

4. Aufs ganze gesehen, hat die Rechtfertigungslehre für die reformatorische Theologie eine umfassendere Bedeutung als die von der GoF behauptete negative Funktion, »ein unverzichtbares Kriterium zu sein«, dem keine Lehre widersprechen darf (Anhang, 3). Sie ist vielmehr für Luther und die ihm folgende Theologie das Hauptstück und das organisierte Prinzip, auf das alle theologische Rede bezogen sein muß. Diese einzigartige Funktion hat Luther der Rechtfertigungslehre als der gebündelten christlichen Heilslehre zugeschrieben, nicht um einem wissenschaftlichen Theoriebedürfnis zu genügen, sondern weil sich ihm die Erkenntnis aufdrängte, daß

diese Lehre – Gottes Heil für den Gottlosen allein durch den Christusglauben – zusammen mit einer entsprechenden biblischen Hermeneutik einen unverwechselbaren Bezugspunkt bildet für das Leben des Christen und die kirchliche Gestalt des Christentums. Das kommt in der GoF nicht hinreichend zum Ausdruck.

Könnte im Dialog der lutherischen Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche ein Lehrkonsens ermittelt werden, so wäre das ein erfreuliches Ergebnis. Die Abstriche an der reformatorischen Theologie, die jetzt in der GoF vorgenommen werden, sind jedoch für den gewünschten Konsens ein zu hoher Preis. Sie treffen die Theologie Luthers in ihrem Kern, an Punkten, an denen die reformatorische Grundorientierung der evangelischen Christen und der lutherischen Kirchen getroffen wird.

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

PRO

Von Gerhard Müller

I.

In den »Schmalkaldischen Artikeln« geht Martin Luther auch auf »das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung« ein. Der Reformator meint, der »Hauptartikel« sei, »daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei »um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden«, Röm 4« (25). Unsere Erlösung ist allein Jesu Christi Werk. »Von diesem Artikel kann man nicht weichen ... Und auf diesem Artikel steht alles, was wir gegen den Papst, Teufel und Welt lehren und leben.« Mit Fragen des Heils darf nicht leichtfertig umgegangen werden. Nach Luthers Meinung kann Selbst- oder auch nur Miterlösung nicht behauptet werden. »Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) hat also berechtigterweise viel Aufmerksamkeit erfahren.

Aber wie wird das, was hier »Erlösung« genannt wird, im Luthertum selbst gedeutet? Luther hat zur Erläuterung von »Erlösung« nicht immer dieselben Formeln benutzt. Wesentlich war ihm, daß »unser Gott und Herr« diese Erlösung und damit das Heil bewirkt hat – er allein. Wie dies im einzelnen zu interpretieren sei, darüber wurde unter lutherischen Theologen heftig gestritten. Noch während er lebte, meinten manche, für uns Christen sei nur das Evangelium wichtig. Dabei hatte der Wittenberger Professor gefordert, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, sie aber

nicht zu trennen. Nach Luthers Tod wurde diskutiert, ob gute Werke nötig oder aber schädlich zur Seligkeit seien. Gefragt wurde auch, ob bei der Erlösung Jesus Christus seiner göttlichen Natur nach in uns Wohnung nehmen müsse. Andere erklärten, die Sünde sei so stark, daß sie nach dem Sündenfall zu unserer Natur gehöre – und alle beriefen sich auf Luther.

Dem war es, wie wir sahen, um »das Amt und Werk Jesu Christi« gegangen. Gibt es auf die Frage, wie sich dies beim Menschen auswirkt, verschiedene Antworten? Diese könnten ein Zeichen für die Schwierigkeit der Probleme sein, aber auch eines für Vielfalt im Detail bei Übereinstimmung im Grundsätzlichen. In der »Konfordinformel« von 1577 versuchte man zu einer theologischen Verständigung zu kommen. Dies ist auch in hohem Maße gelungen. Aber die Konkordienformel wurde nicht von allen lutherischen Kirchen anerkannt. Es blieb also Vielfalt im Luthertum – wie übrigens in den anderen Kirchen auch!

II.

Davon muß ausgehen, wer die GE verstehen will. Hier haben Katholiken und Lutheraner einen Dialog geführt. Sie haben aufeinander gehört und sich besser verstanden als vorher. Sie haben aber auch keinen »Einheitsbrei« angerührt. Mir gefällt an der GE, daß festgestellt wird, was gemeinsam gesagt werden kann, daß aber auch die unterschiedlichen Akzente dargelegt werden, die jede Seite allein vertritt, die aber das gemeinsame Fundament erweitern und nicht zerstören.

Dafür hatte man sich auf Vorarbeiten gestützt, die in verschiedenen Ländern und auch international zwischen Lutheranern und Katholiken geschaffen worden waren. Es wurde auch nicht verschwiegen, daß die Aussagen über Erlösung und Rechtfertigung in den beteiligten Kirchen unterschiedlich gewichtet worden waren. Dennoch wurde »Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung« skizziert: biblisch, trinitarisch, soteriologisch, d. h. auf Jesus Christus gegründet. Gemeinsam wurde formuliert: Die Rechtfertigungslehre »ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will.« Es wurde auch nicht verschwiegen, daß weiterer Klärungsbedarf besteht. Aber insgesamt wurde der Konsens als erreicht bezeichnet.

III.

Der Lutherische Weltbund akzeptierte diese Ergebnisse. Er stellte aber auch fest, daß besonders über »den Stellenwert der Rechtfertigungslehre

als Kriterium«, über »Konkupiszenz und Sünde im Gerechtfertigten« sowie über »das Verhältnis von guten Werken und Bewahrung der Gnade« weitere Klärungen erforderlich seien. Die »Antwort der katholischen Kirche« lautete: »Die Feststellung, daß es »einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« gibt, ist richtig.« Aber dann wird fortgefahren: »Trotzdem ist die katholische Kirche der Überzeugung, daß man noch nicht von einem so weitgehenden Konsens sprechen könne, der jede Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen würde.« Unterschiedlich sei z. B. die Interpretation des »Sündersein(s) des Gerechtfertigten«. Außerdem müsse »die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der »regula fidei« einbezogen werden.« Die Frage nach Rechtfertigung und »neue(r) Schöpfung« sei weiter zu bedenken, wobei »das Sakrament der Buße« in die Überlegungen einbezogen werden müsse. In bezug auf diese »Divergenzen« müsse noch geklärt werden, ob »die Verurteilungen des Konzils von Trient« wirklich den Partner nicht mehr treffen.

Diese »Antwort« benennt faktisch dieselben Punkte, die auch der Lutherische Weltbund als klärungsbedürftig angesehen hatte. Aber in der Stellungnahme aus Rom schien das Negative das Positive weit zu überwiegen. War das Ja in Wahrheit ein Nein? Vor allem meinten viele, der Vatikan habe die Autorität des Gesprächspartners in Frage gestellt. Denn er hatte formuliert: »Die katholische Kirche erkennt die vom Lutherischen Weltbund unternommene große Anstrengung an, durch Konsultation der Synoden den »magnus consensus« zu erreichen, um seiner Unterschrift echten kirchlichen Wert zu geben: es bleibt allerdings die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsenses, heute, aber auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft.«

Ich gestehe, daß mir die Lektüre dieser »Antwort« große Schwierigkeiten bereitete. In der GE stand doch, daß es noch Differenzen gibt – warum wird jetzt so getan, als ob erst der Vatikan diese Tatsache feststellen müsse? Außerdem waren jahrzehntelange Gespräche mit Lutheranern geführt worden. Deren kirchliche Struktur war bekannt. Jetzt die unternommenen Anstrengungen »anzuerkennen«, sie zugleich aber in ihrem Wert in Frage zu stellen, das schien das Gespräch abrupt zu beenden, obwohl zum Schluß der »Antwort« durchaus »Perspektiven für die künftige Arbeit« genannt wurden.

Im Juni 1999 wurde eine ergänzende »Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche« (GoF) vorgelegt, der ein »Anhang« hinzugefügt worden war. Hier wurden Fragen aufgegriffen, die beide Seiten als klärungsbedürftig genannt hatten. Vor al-

lem aber wurde von den »beiden Dialogpartnern« gesprochen. Im »Anhang« wurde festgestellt, daß von Roms »Antwort« »die Autorität lutherischer Synoden« nicht in Zweifel gezogen werden solle. »Die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund haben den Dialog als gleichberechtigte Partner ... begonnen und geführt.« Das machte den Weg frei zur Unterzeichnung der GE, der GoF und des »Anhangs«.

IV.

Damit war das Ende des Weges natürlich noch nicht erreicht. Wie in jeder Wissenschaft, so muß auch in der Theologie weitergearbeitet werden. Aber daß heute zwischen Katholiken und Lutheranern vieles anders gesehen wird als früher, das ist unbestreitbar. Entscheidend war auch nie, ob kluge Köpfe kluge Erkenntnisse hatten, sondern ob in den Gemeinden das anerkannt wurde, was einzelne gedacht, oder auch, was Synoden festgestellt hatten. Man kann sogar fragen, ob am Anfang die Lehre steht und dann daraus der Glaube erwächst oder ob zunächst das Gebet, die Frömmigkeit da ist, die aus dem Hören auf Gott erwachsen ist. Daß die Lehre erst die Folge des Gebetes ist, wird jedenfalls von einem alten Wort behauptet: *lex orandi, lex credendi*. Wenn es richtig ist, daß das Gebetete dann geglaubt wird, dann hat die Entwicklung in den ökumenischen Gottesdiensten, die Katholiken und Lutheraner gemeinsam feiern, schon lange Kirchen und Theologen überholt.

Der Bischof von Mainz, Professor Dr. Dr. Karl Lehmann, hat in einem »Hirtenwort ... zur Österlichen Bußzeit 2000« im Hinblick auf die »ökumenische Vereinbarung über die Rechtfertigungslehre« formuliert: »Es geht erstens um die alleinige Initiative Gottes und nicht um unser Tun; zweitens ist Gottes Zuwendung an keine Voraussetzung gebunden, sie ist bedingungslos und reine Gnade; drittens kann der gottferne Mensch diese neue Gerechtigkeit allein im Glauben empfangen.« Hier wird deutlich, wie stark ein Thema aufgegriffen wird, das früher von uns als unsere Besonderheit, unser Proprium verstanden worden war. Es kann aber nur gut sein, wenn »das Amt und Werk Jesu Christi« allgemein recht verstanden und rein gepredigt wird. Ein Schritt auf diesem Weg ist der katholisch-lutherische Dialog über »unsere Erlösung« durch Jesus Christus.

Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 91056 Erlangen

Katharina-von-Bora-Ehrung 1998/1999 – Ein Rückblick

Von Jutta Jahn

Mit diesen beiden Fragestellungen »Was sie mehr sein kann ...« und »was aber bleibt« ist der Jubiläumszeitraum ganz gut umrissen.

Daß sie mehr war als die treusorgende Gattin in Luthers Schatten, als die sie ja wenigstens noch als Fußnote in der großen Reformationsgeschichte aufgehoben blieb – im Gegensatz zu vielen anderen engagierten Frauen dieser Zeit –, und auf dieses »Mehr« hinzuweisen, dazu gab ihr 500. Geburtstag Anlaß, und konsequenterweise begann das Jubiläum zu Ehren der Katharina von Bora in Lutherstadt Wittenberg daher am Reformationstag 1998. Denn immerhin: Die Katharina-von-Bora-Ehrung war ein Novum in der Geschichte der Reformationsjubiläen. Galt dieses Jubiläum doch zum ersten Male einer Frau dieser Zeit. Als Annett Eggert und ich in Vorbereitung dieser Ehrung unsere Arbeit im AB-Projekt der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt am 1. 3. 1998 begannen, standen wir vor folgender Aufgabe:

Wir hatten eine Jubilarin, die allgemein allerhöchstens dem Namen nach – oder anders – in ihrer Funktion als Ehefrau bekannt war, der großen Öffentlichkeit nahezubringen und dabei die Bedeutung dieses relativ kurzfristig installierten wie eben wegen dieser Kurzfristigkeit ebensowenig kaum öffentlich zur Kenntnis gekommenen Jubiläums herauszustellen. Um so erstaunlicher war die Resonanz auf unsere Info-Briefe und PR-Aktivitäten. Es wurde ganz deutlich, daß trotz oder gerade wegen der geringen Kenntnis über Biographisches und die Spezifik der Lebenssituation der Jubilarin ein hohes Interesse am Thema bestand.

Sieben Monate später, im Oktober 1998, zeigte unser Veranstaltungskalender 223 Einträge. Davon waren 150 Veranstaltungen, die sich geographisch von Stade bis Stuttgart und von Osnabrück bis Dresden verteilten, sowie Theater- und Vortragsangebote, Wettbewerbe, touristische Aktivitäten und vieles andere. Der Kalender enthielt übrigens auch die erste öffentliche Information über das Denkmalprojekt zu Katharina von Bora in Lutherstadt Wittenberg.

Gute Indikatoren für das Interesse waren die beiden Leihausstellungen, die für das Jubiläum entwickelt wurden. Die in unseren ersten Info-Briefen angebotene Leihausstellung der Stiftung Luthergedenkstätten »Katharina

von Bora, die Lutherin – Stationen eines Lebens«¹, wurde wegen der vielfachen Leihwünsche geklont, und selbst verdoppelt ist sie oder sind sie bis September 2000 ausgeliehen. Auch die Wanderausstellung »Katharina von Bora, die Lutherin« der Frauenbeauftragten der Kirchenprovinz Sachsen, die am Geburtstagswochenende 1999 in Lutherstadt Wittenberg ihre Wanderung begann, ist bis weit in das Jahr 2002 hinein vergeben. Und ich gehe auch davon aus, daß sehr viele Veranstaltungen erst nach Abschluß des Kalenders geplant wurden, eben wegen des kurzen Planungsvorlaufes bis zum Jubiläumsbeginn².

Auch das zeigt: Das Interesse und das Bedürfnis, mehr über diese Frau, ihre Lebensumstände und ihre Zeit und ihre Zeitgenossinnen zu erfahren, war und ist sehr hoch.

Deshalb sei hier auf drei Wittenberger Veranstaltungen hingewiesen, die unsere Kenntnisse in diesem Zusammenhang nachhaltig erweitert haben, nachhaltig deswegen, weil sie mit drei wichtigen Publikationen verbunden sind. Die große Fachtagung »Frauen der Reformation« zur Eröffnung des Jubiläums am Reformationstag 99 ist gespiegelt im gleichnamigen Tagungsband der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt, der neben Katharina von Bora auch andere Frauen der Zeit wie Elisabeth von Meseritz verh. Cruciger, Florentina von Oberweimar und Ursula von Münsterberg und frauenspezifische Aspekte der Reformation thematisiert³. Hohe überregionale Anziehungskraft eignete auch der umfassenden Gedenkausstellung der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt »Lieber Herr Käthe – Katharina von Bora, die Lutherin«, in der Lutherhalle Wittenberg, die gleich von drei Publikationen begleitet wurde⁴, von denen besonders der

¹ Inhaltlich erarbeitet wurde diese Ausstellung von Dr. Elfriede Starke, realisiert anlässlich des 499. Geburtstages auf Initiative von Heidemarie Wüst, der damaligen Direktorin der Ev. Akademie und Mitinitiatorin des Jubiläums, und Jutta Strehle, wiss. Mitarbeiterin der Stiftung Luthergedenkstätten Sachsen-Anhalt, die diese Ausstellung weiterhin betreute und betreut.

² Ich selbst habe an die 20 Vorträge, 2 davon verbunden mit Ausstellungseröffnungen, gehalten, die nicht im Kalender erscheinen, sowie 4 Exkursionen nach Torgau begleitet. Diese Torgau-Fahrten sind auch Indiz für die geographische Horizonterweiterung, sagte mir doch ein Busfahrer der Wittenberger Busgesellschaft: »Neuerdings müssen wir so oft nach Torgau fahren, früher sind wir da nie hingefahren.«

³ Hrsg. von Heidemarie Wüst und Jutta Jahn. Sie enthält auch Grußworte und Festvorträge zum Jubiläum.

⁴ Kurator der Ausstellung und verantwortlich für Konzeption und Redaktion der Publikationen ist Dr. Martin Treu, wiss. Mitarbeiter der Stiftung Luthergedenkstätten Sachsen-Anhalt.

Aufsatzband zur Ausstellung eine Fülle neuer Forschungsergebnisse mitteilt, die die Jubilarin selbst, Frauen in der Reformation, aber auch Nachwirkung und Rezeptionsgeschichte zum Inhalt haben. Die dritte Publikation veröffentlicht die Vorträge der Wittenberger Sonntagsvorlesungen »Mönchshure und Morgenstern – Katharina von Bora, die Lutherin« des Evangelischen Predigerseminars⁵. Die von den biographischen Aspekten der Bora bestimmten Vorträge stellten vielfältige und neue Forschungsergebnisse vor. Alle drei Publikationen sind wirkliche Fundgruben.

Aber auch eine korrigierte Genealogie der Bora, die Wolfgang Liebehenschel, Vorstandsmitglied der Lutheridenvereinigung e. V., in seinem Buch »Katharina von Bora oder der langsame Aufstieg des Morgensterns zu Wittenberg« vorstellt, gehört zu den (be)merkenswerten Ergebnissen des Jubiläums.

Katharina von Bora ist eine Art Integrationsfigur, die viele Interessen bündelt und verschiedene Zugänge zu ihrer Zeit ermöglicht. Bereiche der Kirchen- und Reformationsgeschichte, frauenhistorische Zusammenhänge, aber auch Alltags- und Sozialgeschichte können in Teilaspekten über die Beschäftigung mit ihr, ihren biographischen Stationen und ihrem Umfeld erschlossen werden. Genauso, wie auch ihre Lebenswirklichkeit im Kontrast zu dem von ihrer Person entworfenen Ideal Fragen nach dem innerkirchlichen Selbstverständnis aufwirft und zur Auseinandersetzung mit tradierten Rollen auffordert. All dies hat das Jubiläum gezeigt.

Um das vielfältige Spektrum des thematischen Zugangs kurz zu verdeutlichen, möchte ich einige Nicht-Wittenberger Beispiele aus dem Veranstaltungskalender aufführen, die sich nicht als Wertung verstehen.

So wurden in Stuttgart am 30. 1. 99 »500 Jahre Katharina von Bora mit 5 Jahren Büro der Frauenbeauftragten der Evang. Landeskirche Württemberg« verbunden und damit auch frauenpolitischer Zusammenhang hergestellt.

Torgau eröffnet die Katharina-Luther-Stube im Bora-Sterbehaus.

Das Bild der Frauen der Reformationszeit wird in vielen Vorträgen, u. a. in Halle, thematisiert, die Geschichte der Frauen wird u. a. im Kirchenkreis Arnsberg in diesen Zusammenhang gestellt.

Die ev. stadtakademie Nürnberg fragt z. B. in einer Veranstaltung ihrer Reihe anlässlich des Jubiläums unter dem Titel »Schwarzer Ehrrock –

⁵ Herausgeber ist das Evangelische Predigerseminar, Lutherstadt Wittenberg, Peter Freybe. Der vollständige Titel lautet: Mönchshure und Morgenstern: »Katharina von Bora, die Lutherin« – im Urteil der Zeit, als Nonne, ein Frau von Adel, als Ehefrau und Mutter, ein Wirtschaftlerin und Saumärkterin, als Witwe.

weißes Hemd« danach, wie die Reformation die Mode der Frauen verändert hat.

Alltagsgeschichtliche Ausstellungen wie »Stark und unentbehrlich-Katharina von Bora, die Lutherin« im Lutherhaus in Eisenach konnten ebenso eines großen Zuspruchs sicher sein wie die Ausstellung »Ora et labora« des Museums in Grimma, die Klosterwirtschaft und Klosteralltag anhand der Geschichte des Klosters Nimbschen z. Zt. der Katharina von Bora zeigte.

Der »Garten der Lutherin«, ein Projekt der Stiftung Luthergedenkstätten, wurde auf der BUGA 99 in Magdeburg vorgestellt.

Der landesweite SchülerInnenwettbewerb der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt, »Ein Tag im Leben der Katharina von B.«, aktivierte über 300 Kinder und Jugendliche.

Hier wurden Informationsbedürfnisse erfüllt, die über biografische Fakten hinausgehen. Und ich denke, die ca. 100 000 DM an zusätzlichen, ungeplanten Fördermitteln bzw. Sponsorengeldern, die von uns als Arbeitsstelle zur Realisierung unserer eigenen Projekte eingeworben wurden, zeigten, daß auch Geldgeber das Jubiläum wichtig nahmen. Wie wichtig es die Öffentlichkeit nahm, das beweisen auch die deutlich gestiegenen Besucherzahlen in Lutherstadt Wittenberg.

»Was aber bleibt?« – war die andere Eckfrage des Jubiläums.

Was aber bleibt, sind Veröffentlichungen. Nach meiner Kenntnis sind es 17 Publikationen, die o. a. eingeschlossen, die die Bora, ihre Zeit und ihre biografischen Orte zum Inhalt haben. Ich finde, das ist eine reiche Ausbeute, die uns wissenschaftliche Aufarbeitung auf neuestem Stand bringt, aber auch Umfeldliteratur und Belletristik. Es entstand, wenn man so will, ein morphogenetisches Feld von Wissen, initiiert durch viele Impulse.

Was bleibt noch?

Es bleiben die neun Kunstobjekte und Installationen zeitgenössischer Kunst, die in der Bernburger Marienkirche ausgestellt waren. Diese Ausstellung, ein Projekt der Arbeitsstelle, mit dem Titel »Mehr links als rechts, mehr schlecht als recht« setzte sich inhaltlich mit der Reformation und dem Ort der Frauen in Kirche und Gesellschaft auseinander, wobei hier die Künstlerinnen und Künstler Anne Rose Bekker, Rüdiger Giebler, Grita Götze, Ingrid Haufe und Andreas Löschner-Gornau, Syrka Helmdach-Lopez, Karin Jarausch, Georg Marcks, Jan Viecez und Andrea Wippermann mit ihren künstlerischen Mitteln neue thematische Zugänge anregten⁶. Eine sicher ungewöhnliche Ehrung erfuhr Katharina von Bora in

⁶ Die Ausstellung war ein Projekt der Arbeitsstelle der Ev. Akademie. Zur Ausstellung ist ein Werkbuch und eine Dokumentation erschienen, hrsg. von Jutta

Bad Zwischenahn. Die neue Kirche in Rostrup, Bad Zwischenahn, wurde »Katharina-Kirche«, genannt, ein Stein mit der Aufschrift »Katharina von Bora 1499–1552« zeigt die Namensgeberin an. In Nürnberg-Schniegling erhielt das neue evangelische Gemeindehaus den Namen »Katharina-von-Bora-Haus«.

Noch etwas bleibt.

Vom ersten Reformationsjubiläum zu Ehren einer Frau, das am Reformationstag 1998 begann und am 20. 12. 99, dem Todestag der Jubilarin, seinen Abschluß fand, komme ich zum ersten Einzelstandbild zu Ehren einer Frau der Reformationszeit, das an eben diesem Tag auf dem Lutherhof, ihrem einstigen Wirkungsort, enthüllt wurde. Geschaffen wurde es von der Bielefelder Künstlerin Nina Koch, die nach einer bundesweiten Ausschreibung dafür den Auftrag erhielt. Typisch für die Lutherin scheint es zu sein, daß nun mit ihrem erneuten Einzug ins ehemalige Schwarze Kloster (der Lutherhalle) wiederum umfangreiche Baumaßnahmen beginnen werden. Ihr damaliger Hauptlebensort wird restauriert, und die neue Museumskonzeption wird sicher ihre Leistungen und Bedeutung, auch als ein Ergebnis des Jubiläums, in der neuen Dauerausstellung entsprechend dokumentieren.

Was bleibt noch zu sagen:

Es lohnt, historische Frauen zu ehren und sie in den Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit zu stellen, es ist ein Zugewinn für die Gesellschaft an Wissen, neuem und korrigiertem, und an Kunst.

Jutta Jahn, Karl-Liebknecht-Str. 37, 06114 Halle

Jahn, Kuratorin der Ausstellung. Weitere Ausstellungen des Projektes sind für dieses Jahr geplant. InteressentInnen wenden sich bitte an die Kuratorin Jutta Jahn.

Johannes Ehmann (Hrsg.): **Ricoldus de Montecrucis: Confutatio Alcorani (1300) – Martin Luther: Verlegung des Alcoran (1542)**. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, Würzburg 1999, 339 S. (Corpus Islamo-Christianum, Series latina Bd. 6)

Das interreligiöse Gespräch zwischen christlichem Glauben und Islam erfährt in unserer multireligiösen Gesellschaft gegenwärtig erhöhte Aktualität; eingeschlossen ist hierin auch M. Luthers Verhältnis zu den Türken und seine Würdigung des Islam.

M. Luther hat bekanntlich mehrere sog. Türkenschriften verfaßt; zu nennen sind u. a. »Vom Kriege wider die Türken« und »Heerpredigt wider den Türken« (1528/29) in WA 30/2, 81–148; 149–197; sein Vorwort zum »Libellus de ritu et moribus Turcorum« des Gregorius von Ungarn (1530) in WA 30/2, 205–208; die »Vermahnung zum Gebet wider den Türken« (1541) in WA 51, 577–625 und eben die »Verlegung des Alcoran« (1542) in WA 53, 261–269.

Für die »Verlegung des Alcoran« hat M. Luther auf die »confutatio Alcorani« des Ricoldus de Montecrucis OP (1300), die er sehr frei übersetzt hat (in WA 53, 273–398), zurückgegriffen, so daß der Reformator deren »Rezipient, Tradent und schließlich Interpret« (10) auf diese Weise geworden ist.

J. Ehmann präsentiert in diesem Buch eine Synopse zwischen dem lateinischen Text der »Confutatio Alcorani« des Ricoldus de Montecrucis, der freien Übersetzung dieses Textes durch Luther aus WA 53, 273–398 und ferner in einer dritten Spalte eine eigene gut lesbare

Übersetzung des lateinischen Textes (26–183). Auf S. 184 bis 187 folgt dann Luthers »Verlegung des Alcoran«.

Der Herausgeber stellt diesen Texten eine historische Einführung mit biographischen Angaben voran sowie einen Überblick über die Textgeschichte der »Confutatio Alcorani« und der »Verlegung des Alcoran« (9–25). Vor allem aber – und hierin liegt die Besonderheit dieses Editionsbandes neben der Neuübersetzung des lateinischen Textes – erfahren die »Confutatio Alcorani« und die »Verlegung des Alcoran« eine ausführliche Kommentierung durch J. Ehmann (191–322); sie erfolgt unter historischem, theologischem und religionswissenschaftlichem Gesichtspunkt mit zusätzlichen 476 Fußnoten. Außerdem erhält der Band eine Literaturliste zu Quellentexten, zum Islam, zu Christentum und Islam, zu Luther und der Islam (325–337). Für eine eingehende Beschäftigung mit den Themen »Luther und die Türken«, »Luther und der Islam« und damit auch für das interreligiöse Gespräch mit dem Islam ist diese kommentierte Textausgabe eine große Hilfe. Erkenntnisgewinne werden vermittelt im historischen, theologischen und religionswissenschaftlichen Themenhorizont.

Michael Plathow

Martin Treu/Ralf-Torsten Speler/Alfred Schellenberger: **Leucorea**, Bilder zur Geschichte der Universität – erarbeitet im Auftrag des Vorstandes der Stiftung Leucorea an der Martin-Lu-

ther-Universität Halle-Wittenberg, Lutherstadt Wittenberg: Edition Hans Luft 1999, 215 S. – ISBN 3-9804492-6-2

Im Auftrag der Stiftung »Leucorea« wurde der vorliegende Bildband erarbeitet, der nach der Empfehlung im Vorwort nicht nur zum entspannenden Betrachten einladen will, sondern zugleich um Unterstützung für die 1994 errichtete Stiftung wirbt. Auch wenn die Leucorea-Stiftung noch in ihrer »Kindheitsphase« steckt (Vorwort von Gunnar Berg), kann sie dennoch inzwischen beachtliche Erfolge aufweisen, über die Alfred Schellenberger in seinem Beitrag zur Geschichte der Stiftung informiert. Eingeleitet wird der Band mit einem Überblick über die Geschichte der Universität Wittenberg von Martin Treu sowie mit einem Beitrag von Ralf-Torsten Speler über »Die Vereinigung der Leucorea mit der Universität Halle und das Nachleben der Wittenberger Alma Mater«. Die Substanz des Bandes bildet ein Bildteil mit 175 Abbildungen von Originalen aus der Geschichte der Wittenberger Universität, die jeweils kurz erläutert werden.

Die Bearbeiter haben vor allem aus den ihnen vertrauten Beständen geschöpft und eine Vielzahl von Quellen und Raritäten vorgestellt: Handschriften, Drucke, Bucheinbände, Druckgraphik, Siegel, Szepter und Fahnen der Universität, Reproduktionen aus den Matrikeln und »Libri Decanorum«, Professorenporträts, Stammbücher, ja sogar einen Dichterkranz für Friedrich Taubmann (1565–1613) und das Korrosionspräparat einer menschlichen Lunge aus der Anatomischen Sammlung. Wie nicht anders zu erwarten, bilden Zeugnisse von Martin Luther einen Schwer-

punkt. Erfreulich ist jedoch auch die Präsentation weniger bekannter Autographen wie zum Beispiel aus Stammbüchern Wittenberger Studenten. Insgesamt dürfte es den Bearbeitern gelingen sein, anhand der vorgestellten Originale ein buntes Bild von der bewegten Geschichte der Wittenberger Universität zu entwerfen.

Die Qualität der farbigen Reproduktionen ist vorzüglich. Leider sind einige formale Mängel anzuzeigen, die wohl auf fehlendes Engagement bei der Lektorierung des Bandes zurückzuführen sind. Unschön wirkt, daß auf dem Titelblatt der Name »Wittenberg« vergessen wurde! In zwei Fällen wurden dem Kommentar nicht die richtigen Abbildungen zugeordnet (S. 101 und 176). Ein gravierendes Defizit ist das Fehlen der Provenienzen. Wenn schon nicht die Signatur, hätte mindestens der Fundort angezeigt werden müssen, da die abgebildeten Originale aus unterschiedlichen Sammlungen stammen. Trotz dieser Mängel ist den Bearbeitern für dieses »Bilderbuch« zur Geschichte der Universität Wittenberg zu danken, das auf das Jubiläum der Leucorea im Jahr 2002 vorausweist.

Hans-Peter Hasse

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

Zehn ursprünglich als Vorträge entstandene und z. T. unveröffentlichte Aufsätze konzentrieren sich auf die Sprache als Medium im kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontext. In dem einlei-

tenden Aufsatz »Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte« vorortet Beutel die Kirchengeschichte zunächst in ihrem Verhältnis zum Kirchenbegriff, zur Geschichtswissenschaft und zur Theologie. Daraus entwickelt der Vf. Strukturtypen und Bewährungsfelder kirchengeschichtlicher Arbeit, die sich ihrem Wesen nach als »Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen« (5) versteht. Der Vf. expliziert seinen hiermit gegebenen Ansatz auf sehr vielfältige Weise und unter stetem Rückbezug auf die Reformation in den folgenden Beiträgen. Unter dem Titel »Antwort und Worte. Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther« benennt er die für den Reformator zentralen Inhalte von Theologie und Kirche, die sich der Differenz zwischen Gott und Menschen sowie Gottes Wort und Menschenwort stets bewußt sein müssen. Beutel skizziert dies schon an drei Arten figürlichen und aus der Bibel entlehnten Redens, dessen Sachgemäßheit gegenüber theologischer Begrifflichkeit Luther stets betont hat. Die Entstehung und Bedeutung der Katechismusformel zum ersten Gebot »Gott fürchten und lieben« ist ein weiteres Thema. B. zeigt hier, wie zentral diese Wendung in der Betonung ihres ersten Gliedes und in ihrer Bestimmung der »beiden fundamentalen Lebensäußerungen des menschlichen Herzens« (63) für Luthers Theologie ist. Der Beitrag »Erfahrene Bibel« entfaltet interessante Aspekte des Schriftverständnisses Luthers, in dem Lehre und Leben, historischer Text und seine je aktuelle Applikation eng aufeinander bezogen sind. Unter dem Titel »Scriptura ita loquitur, cur non nos?« geht Beutel Luthers Verständnis vom Sprechen Gottes und seinen Ausformungen nach. In dem Aufsatz »Praecep-

tor Germaniae – Doctor ecclesiae. Melanchthons Selbstverständnis als Gelehrter« vermag der Vf. deutlich zu machen, daß man in der Biographie Melanchthons weder Theologie und Philosophie noch akademisches und gottesdienstliches Amt oder seine Schwerpunktsetzung gegenüber Luther gegenüber einander ausspielen darf.

Der ausgeprägten homiletischen Tradition des 17. Jahrhunderts widmet er sich dann unter dem Titel »Lehre und Leben in der Predigt der lutherischen Orthodoxie« anhand einer Studie über den Tübinger Kontroverstheologen Tobias Wagner. In einem weiteren Beitrag unterzieht Beutel das »Abendlied« von Matthias Claudius einer Analyse, die in einer theologiegeschichtlichen Einordnung mündet. Es zeigt sich hierbei, wie der Text in seinem Kern auf reformatorische Theologie bezogen ist. Drei Bezugsweisen von »Sprache und Religion« untersucht Beutel abschließend in einer fundamentaltheologischen Skizze. Er thematisiert die Qualifizierung von Sprache durch die Religion ebenso wie die Prägung von Religion durch die Sprache und die Sprachlichkeit als Konstitutionsbedingung von Religion, um schließlich die religiöse Qualität von Sprache näher zu bestimmen.

In ansprechender Weise leitet der Vf. den Leser insgesamt zur Reflexion über Sprache in Religion an und streift dabei in dieser äußerst kurzweiligen Sammlung von Einzelstudien mannigfaltige Aspekte der Kirchengeschichtsforschung.

Andreas Gößner

Sebastian Degkwitz, **Wort Gottes und Erfahrung. Luthers Erfahrungsbegriff und seine Rezeption im 20. Jahrhundert.** Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang 1998, 322 S. – ISBN 3-631-33932-1 (Beiträge zur Theologischen Urteilsbildung Bd. 6)

Ziel dieser erfreulichen Bonner Dissertation ist zu bestimmen, »wie der Begriff ›Erfahrung‹ theologisch charakteristisch zu gebrauchen« sei (309). Die Aufmerksamkeit war dabei vor allem auf Luthers zweite Psalmenauslegung, das Magnificat, den Großen Katechismus, die Vorlesung über die Stufenpsalmen sowie die Galaterbriefvorlesung von 1531 (68 ff.) zu legen.

In diesen Werken stellt sich nun Luthers Erfahrungsbegriff zunächst als Erfahrung des Gesetzes, d. h. als Erfahrung der Sünde (85 ff.), des Zornes Gottes (102 ff.) sowie der Anfechtung (147 ff.) dar. Sodann geht es um Luthers Erfahrungsbegriff und das Kreuz Jesu Christi, näher um die unmittelbare Kreuzeserfahrung Christi (157 ff.) und dann um die Kreuzeserfahrung des Menschen in Christus (166 ff.). Und zu Recht verweist der Autor hier auf die bemerkenswerten Sätze Luthers zu Röm 15,4 aus der *Adventspostille* (1522) (WA 101/2,75): »Daraus folget, das wer nicht leyden oder sterben versucht hat, der kann auch nichts vom trost der schriftt wissen. Der trost will nit mit wortten, sondern mit erfahrung geschmackt und empfunden seyn« (173).

Der Autor geht sodann auf die Erfahrung des Todes im Kreuz und das darauf folgende Leben ein (181 ff.). Luther teile zunächst die »von Augustin und der Mystik überkommene Aussage, Gott sei unerfahrbar und unsichtbar«, und

unterscheide deshalb Glaube und Erfahrung (189). Allerdings bedeute »unerfahrbar« in genuinen Aussagen Luthers »verborgen unter der Erfahrung seines Gegenteils«. Allein so seien die Aussagen von Anfechtung und Kreuz zu verstehen« (190). Der Gang durch Luthers Erfahrungsbegriff wird nun beschlossen durch den Aspekt der Erfahrung des Evangeliums, und dazu gehört zuerst die Erfahrung des Glaubens (207 ff.), des Gewissens (224 ff.) sowie die Erfahrung des Leibes (244 ff.). Die »Geisterfahrung des Gebets«, der »unaussprechlichen Seufzer und strukturparallel des Lobes«, erwiesen sich so als das »Herzstück des Lutherschen Redens von Erfahrung«. Hier erreiche »die Erfahrung im Kreuz ihr Ziel« (223).

Trotz aller Zustimmung zu Ebeling analysiert der Autor dennoch, daß für Luther nicht Weiterfahrung Ausgangspunkt und Horizont für die Erfahrung Gottes sei (304). Sondern nach Luther orientiere sich die Christenheit dadurch in der Welt, daß sie unablässig die Schrift höre und lese und sich auf Erfahrungen einlasse, in denen sie selbst und die Welt »für die Erwartung Gottes geöffnet werden« (314).

Auf diese Weise hebt der Autor nicht nur elementare Glaubenserfahrungen des Reformators in das neue Licht gegenwärtiger Fragestellungen, sondern macht sie auch weitgehend für die Gegenwart fruchtbar.

Andreas Pawlas

Thomas Kaufmann: **Reformatoren.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 112 S. – ISBN 3-525-34004-4 (Kleine Reihe V&R Bd. 4004)

Wer in Deutschland von Reformation spricht, hat sogleich die Gestalt Martin Luthers vor Augen. Diese Verbindung speist sich einerseits aus dem theologischen Grund, daß sich die deutliche Wiederentdeckung des Evangeliums der theologischen Arbeit dieses Einzelnen verdankt und auf den Glauben jedes einzelnen zielt, andererseits freilich auch einer Stilisierung Luthers zum Inbegriff und Sinnbild evangelischen Christentums überhaupt. Diese problematische Engführung zu vermeiden, ohne auf die Triftigkeit der theologischen Einsicht zu verzichten, dazu verhilft der so schmale wie inhaltsreiche Band des Kirchenhistorikers Thomas Kaufmann. Er zeigt in einem einleitenden Text, daß es eben einer personalen Resonanz der Theologie Luthers bedurfte, damit die Bewegung der Reformation kirchlich und politisch wirksam wurde. Und er weist auf die gemeinsamen Strukturbedingungen hin, unter denen Zeitgenossen Luthers ihrerseits zu »Reformatoren« wurden: Bildungsvoraussetzungen der theologischen, vor allem auch der humanistischen Tradition, verbunden mit Milieuvoraussetzungen eines erwachenden Bürgertums. Kaufmann weist auf die unterschiedlichen Kontexte hin, in denen diese Reformatoren tätig wurden; in den Städten und in den Territorien herrschten ja andere Verhältnisse. In einer nach Geburtsjahren geordneten Abfolge von Kurzbiographien stellt er dann im Hauptteil seines Buches 26 Personen vor, darunter mit Argula von Grumbach und Katharina Zell zwei Frauen. Die knappen Charakteristiken lassen einen schnellen Überblick über die historischen Daten und die theologischen Grundüberzeugungen gewinnen; ein bibliographischer Anhang zu jedem Artikel ermutigt zur Weiterarbeit. Wer

einen knappen Einblick und einen zuverlässigen Einstieg in die soziale und mentale Welt der Reformatoren mit und neben Luther gewinnen will, dem sei das Buch herzlich empfohlen.

Dietrich Korsch

Hermann Boverter/Uwe Baumann (Hrsgg.): **Europa – Wiege des Humanismus und der Reformation**. 5. Internationales Symposium der »Amici Thomae Mori« 20.–27. Mai 1995 in Mainz, Frankfurt a.M. usw.: Peter Lang 1997, 436 S. – ISBN 3-631-32109-0

Der Band enthält 28 Beiträge, die drei Themenkreise zugeordnet sind: Humanismus und Reformation, Thomas Morus und der Englische Humanismus, Thomas Morus: Nachleben und Aktualität. Der erste Themenkreis wird eröffnet von R. Keen, *Humanism and the Reformation in Controversy*, wobei K. die Unterschiede darin sieht, daß der Humanismus sich von den Volkskulturen abhob und versuchte, »an international elite community« zu schaffen, während die Reformatoren ein Regionalphänomen und ein »phenomenon of vernacular culture« war. Dargelegt werden dann die Positionen von Morus und Cochlaeus. Richard Marius beschäftigt sich mit »Thomas More, Martin Luther, Hamlet and the Fear of Death in the Renaissance«, Uwe Baumann mit »Krieg und Frieden in der humanistischen Theorie und der politischen Praxis der frühen Tudorzeit« (Morus, Stephen Barrow, Thomas Elyot). Bei dem Kurzbeitrag von Germain Marc'hadour über

Thomas Morus und Ulrich von Hutten steht Erasmus im Mittelpunkt, der auch von Wilhelm Ribhegge, Kontakte und Kontroversen – Martin Luther, Erasmus von Rotterdam und Thomas More, ausführlich behandelt wird. Dominik Baker-Smith erörtert »The Crisis of Religious Humanism in the Face of the Reformation«, Brian Byron will mit »Hewbrews and its Role in the Reformation Debate over the Sacrifice of the Mass« den Weg nachzeichnen, »my mind has worked on this problem«. Charles Béné untersucht den Einfluß von Marco Marulic (Marcus Marulus Spalatensis, gest. 1524), dessen »Evangelistarium« und die »Institutio bene vivendi per exempla sanctorum« weit verbreitet waren, in England.

Im zweiten Themenkreis werden – in teilweise sehr kurzen Beiträgen – behandelt die Stellung von Morus zum Radikalismus (R. C. Walton), die Antwort/Mechelen/Louvain Connection (J. Leslau), Spezialfragen zur Utopia und zur Responsio ad Lutherum (F. Caspari, E. McCutcheon, E. Baumann), Morus und Machiavelli (C. Quarta), Morus und der Buchdruck (R. J. Schoeck), die sieben Briefe Morus' in den neugefundenen Litterae ad Craneveldium Balduinianae (H. Schulte Herbrüggen), der englische Buchdrucker John Rastell (A. J. Geritz).

Die Beiträge zum dritten Themenkreis greifen weit aus, von der Ikonographie der Hinrichtung Morus' (N. Hausy) bis hin zu »Ernst Troeltsch und Thomas More« (P. A. Sawada), Möglichkeiten und Grenzen des Kompromisses in der Politik (H. J. Meyer) und – als Abschluß – Hermann Boverter, Vom Geist und Ungeist der Utopie. Thomas Morus im 20. Jahrhundert.

Insgesamt bietet der Band, von Ausnahmen im dritten Teil abgesehen,

einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Thomas-Morus-Forschung.

Eike Wolgast

Siegfried Meurer (Hrsg.): »**Was Christum treibet**«. Martin Luther und seine Bibelübersetzung, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1996, 147 S. – ISBN 3-438-06225-9 (Bibel im Gespräch, Bd. 4)

Die Deutsche Bibelgesellschaft nahm das Luthergedenken 1996 zum Anlaß, einen Aufsatzband zusammenzustellen, der dem »Geheimnis« des Erfolges von Luthers Bibelübersetzung nachspürt. Vor allem an Beispielen aus vorreformatorischen Übersetzungen und eigenen Entwicklungen in Luthers Übersetzungsarbeit (verschiedene Ausgaben) zeigt der Germanist Fritz Tschirch, wie Luther gekonnt »Nuancierung« betreibt und so übersetzt, daß man in der Bibel das Zeugnis des dreieinigen Gottes und die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben finden kann. Da die Gegner nur durch Raubkopien auffielen, ist die epochale Leistung der Bibelübersetzung bereits in der »Septemberbibel« vollbracht.

Einen Neuansatz bringt Hartmut Hövelmann »Die Markierung von Kernstellen in der Lutherbibel«. Hövelmann geht es vor allen Dingen darum, daß die Bibel nicht zu einem Spruchbuch entartet. »Luther hatte seine Bibel so eingerichtet, daß der Leser durch Angabe des Woraufhin ihres Befragtwerdens zum richtigen, schriftgemäßen Verstehen der Texte und Worte angeleitet wurde. Da-

zu dienen vor allem anderen die Kernstellen, Vorreden und Verweisstellen. Wir sahen, daß so das Postulat der mündigen Gemeinde, die über die Predigt wachen soll, Grundlage und Verifikation erhielt. Nun hatten weder das kirchliche Amt noch der theologische Fachmann einen prinzipiellen Verstehensvorsprung vor der bibellesenden Gemeinde. Luthers Maßnahme überwindet das Kompetenzgefälle im Umgang mit der Schrift. Seine Bibel ermöglicht nicht nur Bibelkenntnis, sondern auch Bibelverständnis ... Soviel, meine ich, ist jedenfalls ersichtlich: Diese Aufgabe erfüllen die heutigen Kernstellen nicht sachgemäß. So, wie sie sind, sollten sie einer gründlichen Überarbeitung unterzogen werden.«

Martin Schloemann zeigt, wie Luther »die Mitte der Schrift« versteht: Durch die Markierung »Sünde vergibt« und Hervorhebung der Rechtfertigung des Sünders durch Christus.

Eine spannende Diskussion über ein Handexemplar der Vulgata von 1519, die Luther angeblich mit Randnotizen und als Übersetzungsvorlage benutzt hat, so Manuel Santos Noya.

Ulrich Bubenheimer »Eine unechte Lutherreliquie in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart« zeigt, wie die Behauptung vom Handexemplar nicht zu halten ist. Einig ist man sich, daß das Lutherwort: »Doctor Martin Luther. Im Jahre 1483 wurde ich geboren. Im Jahre 1518 befreite mich Doctor Staupitz in Augsburg aus dem Ordensgehorsam und überließ mich Gott allein. Im Jahre 1519 exkommunizierte mich Papst Leo aus seiner Kirche. Und auf diese Weise wurde ich zum zweiten Mal vom Orden gelöst. Im Jahre 1521 verstieß mich Kaiser Karl aus seinem Reich. Und so wurde ich zum dritten

Male gelöst. Aber der Herr nahm mich auf. Ps 25 (= Ps 26 [27], 10)« echt ist.

Insgesamt eine gründliche Untersuchung zur Lutherbibel. Für Pfarrer, Theologen, Germanisten und gründliche Bibelleser geeignet. Die Lektüre versetzt in den Stand, daß man bei der Einschätzung der Lutherbibel sachgemäß und dankbar mitreden kann.

Detlef von Dobschütz

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. – (Dissertation Theologische Reihe Bd. 71).

Dissertationen haben ihren Ort. Vorliegende Studie wurde zwar von Remigius Bäumer betreut, der bekanntlich Peter Manns' Diktum von Luther als »Vater im Glauben« als »unerträgliche Zumutung« zurückwies, ihr Vf. ist aber vor allem Schüler des Regensburger Autodidakten Theobald Beer. Beer wurde nicht müde, Luthers Theologie gnostische Elemente zu unterstellen, ihn in der Christologie des Modalismus zu zeihen und die reformatorischen Grundanliegen lebensgeschichtlich zu verpsychologisieren (»Luthers Theologie – eine Autobiographie«). Beer zufolge gab es keinen reformatorischen Durchbruch, statt dessen Willkür und Irrtum schon von seinen wissenschaftlichen Anfängen an. Statt intellektueller Redlichkeit deutscher Messianismus.

Im Blick auf diesen Ansatz widmet sich W. dem Beginn der wissenschaftlichen Laufbahn Luthers (1509) und un-

tersucht dessen Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden zu Christologie und Trinitätslehre. Die Auswertung von Randglossen Luthers ist auch die ebenso bekannte wie bestreitebare Methode Beers. Immerhin stellt sich W. selbst die Frage, »wie aus Randbemerkungen, in denen sich ein Autor natürlicherweise nur fragmentarisch ausdrückt, seine theologische Gesamtkonzeption erschlossen werden kann« (5). Das Ergebnis überrascht nicht: Beers Interpretation wird durch W.s Analyse bestätigt, insofern Luther in der Christologie »an den Stellen, wo er vom allgemeinen Verständnis abweicht, eine Begrifflichkeit verwendet, die für die spätere Deutung der Theologie Luthers in Beers Sinn offen ist« (171). Andererseits: »Ob Luther schon in den Randbemerkungen wesentliche Grundzüge seiner späteren Christologie vertreten hat, ist nicht eindeutig zu klären. Seine eher konventionelle Rechtfertigungslehre zeigt zumindest, daß aus einer möglichen neuen Konzeption der Christologie noch keine weiterführenden Schlüsse gezogen werden« (195). Der Autor bleibt also vorsichtig, und weil er methodisch sorgfältig arbeitet, ist das Ergebnis seiner Arbeit wenig spektakulär. So schließt das Buch denn auch nicht mit einer Aussage, auf die sich die Forschung künftig verlassen könnte, sondern mit einer Problemanzeige: »Luther bekämpft das spekulative und philosophische Durchdenken Gottes, und dieses Anliegen scheint ihn von seinem ersten öffentlichen Auftreten an bestimmt zu haben. Um das Geheimnis der Tradition auszudrücken, benutzt er anstelle ontologischer Spekulationen paradoxe Prinzipien, wie er sie bei keinem seiner Lehrer ... finden konnte ... Es stellt sich die Frage, ob diese Abkehr

von einem Kernbereich des gesamten vorangehenden theologischen Denkens Konsequenzen für seine weitere Theologie nach sich zog« (196). Aber damit arbeitet W. schon wieder Theobald Beer zu.

Hartmut Hövelmann

Joachim Knappe: **Philipp Melanchthons »Rhetorik«**, Tübingen; Max Niemeyer 1993, XII. 174 S. (Rhetorik-Forschungen Bd. 6)

Im Rahmen der Frühneuzeitforschung behandelt Knappe hier die rhetorischgeschichtliche Bedeutung Melanchthons, seine »Rhetorik« »steht für die humanistische Neubelebung der Rhetorik als Disziplin« (2) und ist somit mehr als ein Endglied der humanistischen Tradition, wie z. B. Heinz Otto Burger annahm. Auch wenn ihre Wirkungsgeschichte noch nicht geschrieben ist und Forschungsdefizite bestehen: Es besteht kein Zweifel, daß die drei Versionen der »Rhetorik« (Tübinger Rhetorik 1519; die Lehrbuch-Version 1521; die Wittenberger Rhetorik »Elementa rhetorices« 1531) »von großem Einfluß auf die Bildungsbestrebungen und das Rhetorikverständnis in Europa waren« (3).

Nach einem knappen Überblick über Melanchthons Verhältnis zur Rhetorik (5), die überlieferten Versionen der »Rhetorik« (23) und die Quellenfrage (55) bietet Knappe einen Textabdruck der »Elementa rhetorices« anhand eines Faksimile der Bretschneider-Ausgabe von 1846 (CR XIII, Sp. 417–506). Vorangestellt ist eine (gekürzte) deutsche Fassung, die Knappe als »Inhaltsparaphrase«

(60) bezeichnet und die nicht nur für Studierende hilfreich ist.

Die Bedeutung der »Rhetorik« Melanchthons für die Kirchen- und Theologiegeschichte wird eher beiläufig behandelt (z. B. 12 f.). Dem Buch vorangestellt ist Luthers bekanntes Diktum aus den »Tischreden« (Nr. 3619): »Sache und Worte: Philippus; Worte ohne Sache: Erasmus; Sache ohne Worte: Luther; Weder Sache noch Worte: Karlstadt.

Auch die kirchengeschichtliche Forschung dankt Knappe gerne für die Bereitstellung eines auch für sie wichtigen Textes!

Karl Dienst

Alejandro Zorzin: **Karlstadt als Flugschriftenautor**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 313 S. (Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 48)

Vf. hat diese Arbeit als Diss. bei B. Moeller erstellt und will in ihr Karlstadt »aus der Sicht seiner publizistischen Tätigkeit« erforschen, denn wer in der Reformationszeit im Streit um die neue Lehre wirksam werden wollte, mußte sich des neuen Publikationsmediums, des Buchdrucks, vor allem aber der Flugschriften bedienen. Diese zeichneten sich durch ihren geringen Umfang und durch handliches Format aus, dazu waren sie durch eine hohe Auflage preiswert.

Im 1. Teil vergleicht Vf. Karlstadts literarisches Werk der Jahre 1518–1525 mit dem von 18 Zeitgenossen. Sein Werk ist bis heute kaum erschlossen, es fehlt eine Gesamtausgabe. Neben der überragenden Rolle Luthers als Publi-

zist in dieser Zeit ist die Publizistik Karlstadts in diesen Jahren sehr gefragt; er steht von allen genannten Zeitgenossen an 4. Stelle, aber eben nur so lange, wie er die »Wittenberger Theologie« vertritt, gegen die Leipziger Theologen stichelt und gegen Eck schreibt. Nach 1522 hat er keine lateinischen Schriften mehr drucken lassen. Von 1526 bis 1535 erschien überhaupt keine Schrift mehr unter seinem Namen. Die Rückschläge, die er beim Versuch hinnehmen mußte, seine reformatorischen Anliegen in die Tat umzusetzen, wirkten sich also direkt auf seine Publizistik aus. Bis dahin aber (auch zwischen 1522 und 1524) wirkte er innerhalb eines bestimmten Gemeindebezugs durch Predigt und Lehre. Er setzte sich seit 1521 vor allem für ein selbstbewußtes Laienchristentum ein, das fähig war, die Hl. Schrift selbständig zu lesen, auszulegen und zu beurteilen. Seine Schriften erwecken den Eindruck, er habe sich (auch im Abendmahlsstreit) an den »gemeinen Mann« wenden wollen. Die Gestalt des »Peter Lai« im Dialog über das Abendmahl erinnert Rez. weniger an »Karsthans« als an den »Laien«, den Löffelschnitzer in den Idiota-Schriften des Niklaus von Kues.

Ob das Buch viel wesentlich Neues bringt, wird man bezweifeln können, aber es ist verdienstvoll, sich mit der Flugschriftenliteratur zu befassen, weil vor allem durch sie und durch Predigten die »neue Lehre« dem Volk vermittelt wurde. Tabelle I und Erklärung dazu auf S. 25 stimmen ebensowenig wie Diagramm 3 und die Erklärung dazu auf S. 35 f.

Interessant ist die Feststellung, daß nicht die Flugschrift »Vom Abtun der Bilder und daß kein Bettler unter den Christen sein soll« zu seiner Zeit die

größte Verbreitung fand, sondern seine vier deutschen Schriften zur Bedeutung und Form der Evangelischen Messe. Die Thematik der Messe interessierte die Zeitgenossen erheblich mehr als die Bil-

derfrage. Solche Beobachtungen zeigen also doch, daß das Buch auch Neues vermittelt.

Karl-Hermann Kandler

EINGEGANGENE BÜCHER – BESPRECHUNG VORBEHALTEN

Norbert Denecke: Spurensuche. Die Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1999, 142 S.

Susanne bei der Wieden: Luthers Predigten des Jahres 1522. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung, Köln usw.: Böhlau 1999, X. 475 S. – ISBN 3-412-12298-X (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers Bd. 2)

Birgit Stolt: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, XII. 200 S. – ISBN 3-8252-2141-5 (UTB für Wissenschaft Bd. 2141)

Uwe Czubatynski: *Armaria Ecclesiae*. Studien zur Geschichte des kirchlichen Bibliothekswesens, Neustadt a/A 1998, 381 S. ISBN 3-7686-4150-3 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche Bd. 24)

Angus J. L. Menuge (Hrsg.): *Christ and Culture in Dialogue. Constructive Themes and Practical Applications*, St. Louis: Concordia Academic Press 1999, 332 S. – ISBN 0-570-04273-9

Christine Helmer: *The trinity and Martin Luther. A study on the relationship between genre language and the trinity in Luthers' works (1523–1546)*, Mainz: von Zabern 1999, XII. 296 S. – ISBN 3-8053-2533-9 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 174)

Thomas Reinhuber: *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2000 XI. 265 S. – ISBN 3-11-016655-0 (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 104)

Martin Luther: *Annotierungen zu den Werken des Hieronymus*, hrsgg. von Martin Brecht und Christian Peters, Köln usw.: Böhlau 2000, 275 S. – ISBN 3-412-03199-2 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Luthers Bd. 8)

Volker Henning Drecoll: Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2000, XII. 382 S. – ISBN 3-11-016697-6 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 79)

Johann Gerhard: Meditationes Sacrae (1606/7) Lateinisch–deutsch. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger, 2 Teilbände, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2000, 789 S. – ISBN 3-7728-1824-2 (Doctrina et Pietas Abt. I Bd. 3)

AUS DEN GEDENKSTÄTTEN DER REFORMATION

Martin Luther und die 800jährige Bergbautradition im Mansfelder Land stehen im Mittelpunkt einer Ausstellung, die noch bis 12. November in Eisleben zu sehen ist. Unter dem Motto »... von daher bin ich« werden anhand von 200 Exponaten erstmals die Herkunft des Reformators und deren Einfluß auf sein Wirken umfassend dargestellt. Mit seinem Kupferbergbau gehörte das Mansfelder Land im Mittelalter zu den bedeutendsten Montanindustrien der Welt. Die Ausstellung ist im Sterbehaus Luthers zu sehen.

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Frühjahrsseminar 2001

Das nächste Frühjahrsseminar der Luther-Gesellschaft ist für 26./27. April 2001 geplant und steht unter dem Thema »Martin Luther und Europa«. Ort der Tagung ist Nürnberg.

Eine Bitte aus dem Kreis unserer Mitglieder

Das bekannteste der Lieder Lutherse, »Ein feste Burg ist unser Gott«, war wiederholt Gegenstand der Forschung. Wo und wie es entstanden ist, wo die Erstveröffentlichungen liegen, wen der Reformator mit »der alt böse Feind« gemeint hat – darüber gibt es zahlreiche Veröffentlichungen.

Das Lied hat allerdings auch eine Nachgeschichte. Es wurde umgedichtet – nicht nur zur Zeit der Aufklärung –, es wurde erweitert oder unterdrückt, in neuen Liedern als »Motto« einzelner Strophen verwendet, oder es wurden seiner Melodie neue Texte unterlegt.

Wer hierzu Beispiele nennen kann oder Literatur kennt, wende sich bitte an Dr. Bernhard Bonkhoff, Vorsitzender des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, Kirchstraße 3, 66501 Großbundenbach (Tel. 0 63 37/3 14, Fax 0 63 37/88 21).

Neue Anschrift der Redaktion

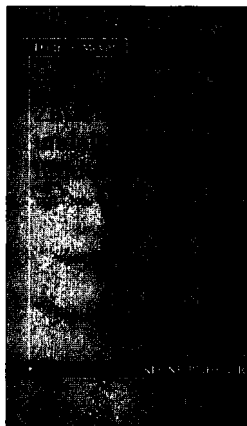
Bitte beachten Sie die neue Redaktionsadresse:

Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstraße 3, 80538 München
Tel./Fax 0 89/21 02 79 79
e-mail: hoevelmann@elkb.de

Zur Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine

Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf und Pottendorf wurde am 26. Mai 1700 in Dresden geboren. Nach Studium, Auslandsaufenthalten und seiner Eheschließung 1722 erwarb er das Gut Berthelsdorf in der Oberlausitz und erlaubte die Ansiedlung von ausgewanderten Mitgliedern der mährischen Brüderkirche. Daraus entstand die Siedlung Herrnhut. Diese Entstehungsgeschichte der Herrnhuter Brüdergemeine schildert Dietrich Meyer anschaulich.

Die Besonderheiten (u.a. Herausgabe der jährlichen „Losungen“) des Gemeindelebens zur Zeit Zinzendorfs sind ebenso behandelt wie die Arbeit in den englischen und nordamerikanischen Auswanderergemeinden und in der Mission. Die Entwicklung seit Zinzendorfs Tod 1760 sowie im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert rundet diese kurze Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine ab.



Dietrich Meyer Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine

1700–2000

KLEINE REIHE V&R 4019.

2000. 175 Seiten mit 6 Übersichten
und 1 Schaubild, kartoniert

DM 21,80 / öS 159,- / SFr 21,30

ISBN 3-525-34019-2

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Gerechtigkeit und Rechtfertigung

Walter Klaiber

Gerecht vor Gott

Rechtfertigung in der Bibel und heute
Biblisch-theologische Schwerpunkte, Band 20.
2000. 256 Seiten, kartoniert
DM 36,- / öS 263,- / SFr 34,80
bei Subskription der Reihe
DM 32,40 / öS 237,- / SFr 31,40
ISBN 3-525-61386-5

Die Rechtfertigungslehre ist im Gespräch. Als besonderes Anliegen der Reformation wirkte sie konfessionstrennend, als zentrales Thema evangelisch-katholischer Dialoge des 20. Jahrhunderts konfessionsverbindend. Die Frage, wie tragfähig der erreichte Konsens ist und wie die Rechtfertigungsbotschaft heutigen Menschen vermittelt werden kann, führt zur Frage nach ihrer biblischen Grundlegung. Im *Alten Testament* ist Rechtfertigung Zuspruch der Gemeinschaftsfähigkeit, Wiederaufnahme in die Gemeinschaft. Gottes Gerechtigkeit ist Lebenselement der Gesellschaft und Hoffnung für die Menschen. In der Zuwendung der Gerechtigkeit Gottes manifestiert sich Gottes schöpferisches und rettendes Ja zu seinem Volk und zu der Welt.

Jesu Verkündigung von der kommenden Gottesherrschaft nimmt im *Neuen Testament* diesen Hoffnungsimpuls auf. Gottes Ja gilt gerade den Geringen, denen am Rande, den Sündern. Die paulinische Rechtfertigungslehre systematisiert diese Botschaft. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Christusgeschehen gibt der Kirche ihren grenzüberschreitenden missionarischen Auftrag. Als leitende Perspektive für die Auslegung der biblischen Heilsbotschaft ist die Rechtfertigungslehre „Mitte der Schrift“.

Friederike Nüssel

Allein aus Glauben

Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie
Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 95.
2000. 366 Seiten, kartoniert
DM 108,- / öS 788,- / SFr 98,-
ISBN 3-525-56206-3

Die These, dass die Menschen „allein aus Glauben“ an Jesus Christus vor Gott gerecht sind, verbindet die unterschiedlichen Positionen lutherischer Rechtfertigungslehre. Dabei zeigt die Geschichte der Formel „sola fide“, dass sie bereits während der Reformationszeit nicht einheitlich verstanden wurde – von unterschiedlichen Akzentsetzungen bei Luther selbst bis zu den Texten Melanchthons ab etwa 1530, die eine forensische Deutung vertreten. Untersucht werden die Schriften dieser Reformatoren, aber auch z.B. derjenigen von Brenz und Osiander, und vor allem Positionen, die für die Entstehung des Konkordienbuchs (abgeschlossen 1580), einer Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften, maßgeblich wurden: Flacius Illyricus und Melancthon-Schüler wie Bellarmin.

Aus der Analyse der weiteren Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der Tübinger Schule, bei Johann Arndt, Johann Gerhard u.a. ergeben sich Anfragen an die Luther-Rezeption.

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von:

Prof. Dr. Johannes Schilling (Kiel) zusammen mit Dr. Reinhard Brandt
(Hannover), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig),
Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen (Bonn) und Andreas Pawlas (Barmstedt)

Schriftleitung: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann

71. Jahrgang 2000

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

INHALT

Aus den Gedenkstätten der Reformation	55, 165
Aus der Luther-Gesellschaft	55, 110, 166
Bücherschau / Eingegangene Bücher	45, 101, 156
Dankesworte an Karl Dienst und Reinhard Schwarz (H. Junghans) .	57
<i>Barth, Hans-Martin</i> : Die Frömmigkeit Philipp Melanchthons und ihr Schatten	85
<i>Czubatynski, Uwe</i> : Erhalt uns Herr bei deinem Wort	43
<i>Hövelmann, Hartmut (Bearb.)</i> : „Laß mich ja nicht hören, daß du gestorben bist!“ Wie Martin Luther einen schwerkranken Freund aufbaut	2
<i>Hofmann, Frank</i> : Reform der Christenheit	112
<i>Hohenberger, Thomas</i> : „Als bedarff man jetzn by vnseren Zyten eins anderen Sant Pauls“. Theologischer Systembruch als Proprium der Lutherrezeption in den frühen reformatorischen Flugschriften	67
<i>Jahn, Jutta</i> : „Was sie mehr sein kann – was aber bleibt!“ Katharina- von-Bora-Ehrung 1998/99	151
<i>Kišš, Igor</i> : Erwiderung auf Wichmann von Meding	40
<i>Lexutt, Athina</i> : Humor und Theologie bei Erasmus und Luther ...	4
<i>von Meding, Wichmann</i> : Luthers Rede vom Naturgesetz	35
<i>Müller, Gerhard und Schwarz, Reinhard</i> : Die ökumenische Verein- barung zur Rechtfertigungslehre im Diskurs der Lutherforscher .	143
<i>Pannen, Friedemann</i> : Luther über Johannes Gerson	117
<i>Schwarz, Reinhard (Bearb.)</i> : „Gottes Wort liegt nicht in Fesseln“. Luthers Brief an die Reichsstände auf dem Reichstag zu Worms – Rückblick und Grundsatzerklärung	62
<i>Stucki, Heinzpeter</i> : Hundert Jahre Zwingliverein in Zürich	97
<i>Uden, Ronald</i> : Lutherische Theologie zwischen Anpassung und Widerstand. Das öffentliche Wirken des Nachkriegsbischofs Hanns Lilje	125

<i>Wurzer, Jörg</i> : Der Freiheitsbegriff Martin Luthers und Immanuel Kants im Vergleich	21
Zu diesem Heft	I, 61, 111

Pietismus versus Moderne?

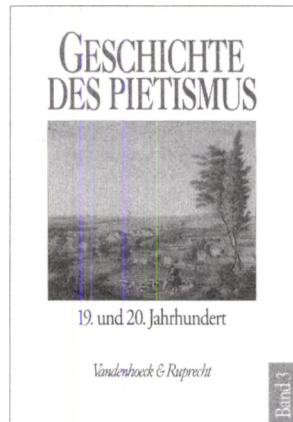
Der dritte Band der Geschichte des Pietismus behandelt das 19. und 20. Jahrhundert. In dieser Zeit breitet sich der Pietismus geographisch weiter aus. Dabei werden einerseits seine Kernanliegen (Gemeinschaft, Erweckung und Evangelisation, Bibel, Frömmigkeit) weiter verfolgt, zugleich kommt es zu differenzierenden Ausgestaltungen (Innere und Äussere Mission, Evangelikalismus und Fundamentalismus, Social Gospel u.a.). Trotz der vielfältigen Ausformungen lassen sich deutliche Verbindungslinien zum älteren Pietismus aufzeigen. Die 11 Autoren des Bandes beschreiten geographisch wie zeitlich ein Forschungsfeld, das insgesamt noch wenig bearbeitet ist. Die Entwicklung des Pietismus in Großbritannien, Frankreich, den Niederlanden, Skandinavien, Ostmitteleuropa und besonders in Deutschland sowie in Nordamerika werden in ihren unterschiedlichen Ausprägungen dargestellt. Es entsteht dadurch erstmals ein umfassender Überblick zur weltweiten Geschichte des Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert.

Das Gesamtwerk: Geschichte des Pietismus

Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert
ISBN 3-525-55343-9

Band 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert
ISBN 3-525-55347-1

Band 4: Glaubenswelt und Lebenswelten
ISBN 3-525-55349-8
in Vorbereitung



Ulrich Gäßler (Hg.) Geschichte des Pietismus Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert

Unter Mitwirkung von Martin Sallmann.
In Zusammenarbeit mit Gustav Adolf Benrath, Eberhard Busch, Pavel Filipi, Arnd Götzelmann, Pentti Laasonen, Hartmut Lehmann, Mark A. Noll, Jörg Ohlemacher, Karl Rennstich und Horst Weigelt.

2000. 607 Seiten mit 32 Abbildungen,
Leinen mit Schutzumschlag
DM 148,- / öS 1080,- / SFr 130,-
bei Subskription der Reihe
DM 133,20 / öS 972,- / SFr 118,-
ISBN 3-525-55348-X

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

