

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 2001



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: hoewelmann@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. E-mail: Luther-Gesellschaft@t-online.de

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/Abonnementverwaltung)

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

INHALT

	1	Zu diesem Heft
MARTIN LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	2	Du bist eine Kapelle Christi Eine Pfingstpredigt Martin Luthers
AUFSÄTZE	3	Franz Posset Lehrer der Seelsorge
	17	Birgit Stolt Das lichte Gott-Vater-Bild des alten Luther
	23	Athina Lexutt War Melanchthon ein Ökumeniker?
WERKSTATT	43	Michael Lapp „Christ unser Herr zum Jordan“
BÜCHERSCHAU	47	Zu: Recent Research on Martin Luther / H. Schmidt / K.-B. Springer / M. Treu / K.-H. zur Mühlen / H. Holze / U. Schindler- Joppien / C. Link
	55	Aus den Gedenkstätten der Reformation
	56	Aus der Luther-Gesellschaft

ZU DIESEM HEFT

Das erste Heft im neuen Jahrtausend eröffnet im Aufsatzteil mit einem Beitrag des amerikanischen Lutherforschers *Franz Posset* zu Luthers Seelsorgelehre. Wir machen uns viel zu wenig bewusst, dass der Begriff »Seelsorge« auf Luther zurückgeht. In der Sache aber bezieht sich Luther damit auf Gedanken Bernhards von Clairvaux, also auf eine monastische Tradition. Posset zeigt die Zusammenhänge auf – wobei man immer wieder bedenken sollte, dass die Seelsorge -katholisch: Pastoral – ein eigenständiges, nicht von Dogmatik oder Kirchenrecht reglementiertes Feld christlicher Spiritualität ist. Das ist im Bereich der Ökumene von Bedeutung, zum Beispiel in Hinsicht auf die eucharistische Gastfreundschaft für konfessionsverschiedene Ehepaare und Familien.

Birgit Stolt fragt wie Posset nach dem »alten« Luther und seinem Gottesbild. Es war wohl weniger theoretisch, als man gemeinhin glaubt. Luther war Familienvater, er hat eine Tochter im Alter von wenigen Monaten verloren. Doch nicht der alte Luther, resümiert die Autorin, war »verbittert, depressiv, verhärtet«, eher dann schon der junge Luther, der »im Kloster verzweifelt um einen gnädigen Gott« rang.

Einen Rekurs auf das Melanchthon-Jahr 1997 gestattet uns *Athina Lexutt*: War Melanchthon, womöglich im Gegensatz zu Luther, Ökumeniker? Es scheint so, als werde da zuweilen ganz zu Unrecht ein Reformator gegen den anderen ausgespielt. Aber das führt ja dann um so konsequenter in die Frage, inwieweit Reformation von ihren Interpreten interessegeleitet in den Blick genommen wird. Nach ihrer Analyse der Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg ist sich Frau Lexutt jedenfalls sicher, daß es keinen sachlichen Grund gibt, Melanchthon an diesem Punkt in einen Gegensatz zu Luther zu bringen.

Michael Lapp berichtet in der »Werkstatt« über das Seminar »Luther und Bach«, das die Luther-Gesellschaft vergangenes Jahr in Eisenach veranstaltet hat. Am Schluss dann, hinter der »Bücherschau«, wie gewohnt, Neues von den Gedenkstätten der Reformation und aus der Luther-Gesellschaft.

H.H.

DU BIST EINE KAPELLE CHRISTI!

Eine Pfingstpredigt Martin Luthers

Am Pfingstmontag (17. 5.) 1529 predigte Luther über den Heiligen Geist Gottes. Biblische Textgrundlage war Johannes 14,23. Die Predigt setzte er am Nachmittag fort. Wir dokumentieren hier eine Passage aus dem Anfangsteil: Der Heilige Geist macht den Christen zu einer Kapelle, einem Ort, an dem er anwesend ist. So hoch schätzt Gott also den Menschen.

Wir Ihr gehört habt, sagt Christus so: *Wer sein Wort bewahrt, den liebt er, und in ihm wird er Wohnung nehmen* (Joh 14,23). Dieses Evangelium des Johannes wird oft gepredigt, das ganze Jahr hindurch. Trotzdem lässt sich wohl noch ein- oder zweimal darüber sprechen, selbst für die, die es bereits kennen. Denen, die es schon in- und auswendig kennen und meinen, keine Auslegung nötig zu haben, denen mag es der Teufel predigen. In Wahrheit haben wir kaum ein Stück davon verstanden, wie Paulus sagt, dass unser Wissen nur Stückwerk ist (1. Kor 13,9). Für die halte ich meine Predigt.

Er wird Wohnung in uns nehmen – das mag für uns ein aufbauendes Wort sein: Wer das Wort Christi beachtet, soll nicht nur Gottes väterliche Liebe und die Vergebung seiner Sünden erfahren, sondern auch ein tapferes Wesen und Kraft zum Handeln kriegen. So soll das bei jedem Christen sein.

Zweierlei findet sich in einem Christen: die Gnade, die dem Menschen die Sünde vergibt, und die Gabe des Heiligen Geistes. An diese beiden Aspekte knüpft Johannes an.

Der das zusagt, ist wohl ein anderer »Weihbischof« (als man ihn gewöhnlich kennt). Diese »Kirchweihe« vollzieht sich nicht mit Weihrauchfass und Kerzen, sondern mit überschwänglichen, unaussprechlichen Gaben, damit der Mensch von göttlicher Eingebung erfüllt und zur heiligen Wohnung Gottes werde, wie Paulus sagt: *Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und Gottes Geist in euch wohnt!* (1. Kor 3,16).

Das sind verwunderliche Worte, und es hat nicht den Anschein, als sei wahr, was da gesagt wird. Dennoch bewirkt das Wort: *Der Tempel des Heiligen Geistes, das seid ihr!* (vgl. 1. Kor 3,17), dass der Mensch eine andere Einstellung kriegt und sein Glaubensmut gewaltig ist: Nach außen hin ist er freundlich und geduldig, vermag über alle Dinge dieser Welt weise zu urteilen. Denn was er spricht, stammt nicht von ihm selbst, sondern aus Gottes Wort. Das weiß er. Auf gleiche Weise leitet ein Familienvater die Familie nach dem Willen, der Einstellung und dem Wort, das einem

Familienvater zukommt. Auch wenn ein Knecht nachlässig ist, ändert das nichts daran, dass die Leitung des Ganzen vom Wort seines Herrn abhängt.

Ja es kann uns passieren, dass unsere Glieder widerspenstig sind und wir dennoch eine Wohnung Gottes bleiben. Denn Gott hat es hier auf der Erde nun einmal so eingerichtet, dass er seinen Schatz in der Schwachheit des Wortes öffentlich bekanntmachen will und in zerbrechlichen Gefäßen (2. Kor 4,7), so dass es niemand bemerkt. Auch heute ist ja deutlich zu sehen, wie gerade die Besten zerschlagen werden.

Es ist eine große und unaussprechliche Sache: Der Mensch soll eine Kapelle, eine Kirche, eine Wohnung dessen sein, der hier spricht. Mit der Vernunft lässt sich hier nichts begreifen. Man muss es schon predigen. Christen sind der edelste Schatz und das köstlichste Kleinod auf Erden; doch sind sie dünn gesät.

(WA 29, 359, 21–360,10)

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

LEHRER DER SEELSORGE

Das ökumenische Potential der Seelsorge-Konzeption des alten Luther

Von Franz Posset

Zu allen Zeiten war es der »junge Luther«, der das Interesse der Menschen gewann. Es ist jedoch keineswegs ausgemacht, was damit gemeint ist. Luther war immerhin schon über dreißig Jahre alt, als er die berühmten 95 Thesen zum Ablass verfasste. Als der Bauernkrieg zu Ende ging und als Luther heiratete, war er bereits um die vierzig Jahre alt. Im Folgenden ist vom »alten Luther«¹ die Rede, wobei wir uns auf das Jahr 1545 konzentrieren,

¹ Vgl. Helmar Junghans, »Interpreting the Older Luther (1526–1546)«, *Currents in Theology and Mission* 9 (1982) 271–81; Bernhard Lohse, »Der alte Luther«, *Martin Luther und die Reformation in Deutschland: Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 1983* (Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums Band 8) 67–73.

ein Jahr vor seinem Tod, als er eine seiner polemischsten Schriften gegen das Papsttum zu Rom verfasste.

Das literarische Werk des alten Luther macht ungefähr zwei Drittel seines gesamten Schrifttums aus². Will man zum historischen »alten Luther« vorstoßen, wird man seinen bedeutenden Spätwerken begegnen: seiner Bibelübersetzung und der Veröffentlichung der gesamten Bibel auf Deutsch im Jahr 1534; seiner »großen Galaterbrief-Vorlesung« von 1531, welche 1535 veröffentlicht wurde, und seiner Genesis-Vorlesung, die sich über zehn Jahre hingezogen hat (1535–1545). Es genügt aber nicht, den alten Luther nur in seiner Rolle als Professor zu studieren. Man muss ihn vielmehr auch und primär als Seelsorger sehen, wobei sein Predigen die dominierende Rolle spielt³. Prediger und Seelsorger sind für Luther geradezu austauschbare Berufsbezeichnungen. Mit Recht hat Luther einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Seelsorge gefunden⁴. Seine Seelsorge ist jedoch nicht auf das Predigen beschränkt, sondern findet insbesondere auch anschaulichen Ausdruck in seinen Briefen⁵ und Trostschriften, z. B. seiner *Tröstung an die Christen zu Halle über Herrn Georgen [Winkler], ihres Predigers Tod* aus dem Jahr 1527⁶. Seine Trostschriften sind gelegentlich auch gleichzeitig Streitschriften, wie die Schrift von 1521 zeigt: *Der 36. Psalm Davids, einen christlichen Menschen zu lehren und trösten wider die Mitterei [Mutwillen] der bösen und frevlen Gleisner*⁷. Viele seiner Sermonen sind Seelsorgeschriften. Selbst seine Psalmenauslegung erscheint 1522 als Trostschrift: *Von der Christlichen hoff-*

² Vgl. Lohse, »Der alte Luther« 69.

³ Vgl. Eberhard Winkler, »Luther als Seelsorger und Prediger«, in Helmar Jung-hans, ed., *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag* (Berlin/Göttingen 1983) 225–39; Georg Krause, »Luther the Seelsorger«, *Concordia Theological Quarterly* 48 (1984) 153–64; Martin Treu, »Die Bedeutung der consolatio für Luthers Seelsorge«, *Lutherjahrbuch* 53 (1986) 7–25; Joachim Heubach, ed., *Luther als Seelsorger* (Erlangen 1991).

⁴ Christian Möller, ed., *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts* (Göttingen 1994–96) vol. 2, 25–44. Der Herausgeber platziert den Beitrag »Martin Luther« vor »Johann von Staupitz« (2, 45–64), was auffallend ist, wenn man die Abhängigkeit Luthers von Staupitz bedenkt.

⁵ Vgl. Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt* (Tübingen 1997). Leider lässt Ebeling in seinen Studien zur Seelsorge Luthers den gesamten Bereich der monastischen Theologie Bernhards unberücksichtigt, obgleich Luther selbst darauf zu sprechen kommt.

⁶ WA 23,402–31.

⁷ WA 8,210–40.

nung ein tröstlich leer für die kleinmütigen Martin Luthers über on ein der(r) letsten verß des fünfften Psalmen⁸.

Es wäre nun allerdings verfehlt, wollte man den »alten Luther« als einen Mann betrachten, der als »Ex-Augustinerfrater« sein monastisches Erbe vollständig hinter sich gelassen hat. Es scheint nämlich, dass sich der Mann selbst aus dem Kloster nehmen konnte, nicht aber das »Kloster« aus dem Mann. Mit Reinhard Schwarz lässt sich »unveräußertes« monastisches Erbe in Luthers Schaffen eruieren⁹. Dabei soll keineswegs die Begegnung Luthers mit der universitären scholastischen Theologie bestritten werden. Gegen die spekulative Theologie setzt Luther entschieden die »praktische« Theologie als die wahre Theologie, deren Fundament Christus ist¹⁰. Allerdings scheint der Einfluss der »monastischen Theologie«¹¹ auf Luther in der herkömmlichen evangelischen Lutherforschung allzu sehr unterbelichtet geblieben zu sein. Unter monastischer Theologie ist ein theologisches Denken zu verstehen, das in monastischen Kreisen aus der klösterlichen Meditation¹² und der *lectio divina*, im Anschluss an die patristische Theologie, entwickelt worden war. In erster Linie ist dabei an die Theologie des heiligen Bernhard von Clairvaux zu denken. Die gegenwärtige katholische Lutherforschung – ungefähr seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre – konnte in eindrucklicher Weise den bleibenden Einfluss Bernhards auf den jungen wie den alten Luther demonstrieren¹³.

⁸ Basel: Valentin Curio, ca. 1522; vgl. Treu 8.

⁹ Vgl. »Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie«, in *Kloster Amelungsborn 1135–1985*, ed. Gerhard Ruhbach und Kurt Schmidt-Clausen (Hannover 1985) 209–31.

¹⁰ Vgl. WA Tr 1,72,16f.,20f. (Nr. 153); vgl. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, 3.

¹¹ Dieser Ausdruck ist von Jean Leclercq favorisiert worden, insbesondere seit seinem Buch *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Paris: Cerf, 1957), deutsch von Johannes und Nicole Stöber: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters* (Düsseldorf 1963). Der Begriff »Theologie« hat bei Bernhard jedoch eher einen schlechten Ruf; er setzt ihn gleich mit *stultilogia*; vgl. G. R. Evans, *Bernhard of Clairvaux* (New York und Oxford: Oxford University Press, 2000) 48. Zum Thema »Monastische und scholastische Theologie« siehe den gleichnamigen Artikel von Ulrich Köpf in: Dieter R. Bauer und Gotthard Fuchs, ed., *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne* (Innsbruck–Wien 1996) 96–135; idem, »Monastische Theologie im 15. Jahrhundert«, *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992) 117–35.

¹² Vgl. Martin Nicol, *Meditation bei Luther* (Göttingen 1984).

¹³ Vgl. Theo Bells Hauptwerk, *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften* (Mainz 1993) und Franz Posset, *Pater Bernhardus. Martin*

Von der Grundlage der Theologie des heiligen Bernhard von Clairvaux aus, der wohl unbestritten als »katholisch« bezeichnet werden darf, und von der Einsicht her, dass Luther die Seelsorge-Konzeption dieses monastischen Theologen uneingeschränkt übernommen hat, wie zu zeigen sein wird, wird das ökumenische Potential dieser Konzeption evident.

1. Luthers lebenslängliche Sorge um die Seelsorge

Luther selbst versteht sich als Lehrer der Heiligen Schrift, Prediger und Seelsorger¹⁴. Jedoch hat Luther keine eigene Schrift zu einer Seelsorge-Theorie verfasst. Daher muss man sich auf den mühsamen Weg begeben, seinen Wortschatz zum Themenfeld »Seelsorge« zu untersuchen¹⁵. Im allgemeinen frühneuhochdeutschen Wortschatz erscheint gelegentlich das Zeitwort »seelsorgen«. Heutiges Deutsch kennt dieses Verb nicht mehr. Nach dem Grimmschen *Deutschen Wörterbuch* soll dieses Zeitwort eine Neubildung Luthers sein¹⁶. In Luthers Werken ist es seit 1523 nachweisbar, nämlich am Ende seines Büchleins *Daß eyn Christliche versamlung odder Gemeyne recht vnd macht habe / alle lere tzu vrteylen / vnd lerer tzu beruffen eyn vnd abtzusetzen* Grund vnd vrsach aus der schrift:

Denn [die bischoefe] lassen das hohist ampt des wortts / das yhr eygen seyn sollt / den aller geringsten / nemlich Cappelan vnd Monchen / terminarien dazu die geringer ampter auch / als teuffen / vnd ander seelsorgen¹⁷.

Als Verb kommt es auch in der *Ordnung eines gemeinen Kastens* vor, ebenfalls aus dem Jahr 1523; jedoch ist der Text nicht von Luther selbst redigiert. Luther hat dazu nur das Vorwort beigesteuert¹⁸. Wenn Luther das

Luther and Bernard of Clairvaux (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1999).

¹⁴ Ich wil von mir schweigen, der ich doch von Gotts gnaden ein zimlicher Doctor bin in der heiligen Schrift, da zu im öffentlichen christlichen predigtampt und seelsorgen (Verantwortung der aufgelegten Aufruhr, 1533), WA 38,115,2–4.

¹⁵ Ich beziehe mich hier auf den Luther-Index, Boston College, wo der deutsche Wortschatz Luthers zwischen 1516 und 1525 aufgeschlüsselt ist; zugänglich im Internet unter: [ht://luther.bc.edu/FMPro](http://luther.bc.edu/FMPro).

¹⁶ Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm, eds. *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig 1905) 10–I,54; vgl. Gerhard Ebeling, Luthers Gebrauch der Wortfamilie »Seelsorge«, *Lutherjahrbuch* 61 (1994) 34f.

¹⁷ *Martin Luther Studienausgabe*, ed. Hans-Ulrich Delius (Berlin 1983) 3,83f.; vgl. WA 11,416,7.

¹⁸ Vgl. WA 11,1–15; *seelsorgen*: WA 11,416,7.

Verb in späteren Jahren gebraucht, tut er dies in einem polemischen Zusammenhang: »Wir tragen auch schwerer ding denn das Bapstum, weil sie nicht predigen noch seelsorgen«¹⁹. Dieselbe Beobachtung macht man auch in dem Text *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* aus dem Jahr 1533: »Sie predigen nicht, Sie Teuffen nicht, Sie reichen das Sacrament nicht, Sie Absolvirn nicht, Sie beten nicht, Sie seelsorgen nicht«²⁰. »Seelsorgen« erscheint hier wohl als zusammenfassender Oberbegriff für pastorale Tätigkeit, die Luther in der Papstkirche vermisst. In gewissem Gegensatz zu »Seelsorge« spricht Luther ein einziges Mal auch von »Bauchsorge«. Er münzt diesen ebenfalls polemischen Begriff beim Kommentieren der Bibelstelle: »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein«:

Das[s] aber der teuffel Christum habe angefochten mit der bauch sorge odder unglauben und geytz, beweyset das antwort Christi, da er spricht: ›Der mensch lebt nicht alleyn durchs brod‹²¹.

Wenn Luther von Seelsorge spricht, denkt er meist an das rechte Predigen und Unterweisen. Er spricht daher von »*lerer odder seelsorger*« in dem Text *Daß eyn Christliche versamlung odder Gemeyne recht vnd macht habe* ...²².

Will man sich dem Seelsorge-Konzept Luthers noch weiter nähern, kann man sich nicht auf die Untersuchung der Wortfamilie »seelsorgen« beschränken. In seinem lateinischen Wortschatz wäre nicht nur die *cura animarum*, sondern auch die Bezeichnung *curatus* einzubeziehen (was hier nicht in vollem Umfang unternommen werden soll). Für die damalige Zeit und für Luther scheinen die Begriffe »Kurat« und »Pastor« austauschbar gewesen zu sein, wie Luthers Vorwort aus dem Jahr 1540 zur Neuauflage einer kleinen Schrift über das Elend der Seelsorger zeigt. Luther schreibt darin vom *exemplum Pastorum seu (ut vocat) Curatorum*²³. Bereits in seinen 95 Thesen von 1517 über die Wirksamkeit der Ablassse (ursprünglich *Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum* genannt!) hat Luther mehrmals die Kombination der Berufsbezeichnungen

¹⁹ WA 26,589,25 f. (Ein Bericht an einen guten Freund, 1528).

²⁰ WA 38,223,11–14.

²¹ WA 17–II, 190, 7–9.

²² Martin Luther Studienausgabe 3,75 f.; WA 11,408,29 f.; vgl. Ebeling, »Luthers Gebrauch« 38f.

²³ *Epistola de miseria curatorum seu plebanorum, aeditus anno. 1489. Cum Praefatione D. Mart. Lvth. Vittembergae*. WA 51,453,10f. Diese Schrift wurde erstmals im Jahr 1489 bei Anton Sorg in Augsburg gedruckt.

»Bischöfe und Kuraten« benutzt²⁴. Mit *curati* sind ganz allgemein die Gemeindeseelsorger gemeint. Luther scheint hier ganz in der Tradition der Seelsorgereform des 15. und 16. Jahrhunderts zu stehen, wie schon allein die Titel von zwei Handbüchern um 1500 zeigen, welche den Begriff *curatus* enthalten und die für die Priester in den Gemeinden gedacht waren: das *Parochiale curatorum* von Michael Lochmaier (Nürnberg, 1497, und Basel, 1514; letztere Ausgabe wurde von Michael Furter gedruckt) und das *Manuale curatorum* von dem Humanisten, Pfarrer und Professor Ulrich Surgent (Basel, 1503)²⁵, der in diesem seinem weit verbreiteten und mehrfach gedruckten Hauptwerk erklärt, dass die heilige Schrift das passende Material zum Predigen sei: *Congrua materia praedicationis est Sacra Scriptura*²⁶.

Ferner muss man sich klar machen, dass in Luthers Vorstellung von Seelsorge auch die biblische Wortfamilie »weiden« (Joh 21,17) eingegangen ist²⁷. Dies um so mehr, als Luther zeitlebens ein eingefleischter Bibelforscher war. »Weiden« ist ein biblisches Wort, »seelsorgen« aber nicht. Luther hat sich den biblischen Begriff »Weiden« sehr genau angeschaut. In seinen *Operationes in psalmos* von 1519 geht Luther sogar auf das hebräische Wort »throem« in Psalm 2,9 (lateinisch: *Reges eos*, »Du wirst sie regieren«) zurück, das er mit »weiden« (lateinisch: *pascere*) interpretiert. Er beruft sich dabei auf Hieronymus und Reuchlin. Hieronymus habe den Vers mit »du weidest sie« (*pascas eos*) übersetzt, und andererseits habe Reuchlin in seinem Buch *De rudimentis* auf die Vieldeutigkeit dieses he-

²⁴ 25. *Qualem potestatem habet papa in purgatorium generaliter, talem habet quilibet Episcopus et Curatus in sua diocesi et parochia specialiter*. WA 1,234,25 f. 69. [19] *Tenetur Episcopi et Curati veniarum apostolicarum Commissarios cum omni reverentia admittere*. WA 1,236,35 f. 80 [5] *Rationem reddent Episcopi, Curati et Theologi, Qui tales sermones in populum dicere sinunt*. WA 1,237,17 f.

²⁵ Vgl. Karl Bihlmeyer und Hermann Tüchle, *Kirchengeschichte II* (Paderborn 1958) 459; Ernst Schubert, *Einführung in die Grundprobleme der deutschen Geschichte im Spätmittelalter* (Darmstadt 1992), 26–32. Ein Exemplar des *Parochiale curatorum* von 1514 befindet sich in der Cambridge University Library. Der umfangreiche Titel lautet vollständig: *Manuale curatorum predicandi prebens modum tam latino quam vulgai passim quoque gallico sermone practice illuminatum. Cum certis aliis ad curam animarum pertinentibus. Omnibus curatis tam conducibilis quam salubris*; vgl. BBKL, Artikel »Surgent« (im Internet).

²⁶ Vgl. *Catholic Encyclopedia*, Artikel »Homiletics« (im Internet).

²⁷ Diese Bibelstelle tritt in Ebelings Studie über *Luthers Seelsorge* (1997) überhaupt nicht in den Gesichtskreis, ebensowenig wie in Christian Möllers Einleitung zu dem dreibändigen Werk *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, 9–19, und in seinem Artikel »Martin Luther« in vol. 2,25–44.

bräiſchen Wortes (*raah*) hingewieſen²⁸. Außerdem zieht Luther die griechiſche Bedeutung des Verbs »weiden« in Joh 21,17 während der Leipziger Diſputation 1519 zu ſeiner Argumentation hinzu. Dieſes Wort bedeute nicht einfach »regieren«, ſondern »ſüß und weich/zärtlich zu ſorgen«²⁹. Im Jahr 1521 kommt er ſchließlich zu dem Ergebnis, daſſ man »das wort weyden ... nit ſzo melken und treiben« kann, daſſ daraus ein päpſtliches »Herrſchen« im zeitgenöſſiſchen Sinn wird³⁰.

Der alte Luther ſpricht vom Weiden auch im Jahr 1545, als er nochmals kurz vor ſeinem Tod, gegen das Papſttum ausholt. Der Kurfürſt hatte ihn gebeten, eine Antwort auf die im November 1544 von Papſt Paul III. er-gangene Auſſchreibung eines ökumeniſchen Konzils nach Trient zu ver-faſſen. Seine Antwort an den Kurfürſten betitelt Luther *Wider das Baps-tum zu Rom vom Teuffel geſtift*³¹. Luther ſpottet über das päpſtliche Konzilauſſchreiben und bekämpft den univerſalen Vorrangsanspruch des Papſtes. Er verwirft die Behauptung, der Papſt ſei das Oberhaupt der Chri-ſtenheit; er ſtehe über dem Kaiſer und den Konzilien; er beſitze Recht über die weltliche und kaiſerliche Gewalt. Ferner könne der Papſt von nie-mandem gerichtet und abgeſetzt werden³². In dieſem Zuſammenhang po-lemiſiert Luther gegen den Papſt, »der jtz welt weiden wil, und verflucht alle, die ſich nicht wollen laſſen weiden ſo doch die welt ſchreiet und ru-efft nach ſolchen Hirten, die da weiden koennen«³³. Luther läßt ſeinen Text von Lukas Cranach mit unflätigen Bildern illuſtrieren. Obgleich der Text und Bilder-Kontext extrem polemisch gehalten war, ſcheint das Buch inſgeſamt von Luthers Uranliegen getragen zu ſein, nämlich von ſeiner Sorge um die Seelen. In dieſem Text bedient ſich Luther eines ſpezifi-ſchen Konzepts des Weidens oder der Seelsorge, welches er als die dreifal-tige paſtorale Aufgabe des Predigens, Fürbittens und Zeugnis-Gebens defi-niert (die Nummerierung iſt mein Zuſatz):

²⁸ *Reges eos, Hebraice throem, quod B. Hieronymus tranſtulit: Paſces eos. At Io-hannes Reuchlin in Rudimentis ſuis huius verbi multas oſtendit ſignificationes* ... Archiv WA 2,98,10–15; vgl. WA 5,64,12–16.

²⁹ *Nam Graecum verbum [paſcere] hoc loco [Joh 21,17] non ſimpliciter regere et paſcere ſignificat, ſed ſuaviter et molliter curare ... Et hunc ſenſum credo eſſe evangelicum.* WA 59,2000–2002.

³⁰ *Grund unnd urſach aller Artickel D. Marti. Luther ſzo durch Romiſche Bulle unrechtlich vordampft ſeyn.* WA 7,417,38f.

³¹ WA 54,206–99.

³² Vgl. Reinhard Schwarz, *Luther*, Göttingen 1986, 213.

³³ WA 54,281,30–3.

(1) Sondern es heisst den grossen dienst, das man das Evangelium und glauben predige, oder mit ernst schaffe zu predigen, und also die Kirchen auff den Fels baue, Math. xvj [Matth 16,18], den Seelen mit der Tauffe und Sacrament helffe... (2) Item, bete vleissig fuer alle welt, und (3) fuere ein zuechtig leben zum gutem Exempel, j. Pet. v. [1 Petrus 5,2], das also durch seinen dienst oder weide viel selig werden. Ja solche Hirten wil der Herr haben. Aber das wird niemand thun, er habe denn Christum lieb. Darumb ist gar ein gros Wort: Petre, hastu mich liebe, so weide meine Schafe. Denn sie sind theur, solche Hirten, und nicht so gemein [= verbreitet], als die zweyfuessige Puffel und Baptesel zu Rom³⁴.

Diese dreiteilige Konzeption des alten Luther taucht bereits drei Jahrzehnte vorher auf, als der junge Luther im Jahr 1516 in seiner Römerbriefvorlesung auf die monastische Theologie des Bernhard von Clairvaux zu sprechen kommt. Dort heisst es zu Röm 15,5, dass das Seelsorgeamt (*officium*) die dreifache Aufgabe des Predigens (*docere*), Fürbittens (*orare pro*) und Arbeitens/Zeugnis-Gebens (*facere*) habe. Als Luther über das pastorale Wirken des Apostels Paulus reflektiert, haben sich ihm offensichtlich die Gedanken des Heiligen Bernhard zu diesem Thema aufgedrängt. Unter ausdrücklichem Hinweis auf Bernhard erklärt Luther:

Der Apostel betet für das Wachsen derer, die er belehrte, und das ist genau das Amt eines guten Lehrers: Zuerst muss er arbeiten, dann muss er lehren, und schließlich muss er für sie beten, wie [dies] St. Bernhard [dem Papst] Eugen mit jenem dreifachen ‚Weiden‘ nach dem Wort zu Petrus im letzten Kapitel des Johannes-evangeliums erklärt [Joh 21,15–17]³⁵.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass Luther nicht auf die eigene augustinische Ordenstradition vom Lehren durch Wort und Beispiel zurückgreift³⁶, sondern auf Bernhard. Luther scheint ganz und gar von der

³⁴ WA 54, 280,4–15.

³⁵ *Orat Apostolus pro incremento illorum, quos docuit, et hoc ipsum est boni doctoris officium: facere primum, docere deinceps, tandem orare pro eis, ut exponit Beatus Bernardus ad Eugenium trinum illud ‚Pasce‘ ad Petrum dictum Ioann. ultimo. WA 57/I, 117, 19–22 (Glosse); Orat Apostolus pro eis, quos instituit, Quod est boni doctoris officium, Vt tantum riget, Sed et incrementum petat, Qui primo faciat, deinde doceat, tandem et oret pro eis. Sic enim B. Bernardus ad Eugenium exponit trinum illud ‚pasce‘ ad Petrum a Domino dictum. WA 56,137,24–27; vgl. Franz Posset, »Recommendation by Martin Luther of St. Bernard's On Consideration«, *Cistercian Studies Quarterly* 25 (1990) 25–36; Posset, *Pater Bernhardus* 371; Theo Bell, »De Consideratione van Bernhard van Clairvaux in de optiek van Martin Luther«, *Cîteaux* 49 (1998) 235–57, hier 242f.*

³⁶ Diese Ordenstradition wurde kürzlich von Eric L. Saak beschrieben in »The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages I«, *Augustiniana* 49

mittelalterlichen Vorstellung durchdrungen zu sein, dass »Lehren« nicht durch bloße Worte geschieht, sondern auch durch gutes Beispiel³⁷. Das Axiom »Lehren durch Wort und Beispiel« zeigt große Affinität zu dem, was Bernhard unter »Weiden« verstanden hat, worauf zurückzukommen sein wird. Weniger auffällig wird diese Tatsache dann, wenn man berücksichtigt, dass um 1500 dieser Heilige mit seinem Schrifttum eine ganz außergewöhnliche Popularität genossen hat, insbesondere auch im Augustinerorden Luthers³⁸, und dass dieser Orden im Grund ein Seelsorge-Orden war, wie das Leben und Werk des Johann von Staupitz zeigt, der Luthers Lehrer und Seelsorger und der behutsame Leiter der Reformkongregation der Augustiner in Deutschland war³⁹. Staupitz hatte bereits in seinen Tübinger Sermonen am Ende des 15. Jahrhunderts ausdrücklich auf das Thema des »Weidens« in Bernhards *De consideratione* hingewiesen⁴⁰.

Luther hat die monastisch-biblische Seelsorge-Konzeption vom dreifaltigen Weiden nicht nur 1516 und 1545 vertreten, sondern auch ausdrücklich in den Jahren dazwischen, ohne jedoch immer Bernhard als seine Quelle anzugeben. Dies trifft nicht nur für Bernhard zu, denn man macht die allgemeine Beobachtung, dass es bei Luther häufig Bezugnahmen auf die für ihn wichtigen Traditionen gibt, in denen bestimmte Gedanken ohne gebührende Namensnennung eingeflossen sind⁴¹. So schreibt Luther im Jahr 1519 in seinen *Operationes in Psalmos*, dass das »Weiden« in Joh. 21,17 als das Weiden »mit dem Wort Gottes allein« zu interpretieren sei⁴²,

(1999), 109–164; II, *ibid.*, 251–286, hier 118, wo von dem Konzept des Lehrens durch Wort und Tat die Rede ist.

³⁷ Vgl. Caroline Walker Bynum, *Docere Verbo et Exemplo: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality* (Missoula: Scholars Press, 1979).

³⁸ Vgl. Franz Posset, »Saint Bernard of Clairvaux in the Devotion, Theology and Art of the Sixteenth Century,« *Lutheran Quarterly* 11 (1997) 309–52.

³⁹ Vgl. Markus Wriedt, »Johann von Staupitz«, in: Christian Möller (ed.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, vol. 2, 45–64; *idem*, »Seelsorgerliche Theologie am Vorabend der Reformation: Johann von Staupitz als Fastenprediger in Nürnberg«, *ZBK* 63 (1994) 1–12.

⁴⁰ *Unde sanctus Bernardus ad Eugenium libro De consideratione: »Tu, pastor, procedis ...« (Sermo 19), Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften, Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse: Lateinische Schriften I. Tübinger Predigten*, eds. Lothar Graf zu Dohna and Richard Wetzels (Berlin 1987) 311.

⁴¹ Vgl. Bernhard Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (Dritte, vollständige überarbeitete Auflage, München 1997) 118.

⁴² *Christus ad Petrum dixerit ...: »Pascite oves meas [Joh 21,17], hoc est, illud trade, quo pascuntur; pascuntur autem solo verbo dei, non opinionibus aut traditionibus hominum.* Archiv WA 2, 11, 18–20 (Widmung an Friedrich den Weisen).

genau wie Bernhard dies in *De consideratione* getan hat (siehe unten), ohne jedoch Bernhard namentlich zu nennen. Ganz ähnlich schreibt Luther in seinem Galaterkommentar von 1519, dass das »Weiden« nicht als Herrschaft der Prälaten verstanden werden darf, sondern als Weiden mit dem Evangelium⁴³. Vom dreifachen Weiden ist hier freilich nicht die Rede.

Mit der dreifachen bernhardischen Weide-Konzeption zieht Luther gegen Johannes Eck während der Leipziger Disputation zu Feld, und zwar in dieser Reihenfolge: (1) *verbum dei docere*; (2) *orare pro ovibus*; (3) *exemplo bono praeesse*⁴⁴. Luther argumentiert dabei, wie gesagt, mit der griechischen Bedeutung des Verbs »weiden« (*pascere*) in Joh 21,17. Im Jahr 1522 wiederholt er diese Konzeption in seiner Predigt vom 7. September über Markus 7,31–37, ohne jedoch Bernhard namentlich zu nennen (Ich füge die Nummerierung hinzu):

*Die prediger und apostel fuern die armen leüt zuo gott, Das geschicht nun mitt dreyerley weiß: [1] mitt predigen, [2] guottem leben und [3] fürbitten. Mit dem wort und predigen fuern sy das volck zu got, das guot leben aber dienet dahin, das das wort dester stercker und krefftiger sey in seiner krafft. Aber das wort fuert von im selber hintzuo, wiewol es von ainem sunder gepredigt wirt*⁴⁵.

Im Jahr 1523 kommt Luther erneut auf diese dreigliederige Seelsorge-Konzeption in seiner Predigt über den Ersten Petrusbrief zu sprechen (predigen, beten; geistlich opfern). Er versteht diese Arbeit in diesem Zusammenhang als generelle Aufgabe des Priesterums aller Gläubigen, eine Aufgabe, die auf der des Hohenpriesters Christus beruht. Luther nennt das *exemplum Christi* zuerst, dann das Gebet Christi am Kreuz, und zum dritten seine Verkündigung des Evangeliums. Luther liefert hier eine christologische Grundlegung der bernhardischen Seelsorge-Konzeption. Ferner klingt in diesem Zusammenhang (1 Petrus 5, geistlich opfern, Priestertum) das bernhardische Axiom von der Gotteskenntnis und der Selbsterkenntnis⁴⁶ (*Got und sich erkennen*) an. Luther spricht hier direkt von Christi Seelsorge:

⁴³ Vgl. WA 2,568,24–30.

⁴⁴ *Pascere oves significat aliquando id quod dominari, praeesse, regere secure in otio et oves nihil curare, et sic Eccius grammaticae novae magister accipit ... Aliquando, immo saepius significat verbum dei docere, orare pro ovibus, exemplo bono praeesse.* WA 2,635,12–18. Ebeling zitiert diese Stelle (»Luthers Gebrauch« 23, Anmerkung 74), ohne jedoch das bernhardische Vorbild zu erkennen.

⁴⁵ Vgl. WA 10–III;311,4–10.

⁴⁶ An anderer Stelle zitiert Luther Bernhard direkt zu diesem Thema: *Sicut enim (ut Bernhardus ait) Cognitio sui sine cognitio dei desperationem, ita cognitio dei si-*

[Christus] hat auch seyn eygenen leyb geopffert fur uns, wilchs das hoehiste priester ampt ist. Darnach hat er am Creutz fur uns gebeten. Zum dritten hatt er auch das Evangelion verkundiget und alle menschen geleret, Got und sich erkennen. Diese drey ampt hat er auch uns allen geben. Drumbs weyl er priester ist, und wyr seyne bruder sind, so habens alle Christen macht und befelh, und mussens thun, das sie predigen und fur Got treten, eyner fur den andern bitte, und sich selbs Gotte opffere... Das ist nu das rechte priesterthumb, wilchs ynn den dreyen stuecken stehet, wie wyr gehoert haben: Das man geystlich opffere, und fur die gemeyn bete, und predige⁴⁷.

Ebenfalls im Jahr 1523 schreibt Luther zu diesem Thema an die Böhmen in *De instituendis ministris ecclesiae ad senatum Pragensem Bohemiae*. Darin schließt er die drei wesentlichen Aufgaben erneut ein, jedoch im weiteren Kontext von sieben Amtsaufgaben der Seelsorger: Außer der Primäraufgabe der Wortverkündigung⁴⁸, der geistlichen Opferung im Sinne von 1 Petrus 2,5⁴⁹ (als gutes Beispiel: Geben), und des Fürbittens⁵⁰, nennt Luther hier ausdrücklich auch die Aufgabe der Sakramentspendung (Taufe, Abendmahl und Sündenvergebung)⁵¹ und die Lehrüberwachung⁵². Wie gesagt, auch noch im Jahr 1545 spricht Luther vom *predigen, züchtig leben zum guten Exempel, und beten für alle welt*. Bei diesen Gelegenheiten hat Luther nicht nur den Nachfolger Petri im Visier, sondern alle, die zur Seelsorge berufen sind.

Will man also Luthers Vorstellung vom »seelsorgen« wirklich verstehen, muss man sich diese Stellen vom dreifachen »seelsorgen« vor Augen halten. Genau dieses Weiden, mit dem Petrus nach Joh 21 beauftragt ist, vermisst Luther beim Papsttum seiner Zeit. Daher erklärt er es 1545 als vom Teufel gestiftet. Was vorzeiten Bernhard gegenüber Papst Eugen bezüglich »Seelsorge« bemängelt hatte, wiederholt der alte Luther im Jahr

ne cognitione sui praesumptionem operatur ... WA 5,508,23–26 (*Operationes in Psalmos*); vgl. Posset, *Pater Bernhardus* 224–27.

⁴⁷ Vgl. WA 12,308,1–7 und 309,24–26. Da Luther Bernhard nicht ausdrücklich nennt, wird auch hier der bernhardische Einfluss in der Regel nicht beachtet, wie dies bei Jürgen Lutz der Fall ist, *Unio und Communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther: eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528* (Paderborn 1990) 236–242.

⁴⁸ *Primum igitur officium, nempe verbi ministerium*; WA 12,180, 17 ff.

⁴⁹ *Quintum officium est sacrificare*; WA 12,185,16 ff.

⁵⁰ *Sextum officium est orare pro aliis*; WA 12,186,15 ff.

⁵¹ Vgl. WA 12,181,23–183,20.

⁵² *Septimum et ultimum officium est iudicare et decernere de dogmatibus*; WA 12,187f.

1545 gegenüber dem Papsttum generell. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint Luthers Reformation im wesentlichen als ein Ruf zur Seelsorgereform. Man sollte nicht vergessen, dass Luther sich bereits im Jahr 1520 den heiligen Bernhard zum Vorbild genommen hat, als er in seinem »Offenen Brief« an Papst Leo X. geschrieben hat, dass er mit seiner Mahnung einfach dem Beispiel Bernhards mit seinem Buch für Eugen, *De consideratione*, folge:

*Ich byn vielleycht unvorschampt ... Aber ich folge hyrynn S. Bernhard ynn seynem buch zu Bapst Eugenium, wilchs billich solten alle Bepst außwendig künden*⁵³.

Diese bernhardische Matrix scheint mir wesentlich zu sein, speziell für das Verständnis jener späten Lutherschrift und generell für seine Vorstellung von Seelsorge, wie ja überhaupt der Einfluss des Bernhard auf Luther kaum zu überschätzen ist. Jahraus jahrein kehrt Luther im Lauf seiner Karriere als Augustiner und Ex-Augustiner zu Bernhard und seiner monastischen Theologie zurück. Daher ist es nicht überraschend, dass auch Luthers Seelsorge-Konzeption entscheidend von Bernhard beeinflusst ist. Überraschend ist eigentlich nur, dass die evangelische Lutherforschung diese Tatsache noch kaum zur Kenntnis genommen hat.

2. Bernhards einschlägige Texte zum Thema »Weiden« (Joh 21) als Quellen für Luther

Liest man Luthers Aussagen zur Konzeption des Weidens und seine anderen Äußerungen zu Bernhard und Eugen, könnte man sich mit dem Eindruck zufrieden geben, dass Luther sich allein auf Bernhards Rat an Eugen in *De consideratione* stützt. Eine genauere Überprüfung dieses Eindrucks führt jedoch zu dem Ergebnis, dass dieses berühmte Buch Bernhards für den Papst nicht die ausschließliche Quelle für Luther gewesen sein kann. In *De consideratione* findet sich nämlich die dreifaltige Seelsorgevorstellung nicht. Dort findet man nur den lapidaren Satz: *Evangelizare, pascere est*: »Das Evangelium zu verkünden heißt, Hirtensorge auszuüben.«⁵⁴. Von dreiteiliger Seelsorge ist hier nicht die Rede, wenngleich Luther in seiner

⁵³ WA 7,10,30; vgl. 45,2–48,31; vgl. Posset, *Pater Bernhardus*, 358–65.

⁵⁴ SBOP 3,454,2; Bernhard von Clairvaux. *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, ed. Gerhard B. Winkler und Alberich Altermatt (Innsbruck 1990–), 1,749 (von hier ab zitiert als BSW).

Römerbrief-Vorlesung von 1516 behauptet, er beziehe sich auf Bernhard *ad Eugenium* und auf das *trinum illud »pasce« ad Petrum a Domino dictum*⁵⁵.

Man muss also andere bernhardische Quellen heranziehen, welche ausdrücklich vom dreifachen biblischen Weiden sprechen. Diese sind zunächst Bernhards *Brief an Balduin* (Ep. 201):

Darin [in Joh 21, 15–17] wirst Du erfahren, dass das Geheimnis jener Dreizahl bei Dir in keinem Punkt wirkungslos geblieben ist, wenn Du mit dem Wort, dem Beispiel und mit der Frucht heiliger Gebete Deine Schafe weidest. Und so bleiben diese drei: das Wort, das Beispiel und das Gebet⁵⁶.

Ferner ist eine Stelle in Bernhards *Sententiae* III, 41 zu berücksichtigen: »Liebst du, liebst du, liebst du? Weide, weide, weide: durch [vorbildliches] Leben, Lehre und Gebet«, *vita – doctrina – oratio*⁵⁷. Hinzu kommen zwei Predigten (*sermones*) des Heiligen. Meines Erachtens scheiden die Sentenzen Bernhards und der Brief an Balduin aus, da es im gesamten Werk Luthers keine Anzeichen dafür gibt, dass er die Briefe und Sentenzen Bernhards gelesen hat. Dagegen ist Luther als Prediger sehr an Bernhard dem vorbildlichen mittelalterlichen Prediger interessiert, was sich schon allein daran ablesen lässt, dass sich die meisten der Hinweise auf Bernhard auf dessen Predigten beziehen. Das dreiteilige Weiden erscheint im Sermon 76.7–10 über das Hohelied unter Hinweis auf Joh 21,17 als die dreigliedrige Seelsorge: (1) als Weiden in und mit der heiligen Schrift, (2) als »gutes Beispiel geben« und (3) als für das Volk beten⁵⁸. Luther könnte diesen Sermon durchaus gelesen haben, da er an anderer Stelle direkt auf die Sermonen zum Hohenlied Bezug nimmt. Einen direkten Hinweis darauf gibt Luther aber nicht. Ebenso möglich ist Bernhards zweite Osterpredigt als Quelle Luthers, weil Luther in anderem Zusammenhang die dritte Osterpredigt einmal direkt genannt hat⁵⁹. In der zweiten Osterpredigt spricht Bernhard vom Mandat, das Petrus erhalten hat: (1) vom Beten im Geist, (2) von der Exhortation mit dem Mund und (3) vom Beispiel durch Werke. Die

⁵⁵ WA 56,137,26 f. Wenn Luther von *ad Eugenium* spricht, meint er immer Bernhards Buch an Papst Eugen III, *De consideratione*.

⁵⁶ *Manent itaque tria haec: verbum, exemplum, oratio*. SBOP 8,61,3 f.; BSW 3,163.

⁵⁷ SBOP 6–II,89,6 f.; vgl. BSW 4,435.

⁵⁸ *Petre, amas me ... Et haec tria ad Domini trinam sciscitationem forte non in congrue pertinere dicentur ... pastus ovium communiter quidem in pascuis Scripturarum ... bonis ... exemplis. orant pro populo*. SBOP 2,258,16–261,14.

⁵⁹ Vgl. WA 3,236,27 f. (*Sermo de Naaman leproso* = Dritte Osterpredigt Bernhards).

etwas freie Übertragung lautet: »Weide sie, heißt es, mit Geist, weide sie mit dem Mund, weide sie mit dem Werk; weide sie mit dem Gebet des Geistes, mit der Ermahnung des Wortes, mit dem Beispiel, das du gibst«⁶⁰. Dies sind die drei Elemente der Seelsorge, auf die es Luther ankommt. Letztlich ist es unerheblich, welche der Quellen im Bernhard-Opus Luther herangezogen hat oder ob er eventuell einfach nur ein zeitgenössisches Bernhard-Florilegium konsultiert hat, das alle diese Quellen zusammengezogen hat.

Der Prediger der Reformation hat vom größten Prediger des Mittelalters zu lernen gewusst. Mit der Herausarbeitung der monastischen Matrix der lutherischen Seelsorgekonzeption soll allerdings nicht bestritten werden, dass der Begriff »Seelsorge« in der lateinischen Version – *cura animarum* – zu Luthers Zeit durchaus auch einen kirchenrechtlichen Beigeschmack hatte, der vom frühen Mittelalter herrührt, im Sinne der parochialen Amtszuständigkeit, die ein Bischof an einen Priester delegierte⁶¹. Die typisch lutherische dreifaltige Seelsorge-Konzeption wurzelt aber nicht im Kirchenrecht sondern in der monastischen Theologie, speziell der des Bernhard von Clairvaux.

3. Ergebnis

Wie die Stelle in Luthers Römerbriefauslegung zeigt, beruft sich Luther namentlich auf Bernhard. In späterer Zeit ist ihm das dreifache Weiden/Seelsorgen so selbstverständlich geworden, dass er nicht immer und jedesmal Bernhard als seinen Gewährsmann nennt. Zeitlebens hat sich Luther dieser ursprünglich monastischen Vorstellung von Seelsorge bedient. Von dieser Darlegung her scheint es angebracht, dass sich die verschiedenen christlichen Konfessionen auf diese ökumenische, bernhardisch-lutherische Seelsorge-Konzeption konzentrieren und von da aus weitere Einigungsversuche unternehmen, auch in Bezug auf den pastoral zu verstehenden Petrusdienst. Luther hat die geniale Seelsorge-Konzeption des heiligen Bernhard erkannt und immer wieder auf sie zurückgegrif-

⁶⁰ *Emant proinde aromata sua tres mulieres, mens, lingua, manus. De his enim, ut arbitror, Petrus mandatum accepit tertio pascere gregem Domini: Pasce, inquit mente, pasce ore, pasce opere; pasce animi oratione, verbi exhortatione, exempli exhibitione.* SBOp 5,96,21–24; vgl. BSW 8,263; vgl. Posset, *Pater Bernhardus* 366–77.

⁶¹ Vgl. Ebeling, »Luthers Gebrauch« 11. Nach M. Treu (11f.) hat auch der Begriff *consolatio* im mittelalterlichen Latein eine juristische Komponente.

fen, insbesondere weil sie biblisch begründet ist (Joh 21). Wenn Luther dies zu seiner Zeit immer wieder tun konnte, sollte dies auch heute unter besseren ökumenischen Bedingungen wieder möglich sein.

Dr. Franz Posset, 316 Brook Street, Beaver Dam, WI 53916/USA

DAS LICHTER GOTT-VATER-BILD DES ALTEN LUTHER

Von Birgit Stolt

In der Forschung wird der alte Luther – nach 1530 – wenn überhaupt, überwiegend negativ dargestellt: verbittert, depressiv, verhärtet, starrsinnig. Dagegen hat Helmar Junghans unter dem Titel »Martin Luthers letzte Jahre« (Luther 1996, 114–131) ein weitaus lichter Bild gezeichnet. Er stellt die Frage: »Lebte Luther seine letzten Jahre als griesgrämiger und missgelaunter, über den Verlauf der Reformation frustrierter Kranker?«, um sie mit guten Gründen und ausgewählten Zitaten zu widerlegen. »Es wäre ein eigenes Thema, über Luthers Freuden in seinen letzten Jahren zu reden« (ibid. 126). Hier setze ich an und konzentriere mich auf ein sprachwissenschaftliches Thema: die Konnotationen des Gott-Vater-Begriffes bei Luther nach 1530. (Konnotationen: »Mitbedeutungen«, d.h. Gefühlshaltigkeit und Assoziationen eines Begriffs, im Gegensatz zu Denotation: ein Vater ist definitionsmäßig ein Mann der mindestens ein Kind hat. Darin erschöpft sich die Gesamtbedeutung nicht.)

Bekannt ist, dass Luther sehr strenge Eltern hatte und dass er im Alter sogar behauptete, es sei diese Strenge gewesen, die ihn ins Kloster getrieben hätte. Die mit dem Wort »Vater« verbundene Konnotation der Strenge, die durch keine Anstrengungen zufriedenzustellen ist, muss damals sein »Gottvater«-Bild geprägt haben. Das Bild des im Kloster verzweifelt und vergebens um einen gnädigen Gott ringenden Mönches ist überwiegend düster. Bekanntlich kam die Befreiung mit dem »reformatorischen Durchbruch«, der Einsicht in die »Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne Werke« bei der Lektüre des Römerbriefs. Aber das Gott-Vater-Bild bleibt anscheinend noch immer sehr bedrohlich, nur dass die Gnade durch das Versöhnungswerk Christi jetzt betont wird. Die Gefahr besteht,

dass nunmehr ein neuer Leistungsdruck entsteht: Ist mein Glaube wirklich recht und stark genug?

Aber 1531 finden wir ein Gott-Vater-Bild mit anderen Konnotationen. Man beachte den Gefühlsgehalt im folgenden Zitat, das Luthers Kommentar zum 54. Psalm entnommen ist. Die Stelle handelt davon, dass David dem Herrn »aus freien Stücken« bzw. »willig« ein Opfer darbringt. Luther übersetzt: »ein Freudenopfer«, und fügt erklärend hinzu: »Ein Lachen oder Freudenopfer tun, denn unser Herrgott leidets gern, dass man sich seiner freue, dass er so gut, tröstlich, freudenreich ist, so fröhlich macht« (WA Bi 3,56). Die Konnotationen sind durchweg liebevoll und beschenkend, nicht streng und fordernd. Gottes Lob macht das Herz fröhlich, ein Christ habe sogar ein Gebot der Freude, »du solltest billich vor Freuden springen« wegen Gottes Gnade, Gott wolle ein fröhliches Herz, während dagegen der Teufel der »spiritus tristitiae« sei und der Freude feind, finden wir wiederholt in Luthers Schriften an den verschiedensten Stellen¹.

Dies ist ein ganz anderes Gott-Vater-Bild, und damit lichtet sich auch das Lutherbild der späteren Jahre. Wie ist diese Veränderung zu erklären? M.E. hängt sie zusammen mit Luthers eigener Erfahrung von Vaterschaft und Elternliebe. Sie lässt sich u. a. ablesen und belegen an den Katechismuserklärungen zum Beginn des »Vaterunser«. In der Fassung von 1529 beginnt das Frage- und Antwort-Stück: »Was ist das?« erst mit »Geheiligt werde dein Name« (WA 30:1,250). Dagen hatte Luther 1526 in der Einleitung zu seiner »Deutschen Messe« geschrieben:

Nemlich also sol man sie fragen: ›Was bettestu?‹ Antwort: ›Das Vater unser‹. ›Was ists denn, das du sprichst: ›Vater unser ym hymel?‹ Antwort: ›Das Gott nicht eyn yrdenscher, sondern ein hymlicher vater ist, der uns ym hymel wil reych und selig machen.« (WA 19,76,24–27)

Die Betonung liegt hier auf »im Himmel«. Der Abstand zu diesem Vater ist groß und die Sprache trocken, kurz und sachlich. Aber 1526 wurde der erste Sohn Hans geboren, und dann kamen sie, einer nach dem anderen: Elisabeth 1527, Magdalena 1529, Martin 1531, und in einer Tischrede von 1531 (Nr. 81) erfahren wir, dass Luther täglich den Katechismus mit Hänschen und Lenchen (damals 5 und 3 Jahre) durchnimmt und betet. In

¹ Vgl. B. Stolt, Luther, die Bibel und das menschliche Herz. In: Muttersprache 94 (1983/84) 1–15, bes. 7f.; dies., »Vor Freuden springen«. Zu »fröhlich« bei Martin Luther. In: FS H.-G. Roloff Bd. 1 (1992) 21–28; dies., »Mit fröhlichem springenden Geist«. Ethnolinguistische und sprachhistorische Notizen zu Ausdrücken für »Freude« in Martin Luthers Bibelübersetzung. In: FS Astrid Stedje, Umeå 1994, 185–193.

der Katechismusfassung von 1531, die Hans und Lenchen lernten, hat sich die Perspektive merkbar verändert.

»Vater unser der du bist im Himmel«, »Was ist das? Antwort: Gott wil da mit uns locken, das wir glauben sollen, Er sey unser rechter Vater und wir seine rechte kinder, auff das wir getrost und mit aller zuversicht jn bitten sollen, wie die lieben kinder jren lieben Vater.« (WA 30:1,369f.)

Der Unterschied in Wärme und Konkretion ist mit Händen greifbar. Man kann von einem gefühlsmäßigen Aha-Erlebnis sprechen. Was ein Vater ist, wie er seinen Kindern gegenüber fühlt, kann nur der wissen, der es an eigenem Leibe erfahren hat, eine Erfahrung, die den gefühlsmäßig so reich begabten Luther mit ihrer Intensität überraschte. Als sein zweites Kind, Töchterchen Elisabeth, im Alter von nur 8 Monaten starb, schrieb er ganz erschüttert an einen Freund, er hätte nie vorher glauben können, wie zärtlich ein Vaterherz gegenüber seinen Kindern sein könne (WA Br 4,511,4ff.). In den Tischreden finden wir viele Beispiele dafür, wie Luther sich um das Wesen der Elternliebe Gedanken macht. 1531 tändelt er mit dem Baby Martin und fragt, womit der Kleine es verdient habe, dass Luther ihn so lieb hat: »Mit scheissen, pinckeln, weinen, und das du das ganze Haus mit Schreien erfüllst, damit ich solche Fürsorge für dich hege und dich zum Erben mache?« Martinichen ist nun sein höchster Schatz, erfahren wir auch, und er hat auch analysiert, warum: weil er noch so hilflos ist, während Hans und Magdalena jetzt schon für sich selbst reden könnten (WA TR I,1004,1032). Man kann von einem emotionalen Aha-Erlebnis sprechen, das sich fruchtbar auf seine Theologie auswirkt: Ist es möglich, fühlt Gott so uns gegenüber? Dann fällt es leichter, an Rechtfertigung »ohne die Werke« zu glauben. Der theologische Begriff »Gotteskindschaft« füllt sich in den Jahren der Kleinkindpflege mit einem neuen, intensiven Gefühlsgehalt (Konnotationen), in dem Liebe und Geborgenheit den Grundton abgeben. An mehreren Tischredenaussprüchen lässt sich diese Entwicklung deutlich ablesen. Nicht nur die väterliche, auch die mütterliche Liebe wird unmittelbar auf Gott bezogen. Der Glaube an Gottes geduldige vergebende Liebe trotz unserer täglichen Sünden nährt sich am Vergleich mit der täglichen liebevollen mütterlichen Pflege eines schmutzigen, rotnäsigen, schreienden Säuglings: Mutterliebe sei weit stärker als »der Dreck und der Grind am Kind«. So sei auch Gottes Liebe stärker als unser Schmutz, und deswegen verlören wir unsere Gotteskindschaft nicht und fielen nicht aus der Gnade trotz unseres Schmutzes (»stercus«, genauer: unserer Scheiße; TR 437). Mehrfach zieht Luther den Vergleich zwischen den stinkenden Windeln der Kleinen und den »stinkenden« Sünden der Erwachsenen.

Dabei bekommen wir einmal einen blitzartigen Einblick in Luthers Zwiegesprache mit Gott im Gebet. Luther beobachtete seine stillende Frau Käthe, die mit ihrem Säugling nach Mütterart tändelte und schäkerte. Jeder, der es erlebt hat, weiß, dass die mütterliche Stimme dabei Töne annimmt, die sie sonst zu niemand gebraucht. Luther bemerkt dazu:

»Gott muss zu mir noch freundlicher sein und mit mir reden als meine Kätha zu ihrem Martinichen« (WA TR 1237).

Der Ausspruch ist wenige Wochen nach Martins Geburt festgehalten. In Luthers Gebet klingt somit Gottes Stimme so mütterlich-liebevoll wie die seiner Käthe im Umgang mit dem Wickelkind in ihrem Schoß. Und so soll auch der Prediger auf der Kanzel die Liebe Gottes vermitteln: er solle wie eine stillende Mutter sein, »die papelt mit dem Kind, schenkt ihm aus dem Busen, braucht weder Wein noch Malvasier« – »Man soll auf der Kanzel die Zitzen herausziehen und das Volk mit Milch tränken« (WA TR 3579 u. 3421, 1537). – Im Glaubensleben des älteren Luthers finden sich Liebe, Wärme, Geborgenheit und grenzenloses Vertrauen wiederholt ausgesprochen.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf T. Mannermaas Ansicht hinweisen, das Zentrum von Luthers Denken sei kein abstrakter Glaube an die Rechtfertigung, sondern eine *fides concreta*, d.h. der Glaube zusammen mit der Liebe². Wie eng Glaube und Liebe ineinander greifen, haben meine Belege illustriert. Luthers Glaube war ein praktischer Glaube, in dem sich Verstand und Gefühl die Waage hielten. So hat er einmal zu Ps. 119,10: »Ich suche dich von ganzen Herzen« notiert: »mit ganzem Herzen, nicht nur dem halben wie die Philosophen, die ihn nur mit dem Verstand (intellectus) suchen, ohne Gefühl (affectus)« (WA 4,282,8–9). »Von Herzen glauben« laut Röm. 10,10: »Wenn man von Herzen glaubt, wird man gerecht«, schließt bei Luther eine Gefühlskomponente mit Notwendigkeit ein³.

Aber wie steht es mit dem »Fürchten«? Hatte nicht Luther in seinem Katechismus die Antworten auf »Was ist das« regelmäßig mit »Wir sollen Gott fürchten und lieben« eingeleitet? Wie reimt sich das zusammen? Diese Frage stellt Luther selbst im Zusammenhang mit Ps. 2,11: »Dienet dem Herrn mit Furcht und freut euch mit Zittern.« »Das reim mir einer

² Vgl. B. Stolt, »Herzlich lieb habe ich dich, Herr, meine Stärke« (Ps. 18,2). In: *Caritas Dei*. FS T. Mannermaa, Helsingfors 1997, 405–421.

³ Vgl. Stolt, Luther, die Bibel ... (wie Anm. 1) 6ff. – Jetzt auch: dies., Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000 (= UTB 2141).

zusammen, fröhlich sein und fürchten!« Die Lösung des Problems findet er in seinem eigenen Hause:

Mein Hans kan es thun gegen mir, ab(e)r ich kan es nit thun gegen Gott. Mein Hans, wenn ich schreyb, thu etwas, so singet er mir ein liedcha daher, und wenn ers zu laut wil machen, so fahr ich ihn ein wenig an, so singt er gleich wol fort, machts aber heimlicher, cum reverentia quadam et sollicitudine [mit Respekt und ängstlicher Rücksicht]. Idem vult Deus: Wir sollen stets frolich sein, sed cum reverentia [aber mit Ehrfürchtigkeit] (WA TR 1,149).

So haben die am eigenen Leibe erfahrenen Gefühlsdimensionen und die konkreten Manifestationen elterlicher Liebe im Alltag Luthers Vorstellungen von der Liebe Gottes und der Rechtfertigung im Glauben ohne eigenes Verdienst gefärbt und in Luthers Theologie deutliche Spuren hinterlassen.

Aber war der alternde Luther nicht bedrückt über die politische Lage im Lande? Das Eigenartige ist, dass Luther von Politik nichts verstand, dass ihm dies auch völlig bewusst war – und dass er mit einer für ihn charakteristischen Weise damit fertig wurde: er überließ sie Gott. In einem seiner Vergleiche mit Melanchthon spricht er es deutlich aus:

»Kleine und geringe Dinge beunruhigen mich sehr, große dagegen nicht. Denn ich denke: ›Das ist zu hoch für dich, du kannst es nicht begreifen, also kümmere dich nicht darum.‹ Aber Philippus macht es umgekehrt. Die Dinge, die mir Sorgen machen, berühren ihn nicht, sondern ihm machen die großen Angelegenheiten der Politik und Religion zu schaffen. Mir sind nur private Dinge wichtig. So sind die Gaben verschieden.« (WA TR 80)

An diesen privaten Dingen ist festzuhalten, dass Luther in einer glücklichen, von Kindern gesegneten Ehe lebte und erst auf seine älteren Tage das Behagen eines gut geführten Hauswesens kennen und schätzen gelernt hatte. Er spricht es mehrfach aus, dass der Verlust eines lieben Ehepartners das größte Unglück sei, das einen Menschen treffen könne, und gleich danach käme der Verlust eines Kindes. (Vgl. WA TR 250).

Luthers Unbekümmertheit und Gottvertrauen angesichts des politischen Geschehens kommt in erstaunlicher Weise zum Ausdruck im Briefwechsel zwischen ihm und Melanchthon während des Augsburger Reichstags, als Luther frustriert auf der Veste Coburg saß und Melanchthon inzwischen unter großen Ängsten die Verhandlungen führte. Melanchthon sah ganz deutlich die große Gefahr eines Glaubenskrieges, er befürchtete die Auflösung des christlichen Abendlandes – es war, als hätte er den 30jährigen Krieg vorausgesehen – und fühlte eine erdrückende Verantwor-

tung auf sich lasten, so schwer, dass er fast ständig den Tränen nahe war. Da war es nur logisch, dass Luther ihm mangelndes Gottvertrauen vorwarf und Hochmut, der Leiter der Welt werden zu wollen, und dass seine Philosophie ihn am rechten Gottvertrauen hindere:

»Der Endzweck und Ausgang der Sache quält Dich, weil Du ihn nicht fassen kannst. Aber wenn Du ihn fassen könntest, wollte ich mit dieser Sache nichts zu tun haben, geschweige ihr Urheber sein. Gott hat sie in einen Locus communis gesetzt, den Du in Deiner Rhetorik und in Deiner Philosophie nicht hast: der heißt Glaube.« (WA Br. 5, Nr. 1609; Übers. Scheible.)

Mit dieser Einstellung nimmt es nicht wunder, dass Luther mitten unter diesen entscheidenden Verhandlungen, die zur Augsburger Konfession führten, seinem Sohn Hänschen den berühmten Brief mit der Schilderung des Paradieses schreiben (WA 5 Nr. 1595) und Käthe gute Ratschläge erteilen konnte, wie sie am besten ihr Lenchen entwöhnen könne, nämlich schonend und allmählich; er habe eine erfahreneren Frau, die Mutter eines Studenten, die ihn besuchte, darum gefragt (WA Br. Nr. 1582).

Glauben ist für Luther nicht Theorie, sondern Praxis. Den Unterschied hat er einmal in den Tischreden im Zusammenhang mit den Heiligen ausgeführt: »Die Heiligen verstehen wohl das Wort Gottes, können auch davon reden, aber mit der practica wil es nicht hernach; da bleybt man ymmer dar schuler.« (TR 81) Allein die Erfahrung mache den Theologen, behauptet er mit den Mystikern (»Sola experientia facit theologum«, TR 46). Und die aus dieser Erfahrung entsprungene Liebe und Freude schildert er im »Magnificat«-Kommentar (hier nur ein Auszug): Gott könne nur durch seine Werke an uns »aufs Lieblichste und allerbeste« bekannt werden. »Wo aber erfahren wird, wie er ein solcher Gott ist [...], da geht das Herz über vor Freuden, hüpf und springt vor großem Wohlgefallen, den es in Gott empfangen hat ...« (WA 7,548).

Wenn man Luthers letzte Jahre darstellt, darf man nicht aus den Augen verlieren, wie er selbst über die Angriffe gegen ihn urteilt. Ich zitiere nach Junghans: »Und ich sitze unterdessen unter dem Schatten des Glaubens und unseres Vaters und lache über den Teufel und seinen Anhang.« Durch die gehässigen Angriffe werde er »jung und frisch, stark und fröhlich« (a. a. O. 119; WA 51,469).

Dies geschrieben im Buch »Wider Hans Worst« 1541.

Weder der Teufel schreckte ihn noch der Tod. 1537 schreibt er in seiner Hauspredigt von den Artikeln des Glaubens:

»... und wenn es mitten im Tod wäre, könnten wir dem Tod [den]noch Trotz bieten und sprechen: Friss, Tod, Friss! Du sollst mich, wenn Gott will, wieder

[aus]speien, und ich will dir so ein Gerumpel im Bauch anrichten, daß du nicht sollst wissen, wo du bleiben sollst!« (WA 45,20,19 ff.)

Angesichts all dieser Zitate erscheint mir das Bild des im Kloster verzweifelt um einen gnädigen Gott ringenden jungen Mönches weit düsterer als das des alternden Luthers.

Prof. Dr. Birgit Stolt, Tallbacksvägen 8, S-75645 Uppsala

WAR MELANCHTHON EIN ÖKUMENIKER?

Die Rolle Melanchthons auf den Religionsgesprächen 1540/41

Von Athina Lexutt

1. Einleitung

1. 1. Der Anlass

Jubiläumsjahre eignen sich hervorragend zum Feiern. Sie eignen sich nicht minder hervorragend, um scheinbar Vergessenes, manchmal auch Verdrängtes wieder ins Gedächtnis zu bringen und auch einem »Laien«-publikum zugänglich zu machen. Nicht zuletzt aber eignen sich Jubiläumsjahre sehr gut, um die Forschung zu einer Person oder einem Ereignis in Gang zu bringen.

Das Melanchthon-Jahr 1997, der 500. Geburtstag des *Praeceptor Germaniae*, hat viele Feiern hervorgebracht, an denen der herausragenden Leistungen dieses Mannes würdig und geziemend gedacht wurde. Auch gab es zahlreiche Bemühungen z. B. auf gemeindlicher Basis, ihn und seine Ideen in Erinnerung zu rufen und ihn populär zu machen. Die Anstöße für die Forschung zu überschauen und zu bewerten, bleibt späteren Jahren vorbehalten, wenn diese Anstöße Früchte getragen haben. Doch soviel kann bereits jetzt festgestellt werden: Veranstaltungen zu Melanchthon beschäftigten sich beinahe ausschließlich mit seinen Verdiensten auf dem Sektor des Schul- und Bildungswesens, mit seinem Verhältnis zu Martin Luther, aus dessen Schatten ihn zu lösen kaum unternommen wurde, und mit seinen Wurzeln in Renaissance und Humanismus. Für Veröffentlichungen

muss ähnliches konstatiert werden. Doch den »Mann neben Luther« aus all diesen durch die Forschungsgeschichte vorgeprägten Mustern einmal tatsächlich und gänzlich herauszuschälen, ist, m.W. jedenfalls, noch an keiner Stelle gelungen. Wichtige Fragen sind bis heute nahezu unbeantwortet. Und eine überzeugende Edition der Schriften Melanchthons ist ebenfalls noch nicht auf dem Weg, von der seit Jahren in Arbeit befindlichen Edition des melanchthonischen Briefwechsels einmal abgesehen. Es bleibt zu hoffen, dass die nächsten Jahre hier bisher Verpasstes aufzuarbeiten in der Lage sein werden.

I. 2 Die Aufgabe

Nun vermag natürlich auch dieser Beitrag nur einen einzigen Lichtstrahl auf eine bestimmte und zugegebenermaßen recht spezielle historische Fragestellung zu lenken, deren Brisanz und Aktualität sich aber bei sorgfältiger Betrachtung erweisen könnte. Einige Veröffentlichungen und Referate zum Melanchthon-Jahr unterlassen es nicht, Melanchthon als Friedensstifter zu bezeichnen, als Mann des Ausgleichs zwischen den verhärteten Fronten des 16. Jahrhunderts¹. Gerade im Vergleich zu Luther und dessen Unnachgiebigkeit in verschiedenen theologischen Fragen wird Melanchthons von Luther teils lobend, teils warnend und kritisierend bemerkte »Leisetretei«² als wohltuend empfunden und als historisch ausgelassene Chance, der drohenden Spaltung in mehrere konfessionelle Lager entgegenzuwirken. In unserem Zeitalter, welches in der Nachwelt vielleicht einmal als »ökumenisches« bezeichnet werden könnte, scheint daher Melanchthon von wesentlich größerem Interesse zu sein als der Reformator Luther. Mit ihm und seinen theologischen Aussagen zu argumentieren, könnte bei weitem erfolgreicher sein auf dem Weg zu einer erstrebten Annäherung der Kirchen. Bereits in der Anerkennungsdebatte der Confessio Augustana in deren Jubiläumsjahr 1980 zeigt sich, welche große Bedeutung die genauere Beobachtung der Autorschaft mancher Texte hatte; ob Luther oder Melanchthons Gedankengebäude den Hintergrund für eine Aussage bot, konnte mitunter nicht gleichgültig sein³. Mit Melanchthon ist gut Ökumene machen – so könnte das Fazit aus manchen Untersuchungsergebnissen von 1980 lauten; und so könnte auch das Fazit

¹ So etwa das Bändchen: Haustein, Jörg (Hg.): Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, (Bensheimer Hefte 82) Göttingen 1997.

² Vgl. WAB 5, 319/7.

aus dem Melanchthon-Jahr lauten, wie die Titel und Inhalte mancher Veröffentlichungen – ich neige zu einem Vor-Urteil – befürchten lassen.

Man mag zu den Ergebnissen der ökumenischen Diskussion der letzten Jahre stehen, wie man will, eines lässt sich doch ohne weiteres sagen: dem historischen Tatbestand, den Fakten und Aussagen ist man dabei nicht immer gerecht geworden. Die Diskussion um die Lehrverurteilungsstudie⁴ hat ans Licht gebracht, wie hier bisweilen in anachronistischen Geniestreichen dem – zweifelsohne lobenswerten – Zweck zuliebe methodisch zweifelhafte Mittel angewendet wurden. Und auch danach entstandenen Papieren auf beiden Seiten darf nicht ohne gesunde Skepsis begegnet werden. Nur zu deutlich und m.E. ganz zu recht brachen die Fragen etwa wieder auf im Kontext der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«⁵. Somit scheint es vordringliche Aufgabe zu sein, eben diese historischen Tatbestände klar darzustellen und von dem sich aus dieser Betrachtung ergebenden historischen Ist nach dem ökumenischen Soll zu fragen. Das Augenmerk des Historikers hat sich dabei vornehmlich auf die Zeit etwa bis zum Trienter Konzil, also bis 1545 zu konzentrieren, da – spätestens – zu diesem Zeitpunkt die konfessionellen Fronten geklärt wa-

³ Vgl. etwa den Beitrag von Kretschmar, Georg: Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melanchthons, in: Iserloh, Erwin (Hg.): Confessio Augustana und Confutatio: Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche; Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979, (RGST 119) Münster/West. 1980, 411–439.

⁴ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Eine Studie des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Freiburg i.Br. 1986; zur Diskussion u. a.: Baur, Jörg: Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, Tübingen 1989.

⁵ Lutherischer Weltbund und Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997. Endgültiger Vorschlag, in: Lutherische Monatshefte 1997, S. 49–60. Bemerkenswert ist die Bezeichnung »Endgültiger Vorschlag«, die sowohl einlädt zur Diskussion und Veränderung (»Vorschlag«), dieses jedoch im gleichen Moment wieder rückgängig macht (»endgültig«). Nicht ohne Zynismus und mit sehr treffenden Bemerkungen ausgestattet ist die kritische Mahnung aus der Feder von Eberhard Jüngel: Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer ökumenischen »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, in: ZThK 94 (1997), 394–406.

ren und eine Verhinderung der Spaltung aussichtslos erscheinen musste. Dabei muss sein Blick auf einen kleinen, doch sehr bedeutenden Abschnitt der Kirchengeschichte fallen, nämlich auf die Reichsreligionsgespräche der Jahre 1540/41⁶. Diese von Kaiser Karl V. vor allem aus politischen Gründen initiierten Religionsgespräche stellten den letzten großen Versuch dar, die drohende Konfessionsspaltung abzuwehren, indem man weltliche Herrscher und Theologen miteinander über die wesentlichen theologischen und religionspolitischen Fragen debattieren lässt. Die Gespräche in Hagenau, Worms und Regensburg stellen mithin ein spannendes Konglomerat dar aus politischem Kalkül und religiösen Überzeugungen, aus diplomatischem Geschick und konfessionellen Eigenarten, aus internationalen und territorialen Interessen.

Mitten in dieser verwirrenden Vielfalt begegnet uns nun Philipp Melanchthon. Während Luthers Zenit überschritten scheint, ist er auf dem Höhepunkt, und es ist längst klar, dass er der Mann nach Luther sein wird. Um so interessanter ist es, sein Verhalten in diesen so wichtigen Gesprächen zu beobachten. Stimmt ein Urteil unserer Tage, Melanchthon sei die »größte ökumenische Gestalt der Reformationszeit«⁷ gewesen? Und ob die Antwort darauf positiv oder negativ ausfallen sollte, was bedeutet dies dann für die Ökumene heute?

2. Melanchthon und die Religionsgespräche 1540/41

2.1. Einige notwendige Vorbemerkungen

Wer die Rolle Melanchthons auf den Religionsgesprächen 1540/41 in Hagenau, Worms und Regensburg beurteilen will, muss wenigstens einen kurzen Blick auf die geschichtliche Situation in diesen Jahren und den Standort der reformatorischen Theologie werfen.

⁶ Es gehört zu den Kuriositäten der Kirchengeschichtsforschung, dass um diese Gespräche bisher in der Forschung ein relatives Dunkel nahezu bis auf den heutigen Tag herrschte. Erst ein Forschungsprojekt, welches Ende der 80er Jahre unseres Jahrhunderts seine Arbeit aufnahm, wird Licht in dieses Dunkel bringen [für einen Überblick über die Forschungsgeschichte darf ich auf meine Dissertation verweisen: Lexutt, Athina: *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41*, (FKDG 64) Göttingen 1996, 14–20].

⁷ Wiedenhofer, Siegfried: *Der römische Katholizismus und Melanchthon*, in: *Haustein: Melanchthon ...*, a. a. O. 62–76, hier 73.

Um was ging es bei den Religionsgesprächen? Ging es wirklich um ein Bemühen, die drohende konfessionelle Spaltung im letzten Moment abzuwehren? Ging es in erster Linie tatsächlich um die tiefen theologischen Themen wie Rechtfertigung und Abendmahl?

Eine Betrachtung der historischen Umstände wirkt ernüchternd, denn sie verdeutlicht sehr schnell, dass die Theologie auf den Gesprächen nur die zweite Geige spielte; in erster Linie dienten die Kolloquien der hohen Politik als Instrument. Karl V., der von der Religionsfrage lange durch außenpolitische Händel abgelenkt war, benötigte in einem drohenden Zweifrontenkrieg gegen Frankreich im Westen und die Türken im Osten die finanzielle und militärische Hilfe der Protestanten. Da jedoch alle Bemühungen um ein Konzil an der hartnäckigen Weigerung der Protestanten, dieses als vom Papst einberufenes zu beschicken, scheiterten, schien der einzig gangbare Weg zu einem wenn nicht Frieden, so doch zu einer vorübergehenden Einigung der von Gesprächen auf nationaler Ebene zu sein⁸.

Die Ausschreibung zum Hagenauer Gesprächstag seitens des Kaisers ließ keinen Zweifel an der Dringlichkeit des Unternehmens, es spricht von »schleuniger frydtlicher hinlegung und vergleychung«⁹ und von der »schwar last, so von solicher zweyspalt, der deutscher nation gefarlich vorstehet, ... mogen on lengeren verzug hingelegt werden«¹⁰. In dem protestantischen Antwortschreiben jedoch ist die gegenüber 1530 völlig veränderte Situation deutlich spürbar; sie betonen, dass sie »begyrich seindt, die sachen in fryde, ruhe und christlicher enigkeyt vergleychen zu helfen, allein das soliche vergleychung noch heylicher schrift und bestendiger christlicher, apostolischer lere, alß wier auch zu gott hoffen, das es euer Keyserlichen Majestet und aller guthertzigen gemuth und meinung anders nicht sie, geschehen mogte«¹¹. Die Protestanten waren sich ihrer Wichtig-

⁸ Zur Entstehung dieser Idee vgl. Lexutt: Rechtfertigung ..., a. a. O. 26–28, zu den einzelnen Gesprächen Hollerbach, Marion: Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./Bern 1983, 119–123; Cardauns, Ludwig: Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542, (BPHIR V) Rom 1910, 1–24; Stupperich, Robert: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, (SVRG 160) Leipzig 1936, 43–47, und Augustijn, Cornelis: De godsdienstgesprekken tussen rooms-Katholieken en protestanten van 1538 tot 1541, Haarlem 1967, 16–24.

⁹ Zit. nach Neuser, Wilhelm: Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg, Neukirchen-Vluyn 1974, 86.

¹⁰ Zit. nach ebd., 87.

¹¹ Ebd. 90.

keit, jedoch auch der Relativität dieser Wichtigkeit sehr bewusst. Sie waren es und blieben es auf den Gesprächen, die immer wieder den Blick auf die eigentliche Kontroverse und damit auf die Theologie lenkten. Nicht, dass nicht auch sie in den (macht)politischen Handeln sehr wohl ihre Rolle zu spielen gewusst hätten; aber in den entscheidenden Momenten stellten sie die Theologie über die politischen Erfordernisse. Oder muss man dem Bewusstsein, in jeder Hinsicht im Vorteil zu sein und damit die Gunst der Stunde auch im Hinblick auf die Theologie für sich zu nutzen, vielleicht auch eine ›politische‹ Seite beimessen? Jedenfalls kannten die Protestanten die große Unsicherheit auf altgläubiger Seite. Vier Stände mindestens hatten als schwankend zu gelten, was die Treue zur altgläubigen Lehre betrifft. Es war in keiner Weise klar, wie sich diese vier, nämlich Kurpfalz, Jülich-Kleve, Brandenburg und Köln in den Gesprächen verhalten würden. Die Verhältnisse von 1530 hatten sich also genau umgekehrt: Der Rechtfertigungsdruck lag nicht mehr auf der Seite der Protestanten, sondern auf der der Altgläubigen; nicht mehr die Protestanten mussten damit rechnen, von der Gegenseite gespalten zu werden, sondern die Altgläubigen. Skepsis und Ablehnung gegenüber den Gesprächen war die natürliche Folge dieser Unsicherheit bei der katholischen Partei. Aber auch die Evangelischen konnten sich nicht recht erwärmen¹². Von einer *Einigungsbereitschaft* zu sprechen, fällt für beide Seiten also sehr schwer – von einer *Einigungsfreude* noch mehr.

Was den theologischen Standpunkt der Protestanten betrifft, sind zwei Dinge vor allem zu bedenken. Einmal hatte Luther in den Schmalkaldi-

¹² Die Stadt Ulm antwortet etwa auf den ausgeschriebenen Hagenauer Tag: »Das wir Rom. Kay. Mjt. beholen schreiben ... nit dermassen verstehen, das Ir Mjt. gemut. mainung. und vorhalten. dahin gericht sei. uff diesem außgeschribnen tag die streitigen Religions und glaubenssachen, endlich und gründlich Inn allen puncten, zu vergleichen und zu vertragenn. Dann wann es die meinung imm grund solte haben, So achtenn wir dafür, das Ir Mjt. ain solichs Inn Irem schreiben ... etwas baß erclert, sich annderst daran geschickt, ainen geraumpten Tag fürgenommen, auch andere taugenliche, verstendige und gelerte Leüt beidertail Religion dartzu erfordert [und sich an den Frankfurter Richtlinien orientiert hätte] ... Dann Ir Mjt. haben on allen Zweifel vor der ververtigung solichs Ires gethanen schreibens. uß hochbegabten verstand selbst wol erachten und bedencken können. Das onmöglich solich statlich und hoch werckh durch ain solchen weg. und in so kurzer Zeit und eilendtlch abzuhandeln und zu verrichten.« [Neudecker, Gotthold (Hg.): Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation, Erste Abtheilung Nürnberg 1838, 413; die Reaktionen der Bundesverwandten auf die Einladung zum Religionsgespräch sind vor allem zu finden in: Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Reg H pag. 304 Nr. 125 Bd. 1.]

schen Artikeln 1537 unmissverständlich deutlich gemacht, in welchen Punkten mit den Altgläubigen keine Einigung erzielt werden kann: über die *iustificatio sola fide*, also die Rechtfertigung *allein aus Glauben*, den Artikel von der Messe, den von Stiften und Klöstern und über das göttliche Recht des Papsttums¹³. Mag dies noch eine ›Privatmeinung‹ gewesen sein, so nimmt doch ein Gutachten exakt diese Punkte auf, welche auf Initiative des sächsischen Kurfürsten u. a. von Luther, Justus Jonas, Johannes Bugenhagen und Melanchthon verfasst und auf dem Schmalkaldischen Bundestag als allgemein gültig angenommen wurde¹⁴. Entscheidend ist, dass dieses Gutachten gegenüber einem Gutachten aus Hessen, welches weitaus gemäßigter war, bevorzugt wurde. Dieses hessische Gutachten hielt im Sinne eines »quid pro quo« eine Vergleichung der Religionsparteien für möglich und wünschenswert; zugunsten dieser Vergleichung verzichtete der Text auch auf das »sola fide« in der Rechtfertigungslehre, worauf das Wittenberger Gutachten vehement insistiert hatte¹⁵. Die Bevorzugung des letztgenannten Textes bedeutete nun aber nichts Geringeres als die Festsetzung der ›strengerer‹ Wittenberger Linie für die folgenden Religionsverhandlungen. Alle Gesandten waren gehalten, sich an das im Wittenberger Gutachten Ausgesagte zu halten. Und Philipp Melanchthon gehörte zu den Unterzeichnern dieses Gutachtens.

2.2 Melanchthon und die Religionsgespräche

Melanchthons Einschätzung der Religionsgespräche insgesamt zu beurteilen, ist schwer. Im Vorfeld des Hagenauer Gesprächstages äußert er sich nur sehr vereinzelt und verhalten: »Von Kaiser Karl heißt es, er werde nach Deutschland kommen, nicht, um einen Bürgerkrieg zu entfachen, sondern um in gemäßigter Weise über die wiederherzustellende Eintracht der Kirche zu beraten«¹⁶. Unter dem Vorbehalt, diese Aussage sei zutreffend, lobt er zusammen mit Luther, Jonas und Bugenhagen den Kaiser: »Großes Lob gebührt Karl, wenn das geschehen sollte, dass der Ruhm

¹³ Vgl. zur weiteren Erläuterung Lexutt: Rechtfertigung ..., a. a. O. 73–75.

¹⁴ Text des Gutachtens in CR III, 926–945.

¹⁵ Vgl. dazu Lexutt: Rechtfertigung ..., a. a. O. 81–94.

¹⁶ »Caesar Carolus dicitur venire in Germaniam, non ut bellum civile moveat, sed ut deliberet de concordia Ecclesiarum sarcienda moderatis rationibus.« Brief an Georg Spalatin vom 1. Februar 1540 (CR III, 952); ganz ähnlich in einem Brief an Michael Meienburg vom 23. Januar (CR III, 947f.).

Christi verherrlicht und für das Heil der gesamten Kirche gesorgt wird«¹⁷. Melanchthons Hoffen richtet sich darauf, die Religionssache werde sich friedlich lösen lassen. Doch selbst für den Kriegsfall ist er zuversichtlich: »Aber der Sohn Gottes, unser Herr Jesus Christus, wird uns verteidigen«¹⁸. Wie auch immer, es ist offensichtlich: Es hat für Melanchthon in den Gesprächen tatsächlich um die Theologie zu gehen, und zwar um eine, die ausgewiesenermaßen eine christozentrische ist; der Religionsfriede ist nur dann ein echter Friede, wenn er dem Ruhme Christi dient. Die politischen Umstände, die letztlich für das Zustandekommen der Kolloquien verantwortlich gemacht werden müssen, interessieren Melanchthon augenscheinlich wenig. Damit ist eine wichtige Voraussetzung geschaffen: Wenn Melanchthon an den Gesprächen teilnehmen wird, dann als reformatorischer Theologe, nicht als Diplomat, und wenn er sich auf Unterhandlungen einlässt, dann um des Ruhmes Christi, nicht um eines falschen Friedens willen.

Melanchthons Einstellung zu den Gesprächen ist indifferent, vermutlich genau wegen der Umstände, die zu ihnen geführt haben und die nicht einem genuin theologischen Interesse entsprungen sind. In Aufnahme der Wittenberger Linie scheint er eher eine verhaltene Skepsis zu üben, welche die Möglichkeiten einer friedlichen und alle Seiten befriedigenden Lösung kritisch betrachtet.

2.2.1 *Melanchthon und der Hagenauer Gesprächstag*

Den Hagenauer Gesprächstag¹⁹ als unwichtiges Präludium zu den eigentlichen wichtigen Tagen von Worms und Regensburg zu bezeichnen, hieße, die dort gefällten entscheidenden Weichenstellungen zu übersehen oder jedenfalls zu gering zu schätzen. Die scheinbar rein formalen Debatten, welche sich vor allem um den Verhandlungsmodus und die Gesprächsgrundlage rankten, offenbaren doch tatsächlich vieles an Stimmung, an Atmosphäre und an notwendigen Informationen, vor deren Hintergrund

¹⁷ »Magna laus est Imperatoris Caroli, si hoc vere agitur, ut Christi gloria illustretur, et saluti totius Ecclesiae consulatur.« Brief vom 17. Februar (CR III, 959).

¹⁸ »Sed filius Dei, Dominus noster Iesus Christus, defendet nos.« Brief an Johann Brenz vom 11. März (CR III, 977).

¹⁹ Zu seiner Geschichte vgl. Lexutt: Rechtfertigung ..., a. a. O. 32–38, und Luttenberger, Albrecht Pius: Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik (1530–1552) (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg), (SHKBA 20) Göttingen 1982, 206–218.

allein die Entscheidungen und Ergebnisse verständlich werden. So ist, neben allen offiziellen Dokumenten, sehr wichtig, was auf privater Ebene zwischen den Abgesandten der Stände besprochen worden ist und was in der Korrespondenz zwischen den Legaten und ihren Herrschaften offenbar wird. Eben aus dieser Korrespondenz erhellt auch manches über Philipp Melanchthon, wenngleich dieser einer schweren Krankheit wegen nicht einmal an dem Gesprächstag teilnehmen konnte.

Melanchthon war selbst durchaus willens gewesen, das Kolloquium zu besuchen. Noch am 25. Mai schreibt er an Veit Dietrich: »Noch habe ich keine Befehle erhalten aufzubrechen.«²⁰ Dann muss ihn eine plötzliche Krankheit gehindert haben, die auch den Kurfürsten zum Umdisponieren zwang. Am 16. Juni schreibt dieser an Luther: »Wiewohl wir bedacht, den auch hochgelahrten, unsern lieben getreuen Magister Philipssen Melanchthon neben andern unsern Gelehrten nach Hagenau zu schicken, so trägt sich doch mit ihm dermaßen zu, daß wir besorgen, er werde dießmals von wegen seiner Schwachheit dahin, und zuvoerderst so bald nicht kommen.«²¹ Gleichwohl fällt auf: Der Kurfürst spricht auch in der Instruktion an seine Gesandten Christoph von Taubenheim, Hans von Dolzk, Franz Burckhart und Laurentius Zoch nicht von einer Krankheit Melanchthons, sondern von einer »große[n] Mattigkeit und Schwachheit«²². Und so befiehlt er Melanchthon, er solle, sobald es sein Gesundheitszustand erlaube, unverzüglich von Weimar nach Eisenach aufbrechen, weil dort sein Rat erfordert sei²³. Indem er Melanchthons Unwohlsein mit dem Kummer über die Angelegenheiten des Landgrafen von Hessen in Verbindung bringt²⁴, verrät er verhaltenen Ärger und kritische Distanz zum Landgrafen, vielleicht auch zu Melanchthon selbst; mindestens ist Sorge spürbar, Melanchthon könne sich dem Einfluss des Landgrafen nur schwer entziehen. Dies wird an Johann Friedrichs späterer Einschätzung der Rolle Melanchthons noch deutlicher sichtbar. Bereits in einem

²⁰ »Nondum accepi mandata, ut proficiscar.« CR III, 1034.

²¹ CR III, 1045 f.

²² CR III, 1050.

²³ CR III, 1051 f.

²⁴ Vgl. ebd. Die liberale Haltung des Landgrafen resultierte aus dem Umstand, dass er wegen seiner Doppelrolle auf das Wohlwollen des Kaisers angewiesen und also viel eher zu Konzessionen geneigt war als alle anderen Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes. Immer wieder wurde er als Risikofaktor eingestuft, der vor allem keine Partikularhandlungen führen sollte. Das Pikante daran: Zu der Doppelrolle gibt es einen von Luther und Melanchthon verfassten, befürwortenden Beichttrat. Es wäre also durchaus verständlich, wenn Melanchthon angesichts seiner eigenen Verstrickung in die Angelegenheit unwohl wäre.

Brief an seine Gesandten vom 2. Juli gibt der Kurfürst zu erkennen, wie problematisch in der Retrospektive Melanchthons Verhalten in den Augsburger Ausschussverhandlungen 1530 gewesen ist, indem er auf die Diskrepanz zwischen dessen Zugeständnissen und Luthers Beharren auf dem »sola« in der »sola fide«-Formel aufmerksam macht; im Sinne Luthers weist er seine Gesandten an, sich nicht auf die nie ratifizierten Ergebnisse der Augsburger Gespräche²⁵ und die »weichere Formel« ohne das »sola« einzulassen²⁶.

Es ist erstaunlich, wie wenig, um nicht zu sagen: wie gar nicht Melanchthon den Hagenauer Gesprächstag in seiner Korrespondenz berücksichtigt. Ohnehin spärlich ist der Briefwechsel in dieser Zeit; wohl weil er durch seine Krankheit behindert war, besitzen wir aus dieser Zeit nur ausgesprochen wenige Quellen, die sich zudem mehr mit eben dieser Krankheit befassen als mit anderen Themen. Man muss Melanchthon jedoch zugute halten, dass er an der Erkrankung tatsächlich sehr litt²⁷. Wie weit es ihm (und denen, die seiner Standfestigkeit misstrauten) gelegen kam, an dem Gespräch nicht teilnehmen zu können, bleibt Gegenstand der Spekulation.

²⁵ Es gab Bestrebungen, an die Ergebnisse der Augsburger Ausschussverhandlungen von 1530 anzuknüpfen. Als Grundlage sollten die Aktenaufzeichnungen aus der Feder des Hieronymus Vehus dienen; vgl. dazu die Untersuchung von Honée, Eugène: Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchungen und Texte zur katholischen Concordia-Politik, (RGST 125) Münster 1988, und Immenkötter, Herbert: Hieronymus Vehus. Jurist und Humanist der Reformationszeit, (KLK 42) Münster 1982.

²⁶ »Denn wir bedenken, daß dazumal Magister Philipp sich mit Brencio und den andern, so in gemeldten Ausschuß gezogen, unter andern so weit möcht begeben haben, daß das Wort *sola* im Artikel von der Justification nicht solt gebraucht, sondern andere Wort an deß Statt gesetzt werden, nämlich, daß der Mensch nicht gerecht würde vor Gott durch einigerlei ... Werk, so vor dem Glauben herging oder nachfolgt; welcher Veränderung aber Doctor Martinus nicht wohl zufrieden war, als er des handels berichtet ward, meinte, es sollte ihm niemand das Wort *sola* aus dem Artikel der Justification mit seinem Wissen und Willen reißen.« (CR III, 1053f.)

²⁷ Luther schrieb nach der Genesung Melanchthons, welche er mit intensiven Trostbriefen gefördert hatte, an seine Frau, ihm selbst ging es gut, und dies komme »daher, M. Philipps ist warlich tod gewest und recht wie lazarus vom tod auf-erstanden«. (WAB 9, 168/6f.; vgl. weiter CR XXVIII, 69)

2.2.2 Melanchthon und der Wormser Gesprächstag

Ganz anders verhält es sich beim Wormser Gesprächstag. An diesem Kolloquium, welches zum einen von zähen Verhandlungen um die Modalitäten, zum anderen aber von dem Bemühen gezeichnet ist, trotz dieser Hindernisse die theologischen Debatten aufzunehmen, nahm Melanchthon selbst teil und konnte, durch keine Krankheit mehr behindert, zeigen, ob er der im April als allgemein gültig anerkannten Wittenberger Linie die Treue hielt oder nicht. Mannigfaltig sind die Gelegenheiten, bei denen uns Melanchthon als Protagonist in diesem Gespräch begegnet: Er erscheint als der Verfasser der *Confessio Augustana Variata*²⁸; er nimmt an den Vorgesprächen der Protestanten teil; er lässt sich zusammen mit Martin Bucer und Caspar Cruziger auf Privatverhandlungen mit Friedrich Nausea ein; und er führt schließlich im Januar 1541 die Diskussion mit Johannes Eck über die Erbsünde. Daraus ist schon ersichtlich, eine wie bedeutende Rolle dem Wittenberger Magister in Worms zufällt. Er selbst ist sich dessen bewusst, ebenso der Gefahr, in welcher er und die Sache sich befinden: »Viel kommt zusammen, was mich bewegt, so daß ich glaube, nur von den Gegnern getrieben zu werden, daß sie die unseren zerreißen [...]. Das tun sie nicht, um nach Eintracht zu suchen. Denn auch Schlangen, uns ausgesprochen feindlich gesinnt, sind hierhergeführt worden. [...] In dieser gefährlichen Situation bringt es mir eine gewisse Erleichterung, daß unter den anwesenden Lehrbekennern ein Konsens herrscht, sowie meines Erachtens ein beiderseitiges und wahrhaftiges Wohlwollen.«²⁹.

²⁸ Man hatte sich in Hagenau geeinigt, die CA als Gesprächsgundlage zu benutzen und an ihren Artikeln entlang die theologischen Debatten zu führen. Da die Verhandlungen mit den Altgläubigen in Augsburg 1530 gezeigt hatten, dass die Aussagen der CA bisweilen zu unklar waren und Missverständnisse provozieren konnten, waren die Protestanten genötigt, eine neue Version des Bekenntnisses zu entwerfen, welche der in der Apologie geführten Auseinandersetzung mit den traditionellen Positionen und den innerprotestantischen Diskussionen Rechnung trug. Dieser Aufgabe unterzog sich Melanchthon im Laufe des Jahres 1540, das Ergebnis war die *Confessio Augustana Variata*.

²⁹ »Multa concurrunt, quae me movent, ut hoc tantum agi ab adversariis existimem, ut nostros divellant [...] Non hoc agunt, ut concordiam quaerant. Nam et viperae huc adductae sunt inimicissimae nobis ... Illud mihi in his periculis aliquam affert levationem, quod inter doctrinae professores, qui adsunt, et consensus est, et, ut iudicio, mutua et vera benivolentia.« An Friedrich Myconius am 3. November [CR III, 1128f.].

Die Einheit in der Lehre, die Melanchthon hier so positiv hervorhebt, zeigt sich anschließend in den Vorgesprächen der Protestanten³⁰, welche vom 9. bis zum 18. November die Zeit bis zur Ankunft des kaiserlichen Orators Nikolaus Perrenot de Granvella sinnvoll zu nutzen suchten. In diesen Gesprächen ging es um die vier in den Schmalkaldischen Artikeln als mit Rom unvereinbar charakterisierten Themen Rechtfertigung, Messopfer, Gelübde und Papstprimat. An keiner Stelle in diesen Gesprächen kann man Melanchthon ernsthaft vorwerfen, er verlasse die Wittenberger Linie. Sehr wohl weiß er darum, wo eventuelle Schwach- bzw. Angriffspunkte der Altgläubigen liegen könnten, und es geht eher darum, hier eine Verhandlungstaktik zu überlegen und sich mit guten Argumenten zu wappnen, als sich durch diese Angriffe etwa wirklich verunsichern zu lassen. Melanchthon erscheint insgesamt als geheimer Leiter der Vorgespräche, der schon als Verfasser der *Confessio Augustana* als das maßgebliche Vorbild in der Lehre zu dienen hat und auch hier – jedenfalls gewinnt man diesen Eindruck aus den Protokollen – die letztgültigen Aussagen trifft.

Nicht erkennbar ist, ob Grundlage der protestantischen Gespräche die überarbeitete Fassung der *Confessio Augustana*³¹ war. Die Erläuterung des Rechtfertigungsartikels, welche dem Protokoll des Notars Wolfgang Musculus vorangestellt ist³², lässt jedenfalls den Schluss zu, dass der Text von 1530 zugrunde lag. Gleichwohl gibt die Neubearbeitung der CA einen wichtigen Einblick in die Genese melanchthonischen Denkens. Zwar wird man dem Wittenberger Magister wiederum nicht vorwerfen können, er habe sich auf einen Sonderweg begeben; dennoch dürfen Fragen laut werden, die insbesondere den Rechtfertigungsartikel betreffen. Zunächst wird festzuhalten sein, wie sehr der veränderte Text dem gewandelten Kontext Rechnung trägt. Im Abendmahlsartikel wird z. B. zugunsten der

³⁰ Vgl. dazu Lexutt: *Rechtfertigung ...*, a. a. O. 127–149; der Text des Notars Wolfgang Musculus sowie das *Diarium* des Martin Frecht finden sich in Neuser, Wilhelm H.: *Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg*, Neukirchen-Vluyn 1974, 116–174.

³¹ Zur CA Variata vgl. insgesamt Maurer, Wilhelm: *Confessio Augustana Variata*, in: ARG 53 (1962), 97–151, zum Rechtfertigungsverständnis Lexutt: *Rechtfertigung ...*, a. a. O. 112–127; der Text der CA Variata findet sich in CR XXVI, 351–416, eine deutsche Übersetzung gibt es ebenfalls: Neuser, Wilhelm H.: *Das Augsburger Bekenntnis in der revidierten Fassung des Jahres 1540 (Confessio Augustana Variata)*, hg. vom Landeskirchenrat der Evangelischen Kirche Pfalz (Prot. Landeskirche), Texte und Dokumente 2, Speyer 1990.

³² Wiewohl nicht bestimmt gesagt werden kann, dass diese Explikation ursprünglich an die Stelle gehört, an der sie im Protokoll auftaucht.

Oberdeutschen und der Ergebnisse der Wittenberger Konkordie auf das »wahrhaft anwesend« bezüglich des Leibes und Blutes Christi in den Elementen verzichtet; auch die Artikel, die sich primär oder sekundär mit der Ämterfrage beschäftigen, reden eine deutlichere Sprache als der um Ausgleich bemühte Bekenntnistext von 1530. In Artikel 4 jedoch und vor allem dann weiterhin in Artikel 20 wird bereits ein Melanchthon erkennbar, welcher im Gedanken eines dritten Gebrauchs des Gesetzes, eines *usus in renatis*, eine Gratwanderung unternimmt hinsichtlich der Frage, ob und in welcher Weise die guten Werke konstitutiv zum Rechtsfertigungsgeschehen gehören. Zudem ist der Artikel 4 zwar einerseits deutlicher herausgehoben, welche beiden Wurzeln eine so und nicht anders fassbare Justifikationslehre hat, nämlich ein radikales Erbsündenverständnis und eine nicht minder radikal soteriologisch geführte Christologie; andererseits aber lenkt eine drastische Betonung der Tröstung der Gewissen (*consolatio conscientiarum perterrefactarum*) hin zu einer eher psychologisierenden und nicht theologisch geprägten Anthropologie.

Wiederum im größeren Zusammenhang wird man aber sehen müssen, wie Melanchthon hier wohl weniger versucht, der altgläubigen Seite entgegenkommen zu wollen, als vielmehr offene und brennende Fragen im Anschluss an das *sola fide* der reformatorischen Erkenntnis zu beantworten; die Veränderungen der CA sollen also weniger eine Annäherung an traditionelle Aussagen oder eine eigene, dritte Position neben der altgläubigen und der lutherischen darstellen, sondern wollen die auch innerprotestantisch strittigen bzw. unklaren Fragen beantworten.

Besonders Melanchthons strenge und unnachgiebige Haltung in der Auseinandersetzung mit Johannes Eck um das Erbsündenverständnis lässt dies erkennen³³. Hier wiederholt er eigentlich nurmehr Argumente aus CA und Apologie sowie seiner *Loci communes*, ohne die Texte jeweils ins Spiel zu bringen, um Eck in die notwendigen Lehrschranken zu weisen. Die zwischen den beiden geführte Diskussion kam wohl dem am nächsten, was man sich zu Beginn der Gesprächstage idealiter gewünscht hatte: eine Gelehrtent Diskussion allein auf der Basis der Schrift und eventuell der Kirchenväter. Eck erweist sich in der Debatte als gelehriger Schüler scholastischer Distinktionen, während Melanchthon, nicht minder gelehrig, diese Distinktionen (etwa zwischen dem formalen und dem materialen Element der Sünde) als spitzfindig und an der Sache vorbei entlarvt; Melanchthon hält an der Radikalität der Erbsünde auch nach der Taufe, nun als beherrschte Sünde, als *peccatum regnatum*, im Gegenüber zur herrschenden Sünde, zum *peccatum regnans*, fest. Während Eck mit der

³³ Vgl. dazu Lexutt: Rechtfertigung ..., a.a.O. 215–232.

Nichtanrechnung der Sünde auch deren Existenz nach der Taufe aufheben möchte, bewegt sich Melanchthon mit seinen Diskussionsbeiträgen auf der Linie des *simul iustus et peccator*, wenn für ihn die Sünde weiterhin ein Konstituens der menschlichen Existenz ist, welches den Menschen ebenso dimensioniert wie die Gerechtsprechung durch die göttliche Gnade.

Etwas schwieriger als diese öffentlichen Auftritte Melanchthons ist seine Rolle bei den sogenannten »Colloquia privata«³⁴ zu beurteilen, welche in den letzten Dezembertagen des Jahres 1540 und den ersten Januartagen des Jahres 1541 zwischen Melanchthon, Cruziger und Friedrich Nausea, später noch Martin Bucer stattgefunden haben³⁵. Nachdem sich die offiziellen Verhandlungen immer wieder hingezogen hatten, weil der Verhandlungsmodus ein ums andere Mal Debatten hervorrief³⁶, schien die einzige Chance, die Gespräche nicht an diesen Diskussionen scheitern zu

³⁴ Colloquia privata, super publico Colloquio, pro concordandis nonnullis in Christiana religione controversiis, nuper Wormatiae coepto, Ratisbonae vero (quod faxit Deus. opt.) in Comitibus imp. consumendo, inter D. Fridericum Nauseam. M. Philippum Melanchthonem. et M. Bucerum habita, 1541 (im Folgenden abgekürzt: CP).

³⁵ CA A2^v: »DOMINICA QVARTA ADVENTUS Dominici, quae fuit XIX. Decembris ... Venit Philippus Melanchthon una cum Doctore Theologo Vuitenberg. Casparo Crutzingero, Collega Philippi, ad ipsum Nauseam, in huius ipsius hospitio ...«. CP B1^v: »Deinde Anno M.D. XLI Die decima Ianuarii circiter secundam horam pomeridianam ad Dn. D. Fridericum Nauseam agrotantem, venerunt in ispius hospitio. Dn. Philippus Melanchthon. Dn. Martinus Butzerus. Et Dn. Casparus Crutzingerus ... («Am vierten Sonntag der Ankunftszeit des HERRN, am 19. Dezember, ... kam Philipp Melanchthon zusammen mit dem Wittenberger Doktor der Theologie, Caspar Cruzinger, ein Kollege Philipps, zu Nausea, in dessen eigene Herberge.« »Dann, am 10. Januar 1541 um die zweite, nachmittägliche Stunde kamen zu dem kranken Herrn Friedrich Nausea in dessen Herberge Herr Philipp Melanchthon, Herr Martin Bucer und Herr Caspar Cruzinger ...«)

³⁶ Auslöser der Debatte war vor allem eine Formulierung aus dem Hagenauer Abschied, welche für jede Seite 11 Gesandtschaften mit je einer Stimme auf jeder Seite vorsah. Bedeutete dies, jede Seite solle im Falle einer Abstimmung über 11 Stimmen verfügen, konnte dies für die Seite der Altgläubigen fatale Folgen haben, waren doch mindestens drei Gesandtschaften als unsicher einzuschätzen. Sollte aber jede Seite sich zunächst auf eine Stimme einigen, so hatten die Altgläubigen nichts zu befürchten. Offensichtlich wurde die Brisanz der Frage, als die Altgläubigen auf die vorgelegte Confessio Augustana Variata eine Antwort formulieren sollten und es plötzlich vier Gutachten gab: eines der konservativen Mehrheitskräfte unter Federführung von Mainz und Bayern und je eines der reformationsfreundlichen Territorien Kurbrandenburg, Kurpfalz und Jülich-Kleve (vgl. dazu Lexutt: Rechtsfertigung ..., a. a. O. 149–173).

lassen, Verhandlungen auf kleinerer Ebene zu sein. Dennoch sind solche Gespräche natürlich vom Charakter her genau das, was der sächsische Kurfürst vermeiden wollte: Melanchthon könnte sich, aus humanistischer Friedensliebe heraus, dazu hinreißen lassen, in solchen intimen Verhandlungen Zugeständnisse zu machen, die der protestantischen Seite letztendlich schaden würden. Nun, diese negative Prognose erwies sich als unbegründet, zumindest haben die Gespräche nicht die befürchteten Konsequenzen gehabt. Ja, Nausea selbst, der noch zum Hagenauer Konvent ein Gutachten zur CA vorgelegt und darin deutliche Aussagen zu einer möglichen und erstrebenswerten Einheit der Kirche gemacht hatte³⁷, nimmt in der Rückschau Abstand von diesem Privatgespräch. Und der Bericht in den »Colloquia privata« ist dann auch so gehalten, als ob die Initiative von Melanchthon ausgegangen sei, welcher sich an eine lang zurückliegende Zusammenkunft erinnert habe. Offenbar lag Nausea krank darnieder, und so existieren einige Briefe Melanchthons, in welchen er neben Genesungswünschen auch solche äußert, welche auf eine friedliche Verhandlung zur Religionsfrage zielen. Gerade vom Januargespräch wird erwähnt, in welchem lockerem, beinahe freundschaftlichem Rahmen miteinander gesprochen wurde, wobei für das ernstere Gespräch wiederum Melanchthon als Vorredner ausgewiesen wird³⁸. Später scheint es eher Martin Bucer zu sein, der nicht aufgibt, Nausea zu Gesprächen animieren zu wollen. Sollte die Initiative tatsächlich von Melanchthon ausgegangen sein, was mit guten Gründen bezweifelt werden kann³⁹, hätte er sich auf katholischer Seite einen Verhandlungspartner ausgesucht, welcher einflussreich, im humanistischen Sinne friedensliebend und dennoch nicht zu schnell zu Kompromissen bereit war. Im ganzen darf man jedoch m.E. diese Gespräche nicht

³⁷ Vgl. dazu Lexutt: Rechtfertigung ..., a. a. O. 104–111; der Text des Nausea-Gutachtens in Cardauns, Ludwig: Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542, (BPHIR V) Rom 1910, 158ff.

³⁸ CP Br V: »Qui ... prout in id genus domesticis, et familiaribus colloquiis fieri solet, de promiscuis rebus, amice iocarentur, serio tandem de negotio gravissimo sacrae religionis conferre coeperunt, ipso quidem Melanchthone praelocutore.« (»Diese haben, wie bei häuslichen und freundschaftlichen Gesprächen zu geschehen pflegt, über verschiedene Dinge freundlich gescherzt, dann schließlich ernst, als sie von der ausgesprochen bedeutenden Angelegenheit der heiligen Religion zu debattieren begannen, mit Melanchthon selbst als Vorredner.«)

³⁹ Stets wird auch in der Sekundärliteratur davon gesprochen, dass es Melanchthon war, der seinerseits um geheime Gespräche gegangen wurde; anders lassen sich auch die Aussagen des Kurfürsten nicht erklären, aus denen immer wieder ersichtlich ist, wie er befürchtet, Melanchthon könne das Opfer solcher Bestrebungen sein.

überbewerten und aus ihnen die ökumenische Ader Melanchthons ableiten: Nausea war krank, er wurde besucht – zunächst einmal nicht mehr und nicht weniger. Daß Melanchthon darin eine Chance gewittert hat, endlich die Friedensverhandlungen aufzunehmen, die ihm schon lange vorschwebten, ist in keiner Weise zwingend anzunehmen.

2.2.3 *Melanchthon und der Regensburger Reichstag*

Nachdem der Hagenauer und letztlich auch der Wormser Versuch, eine friedliche Einigung der Religionspartien zu erreichen, gescheitert sind, sollte der Reichstag, auf welchem nunmehr auch Karl V. selbst anwesend sein sollte, Klärung in dieser und in anderen Fragen bringen. Einen Vorschlag Granvellas aufnehmend, fanden die Theologengespräche in einem Sechserkreis statt, welcher auf katholischer Seite aus Johannes Gropper, Julius Pflug und Johannes Eck bestand, auf protestantischer Seite aus Martin Bucer, Johann Pistorius und Philipp Melanchthon. Melanchthon kam eine entscheidende Rolle zu, von den beiden Hessen Bucer und Pistorius durfte man erwarten, aufgrund der Ehehändel des Landgrafen Philipp auf Konzilianz über das vertretbare Maß hinaus zu stoßen, Melanchthon hatte unter diesen Bedingungen sicherlich so etwas wie die Position des „Wächters der evangelischen Lehre“.

Dennoch, oder vielleicht gerade deswegen, wurde Melanchthons Rolle in dieser Zeit ambivalent beurteilt: Einerseits gab es auf evangelischer Seite keinen, der in der Lage gewesen wäre, so klar und eindeutig die eigene Position darzulegen; andererseits wusste man um die Anfälligkeit des Humanisten, in Privatgesprächen über das Maß zu Konzessionen bereit zu sein. Luther äußert deshalb dem sächsischen Kurfürsten gegenüber, er wünsche sich, Melanchthon und Caspar Cruziger würden mit der Reise nach Regensburg verschont; die offizielle Begründung dafür: es sei besser für den Lehrbetrieb an der Universität⁴⁰. Der Kurfürst erinnert jedoch daran, dies könne den Protestanten falsch ausgelegt werden, und er besteht auf der Entsendung der beiden⁴¹. Für Melanchthon jedoch gibt es eine spezielle Instruktion an die Gesandten: »Aber anderer widerwärtigen Anstiftung halben, damit gedachter Philippus auf dem Tage zu Worms geplagt worden, und jetzo zu Regensburg ohne Zweifel auch nicht verbleiben wird, der kann unsers Erachtens folgender Gestalt begegnet werden: nämlich wir wollen, daß Philippus sein Wesen in unsrer Räthe Herberge zu Regensburg haben soll. So haben wir unsern

⁴⁰ Vgl. CR IV, 118.

⁴¹ Vgl. ebd.

einspännigen Hansen Hoier befohlen, der ohne das mit gegen Regensburg reiten wird, auf ihn, den Philipp, daselbst zu warten, und unsre Räte sollen niemand zu ihm lassen allein mit ihm zu reden, mit dieser Vorwendung, daß er mit ihnen sämtlich geschickt wäre. Hat aber jemand mit ihm zu reden und ihn anzusprechen, der sollt es thun, daß die Räte auch alle dabei wären. Wenn auch unsre Räte aus der Herberge ziehen werden, so wollen wir, daß gedachter Einspänniger bei ihm bleibe, und auf ihn warte, auch niemand zu ihm lassen . . . Aber in alle Wege müßte sich Philippus auch enthalten, nicht zu viel auszugehen, sondern in der Herberge und bei unsern Räten zu bleiben . . .“⁴²

Melanchthon selbst wird der negativen Erwartung⁴³ des Kurfürsten nicht gerecht. Skeptisch, was die Weiterführung des in Worms begonnenen Gesprächs betrifft⁴⁴, spricht aus jeder brieflichen Erwähnung des Reichstags Resignation und Abscheu: »Ich scheue mich, über den Konvent zu schreiben«, teilt er z.B. am 23. April Joachim Camerarius mit⁴⁵. Die Aussagen der Confessio Augustana sind für ihn der Leitfaden, von dem er nicht abzuweichen gedenkt. An Georg von Anhalt schreibt er darum nur zwei Tage später: »Die Unseren beweisen alle, dass sie am Sinn der Confessio bleiben werden. Aber dennoch scheinen einige Lauere nicht vor falschen Zugeständnissen zurückzuschrecken.«⁴⁶

Das inzwischen öffentlich gemachte sogenannte Regensburger Buch, welches auf dem Wormser Entwurf aus der Feder Groppers und Bucers basierte, war undurchsichtig genug, um als Verhandlungsgrundlage zu dienen, aber auch zu Vorsicht auf beiden Seiten zu reizen. Melanchthon macht vor allem Johannes Eck für die Kämpfe zu manchen Formulierungen verantwortlich: »Er widersetzt sich nicht beim Rechtfertigungsartikel; er sucht nur die Schlupfwinkel der Wörter. Er fürchtet, dass unsere Formeln angenommen werden, und jetzt streiten wir um seine Formel.«⁴⁷

⁴² CR IV, 131f.

⁴³ aus der, recht betrachtet, wieder eher die Angst herauszulesen ist, Melanchthon könne das Opfer werden.

⁴⁴ CR IV, 147: »De continuando colloquio, ita ut WORMATIAE ceptum est, non sperari potest.« (»Für eine Fortsetzung des Gespräches, so wie es in Worms begonnen wurde, kann ich nicht hoffen.«)

⁴⁵ »De conventu piget scribere.« CR IV, 186.

⁴⁶ »Nostri omnes ostendunt, se mansuros esse in sententia Confessionis. Sed tamen quidam languidiores videntur non abhorreere a fucosis conciliationibus.« CR IV, 187.

⁴⁷ »Non repugnat de articulo iustificationis, tandem quaerit verborum latebras. Nostras formulas amplecti metuit, ab nunc de ipsius formula rixamur.« Melanchthon an Luther am 30. April (CR IV, 239).

Dass aber auch er selbst dem Artikel ablehnend gegenüber stand, erhellt spätestens aus einer Rückschau auf die Regensburger Verhandlungen, welche von ihm Ende Juni verfasst wurde: »Es ist bis zu der Stelle über die Rechtfertigung gekommen, als wir, weil das Buch weder Eck noch mir gefiel, frei über die ganze Angelegenheit zu diskutieren begannen ... ich habe den Kollegen meinen Rat unterbreitet und vorhergesagt, sie würden an den folgenden Stellen Kontroversen haben, denen sie weniger zustimmen könnten ... Aber die Kollegen hatten mehr Hoffnung als ich.«⁴⁸. Überhaupt ist ihm das gesamte Buch nicht recht geheuer: »Nun ist dies Buch im Grund eine Stärkung vieler Mißbräuch und eine Veränderung unsrer Lehre. So wirs nun annähmen, könnte wohl folgen, daß bei dem Gegentheile nicht der Anfang zur Reformatio gemacht würde, sondern die Mißbräuch und Verfolgung mehr gestärkt.«⁴⁹. Wieder erweist sich Melanchthon als derjenige, der zwar zu manchem bereit scheint, letztlich aber die Erkenntnisse der Reformation nicht preisgibt: »Die ... Artikel, so man hält für verglichen, sind noch nicht ganz verglichen. Denn da das Buch spricht, der Mensch, so in Gnaden ist, vermöge Gottes Gebot zu thun und sich von Sünden enthalten, da haben wir beigesetzt: der Mensch, so in Gnaden ist, vermöge widerstehen der Sünde und habe den angefangenen Gehorsam. Dieses hat Eck nicht annehmen wollen ... Aus diesen erzählten Ursachen schließe ich auf Gottes Wort und mit gutem Gewissen, daß ich dieß Buch nicht kann, auch nicht will annehmen ...«⁵⁰.

Jedoch wird man eines bedenken müssen: Gerade der Artikel von der Rechtfertigung ist zunächst einmal angenommen worden. Nach dieser Einigung hatte der sächsische Kurfürst einige Male auf die Bedeutung des Rechtfertigungsartikels hingewiesen⁵¹ – sollte sich Melanchthon etwa erst daraufhin besonnen haben? Der sächsische Kanzler Franz Burkhardt jedenfalls erwähnt ausdrücklich, wie standhaft sich Melanchthon – im Gegensatz zu Bucer⁵² – bisher gehalten habe⁵³. Warum, wenn dies doch gar

⁴⁸ »Ventum est ad locum de iustificatione, ubi cum liber neque Eccio neque mihi placeret, coepimus libere disputare de suma rei ... exposui meum consilium collegis, et praedixi, nos habituros in locis sequentibus controversias, quae minus possent conciliari ... Sed collegae plus spei habebant quam ego ...« CR IV, 414; so auch vorher gegenüber Georg von Anhalt am 23. Mai (CR IV, 328).

⁴⁹ CR IV, 426.

⁵⁰ CR IV, 430.

⁵¹ Vgl. etwa CR IV, 281–288 und 306–308.

⁵² Vgl. CR IV, 291–293.

⁵³ CR IV, 289: »Und Mag. Philippus hat sich bisher ganz stracklich und steif gehalten, und wird es, ob Gott will, fürder auch tun.« Dazu in einer Anmerkung aus der Antwort des Kurfürsten (ebd.): »daß der Philippus und Pistorius darinnen ...

nicht in Frage gestanden hätte? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als fühlte Melanchthon sich selbst nicht ganz wohl, als sei ihm die Verantwortung, die er bei diesem Unternehmen trage, zu groß: »Und die Sache wäre leichter, wenn mir von denen geholfen würde, deren Autorität größer ist«, beklagt er sich am 20. Mai Joachim Camerarius gegenüber⁵⁴.

Melanchthon verfasste, wie zuvor in Worms zur Erbsünde, ein Gutachten zu dem strittigen theologischen Thema des Abendmahls; er musste sich dessen bewusst sein, dass er mit seinen Aussagen insgesamt vorbildhaft auf die Gesandten der protestantischen Seite wirkt. Der sächsische Kanzler gibt dem Ausdruck: »Aber Herr Philipp wird durch die Gnade Gottes aufs tüchtigste acht auf die Wahrheit haben, so sehr, daß ich überzeugt bin und hoffe, daß die Unseren nichts der Schrift Fremdes billigen werden. Denn sie sollen einfach wollen, daß die Confessio Augustana heil bleibe.«⁵⁵.

Gerade in dieser letzten Äußerung wird etwas Grundlegendes für die Beurteilung Melanchthons bei den Religionsgesprächen sichtbar. Melanchthon war und blieb der Verfasser der Confessio Augustana, des Dokuments, welches in gewisser Weise für die Evangelischen als identitätsstiftend galt. In Regensburg, in offizieller Funktion als Gesandter des sächsischen Kurfürsten, hatte Melanchthon als Verteidiger der CA aufzutreten, jedes Abweichen davon wäre einer Katastrophe gleichgekommen – einer persönlichen und einer für die evangelische Seite.

Darum wird hier in Regensburg aber auch einmal mehr das Schillernde der Person Melanchthons deutlich. Lieber möchte er anderen die schwierigen Entscheidungen überlassen; und zwar vor allem deshalb, weil er zwar überraschend klar und unmissverständlich als »Hardliner« auftrat, aber doch kritisch anzufragen bleibt, wieweit seine Standhaftigkeit immer eine freiwillige war.

standhaftig seyn, solches haben wir ganz gerne gehöret, und ist unser Begehren, du wollest bei gedachten Philippo allen guten und möglichen Fleiß vorwenden, und bei ihm anhalten und ermahnen, daß er wolle auf vorgenommener Bahn fest und beständig bleiben, und sich der Kaiserischen oder Ander Vorgehen nicht kleinmüthig machen, oder zu Ichtwas anders bereden noch bewegen lassen, wie wir uns zu ihm gnädiglich versehen«.

⁵⁴ »Et faciliior res esset, si adiuvarer ab iis, quorum maior est auctoritas.« CR IV, 308; es ist möglich, dass er sich hier auf die von ihm zuvor genannten, demnächst zu verhandelnden Themen aus dem Bereich der Ekklesiologie bezieht.

⁵⁵ »Sed. Dom. Philippus per Dei gratiam veritatem fortissime tuetur, adeo, ut mihi persuadeam et sperem, nostros nihil alieni a scriptura adprobaturus esse. Nam confessionem augustanam volunt simpliciter esse salvam.« CR IV, 317.

3. Beurteilung der Rolle Melanchthons

Melanchthon war in Worms und Regensburg nolens volens in die Rolle des Sprechers der Protestanten gedrängt worden. Als Verfasser der *Confessio Augustana* und der Apologie hatte er sich selbst bereits 1530 eine Position verschafft, welche ihn zum Aushängeschild und zum Vorreiter der Reformation machte, wann immer sich Martin Luther zurückhalten musste. Und obwohl etwa Martin Bucer sich durch die Mitarbeit am Wormser Buch in Sachen der Religionsfrage zu diesem Zeitpunkt sehr hervorgetan hat, so konnte er doch nie Melanchthon ernsthaft den Rang ablaufen. Man kann nicht behaupten, Melanchthon sei diese Rolle sehr recht gewesen. Er war in seinem freien akademischen Denken und Reden eingeschränkt, hat sich selbst eingeschränkt und wurde nun an seine eigenen Aussagen gebunden. Dies tat er erfolgreich und gegen die Erwartung der meisten, welche befürchteten, Melanchthon könne sich zu weit wegbeugen vom *senus communis*. Doch war es seine Welt nicht, sich auf dem diplomatischen Parkett zu bewegen und alle politischen Konsequenzen mit im Blick zu haben. Seine Welt war die der Universität, nicht die des politischen Forums. Und so erscheint er in den Religionsgesprächen 1540/41 immer wieder als Verteidiger und Erläuterer der evangelischen Lehre, der sich um der Einheit der Kirche willen bisweilen gefährlich weit auf die katholische Seite zubewegt, letztendlich aber und in den entscheidenden Punkten seinen eigenen Lehraussagen treu bleibt. Ob er nicht anders konnte oder auch nicht anders wollte (und daran angeschlossen, ob er im wahren Sinne des Wortes »Ökumeniker« genannt werden darf und was dies für die Ökumene heute bedeuten kann), wird die weitere Melanchthon-Forschung untersuchen müssen.

Doch was – und dies sei zum Abschluss über den historischen Kontext hinaus in unsere aktuellen Fragen und Debatten hinein gefragt – ist eigentlich »Ökumene«, was macht einen »Ökumeniker« zu einem solchen? Ist es die Bereitschaft zu einem Konsens im Dissens (oder umgekehrt)? Ist es die, eigene Positionen aufzugeben aufgrund praktischer, politischer, seelsorgerlicher oder was auch immer für Erwägungen? Ist es der Versuch, sich auf das Gegenüber überhaupt erst einmal einzulassen, der Wille zu verstehen, ohne zu übernehmen? Ist es – und ich verhehle nicht, dass mir dies der einzig gangbare ökumenische Weg zu sein scheint – die Bereitschaft, das Eigene und das Andere immer wieder vor dem Hintergrund der Heiligen Schrift kritisch zu überdenken, miteinander das freundliche, friedliche Streitgespräch zu suchen und dabei nicht Mitgliederzahlen, rhetorische Überzeugungskraft und Tradition um der Tradition willen im Kopf zu haben, sondern die Tröstung der der Kirche anvertrauten Men-

schen und den Ruhm Christi? Dann, wenn dies gilt, dann kann man Melanchthon einen Ökumeniker nennen, dem es heute mehr denn je nachzueifern gälte.

Dr. Athina Lexutt, Kurhausstr. 138, 53773 Hennef

»CHRIST UNSER HERR ZUM JORDAN«

Bericht über das Seminar »Luther und Bach – Luthers Theologie im Werk Bachs« vom 23. bis 25. März 2000 in Eisenach

Von Michael Lapp

»Auf die Luthergesellschaft kann man sich verlassen«: Auch im Bach-Jahr hat sie gemeinsam mit der Neuen Bachgesellschaft wieder ein hochkarätiges Seminar organisiert.

Eisenach als Wirkungsstätte Bachs und Luthers hätte als Ort für das Seminar nicht besser gewählt werden können, darüber hinaus kam mit Elisabeth von Thüringen auch die ökumenische Perspektive in den Blick. Auch in der internationalen Teilnehmerschaft spiegelte sich die ökumenische Weite wider. Die Unterkunft im Haus Hainstein gefiel, wobei ich selbst das besondere Glück hatte, ein Zimmer mit Wartburgblick zugeteilt bekommen zu haben. Allein von diesen Rahmenbedingungen her wundert es nicht, dass einer ganzen Reihe von Interessenten leider abgesagt werden musste, wie Dr. Pawlas bei der Begrüßung bedauernd feststellte.

Liturgisch und theologisch profiliert – wie bei der Luthergesellschaft nicht anders zu erwarten – begann die Tagung am Taufstag J. S. Bachs, wodurch ein Thema der Tagung vorgegeben war: Die Beschäftigung mit der Bach-Kantate BWV 7 »Christ unser Herr zum Jordan kam«, auf Grundlage des Katechismus-Liedes Luthers aus dem Jahre 1541.

Der einführende Vortrag des Leipziger Professors Martin Petzoldt über die »Lutherlieder in Choralkantaten Bachs« führte in das Thema ein. Dabei bot er erhellende Einblicke in das Wirken Bachs in seiner Leipziger Zeit (1723–1750). Er ging der Frage nach, welche Leipziger Persönlichkeit der Librettist Bachs gewesen sein könnte. Möglicherweise war es der frühzeitig emeritierte Thomasschulkonrektor Andreas Stübel. Da der Kantatenjahrgang 1724/25 mit der Kantate »am Feste der Mariae Verkündigung«

(25.3.) plötzlich abbricht, ist zu vermuten, dass der Librettist kurze Zeit vorher starb. Da Stübel Ende Januar 1725 verstarb, ist es denkbar, dass er der Librettist Bachs gewesen sein könnte. Allerdings wird diese Frage abschließend nie ganz zu beantworten sein. Dass während der Passions- und Adventszeit keine Figuralmusik in Leipzig zu hören war, weshalb keine Bachkantaten zu diesen Sonntagen existieren, ist nicht zuletzt für unsere eigene liturgische Praxis ein wichtiger Hinweis. Auch die Tatsache, dass die Gottesdienste in Leipzig zur Bach-Zeit stets auch ein kommunales Ereignis waren – Christengemeinde und Bürgergemeinde waren ja in der damaligen Zeit weitestgehend identisch –, kann trotz oder gerade wegen der zunehmenden Säkularisierung und Entkirchlichung ein Hinweis darauf sein, Kirchenmusik – z.B. die Bachkantaten – unter kulturellen Gesichtspunkten ernst zu nehmen und darauf zu vertrauen, dass die Hörer vom Inhalt angerührt werden, denn auch in der Musik – und gerade in der J. S. Bachs – findet Verkündigung statt.

Der Kieler Kirchenhistoriker Johannes Schilling bot in seinem Vortrag über die »Theologie Luthers in seinen Liedern« einen guten Überblick über diesen Bereich von Luthers Theologie. Luther hat zu verschiedensten Schaffenszeiten seine Lieder gedichtet. Dabei hat er oft auf ältere Vorlagen zurückgegriffen, zum Beispiel mit seinem Weihnachtslied »Gelobet seist du, Jesu Christ« (EG 23). Eine Besonderheit in Luthers Liedschaffen wurde konkret benannt und von den Teilnehmern diskutiert: Luther hat kein Lied zum Karfreitag gedichtet. Das ist angesichts seiner theologia crucis auffällig. Jedoch kann vermutet werden, dass er den von Jesus Christus am Kreuz erlittenen Sühnetod im Lichte der Osterbotschaft sieht und in seinem Osterlied reflektiert: »Christ lag in Todesbanden« (EG 101). Sein erstes Lied ist aus einer konkreten Begebenheit erwachsen. Der Tod zweier evangelischer Märtyrer auf dem Scheiterhaufen zu Brüssel am 1. Juli 1523 veranlasste das Lied »Nun freut euch, lieben Christen gmein« (EG 341). Luther verfolgte daraufhin das Ziel, mittels der Lieder den Inhalt der evangelischen Botschaft zu vermitteln. In einem Brief an Spalatin von Ende 1523 (WAB 3,220f. Nr. 698) forderte Luther seine Mitstreiter auf, Lieder mit reformatorischen Inhalt zu dichten. Als bedeutsam hinsichtlich der Entstehung und Verbreitung des evangelischen Kirchenliedes ist Johann Walter (1496–1570) als »Kantor der Reformation« zu nennen.

In seinem Vortrag stellte Reinhard Schwarz, ausgehend vom Lutherlied »Christ unser Herr zum Jordan kam« und dessen biblischer Vorlage Mt 3,13–17 parr, das Taufverständnis Luthers dar. Luther hat sich zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Situationen (z.B. Auseinandersetzung mit der scholastischen Lehrmeinung der römischen Kirche, Bestreitung der Kindertaufe durch die Täufer) mit diesem Themenbereich be-

schäftigen müssen. Seine Aussagen zu diesem Thema sind dadurch uneinheitlich. Entscheidend ist für Luther aber immer, dass die Taufe eine göttliche Stiftung ist (BSLK 691,22–692,9). Schwarz wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in der kirchlich-liturgischen Praxis der Text von der Taufe Jesu nicht obligatorisch vorgesehen ist und daher im Taufgottesdienst nur selten vorgelesen wird. Über diesen Hinweis bezüglich einer Änderung oder Ergänzung in unserer Taufpraxis ist noch weiter nachzudenken.

Im folgenden Vortrag interpretierte Peter Wollny, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bach-Archiv in Leipzig, die Taufkantate Bachs (BWV 7). Anhand von Hörbeispielen verdeutlichte er, wie Bach mit seinen musikalischen Stilmitteln die theologischen Aussagen Luthers bzw. des Librettisten umgesetzt hat. Dabei wies Wollny darauf hin, dass Bach vor allem mit den musikalisch »sparsamen« Rezitativen gewichtige theologische Aussagen interpretiert. So sind die Hauptaussagen der Tauftheologie in Rezitativen wiedergegeben.

Die Führung durch die Wartburg ist immer ein eindruckliches Erlebnis, auch wenn man schon wiederholt daran teilgenommen hat. Die Burg ermöglicht ein handgreifliches Erleben von Geschichte, wobei es nicht nur Reformationgeschichte ist, sondern ebenso deutsche und europäische Geschichte des 13. und 19. Jahrhunderts. Besonders lebendig war die Darstellungsweise des Burgführers. Auch nachdenkliche Töne gingen nicht verloren, so der Hinweis, dass die Grenze, die nach dem hessisch-thüringischen Erbfolgekrieg (1247–1263) entstand, 700 Jahre später den Eisernen Vorhang bildete, und dessen Überwindung als erstes von dem Land ausging, aus dem Elisabeth von Thüringen von ihrer Geburt her stammte, nämlich Ungarn.

Der Nachmittag stand im Zeichen der Seminararbeit zu drei Kantaten Bachs auf der Basis der Lutherlieder: »Gelobet seist du, Jesus Christ« (BWV 91), »Aus tiefer Not schrei ich zu dir« (BWV 38) und »Wär Gott nicht mit uns diese Zeit« (BWV 14). Dank der guten Vorarbeit Prof. Petzoldts und seiner Mitarbeiter konnten die Seminarteilnehmer über die in den Kantaten verwendeten biblischen Bezüge einen guten Zugang zu den Kantatentexten bekommen. In den Kleingruppen bestand nun die Möglichkeit, einen Satz der Bachkantate intensiv zu bearbeiten. Als günstig erwies es sich, dass zum Teilnehmerkreis auch eine große Anzahl von Kirchenmusikern gehörte. Theologie und Kirchenmusik ergänzten sich auf diese Weise gegenseitig, und es wurde deutlich, wie kunstvoll Bach die theologischen Vorgaben in seinen Kantaten umgesetzt hat.

Dieser ereignisreiche Tag fand seinen Abschluss mit dem Besuch des Bachhauses. Claus Oefner, der Direktor des Bachhauses, gab eine kurze

Einführung in die Geschichte des Bachhauses. Einen besonderen Schwerpunkt legte er dabei auf die DDR-Zeit, in der Bach ideologiebedingt vor allem als Komponist der Bauernkantate Ansehen besaß und dessen geistliche Werke möglichst verschwiegen wurden. Musikalische Vorträge des Ehepaares Fischer rundete diesen Abend ab.

Nach einer Andacht in der Kapelle des Hauses Hainstein wurden am Sonnabendvormittag die Ergebnisse der Einzelgruppen zusammengetragen. Mit dem Hören der Kantate »Christ unser Herr zum Jordan kam« schloss das Seminar. Als Ergänzung bestand die Möglichkeit, am Nachmittag die Ausstellung »475 Jahre evangelisches Gesangbuch« im Lutherhaus zu besuchen.

Der besondere Dank gilt Frau de Buhr und Herrn Pawlas für die hervorragende Organisation des Seminars; da dies keine Selbstverständlichkeit ist, möchte ich meinen Dank hier ausdrücklich erwähnen.

Abschließend einige persönliche Bemerkungen: Das Seminar der Luthergesellschaft hat mir nach zwei Jahren Gemeindepraxis eine kurze Auszeit beschafft, durchzuatmen und mich neu inspirieren zu lassen. Auch hat es ermöglicht, Kontakte zu erneuern oder neue zu knüpfen, die sich dann über die Jahre möglicherweise vertiefen lassen. Schön fand ich auch den generationenübergreifenden Respekt und Achtung voreinander. Die traditionelle Form des Seminars hat sich m.E. bewährt. Der Wechsel aus Vortrag, Arbeitseinheiten, Besichtigungen und kulturellem Erleben spricht alle Sinne an, ermöglicht neue Eindrücke und Gedanken. Gerade die jüngeren Teilnehmenden, die voll im Berufsleben stehen, hatten hier die Möglichkeit, einmal nicht selbst die »Animateure« zu sein, sondern entspannt wichtige und mitunter existentielle Dinge »konsumieren« zu dürfen. Dass man dabei Gedankenanstöße für die weitere berufliche Praxis erhält, geschieht beinahe automatisch – oder man genießt einfach und vergewärtigt sich, ein *Christenmensch* zu sein.

Pfarrer Michael Lapp, Im Nassen Stück 2, 63571 Gelnhausen-Hailer

Recent Research on Martin Luther, ed. by the Evangelical Theological Faculty of the Comenius University in Bratislava, Bratislava 1999, 134 S. – ISBN 80-88827-08-6

Der vorliegende Sammelband macht auf theologische und kirchliche Arbeit in einer Landschaft aufmerksam, die zu Unrecht weithin aus dem mitteleuropäischen Bewusstsein geschwunden ist, deren Glaubenskraft und Bekenntnistreue für die »Kernlande der Reformation« möglicherweise durchaus anregend sein könnten: Es ist die Evangelische Theologische Fakultät der Comenius-Universität im slowakischen Bratislava, die mit diesem facettenreichen Strauß von Aufsätzen ihres Lehrkörpers über verschiedene Aspekte der Lutherforschung dazu einlädt, sich in ihre Fragen, Erwägungen und Diskussionen hineinnehmen zu lassen.

Dazu gehört verständlicherweise zunächst ein kirchengeschichtlicher Überblick über das Werden und Wachsen der Reformation in der Slowakei (Daniel Veselý, Die lutherische Reformation in der Slowakei bis 1548, 144ff.), denn nur zu leicht wird vergessen, wie viele slowakische Studenten es waren, die bei Luther gehört und den reformatorischen Glauben weitergetragen hatten – und nicht zuletzt, dass es der Slowake Konrad Cordatus war, der als erster begann, Luthers Tischreden aufzuzeichnen (117).

Den inhaltlichen Schwerpunkt des Aufsatzbandes bildet allerdings die Auseinandersetzung mit Luthers Verständnis der Rechtfertigung in Bezug auf die aktuellen evangelisch-katholischen Konsensgespräche (Sammeli Juntunen, Lutheran Catholic Dialogue Today. Joint

Declaration on Justification. 58ff.) und im Hinblick auf das Kirchenverständnis Luthers (Paul R. Hinlicky, Luther's Forgotten Ecclesiology and Its Ecumenical Implications, 123ff., bzw. Antti Raunio, The church as diaconial communion. Some signposts for the renewal of the church, 73ff.).

Eng verbunden damit ist die Frage, ob Rechtfertigung »nur« forensisch zu denken sei oder durch die »unio cum Christo« (40) effektiv wirke (Simo Peura, Luthers Verständnis der Rechtfertigung: forensisch oder effektiv, 34ff.). Die Anregungen der finnischen Lutherforschungen werden dabei produktiv aufgenommen (Paul R. Hinlicky, Why the recent Finnish Luther research is important for us, 3ff.).

Diese Fragestellungen bedeuten keinesfalls, dass an der Fakultät die ethischen Aspekte der theologischen Arbeit zu kurz kämen: so sieht Antti Raunio (Natural Law and Faith: The Foundations of Ethics in Luther's Theology, 9ff.) bei Luther die Goldene Regel als Mittel, moralisches Handeln mit rechtem Gottesdienst zu verbinden (30). Und mit der nicht nur ethisch bedeutsamen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bzw. mit der Zwei-Reiche-Lehre befassen sich sodann Karol Gábris (Luthers Auffassung vom Gesetz und Evangelium laut seinen Kommentaren zum Galaterbrief, 85ff.) und Igor Kiss (Graphische Darstellung der Zweireichellehre Luthers als Lehrhilfsmittel, 103ff.), dessen graphische Darstellung von Luthers vielfältigen Äußerungen zu diesem wichtigen ethischen Thema nicht nur originell, sondern auch durchaus hilfreich ist.

Andreas Pawlas

Heiner Schmitt: Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte. Bände 19 und 20, Duisburg: Verlag für Pädagogische Dokumentation 1999, je 512 S.

Unter den in der Theologie oft übersehenen bibliographischen Hilfsmitteln spielt nicht nur für die Luther-Literatur das »Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte« von Heiner Schmidt (Duisburg) eine wichtige Rolle. Seit 1984 sind nun 23 Bände erschienen, seit langem pro Jahr vier. Vergleiche sind immer vorsichtig anzuwenden; aber die 16 Bände des »Kosch³« brauchten seit 1968 doppelt so lange Zeit und umfassen nur gut 2/3 an Seitenumfang des Schmidtschen Werkes. H. Schmidt, einst als Kenner der Jugendliteratur hervorgetreten, ist auf vielen Gebieten bibliographischer Arbeit tätig geworden; die Religionspädagogik könnte von seinen diesbezüglichen pädagogischen Arbeiten profitieren. Dank eines weiten »Literatur«-Begriffs findet die Theologie im »Quellenlexikon« doch erhebliche Berücksichtigung. In der Germanistik gilt dies Werk als Ersatz für viele Spezialbibliographien.

Das Erscheinen der Bände 19 und 20 veranlasst, hier in der Zeitschrift *Luther* auf das »Quellenlexikon« hinzuweisen. Im Umfang einer satten Monographie von 310 Seiten wird für die Jahre 1945 bis 1990 das Schrifttum zu Luther erfasst. Das geschieht in denkbar übersichtlicher Weise: Rund 5/6 des Umfangs gelten der Zusammenstellung der Literatur nach dem Alphabet der Verfasser. Dem schließt sich – in Band 20 S. 197–243 – die Verzeichnung der Literatur zu den »Einzelwerken« Luthers an. Das ist eine ganz erhebliche Hilfe bei der gezielten Suche nach Luther-Litera-

tur, »Einzelwerke« geht hinunter bis zu den Liedern Luthers, für die die Literatur je für sich nachgewiesen ist. Große Abschnitte erfordert natürlich die Lutherbibel unter »[Die] gantze Heilige Schrift Deudsch« (S. 214–222) oder die Freiheitsschrift (S. 238ff.). Die Angabe der Titel in Originalfassung macht diverse Querverweise erforderlich, die aber gegeben werden. Selbstredend ist *Luther* ausgewertet in dieser »Personal- und Einzelwerkbibliographie der internationalen Sekundärliteratur 1945–1990 ...«. Es ist eindrücklich, einmal auf einen Blick etwa W. von Loewenichs über 40 Publikationen aus diesem Zeitraum zu überblicken (S. 70f.). B. Lohse übertrifft dies an Umfang (S. 77ff.). – Es wären viele Einzelbeobachtungen möglich. Hier mag der Hinweis genügen, dass es auch dem Studenten für die Seminararbeit zu einer Luther-Schrift schnell erste Hilfe sein wird, wenn er für seine Erstinformation einschlägige Literatur an einem Platz zusammengestellt findet; die kritisch auswählende Arbeit kann ihm natürlich nicht abgenommen werden, wenn er etwa über den Kleinen Katechismus zu arbeiten gedenkt (S. 225ff.).

Es soll dieser Hinweis auf »Luther« in den Bänden 19 und 20 von Heiner Schmidts »Quellenlexikon« auch die Einladung enthalten, sich bei anderen »großen« Beiträgen über Theologen einmal umzusehen. Bonhoeffer (ca. 1050 Titel), Bultmann (1400), Erasmus (1400), Melancthon (ca. 1800) fallen ins Auge. Aber auch Einträge zu A. H. Francke oder W. Löhe sind konkurrenzlos umfassend. Und sorgsam wird auch auf Vertreter nicht der ersten Reihe geachtet. Bedenkt man, dass bei einem Minimum an organisatorisch-logistischer Unterstützung dies das Unternehmen

eines Autors, Heiner Schmidt, ist, dann sieht man auch einmal, was an Einzelleistungen auf diesem Gebiet heute noch – wenn auch sehr selten – möglich ist.

Dietrich Blaufuß

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)

Die in sechsjähriger Arbeit entstandene, von tiefer Einfühlung getragene katholisch-theologische Dissertation wurde mit Recht mit dem Preis der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz ausgezeichnet. An Hand der Überlieferung von 11 ausgewählten Konventen der Provinzen Teutonia und Saxonia im Erzbistum Mainz, z.B. Göttingen, wird die Auseinandersetzung der Dominikaner mit der reformatorischen Bewegung dargestellt, die Springer leider, altmodisch, auf jeder Seite als »neugläubig« bezeichnet. Während die Ordenshistoriker vorwiegend die »Blütezeit« der jeweiligen Gemeinschaft im Hoch- und Spätmittelalter erforschten, fand die monastische Umbruchzeit der Reformation bisher wenig Bearbeiter. So ist die Arbeit Springers besonders zu begrüßen.

Springer geht von der Situation am Vorabend der Reformation aus. Damals ging es in vielen Konventen um die Erneuerung des Ordenslebens mit Hilfe der Obrigkeit, die oft schon »Klosterpfleger« einsetzte. Durch solches Mühen und Observanz war der Zustand der Klö-

ster bei Beginn der Reformation trotz aller mehr oder weniger begründeter Klagen über den Niedergang des Klosterwesens inklusive Dauerkrach mit den Pfarrern wegen paraprochialer Seelsorge im Ganzen nicht schlecht. Und als die Reformation losbrach, waren Dominikaner unter den ersten Luthergegnern, wenn auch manche Einzelheiten von der schnell wachsenden Legende überwuchert wurden (42–44). Als die Reformation dann zu Stand und Wesen kam, konnte von »Anpassung« keine Rede sein: Kein einziger Dominikanerkonvent versuchte evangelisch weiterzuwirken, wie das zahlreiche Klöster anderer Orden mit guter materieller Grundlage anstrebten, oft mit Erfolg, wie z.B. Loccum und Amelungsborn. Die Häuser der einzelnen Orden wurden, wie Springer z.B. für Göttingen zeigt, recht verschieden behandelt, wobei Dominikaner und Franziskaner dem heftigsten Druck ausgesetzt waren, so bescheiden auch der materielle Nutzen war, der bei der Auflösung der städtischen Bettelklöster winkte. Immerhin konnte man die leergewordenen Gebäude gut für Schulen u.Ä. brauchen, wie Luther nahegelegt hatte.

Springer zeigt den beharrlichen Widerstand der Ordenshäuser auf. Nur unter günstigen Rahmenbedingungen konnte ein Konvent katholisch überleben. Dabei wirkten sich auch die überlokalen, besonders reichsrechtlichen Rahmenbedingungen aus. Zahlreiche Dominikaner wurden schließlich evangelische Pastoren. Sie hatten erkannt, dass die Ewigen Gelübde und das Zwangszölibat keine biblische Deckung haben und so für die altneue Glaubensweise nicht akzeptabel waren. Insgesamt 58 von ehemals 101 deutschen Niederlassungen der Dominikaner wur-

den in der Reformationszeit aufgehoben.

Nicolaus Heutger

Martin Treu: Katharina von Bora, die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages, Wittenberg: Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 1999, 367 S. – ISBN 3-933028-19-1 (Katalog 5)

Der als Begleitung zur Jubiläumsausstellung in der Lutherhalle in Wittenberg 1999 interdisziplinär konzipierte Aufsatzband nimmt im Spiegel der »Lutherin« das in kirchen-, sozial- und mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht interessante Thema »Frau und Reformation« in einer auch Nicht-Fachleuten verständlichen Weise wissenschaftlich verantwortet und (weitgehend) jenseits modischer Trends auf. Der stattliche Band ist in vier Abschnitte gegliedert.

Teil I befasst sich mit der historischen Katharina. Martin Treus biographischer Abriss stellt sie als eine »nach modernden Maßstäben durchaus emanzipierte Frau« (21) dar; ihre »theologische Existenz ereignete sich nach Luthers Überzeugung (aber) gerade in ihrer Tätigkeit als »eheliche Hausfrau.« (18). Birgit Stolt untersucht »Luthers Sprache in seinen Briefen an Käthe«. Pauline Puppel und Stephan Buchholtz gehen der »Rechtsstellung der K.v.B.« aufgrund des mittelalterlichen sächsischen Rechts nach; hier tritt »die rechtlich ungesicherte Stellung einer ehemaligen und verheirateten Nonne« und »die wirtschaftlich ungesicherte Position einer Witwe aus dem gelehrten Bürgertum« (45) hervor. Werner Schack wen-

det sich »Cranachs Bildnisse der Frau Katharina« zu.

Teil II weitet die Perspektive auf »Frauen in der Reformation« aus. Michael Beyer (Luthers Ehelehre bis 1525) und Helmar Junghans (Die evangelische Ehe) beschäftigen sich mit Luthers Ehe-theologie in ihren verschiedenen Dimensionen, deren Popularisierung und auch Vergrößerung in Stephan E. Buckwalters Beitrag »Sexualität und Priesteramt in Flugschriften der Reformationszeit« begegnen. »Nonnenklöster in Augsburg und Nürnberg – ihr Schicksal in der Reformation«: Andreas Gößner weist hier auf die speziell für Nonnen entstehenden Probleme beim Klosteraustritt hin, der (im Unterschied zu Mönchen) einen doppelten Abstieg (Sozialstatus und religiös-kulturelles Prestige) bedeuten konnte. Inge Magers Beitrag »Theologenehefrauen als »Gehilfinnen« der Reformation« wendet sich Walpurga Bugenhagen, Elisabeth Cruciger, Ottilie Müntzer und Anna Rhegius zu, während Merete Nielsen in einem längeren Aufsatz »Pfarrfrauen der Reformationszeit in Südwestdeutschland und der Schweiz« behandelt.

Teil III ist den »Nachwirkungen« gewidmet. Heiner Lück untersucht die »Grundlegung des evangelischen Ehe-rechts in Wittenberg«, das auf Elemente des (sonst bekämpften) kanonischen Rechts nicht verzichtet. Wichtige sozialgeschichtliche Aspekte werden in Johannes Wahls Beitrag über »Pfarrfrauen des 16. und 17. Jahrhunderts zwischen bürgerlicher Ehe und ländlicher Lebenswelt« thematisch. So erforderte die Naturalbesoldung auf dem Lande von den Pfarrfrauen mit primär städtischer Herkunft das Erlernen der Rolle einer »wirtschaftenden Hausmutter« (184).

Teil IV ist der Rezeptionsgeschichte

gewidmet. Diese ist für einen Ausstellungsbegleitband vor allem wegen der Visualisierungsmöglichkeiten interessant. Während Text-Exponate ermüden, regen Bilder an. So ist der zu Recht umfangreiche (217–302) Beitrag von Joachim Kruse »K.v.B. in Bildern« gewidmet. Auffällig ist, dass, von den Porträts zu Lebzeiten Luthers abgesehen, Katharina-Bilder im protestantischen Kontext erst im späten 18. Jahrhundert (wieder) auftauchen, während sie (vor allem als Spottbilder) auf katholischer Seite immer zu finden sind.

Kurz: Eine würdige und informative Erinnerung an eine Frau, die beides war: Luthers Frau und: Katharina von Bora!

Karl Dienst

Karl-Heinz zur Mühlen: **Reformation und Gegenreformation**, 2 Teile, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 160. 132 S. – ISBN 3-525-34014-1/3 525-34023-0 (Zugänge zur Kirchengeschichte Bd. 6. 1–2)

An handlichen Darstellungen zur Reformationsgeschichte fehlt es auf dem deutschen Büchermarkt nicht – dennoch behaupten die beiden Bände des Bonner Kirchenhistorikers und ausgewiesenen Lutherforschers einen eigenständigen Platz. Der erste Band skizziert zunächst den historischen Hintergrund der Reformation: Reich, Kirche und Theologie zu Beginn des 16. Jahrhunderts, wobei besondere Aufmerksamkeit der den Ruf nach Kirchenreform auslösenden Situation von Kirche und Frömmigkeit gewidmet ist. In einem umfangreichen zweiten Kapitel geht es um Luther und die Anfänge der Refor-

mation (bis zu den Wittenberger Unruhen). Kurz wird die Ausbreitung der Reformation in den Städten gewürdigt, ausführlich Zwingslis Theologie und sein Wirken in der Schweiz. Die zwanziger Jahre stellt zur Mühlen unter die Überschrift »Klärungsprozesse der Reformation«: Sickingen-Aufstand, Karlstadt und Müntzer, Bauernkrieg, die Konfrontation Luther–Erasmus, der Abendmahlsstreit, Täufer und Spiritualisten. Der zweite Band beginnt mit »Politisierung und Territorialisierung der Reformation«, was die Spanne 1529 und 1555 umfasst; darauf folgt die europäische Perspektive, ausgehend von Calvin. In einem Gewaltritt wird das Zeitalter der Konfessionalisierung auf weniger als 50 Seiten durchmessen: Lehrstreitigkeiten und Bekenntnisbildung bis zur Konkordienformel bzw. zur Dordrechter Synode; katholische Reform, Tridentinum und beginnende Gegenreformation; Deutschland und Europa im Zeitalter der Glaubenskämpfe.

Beide Bände enthalten zentrale Dokumente in deutscher Übersetzung, die in den Text eingefügt sind, sowie Quellen- und Literaturhinweise. Sie bieten verlässliche Informationen in treffsicherer Auswahl des Wichtigen und regen zum weiteren Nachdenken an.

Eike Wolgast

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

Die LWB-Verfassung, Art. III verpflichtete sich 1990 auf der Vollversammlung

in Curitiba zu »einer Gemeinschaft von Kirchen, die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind«. Eine internationale Arbeitsgruppe des LWB hat nun mit dem 5. 3. 1996 eine Studie erarbeitet »Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von communio« (15–30). Dieses Communio-Statement will das theologische Gespräch über die Communio/Koinonia-Ekklesiologie, wie es in vielen Kirchen und in den ökumenischen Gremien seit längerem geführt wird, aus lutherischer Sicht vertiefen. Die Kernthese lautet: »Die Gemeinschaft durch Christus und den Heiligen Geist wurzelt in der Gemeinschaft des dreieinen Gottes« (These 4,6); dabei wird die vertikale Beziehung in die horizontale Weite der kirchlichen Gemeinschaft im Blick auf das Verhältnis zwischen örtlicher und universaler Gemeinschaft und im Blick auf die Beziehung zwischen der kirchlichen Gemeinschaft und der ganzen Menschheit ausgezogen.

Das Communio-Statement erfährt in diesem Band zunächst kritische und weiterführende Kommentierungen von Michael Root und Joachim Track (31–58). Wichtig und hoch interessant sind weiter die hier zu lesenden Referate der drei Sitzungen der Arbeitsgruppe (59–378): Genf, November 1994; Chicago, Mai 1995; Straßburg, März 1996. Verwiesen sei auf das neutestamentliche Referat zum Koinonia-Verständnis (Barbara Rossing), auf die Referate zu M. Luthers Communio-Verständnis (Alejandro Zorzin; Simo Peura), auf die systematisch-theologischen Vorträge von Rolf Schäfer aus deutscher Perspektive und von Ingun Montgomery aus schwe-

discher, auf die sozialetischen Ausführungen zum Thema von Günther Gaßmann und Heinrich Holze, auf Christoph Schwöbels Beitrag »Die Suche nach Gemeinschaft. Gründe, Überlegungen und Empfehlungen« (205–260). Risto Saarinen zeigt weiter das Communio-Verständnis in den ökumenischen Gesprächen und besonders im Ost-West-Dialog auf, Harding Meyer für die Überlegungen zur »Kirchengemeinschaft«, Michael Root für das Verhältnis von lokaler und universaler Kirche und die weltweite christliche Gemeinschaft. In zwei kontextuellen Referaten gehen abschließend Daniel F. Martensen auf die Situation der lutherischen Kirchen in den USA und Yoshikazu Tokuzen im multikulturellen Kontext Asiens ein. Der afrikanische und lateinamerikanische Kontext hätte hier gewiss zusätzlich Berücksichtigung finden können.

Diese LWB-Dokumentation »Die Kirche als Gemeinschaft« vermittelt Erkenntnisgewinne nicht nur für die ekklesiologische und ökumenische Bedeutung einer trinitarisch begründeten Communio-Ekklesiologie, sondern auch für M. Luthers Communio- und Trinitätsverständnis, ebenso für die ekklesiologische Qualität des LWB, die ja seit Peter Brunners Aufsatz »Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem« in LR 1960/61, 279ff. in den folgenden Jahren bis heute diskutiert wurde. Jedem, der sich mit der lutherischen Ekklesiologie im ökumenischen Kontext beschäftigt, sei dieser Sammelband sehr empfohlen!

Michael Plathow

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

Vf. unternimmt den Versuch, hauptsächlich anhand zweier einschlägiger Zeitschriften, des 1825 bis 1838 erschienenen »Homiletisch-liturgische[n] Correspondenzblatt[s]« (HLC) sowie der ersten Jahrgänge der ab 1838 erschienenen »Zeitschrift für Protestantismus und Kirche« (ZPK), die Entstehungsgeschichte des lutherischen Konfessionalismus in Bayern nachzuzeichnen.

Der erste Teil der Arbeit »Zum Verhältnis der Kirchengeschichtsschreibung zur kirchlichen Institution im bayerischen Protestantismus« (15–100) bietet nach einer Einführung zur »ideologischen Fragestellung« und zum »historischen Gegenstand« (13) in drei Kapiteln eine Darstellung der einschlägigen Geschichtsschreibung.

Kapitel eins referiert einige repräsentative Beispiele zur »Entstehung des konfessionellen Luthertums in Bayern in historischen und theologischen Perspektiven« (17–49).

Kapitel zwei beschäftigt sich mit der 1867 von Gottfried Thomasius verfassten Schrift »Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns« (50–77).

Kapitel drei resümiert die Ergebnisse der beiden ersten Kapitel in allgemeinen geschichtstheoretischen Erwägungen (78–90), die in einem Exkurs »Zum historiographischen Konzept« (91–100), der die prinzipiellen Überlegungen der

»ideologiekritischen Fragestellung« (1–9) fortführt, noch einmal theoretisiert werden.

Der zweite Teil der Arbeit, »Die Entstehung des Neuluthertums und die Durchsetzung der Erweckungsbewegung gegen den Rationalismus in Bayern« (101–256), rekonstruiert in weiteren fünf Kapiteln die Entstehungsgeschichte des lutherischen Konfessionalismus in Bayern.

Kapitel vier führt vor Augen, inwiefern das »HLC als Movens und als Spiegel geschichtlicher Veränderungen« in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts (103–120) in Erscheinung tritt.

Kapitel fünf geht auf die in den Jahren 1835 bis 1838 sich entwickelnde »theologisch-kirchenpolitische Profilierung des konfessionellen Luthertums« (121–157) ein. Diese habe sich in der doppelten Frontstellung gegen den »Münchner politischen Katholizismus« und gegen die verschiedenen spätrationalistisch-liberalprotestantischen Strömungen vollzogen. Mit den Kapiteln sechs und sieben wird die zwischen den Kapiteln vier und fünf zunächst gebliebene zeitliche Lücke geschlossen. Kapitel sechs beleuchtet den »Sieg der Erweckten über die Rationalisten und das Aufkommen lutherisch-konfessionalistischen Denkens in Bayern (1827–1834)« (158–222).

Die in den Jahren 1826 und 1827 sich vollziehende »Etablierung des HLC als Kampfblatt der Erweckungsbewegung« (223–245) schildert Kapitel sieben.

Kapitel acht fasst unter der Überschrift »Faktoren politischer Macht in der Entstehungsgeschichte des bayerischen Neuluthertums« (S. 246–256) die Ergebnisse des zweiten Teils der Arbeit noch einmal zusammen.

Das ausführliche Quellen- und Litera-

turverzeichnis (263–306) mit einem eigenen »Autorenverzeichnis zum HLC und der Alten Folge der ZPK« (286–306) darf als äußerst gelungen bezeichnet werden. Beeindruckend ist die Qualität, mit der die einzelnen Zeitschriftenbände und andere literarische wie archivalische Quellen gründlich beleuchtet, interpretiert und für die Thematik erschlossen werden.

Reinhold Friedrich

Christian Link: **Schöpfung**. Handbuch Systematischer Theologie Bd. 7/1 und 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991, 600. XIX S.

In dem doch sonst stärker von lutherischer Theologie geprägten Handbuch dominieren in Links Darstellung ganz eindeutig Calvin und Barth. Das zeigt der Umfang in der Darstellung beider Theologen im 1. Teilband: Calvin wird ausführlicher dargestellt als Luther, die Behandlung der Schöpfungslehre Barths erhält mehr Raum als Althaus, Elert und Tillich zusammen. Vor allem aber zeigt Link durchweg wenig Verständnis für lutherische Theologie zu diesem Thema. Was er darüber schreibt, ist zwar richtig, aber aus großer Distanz verfasst. Bei Althaus, Elert und Tillich spürt man geradezu, wie Link fassungslos vor der Abartigkeit ihrer theologischen Anschauungen steht.

Im Band 2, der seinen eigenen Entwurf enthält, spielen darum auch ihre theologischen Anschauungen überhaupt keine Rolle. Das gilt auch von Luthers Schöpfungslehre! Dagegen beruft er sich vielfach auf reformierte Theologen, vor allem auf Barth und die »Jung-

barthianer«. Auch nimmt er Calvin gegen Barth in Schutz, hatte dieser doch bei Calvin die »systematische Klammer, die die Schöpfungslehre mit der Christologie verbinden müsste, nachhaltig vermisst« (172). Link meint dagegen, Calvin habe »die Schöpfung sehr viel tiefer als die ihm vorausgegangenen und nachfolgenden Entwürfe mit dem Christuszeugnis des Neuen Testaments verklammert« (175).

Link sieht als wichtigste Texte für Luthers Schöpfungslehre seine Katechismen; hier habe er seine Anschauung »in einer Geschlossenheit und Prägnanz vorgetragen«, die sie »zu einer Art abschließender und zugleich zusammenfassender Gestalt seiner Lehraussagen« machen (28). Sie seien »von den Gegensätzen des 20. Jahrhunderts noch unberührt«. Heute aber gehöre seine Schöpfungslehre »zu den umstrittensten Stücken reformatorischer Theologie« (31). Jedoch sieht Link bei Luther auch die Schöpfung im »Einzugsbereich des Evangeliums«. Christus sei für ihn »das Urbild aller geschaffenen Dinge« (43).

Ist Luthers Schöpfungslehre wirklich »anthropozentrisch«, weil er bei dem »daß mich Gott geschaffen hat« einsetzt – oder ist sie nicht viel mehr »personal« (»pro me«)? Bekräftigt Luther nicht, wie Link selbst schreibt: »Geschöpf zu sein heißt, sich einem anderen, Gott, zu verdanken« (33)? Luther geht es doch immer »um Gottes Gottheit«! Link betont dagegen mit Recht Luthers Gedanken vom »unablässig schaffenden Gott«; ebenso, dass Luthers Anschauungen vom verborgenen Gott versucht, »Gott und die Welt noch in ihrem äußersten Gegensatz aneinanderzubinden« (51). Andererseits sieht er in seiner Lehre, dass der Mensch am Werk

der Erhaltung als Gottes Mitarbeiter beteiligt ist, »das folgenreichste Modell einer Verbindung von dogmatischer und ethischer Theorie«. Das ist ja wohl als

Kritik an seiner Zwei-Reiche-Lehre zu verstehen.

Karl-Hermann Kandler

EINGEGANGENE BÜCHER – BESPRECHUNG VORBEHALTEN

Johannes Kunze: Erasmus und Luther. Der Einfluss des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefs und der Psalmen durch Luther 1519–1521, Münster usw.: Lit 2000, 337 S. – ISBN 3-8258-4888-4 (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie Bd. 2)

Valentin Weigel: Gebetbuch (Büchlein vom Gebet), hrsg. und eingeleitet von Horst Pfefferl, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1999, LXXII.242 S. – ISBN 3-7728-1843-9 (Sämtliche Schriften, NE Bd. 4)

Andreas Pawlas: Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, XIV. 286 S. – ISBN 3-7787-1789-0

Christoph Schmidt: Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 341 S. – ISBN 3-525-01387-6

Markus Mühling-Schlapkohl: Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell trinitarischen Redens von Gott, Marburg: N. G. Elwert 2000, X. 369 S. – ISBN 3-7708-1139-9 (Marburger theologische Studien Bd. 58)

AUS DEN GEDENKSTÄTTEN DER REFORMATION

Wittenberg: Drei Ausstellungen und eine Baustelle

Drei Ausstellungen locken derzeit nach Wittenberg: die ständige Präsentation »Melanchthon und die Reformation« im Melanchthonhaus, »Ich, Lucas Cranach, Maler

zu Wittenberg« noch bis 15. September 2002 im Cranachhaus sowie – ebenfalls bis 15. September 2002 – »Der Reformator Martin Luther« im Historischen Rathaus der Stadt. Schon die bislang ungewohnten Expositionsorte haben ihren Reiz. Geschlossen wegen Renovierung und grundlegender Neukonzipierung ist dagegen die Lutherhalle. Voraussichtliche Wiedereröffnung: 18. Oktober 2002.

Die drei genannten Ausstellungsorte sind von April bis Oktober täglich von 9 bis 18 Uhr geöffnet, von November bis März täglich außer montags von 10 bis 17 Uhr, und mit einer Kombikarte zu nur DM 10,- zu besuchen. Gruppen werden sich zur Vorbestellung ans Melancthonhaus, Tel. 0 34 91/40 32 79. Dort hilft man Ihnen weiter.

Eisleben: Das Wort Gottes – Entstehung und Bedeutung der Lutherbibel

In Martin Luthers Sterbehaus ist bis auf weiteres diese Ausstellung zu sehen. Sie gliedert sich in vier Abteilungen: (1) Von der Handschrift zum Buchdruck – Die deutsche Bibel vor Luther, (2) Die Humanisten und Luthers Neues Testament, (3) Die ganze »Biblia Deutsch«, (4) »Mit allem Fleiß verdeutscht ...« – Nachwirkung und Weltwirkung. Die Ausstellung ist von April bis Oktober täglich von 9 bis 17 Uhr zu besichtigen, von November bis März dienstags bis freitags von 10 bis 16 Uhr, samstags und sonntags von 12 bis 16 Uhr (montags geschlossen). Es gibt auch museumspädagogische Angebote. Nachfragen über: Martin Luthers Geburtshaus (!), Tel. 034 75/74 72 26.

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Luther-Gesellschaft elektronisch

Ja, die neuen Medien erreichen auch die Luther-Gesellschaft. Und man erreicht über sie ab sofort auch die Luther-Gesellschaft. Im Internet präsentieren wir uns unter www/luther-gesellschaft/de.

Die Geschäftsstelle hat die e-mail-Adresse Luther-Gesellschaft@t-online.de

Für alle Belange, die die Zeitschrift betreffen, mailt man nach wie vor die Redaktion an: hoevelmann@elkb.de.

Internationale Studienwoche für Nachwuchswissenschaftler

Vom Jahr 2002 an soll es ein neues wissenschaftliches Projekt im Programm der Luther-Gesellschaft geben: die Internationale Studienwoche in Wittenberg. Es handelt sich um ein wissenschaftlich hochkarätiges Seminar für fortgeschrittene Studenten und junge Wissenschaftler aus dem In- und Ausland. Auf diese Weise will die Luther-Gesellschaft einen Beitrag zur Nachwuchsförderung auf dem Feld der Reformationsgeschichtsforschung leisten.

Die Internationale Studienwoche steht unter der Leitung eines wissenschaftlich ausgewiesenen Mitglieds der Luther-Gesellschaft, in der Regel eines Hochschullehrers. Die Teilnahme wird auf Stipendienbasis finanziell getragen. Die maximal zehn Teilnehmenden sollen je zur Hälfte aus dem In- und Ausland kommen. Wesentliche Inhalte sind:

- Gemeinsame Erarbeitung reformationsgeschichtlicher Quellen
- Aktuelle Fragen der reformationsgeschichtlichen Forschung
- Vorstellung eigener wissenschaftlicher Projekte der Teilnehmenden
- Wahrnehmung der örtlichen Gegenheiten in Wittenberg und Umgebung.

Näheres wird in Kürze in dieser Zeitschrift vorgestellt.

Weimarana gesucht

Professor Dr. Heinrich Assel, neuer Lehrstuhlinhaber in Koblenz-Landau und Autor dieser Zeitschrift, sucht für die dortige Universitätsbibliothek zum Ankauf eine Weimarer Lutherausgabe. Wenn jemand aus dem Kreis unserer Leserschaft eine solche Ausgabe besitzt und in nächster Zeit zu veräußern gedenkt, möchte er sich mit Professor Assel in Verbindung setzen. Tel. (dienstlich) 0 22 24/ 77 99 45, FAX 0 22 24/ 77 99 46.

Dominus Iesus

Bei der letzten Vorstandssitzung haben die beiden Präsidenten dem Vorstand einen Text als Stellungnahme der Luther-Gesellschaft zur Erklärung »Dominus Iesus« der Päpstlichen Kongregation für die Glaubenslehre vorgelegt, der vom Vorstand ohne förmliche Abstimmung zur Kenntnis genommen wurde. Nachfolgend dokumentieren wir ihn an dieser Stelle:

In der Erklärung »Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche« führt die päpstliche Kongregation für die Glaubenslehre u. a. aus: Die »eine alleinige katholische und apostolische Kirche«, wie sie im Glaubensbekenntnis bekannt wird, »diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht ... in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«. Trotz der

Spaltungen der Christen besteht »die Kirche Christi ... voll nur in der katholischen Kirche weiter«. Dabei erkennt sich die römisch-katholische Kirche selbst eine Heilsfunktion zu: »Der Herr Jesus ... hat die Kirche als *Heilsmysterium* gegründet«. Die »Fülle des Heilsmysteriums Christi« gehört »auch zur Kirche«. »Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort«. (Nr. 16)

Demgegenüber leben Christen, die außerhalb des sichtbaren Gefüges der römisch-katholischen Kirche stehen und nicht einer »echten Teilkirche« angehören, also auch die evangelischen Christen, nach Auffassung des römisch-katholischen Lehramtes in »kirchlichen Gemeinschaften«. »Die kirchlichen Gemeinschaften ..., die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn«. In ihnen gibt es lediglich »vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit«. Insbesondere die Taufe »zielt ... hin auf volle Entfaltung des Lebens in Christus durch ... die volle Gemeinschaft in der Kirche«. (Nr. 17)

Nach Auffassung des römisch-katholischen Lehramtes »ist vor allem *fest zu glauben*, dass die »pilgernde Kirche zum Heile notwendig ist«. Erneut wird die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils wiederholt, dass die Kirche das »allumfassende Heilssakrament« ist; sie habe im Plan Gottes eine unumgängliche Beziehung zum Heil eines jeden Menschen«. (Nr. 20)

1) In dieser Situation kommt es darauf an, zur Kenntnis zu nehmen und zu respektieren, dass dies die offizielle Lehrmeinung der römisch-katholischen Kirche ist. Gegenüber allen Versuchen, diese Äußerungen zu relativieren oder »einzuordnen« oder zur Tagesordnung überzugehen, ist festzustellen, dass »Dominus Iesus« die offizielle, päpstlich approbierte, heute gültige Auslegung der Texte des Vaticanums II durch das römische Lehramt darstellt.

Uns ist wohl bekannt, dass viele römisch-katholische Christen, auch Vertreter der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz, die evangelischen Kirchen als »Kirche« ansprechen. Dies achten wir als Ausdruck der Erfahrung in den Begegnungen mit unseren Kirchen. Gegenseitige Achtung in der Ökumene darf jedoch nicht den nüchternden Blick dafür verstellen, was die offizielle Lehre der römischen Kirche über die evangelischen »kirchlichen Gemeinschaften« ist.

2) Ungeachtet dessen sind die evangelischen Kirchen nach ihrem eigenen Selbstverständnis »Kirche« im wahren Sinn. Die heilige christliche Kirche ist nach biblischem Zeugnis und mit den Worten des Augsburger Bekenntnisses »die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden« (CA VII). Eben dies geschieht in unseren Kirchen.

Deshalb sind die evangelischen Kirchen »Kirche« im eigentlichen und strengen Sinn, welche Ansichten auch immer das römisch-katholische Lehramt bekundet und vertritt.

3) Nach evangelischem Verständnis widerspricht die in »Dominus Iesus« vorge-tragene römisch-katholische Lehre von der Kirche dem biblischen Zeugnis. Weder ist es im Neuen Testament belegt noch entspricht es dem neutestamentlichen Zeugnis insgesamt, dass der Herr Jesus die Kirche »als *Heilmysterium*« gegründet habe. Indem dem menschlichen Werk, das die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Verfasstheit gerade nach römisch-katholischer Auffassung auch darstellt, Heilsqua-lität zugesprochen wird, werden Gottes Werk und Menschenwerk, Gottes Wort und kirchliche Lehrtradition miteinander verwechselt. Diese Verwechslung entspricht nicht dem Evangelium. Ihr ist von der biblischen Botschaft und von den Einsichten der reformatorischen Rechtfertigungslehre her mit Nachdruck zu widersprechen.

4) Im Blick auf die so genannte »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungsleh-re« (GER) und die so genannte »Gemeinsame offizielle Feststellung« (GOF) ist einer-seits festzustellen, dass ihnen ein deutlich geringerer Grad an pästlicher Approbat-ion eignet als der Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus«. Anderer-seits zeigt sich, dass die Unterzeichnung der »Gemeinsamen offiziellen Feststel-lung« nur möglich wurde, weil zentrale Begriffe wie »Einheit in Verschiedenheit, in der verbleibende Unterschiede miteinander »versöhnt« würden«, unterschiedlich (äquivok) gebraucht werden, also gerade keinen Konsens präsentieren.

Nach den Ausführungen in der »Gemeinsamen Erklärung« soll der dort beschrie-bene Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre Auswirkungen auf »die gesamte Lehre und Praxis der Kirche« haben (vgl. GER 18 und GOF-Anhang 3). Eine Orientierung an den dort formulierten Positionen lässt die Erklärung der Glau-benskongregation »Dominus Iesus« im Blick auf das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche als alleinige Kirche vermissen.

5) Es bedarf nun einer Phase der kritischen Selbstbesinnung über den bisherigen ökumenischen Dialog. In den nächsten Jahren kommt es darauf an, klar die Ziele, Prinzipien und Methoden des ökumenischen Dialogs aus evangelischer Perspektive zu benennen – so, wie dies die römisch-katholische Kirche im Ökumenismusdekret »Unitatis redintegratio« und nun erneut in der Erklärung »Dominus Iesus« getan hat.

Dies erfordert eine breite Verständigung in der evangelischen Theologie und in den evangelischen Kirchen darüber, was aus evangelischer Perspektive die Prinzipi-en von Kirchengemeinschaft sind. Die Luther-Gesellschaft beteiligt sich mit ihrer Arbeit und ihren Tagungen an dieser Aufgabe.

Lutherstadt Wittenberg, den 20. 9. 2000

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling
Erster Präsident

Martin Luthers Werben, Wert und Wirkung

Luthers Gesamtwerk in einer Sonderedition der
vollständigen kritischen Gesamtausgabe

Die kritische Gesamtausgabe von
D. Martin Luthers Werken ist in vielen
wissenschaftlichen Bibliotheken nur
unvollständig, in den jüngeren oft
gar nicht vorhanden. Im Verlag Hermann

Böhlhaus Nachfolger Weimar erscheint nun in den
nächsten sieben Jahren erstmalig die vollständige
kritische Gesamtausgabe in einer Einmaligen
Sonderedition mit 120 Bänden – unter wissenschaftlicher
Begleitung von Ulrich Köpf, Heiner Janßen und
Karl Stackmann.

Die 1. Abteilung, die Tschreden Martin Luthers
in 6 Bänden, ist bereits erschienen. Es folgen die
Abteilungen Deutsche Bibel, Briefwechsel und Werke.

Das
Gesamtwerk
Martin Luthers
in einer einmaligen,
preiswerten Sonder-
edition jetzt zur
Subskription!

Für den Siebenteil
Informationsbroschüre
bei einem Buchbestell-
ungsgeld

Verlag Hermann Böhlhaus
Nachfolger Weimar
c/o Verlag G.B. Metzler
Postfach 10 10 1
D-7030 Stuttgart
Telefax 07141 21 01, 249



Coupon ausschneiden (oder kopieren) und senden bzw. faxen.

Infocoupon

☐ Ja, ich interessiere
mich für die preiswerte
Sonderedition des Gesamt-
werks von Martin Luther.
Bitte senden Sie mir unver-
bindlich Ihre abtätliche
Informationsbroschüre.

Vor- und Zuname

Beruf/INSTITUTION

Strasse/No.

PLZ/ORT

Luther

Der Genfer Reformator

In den letzten Jahrzehnten wurden zahlreiche neue Quellen aus dem historischen Umfeld Calvins veröffentlicht und in der Sekundärliteratur weitergehende, neue Gesichtspunkte diskutiert. Die Calvinforschung ist dadurch an vielen Punkten zu einer Neueinschätzung der Problematik der Biografie des Genfer Reformators gelangt. Diese übersichtliche biografische Beschreibung von Werk, Wirkung und Theologie Calvins führt – innerhalb der Möglichkeiten eines Handbuches – den Leser ein in die Geschichte von Calvins persönlicher Entwicklung, in seine Rolle im Kreis der Reformatoren und in der Reformationsgeschichte.

Die Analyse der Hauptschriften, Hinweise auf die Quellenausgaben und die aktuelle Sekundärliteratur ergänzen die Darstellung und ermöglichen eine eigenständige Weiterarbeit.

Neue Fragestellungen der Forschung, zum Beispiel hinsichtlich Calvins Rolle und Funktion als Reformator der zweiten Generation, und seiner Beteiligung an theologischen Diskussionen und historischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, sind berücksichtigt.

Die Kirche in ihrer Geschichte

WILLEM
VAN'T SPIJKER
Calvin

Ein Handbuch

Willem van't Spijker **Calvin**

Biografie und Theologie

Übersetzt von Hinrich Stoevesandt.

Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung J 2.

2001. VIII, 136 Seiten, kartoniert

DM 56,- / öS 409,- / SFr 51,-

bei Subskription auf das Gesamtwerk

DM 50,- / öS 365,- / SFr 45,70

ISBN 3-525-52338-6

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 2001



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben von: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel) zusammen mit Dr. Reinhard Brandt (Weißenburg), 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, Tel. (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. E-mail: Luther-Gesellschaft@t-online.de

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/Abonnementverwaltung)

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

INHALT

	61	Zu diesem Heft
MARTIN LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	62	Ich habe weder Antrieb noch Hoffnung, für einen Sieg über die Türken zu beten
AUFSÄTZE	65	Karl Dienst Mystik und Konfessionalität
	83	Heinz Endermann Martin Luther in Erfurt. Student, Mönch und Wissenschaftler
WERKSTATT	95	Frank Hofmann Kirche Jesu Christi – Kirche aller Christen
	98	Margit Kern „Ohne Glauben ist die Klugheit nichts“. Die Trägerin des Martin-Luther-Preises 2000 stellt das Forschungsergebnis ihrer Preis- arbeit vor
BÜCHERSCHAU	103	Zu: Brecht – Peters / J. Gerhard / V. H. Drecoll / Brecht – Zwick / A. Gößner / R. Hauke / U. Asendorf / Wunderlich – Feininger / W. Schwendemann / Scheible-Thüringer
	115	Aus den Gedenkstätten der Reformation
	116	Aus der Luther-Gesellschaft

Der Hauptaufsatz dieses Heftes widmet sich einem Thema, das im religiösen Raum derzeit viele Menschen bewegt, auch solche, die keiner Kirche angehören: der Mystik. Aber geht uns das als Evangelische etwas an? Ist evangelisches Christentum nicht geradezu ein Kontrapunkt zur Mystik? *Karl Dienst*, ehemaliger Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft, bietet sowohl einen theologiegeschichtlichen Überblick zum Thema »Protestantismus und Mystik« wie auch ein Spektrum des sich gegenwärtig stetig verbreiternden Mystik-Verständnisses. Mystik, schreibt der Autor, ist – wie Spiritualität – zu einem »Containerbegriff« mit vielen Sinngebungen geworden. »Die früher an den unscharfen Rändern der evangelischen Kirche angesiedelte vagabundierende Religiosität findet sich nun auch in kirchlichen Binnenmilieus, und synkretistische Cafeteria-Religion mit ganzheitlicher Körpererfahrung und Reinkarnationshoffnung wird inzwischen auch auf Kirchentagen gefeiert« (F.W. Graf).

Vor genau 500 Jahren, im April 1501, nahm Martin Luther sein Studium in Erfurt auf. Seine Zeit als Student, Mönch und Wissenschaftler in Erfurt läßt *Heinz Endermann* für uns in seinem Beitrag lebendig werden.

Frank Hofmann erinnert rückblickend an das Herbstseminar 2000 der Luther-Gesellschaft in Wittenberg »Kirche Jesu Christi – Kirche aller Christen«. *Margit Kern*, die Trägerin des Martin-Luther-Preises 2000, stellt das Ergebnis ihrer preisgekrönten Arbeit vor.

Der »für heute« entdeckte Luthertext ist diesmal der Brief des Reformators an einen kursächsischen Edelmann, der ihn um Rat gefragt hatte, weil er in den kaiserlichen Abwehrkampf gegen die Türken zu ziehen beabsichtigte. Die Überlegungen Luthers sind weder Ermutigung noch Ablehnung, vielmehr der theologische Versuch einer Gewissensschärfung, wie er auch heute hilfreich sein könnte, wenn es um Fragen geht wie die EU-Mitgliedschaft der Türkei oder den Bau von Moscheen in Deutschland.

Nachrichten aus den Gedenkstätten der Reformation, die Bücherschau, Mitteilungen aus der Luther-Gesellschaft sowie ein Blick in die letzten Ausgaben unserer niederländischen Schwesterzeitschrift »Luther-Bulletin« runden das Heft ab, das diesmal leider mit einiger Verspätung erscheint.

H.H.

ICH HABE WEDER ANTRIEB NOCH HOFFNUNG, FÜR EINEN SIEG ÜBER DIE TÜRKEN ZU BETEN

Martin Luthers seelsorgerliches Schreiben an einen, der auszog,
gegen die Türken zu kämpfen

Gnade und Friede!

Mein lieber guter Freund!

Ich habe wenig Hoffnung für den Feldzug gegen die Türken und sähe es lieber, wenn er unterbliebe. Denn da man Anstalten macht, einen solch mächtigen Feind anzugreifen, dünkt es mir geradezu, als wolle man Gott in Versuchung führen (vgl. Mt 4,7), zehntausend gegen zwanzig- oder gar fünfzigtausend zu führen. Wir, insonderheit der König und die Papisten mit ihren blutbefleckten Händen, die wir mit Sünden beladen und unbußfertig sind, können nicht die Leute sein, durch die Gott Wunder oder große Dinge tun könnte oder möchte. Darum sage ich noch einmal: Ich sehe nicht gern, daß man gute Leute, wie in der Vergangenheit immer wieder geschehen, so vergeblich auf die Fleischbank opfert. Kurz und gut: Ich habe weder Antrieb noch Hoffnung, um für einen Sieg gegen die Türken beten zu können. Sondern allein das bewegt mich, daß man die, die errettet werden müssen, erretten und ihnen heraushelfen will. Wohl wollte ich wünschen, daß König Ferdinand ein besseres Glück und gnädigen Gott hätte! – Aber wenn Ihr nun unbedingt mitziehen wollt, anderen Leuten zu helfen, tue ich nach bestem Vermögen, was Ihr wünscht: Hiermit Gott befohlen, Amen! Sonntag nach Laurentius (14. 8.) 1541.

Wenn einer gegen den Türken in den Krieg ziehen will, soll er vor allem ins Kalkül ziehen, daß der Türke Gottes Rute und Zorn über die Welt ist, besonders über die Christen, die Gott so strafen will. Darum sollen wir vor allem anderen unsere Sünde erkennen und bekennen und uns als solche erachten, die es verdient haben, vom Türken gestraft zu werden. Und obgleich auch des Türken Stündlein kommen möchte – wie es nun einmal kommen muß – und darin nichts anderes gesucht werden soll, als, nach dem Maßstab der christlichen Liebe armen und elenden Leuten zu helfen, soll ein Kriegsmann sich Gott anbefehlen und diese zwei großen Heiligtümer in sein Herz schließen: nämlich das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Damit ist er geistlich für Leben und Sterben genug gerüstet. Die sei besiegelt mit Joh 11,9 »Wer an mich glaubt, ob er gleich stirbe, wird doch leben«. Alsdann: Schlag' ein und wag's, was zu wagen ist! (WA Br 9, Nr. 3653, S. 491f)

Das Jahr 1541 war im abendländischen Abwehrkampf gegen die vorrückenden Türken ein besonders kritisches. Der kursächsische Edelmann Georg Weiß fragte Luther um Rat, ob er sich an diesem Feldzug beteiligen solle. Die Brisanz lag darin, daß der Kaiser ungeachtet der reichsrechtlichen Ablehnung der evangelischen Stände deren Unterstützung in der Abwehr der Türken bedurfte, ohne ihnen dafür freilich im Gegenzug reichsrechtliche Anerkennung zu gewähren. Das Äußerste war der »Nürnberger Anstand« gewesen, eine Art Stillhalteabkommen. Befürchtet werden mußte freilich, daß der Kaiser, wären die Türken zurückdrängt, die erstbeste Gelegenheit ergreift, um nun gegen die Evangelischen loszuschlagen. Tatsächlich kam es ja wenige Jahre später auch dahin: Der Schmalkaldische Krieg 1546/47 zeigte eindringlich, wie recht die Skeptiker im lutherischen Lager gehabt hatten.

Sollte also ein lutherischer Edelmann wie der kursächsische Kammerherr Georg Weiß den römisch-katholischen Kaiser unterstützen? Das war – wie so oft in der Politik – nicht zuletzt eine taktische Überlegung. Sieg oder Niederlage gegen die Türken – beides konnte im Ergebnis für die zur Reformation übergegangenen Territorien übel enden.

Luthers Antwort auf die Frage des Georg Weiß ist dagegen von solchen Gesichtspunkten frei. Genauso wenig verwendet sich Luther für die Mobilisierung des christlichen Abendlands gegen den Islam. Er sieht sehr wohl die Christenpflicht, den Bedrängten beizustehen. Dies spräche für die Beteiligung an der Abwehrschlacht. Aber den Triumphalismus des Christentums, das Abendland retten zu wollen, lehnt er ab. Angebracht ist vielmehr, die eigene Gottlosigkeit zu erkennen und zu bekennen und von ihr umzukehren. Für den Sieg über die Türken zu beten, dazu fehle ihm Antrieb (wörtlich: Herz) und Hoffnung. Was ihn viel mehr bewege, sei der rettende Heilsglaube, die Erkenntnis und das Bekenntnis zum Heilshandeln Gottes sola gratia. Das ist die wirklich zentrale Frage. So sieht Luther das.

Nun gut, er gibt Georg Weiß seinen Segen: wenn der nun unbedingt gegen die Türken ziehen wolle, aus Christenpflicht den Bedrängten zum Beistand, dann Gott befohlen! Aber zuvor schärft er ihm das Gewissen, daß er dieses Vorgehen nicht mit seinem persönlichen Heil verwechsle. Ein religiöses Selbstverständnis, wie es sich bei radikalen Islamisten findet, nach dem ein Märtyrer im Kampf gegen die »Feinde Allahs« unmittelbar das Paradies gewinnt, wäre Luther vollkommen fremd. Ja, Luther rät dem Fragesteller gar ins Kalkül zu ziehen, die Muslime als »Gottes Rute und Zorn« über die unbußfertigen Christen zu betrachten. »Gott mit uns« gegen den Islam? Können wir uns im Ernst für die Leute halten, mit denen Gott das politische Wunder eines Siegs über die Türken tun will?

Luther ist gegen das »vergebliche Opfer« auf der »Fleischbank« eines aussichtslosen Krieges. Was andere als Heldentod zu glorifizieren pflegen, beschreibt er mit schmerzender Illusionslosigkeit. Für »stolze Trauer« an Kriegerdenkmälern scheint er wenig zu passen.

Statt dessen hinterfragt er durchaus unseren heutigen Triumphalismus, der die Europäische Union vor der Türkei und Deutschland vor dem Moscheebau zu bewahren trachtet. Nicht, weil wir in ihm einen Gewährsmann für Multikultur oder Multireligiosität hätten – das lag nicht im Horizont seiner Zeit. Aber er ist in dieser Debatte insofern zeitgemäß, als er uns anleitet, daß wir uns zuerst einmal mit uns

selbst kritisch befassen, bevor wir mit Andersgläubigen kritisch umgehen: Wie gemächlich ist unser Glaube eigentlich geworden? Haben wir unseren eigenen Unglauben erkannt und bekannt, der seine Wendung allein im Heilshandeln des barmherzigen Gottes finden kann? Bevor wir das Heil in Christus anderen Völkern vorhalten: Haben wir unsere eigene Rettung allein in Christus erkannt und bekannt?

Und schließlich die Frage nach dem Blut, das an unseren eigenen Händen klebt – geradezu prophetisch nach der Shoah, aber aktuell im 16. Jahrhundert nach den Pogromen des Mittelalters, nach der religiösen Säuberung Spaniens. Rettung des Abendlandes? Was heißt Rettung, thematisiert Luther. Es ist das demütige Sich-retten-lassen durch den barmherzigen Gott sola gratia sola fide solo Christo.

Trotzdem: Wenn Georg Weiß unbedingt mitziehen will, dann Gott befohlen! Dieser Brief ist kein politischer Kommentar des Reformators zum Türkenkrieg, er ist eine seelsorgerliche Gewissensschärfung. Seelsorge steht nicht gegen politische Vernunft in einer Kirche, die für Zwei-Reiche-Lehre eintritt, aber sie erweist sich gerade angesichts der Entscheidungen der politischen Vernunft. Politische Entscheidungen haben keinen Heilscharakter. Die Heilsfrage stellt sich vielmehr mit Eindringlichkeit unabhängig von ihnen. Der Vater Jesu Christi läßt sich nicht als Kampfgefährte gegen die EU-Mitgliedschaft der Türkei oder den Bau von Moscheen in Deutschland instrumentalisieren. Hier handelt es sich um politische Entscheidungen, nicht um den Sieg des christlichen Glaubens. Politische Fragen sind keine Heilsfragen. Und die Heilsfrage erledigt sich für den Christenmenschen keineswegs dadurch, daß er »den Protestantismus« gegen allzu viel Ökumene mit Rom oder »das christliche Abendland« gegen den Islam in Deutschland und Europa zu verteidigen gedenkt. Für diese Einsicht, genau dafür schärft Luther uns das Gewissen.

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

MYSTIK UND KONFESSIONALITÄT

Mystik als eine Form protestantischer Frömmigkeit

Von Karl Dienst

1. Zum Konfessionsbezug von Mystik

1.1 Die ältere Mystikforschung geht durchweg vom »Religionsbezug« der Mystik aus; im christlichen Kontext wird Religion in der Regel »konfessionell« verstanden, d.h. als eine Erfahrungs- und Gedankenwelt, die mit einer positiven Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen verknüpft ist. Der jeweilige Mystiker wird als in eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und eine bestimmte rituelle Tradition und Praxis integriert angesehen, auch wenn sein Verhältnis zur institutionalisierten »Orthodoxie« derselben und ihren Repräsentanten gespannt sein kann. Der Begriff der Mystik erscheint durchweg in einem theologischen Zusammenhang.

1.2 Als »klassisch« kann die These Friedrich Schillers gelten, die neuere religionssoziologische Einsichten vorwegnimmt: »Einem romantischen Volke... war eine Religion angemessen, deren prächtiger Pomp die Sinne gefangen nimmt, deren geheimnisvolle Rätsel der Phantasie einen unendlichen Raum eröffnen, deren vornehmste Lehren sich durch malerische Formen in die Seele einschmeicheln. Einem Volke im Gegenteil, das, durch die Geschäfte des gemeinen bürgerlichen Lebens zu einer undichterischen Wirklichkeit herabzogen, in deutlichen Begriffen mehr als in Bildern lebt und auf Unkosten der Einbildungskraft seine Menschenvernunft ausbildet – einem solchen Volke wird sich ein Glaube empfehlen, der die Prüfung weniger fürchtet, der weniger auf Mystik als auf Sittenlehre dringt, weniger angeschaut als begriffen werden kann. Mit kürzeren Worten: Die katholische Religion wird im ganzen mehr für ein Künstlervolk, die protestantische mehr für ein Kaufmannsvolk taugen.«¹

1.3 In theologie- und kulturgeschichtlicher Perspektive hat Adolf von Harnack die Einstellung des Protestantismus zur Mystik bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weithin bestimmt: »Die Mystik ist die katholische Frömmigkeit überhaupt, soweit diese nicht bloß kirchlicher Gehorsam,

¹ Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande vor der Spanischen Regierung, Leipzig 1788, zitiert nach: Friedrich Schiller, Werke, hg. von Philipp Witkop, Bd. 11/12, 1924, 153f.

das heißt *fides implicita* ist². Historisch wertete er die Mystik als Phänomen des mittelalterlichen Katholizismus; Reformation und Mystik sind für ihn getrennte Welten.

In historischer Perspektive gründet Harnacks Einschätzung, Mystik sei unmittelbar mit dem Katholizismus verbunden und mit protestantischer Frömmigkeit unvereinbar, vor allem auf der Bedeutung der mystischen Frömmigkeitskultur für die gegenreformatorischen Implikationen des Zeitalters der katholischen Reform des 16. und 17. Jahrhunderts. In systematischer Perspektive entstammt Harnacks mystikkritische Position vor allem dem Interesse an den ethischen Implikationen neuprotestantischer Religiosität. Protestantismus versteht sich hier wesentlich als Ethos, das heißt als Haltung, Grundlebensform. Idealvorstellungen einer kulturprotestantischen Identität sind: aufgeklärt, sachlich sein, eine Zurückhaltung gegenüber Symbolen, Geheimnisvollem, Mystischem. Hinter diesen »protestantischen Grundwerten« steht das aufklärerisch-liberale Menschenbild einer Individualitätskultur mit den Fundamenten Rationalität, Pluralismus, Kulturauftrag und Sozialverpflichtung. Vor allem die »Liberale Theologie« im Gefolge Albrecht Ritschls (1822–1889) sieht sich vor das Grundproblem Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung gestellt. Innerhalb des durch Vernunft und positives Wissen gesetzten Rahmens wird christlicher Glaube auf die Ethik konzentriert. Dieses grundlegende Interesse an den ethischen Elementen christlicher Religion sieht man durch die Mystik als Manifestation des Irrationalen und Weltabgewandten gefährdet.

1.4 Aber auch dort, wo man die Liberale Theologie wegen ihrer engen Verbindung mit der Aufklärung ablehnt und scharf zwischen »Religion« und »Evangelium« unterscheidet (z.B. Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer), wird die Mystikkritik der Liberalen Theologie weiter vertreten, ja noch verstärkt. Dies ist vor allem in dem nun eher dogmatisch motivierten Bestreben begründet, den christlichen Glauben von subjektiven Erfahrungen freizuhalten und ihn an das Wort Gottes als an eine absolute Größe zu binden³.

² Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, ³1894, 392, 392f. Vgl. auch Gerhard Ruhbach, Tauler und Luther, in: *Ebernburghefte*, Jg. 1963, Heft 3, 10–21. – *Große Mystiker: Leben und Wirken*, hg. von Gerhard Ruhbach – Josef Sudbrack, München 1984. – Karl Dienst, *Protestantische Mystik*, in: *Zeitwende* 68 (1997), 227–241.

³ Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, ⁴1948, 276ff.; 348ff.; 431, 839; II, 9f.; 61, 216f.; 316. – Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen modernen Religionsauffassungen und christlichem Glauben*, dargestellt an der Theologie Schleiermachers, 1924.

1.5 Allerdings stieß Harnacks auch von der Dialektischen Theologie vertretene Linie eines schroffen Gegensatzes zwischen Mystik und Reformation schon damals auf Kritik⁴, die jedoch aus zeitgeschichtlichen Gründen bis 1965 nicht voll zum Zuge kam. Durch Anknüpfung zum Beispiel an die Deutsche Mystik glaubte nicht nur Alfred Rosenberg in seinem »Mythos des 20. Jahrhunderts« ein »artgemäßes« Christentum bzw. eine »völkische« Religion auf der Grundlage »arischen Blutes« schaffen zu können. Daß bei einer solchen Verbindung von Mystik und völkischem Gedankengut vor allem die kirchen- und christentumskritischen Potentiale der Mystik eine wichtige Rolle spielten, darf nicht übersehen werden. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch Traditionen der Jugendbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts: des Wandervogels und der Bündischen Jugend, aber auch der Reformköstler und Weltverbesserer, die zum Beispiel als »Barfüßige Propheten« durch die Lande zogen. In diesem Kontext war eine Metakritik mystikkritischer Positionen schwierig⁵.

1.6 Gegenüber der neuprotestantischen und Barth-Brunnerschen Mystikkritik beurteilte Winfried Zeller evangelische Anknüpfungen an die Mystik eher positiv: »In der Begegnung mit mystischen Strömungen hat gerade das Luthertum eine erstaunliche Offenheit für echte Frömmigkeit bewiesen. Die Aufnahme von mystischen Überlieferungen bedeutete daher für das evangelische Christentum keineswegs eine geistige Überfremdung. Vielmehr handelt es sich hier um die beachtliche Fähigkeit zum religiösen und geistigen Austausch«⁶. Allerdings verleugnet Zeller nicht den »protestantischen Vorbehalt«: »Alle Mystik im Luthertum steht unbedinglich unter dem ›sola gratia‹ und dem ›sola fide‹. Damit sind eindeutig die theologischen Grenzen für mystische Frömmigkeit in der evangelischen Christenheit gezogen. Wo mittels einer ›via mystica‹ das Heil selbst durch menschliche Gefühls-, Erkenntnis- oder Willensakte verfügbar gemacht wird, muß sich der Protestantismus von der Mystik distanzieren«.

⁴ August Wilhelm Hunzinger, Luther und die Mystik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 164 (1917), 166–189. – Alphons Victor Müller, Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht, Bern 1918. – Otto Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung, in: Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan, hg. von Schülern und Kollegen, 1920, 298–318.

⁵ Vgl. Erich Vogelsang, Luther und die Mystik, in: Luther – Jahrbuch 19 (1937), 32ff. – Ders., Die unio mystica bei Luther, in: Archiv für Reformationsgeschichte 35 (1938), 63ff. – Hans Leisegang, Luther als deutscher Christ, 1934.

⁶ Winfried Zeller, Luthertum und Mystik, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Marburg 1978, 35–54; hier 54.

2. Zum Religionsbezug von Mystik

Im Kontext pluralistischer Religionstheologie⁷ scheint das Phänomen »Mystik« keinen Grenzen oder Bedingungen der konkreten Religionen mit ihren Konfessionen zu unterliegen, sondern zumindest »transkonfessionell« im weitesten Sinne zu sein⁸. Insbesondere Vertreter einer eher pantheistisch orientierten Religionswissenschaft setzen auf ein »übergeschichtliches«, »transkonfessionelles«, »einheitliches« Mystikverständnis, demzufolge Mystik so etwas wie »Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem« ist, wobei das individuelle Personsein verloren gehe. Hier herrscht die Überzeugung: Alle Religionen und Kulturen leben von einer einzigen Mystik, »die sich dann konfessionsspezifisch ausdrückt. Daher kommen die ganz verschiedenen Beschreibungen mystischer Erlebnisse. Ausdrücke wie *Unio mystica*, Grund (Tauler), Innere Burg (Theresa), verweisen auf die gleiche Erfahrung wie *Samadhi* im Yoga und *Satori* im Zen. Bilder und Symbole sind individuell verschieden und doch sprechen sie vom Gleichen«⁹. Mystik gilt als eine »Übererfahrung« jenseits aller »religiösen Sonderheiten«¹⁰.

3. Zur Bestreitung eines (positiven) Religionsbezugs

3.1 Die traditionell meist für notwendig gehaltene Anbindung der Mystik an eine positive Religion ist heute allerdings umstritten. Seit der auf William James (1842–1910) zurückgehenden religionspsychologischen Behandlung der Mystik konnte der Gegenstand der mystischen Erfahrung von dieser selbst getrennt werden, und so gibt es heute auch Mystik-Forscher, die eine einseitige Fixierung der Mystik auf eine positive Gottheit ablehnen¹¹. Religion und Mystik werden als seelischer Zustand psycholo-

⁷ Vgl. Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, 1993.

⁸ Vgl. Bruno Borchert, *Mystik. Das Phänomen – Geschichte der Mystik – Neue Wege*, 1997. – Josef Sudbrack, *Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie*, in: *Von der Suche nach Gott*. FS Helmut Riedlinger, 1998, 187–205. – Peter Gerlitz – Andrew Louth – Hartmut Rosenau – Karl Albert, *Art. Mystik I-IV*, in: TRE Bd. 23, 533–592.

⁹ Willigis Jäger, *Religiöse Erfahrung als Chance für einen interkulturellen Dialog*, in: *Welten des Bewußtseins*, Bd. 2, 1993, 119–138; hier 120.

¹⁰ *Art. Mystik*, in: *Wörterbuch der Religionen*, 1976, 401.

¹¹ Vgl. Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, 1997, 16f.; 131ff.

gisiert und damit naturalisiert. Das 1902 erschienene Buch des amerikanischen Psychologen und Philosophen William James »The Varieties of Religious Experience« wurde 1907 von Georg Wobbermin, Professor für Systematische Theologie, in deutscher Sprache veröffentlicht, um auch in Deutschland das Interesse für die Religionspsychologie zu wecken. Wobbermin stimmt der zentralen These von James zu, daß »der Grundtrieb der Mystik: sich innerlich über die gesamte in Raum und Zeit geordnete Sin- nen- und Erscheinungswelt zu erheben und hineinzuwachsen in eine Welt überempirischer Werte... zugleich der Grundtrieb aller Religionen« ist. Entscheidend ist also nicht die (psychologisch ohnehin nicht faßbare) Exi- stenz oder Nichtexistenz des »Göttlichen«, sondern dessen Wirkung auf den religiös empfindenden und handelnden Menschen. Damit ist auch ge- sagt: Nicht nur die anerkannten Weltreligionen können als »Religion« gel- ten, sondern auch die religiösen Gefühle einzelner, die nicht in ein Dog- mensystem bzw. in eine Kirche eingebunden sind. Damit wird (neben der Auflösung des Bezugs der Mystik auf eine positive Religion) der Begriff der Mystik auch aus seinem theologischen Zusammenhang herausgelöst. »In- sofern kann James traditionelle religiöse Mystik ebenso behandeln wie (moderne) säkulare Neomystik, indem er sie auf dieselben psychischen Zustände zurückführt... Er vermutet (sogar) einen gemeinsamen Ur- sprung aller dieser einzelnen religiösen Gefühle einzelner Menschen, und zwar in der Mystik als Bewußtseinszustand: »Das persönliche religiöse In- nenleben hat meines Dafürhaltens zweifellos seine Wurzel und seinen Mittelpunkt in mystischen Bewußtseinszuständen.«¹².

3.2 Ähnlich wie William James' religionspsychologische Charakterisie- rung der Mystik hat auch Martin Bubers religionsphilosophische Auffas- sung von Mystik als Ekstase eine breite Wirkung erzielt¹³. Den Kern aller Mystik sieht Buber, der zeitgenössischen Lebensphilosophie entspre- chend, im nicht mehr hintergeh- und hinterfragbaren ekstatischen Erleb- nis, das nicht an die Existenz einer transzendenten Gottheit gebunden ist: »Bubers Auffassung der Mystik als persönliches, nicht mitteilbares, eksta- tisches und deshalb Freiheit (von der Welt) erzeugendes, subjektives Er- lebnis kann wie die meisten der Mystikkonzeptionen der Jahrhundert- wende den eigentlichen Erlebniskern der mystischen Ekstase, der in der differenzlosen Einheit des Ich und des Ich mit der Welt im Ich liegt, vom

¹² Spörl (wie Anm. 11), 132f.

¹³ Martin Buber (Hg.), Ekstatische Konfessionen, ²1921. Diese im Eugen-Diede- richs-Verlag erschienene Sammlung von mystischen Texten diente zum Beispiel Robert Musil als Quelle seiner Mystik-Zitate im »Mann ohne Eigenschaften«. Das folgende Zitat: Spörl (wie Anm. 11), 141f.

positiven Glauben an einen Gott trennen. Diese Auffassung und die Termini ihrer Formulierung sind dabei deutlich einigen um 1900 relevanten Positionen des geistigen Lebens verpflichtet, so vor allem der Sprach- und Erkenntnistheorie Nietzsches bzw. Mauthners, der Lebensphilosophie (Diltheys mit der zentralen Kategorie des Erlebnisses) und dem wiederaufkommenden philosophischen Idealismus, welcher die Welt als im (erlebenden) Subjekt gegebene annehmen kann«.

4. Zur Kritik einer »Einheitsmystik«

4.1 Im Unterschied zu Vorstellungen von einer einzigen Mystik, die sich dann auch konfessionsspezifisch ausdrücken kann, betont zum Beispiel Gersholm Scholem¹⁴: »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen«. Auch John Hick¹⁵ als prominenter Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie ist skeptisch gegenüber einer »Einheitsmystik«: »Selbst in der tiefsten Einigungsmystik (operiert) der Geist mit kulturspezifischen Begriffen, und die gemachte Erfahrung (ist) demgemäß eine Manifestation des Wirklichen, nicht das postulierte Wirkliche an sich«. In den Konstrukten der »Einheitsmystik« macht sich oft ein abstraktes, von Aufklärung und Humanismus geprägtes Denken bemerkbar, das auch durch das Erbe des Pragmatismus und der liberalen britischen Religionsphilosophie gefärbt ist.

4.2 In diesem Zusammenhang ist auch die (meist übersehene) Unterschiedlichkeit der Sprachgestalten wichtig: »Das gilt nicht nur für die Flut buddhistischer-/hinduistischer Veröffentlichungen, die uns meist über das Englische erreicht. Auch Perry Schmidt-Leukel¹⁶, der in der deutschen katholischen Theologie als Wortführer der pluralistischen Religionstheologie gilt, benutzt für die subtilen Untersuchungen seines Monumental-

¹⁴ Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in Hauptströmungen*, ³1988, hier 6. – Vgl. auch Josef Sudbrack, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Unterscheidung)*, ³1992. – Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, bisher 3 Bde, 1991; 1994; 1998 (dt. 1991, 1994, 1999). – Peter Dinkelbacher (Hg.), *Wörterbuch der Mystik* (KTA 456), 1989.

¹⁵ John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, 1996; hier 320.

¹⁶ *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, hg. von Raymond Schwager (*Quaestio disputata* 160), 1996.

werks¹⁷ ›Den Löwen brüllen hören‹ Übersetzungsliteratur. Eine neuere gründliche Studie über die sprachliche Bedingtheit religiös-kultureller Unterschiede und der Auswirkungen in der religiösen Erfahrung ist mir nicht bekannt«¹⁸. Sudbrack faßt zusammen: »Sprache ist kein digitales Computersystem, das man mechanisch in andere Software übersetzen kann; Sprache prägt den Menschen bis in die Mitte seiner Erfahrung«¹⁹.

4.3 In Anlehnung an Josef Sudbrack²⁰ gehe ich davon aus, daß »Mystik« nicht abzulösen ist von dem jeweiligen intellektuellen und weltanschaulichen Hintergrund der einzelnen Mystiker, so daß kein »übergeschichtlicher« Begriff von Mystik erstellt und den konkreten Erfahrungen übergeordnet werden kann. Mystik ist als Teil oder Element einer konkreten Religion bzw. einer bestimmten religiösen Persönlichkeit zu begreifen; sie ist jeweils eingebettet in die Sprache und Kultur, in die konkrete Geschichte der jeweiligen Erfahrung. Mit Sudbracks Worten »Man kann Kulturen, Weltanschauungen, ›Erfahrungen‹ nicht losgelöst vom Sprach- und Kultur-Hintergrund vergleichen ... Sprach-Strukturen drücken Denk-Strukturen aus; Denk-Strukturen beruhen auf Erfahrungs-Strukturen; Erfahrungs-Strukturen sind eingebettet in geschichtliche und soziale Zusammenhänge ... Mystische Erfahrung ist bis in die Wurzeln hinein geprägt von der kulturellen und religiösen Voraussetzung des Mystikers«. Mit anderen Worten: Mystik ist »konfessionell«. Die Mystikverständnisse sind von Kultur zu Kultur, von Religion zu Religion, von Konfession zu Konfession, von Person zu Person verschieden. »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form«: so mit Recht Gershom Scholem. Versuchen wir nun an einzelnen geschichtlichen Beispielen dies zu verdeutlichen!

5. Geschichtliche Beispiele protestantischer Mystik

5.1 Reformatorische Theologie beruht zwar wesentlich auf nominalistischen und humanistischen Quellen; jedoch darf – vor allem im Blick auf die Frömmigkeit und die Kritik an der Institution Kirche – der Einfluß der

¹⁷ Perry Schmidt-Leukel, Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, 1992.

¹⁸ Vgl. Josef Sudbrack, Dialog der Religionen und pluralistische Religionstheologie, in: Geist und Leben 67 (1994), 435–450.

¹⁹ Josef Sudbrack, Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie (wie Anm. 8), 190f.

²⁰ Josef Sudbrack, Mystik (wie Anm. 14), 17–29.

Mystik nicht unterschätzt werden. Es gibt, so meine These, eine eigenständige Traditionslinie der Mystik im Protestantismus; sie ist nicht einfach eine Verlängerung mittelalterlicher Mystik, wohl aber eine produktive Aufnahme des überkommenen vielfältigen Erbes mystischer Theologie und Frömmigkeit, die transformiert und der reformatorischen Lehre angepaßt werden²¹. Ohne Rückgriff auf mystische Frömmigkeit hätte sich die Reformation wohl kaum durchsetzen können. Gleichwohl finden wir bereits bei Martin Luther ein wichtiges Grundprinzip protestantischer Mystik formuliert: die These, daß dem Subjekt die Erfahrung der Identität mit Gott nur als eine dialektisch gebrochene zukommen kann. Ich nenne das den »protestantischen Vorbehalt«.

Auf der anderen Seite gilt: »Obwohl die Reformatoren in der entscheidenden Phase zum Durchbruch ihrer Ideen und zur Kritik an der alten (sc. mittelalterlichen, Anm. d. Vf.) Kirche wichtige Impulse von der mittelalterlichen Mystik erhalten haben und auch das religiöse Grundanliegen Luthers, die Verankerung der Rechtfertigung in der glaubenden Anerkennung der Heilstat Jesu pro me, einen mystischen Hintergrund hat, sind die Vertreter einer konsequenten mystischen Theologie innerhalb der reformatorischen Kirche nur verfolgt... Einzelgänger geblieben. Die »offizielle« Reformation steht in kritischer Distanz, zum Teil in feindseliger Abwehr der Mystik gegenüber. Das hat aber nicht zur Folge, daß es keinen Raum mehr hierfür gegeben hätte. Denn es bleiben von Anfang an theologische Ansätze, die der Mystik verbunden sind und die die entsprechenden Frömmigkeitsformen ausgebildet haben, im Protestantismus erhalten. Die werden aber im Hinblick auf die lutherische Rechtfertigungslehre im Sinne einer gebrochenen Einheitserfahrung umgeformt«²². Diese Distanz

²¹ Vgl. *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung*, hg. von Klaus Ebert, 1996. – Ders., *Protestantische Mystik*, in: *Der Evangelische Erzieher* 49 (1997), 9–19. – Vgl. ferner: *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*, hg. von Wolfgang Böhme, 1989. – *Leiden und Weisheit in der Mystik*, hg. von Bernd Jaspert, 1992. – *Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe*, hg. von Bernd Jaspert, 1995. – *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Hg. von Wolfgang Böhme und Josef Sudbrack, 1989. – Karl Heinz zur Mühlen, *Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders*, in: Ders., *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, 1995, 66–85. – Ders., *Luthers Frömmigkeit und die Mystik*, in: ebd. 86–100. – *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, hg. von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack, 1989.

²² *Protestantische Mystik*, 1996 (wie Anm. 21), 63.

der »offiziellen Reformation« gegenüber der Mystik hat ihren Grund in erster Linie nicht in Luthers konkreter Abwehr spiritualistischer (»schwärmerischer«) Ansätze, die sich im sogenannten »Linken Flügel« der Reformation herausbildeten. »Ursächlich resultiert die kritische Haltung Luthers der Mystik gegenüber aus der Christologie. Für den Reformator ist eine direkte Gotteserfahrung im Sinne einer mystischen Schau undenkbar, denn hier kann das Erkenntnisverlangen infolge der Kreatürlichkeit des Menschen nur auf die Verborgenheit Gottes hinführen. Die religiöse Erfahrung muß auf das Leidensmoment der Passion Christi abheben. Erst auf diese Weise wird der sündige Mensch im Glauben an das Rechtfertigungsgeschehen am Kreuz in die Rechtfertigung mit hineingenommen. Er wird dann gewissermaßen mit und über Christus zu Gott »entrückt.«²³ Luther will das Bewußtsein einer engsten Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus zur Sprache bringen, aber auch die Transzendenz der Offenbarung gegenüber dem rein rational-diskursiven Erkennen zum Ausdruck bringen. Gottes Offenbarung im Wort und am Kreuz ist zugleich auch Verhüllung, Verborgenheit im ganz Anderen.

5.2 Einem auch durch die Mystik geprägten religiös-kulturellen Milieu entstammen, innerhalb und außerhalb der »Landeskirchen«, Einzelgänger und Randgruppen, die zum Beispiel als »Linker Flügel der Reformation« (Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, Kaspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck, Hans Denck, Melchior Hoffman) bezeichnet werden. Mystische Traditionen leben auch in Naturspekulationen, in Theosophie, Sprachmetaphysik und Utopismus weiter, die sich auch in der Opposition zur Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts und im radikalen Pietismus finden und den theologischen Rahmen der Reformation mindestens zeitweilig verlassen. Der »protestantische Vorbehalt« wird hier zuweilen sehr weitherzig ausgelegt; er verschwindet aber nicht ganz. In Ansätzen finden wir in diesem Milieu schon früh eine Verbindung von Mystik und Praxis Pietatis, wie sie dann später im Pietismus Gestalt annimmt. Bei Sebastian Franck finden wir Versuche, den mystischen Glaubensansatz im Protestantismus geschichtsphilosophisch zu begründen; protestantische Mystik begreift sich hier auch philosophisch.

5.3 Aus vielen Gründen vollzieht sich in der Barockzeit ein grundlegender Wandel in der Rezeption der Mystik. Diese wird zu einer Gestaltungskraft, die das gesamte Leben durchdringt und in der Dichtung zum bestimmenden

²³ Ebd. 54f. Vgl. auch Heiko A. Oberman, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hg. von Ivar Asheim, 1967.

Faktor wird. In den konfessionellen Auseinandersetzungen im ausgehenden 16. Jahrhundert versucht der Protestantismus, die Lehre stärker zu entfalten (»Orthodoxie«) und das Leben zu versittlichen; er stellt weniger eine einheitliche und klar definierte Frömmigkeitskultur dar. Demgegenüber kommt es im Gefolge der katholischen Reform und Gegenreformation zur Ausbildung einer mystischen Frömmigkeitskultur im Katholizismus. In dieser kritischen Situation kommen nun innerhalb des Protestantismus mystische Ansätze wieder stärker zum Tragen, die sich bewußt an die Mystik des Mittelalters und der Randgruppen der Reformation anschließen. Verbunden werden diese mit Elementen der Naturspekulation und der Alchemie. Auf dem Weg über die Kabbala dringen auch Elemente jüdischer Mystik ein. Auf diese Weise findet man den Anschluß an das barocke Lebens- und Frömmigkeitsverständnis, ohne die Grundlagen der Reformation zu verlassen. »Das Neue liegt darin, daß man weder von einem literalistischen Wortverständnis noch von einem ontologischen Seins- und Naturverständnis bei der Frage theologischer Erkenntnis ausgeht. Vielmehr wird jetzt in der Sprache und in der Natur die innere Dimension des Lebens, das Spirituelle, als das eigentliche *Movens* der Religion gesehen. Religion bedeutet jetzt nicht mehr ausschließlich die Einbindung des Menschen in einen metaphysischen Grund des Daseins oder das unbedingte Verwiesensein auf die Heilige Schrift, sondern in ihr und durch sie drückt sich Innerlichkeit als eine persönliche und lebendige Glaubensbeziehung des Individuums aus. Damit müssen aber Grundannahmen reformatorischer Theologie neu formuliert werden: Die Einbindung der Natur in den Erfahrungsbereich der Religion führt zu einer Verdoppelung des Offenbarungsbegriffs. Neben der Heiligen Schrift ist nun auch die Natur, als Schöpfung Gottes und Ausdruck seiner Herrlichkeit, als ein »zweites Buch der Offenbarung« anzusehen. Es gibt damit also eine praktisch-sinnliche und eine intellektuell-spirituelle Dimension der Gottesoffenbarung. Deren Ausdrucksformen sind vielfältig und nicht mehr ausschließlich auf das Hören des Wortes eingegrenzt. Dichtung und Naturspekulation, in besonderer Weise aber die Musik, erweisen sich nun als Gestaltungsform einer auf Innerlichkeit bezogenen evangelischen Religiosität. Diese steht als Kommunikationsform nicht in Konkurrenz zum Wort, sondern hat ihre ästhetische Funktion in der Erläuterung desselben. Im Protestantismus bildet die Musik damit gewissermaßen das Gegenstück zur Architektur des katholischen Barock«²⁴.

Das Eindringen mystischer Elemente in den Protestantismus stößt auch noch im 17. Jahrhundert an konfessionelle Grenzen, die vor allem das Schriftverständnis und die Rechtfertigungslehre ziehen. Das hindert aber

²⁴ Klaus Ebert, 1996 (wie Anm. 21), 64f. Das folgende Zitat: 70.

nicht die Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten; hier bieten sich neben Naturspekulationen und Alchemie gnostische und plotinische Gedanken an, was dann zu neuartigen theologischen und philosophischen Ansätzen führt, die aber – aufs Ganze gesehen – ihren protestantischen Kontext nicht ganz aufgeben. Auf Jakob Böhme und Johann Valentin Andreae beziehen sich bis heute noch Bewegungen, die innerhalb und außerhalb der Institution Kirche mystisches Gedankengut bewahrt haben und weitergeben, zum Beispiel die Theosophen und die Rosenkreuzer. »Daneben hat Jakob Böhme wichtige Impulse für die Philosophie, insbesondere für die Natur-, Religions- und Sprachphilosophie gegeben. Schelling, Hegel, Bloch und Wittgenstein beziehen sich auf diesen Denker, der selbst keine akademische Ausbildung erfahren hat. In der Religionsphilosophie wirkt er in Schleiermachers, Tillichs und Jaspers Werken nach.«

5.4 Im 18. Jahrhundert löst sich die protestantische Mystik allerdings stärker von der theologischen Systematik ab. War bisher die Theologie Bezugsrahmen und Widerpart der Mystik, so muß sich die Mystik jetzt gegenüber einer der Empirie verpflichteten Wissenschaft ausweisen, eben an neuen, nicht mehr theologisch ausgewiesenen Symbolwelten. »Spekulative (Natur-)Philosophie, Sprachphilosophie und schöngeistige Literatur sind jetzt die Bereiche, in denen mystische Vorstellungen sich Ausdruck verschaffen und in deren Systematik sie ihre spezifische Gestaltung und ästhetische Form suchen«²⁵. Innerlichkeit und Sprache sowie Reflexion und Gefühl als Vermittlungsmomente zur Einheit hin bedrängen jetzt den »protestantischen Vorbehalt«. Dies gilt vor allem für Versuche, das Vereinigungsmoment in der Ästhetisierung des mystischen Erlebnisses zu beschreiben, etwa im biografischen Roman und im Bildungsroman. Mystische Versenkung führt nicht mehr zur Schau Gottes, »sondern zu einer poetischen Nachgestaltung des inneren Weges des Ich, das ohne Rückbindung an die religiöse Dimension im Sinne einer re-ligio an ein transzendentes Gegenüber auskommt bzw. auskommen muß«²⁶. Das Grundprinzip protestantischer Mystik, die Unüberschreitbarkeit der kreatürlichen Verfassung, wird nicht nur bei Novalis tangiert.

5.5 Eine erneute Umformung erfährt die protestantische Mystik in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Bis in die Wortwahl und Bilderwelt hinein läßt sich ein enges Beziehungsgeflecht zwischen diesen philosophischen Ansätzen und der Mystik feststellen. Vor allem Fichte hebt die religiöse Dimension seines Ansatzes hervor, weniger Hegel. Gegen ihn

²⁵ Ebd. 85.

²⁶ Ebd. 90.

betont Friedrich Schleiermacher, der im Milieu des Herrnhuter Pietismus aufgewachsen ist, daß gerade in der Religion sich ein permanenter Prozeß der gefühlsmäßigen Durchdringung des Unendlichen mit dem Endlichen vollzieht. Schleiermacher vertritt »eine theologisch durchgeformte Mystik, die philosophisch begründet ist.«²⁷ Die Theologie bezieht sich auf den Bereich, in dem es um die Verhältnisbestimmung von Individuum und Universum geht. Nur im Rahmen religiöser Erkenntnis ist ein Zugang zu den Vorstellungen des konkreten Zusammenhangs dieser beiden Sphären möglich. Im Innersten der Subjektivität, im religiösen Gefühl kann diese Einheit als eine wirklich vollzogene verstanden werden. Diese Möglichkeit der Erlösung läßt sich weder aus Vernunftgründen erklären noch mittels eines dialektischen Verfahrens ableiten; sie ist übervernünftig, aber nicht unvernünftig. Begründet wird dies durch ein auf Mystik verweisendes Verständnis der Vernunft: Die Erfahrung des Göttlichen ist dem Menschen aus Vernunftgründen gegeben. Sie steht nicht außerhalb des Wissens, sondern transzendiert es auf den Grund hin, in welchem die Grenze zwischen Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist. Diese Einheit kann nur noch metaphorisch als das Andere und das Noch Nicht zur Sprache gebracht werden. Rationalität und Mystik werden so aufeinander bezogen. Schleiermacher vertritt hier keine Verschmelzungsmystik, keine göttlich-menschliche Seinsidentität, sondern die Vorstellung einer Kreuzestheologie: Der Erlöser hebt die Trennung von Mensch und Gott auf. Gott bleibt derjenige, der die Totalität des Außer-uns-gesetzten repräsentiert; für diejenigen aber, die an Christus glauben, hebt sich die Trennung im Prozeß der Erlösung auf die Zukunft hin auf.

5.6 Eine Weiterführung protestantischer Mystik in einem religionsphilosophisch-liturgischen Gewand findet sich bei dem Marburger Theologen Rudolf Otto im Rückgriff auch auf die Religionsphilosophie von Immanuel Kant und Jakob Friedrich Fries. Otto hält das »Irrationale in der Idee des Göttlichen« aller rationalen Verflachung des Gottesbegriffs entgegen. Er gewinnt als grundlegend für das Wissen des »Heiligen« die a-priori-Kategorie des »Numinosen«, die in einer »Kontrastharmonie« die beiden Momente des »mysterium tremendum« und des »fascinans« umfaßt. Wird im »mysterium tremendum« vor allem das Moment des Irrationalen im Numinosum, der »deus absconditus« sichtbar, demgegenüber nur die Möglichkeit einer »radikalen Selbstabwertung« bleibt, so ist im Gegensatz dazu das Moment des »fascinans« der Wurzelboden aller Mystik.

²⁷ Ebd. 1997, 17.

Rudolf Otto hat versucht, seine Religionsphilosophie liturgisch zu transformieren. Zunächst stellt er fest, daß das von ihm aufgewiesene mystisch-irrationale Moment in der Religion im protestantischen Gottesdienst nicht gebührend zu seinem Recht komme. Da er andererseits zur Verwirklichung seines irrational-mystischen Kultideals die Messe als ungeeignet, weil »unprotestantisch«, ansieht, soll jeder Gottesdienst (in Anlehnung an den »silent whorship« der Quäker) seinen Höhepunkt im »Sakrament des Schweigens« finden. Das »Schweigesakrament« Ottos ist also nicht eine dem Glauben von außen gereichte Gabe, sondern hat seinen Ursprung im Gemüt und Bewußtsein des religiösen Menschen, der zugleich Geber, Spender und Empfänger dieses »Sakraments« ist. Dahinter steht zunächst eine bestimmte religionsphilosophische Interpretation der Reformation, die unter anderem neuprotestantische und »hochkirchliche« Elemente, kulturprotestantischen Geist und hochkirchliche Formen miteinander zu verbinden trachtet. Für ihn besteht das eigentliche Werk der Reformation in der Spiritualisierung des Gottesdienstes, in seiner Befreiung von allem »Materiellen«. Auf der anderen Seite verlangt der »hochkirchliche« Zug der Zeit nach »Sakramenten«. Beiden Tendenzen trägt Otto dadurch Rechnung, daß er das Wandlungsmysterium der Messe spiritualisiert und so »protestantischem« Empfinden Genüge tut, andererseits aber den Protestantismus nicht in eine rationalistische Bildungsreligion entlassen will.

Otto greift hier – neben der Religionspsychologie – auf die Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie zurück. Bei Jakob Friedrich Fries (1773–1843) werden, vereinfacht gesagt, die Kategorien nicht mehr, wie bei Kant, auf die Erscheinungsformen von Raum und Zeit beschränkt; sie werden vielmehr »entschränkt«, das heißt zur Erfassung des Irrationalen herangezogen. In der »Ahndung« gibt es ein Vermögen religiöser Realitätserkenntnis. Für Fries besteht Religiosität nicht bloß aus dem Glauben an das Ewige, sondern aus Andacht. Andacht ist die ihr eigentümliche Gemütsstimmung, welche eben durch die Ahndung des Ewigen im Endlichen der Natur entdeckt wird. In Aufnahme dieser Gedanken ist für Rudolf Otto »Religion das fühlbare Geheimnis alles zeitlichen Daseins überhaupt und das Durchscheinen der ewigen Wirklichkeit durch den Schleier der Zeitlichkeit für das aufgeschlossene Gemüt. Hier ist die Wahrheit, die allem »mystischen« Überschwang und Phantasiespiel zu Grunde liegt, und der Sitz des Mystischen selber in aller Religion.«²⁸

Ottos Rückgriff über Fries auf Kant und dessen Inanspruchnahme für die Mystik ist umstritten. Allerdings spricht Einiges für die Berechtigung einer solchen Annahme. Freilich hat Kant eine visionäre und emotionelle

Mystik abgelehnt, nicht aber eine mehr rationale, die ein wichtiges Fundament seiner Frömmigkeit ist.

6. Zu einigen neueren Versuchen einer Mystik im protestantischen Kontext

6.1 Die These, daß Protestantismus und Mystik sich wechselseitig ausschließen, läßt sich, wie wir gezeigt haben, mit historischen Beispielen widerlegen. Gleichwohl konnten sich auf die Breite hin die mystikkritischen Positionen im Protestantismus nicht nur in der Dialektischen Theologie, die trotz ihrer scharfen theologischen Antithese zur Liberalen Theologie an Harnacks antimystischer Auffassung protestantischen Christentums festhielt, in Deutschland bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg theologisch und kirchenpolitisch behaupten. Gerhard Ruhbach faßt zusammen: »Die Gleichsetzung von mystisch und katholisch ist bis 1945 geblieben, zumal die nationalsozialistische Naturmystik und die ihr nahestehende deutschchristliche Theologie – unter der Akzentuierung des Deutschen – Luther und die (nationalsozialistisch gedeutete) deutsche Mystik nah aneinander gerückt und damit die Mystik einmal mehr für evangelische Theologie verdächtig gemacht hatten. Erst seit etwa 1965 hat sich eine neue, offenere Einstellung zur Mystik durchgesetzt, veranlaßt durch die zunehmende interkonfessionelle Erforschung des späten Mittelalters einerseits und durch das intensiver gewordene ökumenische Gespräch zwischen den Konfessionen andererseits... Gleichwohl hat auch der neuere Protestantismus seine Reserve gegenüber der Mystik noch nicht aufgegeben.«²⁹

6.2 Angesichts der öfters noch zaghaften Revitalisierungsversuche mystischen Gedankenguts im Protestantismus wäre es vollmundig, von einer »protestantischen Mystik« im engeren Sinne zu sprechen, es sei denn, man weitete das Verständnis von »Protestantismus« in Richtung auf einen Kultur- bzw. Milieubegriff aus, was auf eine »Mystik im protestantischen

²⁸ Vgl. Karl Dienst, Konfessionalität und Katholizität in evangelischer Agendenarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Siebzig Jahre Hochkirchliche Bewegung (1918–1988), Hochkirchliche Arbeit: Woher? Wozu? Wohin? Hg. von Theo Hauf, 1989, 238–264. – Ders., Die Religionsphilosophie Rudolf Ottos in ihrer Bedeutung für Peter Brunners Gottesdienstverständnis, in: Luther 60 (1989), 78–86. – Karl-Heinrich Bieritz, Die Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Gestaltung des Meßgottesdienstes, Jena: Theol. Diss., 1962 (Masch.).

²⁹ Große Mystiker (wie Anm. 2), S. 51f.

Kontext« hinausläuft. Rückgriffe auf die Mystik werden hier eher auf das Phänomen der »Postmoderne« als auf genuin protestantisch-theologische Motive und Impulse zurückgeführt. Dabei spielen auch nichtreligiös gedeutete Ursachen eine wichtige Rolle. Der Bogen spannt sich von einer von der Mystik erwarteten Hilfe bei der Überwindung eines »protestantischen Verbalismus« und eines »fast doktrinären Christozentrismus« der Dialektischen Theologie durch eine neue Pneumatologie³⁰ über feministische und vor allem ökologische Konzepte bis hin zur Fundierung vor allem »linker« politischer Konzepte. Die Ambivalenzen solcher zuweilen willkürlichen Mystik-Rezeption deutet Hartmut Rosenau³¹ an: »Ökumenische Weite oder auch Faszination durch die alle starren Formen durchbrechende lebendige Religiosität der Mystik (Rudolf Otto) neben dem Respekt auch vor ihrer argumentativ geschlossen auftretenden ontotheologischen Durchführung (Paul Tillich) sind Gründe, die in Gegenwendung zu ihrer Diskriminierung durch die Dialektische Theologie die Mystik zu einem hochrangigen Thema machen. Sie kann aber auch wegen ihrer positiven, wenn auch schillernden Aufnahme atheistischer wie nihilistischer Gedanken eine Art Überwindung von skeptischen oder religionskritischen Anfragen gleichsam durch eine Flucht nach vorn sein, indem sie deren Anliegen zusammen mit einer auch in ihnen anklingenden Erlösungssehnsucht des Menschen aufnimmt.« Klaus Ebert³² hat darauf hingewiesen, daß die moderne Mystik, wie sie z.B. bei Karl Jaspers, Gottfried Benn und Paul Celan zu finden ist, das »protestantische Erbe« wieder aufgenommen habe, »das sich am Bilderverbot der hebräischen Bibel und der Rechtfertigungslehre orientiert.« Solche Motive dürfen nicht übersehen werden, wenn auch z.B. Skepsis und Überdruß am modernen Fortschritts- und Wissenschaftsglauben mindestens genauso wichtig für ein neues, positives Interesse an der Mystik sind, wird doch »Mystik« oft unterschiedslos überall da eingesetzt, wo Grenzen verschwimmen, Wissenschaft versagt, wo Irrationales erscheint. Man sucht »Mystik« zum Beispiel in der Psychologie C.G. Jungs und seiner Schüler, in der Ökologie, in Musik, Literatur, System- und Informationstheorie, Biologie, Astrophysik und auch in »der Religion«. In dem angestrebten »neuen Denken« spielen »Ganzheitserfahrungen« eine wichtige Rolle, die wegen ihrer Totalität »religiös« verstanden werden können, was wiederum als am besten von einer (unbestimmten) Mystik repräsentiert angesehen wird.

³⁰ Vgl. Hans Georg Pöhlmann, *Heiliger Geist* (Reihe Apologetische Themen 10), 1998.

³¹ Hartmut Rosenau (wie Anm. 8), 588.

³² Klaus Ebert, 1996 (wie Anm. 21), 90.

6.3 Auch in diesem Kontext übersieht das Reden von »neuer Religion« bzw. »neuer Religiosität« Entsprechungen zu traditionellen Religionen und Religionskulturen. Außerdem wird öfters übersehen, daß es mystische Strömungen bzw. Unterströmungen schon vor der sogenannten »Postmoderne« gab, auch wenn sie nicht als solche benannt wurden. Schon in den sechziger Jahren hat der Frankfurter evangelische Theologe und Ireniker Wolfgang Philipp³³ auf eine vielgestaltige Mystik als »Geheimreligion« der Gegenwart aufmerksam gemacht und dabei auf folgende Phänomene hingewiesen: Rezeption buddhistischer Mystik; schwärmerische Unendlichkeitssehnsüchte und pantheistische Rauschgefühle; Mystik aus Ampulle und Tablettenglas; Existenzergriffenheit und mystische Selbstbehauptung (zum Beispiel Rock'n Roll, Jugendkrawalle, Halbstarke, Linksdrall und rosa Flagge); radikale Skepsis gegenüber Ordnungen, Werten, Pflichten, Staatsorganen usw.; ekstatischer Tanz, Tristesse, Zorn und Unwirklichkeit usw. »Mystik« ist für Philipp mehrpolig: Neben einer beschaulichen und nomadisierenden Mystik gibt es eine militante Mystik. Der »beschaulichen Daseins-Mystik« rechnet Philipp zum Beispiel die Existenzphilosophie (Karl Jaspers), die einst aggressive, jetzt beschauliche Existenzialphilosophie (Martin Heidegger) mit ihrer mystischen Privat-Zeit und ihrem Mysterienkult des »Seyns«, die Existenzdichtung (Gottfried Benn) und die universale Mystik Rilkes zu, der militanten Daseins-Mystik vor allem den Existentialismus (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Ernest Hemingway) sowie die Mystik des Todes und des Tötens. Auch hat Philipp in seiner Gedenkrede auf Paul Tillich (16. Februar 1966) im Rahmen der Trauerfeier der Frankfurter Universität auf die Bedeutung der Mystik für diesen Denker etwa bei der Überwindung des protestantischen Personalismus hingewiesen. In seinem Manuskript finden sich folgende Sätze: »Wer die Dogmen- und Theologiegeschichte des Abendlandes etwas überschaut, weiß, wie oft das Ur-Modell der Mystik der Ostkirche in die Dogmatik des Westens einbrach. . . Auch in Tillichs Theologie behält diese große überzeitliche Möglichkeit das letzte Wort, und es ist reizvoll zu sehen, wie die Mystik, die für Tillich ohnehin das Religion zentral Tragende ist, sich schon implizit in allen Positionen bemerkbar macht, die er durchkreiste, auch, so paradox es klingt, in jedem protestantischen Prinzip, das alle Objekte, Sakramente, Geräte, Riten, Kult, Ämter mit Leidenschaft liquidiert, die mehr sein wollen als mystische Chiffren des Unbedingten«. Philipp wird heute oft zu Unrecht übersehen, gerade auch angesichts der erwähnten Positivierung der Mystik, die sich auch im protestantischen Raum bemerkbar macht! Unkritische

³³ Wolfgang Philipp, Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, 1963, 96–144.

Rückgriffe auf mystische Traditionen können, wie nicht nur das Beispiel einer »völkischen Mystik« gezeigt hat, schlimm sein.

6.4 Ziel der neueren Rückgriffe auf mystisches Gut und Denkstrukturen ist vor allem die Vermittlung eines Bewußtseins von der inneren Einheit und kosmischen Geschlossenheit der Schöpfung, damit der Mensch sich wieder als ein Teil in dem allgemeinen und ursprünglichen Zusammenhang der Natur verstehen kann. Dahinter steht eine »ganzheitliche« (»holistische«), die Subjekt-Objekt-Spaltung im Mensch-Natur-Verhältnis aufhebenwollende Naturbetrachtung.

Neben politisch-ökologischen und feministischen Motiven spielt bei dem Rückgriff auf vorauflärerische Traditionen im Protestantismus vor allem das Interesse einer Rückgewinnung von »Spiritualität«³⁴ eine Rolle. Dies kann sich auch mit Konzepten einer »beratenden Seelsorge« und »Lebenshilfe« verbinden. Daß Mystik heute zuweilen auch auf der Welle keltisch-germanischer Mythen, altägyptischer Sonnen- und Pyramiden-Kulte oder matriarchalischer Religionen mitschwappt, sei genauso erwähnt wie Versuche, Mystik an der modernen Zivilisation und deren Kritik festzumachen. All dies spielt in heutiger protestantischer Mystikrevitalisierung ebenfalls eine Rolle, von den Versuchen einmal abgesehen, »Mystik« kirchen- und berufspolitisch zu instrumentalisieren (Legitimation von Stellenforderungen usw.). Kurz: »Mystik« ist – wie »Spiritualität« – zu einem »Containerbegriff mit vielen Sinngebungen« geworden. Auch dafür noch ein Beispiel!

6.5 Karl Rahners Diktum, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker oder überhaupt nicht sein, findet im protestantischen Milieu zum Beispiel bei Jörg Zink³⁵ und Dorothee Sölle³⁶ Aufnahme. »Die Wiederentdeckung einer mystischen Spiritualität ist ein Teil jener Umgestaltung, die mit dem christlichen Glauben im Übergang zum neuen Jahrhundert geschehen muß, will er sich in Zukunft nicht im Museum vergangener Religionen ausgestellt sehen« – so Zink³⁷. Auch für Sölle gilt die Mystik »als die zukünftige Gestalt der Religion überhaupt«³⁸; auf dem Buchumschlag

³⁴ Vgl. Gerhard Ruhbach, Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag, 1996. – Vgl. auch Werner Thiede, Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen? (Reihe Apologetische Themen 12), 1999, 168–196.

³⁵ Jörg Zink, Dornen können Rosen tragen. Mystik – Die Zukunft des Christentums, 1997.

³⁶ Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«, 1997.

³⁷ Zink 1997 (wie Anm. 35), 37. – Vgl. Manfred Haustein, Mystik – Zukunft des Christentums?, in: Deutsches Pfarrerberblatt 98 (1998), 327–331.

³⁸ Sölle 1997 (wie Anm. 36), 370.

steht als Extrakt: »Die Religion des dritten Jahrtausends wird mystisch sein oder absterben«. In beiden Fällen ist »Mystik« nicht nur ein dialektisches Kontrastphänomen zum herrschenden pragmatisch-positivistischen Rationalismus und der Versuch einer Überwindung eines »autoritativen« Glaubens³⁹ und dessen Ablösung durch eine »herrschaftsfreie« Religiosität. Vor allem Dorothee Sölle zieht diese Linie sofort nach bekanntem Muster ins Gesellschaftlich-Politische aus; sie horizontalisiert »Mystik« in Richtung auf »ein anderes, herrschaftsfreies Beziehungsmodell« (S. 368f.); sie sieht auch »ein Buch über Mystik und Revolution« (S. 18) als möglich an. »Mystik« erscheint hier vor allem als politischer Treib- und Sprengsatz zum Beispiel in Richtung auf ein anarchisches Gesellschaftsmodell oder für eine »politische Weltdiakonie«. Auch Zink erhofft von einer mystischen Spiritualität, »daß wir auch die sozialpolitische Energie wiederfinden, die von der Mystik von jeher ausgegangen ist« (S. 20), wobei Zink ausdrücklich an den »linken Flügel der Reformation« erinnert (S. 174). Seine Position entspricht hier eher Thomas Müntzers als Martin Luthers Umgang mit der Mystik. Luther bewegt sich im Blick auf seine Verwendung der Mystik als Bestätigung eigener theologischer Erkenntnisse und als Formulierungshilfe im Rahmen damals approbierter Theologie; mystische Terminologie und Erfahrung sind ihm gegenwärtig, aber durch das »simul iustus et peccator« gebrochen. Ob allerdings der »Bauernkriegs-Müntzer« Müntzers Mystik-Rezeption zureichend wiedergibt, wage ich zu bezweifeln; sie lehnt sich vor allem an die Wittenberger Mystikrenaissance der Jahre 1516–1519 an (Dieter Fauth).

6.6 Das wiedererwachte Interesse an Mystik haftet bei nicht wenigen Theologen und Vertretern einer neuen Spiritualität auch an einer Skepsis gegenüber einem traditionell kirchlich verfaßten Glauben, dem man es offenbar nicht mehr zutraut, in unserer durch Säkularität, Differenzierung und Pluralismus bestimmten Gesellschaft den Menschen zu erreichen. Bessere Chancen sieht man für eine mystische Frömmigkeit, die in ihrer Vielgestaltigkeit und Subjektivität besser der fortgeschrittenen Individualisierung entspreche. Vor einiger Zeit hat Friedrich Wilhelm Graf das »neue Kirchenidiom« provozierend so charakterisiert: »Die früher an den unscharfen Rändern der evangelischen Kirche angesiedelte vagabundierende Religiosität findet sich nun auch in kirchlichen Binnenmilieus, und synkretistische ›Cafeteria‹-Religion mit ganzheitlicher Körpererfahrung und Reinkarnationshoffnung wird inzwischen auch auf Kirchentagen ge-

³⁹ Ebd. 91: »Traditionelle abendländische Theologie hat das authentische Verhältnis der Gläubigen zu Gott meist als ›Gehorsam‹ bestimmt.«

⁴⁰ FAZ Nr. 190/2000 v. 17. August, 11.

feiert. Protestantische Religiosität ist schillernder, bunter geworden, geprägt von einer wild wabernden Psycho-Sprache⁴⁰. Demgegenüber weist Graf auf Harnacks Bestimmung der Universität und ihre Bedeutung für die Kirche hin: »Akademische Theologie will der Kirche als Institution zu einem realistischeren Bild ihrer selbst und in pluralen Umwelten zu einem klareren Profil verhelfen.« Die Banalisierung christlicher Symbole leistet einer gedanklichen Auszehrung des Christlichen Vorschub. Kurz: Es geht mir um einen kundigen und sensiblen Umgang mit dem reichen Erbe vor allem christlicher Mystik, der die Wahrheitsfrage gerade nicht ausschließt. Die Wahrheitsfrage ist aber mit der Frage der »Konfessionalität« aufs engste verbunden!

Oberkirchenrat i.R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78,
64297 Darmstadt

MARTIN LUTHER IN ERFURT

Student, Mönch und Wissenschaftler

Von Heinz Endermann

1. Student

Im April oder Mai 1501 wurde zum Sommersemester in die Matrikel der Universität Erfurt ein »Martinus ludher ex mansfelt« eingetragen – die erste urkundliche Erwähnung des späteren Reformators¹. Von den Schulen in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach gut vorbereitet, war der junge Luther im Begriff, ernsthaft an ein Studium zu gehen, das der Vater für ihn ausersehen hatte.

Auch in diesem Jahr begann das Semester mit einer feierlichen Messe im Dom. Erfurt beeindruckte den jungen Luther sehr. Es war ein wirtschaftliches Zentrum in Thüringen und mit etwa 20000 Einwohnern für damalige Verhältnisse eine Großstadt. Luther nahm die Fruchtbarkeit der Gegend wahr und nannte Erfurt ein Bethlehem, ein Brothaus oder eine Schmalzgru-

¹ Martin Brecht: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation. 1483–1521. 1981, 39.

be: »Erfurt liegt am besten Orte, ist eine Schmalzgrube; da muß eine Stadt stehen, wenn sie gleich wegbrennte«². Hier lernte er auch den Scherf kennen, eine Münze im Wert eines halben Pfennigs. Die Redewendung vom »Scherflein der armen Witwe«, die er in seine Bibelübersetzung aufnahm (Markus 12,42), ist bis in unsere Tage lebendig geblieben. Mit ihren über 30 Kirchen und mit ihren Befestigungen hielt Luther die Stadt für uneinnehmbar. Die Universität hatte im Deutschen Reich ein hohes Ansehen. Mit im Durchschnitt 300 Neumatrikulationen jährlich war sie zu Anfang des 16. Jahrhunderts nach Köln und Leipzig eine große deutsche Universität.

Hier wie überall begann das Studium an der Artistenfakultät mit den Fächern der sieben freien Künste, der *artes liberales*. Erst wenn dieses Grundstudium mit den Teilgebieten Rhetorik, Dialektik, Grammatik im ersten Abschnitt und Geometrie, Mathematik, Astronomie und Musik im zweiten Abschnitt durchlaufen war, konnte sich der Student für eine der drei höheren Fakultäten Theologie, Jurisprudenz oder Medizin entscheiden. Das Studium der freien Künste sicherte für alle Studenten ein gleiches Ausgangsniveau und vermittelte wissenschaftliche Grundlegung und Einübung in dazugehörige Techniken, das heißt die Methoden wissenschaftlicher Arbeit. Aus der Spätantike überkommen, hat sich am Schema dieses Studiums im Grundsätzlichen das ganze Mittelalter hindurch kaum etwas geändert, Einzelheiten wurden immer einmal unterschiedlich akzentuiert, was die einzelnen Teildisziplinen betraf. Vorlesungen wurden durch Übungen vertieft, auch hatten die Studenten in den Disputationen der Magister zu respondieren, das heißt die aufgestellten Lehrsätze oder Thesen zu verteidigen.

Die Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek der Stadt Erfurt besitzt aus der Bibliothek der Augustinereremiten das Werk des Georgius Valla: *Opus, in quo continentur: De Arithmetica libri III...* o.O. (Signatur 2°Eu 4005), in dem zwar spärliche, doch eindeutige Randglossen von der Hand Luthers im Geometrieteil zu finden sind, zum Beispiel verschiedene Formen des Trapezes³.

Luther scheint in diesem Studiengang nicht besonders aufgefallen zu sein. Den ersten akademischen Grad des *baccalaureus* erwarb er als 30. von 57, dies aber zum frühestmöglichen Zeitpunkt, das war Ende September 1502⁴. Als *baccalaureus* hatte Luther nun einfache Lehrverpflich-

² WA TR 3, 45 Nr. 2871b.

³ Der Band wurde in der Ausstellung »Luthers Arbeitsstätte: die Erfurter Augustinerbibliothek. Ein Streifzug durch eine wechselvolle Geschichte« in der Wissenschaftlichen Allgemeinbibliothek Erfurt, Abteilung wissenschaftliche Sondersammlung, gezeigt (Ausstellungsdauer 4. März bis 3. Mai 1996).

⁴ Martin Brecht, a.a.O., 43.

tungen, daneben bereitete er sich darauf vor, den nächsten akademischen Schritt zu tun.

Dieser, der Erwerb des *magister*-Grades, wurde schon nicht mehr von allen Studenten angestrebt. Im zweiten Studiengang, der hauptsächlich (aber nicht nur) die Zahlenkünste umfaßte, wurden auch theoretische Kenntnisse über Musik vermittelt. Man kann sagen, daß Luther seine musikwissenschaftlichen Kenntnisse zum größten Teil in diesem Abschnitt seiner Erfurter Studienzeit erworben hat. Das praktische Musizieren im Gesang oder mit einem Instrument mußte damit noch nicht unmittelbar gemeint sein. Luther beendete den zweiten Teil des *Artes*-Studiums im Januar 1505 mit der Magisterprüfung. Das war ein bedeutender Abschnitt in seinem Leben. Das braunrote Barett und der Ring des Magisters wurden ihm überreicht, die übliche Feier des Kandidaten fand statt, und sein Vater redete ihn jetzt mit »Ihr« an. Es ist für Luther charakteristisch, daß er ständig darüber klagte, verschiedene Dinge hätten ihn davon abgehalten, die Poeten zu lesen. Damit sind die antiken Schriftsteller gemeint. Auch am Ende dieses eben kurz beschriebenen Studienabschnitts beklagte er sich darüber, sein Studium habe ihm zu wenig Zeit für deren Lektüre gelassen. Das gilt im übrigen auch für das darauffolgende Theologiestudium, ist aber gewiß nicht so zu verstehen, daß er wenig gelesen hätte, sondern daß er über die bewältigte Lektüre hinaus gern noch mehr gelesen hätte⁵. Dies zu betonen ist wichtig, denn alle seine Kenntnisse der antiken Schriftsteller hat Luther in Erfurt erworben, und zwar im artistischen Studium. Eine eingehende Beschäftigung mit – vorwiegend lateinischen – antiken Autoren setzte ein. Wenn Luther griechische Autoren kennenlernte, vor allem den von ihm hochgeschätzten Homer, dann erfolgte dies wohl hauptsächlich über lateinische Übersetzungen⁶. Hier hat er mehr Poeten gelesen als zur Zeit seines Theologiestudiums. Es muß erstaunen, daß gelegentlich die Meinung auftaucht, Luther habe über Bücher, seine eigenen eingeschlossenen, geringschätzig gedacht, und nur die Bibel habe für ihn Gültigkeit gehabt. So könnte eine Stelle in Luthers Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe seiner Schriften (1539) aufgefaßt werden: »Wer meine Bücher zu dieser zeit ia haben wil, der lasse sie jm bey leibe nicht sein ein hinder-

⁵ Vgl. Helmar Junghans: Der junge Luther und die Humanisten, 1984, 89.

⁶ Luther beschäftigte sich erst später, also nicht hauptsächlich während seiner Erfurter Studienzeit, mit dem Griechischen. Dazu und zu Luthers Kenntnissen antiker Literatur vgl. Herbert Wolf, Martin Luther. Eine Einführung in germanistische Luther-Studien, 1980, 115f.

nis, die Schrifft selbs zu studirn, sondern lege sie, wie ich des Babsts Dreckt und Drecketal und der Sophisten bücher lege, das ist: ob ich zu zeiten sehen, was sie gemacht, oder auch die geschicht der zeit rechnen wolle«⁷. Seine Bücher, davon ist Luther überzeugt, könnten wie andere auch als Geschichtsquelle dienen. Also nicht Geringschätzung der Bücher, wohl aber Relativierung gegenüber dem Buch der Bücher hat Luther sein ganzes Leben hindurch immer wieder zum Ausdruck gebracht.

In Erfurt war der Student genötigt, in einer Burse zu wohnen, zumindest zeitweise. Das hatte für die Universität den Vorteil, daß sie stets ein Auge auf Lebensführung und Studium der jungen Leute haben konnte, die später zu *baccalaurei* und *magistri* graduiert werden sollten. Luther hat wahrscheinlich in der Georgenbursa, einer der kleineren Bursen, gewohnt, die nicht weit vom Augustinerkloster entfernt lag und zur Georgenkirche gehörte (Sicher ist das nicht, auch das Amplonianische Kolleg bei der Michaeliskirche, die sogenannte Himmelspforte, kommt als Wohnung des Studenten Luther in Betracht⁸). Hier wie in allen anderen Erfurter Studentenbursen hatte der Humanismus einen festen Platz, wie überhaupt die Universität Erfurt als eine Heimstatt des Humanismus gelten konnte.

Als Begründer des Erfurter Frühhumanismus ist Peter Luder (gest. nach 1474) anzusehen, der Wanderpoet und Wanderlehrer, der ungebunden von einer Universität zu einer anderen wanderte (Ulm, Leipzig, Basel, Wien) und nur in Heidelberg etwas länger sesshaft war. Überall verkündete er die noch neuen humanistischen Ideen und trat auch in Erfurt auf. Um solche Wanderpoeten und ihren Einfluß auf die Aufnahme des neuen humanistischen Gedankengutes richtig beurteilen zu können, ist darauf hinzuweisen, daß sie zwar neue Anregungen gegeben, den Humanismus aber nicht geschaffen haben. Das gilt insbesondere für Erfurt, hier war eben das Interesse an humanistischen Studien vorhanden, und so durfte sich Peter Luder auch einer wohlwollenden Aufnahme sicher sein. Ihm folgten hier weitere bedeutende humanistische Gelehrte, zum Beispiel Conradus Celtis. Crotus Rubianus und Johann Lang sind ganz auf dem Boden des Erfurter Humanismus herangewachsen. Schließlich ist darauf zu verweisen, daß alle fünf Bursen der Philosophischen Fakultät den sprachlichen Bemühungen des Frühhumanismus gegenüber aufgeschlossen waren. Ganz besonders gilt dies für die Georgenbursa zu einer Zeit, als Luther dort (vermutlich) wohnte und sich dem Studium der freien Künste widmete. Rektor war damals Jakob Scholl, der großen Wert auf humanistische

⁷ WA 50, 1914, 658. – *legen* bedeutet hier etwa *zurechtlegen* (für den Gebrauch); *rechnen* bedeutet (nachträglich) *betrachten*.

⁸ Vgl. Martin Brecht, a.a.O., 40.

Studien legte. 1501, als Luther sein Studium aufnahm, war Maternus Pistoris gerade Rektor des Großen Kolleges geworden. Er galt als Haupt der Humanisten an der Erfurter Universität. Humanismus und humanistische Studien standen also zu dieser Zeit in Erfurt hoch im Kurs.

Der Erfurter Humanismus (oder richtiger: Frühhumanismus) hatte nun nicht etwa eine unangefochtene Position. Angetreten waren die Humanisten zur Ablösung der mittelalterlichen scholastischen Lehrmethode. Das ging zunächst recht friedlich vor sich, doch nahm der Kampf später harte Formen an. Es sei hier nur das herausgegriffen, was mit Luther in einen Zusammenhang zu bringen ist. *Erich Kleineidam* stellte heraus, daß »die Jahre 1501 bis 1505 die letzten Jahre« waren, »in denen die Universität Erfurt in der ungebrochenen Tradition ihrer großen Geschichte lebte und lehrte«⁹. Danach wurden die Lehrer und Studenten Zeugen von städtischen Unruhen, von Zusammenstößen zwischen Bürgern und Studenten und von Forderungen nach einer Reform des Universitätsstudiums. Bis etwa 1505 ebenfalls reichte in Erfurt die Zeit der Koexistenz von Scholastik und Humanismus. Nunmehr ging der Humanismus zum Angriff über, es folgte so etwas wie eine aggressive Phase. Die Jahre 1501 bis 1505 waren genau die Zeit, in der Luther das Studium der freien Künste betrieb. Er mag also die mehr ruhige Phase noch miterlebt haben. In diesem Zusammenhang ist Nikolaus Marschalk zu erwähnen, der zuweilen auch als derjenige angesehen wird, der den Kampf gegen die Scholastik eröffnete, und zwar mit der Veröffentlichung von »De Arte Grammatica Liber« aus dem Werk »De nuptiis Philologiae et Mercurii« des Martianus Capella, eines lateinischen Schriftstellers des 5. Jahrhunderts. Die führenden Erfurter Humanisten unterstützten die Herausgabe des gesamten Werkes, dem sich weitere Lehrbuchveröffentlichungen anschlossen, so daß es eine Reihe moderner Lehrbücher für das Studium der *Artes* gab. Wenn *Erich Kleineidam* davon spricht, daß es in der Frontstellung gegen die Scholastik auch eine stille Opposition neben den Aggressiven gab¹⁰, dann ist Marschalk vielleicht ihr zuzurechnen. Man wird gut daran tun, solche Ablösungsprozesse nicht als eine lineare Folge zu betrachten, sondern ihr allmähliches Nacheinander und ihr In- und Miteinander stärker zu bedenken. Das Entscheidende dabei ist aber, daß die Tendenz dieser Publikationen antischolastisch war und daß damit die überholte Lehrmethode einen ganz entscheidenden Stoß erhielt. Wenn auch antischolastisch nicht gleich humanistisch ist (und umgekehrt), so ist wohl der Humanismus die

⁹ Erich Kleineidam: *Universitas studii Erfordensis: Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521*. Bd. 2, 1969, 178.

¹⁰ Erich Kleineidam, a.a.O., 183.

modernere und zeitgemäßere Geistesrichtung in Erfurt um 1500 gewesen. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß in den Jahren 1500 bis 1502 eine beträchtliche Menge Bücher, darunter auch aufwendige Werke, gedruckt wurden. Die Verlagstätigkeit der Humanisten war beträchtlich, allein die von Marschalk herausgegebenen Werke mußten den Humanismus mit Riesenschritten vorwärts bringen.

So eine Tätigkeit ist ohne gute Druckereien nicht möglich, daher müssen auch die Namen der wichtigsten Erfurter Drucker erwähnt werden. An erster Stelle ist Wolfgang Schenk zu nennen, der eine der leistungsfähigsten Druckereien aufbaute. Neben ihm druckten in Erfurt Wolfgang Stürmer, Sebaldus Striblita und Johannes Knappe, alle brachten humanistische Literatur heraus. Die Praxis des Verlegens und Druckens setzte natürlich auch ein Publikum voraus, das bereit war, die Bücher zu kaufen. Zum Käuferkreis waren vor allem Studenten zu rechnen, und unter denen befand sich auch Martin Luther.

Nach dem Erlangen des Magistertitels begann das Fachstudium. Luther hatte sich, dem Wunsch des Vaters folgend, für das Studium der Rechtswissenschaft entschieden. Diesen Abschnitt in Luthers Leben nennt der Kirchenhistoriker *Martin Brecht* eine Episode¹¹. Tatsächlich hat Luther auch nur wenige Wochen Jura studiert, ehe er den so bedeutungsvollen Schritt zum Klosterleben vollzog. Doch auch Episoden hinterlassen Spuren.

Die Erfurter Juristische Fakultät hatte einen guten Ruf. Ihr Fakultätsheiliger war St. Ivo, dem der 19. Mai gewidmet war. An diesem Tag im Jahre 1505 nahm Luther sein Jurastudium auf, nicht mit dem kanonischen Recht, sondern mit dem Zivilrecht. Ein *Corpus Juris*, das ihm sein Vater gekauft hatte, konnte er in sein beginnendes Studium bereits einbringen. Allenfalls einen Einblick in das Fach konnte Luther bis zu seinem folgenreichen Erlebnis bei Stotternheim gewinnen, keinesfalls Fachkenntnisse. Dennoch kann man feststellen, daß er ein kritisches Verhältnis zur Jurisprudenz auch später noch bewahrt hat. Den *Accursius*, einen Glossator des Römischen Rechts, hat er gelesen. Das Werk dieses Rechtsgelehrten (gest. ca. 1260) war weit verbreitet. Vielleicht war es dieses Buch, das in Luther am Beginn seines Jura-Studiums Zweifel erweckte. *Accursius* führte nämlich vor, daß die Rechtsprechung das Rechte, das *punctum mathematicum*, nur unsicher und zufällig zu treffen vermochte. Aber gerade dieses *punctum* war es, was Luther suchte. Später war er sich gewiß, daß das Recht nur positives, zeitgebundenes Recht ist, veränderlich nach den Umständen. Die Theologie jedoch läßt keine Ausnahme zu. Zur Verunsiche-

¹¹ Martin Brecht, a.a.O., 53 ff.

rung trug noch bei, daß von zwei Erfuhrter Juristen berichtet wurde, sie hätten als letzte Worte vor ihrem Tode gesagt: »O wäre ich doch ein Mönch gewesen«¹². Luther selbst gab darüber eine Darstellung, die ihn lange beschäftigt haben muß. In der »Enarratio Psalmi II«, im Druck 1546 erschienen, berichtet er: *Memini Erfordiae esse duos praestantes jurisconsultos, hi, cum iam moriendam eis esset, altum ingemiscientes discerunt: O si Doctores iuris, sed Monachi fuissetemus, quanto nunc moreremur beatius*¹³! Noch viel später hat sich Luther über seine Erfahrungen mit dem Jura-Studium geäußert. *Johannes Aurifaber* überliefert uns in einer Tischrede aus den dreißiger Jahren folgende Äußerungen Luthers: »Es ist ein ewiger Hader und Kampf zwischen den Juristen und Theologen. Gleichwie das Gesetz und Gnade sich miteinander auch nicht vertragen, denn sie sind wider einander; also sind die Juristen und Theologen auch zwieträch-
 tig, denn Eins will immer höher seyn, denn das Ander. Das ist aber die Ursache, daß die Juristen wollen haben, man soll ihr Ding für das höchste halten. Die haben nun vier hundert Jahre regieret, und je und je die Theologos verachtet, und sind ihnen gram gewesen. Als ich zu Erfurt studirete, da durften die Juristen den Doctoribus Theologiae lassen entbieten: Wissen die Esel nicht, wie sie gehen sollen? Hießen sie Esel, und sie waren doch Domprobst, Decanus und im Regiment. Nu, weil man ihnen das Regiment nimmt, und ihr Ding umstößt, ihre Bücher verwirft, und sie aus der Kirchen stößt, und man will sie nicht lassen die Kirchen regieren und Pfarr bestellen, das thut ihnen faul. Drüm werden Theologen und Juristen nimmermehr ein; sie wollen in der Kirchen seyn, und die Conscientias mit regieren; das wollen wir nicht leiden. Wir haben ihre Bücher gelesen; sie lassen nicht von ihrem Regieren. Drüm ists eine sonderliche Gnade, wenn ein Jurist soll ein guter Christ seyn, da muß der heilige Geist seyn«¹⁴. Luthers Eintritt ins Kloster hatte also, so ist zu vermuten, sicher noch andere, tieferliegende Ursachen als das Erlebnis des Gewitters bei Stotternheim. Dieses Ereignis gehört zu den bekanntesten in Luthers Biographie.

Es war der 2. Juli 1505, als Luther auf der Rückreise von Mansfeld, wo er seine Eltern besucht hatte, in ein Gewitter geriet. Ein Blitzschlag in der Nähe verletzte ihn am Bein, und er rief: »Hilff du, S. Anna, ich will ein monch werden«¹⁵. Man hat dieses Gelübde unter anderem so gedeutet,

¹² In der Tischrede 461. Eine andere Version kennt statt »Mönch« »Pfarrer«, vgl. Martin Brecht, a.a.O., 54.

¹³ WA 40 II, 283.

¹⁴ WA TR 6, 344, Nr. 7029.

¹⁵ Vgl. Martin Brecht, a.a.O., 57.

daß es mehr aus einer gewaltsamen Nötigung, weniger aus einem inneren Reifeprozess gekommen wäre. Aber Gelübde blieb Gelübde, ganz gleich, wie es zutage gekommen war. Für seinen Bursengenossen Crotus und auch für andere soll dieses Ereignis übrigens eine Parallele zum Erlebnis des Paulus vor Damaskus gehabt haben. Nach einem abschließenden Zusammensein mit Freunden am 16. Juli trat Martin Luther am 17. Juli 1505 in das Augustinerkloster in Erfurt ein. Damit endete ein Abschnitt in seinem geistigen Entwicklungsgang, der im Rückblick recht beeindruckend ist: Die Schulen in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach hatte er durchlaufen, das Artes-Studium hatte er erfolgreich abgeschlossen. Zum Studium der Rechtswissenschaft hatte er eine engere Beziehung nicht entwickeln können, es war eine Randerscheinung, wenn auch keine unwichtige, geblieben.

2. Mönch und Wissenschaftler

Diese Vorbildung ermöglichte ihm im Kloster einen raschen Aufstieg. Den Weg zum Priesteramt hat er schnell durchlaufen. Schon 1507 wurde er zum Priester geweiht, am 2. Mai fand die feierliche Primiz statt, die erste Messe des jungen Priesters. Luther durfte dazu auch Verwandte, Freunde und Bekannte einladen. Luthers Vater erschien zu diesem Ereignis mit 20 Männern Begleitung. 20 Gulden, eine damals beträchtliche Summe, spendete er dem Kloster. Doch der alte Hans Luther hat die Entscheidung seines Sohnes nie gebilligt, sie war gegen seinen Wunsch und Willen erfolgt. Luther kam über die Vorwürfe seines Vaters auch nie hinweg und gab ihm später innerlich recht¹⁶. In der 1530 entstandenen »Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle« schrieb er voll Dankbarkeit: »... wie wol mich hernach mein lieber Vater mit aller lieb und trew jnn der hohen schulen zu Erffort hielt und durch seinen sauren schweis und erbeit da hin geholfen hat, da ich hin komen bin«¹⁷.

Luthers Klosterzeit war, gemessen am Werdegang anderer Mönche, relativ kurz. Seinen Vorgesetzten war er als ein junger Mann von hohen Geistesgaben aufgefallen. Da lag es nahe, daß sie ihn zum Priesteramt und zum Studium der Theologie bestimmten. Das begann im Sommersemester 1507. Luther war erst 24 Jahre, und sein schneller Aufstieg wurde ihm

¹⁶ Vgl. Siegfried Hotzel: Luther im Augustinerkloster zu Erfurt 1505 bis 1511, 1971, 36.

¹⁷ WA 30/II. 576. Luthers Vater war am 26. Mai 1530 gestorben.

von manchen Mönchen geneidet. Nach den Statuten der Erfurter Universität hatte der Theologiestudent nun ca. fünf Jahre lang Vorlesungen zu absolvieren, begleitet von den üblichen Disputationen und vertiefenden Übungen. Dieselben Statuten gestatteten aber den Ordensleuten auch kürzere Studienfristen, wovon oft Gebrauch gemacht wurde. So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß Luther bereits nach fünfeinhalb Jahren zum Doktor der Theologie promoviert wurde.

Unterbrochen wurde Luthers Studium in Erfurt durch eine kurzzeitige Versetzung nach Wittenberg im Herbst 1508, in die Stadt, die er nie geliebt hat und die doch ab 1511 sein ständiger Arbeits- und Wohnort werden sollte. Hier fand auch die erwähnte Promotion zum Doktor der Theologie statt. Um dieses Ereignis herum taten sich unvermutete Probleme auf. *Baccalaureus biblicus* war Luther in Wittenberg geworden, das war am 9. März 1509, *baccalaureus sententiaris* wurde er in Erfurt, wohin er im Herbst 1509 zurückgerufen wurde. Dabei mußte er einen Eid ablegen, an keiner anderen Universität außer in Erfurt die weiteren Promotionsgrade zu absolvieren. Den Doktorgrad erwarb er nun in Wittenberg, das war im Oktober 1512. Dieses Ereignis brachte Luther die Vorwürfe seines Erfurter Heimatkonvents ein. Er hat die mißlichen Umstände sehr bedauert und verteidigte sich brieflich gegenüber dem Konvent und der Erfurter Universität. Professor für Bibelauslegung sei er in Wittenberg geworden, nicht in Erfurt, und ein entsprechender Eid sei von ihm nicht verlangt worden, jedenfalls könne er sich daran nicht erinnern. Luther beteuerte, daß ihm eine Verachtung der Erfurter Universität ferngelegen habe. Zudem hatte Luther die Promotion ja nicht selbst angestrebt, sondern sein Lehrer Johannes Staupitz hatte ihn mehr oder weniger dazu gedrängt. Der hatte die besonderen Qualitäten seines Schützlings ziemlich genau erkannt und ihn zu seinem Nachfolger in der Wittenberger Bibelprofessur ausersehen. Im Gehorsam seinem Orden gegenüber trat Luther dann im Spätsommer 1511 dieses Amt an. Damit endete Luthers Erfurter Studienzeit, ein Jahrzehnt des inneren Ringens und angestrengten Studierens, des mönchischen Lebens und des ernsten Gelehrtentums.

Grundlage für ein erfolgreiches und gründliches Studium sind die Bücher, die den wissenschaftlichen Höchststand zur Zeit ihres Erscheinens widerspiegeln. Luther muß in Erfurt hervorragende Bibliotheksverhältnisse vorgefunden haben. Das Gebiet der Erfurter Bibliotheksgeschichte ist zwar im wesentlichen aufgearbeitet, daß es aber immer noch unerforschte Teilgebiete, zum Beispiel Untersuchungen zu Restbeständen der Bibliothek des Augustinerklosters gibt, haben Arbeiten von Jun Matsuura (Tokio) gezeigt¹⁸.

In Erfurt gab es neben den vorhin erwähnten Druckereien auch eine Reihe von Buchbindern. Auch das Augustinerkloster besaß eine eigene Buchbinderei, und manche Bucheinbände geben noch heute Aufschluß über Buchbestände des Klosters, wenn auch die Bücher selbst nach der Klosteraufhebung 1814 aus Erfurt verbracht wurden. Auch vorher schon wurden die Bestände, veranlaßt durch äußere Umstände, stark dezimiert, zum Teil verlieren sich ihre Spuren völlig im Dunkel. Immerhin konnte *Matsuura* herausfinden, daß an den beiden Staatsbibliotheken in Berlin und an der Wissenschaftlichen Allgemeinbibliothek Erfurt rund 140 Bände Inkunabeln festgestellt werden können, die spätestens zum Zeitpunkt der Aufhebung des Klosters noch zu dessen Beständen gehörten. Etwa 30 Bände, vielleicht mehr, haben Luther mit Sicherheit in der Klosterbibliothek vorgelegen. Wenn sich sagen läßt, welche wissenschaftlichen Studien Luther in bestimmten Jahren seines Lebens getrieben hat, muß man davon ausgehen, daß er die dafür erforderliche Literatur auch zur Verfügung gehabt hat, ob im Privatbesitz oder in der Bibliothek. Die folgenden Betrachtungen dazu erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Im Erfurter Augustinerkloster hat es sicherlich eine mehr oder weniger umfangreiche Handschriftensammlung gegeben. Als die Praxis des Schreibens durch das neue Medium des Buchdrucks abgelöst wurde, kamen von den auf diese Weise gefertigten Büchern, den Inkunabeln, die wichtigsten vielleicht auch manchmal wahllos in die Bibliothek. Von den Inkunabeln des Klosters sind noch einige vorhanden, die auch Luther persönlich benutzt haben mag. Daß Schreibpraxis und Druckpraxis zu Anfang des 16. Jahrhunderts noch nebeneinander existierten, zeigen die Predigten des Augustinertheologen Johannes von Dorsten, die geschrieben, aber nicht gedruckt wurden.

Im Spätmittelalter erlebten die Werke Augustins (354–430) eine regelrechte Renaissance, Anreger dafür waren Humanisten. Ihr spezifisches Interesse galt nicht so sehr den Lehren des Ordensheiligen, vielmehr war das Studium seiner Schriften Teil einer allgemeinen Hinwendung zu den antiken Quellen einschließlich der Kirchenväter. Unter den Erfurter Augustinerbänden befand sich ein Sammelband, dessen Einband sich als eine Arbeit des Erfurter Buchbindermeisters Nicolaus von Havelberg darstellt. Er enthält das »Opus canonicum« von Augustin, gedruckt 1490 in

¹⁸ Jun Matsuura: Restbestände aus der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters zu Luthers Zeit und bisher unbekannte eigenhändige Notizen Luthers. In: *Luthेरiana*. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe, 1984, 315 ff. – Die folgenden Ausführungen sind im wesentlichen dieser Arbeit verpflichtet.

Straßburg. Das könnte Luther sogar in der Hand gehalten haben. Da er und andere sich in den Jahren 1509 bis 1511 intensiv mit Augustin beschäftigten, darf vorausgesetzt werden, daß dessen Werke wohl ziemlich vollständig in der Klosterbibliothek oder der Universitätsbibliothek vorhanden waren. Einige Schriften hat das Augustinerkloster zwar erst später erworben, sie waren aber mit Sicherheit schon zu Luthers Studienzeit vorhanden.

Einer der bekanntesten Vertreter der Augustin-Renaissance war Bartolomeo da Urbino, der sich der Unterstützung des Johannes Andreae erfreute. Von Johannes Andreae wurde vor 1500 ein Buch im Erfurter Augustinerkloster gebunden: »Lectura super arboribus consanguinitatis«, in Leipzig 1492 gedruckt.

Wer sich mit Philosophie beschäftigte, kam, wie anzudeuten versucht wurde, mit der Scholastik, insbesondere mit der Spätscholastik in Berührung. Am häufigsten benutzte Luther die Kommentare von Gabriel Biel und Wilhelm von Ockham. Biel hatte selbst in Erfurt studiert und war dann nach Tübingen gegangen. Luther hat ihn anfangs ausgiebig gelesen und war zunächst sehr beeindruckt. Er hielt die Auslegung des Meßkanons für das beste Buch über diesen Gegenstand, wohl auch deshalb, weil bei Biel niemals scholastische Spitzfindigkeit vorherrschte. Doch Luther wuchs über diese Positionen bald hinaus, so daß sich später Gegensätze ergaben. Außer dem Meßkommentar, den *Matsuura* zwar nicht aufführt, der aber mit Sicherheit vorhanden gewesen sein dürfte, hat die Klosterbibliothek zwei weitere Werke von Gabriel Biel besessen: »Sermones de sanctis« (1499), und »Sermones de festivitibus Christi et de sanctis« (o.J.), die beide wahrscheinlich ebenfalls durch die Hände des Buchbinders Nicolaus von Havelberg gegangen waren. In einem Sammelband mit Wilhelm von Ockhams »Quotlibeta septem. De sacramento altaris« (1491) finden sich sogar handschriftliche Notizen Martin Luthers. Über das Studium der Scholastik und besonders zu Wilhelm von Ockham hat sich Luther später noch öfter geäußert. Als Beispiel diene wiederum eine Tischrede: »Terministen hieß man eine secten in der hohen schulen, vnter welchen ich auch gewesen. Dieselben haltens wider Thomisten, Scotisten vnd Albertisten vnd heißen auch Occamisten von Occam, ihrem ersten anfinger, vnd sein die aller neusten secten, vnd ist die mechtigste auch tzu Paris«¹⁹. In der Bibliothek reichlich vorhanden wa-

¹⁹ Tischrede 6419. In: WA TR 5, 653. Vgl. dazu Heinz Endermann: Zum Verhältnis von spätscholastischer Philosophie und Sprachphilosophie bei Martin Luther. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Ges.-wiss. Reihe 34 (1985), 87ff., wo diese Tischrede auch zitiert ist.

ren Werke von Albertus Magnus, Bonaventura, vor allem von Thomas von Aquino. Bonaventuras mystische Schriften haben Luther tief beeindruckt, ja sogar »schier toll« gemacht. Für Luthers Lektüre des Bonaventura gibt es noch heute ein direktes Zeugnis in den Beständen der ehemaligen Klosterbibliothek. Interessant ist auch, daß die Komödien des Plautus vorhanden waren, in einer Ausgabe von 1499. Aber die Werke des Plautus und Vergil hat Luther selbst besessen, und er hat sich von ihnen auch nicht getrennt, als er ins Kloster eintrat.

Zur Bibel ist Luther erst spät gekommen. Zwar ist überliefert, daß Luther als Knabe auf eine Bibel gestoßen sein soll und sich später eine Postille, also ein Predigtbuch, gekauft habe, doch ist das nicht genau nachweisbar. Eine andere, von Luther selbst überlieferte Version ist die, daß er noch mit 20 Jahren keine Bibel je gesehen habe und daß er erst als Magister in der Universitätsbibliothek Erfurt auf eine Bibel stieß. Lassen wir ihn selbst zu Worte kommen. Wieder dienen zwei Tischreden, die eine aus dem Jahre 1538, als Quelle. »Vor dreißig Jahren«, sprach D. Martinus, »war die Bibel unbekannt, die Propheten waren ungenannt und gehalten, als wären sie unmöglich zu verstehen. Da ich zwanzig Jahre alt war, hatte ich noch keine gesehen. Ich meinete, es wären kein Euangelia noch Episteln mehr, denn die in den Postillen sind. Endlich fand ich in der Liberei zu Erfurt eine Bibel, die las ich oftmals mit großer Verwunderung D. Staupitzen«²⁰. In der lateinischen Aufzeichnung hieß es noch deutlicher: »... *incepti legere, relegere et iterum legere*«²¹. In einer anderen Tischrede äußerte er sich über die Bibliothek genauer: »... *vidi biblia in bibliotheca universitatis*...«²². Von einer »Biblia latina«, die 1491 in Basel herausgekommen war und die sich im Augustinerkloster befand, scheint er demzufolge keine Notiz genommen zu haben. Es dürfte aber feststehen, daß das Jahr 1505 definitiv als der Beginn von Luthers intensiven Bibelstudien anzusehen ist. Das ist das Jahr, in dem er ins Kloster eintrat. Für Novizen war die Bibel neben der Ordensregel die einzige vorgesehene Lektüre. Luther erhielt bei seinem Klostereintritt eine rot eingebundene Bibel, die man ihm später wieder abnahm. Um so mehr verlangte ihn danach, die Bibel gründlich zu lesen, wozu ihm allerdings seine Tätigkeit als Lektor und gleichzeitig als Student der Theologie zunächst keine Zeit ließ. Erst der Studienplan des fortgeschrittenen Studenten gab ihm dann wieder Ge-

²⁰ Tischrede 3767. In der lateinischen Variante heißt es: *Nam ego, cum essem vigitni annorum, nondum vidi bibliam*. Das eifrige Studium wird hier noch besonders betont: ... *incepti legere, relegere et iterum legere*.

²¹ Ebenda.

²² Tischrede 5346.

legenheit dazu. Jedenfalls war Luthers Begegnung mit der Bibel folgenreich. *Martin Brecht* drückte das so aus: »Einer der größten Bibelausleger hatte seinen Text gefunden.«²³ Luthers Erfurter Jahrzehnt war die Zeit seines Lebens, in der er eine hohe wissenschaftliche Bildung erwarb und die ihn in die Lage versetzte, sein späteres reformatorisches Werk auf eine breite Grundlage zu stellen.

Dr. Heinz Endermann, Bonhoefferstraße 15, 07747 Jena

KIRCHE JESU CHRISTI – KIRCHE ALLER CHRISTEN

Herbstseminar 2000 der Luther-Gesellschaft in Wittenberg

Von Frank Hofmann

Am 20. und 21. September 2000 fand in den Räumen der Stiftung »Leucorea« in Wittenberg das Herbst-Seminar der Luther-Gesellschaft zum Thema »*Kirche Jesu Christi – Kirche aller Christen*« statt. Die Liste der Teilnehmenden verzeichnet 100 Namen aus fünf Ländern. Nach der Eröffnung des Studentages durch *Andreas Pawlas* (Hamburg) hielt der nordelbische Bischof *Hans Christian Knuth* (Schleswig) das erste Referat unter dem Titel »*Alle sind Priester. Luthers Verständnis des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen*«. In einem ersten Teil schloss Knuth sich an zwei neuere Arbeiten zum Thema an: zum einen Karin Bornkamms Studie »Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte« (BHT 106, Tübingen 1998), zum anderen die Heidelberger Dissertation von Harald Goertz: »Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther« (MThSt 4, Marburg 1997). In einem zweiten Teil konkretisierte Knuth dann die gewonnenen theologischen Prinzipien, indem er die nordelbische Kirchenverfassung und ihre Genese darstellte. Als ein Kernproblem dieser Kirchenverfassung benannte Knuth das Gegenüber von Amt und Gemeinde. Kritisch fragte er an, ob eine Kirchenverfassung der rechte Ort sei, theologische Grundsatzfragen zu klären.

²³ Martin Brecht, a. a. O., 91.

Am Abend fand dann in der Schlosskirche die *Verleihung des Martin-Luther-Preises 2000* an die Kunsthistorikerin *Margit Kern* (Berlin) statt, die durch diesen Preis für ihre 1998 an der Freien Universität in Berlin angenommene Dissertation »Städtische Tugendprogramme im Spannungsfeld zwischen späthumanistischer Ethik und protestantischem Bekenntnis. Der Nürnberger Tugendbrunnen, die Marienkirche in Pirna und die Fassade des Ulmer Rathauses« geehrt wurde. Die Laudatio hielt der Präsident der Luther-Gesellschaft, Johannes Schilling, Grußworte sprachen der Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt, Reinhard Höppner, der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko, Kirchenpräsident Helge Klassohn für die Evangelische Kirche der Union und der Oberbürgermeister der Lutherstadt Wittenberg, Eckhard Naumann.

Es folgte der Vortrag von *Friedrich Wilhelm Graf* »Die Kirche in der gegenwärtigen Kultur des Christentums«. Graf charakterisierte im Anschluss an Schleiermacher die Pfarrerschaft als »Funktions- und Bildungselite der Kirche«. Diese Funktion sei in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Pfarrerstand nicht mehr wahrgenommen worden, was einerseits mit einer Distanzierung der bürgerlichen Funktionseliten von der Kirche und andererseits mit einer Emigration der Kirche aus der Gesellschaft einherging. Die Pfarrerschaft trete heute als Funktionselite auf, die ihre Funktionalität verweigere. Graf diagnostizierte eine »Infantilisierung« der religiösen Kommunikation im Protestantismus seit den siebziger Jahren, ein mystischer Symbolismus führe zu einer »kognitiven Selbstghettoisierung« der Kirche.

Nachdem über den Gräbern der Wittenberger Reformatoren noch das Lied »Ein feste Burg ist unser Gott« erklungen war, lud die Sparkasse Wittenberg zu einem festlichen Empfang ein.

Der Donnerstag begann mit einer Andacht von *Andreas Pawlas* (Hamburg) in der Wittenberger Stadtkirche, Luthers Predigtkirche. Danach referierte der Hallenser Jurist *Heinrich de Wall* über »Kirche für alle. Die Kirche als Rechtsgestalt und das christliche Leben«. Das von ihm favorisierte Konzept einer »Kirche für alle« grenzte de Wall einerseits vom herkömmlichen Begriff der Volkskirche, andererseits von einer sich nur auf ihre Mitglieder beschränkenden Kirche ab. Positiv bezog er sich auf die VI. These der Barmer Theologischen Erklärung, die davon spricht, dass die Kirche »die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten [habe] an alles Volk«. De Wall benannte einige spezifische Dienste, die die Kirche nach ihrem eigenen Selbstverständnis der weltanschaulich neutralen Gesellschaft leiste, beispielsweise ihren Beitrag zum weltanschaulichen Ethos der Gesellschaft und ihr Potential zur Emanzipation von gesellschaftlichen Zwängen. Ausführlich befasste sich de Wall mit der Kirchen-

steuer, die nichts anderes als eine besondere Form der Erhebung von Mitgliedsbeiträgen und auch kein Privileg der Großkirchen sei. In Anknüpfung an Barmen III wies de Wall der Kirchenverfassung eine dem Auftrag der Kirche dienende Rolle zu. Abschließend grenzte de Wall sich sowohl von Forderungen einer basisdemokratischen Struktur der EKD ab, die dem Amt der Kirche nicht Rechnung tragen könne, als auch von der »Modeerscheinung«, die »Kirche als Unternehmen« aufzufassen. Die anschließende Diskussion des anregenden Vortrages von de Wall kreiste primär um Fragen der Kirchensteuer.

Das letzte Referat dieses Seminars hielt der damalige Leiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim, Jörg Haustein (Saarbrücken), unter dem Titel »*Die eine Kirche Jesu Christi und der Konflikt der Konfessionen*«. Haustein konstatierte einleitend, erst der Konflikt der Konfessionen im 16. Jahrhundert habe die Ekklesiologie zum zentralen Thema der Theologie werden lassen; bis dahin sei in aller Regel selbstverständlich gewesen, was »Kirche« sei. Insbesondere habe das Schisma von 1054 im Bewußtsein der Gläubigen praktisch keine Bedeutung gehabt, da es mit einer räumlichen Trennung einhergegangen sei. Ein Gefühl der konfessionellen Zugehörigkeit habe es erstmals in der Zeit des Schismas zwischen Rom und Avignon gegeben. Als Wurzeln der theologischen Diskussion um Kirche und Konfession benannte Haustein einerseits den Donatistenstreit, andererseits den Widerspruch der mittelalterlichen Ketzerbewegungen gegen den Anspruch der Kirche auf alleinige Heilsmittlerschaft. Eine erste über das Mittelalter hinausweisende ekklesiologische Dimension biete CA VII, wobei diese »Ekklesiologie von Augsburg« gemeinreformatorisches Erbe geworden sei. Im Anschluss an Dorothea Wendebourg erläuterte Haustein, das Tridentinum habe auf eine Entfaltung der Ekklesiologie verzichtet, um den Konflikt zwischen Papisten und Konziliaristen zu vermeiden. Dennoch gebe es eine implizite Ekklesiologie des Tridentinums, beispielsweise indem die Kirche mit der Vulgata Textumfang und Textvariante der Bibel festlegte. Anhand der Stationen Augsburger Reichstag 1530, Augsburger Religionsfriede 1555 und Westfälischer Frieden 1648 stellte Haustein dar, wie der Staat den Konflikt der Konfessionen steuerte. In der ökumenischen Diskussion der Gegenwart haben – so Haustein – die gemeinsamen altkirchlichen Bekenntnisse, die gegenseitige Anerkennung der Taufe und das gemeinsame Gebet einen hohen ekklesiologischen Stellenwert. Anhand der jüngsten römischen Verlautbarung »Dominus Iesus« erläuterte Haustein die Bedeutung der Terminologie in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion (Interpretation des »subsistere« in »Lumen Gentium« und »Dominus Iesus«). Als ökumenisches Angebot der Reformation in der Gegenwart verwies Hau-

stein auf Luthers Übersetzung von »ecclesia catholica« im Apostolicum mit »allgemeine Christenheit«. Die anschließende Diskussion kreiste vornehmlich um das römische Papier »Dominus Iesus«.

In seinem Schlusswort stellte Johannes Schilling dann schließlich noch die Stellungnahme der Luther-Gesellschaft zur Erklärung der päpstlichen Kongregation für die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche »Dominus Iesus« vor. Bedingt durch diese Vorgabe des römischen Lehramtes endete diese anregende Tagung also mit einem – notwendigen! – Hinweis darauf, dass die reformatorischen Anliegen, die sich mit dem Tagungsort Lutherstadt Wittenberg verbinden, bis heute aktuell sind und ihrer Durchsetzung noch harren.

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

»OHNE GLAUBEN IST DIE KLUGHEIT NICHTS«

Die Trägerin des Martin-Luther-Preises 2000, Margit Kern, stellt das Forschungsergebnis ihrer Preisarbeit vor

Am 20. September 2000 wurde in der Schloßkirche zu Wittenberg der Kunsthistorikerin Dr. phil. Margit Kern, Berlin, der Martin-Luther-Preis verliehen. Ausgezeichnet wurde ihre 1998 an der Freien Universität vorgelegte und von dieser angenommene Dissertation »Städtische Tugendprogramme im Spannungsfeld zwischen späthumanistischer Ethik und protestantischem Bekenntnis. Der Nürnberger Tugendbrunnen, die Marienkirche in Pirna und die Fassade des Ulmer Rathauses«. Auf die Laudatio des Präsidenten der Luther-Gesellschaft, Professor Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, antwortete die Preisträgerin mit einer Vorstellung ihres Forschungsergebnisses. Wir dokumentieren daraus den nachfolgenden Text.

Wenn ich an diesem Abend an den Ausgangspunkt meines »Großprojektes« zurückdenke, so stelle ich mit einem gewissen Erstaunen fest, daß am Anfang meiner Arbeit eine kleine Frage, eine Neugierde vielmehr, stand. Im Nürnberger Stadtmuseum mit der Archivierung von Photographien des Nürnberger Tugendbrunnens beschäftigt, fiel mir auf, daß in der Reihe der sieben Tugenden, der drei theologischen – Glaube, Liebe, Hoffnung – und der vier Kardinaltugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit – eine vergessen worden war: die Klugheit. Die Frage, weshalb der

Nürnberger Rat als Auftraggeber in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf die intellektuelle Tugend ohne weiteres verzichten zu können glaubte, erregte meine Wißbegierde. So entstand das folgende Paradox: Auf der Suche nach den Ursachen dieses Kampfes gegen die eitle Wißbegierde, *contra vanam curiositatem*, ließ ich meiner eigenen wissenschaftlichen *curiositas* freien Lauf.

Diese führte mich schließlich nach Sachsen, da dort in der Marienkirche von Pirna eine ähnliche Veränderung in der Reihe der kanonischen Tugenden vorgenommen worden war. Das bisher noch weitgehend unerforschte Bildprogramm in Pirna stellte in diesem Zusammenhang einen interessanten Untersuchungsgegenstand dar: Die 1544/46 kurz nach der Einführung der Reformation im albertinischen Sachsen (1539) entstandenen Deckenmalereien erwiesen sich nach weiteren Analysen als Bildkompendium, das stringent an der Rechtfertigungslehre des Reformators Martin Luther orientiert war. Die Überprüfung der in die Gemälde eingefügten Bibelworte im Lutherarchiv am Institut für Spätmittelalter und Reformation der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen sprach für einen unmittelbaren Zusammenhang. Dieser kam nicht von ungefähr: Der Auftraggeber und wohl auch als Autor des Programms anzusprechende erste Superintendent Pirnas Anton Lauterbach war mit der Theologie Luthers bestens vertraut. Die enge Beziehung Lauterbachs zu dem Reformator ist nicht nur durch seine Aufzeichnungen der Tischreden, sondern darüber hinaus auch durch seine umfangreiche Korrespondenz mit Luther belegt.

In Pirna und später in Ulm stieß meine *curiositas* nun auf eine Antwort der eingangs gestellten Frage: Die zentrale These, die zum Wegfall der Tugend der Klugheit geführt haben konnte, lautete: *Prudentia sine fide vana* – Ohne Glauben ist die Klugheit nichtig. Nicht die Spekulation um Gottesbegriffe, auch nicht das Rechten mit Gott, das Sinnieren um die Frage, welche Handlung ihm wohlgefällig sein konnte, trägt zur Erlösung bei. An dieser Stelle spiegelt sich der radikale Wandel in der Ethik wider, der mit der Reformation verbunden war. Die Malereien in Pirna führten mich so zu einer Erweiterung und Vertiefung der anfangs gestellten Frage.

Luther hatte die »Tugenden der Heiden« einmal als eine »Täuschung« bezeichnet, da in der Theologie, die das Opfer Christi und die Gnade Gottes allein ins Zentrum stellte, Erlösung nicht auf guten Werken beruhte. Aus dieser Erkenntnis heraus stellte sich die Frage, ob Tugendhaftigkeit und damit auch die bildliche Darstellung in Form von Tugendpersonifikationen im Protestantismus überflüssig geworden waren. Dies war mit Blick auf die Tugendzyklen in Pirna und Nürnberg zu verneinen, so daß die Frage neu und anders formuliert werden mußte. Herauszufinden galt

es demnach, wie die Bestimmungen, die sich aus der veränderten Gnadenlehre für die Ethik ergaben, die Darstellungstradition veränderten bzw. wie die Autoren der Bildprogramme den Gläubigen vermittelten, daß die Theologie Martin Luthers nicht mit der Lehre der Werkgerechtigkeit der römischen Kirche übereinstimmte.

Da vollständig neue Bildschöpfungen womöglich auf das Unverständnis des Betrachters gestoßen wären, mußte die Neubestimmung, die Veränderung, innerhalb der Grenzen des Hergebrachten stattfinden – doch wie sollte man sie dann gestalten? Eine häufig anzutreffende Lösung sah so aus: Durch Zitate sprach man Sehgewohnheiten an, rief Assoziationen auf, störte diese jedoch durch wesentliche Veränderungen gleichzeitig wieder, so daß eine intensivere gedankliche Auseinandersetzung mit dem Bildgegenstand einsetzen mußte. Gewohntes regt erst im Fall einer Störung und Dekontextualisierung zur intensiveren Reflexion an. Nicht umsonst war ich selbst monatelang morgens auf dem Weg ins Museum an dem Nürnberger Brunnen vorübergelaufen, ohne zu bemerken, daß eine der kanonischen Tugenden fehlte. Erst die Serie der Fotos von den Einzelfiguren auf dem Schreibtisch hatte meine Aufmerksamkeit erregt.

Wie der Prozeß der bildlichen Neuschöpfung innerhalb des von der Tradition gestifteten Rahmens aussehen konnte, läßt sich am besten konkret an einem Beispiel illustrieren: Blickt man in Pirna ins Gewölbe, so sieht man eine kräftige Mutter im grünen Gewand, die ihr Kind, einen nackten Knaben, an der Hand hält. Allen ist bekannt, daß Spes, die Hoffnung, den Anker als Attribut trägt, Caritas, die Liebe, hingegen daran erkannt werden kann, daß sie meist als Mutter mit ihren Kindern dargestellt ist. Und wirklich finden wir unter dem Bild die Inschrift: *caritas pura et operosa* – die reine und tätige Liebe. Erst auf den zweiten Blick erkennen wir jedoch, daß die Beziehung zwischen Mutter und Kind keinesfalls so harmonisch ist, wie man es aus der vorhergehenden Bildtradition gewohnt ist: Caritas ist dem Knaben nicht liebevoll zugewandt, sondern sie packt ihn rüde am Oberarm, um dem so im Schwitzkasten gehaltenen armen kleinen Kerl umso eindringlicher mit ihrer ausgestreckten Rechten Schläge androhen zu können. Caritas, die Liebe, als prügelnde Mutter? Die Lösung dieser beunruhigenden Gestaltung ist bei einer intensiveren Betrachtung des Gemäldes schnell herauszufinden. Die warnende, ja drohende Geste der Mutter ist auf eine halbgeöffnete Truhe mit Geldstücken zu beziehen, auf der die Personifikation sitzt. Der Griff nach Geldstücken, im übertragenen Sinn das Streben nach Lohn, soll die Werke der Nächstenliebe nicht bestimmen, will die »reine und tätige« Liebe den Knaben und damit auch den Betrachter lehren. Nicht das Rechnen auf die angemessene himmlische Entlohnung soll uns zu guten Werken anleiten, sondern der Wunsch,

den Auftrag Christi zu erfüllen und ihm nachzufolgen – das allein soll unser Tun prägen.

Ähnlich läßt sich das Vorgehen Sebastian Loschers in seinem 1536 datierten Relief mit einer Darstellung der Justitia skizzieren. Die Personifikation der Gerechtigkeit hat die klassischen Attribute, Waage und Schwert, neben sich liegen, um weiterhin als solche erkannt werden zu können. Die weibliche Figur weigert sich jedoch die mit aktivem Handeln gleichgesetzten Zeichen aufzunehmen. Die statt dessen neu hinzugekommenen Attribute, wie die Säule der Constantia oder der Fingerzeig zum Himmel, der meist Spes zugeordnet ist, sollen deutlich machen, daß Gerechtigkeit als Rechtfertigung nur von Gott zu erlangen ist, der Gerechte sich nicht durch Werke, sondern durch passive Gnadenempfänglichkeit auszeichnet. Der Tausch der Attribute zielt auf die Verbildlichung von Luthers Formel des *iustus in spe*. Die an den genannten Beispielen ablesbare Zerstörung oder Verkehrung der geläufigen Symbole im Bild selbst orientierte sich wohl an der polemischen Verwandlung der tradierten Zeichen in der Flugblattpropaganda.

Diese spektakuläre Störung der Sehgewohnheiten stellte sicher nicht den Normalfall dar, doch zeigt sich hier exemplarisch, wie die Bildtradition als Folie aufgerufen wurde, um die Neuerungen umso deutlicher zutage treten zu lassen. Die Veränderungen in der theologischen Ethik, welche die Stellung der guten Werke vor Gott, *coram deo*, definierte und die das Bildprogramm in Pirna illustriert, klärt jedoch noch nicht, welche Veränderungen sich durch Luthers Theologie in der philosophischen, auf den irdischen, zwischenmenschlichen Bereich gerichteten Ethik ergaben. Der Verzicht auf die Androhung der Strafe Gottes als Instrument der irdischen Ordnungsmacht und Strafgewalt durfte hier, in den Städten der frühen Neuzeit, nicht zur Sittenlosigkeit führen.

Dem Mißverständnis, daß dem ethischen Libertinismus durch den alles verzeihenden gnädigen Gott Luthers keine Grenzen mehr gesetzt waren, galt es in der Stadt des 16. Jahrhunderts ebenso entgegenzuwirken wie in der kunsthistorischen Forschung unserer Tage. Die dort zu findende These, Luther habe mit seiner Vorstellung vom gnädigen Gott, zu einem Verschwinden der Weltgerichtsdarstellungen geführt, ist eine die kunsthistorische Quellenlage verfälschende wie theologisch unzutreffende Darstellung: Luther spricht explizit vom *homo simul iustus et peccator*, vom sündigen und je schon gerechtfertigten Menschen. Lediglich die Weltgerichtsdarstellungen in den Rathäusern gehen zurück, da Lohn – d.h. Gnade – und Strafe nicht mehr linear und einklagbar an das jeweilige Tun, die Handlungswahl, des Menschen geknüpft sind. Der richtende Gott wird damit jedoch keinesfalls obsolet. In Pirna etwa wurde das Weltgericht durch-

aus in die Bilderfolge aufgenommen, da erst die Vorstellung vom Gericht Gottes den Gläubigen dazu veranlasst, sich rückhaltlos der Gnade des Herrn anzuvertrauen.

Doch dies führt uns nochmals zurück zu der bereits gestellten Frage: Wenn Gerechtigkeit nicht auf gerechtes Handeln, sondern auf die Rechtfertigung durch Gott bezogen wurde, woher konnte dann die Grundlegung für eine Ethik des Alltags, des bürgerlichen Zusammenlebens, in dem die Gerechtigkeit ja eine zentrale Tugend darstellte, gewonnen werden? Die Antwort fanden Reformatoren wie Melanchthon, aber auch die Ratsherren, etwa der Reichsstadt Ulm, in den antiken Ethiken, d.h. bei Cicero und Aristoteles. Humanismus und Reformation lassen sich vor diesem Hintergrund keinesfalls als Gegenbewegungen beschreiben. Die Zweireichelehre schloß eine Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Ethik ein. Aristoteles hatte zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch nichts mehr beizutragen, aber im irdischen Bereich galten die Bestimmungen der antiken Philosophen weiterhin, um nicht zu sagen, mehr denn je. Dies läßt sich explizit am Bildprogramm des Ulmer Rathauses aufzeigen. Durch eine Hausecke deutlich voneinander getrennt, wird auf der Ostfassade, im theologischen Argumentationszusammenhang, hervorgehoben, daß der Mensch nicht aus eigener Kraft gerecht ist, sondern Gott den demütigen Sünder, der seine Schuld anerkennt, gerecht macht. Um so überraschender fällt vor diesem Hintergrund die Bestimmung auf der Nordfassade aus: Hier wird Gerechtigkeit im Sinne der antiken Ethiktradition – Ciceros »De officiis« bildete den Maßstab – als bürgerliche Tugend gefordert. Konkrete Handlungen werden angemahnt, falsches Verhalten von richtigem geschieden, die innere Haltung gottergebener Demut allein reicht hier nicht aus. Die Wiedereinführung der philosophischen Ethiken der Antike – im theologischen Kontext undenkbar – ist im irdischen Zusammenleben zur Erhaltung der Schöpfung, wie Melanchthon ausführt, durchaus von Nutzen.

Diese kurze Skizze meiner Arbeit sollte vor allem zeigen, wie aus der Verwunderung über das Fehlen einer Tugend ein drei Jahre währendes Forschungsvorhaben werden konnte, an dessen Beginn die intellektuelle Verwunderung über den deutlichen Hinweis auf die Grenzen der Intellektualität standen: *Prudentia sine fide vana*. – Ohne Glauben ist die Klugheit nichtig.

Dr. Margit Kern, Torgauer Straße 1, 10829 Berlin

BÜCHERSCHAU

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)

Die Quellenbasis der reformationsgeschichtlichen Forschung läßt sich durch Eintragungen Luthers in überkommenen, gedruckten Büchern erweitern. So finden sich in der in Wittenberg erhalten gebliebenen neunbändigen Hieronymus-Ausgabe des Erasmus von Rotterdam (Basel 1516) zahlreiche Annotierungen Luthers, auf die erstmals Ulrich Bubenheimer hingewiesen hat. Mit großer Mühe haben die Herausgeber diese nun der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Dabei geht es um 435 verbale Einträge schon aus den Jahren 1516/17 und dann wieder aus der Zeit des älteren Luther sowie um viele nonverbale Zeichen wie Unterstreichungen, Anstreichungen und Hinweiszeichen, wobei auch die Hieronymus-Zitate in Luthers sonstigem Schrifttum beachtet wurden.

Die neue akribische Edition ist ein magistraler Beitrag zum Thema »Luther und die Kirchenväter«, speziell zur Auctoritas Patrum. Längst war bekannt, daß Hieronymus zu den von Luther am häufigsten zitierten Autoren gehört. Aber jetzt wird unsere Kenntnis noch erweitert: Die Hieronymus-Ausgabe des Wittenberger Predigerseminars enthält den umfangreichsten Bestand an Annotierungen Luthers zu einem einzelnen Autor, der bisher überhaupt bekannt ist.

Oft kritisiert der Reformator den Kirchenvater. Dann steht am Rand Non, Nil oder Inaniloquia, also Geschwätz. Zustimmung geht Luther dagegen auf kir-

chenkritische Äußerungen des Kirchenvaters ein. Besonderes Interesse zeigt der Wittenberger Augustiner an den Äußerungen des Mönchsfreundes über die monastische Existenz. Die bekannte Vorliebe Luthers für Sprichwörter wird durch entsprechende Unterstreichungen belegt, auch Zitate aus den antiken Klassikern werden erkannt.

Feststellungen des Hieronymus über das hebräische Idiom werden aufmerksam notiert. Der Kirchenvater, weitgehend Exeget, hatte heimlich Stunden bei einem Rabbiner genommen. Luther ahnt das und äußert so moralisch disqualifizierende Kritik an der jüdischen Schriftauslegung.

Über 40 mal unterstreicht Luther Ausfälle des Hieronymus gegen einen jüdischen oder judaisierenden Chiliasmus, also gegen die Idee eines tausendjährigen Reiches, eines glanzvollen Millenniums des Ewigen, vor der Endverwirklichung des Heils. Hier lassen sich Querverbindungen zu Luthers Kritik an den Juden feststellen, in der sich dunkle Gefühle aus der Tiefe des Volkskörpers mit unbegründeten theologischen Befürchtungen unheilvoll verbanden. Luthers intensive Beschäftigung mit Hieronymus ist noch Teil der humanistisch bestimmten Hieronymus-Begeisterung am Vorabend der Reformation.

Die neue Meisterleistung deutschen Gelehrtenfleißes, das neuerschlossene Dokument zur Biographie Luthers, ist aus gutem Grund dem Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichte gewidmet. Ein vollständiges Namens- und Bibelstellen-Register erschließt den reichen Inhalt.

Nicolaus Heutger

Johann Gerhard: **Meditationes sacrae** (1606/7). Lateinisch-deutsch, kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger, 2 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2000, 795 S. Doctrina et Pietas: Abt. 1, Johann-Gerhard-Archiv, Band 3 – ISBN 3-7728-1824-2.

Schon vor vielen Jahren habe ich zu meiner täglichen Andacht eine Ausgabe der *Meditationes sacrae* mit großem geistlichem Gewinn benutzt. Karl Kindt gab sie 1935 in einer damals neuen Übersetzung heraus. Über Jahrhunderte hinweg sind diese geistlichen Betrachtungen eines jungen Mannes häufig gelesen worden. Als 21-jähriger hatte er um des Selbsttrostes willen mit ihrer Niederschrift begonnen – während einer schweren Krankheit, die ihn auch in eine geistliche Krise versetzt hatte. Er gibt damit »den erfahrenen geistlichen Trost weiter an die trostbedürftigen Nächsten«. Löscher urteilt, Gerhard habe eine »theologia mystica orthodoxa« ausgebildet. Dieses Buch, zunächst also nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, hat unendlich vielen Christen – über die lutherische Kirche hinaus – Trost gespendet. Es ist beeinflusst von Johann Arndt und enthält viele Zitate bzw. Zitat-Anklänge von Augustin, Bernhard, Anselm, Tauler u.a. Es ist im guten Sinne eine »Theologia medicinalis«. Dieses Erbauungsbuch widerlegt – neben vielen anderen – das Klischee von der Meditationsvergessenheit des Luthertums. Gerhard versteht meditatio als eine cooperatio fidei, als ein »Tun des Menschen, das sich dem göttlichen Werk nicht verschließt, sondern öffnet«.

Steiger hat eine sorgfältig erarbeitete kritische Ausgabe vorgelegt, versehen

mit Registern, einem editorischen Bericht, Ausführungen zur Entstehungsgeschichte, zum Kontext, zum Verständnis von »meditatio« bei Gerhard und zur Wirkungsgeschichte. Wünschenswert bleibt nun noch eine Ausgabe von Gerhards Meditationen im heutigen Deutsch.

Karl-Hermann Kandler

Volker Henning Drecoll: **Der Passauer Vertrag (1552)**. Einleitung und Edition, Berlin usw.: Walter de Gruyter 2000, XII. 382 S. – ISBN 3-11-016697-6 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 79)

Der Passauer Vertrag markiert die Zäsur zwischen der kaiserlichen Repressionspolitik in der Religionsfrage seit dem Interim von 1548 und der Anerkennung von Katholiken und Lutheranern als zugelassenen Konfessionen im Augsburger Religionsfrieden. Folgerichtig stellt der Verf. gleich einleitend fest: »Der Passauer Vertrag von 1552 ist eines der wichtigsten Dokumente der späteren Reformationszeit« (S. VII). Eine ausführliche historische Einleitung zeichnet den Weg von der Vorbereitung des Fürstenaufstands über die Verhandlungen in Linz (Abschied vom 1. Mai 1552) bis zu den Passauer Verhandlungen nach und rekonstruiert den Ablauf der Ereignisse bis zur Unterzeichnung des Vertrags am 2. August 1552. An den Verhandlungen beteiligt waren als Vermittler die Kurfürsten bzw. ihre Räte sowie mehrere geistliche (Salzburg, Würzburg, Eichstätt und Passau) und weltliche (Bayern, Brandenburg-Küstrin, Braunschweig-Wolfenbüttel, Jülich-Kleve-Berg, Pommern und Württemberg) Stän-

de; die Städtekurie war bezeichnenderweise nicht vertreten. Der zwischen König Ferdinand und Kurfürst Moritz von Sachsen ausgehandelte Vertrag mit Gewaltverzicht in der Religionsfrage auch bei Scheitern eines neuen Religionsvergleichs fand nicht die Zustimmung des Kaisers, dem sein Gewissen eine zu erwartende bzw. zu fürchtende Dauerduldung der Ketzer verbot. Entsprechend begrenzte Karl V. die Geltungsdauer des Friedstands bis zum nächsten Reichstag, auf dem über einen Religionsvergleich verhandelt werden sollte. Unter dem Eindruck der wachsenden militärischen Stärke Karls V. akzeptierten die Kriegsfürsten die kaiserliche Formulierung, obwohl in ihr nichts für den Fall der Nichteinigung auf dem Reichstag enthalten war. Drecoll arbeitet auch die Bedeutung des Vertrags für die einzelnen Reichsstände und für das Reich heraus, um zu dem Ergebnis zu kommen: »Seit dem 2. August 1552 konnten die protestantischen Stände ohne Einschränkungen an die Konsolidierung ihrer kirchlichen Verhältnisse gehen« (S. 86).

Der Editionsteil bietet fünf Texte: eine kritische, kommentierte Ausgabe des Passauer Vertrags (nicht sehr geschickt wiedergegeben im Zeilenfall der benutzten Vorlage); eine sog. Programmschrift des sächsischen Kurfürsten, am 19. April König Ferdinand in Linz übergeben (Forderungskatalog der Kriegsfürsten: Freilassung des Landgrafen, Schutz des evangelischen Bekenntnisses, Gravamina gegen die Regierung Karl V., Berücksichtigung der französischen Interessen); der Abschied von Linz (1. Mai 1552); die Passauer Abrede (mit Synopse von Vertrag und Abrede); die Ratifikationsurkunde Karls V. (15. Aug. 1552). Als sechster Teil der

Edition sind die bisher ungedruckten Protokolle der Passauer Verhandlungen aus Kursachsen, Passau, Mainz und Hessen wiedergegeben; schon im Druck liegen Bayern und Württemberg vor. In unterschiedlichen Schriftarten werden die Texte chronologisch verflochten, d.h. nach der Tagesabfolge nebeneinander wiedergegeben.

Die Edition von Drecoll bildet, unterstützt durch eine profunde und informative Einleitung, eine unverzichtbare Brücke zwischen den Editionen der Reichstage von 1548 und 1555, die gegenwärtig in Bearbeitung sind.

Eike Wolgast

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, hrsgg. von Martin Brecht und Eberhard Zwick, Bern usw.: Peter Lang 1999, 407 S. – ISBN 3-906762-86-6 (Vestigia Bibliae Bd. 21)

Es geht hier um ein Handexemplar der Vulgata von 1519, das Luther angeblich mit Randnotizen als Übersetzungsvorlage benutzt hat. Diese These stellte Manuel Santos Noya 1995 auf. Um die Diskussion zu versachlichen und zu vertiefen, fand vom 20. bis 22. Februar 1997 ein Arbeitsgespräch in der Württembergischen Landesbibliothek unter der wissenschaftlichen Leitung von Martin Brecht statt. Das Ergebnis des Arbeitsgespräches wird im Vorwort von

Martin Brecht und Eberhard Zwink mitgeteilt:

»Die Einträge könnten entweder eine Vorarbeit zur Übersetzung oder eine nachträgliche Übernahme der deutschen Textfassung in die dem Schreiber vertraute lateinische Bibel gewesen sein. Eine Entscheidung ist strittig.«

Herrad Spilling nimmt im ersten Beitrag eine paläographische Sichtung der anonymen Einträge und Glossen vor und kommt zu dem Ergebnis, daß der Schreiber unter den Protokollanten bei der Bibelübersetzung zu suchen sei. Er spricht sehr vertraulich über Martinus und Philippus.

Reinhard Schwarz kommt bei der Untersuchung des handschriftlichen Rahmenmaterials, Einträge außerhalb des Bibeltextes, zu dem Ergebnis, daß die bisher unbekannten Luther-Texte sicherlich in dieselbe Zeit gehören wie die in weiteren Eintragungen enthaltenen bekannten Luthertexte aus der Tischredenüberlieferung, die sicherlich aus der Zeit nach 1530 stammen.

Sören Widmann legt in seinem Aufsatz »Von der Wartburgpostille bis zum Septembertestament 1522.« als Ergebnis vor: Indizien sprechen für die persönliche Anwesenheit des Glossators der Stuttgarter Vulgata bei der abschließenden Redigierung des Druckmanuskriptes für das Septembertestament.

Michael Beyer kommt in seinem Beitrag »Luthers Übersetzungsregeln« zu dem Ergebnis: Die Glossen der Stuttgarter Vulgata zeigen einfach ein zu getreues Abbild von bereits im Druck erschienenen deutschen Texten. Wenn der Übersetzer Luther jemals eine lateinische Bibel als Zwischenstufe und gewissermaßen als Gedankenstütze für sein Übersetzen genutzt haben sollte, dann müßten die angebrachten Glossen ge-

genüber seinen gedruckten Übersetzungen durchaus einen weiteren Variantenreichtum besitzen.

Stefan Strohm übertrug innerhalb seines Beitrags den Galaterbrief in zweifacher Weise. Der ganze Brief wird dargeboten mit dem Bezugswort des Vulgata-textes von 1519 und der jeweils darauf bezogenen Glosse. Hinzu kommt die von Strohm jeweils identifizierte Vorlage für diese Glosse. Die Kapitel 1 und 2 des Galaterbriefes zeigen in einem zweiten Durchlauf dann den Text des Septembertestaments gegenüber Erasmus 1519. Sodann stellen Manuel Santos Noa und Manfred Schulze den gesamten Text des Kolosserbriefs aus der Lyoner Vulgata gegen den des Septembertestaments und fügen in Anmerkungen die jeweiligen Glossen des Anonymus bei. Dasselbe tut schließlich Herrad Spilling für den Titusbrief und für den Philemonbrief.

Die Aufsätze, in denen zwar die Autoren die sachlich unversöhnlichen Positionen mehr als vorher verfestigen, können aber zusammen mit den Transkriptionen der Glossen dazu beitragen, den Prozeß der Bibelübersetzung in Wittenberg und den Umgang mit der lateinischen Traditionssprache zu erläutern, und sollen darüber hinaus auch dazu anregen, die Forschung auf diesem Gebiet weiterzubetreiben.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und viele Abbildungen der Stuttgarter Vulgata laden ein zu einer Vertiefung in die wissenschaftliche Fragestellung. Wer sich dafür interessiert, wie die literarische Spitzenleistung von Luthers Bibelübersetzung zustande gekommen ist, kann an diesem Band nicht vorbeigehen.

Detlef von Dobschütz

Andreas Gößner: **Weltliche Kirchenhoheit und reichsstädtische Reformation.** Die Augsburger Ratspolitik des »milden und mitleren weges« 1520–1534, Berlin: Akademie 1999, 300 S. (Colloquia Augustana Bd. 11)

Die vorliegende Monographie geht zurück auf eine an der Universität München im Sommersemester 1997 angenommene kirchengeschichtliche Dissertation. Auf der Basis umfangreicher Archivstudien stellt Gößner die erste Phase der »reichsstädtisch-bürger-schaftlichen« Reformation in Augsburg (1520–1534) dar. Er konzentriert sich dabei auf »die Frage nach der kirchenpolitischen Strategie des reichsstädtischen Rates« (13). Die zweite Phase der »Institutionalisierung« der Reformation in Augsburg (210) in den Jahren 1534–1537 liegt dabei außerhalb der Aufgabenstellung. Wiewohl es sich um eine lokalhistorische Studie handelt, hat die »Ausübung und Begründung des ius reformandi in der Reichsstadt Augsburg [...] in der Verbindung kirchenhistorischer und sozialgeschichtlicher Fragestellungen exemplarischen Charakter« (18).

Nach einleitenden Kapiteln (1 + 2) konstatiert Gößner im dritten, »Die Reichsstadt Augsburg 1520–1529«, einen »fortschreitenden Prozeß der Übernahme obrigkeitlicher Verantwortung durch den Augsburger Rat im Bereich der cura religionis« und eine »zunehmende Entwicklung zu sozialer Reglementierung der reichsstädtischen Bürgerschaft« (45f.). Diese Jahre sind geprägt von der auf den Stadtschreiber Konrad Peutinger zurückgehenden politisch-diplomatischen Grundhaltung »des ›mittleren Weges‹, die sich im Laufe dieses Jahrzehntes allmählich als Fiktion erweisen sollte« (34; vgl. 46).

Während des Augsburger Reichstags 1530 (Kap. 4) ging es dem Rat primär darum, »eine Konfrontation der reichs-politischen Ereignisse mit den internen Spannungen zu verhindern« (54), wobei die sozialen Spannungen in der Stadt »das Faustpfand der Reformationsbefürworter« waren (56). Gößner sieht hier einen »Tiefpunkt Augsburger Kirchenpolitik« (61).

In den Jahren nach 1530 (Kap. 5) kommt dem neu gegründeten »Religionsausschuß« eine führende Rolle bei dem »sanfte[n] Fortschritt auf dem Weg der Reformierung kirchlicher Verhältnisse« zu (62). Eine gegenseitige Durchdringung der Interessen der vom Rat bestellten Prediger und des Rates ging Hand in Hand mit der Etablierung des Rates als »Obrigkeit« (87f.), wobei Gößner »eine starke Ausstrahlung der Straßburger Reformation auf Augsburg« nachweisen kann (90). Nachdem die Wahlen des Jahres 1533 die Reformbefürworter gestärkt haben, bildet eine Petition der reformatorischen Prediger den »Auftakt zur reichsstädtisch-bürger-schaftlichen Reformation« (Kap. 6). Der Religionsausschuß fordert juristische Gutachten zum ius reformandi des Rates an, deren Darstellung und Interpretation das Kernstück der materialreichen Arbeit bilden (Kap. 7). Das Gutachten Peutingers ist im Anhang ediert (221– 271). Die weiteren Schritte zur Reformation (Kap. 8) beruhen auf der Auffassung, daß die städtische Obrigkeit nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht zur Reformation hat, wobei allerdings die dem Bischof spruchverwandten Kirchen und Einrichtungen explizit ausgenommen werden (148f.). Auch hier konstatiert Gößner einen Primat der politischen Argumente (162), so daß er im 9. Kapitel das politische Um-

feld noch einmal erörtert. Die »Einführung der reichsstädtisch-bürger-schaftlichen Reformation« (Kap. 10) geschieht dann durch ein Ratsmandat vom 7. 7. 1534, wobei wiederum der Gesichtspunkt, »den Frieden in der Stadt und die eigene Führungsposition nur auf diese Weise unangefochten behaupten zu können«, eine entscheidende Rolle spielte (190). Über alle nicht vom Rat bestellten Prediger wurde ein Predigt-verbot verhängt (193), die altgläubigen Messgottesdienste wurden auf einige wenige Kirchen beschränkt, das Vermögen der Pfarrzechen ging zu Zwecken der Sozialfürsorge in die Obhut des Rates über (195). Damit war die erste Phase der Reformation in Augsburg abgeschlossen. Gößners instruktive Studie zeigt vielfach auf, wie in Augsburg theologische Argumente für die Reformation mit politischen und wirtschaftlichen Argumenten und Bedenken abgestimmt wurden. Die Kenntnis dieser Vorgänge kann den Blick für derartige Konstellationen auch in anderen lokalen oder größeren Zusammenhängen schärfen.

Frank Hofmann

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)

Diese Berliner Habilitationsschrift bringt die neuerdings sich intensivierenden Diskussionen um den Theosis-

gedanken einerseits und um die Rechtfertigungslehre andererseits voran. Die Konzentration auf Osiander zahlt sich für beide Themenkreise aus und fördert damit auch den ökumenischen Diskurs. Dies gilt um so mehr, als Hauke seine historischen Analysen in den Horizont gegenwärtiger philosophischer Fragen zu stellen weiß. Sein Werk gehört in systematisch-theologischer Hinsicht in die Reihe jener jüngeren Bücher, die gerade unter Bezugnahme auf den Theosisbegriff reformatorische Grundthesen auf ihre ontologische Relevanz hin in den Blick nehmen und die falsche Alternative von Substanz- und Relationsdenken zu überwinden trachten bzw. eine solche Überwindung zumindest vorsichtig anpeilen.

Schon der Umfang der Arbeit macht deutlich, daß der Autor gründlich vorgeht. Einleitend wehrt er dem Mißverständnis, als hebe der Theosisgedanke die durch die Rechtfertigung etablierte Unterscheidung von Gott und Mensch auf. Der Nürnberger Reformator betont: Gott will dem Menschen wesentlich sein. Sein Konzept der *iustitia Dei essentialis* besagt: »Gott ist im Menschen er selbst, und der Mensch bleibt es in dieser Beziehung auch. Der Mensch wird nicht zu Gott.«

Osianders Theologie, die ein altkirchliches Theorem in reformatorischer Gestalt bewahrt hat, ist Gegenstand des ersten Hauptteils (27–352). Nach Ermittlung des Forschungsstands werden Leben und Werk im Kontext der zeitgeschichtlichen Situation analysiert. Sodann kommt Osiander als Theologe, aber auch als Philosoph in den Blick. Einzelne Topoi seines dogmatischen Denkens werden ebenso gründlich untersucht wie die Auseinandersetzungen um seine Rechtfertigungslehre. Erlö-

sung versteht er zwar als Vergöttlichung – aber eben nicht aus einer anthropologischen, sondern aus theozentrischer Perspektive heraus, die ihn eher zu inkarnations- als zu kreuzestheologischer Orientierung veranlasst. Von all dem her wird theologisch deutlich: »Die Alternative von Relationalität und Ontologie muß sachlich überwunden werden, ohne Verharren in unfruchtbarer Dialektik.«

Ein zweiter Hauptteil (353–490) geht Theosis als Problem christlicher Theologie geschichtlich an. Vom biblischen Zeugnis über die Gnosis, das Konzil von Chalkedon und die orthodoxe Soteriologie führt der Weg ins lateinische Mittelalter und bis hin zu Osiander, der sich am Ende »selbst in der Rolle eines Kirchenvaters« sieht – und zwar nicht als Neuerer, sondern als Wahrer der alten Tradition. Sein Theosisverständnis überträgt das Dogma von Chalkedon in die Anthropologie. »Das christologische Modell entspricht dem Rechtfertigungsmodell: Die göttliche Natur bleibt das Wesen Gottes, aber das Wesen Gottes kann im menschlichen Wesen sein, weil es zu seinem Wesen gehört, nicht in sich zu bleiben.« Hauke kritisiert an Osiander allerdings im Vergleich mit der Tradition einen erheblichen Mangel an Problembewußtsein, weil dessen Wesensdenken das menschliche Subjekt in seiner Konstitution zu wenig reflektiert und dadurch mißverständlich wird.

Daß ungeachtet des bereits erreichten Umfang der Arbeit ein dritter Hauptteil beigelegt wird, der die Gegenwartsdiskussion um das Verständnis der Rechtfertigung und den Theosisgedanken behandelt (491–650), wird jeder Leser des Buches zu schätzen wissen. Postmoderne und neognostische Aspekte kommen

ins Blickfeld und werden mit vollem Recht in Beziehung zum Thema gesetzt, dessen Relevanz für die Beleuchtung der religiösen Gesamtlage unserer Zeit damit vollends aufscheint. Entsprechendes gilt für die Frage eines neuen Seinsdenken in der jüngeren Lutherrezeption, wie sie Hauke gegen Schluß angeht. Die reformatorische Grunderkenntnis könnte dank ihrer Spiegelung im Theosisbegriff korrelationsfähiger mit Fragestellungen heutiger Spiritualität werden. Vor allem deshalb ist diese wissenschaftliche Studie (die leider keine Register enthält) lesenswert.

Werner Thiede

Ulrich Asendorf: *Lectura in Biblia*. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 528 S. – ISBN 3-525-56294-2 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 87)

Während die Forschung der letzten Jahrzehnte Luthers reformatorischen Anfängen viel Aufmerksamkeit zugewandt hat, fand Luthers große Genesisvorlesung, der er die letzten 10 Jahre seines Lebens als berufener Professor der Bibel gewidmet hatte, weniger Interesse. Diese drei WA-Bände füllende – großenteils postum aus Studentennachschriften zusammengestellte – lateinische Vorlesung aus ihrem Schattendasein herauszuholen und ihr eine gebührende Würdigung als letzte und reife Entfaltung von Luthers Theologie zuteil werden zu lassen, dem hat U. Asendorf 10 Jahre Forschungsarbeit gewidmet und deren Ertrag in dem hier anzuzeigenden Buch »Lectura in Biblia« vorgelegt.

A. zeigt in mehreren breiten Querschnitten auf, wie in dieser Auslegung Luthers die großen Themen seiner Theologie zur Sprache kommen und wie dabei von dem als Urverheißung (Protevangeliem) (verstandenen Gotteswort an die Schlange (Gen 3) her das Thema Verheißung und Glaube, promissio et fidei immer wieder beherrschend und erleuchtend im Mittelpunkt steht. So hat er als Spezifikum des »alten« Luther eine die Fülle der verschiedenartigsten biblischen Perspektiven verknüpfende, trinitarisch bestimmte gesamtbiblische Theologie herauszuarbeiten sich bemüht. Von deren Neuentdeckung als »3. Theologie« des Reformators erhofft er sich weitreichende, hilfreiche – auch einseitige Luther- und Kirchenbilder korrigierende – Konsequenzen. Der herausgestellte enge Zusammenhang von Schöpfungs- und Heilsgeschichte könnte dabei auch für die Grundfragen der Neuzeit neue Perspektiven eröffnen.

Wer sich durch A.s Buch anregen und anleiten läßt, sich in Luthers Genesisvorlesung einzulesen, der wird in ihr einen starken Eindruck von der lebendigen Vielfalt wie von der Einheit der Theologie Luthers bekommen. Er wird einer sorgfältigen Schriftauslegung begegnen, die ständig mit aktuellen Zeitbezügen und vielen seelsorgerlichen und weisheitlich-vernünftigen Betrachtungen verbunden ist.

Ihm wird aber auch, von unserer heutigen Genesisauslegung herkommend, der große Abstand bewußt, der Luthers Exegese und Geschichtsbild von uns trennt. In welche phantastischen Verwegenheiten und auch Verlegenheiten man ohne Quellenscheidung und ohne die uns heute möglichen historisch-kritischen Unterscheidungen hinein-

kommt, das zeigt sich an vielen Stellen, mitunter in geradezu antiquarischen Köstlichkeiten. Auch die in ihrer Einseitigkeit oft ermüdende und monotone Polemik gegenüber den Gegnern: Papst und Schwärmern, Türken und Juden, ist so nicht mehr nachvollziehbar. Daß bei dem beherrschenden Interesse des Verfassers an Luthers theologischen Zentralaussagen diese sich aufdrängenden Rückfragen an Luther fast nur beiläufig zur Sprache kommen, darin empfinde ich eine Grenze des reichhaltigen und an Polemik gegenüber Zeitgenossen auch nicht armen Buches.

Gerhard Schmidt

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

Wie aus dem Titel ersichtlich, verfolgt der vorliegende Sammelband die Absicht einer doppelten Ehrung. Einerseits geht es den Herausgebern darum, den Professor für Evangelische Theologie/Religionspädagogik an der PH Freiburg, Dietrich von Heymann, aufgrund seines langjährigen und facettenreichen Wirkens zu würdigen. Andererseits verfolgt das Werk das Ziel, Martin Luther und sein reformatorisches Anliegen zu vergegenwärtigen. Deshalb sind in ihm die Vorträge einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht, die – initiiert durch von Heymann – anläßlich des Lu-

therjahres 1996 an der PH Freiburg im Rahmen einer breit angelegten Ringvorlesung gehalten wurden.

Unter den 16 Beiträgen machen die auf die lokale Reformationsgeschichte bezogenen deutlich, daß es schon eine ganz eigene Bedeutung hat, wenn ausgerechnet im ehemals katholischen Freiburg des Reformators gedacht wird (W. Hug, Melanchthon in Freiburg? Konfessionsgrenzen in der Stadt zwischen Reformation und Aufklärung, 163ff.; K. Schubring, Reformation von unten oder Reformation von oben? Das Beispiel des Markgräflerlandes, 183ff.).

Nach einem durch Medienbeiträge pädagogisch angereicherten Beitrag von Heymanns über den Weg Luthers von Wittenberg nach Worms (»Ich stehe hier und kann nicht anders«, 1ff.) und charakteristischen »Szenen aus Luthers Leben« (G. Schmoll, 21ff.) folgen, der Weite des Wirkens von Heymanns entsprechend, zuerst Beiträge über Luther und die Musik (M. G. Schneider, »Nun freut euch lieben Christen g'mein«, 43ff.), über Sprachgewinn, Sprachschöpfung und drucktechnische Verbreitung durch Luther (H. U. Nübel, Neuer Sprachgewinn mit Luther, 101ff.; P. C. Kern, Die scheyden, darinnen dis messer des geysts stickt. Martin Luther und die deutsche Sprache, 113ff.; E. Brügel, Flugschriften, Flugblätter, Drucke in der Reformationszeit, 61ff.), über die Förderung von Schule, Unterricht und Schultheater durch Luther (R. Winkler, »Beide unsere Stände, geistliche und weltliche zu erhalten...« 287ff.; R. Wunderlich, Reformation – Schule – Unterricht, 333ff.; R. Denk, Mehrfache Spiegelung: Zum deutsch-lateinischen Schultheater im Umkreis Martin Luthers, 129ff.). Es fehlen aber auch nicht exegetische Ausführungen. Es spricht

für den ökumenischen Luther, daß sich hier auch die katholischen Kollegen von Heymanns beteiligten, und zwar über Luthers Umgang mit dem Alten Testament und über seine Auslegung des Magnifikats (B. Feininger, »Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht«. Luther und das Alte Testament, 205ff.; P. Fiedler, »Maria recht ehren – Gottes Werke singen«. Luthers Auslegung des Magnifikats, 235ff.). Beiträge über Luther und die Mystik sowie über die reformatorische Thematik »Glaube und Bildung« (B. Maurer, Luther und die Mystik, 251ff.; W. Schwendemann, Glaube und Bildung – Melanchthon und Calvin, 307ff.) runden den Themenkreis zu dieser Doppelchirurgie ab.

Da insgesamt dem Band sehr wohl zu entnehmen ist, daß es in ihm in reformatorischer Weise darum geht, allein Christus die Ehre zu geben, erfüllt er bestimmt das Lebensanliegen beider Honorablen: von Heymanns genauso wie Luthers.

Andreas Pawlas

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

Der Sammelband enthält die Beiträge des »Freiburger Melanchthon Projekts 1997« der Evangelischen Fachhochschule Freiburg: Es handelt sich um die Vorträge einer Ringvorlesung zum 500. Geburtstag Ph. Melanchthons und ergänzende Aufsätze sowie um Berichte

aus pädagogischen und religionspädagogischen Workshops zu Leben, Werk und Wirkung dieses Ökumenikers, Pädagogen und reformatorischen Theologen. Melanchthons Leben und seine theologische Bedeutung wird in einer Predigt Gerd Schmolls und in den Vorträgen von Bernhard Maurer und Stephan Rhein entfaltet; der letztere bedenkt das Leben von Katharina Melanchthon, geb. Krapp.

Den zweiten Teil der Sammlung bilden die Beiträge von Gottfried Gerner-Wolfhard, Wilhelm Schwendemann, Horst Rupp und Reinhard Wunderlich zur Katechetik und Pädagogik, zum Bildungs- und Erziehungskonzept des Reformators.

Auf den Aspekt »Ökumene und Politik« gehen Herbert Smolinsky, Wilhelm Schwendemann und Klaus Engelhardt ein; der letztere mit einem grundlegenden Aufsatz zur ökumenischen Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft.

Es folgen dann die Darlegungen von Wolfgang Hug: »Melanchthon und der Oberrheinische Humanismus«, von Stephan Rhein: »Nationalbewußtsein bei Philipp Melanchthon« und von Wilhelm Schwendemann: »Melanchthon und der Dialog zwischen Juden und Christen – Melanchthon und das Judentum«.

Meist behalten die Beiträge den Vortragsstil bei, so daß sie gut verständlich sind; auch beziehen sie die Wirkungsgeschichte für heutige Themen und Fragestellungen mit ein.

Der pädagogische Transfer wird in den sechs »Modellen im Unterricht« aus den Workshops in didaktisch umsetzbarer Form einbezogen.

Ein Literaturverzeichnis (239–246), ein Medienkatalog, ein Curriculum vitae Ph. Melanchthons und ein Schema

des Melanchthonischen Schulsystems bilden den Abschluß der Sammlung.

Diese perspektivenreiche, thematisch weit gespannte Sammlung sollte auch von einer breiten Leserschaft zur Kenntnis genommen werden, durch die betonte In-Blick-Nahme pädagogischer und religionspädagogischer Aspekte und durch die Workshop-Berichte gerade auch von Lehrern und Pfarrern. Über Informationen hinaus werden Erkenntnisgewinne und didaktische Anregungen gegeben für die Gemeindepädagogik, den Konfirmandenunterricht und den Schulunterricht im heutigen Kontext.

Michael Plathow

Heinz Scheible, Walter Thüringer (Bearbeiter): **Melanchthons Briefwechsel**. Band 7. Regesten 6691–8071 (1553–1556), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1993, 529 S. (Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe

Von 1565 bis 1997ff. reicht die Zeit der »Überlieferung und Editionen der Briefe Melanchthons«, wie Heinz Scheible feststellt (Heidelberger Jbb. 1968, 135–161). Und nun haben alle bekannten Stücke des Melanchthon-Briefwechsels ihre definitive Nummer erhalten (MBW.R 9. 1998). Die Vorstellung eines einzelnen Bandes aus der Reihe muß den Blick nach vorne und nach rückwärts richten: Dieses wissenschaftliche Groß- und Langzeitunternehmen ist in der Regesten-Reihe mit Band 8 zu seinem Abschluß gekommen; ab MBW.R 9 beginnen die Erschließungsbände, der Band 10 aus dem Jahr 1998 enthält Orte A-Z und das Itinerar Melanchthons.

Nicht immer ist offenbar die Funktion der Regesten-Reihe genügend im Bewußtsein gewesen. Es handelt sich nicht nur um vollständige Inhaltsangaben der registrierten Stücke! Vielmehr sind sie grundlegender *Kommentar* für das allgemeine Verständnis der Texte (MBW.R 10, 7) und also beim Studium der Texte immer mit heranzuziehen. Ebenfalls muß ständig mitbedacht sein, daß schließlich *drei Kommentierungen* vorliegen werden: die Texte selbst erhalten – zweitens – den philologischen Kommentar, und die Kommentarbände bringen schließlich – drittens – die Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur samt Bereitstellung der einschlägigen Beiakten. Das ist nicht nur üppig, das ist schließlich von schwer zu überbietendem Gewicht. Aus vergleichbaren Editionen – z.B. Leibniz! – weiß man, wie gefährlich die Trennung von Kommentar- und Texterstellung sein kann: für Bände aus den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts wartet man noch heute auf die Kommentierungen... MBW.R sind nun *vor den Texten* erschienen – aus pragmatischen Gründen, wird festgehalten. V.a. erzwang dies eine Analyse und Datierung aller Stücke vor Veröffentlichung des ersten Briefftextes überhaupt. Das erforderte langen Atem der Beteiligten (auch der Geldgeber!), bringt

aber einen gewaltigen Vorteil: Für die Kommentierung der Stücke können nahezu unbegrenzt spätere Texte mühelos herangezogen werden. Solche Verweise »nach vorn« sind bei nur sukzessiv erschlossenen Editionstexten verständlicherweise nur sehr viel schwerer möglich (und entsprechend sehen Edition[splanung]en aus, die gar des elementaren Wissensstandes wie einer soliden Bibliographie entbehren!).

MBW.R 7 reicht von 1553 bis 1556. Unter den 1381 Nummern sind auch nur erschlossene/genannte Stücke. Ein sehr weiter Begriff von »Brief« liegt zugrunde. Auch Quittungen, Denkschriften, Gesprächsberichte, Vorreden, Gutachten etc. sind aufgenommen. Inhaltlich führt der Band an gewichtige Themen und Ereignisse aus einer nicht so furchtbar gut bekannten Epoche der Reformationsgeschichte mit diversen Streiten samt der Auseinandersetzung mit v. Schwenckfeld. Aber auch bis zu privaten Mitteilungen reichen die Briefe. Melanchthons europaweite Beziehungen sind unübersehbar deutlich.

Mit MWB – das bedarf keiner ausdrücklichen Begründung mehr – wird die Forschung auf eine schlechthin neue, für absehbare Zeit gültige Basis gestellt.

Dietrich Blaufuß

EINGEGANGENE BÜCHER – BESPRECHUNG, VORBEHALTEN

Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis, hrsgg. von Berndt Hamm und Thomas Lentjes, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, X. 212 S. – ISBN 3-16-147414-7 (Spätmittelalter und Reformation N.R. Bd. 15)

Martin Luther und die Reformation im Landkreis Bitterfeld, Bitterfeld: Kultur- und Heimatverein e.V. 1999, 79 S.

Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung. FS für Reinhard Slenczka, hrsgg. von Christian Herrmann und Eberhard Hahn, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2001, 375 S. – ISBN 3-87513-126-6

Rechtfertigung in den Kontexten der Welt, hrsg. von Wolfgang Greive, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2000, 242 S. – ISBN 3-906706-78-8 (LWB-Dokumentation Bd. 45)

Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit, hrsg. von Anne Bäumer-Schleinkofer, Würzburg: Religion & Kultur-Verlag 2001, 292 S. ISBN 3-933891-04-3

Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung, hrsgg. von Reinhold Mokrosch und Helmut Merkel, Münster: Lit-Verlag 2001, 271 S. – ISBN 3-8258-4640-7 (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie Bd. 3)

Michael Becht: Pium consensum tueri. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melancthon und Johannes Calvin, Münster: Aschendorff 2000, XII. 589 S. – ISBN 3-402-03808-0 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 144)

Wolfgang Matz: Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthons, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 279 S. – ISBN 3-525-55189-4 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 81)

Die Geschichte der Lutherbibelrevision, hrsgg. von Klaus Dietrich Fricke und Siegfried Meurer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001, 391 S. – ISBN 3-438-06251-8 (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel Bd. 1)

Traugott Koch: Johann Habermanns »Betbüchlein« im Zusammenhang seiner Theologie. Eine Studie zur Gebetsliteratur und zur Theologie des Luthertums im 16. Jahrhundert, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, XIII. 425 S. – ISBN 3-16-147499-6 (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 117)

Bernd Moeller: Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte – hrsg. von Johannes Schilling, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 301 S. – ISBN 3-525-55443-5

AUS DEN GEDENKSTÄTTEN DER REFORMATION

Bretten

Das Melanchthonhaus wird Sitz einer »Europäischen Melanchthon-Akademie«. Wie das Gründungskomitee mitteilt, ist es Ziel der Einrichtung, das geistige und kulturelle Erbe Philipp Melanchthons für das heutige Europa zu erforschen.

Erfurt

Fünfhundert Jahre nach seiner Immatrikulation an der alten Erfurter Universität erhält die wieder gegründete Hochschule ein nach Martin Luther benanntes Institut mit drei Professuren für Evangelische Theologie. Es soll spätestens zum Sommersemester 2002 seine Arbeit aufnehmen.

Speyer

Noch bis 27. November (Mo-Do 8–16 h, fr 8–14 h) zeigt das Zentralarchiv der Evangelischen Kirche der Pfalz die Ausstellung »Lutherbilder«. 34 Reproduktionen und 23 Originale dokumentieren den Wandel des Lutherbildes vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Besonders im 19. Jahrhundert hat das Lutherbild das Bildbewußtsein des Protestantismus stark geprägt. Allerdings schuf sich diese Zeit ihr eigenes Lutherbild. Mal sieht man ihn einem katholischen Heiligen gleich, mal als Propheten Christi. Im 19. Jahrhundert erscheint er zusammen mit Bismarck als »deutsche Eiche« – Symbol nationaler Einheit und Stärke. In nationalsozialistischer Zeit verpasste man ihm einen vollen Haarschopf, weil die Tonsur dem Zeitgeist anstößig war. Nicht ausgespart: Luther als Devotionalie aus den Souvenirshops unserer Tage.

Wittenberg

Die Neugestaltung der Dauerausstellung in der Lutherhalle – die alte von 1983, die die politische Wende überdauerte, wurde insgesamt von rund 1,2 Millionen Besucherinnen und Besuchern gesehen – wird auch eine Verdoppelung der Ausstellungsfläche von 900 auf 1800 qm bieten. Die Eröffnung soll im Oktober 2002 stattfinden. Bis dahin wird das gesamte Gebäude, das Luther ja einst als Wohnhaus dien-

te, für veranschlagte DM 10 Millionen gründlich saniert, und man hofft, daß es nicht zu unerwarteten Verzögerungen kommt. Büros, Kasse, Technik, Garderoben und Toiletten werden ins benachbarte »Direktorenhaus« verlagert, modernste Klima- und Sicherungsanlagen für weitere DM 5 Millionen werden eingebaut. Die Lutherhalle verfügt über unter anderem 20000 Drucke, 15000 Grafiken, 8000 Handschriften und 3000 Münzen und Medaillen, von denen natürlich auch in Zukunft nur ein kleiner Teil ausgestellt werden kann.

Wittenberg

Die deutschen Luther-Forschungsstätten planen, wie die Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt mitteilt, eine Wanderausstellung über den Reformator, die ab 2003 zunächst in den USA gezeigt werden soll. Titel: »Der Reformator Martin Luther – Schätze aus Sachsen-Anhalt«. Neben Luther wird dabei auch Lukas Cranach präsentiert. Weitere Stationen sollen Belgien und die skandinavischen Länder sein.

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs 2002

Die Luther-Gesellschaft e.V. lobt einen Geldpreis für eine wissenschaftliche Arbeit über Martin Luther aus. Die Arbeit soll sich mit Luthers Leben oder seiner Lehre oder seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte befassen.

In Betracht kommen Dissertationen oder Habilitationsschriften, die in deutscher Sprache abgefaßt und nach dem 1. Februar 2000 an einer Hochschule angenommen worden sind. Der Preis ist dotiert mit DM 10000,-. Eine Teilung des Preisgeldes ist möglich.

Die Arbeit ist von dem Bewerber/der Bewerberin zusammen mit den Gutachten des Promotions- oder Habilitationsverfahrens bis zum 1. März 2002 (Datum des Poststempels) bei der Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft e.V., Krochmannstraße 37, D-22299 Hamburg, einzureichen.

Zur Prüfung der eingereichten Arbeiten und zur Auswahl einer preiswürdigen Arbeit setzt der Vorstand der Luther-Gesellschaft e.V. ein Preisgericht ein, das aus einem Mitglied des Vorstands der Luther-Gesellschaft e.V. und zwei weiteren vom Vorstand zu benennenden wissenschaftlichen Gutachtern besteht. Ein Rechtsweg gegen die Entscheidung des Preisgerichts ist ausgeschlossen.

Mitgliedsbeitrag ab 1. 1. 2002

Im ganzen Euroland muß ab dem kommenden Jahr auf die neue Währung umgestellt werden. So auch bei der Luther-Gesellschaft.

Beitrag mit Bezug der Zeitschrift EUR 16,-

Beitrag mit Zeitschrift und Jahrbuch EUR 42,-

Ermäßigter Beitrag

mit Bezug der Zeitschrift EUR 8,-

mit Zeitschrift und Jahrbuch EUR 21,-

Wir bitten freundlichst um Beachtung.

Valentin-Ernst-Löschner-Preis

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands lobt anlässlich des 250. Todestages des Gelehrten einen Valentin-Ernst-Löschner-Preis aus. Er wird vergeben für wissenschaftliche Arbeiten zu Person, Werk, Zeit und Bedeutung von Valentin Ernst Löschner. Eingereicht werden können monographische Arbeiten vom Umfang mindestens einer Magisterarbeit. Das Preisgeld beträgt DM 9000,-. Es kann aufgeteilt werden. Das Gutachter-Gremium zur Verleihung des Preisgeldes besteht aus 5 Personen unter Vorsitz von Prof. Dr. Jörg Baur. Nähere Auskünfte erteilt gern: Oberkirchenrat Dr. Klaus Grünwaldt, Lutherisches Kirchenamt der VELKD, Postfach 510409, 30634 Hannover, Tel. 0511/6261-229. Dort sind auch die Arbeiten einzureichen. Abgabefrist ist der 1. März 2002.

Lutheriden-Vereinigung

In letzter Zeit haben sich erfreulicherweise engere Bande zur Lutheriden-Vereinigung e.V. ergeben. Die Lutheriden sammeln alle Nachkommen der Luther-Familie. Die Vereinigung wird sich demnächst in unserer Zeitschrift vorstellen. Jetzt schon weisen wir gern auf die Internet-Adresse hin: <http://www.lutheriden.de>.

Unsere niederländische Schwesterzeitschrift »Luther-Bulletin. Tijdschrift voor interonfessioneel Lutheronderzoek« soll an dieser Stelle wieder einmal erinnert werden. Die dort veröffentlichten Beiträge erscheinen teils in deutscher, teils in niederländischer Sprache. Es erscheint ein Heft pro Jahr zum Preis von DM 27,50 (EUR 14,-), wofür ein deutsches Konto eingerichtet ist.

Jahrgang 1998: J.P. Boendermaker, Karl Barths visie op Luther in 1933. Het »ja« onder het »nee« – C.A. Aurelius, Melanchthon »Verräter«. Das Melanchthonbild in der schwedischen Lutherrenaissance – H. Junghans, Gott wirkt Wunder. Ein Leitwort zum 450. Todestag Martin Luthers – H. Zschoch, Luthers letztes Lebensjahr – T.H.M. Akerboom, »Er zullen grote tekenen zijn«. Een verkenning von Luthers verstaan van de Apokalyps in de context van zijn tijd – M. Plathow, Martin Luther in Heidelberg. Die Heidelberger Disputation

Jahrgang 1999: O. Bayer, Op het breukvlak der tijden. De actualiteit van Luther – G.J. Miller, Luther and the Early Lutheran Tradition on Islam – W.v. Meding, Luthers Loblied »Mit Fried und Freud fahr ich dahin«. Quelle und Komposition eines kleinen Kompendiums – K. Zwanepol, Luthers verzoeningsleer in zijn exegese van Galaten 3: 13–14

Jahrgang 2000: M. Seils, Martin Luthers opvatting van de wet – K.-H. zur Mühlen, *Simul iustus et peccator* in der Theologie Martin Luthers – J. Rogge, Von der Freiheit eines Christenmenschen in den Zwängen der Gegenwart – F. Schweitzer, Luther en de geschiedenis van opvoeding en onderwijs. Plichtmatige reminiscentie of noodzakelijke herinnering? – H. Hövelmann, Liebe zwingt nicht. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Invokavit-Predigten

Abonnements wie auch Einzelhefte bestellt man bei: LUTHER-BULLETIN, Leeuwerikstraat 78, NL-3853 Ermelo.

Inwieweit hat der Reformator Luther die Reformation mitgestaltet?

Bernd Moeller

Luther-Rezeption

Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte

Herausgegeben von Johannes Schilling.
2001. 301 Seiten, gebunden
DM 98,- / öS 715,- / SFr 85,- / € 49,-
ISBN 3-525-55443-5

Die Aufsätze des Bandes behandeln unter vielfältigen Gesichtspunkten das fundamentale historische Problem, welcher Zusammenhang zwischen der Einzelperson Martin Luther und der geschichtlichen Bewegung der Reformation bestand, wie und inwieweit hat der Reformator die Reformation hervorgerufen, inwieweit hat er sie mitgestaltet? Die Frage wird in kirchenhistorischer Perspektive gestellt, doch bezieht sie sich auf die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts als ganze und deren christliche Prägung in Deutschland und Europa.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

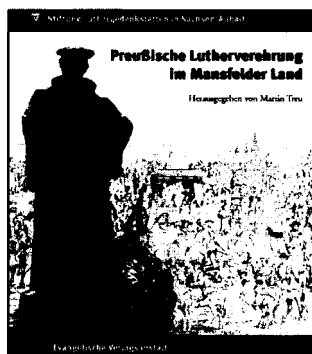


Walther Ludwig (Hg.)

Die Musen im Reformationszeitalter

Akten der Tagung der Stiftung Luthergedenkstätten in der Lutherstadt Wittenberg vom 14. bis 16. Oktober 1999

323 Seiten, Hardcover
ISBN: 3-374-01859-9
DM 89,00/öS 650,00/sFr 78,00
Euro (D) 45,50/ Euro (A) 46,80



Martin Treu u.a. (Hg.)

Preußische Lutherverehrung im Mansfelder Land

Aufsätze zur Ausstellung anlässlich des Preußenjubiläums
Kataloge der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen Anhalt, Band 8

ca. 500 Seiten mit 90 Abbildungen, Hardcover
ISBN: 3-374-01922-6
ca. DM 57,90/öS 423,00/sFr 52,00
Euro (D) 29,60/ Euro (A) 30,50
erscheint November 2001



**EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
LEIPZIG**
Tel. +49/341/7 11 41-0, Fax +49/341/7 11 41 30
Blumenstraße 76, 04155 Leipzig, www.eva-leipzig.de

MD

MATERIALDIENST DES KONFESSIONSKUNDLICHEN INSTITUTS BENSHEIM

Informationen über Katholizismus, Orthodoxie, Protestantismus und über die ökumenische Situation

Ein Redaktionsteam von sechs Wissenschaftlern informiert aktuell über Vorgänge und Tendenzen im Katholizismus, Anglikanismus, in der Orthodoxie und im Protestantismus und prüft Zusammenhänge und Hintergründe von Tagesereignissen auf theologischen und ökumenischen Gehalt.

Der MD erscheint zweimonatlich, 20 Seiten,
Unkostenbeitrag im Jahr: 25,- DM / 13,- Euro zuzüglich
Versandkosten.

Für Studentinnen und Studenten DM 12,- / 7,- Euro zuzüglich
Versandkosten.

Ansichtsexemplare anfordern:

Konfessionskundliches Institut
des Evangelischen Bundes
Postfach 12 55
64602 Bensheim
e-mail: ki-eb@t-online.de
Internet: <http://www.ekd.de/ki>
Tel. 0 62 51/84 33-25 - Fax 84 33-28

Das zeitgemäße theologische Lexikon

Jetzt als Sonderausgabe!

- Kompetente Information zu 10.000 Begriffen aus Kirche und Religionen, Theologie und ihrem gesellschaftlichen Umfeld in 1.500 Sachartikeln und 6.000 Personeneinträgen.
- Präzise Planung und Begleitung aller Sachgebiete durch führende Fachvertreter (z.B. E. Fahlbusch, C. Colpe, M. Greschat, A. Kallis, D. Ritschl, J. Roloff, R. Smend, J. Scharfenberg).
- Der wesentliche Wissensstoff in ökumenischer Weite und modernem Problembewusstsein benutzerfreundlich vermittelt.

„Wenn ich kurze und gleichzeitig doch profunde Auskunft zu einem theologischen Stichwort suche, ist das EKL zur schnellen und übersichtlichen Information äußerst hilfreich.“

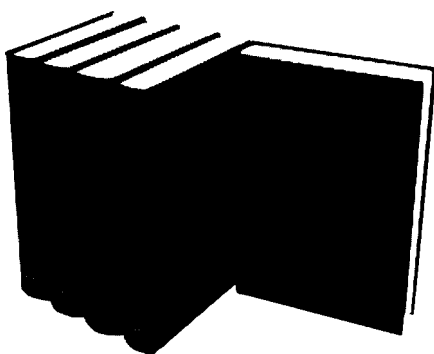
Landesbischofin Dr. Margot Käßmann

„Dieses große Nachschlagewerk ist von unschätzbarem Wert für das theologische Studium, für die praktische Seelsorge und für die Allgemeinbildung.“

Prof. Dr. Hans Küng, Tübingen

„Ein umfangreiches Werk mit einem weiten ökumenischen und politischen Horizont. Es nützt einem modernen Dialog zwischen Religion und Politik.“

Dr. Antje Vollmer



Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)

Internationale theologische Enzyklopädie

Herausgegeben von
Prof. D.Dr. Erwin Fahlbusch,
Prof. Dr. Jan Milič Lochman,
Prof. Dr. John Mbiti,
Prof. Dr. Jaroslav Pelikan
und Prof. Dr. Lukas Vischer.

Vier Textbände und ein Registerband.
3.831 Seiten, Buckram-Leinen.

DM 781,- (ab 1.1.2002 € 399,-)

ISBN 3-525-50145-5

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 2001



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Herausgegeben von: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel) zusammen mit Dr. Reinhard Brandt (Weißenburg), 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 11 26 88; 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;

<http://www.Luther-Gesellschaft.com>

Tel./Fax: (040) 5 14 11 50. E-mail: Luther-Gesellschaft@t-online.de

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 Euro 15,- inbegriffen.

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

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

E-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de (für Bestellungen/Abonnementverwaltung)

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

INHALT

	119	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR	120	Gott in der Höhe und in der Tiefe
HEUTE ENTDECKT		Magnificat – Vorrede und Eingang
AUFSÄTZE	124	Theo Bell
		Das Magnificat – verdeutscht und
		ausgelegt durch D. Martin Luther
	137	Hellmut Zschoch
		Katharina Luther als Frau der Reformation
WERKSTATT	157	Michael Lapp
		Lutherische Impulse für das Europa
		der Zukunft
	161	Burckhard Clasen
		Martin Luther und die heilige Elisabeth

Die neue Ausgabe unserer Zeitschrift hat zwei Schwerpunkte. *Theo Bell*, niederländischer Lutherforscher, der in zahlreichen Beiträgen auf den Zusammenhang zwischen Luthers theologischem Denken und der monastischen Theologie aufmerksam gemacht hat, widmet sich der Magnificat-Auslegung durch den Wittenberger Reformator, die schon zu ihrer Zeit eine ziemliche Popularität erlangte und bis heute zu seinen schönsten Schriften gezählt wird. Im Grunde entfaltet sich hier ein Kompendium der Theologie Luthers. Wer Luthers Denken verstehen will, findet hier einen hilfreichen Einstieg. Zugleich werden Grundlinien lutherischer Marien-deutung in Unterscheidung von römischer Mariologie deutlich.

Es verstand sich von selbst, als »Luther – für heute entdeckt« eine Übersetzung der »Einleitung und Vorrede« der Magnificat-Auslegung an die Spitze des Heftes zu stellen, also den Text, auf den sich der Autor Bell bezieht. Nachdem im Aufsatz zahlreiche Originalwendungen Luthers nach WA zitiert sind, konnte als Luthertext eine moderne Übersetzung versucht werden. Lediglich der Bibeltext Lk 1,46–55 sollte Luthers Sprachkunst belassen.

Im zweiten Aufsatz geht es wieder einmal um Katharina Luther – mit Absicht: Im Jahr 2002 ließe sich ihres 450. Todestags gedenken. Nun ist nicht zu erwarten, dass – so kurz nach 1999 – wieder ein Katharinenjahr gefeiert wird. Wir wollen aber mit dem Abdruck des Aufsatzes von *Hellmut Zschoch* zum einen einladen, Katharina auch weiter gebührende Referenz zu erweisen, zum anderen deutlich machen, dass die Forschung über die Bedeutung der Frau in der Reformation wie der Frauen der Reformatoren längst nicht ausreichend geleistet ist. Der hier abgedruckte Vortrag »Katharina Luther als Frau der Reformation« setzt bereits neue, die Wirkungsgeschichte mit bedenkende Akzente.

In der »Werkstatt« berichtet zunächst *Michael Lapp* über das zweitägige Seminar »Martin Luther und Europa«, das die Luther-Gesellschaft in Nürnberg veranstaltet hat. Schließlich steuert unser Leser *Burckhard Clausen* eine Überlegung zu »Martin Luther und die heilige Elisabeth« bei.

H. H.

GOTT IN DER HÖHE UND IN DER TIEFE

Martin Luther: Das Magnificat (Lk 1,46–55)

Mein Seel erhebt Gott den Herrn
Und mein Geist freuet sich in Gott, meinem Heiland.

Denn er hat mich, seine geringe Magd, angesehen;
Davon mich werden selig preisen Kindeskinde ewiglich.

Denn er, der alle Dinge tut, hat große Dinge mir getan,
Und heilig ist sein Name.

Und seine Barmherzigkeit langet von einem Geschlecht zum andern,
Allen, die sich vor ihm fürchten.

Er wirket gewaltiglich mit seinem Arm
Und zerstöret alle Hoffärtigen im Gemüt ihrs Herzens.

Er setzet ab die großen Herrn von ihrer Herrschaft
Und erhöhet, die da niedrig und nichts sind.

Er macht satt die Hungrigen mit allerlei Gütern,
Und die Reichen lasset er ledig bleiben.

Er nimmt auf sein Volk Israel, das ihm dienet,
Nachdem er gedacht an seine Barmherzigkeit:

Wie er denn versprochen hat unseren Vätern,
Abraham und seinen Kindern in Ewigkeit.

Vorrede und Eingang

Um diesen heiligen Lobgesang recht zu verstehen, muss man darauf achten, dass die hoch gelobte Jungfrau Maria aus eigener Erfahrung redet, in der sie durch den heiligen Geist erleuchtet und gelehrt worden ist. Denn niemand kann Gottes Wort recht verstehen, außer er hat es unmittelbar vom heiligen Geist. Niemand aber kann es vom heiligen Geist haben, es sei denn in der eigenen Erfahrung, Anfechtung und Empfindung. Und in eben dieser Erfahrung lehrt der heilige Geist als in seiner eigenen Schule. Außerhalb von ihr wird nichts gelehrt als nur Scheinwort und Geschwätz.

So lehrt der heilige Geist die heilige Jungfrau, als sie in sich selbst erfährt, dass Gott an ihr so große Dinge wirkt, obwohl sie doch gering, unansehnlich, arm und verachtet war, diese reiche Kunst und Weisheit, dass Gott ein solcher Herr sei, der nichts anderes zu schaffen habe, als allein dies: erhöhen, was niedrig ist, und herunter holen, was da hoch ist; kurzerhand zerbrechen, was zurecht ist, und zurecht bringen, was zerbrochen ist.

Denn gleich wie er am Anfang alle Kreaturen aus nichts schuf, weshalb er Schöpfer und allmächtig genannt wird, so bleibt diese seine Art zu wirken ohne Veränderung. Alle seine Werke bis ans Ende der Welt sind noch so getan, dass er aus dem, das nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas Kostbares, Ehrbares, Seliges und Lebendiges macht. Wiederum alles, das etwas ist, kostbar ist, geehrt, selig, lebendig: das macht er zunichte, gering, verachtet, elend und sterbend, und zwar in einer Weise, in der keine Kreatur wirken kann, denn sie vermag nicht aus nichts etwas zu machen. So sehen seine Augen nur in die Tiefe, nicht in die Höhe – wie Daniel sagt: »Du sitzt über den Cherubim und siehst in die Tiefe oder Abgrund« (Dan 3,55), ebenso Ps 138,6: »Gott ist der Allerhöchste und sieht herunter auf die Niedrigen, und die Hohen kennt er von ferne« oder Ps 113,5f: »Wo ist ein solcher Gott wie der unsere, der da sitzt an höchster Stelle und sieht doch herunter auf die Niedrigen, im Himmel und auf Erden?« Denn weil er das Allerhöchste ist und nichts über ihm, kann er nicht über sich sehen, auch nicht neben sich. Weil niemand ihm gleich ist, muss er notwendig in sich selbst und unter sich sehen, und je tiefer jemand unter ihm ist, desto besser sieht er ihn.

Aber die Welt und der Menschen Augen tun das Gegenteil. Sie blicken nur nach oben und wollen nur ja noch schweifen – wie Spr 30,13 zu lesen ist: »Es ist ein Volk, dessen Augen in die Höhe sehen, und seine Augenlider sind in die Höhe gerichtet.« Diese Erfahrung machen wir täglich, wie jedermann nur höher strebt zu mehr Ehre, Macht, Reichtum, Kunst, gutem Leben und allem, was groß und hoch ist. Tja, solchen Leuten hängt man an, da kommt man herzugelaufen, da macht man gern den Diener, da will jedermann sein und an ihrer Höhe teilhaben. Nicht ohne Grund sind in der Heiligen Schrift so wenige Könige und Fürsten als rechtschaffen beschrieben. Doch in die Tiefe will niemand sehen, wo Armut, Schmach, Not, Jammer und Angst ist. Davon wendet jedermann den Blick ab. Vor solchen Leuten läuft jedermann davon, flieht und scheut. Man überlässt sie sich selbst. Niemand denkt daran, ihnen zu helfen, beizustehen und dafür zu sorgen, dass sie auch etwas sind. Sie müssen also in der Tiefe und in niedrigem, verachtetem Rang bleiben. Unter den Menschen ist kein Schöpfer, der aus dem Nichts etwas machen wollte – wie Paulus Röm

12,16 lehrt und spricht: »Trachtet nicht nach hohen Dingen, sondern haltet euch herunter zu den geringen.«

Darum gebührt allein Gott das Ansehen, dass er in tiefe Not und Jammer blickt. Er ist allen denen nah, die in der Tiefe sind – wie Petrus sagt: »Gott widersteht den Hohen, aber den Niedrigen gibt er Gnade« (1.Petr 5,5). Genau aus diesem Grund fließen nun die Liebe und das Lob Gottes. Es kann ja niemand Gott loben, Gott habe ihn denn zuvor lieb. So kann niemand Gott lieben, er sei ihm denn aufs lieblichste und allerbeste bekannt. Nicht anders kann er freilich bekannt werden als durch seine Werke, die in uns erzeugt und die von uns gefühlt und erfahren worden sind. Wo man aber die Erfahrung macht, dass er ein solcher Gott ist, der in die Tiefe sieht und allein den Armen, Verachteten, Elenden, Jämmerlichen, Verlassenen und solchen, die gar nichts sind, hilft, da gewinnt man ihn so herzlich lieb, da geht das Herz über vor Freuden, hüpf und springt vor Wohlgefallen, welches es in Gott empfangen hat. Da ist dann der heilige Geist. Er hat solch überschwängliche Kunst und Lust in einem Augenblick in der Erfahrung gelehrt.

Darum hat Gott auch den Tod auf uns alle gelegt und das Kreuz Christi mit unzähligen Leiden und Nöten seinen allerliebsten Kindern und Christen gegeben, ja er lässt sie zuweilen auch in Sünde fallen, damit er viel in die Tiefe zu sehen hätte. Vielen möchte er helfen, viel möchte er wirken, sich als einen rechten Schöpfer erzeigen und sich damit bekannt, liebens- und lobenswert machen, während ihm darin die Welt leider mit ihren nach oben gerichteten Augen unablässig widerstrebt, so sein Sehen, Wirken, Helfen, seine Erkenntnis, seine Liebe und sein Lob nicht zum Zuge kommen lässt und ihn aller Ehre, dazu sich selbst der eigenen Freude, Lust und Seligkeit beraubt. So hat er auch seinen einzigen Sohn Jesus Christus selbst in die Tiefe allen Jammers geworfen und an ihm in unübertrefflicher Weise erzeugt, wohin sein Sehen, Werk, Hilfe, Art, Rat und Wille gerichtet sind. Auch Jesus Christus hat dies in unübertrefflicher Weise erfahren, bleibt voller Bekenntnis, Liebe und Lob Gottes ewiglich – wie Ps 21,7 sagt: »Du erfreust ihn mit eitel Freude vor deinem Angesicht, das ist: dass er dich sieht und erkennt.« Davon spricht auch Ps 44,9, dass alle Heiligen nicht mehr tun werden als Gott im Himmel loben, dass er sie in ihrer Tiefe angesehen und sich ihnen dort bekannt, liebens- und lobenswert gemacht hat.

Also tut auch hier die zarte Mutter Christi, sie lehrt uns mit dem Beispiel ihrer Erfahrung und mit Worten, wie man Gott erkennen, lieben und loben soll. Denn weil sie mit fröhlichem, springendem Geist sich hier rühmt und Gott lobt, er habe sie angesehen, obgleich sie niedrig und nichts gewesen sei, muss man glauben, dass sie arme, verachtete, geringe

Eltern gehabt hat. Und dass wir's um der Einfältigen willen klar sehen: Zweifellos sind die Töchter der obersten Priester und Ratsherrn zu Jerusalem reich, hübsch, jung, gelehrt und im Ansehen des ganzen Landes auf ehrbarste gehalten gewesen (wie jetzt die Töchter der Könige, Fürsten und Reichen), und so auch in vielen anderen Städten. Auch zu Nazareth, in ihrer Stadt, ist sie nicht Tochter der obersten Regenten, sondern eines gemeinen, armen Bürgers gewesen, auf welche niemand besonders gesehen oder sie beachtet hat. Sie ist unter ihren Nachbarn und deren Töchtern ein schlichtes Mädchen gewesen, das sich um Vieh und Haus gekümmert hat, zweifellos nicht mehr, als eine arme Hausmagd sein mag, die tut, was man sie zu tun im Haus anweist.

Denn so hat Jesaja 11,1f verkündet: »Es wird ein Reis hervorgehen aus dem Stamme Jesse und aufwachsen eine Blume aus seiner Wurzel, auf welcher wird ruhen der heilige Geist.« Stamm und Wurzel ist das Geschlecht Jesse bzw. David, insonderheit die Jungfrau Maria, Reis und Blume ist Christus. Was man nie sieht, ja was unglaublich ist, dass aus einem dürrer, faulen Stamm und Wurzel ein schönes Reis, eine Blume wachse, so war auch nicht vorherzusehen, dass Maria, die Jungfrau, Mutter eines solchen Kindes werden sollte. Denn ich sehe es so, sie sei nicht allein deshalb Stamm und Wurzel genannt, dass sie übernatürlich, in unversehrter Jungfraunschaft, Mutter geworden ist, wie es übernatürlich ist, wenn ein Reis aus einem toten Stumpf wächst, sondern vielmehr darum, dass der königliche Stamm, das Geschlecht Davids, welches einmal in großer Ehre, Macht, Reichtum und Glück zu Davids und Salomos Zeiten grünte und blühte, auch vor der Welt bedeutend war. Aber am Ende, als Christus kommen sollte, hatten die Priester diese Ehre an sich gebracht und regierten allein, und das königliche Geschlecht Davids war verarmt und verachtet wie ein toter Stumpf, so dass es weder Hoffnung noch Ansehen besaß, dass von ihm je wieder ein König zu großen Ehren kommen sollte. Und gerade, als die Unansehnlichkeit seiner Gestalt am krassesten war, kommt Christus und wird von dem verachteten Stamm, von dem geringen, armen Mägdlein geboren, wächst das Reis und die Blume auf von der Person, als welche die Tochter eines Herrn Hannas oder Herrn Kaiphas nicht für würdig geachtet wäre, dass sie ihr sollte ihre geringste Magd sein. So wandeln Gottes Werk und Angesicht in der Tiefe, menschliches Werk und Gesicht dagegen nur in der Höhe.

Das ist nun die Ursache ihres Lobgesangs.

(WA 7, 546–549)

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

DAS MAGNIFICAT – VERDEUTSCHT UND AUSGELEGT DURCH D. MARTIN LUTHER: VORREDE UND EINGANG

Von Theo Bell

1. Zur Entstehungsgeschichte der Magnificat-Auslegung

Die Magnificat-Auslegung Luthers ist wohl mit Walter von Loewenich als »seine schönste Schrift« zu betrachten. »Selig die Hände, die dies geschrieben«, soll Papst Leo X. angeblich gesagt haben, als ihm die Auslegung unter die Augen gekommen sei, ohne dass er den Namen des Verfassers gekannt habe. Diese Anekdote sagt vor allem etwas über die auffallende Schönheit aus, die im Laufe der Zeit von Anhängern wie Gegnern der Reformation bezeugt wurde. Trotzdem ist – rein historisch gesehen – diese päpstliche Seligsprechung von Luthers Schrift nicht sehr wahrscheinlich. Leo X. kannte kein Deutsch, und die erste lateinische Übersetzung der Auslegung erschien erst vier Jahre nach seinem Tod (1521).

Wer Luthers Auslegung des Magnificat liest, wird zuallererst vom heiteren Charakter dieser Schrift in den Bann gezogen. Sie hat die Innigkeit einer mystischen Schrift und scheint eher in der Stille und Ruhe einer Klosterzelle geschrieben als in der wallenden Brandung der europäischen Geschichte. Doch wer sich die Mühe macht, sie näher zu betrachten, bemerkt, wie sehr sie ein Spiegel der Tage ihrer Entstehung ist. Allein schon die Widmung des Werks an den siebzehnjährigen Herzog Johann Friedrich zeigt die kritische Situation, in der sich Luther damals befand. Johann Friedrich hatte, nachdem die päpstliche Bulle gegen Luther bekannt geworden war, in einem Brief an seinen Onkel Friedrich den Weisen um den erforderlichen Schutz für Luther gebeten. Die Antwort wurde Luther nicht direkt vom Kurfürsten mitgeteilt, sondern über den jungen Herzog: »Ich habe ewer liebe schreyben doctor martinus lutter belangende alles inhalts vernommen, und solches freuntlich von e.I. vermarckt, e.I. sollen auch nit zweifeln, Ich habe mir die sache, so vil möglich und sich leyden will, lassen befolen seyn« (WA Br 2, 238, 13ff). Als Dank für die Fürsprache beim sächsischen Hof widmet Luther Johann Friedrich die Magnificat-Auslegung. Vielleicht hatte er gehofft, die Schrift noch vor seiner Abreise auf den Wormser Reichstag druckfertig zu haben. Doch schloss er sie erst während seines Aufenthalts auf der Wartburg ab.

2. Die *Magnificat*-Auslegung als meditative Schriftauslegung

Wilhelm Maurer rechnet die Schrift unter Luthers »volkstümliche Erbauungsschriftstellerei« und betont damit den populären, den nicht akademischen Charakter der Schrift¹. Für ihn steht der »Frömmigkeits«-Aspekt im Zentrum. Seiner Meinung nach geht es darum, dass die biblischen Gedanken in ihrer Christenbezogenheit unmittelbar vom gläubigen Herzen aufgenommen und in ihrer lebendigen und Leben spendenden Wirklichkeit erfahren werden. Jedoch lässt sich für Luther eine Trennung zwischen akademischer und nicht akademischer Wirksamkeit nicht so leicht konstatieren. Man darf nie aus den Augen verlieren, dass *alle* Theologie – in welcher Form auch immer – bei ihm im Dienst der Wortverkündigung steht. Das relativiert die Unterscheidung zwischen akademischen und volkstümlichen Schriften, die gemeinhin im Spätmittelalter in hohem Maße galt, für Luther nun doch. Nie unterschätzte Luther seine Zuhörer und Leser. Die großen Themen der Theologie um Gott, den Menschen und sein Heil sind in beiden Kategorien seines Werks zentral, und die rechte Schriftauslegung steht immer – worum es auch geht – an der ersten Stelle. Gewiss ist die Art der Exegese der *Magnificat*-Auslegung meditativer als die Exegese im Hörsaal. Die Ausführungen sind vielleicht weniger technisch, vielmehr auf ein längeres Verweilen bei einem bestimmten Thema gerichtet, um so das Herz vom Wort anrühren zu lassen. Wir möchten deshalb die *Magnificat*-Auslegung als ein typisches Beispiel für Luthers »meditative Exegese« bezeichnen. Dies soll nun anhand der Einleitung (Eingang und Vorrede) gezeigt werden. In der Einleitung werden Skopus und Aufbau des gesamten Traktats focussiert. Sie umfasst drei Themen, von denen er das zweite an dieser Stelle am weitesten ausgearbeitet hat:

- Marias Erfahrung der Art und Weise, wie Gott wirkt (546,21–34)²
- Gottes Weise, in die Tiefe zu sehen und zu schaffen, und die Stellung des Menschen dazu (547,1–548,28)
- Die Niedrigkeit Marias und ihres Geschlechts (548,29–549,31)

Diese drei Themen der Einleitung sind zugleich die Hauptthemen der ganzen Auslegung.

¹ W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, 105.

² Alle Stellen der *Magnificat*-Auslegung beziehen sich auf WA 7.

2. 1. Die Erfahrung Marias

»Sola experientia facit theologum« (WA 5, 163,17) sagt Luther in der zweiten Psalmenauslegung (1519–1521), und wer einigermaßen mit Luthers Kreuzestheologie vertraut ist, weiß, dass hiermit die Glaubenserfahrung skizziert ist. Luther nimmt für die Auslegung von Marias Lobgesang ihre eigene persönliche Gotteserfahrung als Ausgangspunkt. An erster Stelle ist und bleibt es *ihr* Lobgesang als Antwort auf die Werke, die Gott an ihr verrichtet hat. Deshalb soll man nach Luthers Meinung, wenn man diesen Lobgesang »ordenlich verstehen« will, mit der konkreten Tatsache beginnen, dass Maria »aus eygner erfahrung redet« (546,22). Scheinbar ist dies selbstverständlich, doch der Zweck dieses Hinweises darf nicht unterschätzt werden. Er bedeutet konkret, dass wir, wenn dieser Lobgesang auch für uns Bedeutung haben soll, genau wie sie Gottes Wirken glauben müssen. Darum also ist es nötig, diesen Lobgesang Marias recht zu verstehen. Es geht nicht um ein Verstehen mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen.

In diesem Rahmen sollen auch die beiden Bitten am Anfang und am Schluss der Auslegung betrachtet werden. Hier fleht Luther um die Fürbitte Marias zu Gott für einen »unsz allenn heylsamen vorstand« (545,29) und »rechten vorstand diesesz magnificat, der do nit allein leuchte und rede, szondern brenne und leb yn leyb und seel« (601,10). Wer diese Anrufungen lediglich als römisch-katholische Reste oder anfängliche Schwächen Luthers betrachtet, übersieht hier Marias Bedeutung als *experta* für Gottes Wirken. Wenn ein Mensch dieses richtige Verstehen geschenkt bekommt, sieht er oder sie im Glauben und erfährt am eigenen Leibe, dass Gott nicht nur zu wirken vermag, sondern auch und vor allem an ihm bzw. an ihr wirken will. »Nu mags nit seynn, das yemant erschrecke oder sich troste ausz solchen grossen thatten gottes: Es sey denn, das er nit allein glaube, got vormuge und wisse grosse that zu thun. Szondern musz auch glauben, das er wolle alszo thun und eyne liebe hab solchs zu thun ... szondernn du must on allisz wancken, on allisz zweiffeln seinen willen *uber dich* dir furbildenn, das du fest glewbist« (553,22). Also lassen sich drei Stufen im Erkennen Gottes unterscheiden:

1. Gott *vermag große Taten zu tun*. Das ist an sich noch kein Glauben, denn auch die *ratio* hat das Vermögen, dies einzusehen (demnach auch die Heiden und sogar die Dämonen). Die Allmacht Gottes kann faktisch von jedermann in der Schöpfung erkannt werden, bemerkt Luther einige Jahre später in der Auslegung des Jona-Buches (1526). Doch wer Gott und was sein Wille ist, entgeht der Vernunft, und »also spielt auch die vernunfft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe« (WA 19, 207,3). Damit

sind die Möglichkeiten und Grenzen einer natürlichen Theologie klar gegeben³.

2. *Gott will anderen Menschen große Taten erzeugen.* Hier wird schon ein gewisser Glaube unterstellt, insoweit man glaubt, dass Gott für andere Leute (vor allem Heilige) Heil bewirkt. Doch man schließt sich selbst von diesem Wirken aus, und deshalb ist auch hier von einem persönlichen Glauben noch keine Rede.

3. *Gott will auch an mir große Taten erzeugen.* Dies ist der wahrhaftige Glaube, der auch Maria kennzeichnet. Der wahrhaft Gläubige vertraut »on allisz wancken« auf Gottes große Taten an sich. Maria erkennt in Gottes Wirken seinen Heilswillen ihr gegenüber. Dieses »pro me« des Heils ist kein sicherer Besitz, sondern muss in der Anfechtung fortwährend gegen den Unglauben erkämpft werden.

Es mag deutlich sein, warum Luther voraussetzt, dass Maria »aus eygner erfahrung« spricht. Das Magnificat ist nicht irgendein Lied, das auch von irgendjemand anderem hätte ausgedacht werden können. Es ist eine Reflexion auf die unveräußerlich eigene Gotteserfahrung der Maria. Gott ist als Heiland in ihrem Leben Wirklichkeit geworden, und davon gibt der Heilige Geist Zeugnis in ihr (Rom 8,16). Erfahrung ist die Lebens- und Geschichtsdimension des Glaubens. In der Erfahrung stellt der Heilige Geist selbst die konkrete Existenz des gläubigen Menschen und seiner Geschichte ins Licht des Wirkens Gottes, und zwar sowohl das Handeln am einzelnen Menschen wie auch an der ganzen Menschheit und der Welt.

Anfechtung und Erfahrung gehören zusammen. Die Anfechtung bestätigt den Wirklichkeitscharakter und zugleich den Verborgenenaspekt des Glaubens in der alltäglichen Wirklichkeit. Der Glaube soll oft gegen allen Schein und den eigenen Unglauben bewahrheitet werden. Dabei ist dieses Bewahrheiten keine Leistung des Menschen selbst, sondern das Werk des Heiligen Geistes im Menschen. In einer Predigt am 10. März 1521, also dem Tag, an dem Luther auch die Widmung seiner Magnificat-Auslegung verfasste, sagt er: »Es wirdt niemandt gelerhet mit viell lesszen, gedencken etc. Es ist viel hoher schul, do man gotzs wort lerneth, das ist, das er muss vorstanden werden durch ein schmack und erfahrung. Man muess also in die wuesteney komen, dan kumeth Christus, und wirth der mensch also, das er die gantzs weldt kann richten.« (WA 9, 610,30). Das Verstehen des Wortes, das persönliche Erfahren und Schmecken, »wie süß

³ WA 19, 207,11: »Darumb ists gar eyn gros unterscheyd, wissen, das eyn Gott ist, und wissen, was oder wer Gott ist. Das erste weys die natur und ist ynn allen hertzen geschriben. Das ander leret alleine der heylige geyst.« Vgl. auch WA 19, 206,7–13.

der Herr ist« (Ps 33,9), ist hier verbunden mit »in die wuesteney komen«, eine mystische Metapher für die tiefste Anfechtung der Gottverlassenheit. Wie der Geist mit Christus verbunden ist, so sind »schmack und erfahrung« damit verbunden »in die wuesteney« zu kommen und diese auszuhalten.

Weiter spricht Luther hier von einer »viel hoher schul, do man gotzs wort lerneth«. Mit der hohen Schule ist nicht die Universität, sondern die Schule des Heiligen Geistes gemeint, wie man das auch in der Einleitung zur Magnificat-Auslegung findet. In der Erfahrung lehrt der Geist »alsz ynn seiner eygenen schuel« (546,27). Die Begriffe »schuel«, »schulmeister«, »schüler« im Hinblick auf das belehrt Werden des Menschen durch Gott stammt aus der monastischen Tradition: das Kloster als Schule des Heiligen Geistes, wo man das lernen kann, was die weltlichen Schulen nicht lehren.

Maria wird in der Erfahrung »on mittel« vom Geist gelehrt. Was genau er sie gelehrt hat, erschließt sich im weiteren Verlauf der Auslegung. Der Geist lehrt sie die Werke Gottes an ihr selbst, in der Geschichte der Menschheit und vor allem am Volk Israel zu sehen. Dieses Sehen ist ein gläubiges Sehen mit den Augen des Herzens: Maria erfährt Gottes Werk, das gnädige Ansehen der Niedrigen, als sein ureignes Werk (*opus proprium*) und das Erniedrigen von allem, das hoch ist, als sein fremdes Werk (*opus alienum*). Hierbei geht es Luther nicht um ein mystisches Schauen, das nur sehr wenigen vorbehalten ist. Er macht aus Maria keine mystische Seherin wie Johannes Gerson in seinem *Collectorium*. Es geht Luther um ein gläubiges Sehen, das Maria mit den Gläubigen des Alten und Neuen Testaments gemeinsam hat.

Niemand kann Gott oder sein Wort verstehen, wenn er es nicht unmittelbar vom Geist hat. Richtiges Verstehen des Wortes Gottes ist deshalb ohne den Heiligen Geist nicht möglich. Hier liegt für Luther als Schriftausleger die Grenze aller menschlichen Versuche, sich die Schrift aus eigener Kraft zu erschließen. Ohne den Geist bleibt der Mensch dem Buchstaben verhaftet. Von wirklicher Erkenntnis kann keine Rede sein. Der Geist unterrichtet den Menschen direkt und ohne Vermittlung. Es bleibt Gottes eigenes Werk, dass und wie er sich den Menschen bekannt macht. Obwohl der Geist unmittelbar in den Herzen wirkt, kann ihn kein Mensch für sich beanspruchen oder ihn an sich binden. Luther hat diese Ungebundenheit und direkte Wirkung des Geistes in seiner Antwort an Hieronymus Emser (1521) sehr schön formuliert: »Diessen geyst kann man nur in keine buchstaben fassen, lessit sich nit schreyben mit tindten ynn steyn noch bucher, wie das gesetzh sich fassen lessit, sondern wirt nur ynn das hertz geschrieben, und ist ein lebendige schrift des heyligen geysts on alle mittell« (WA 7, 654,9). Ohne den Geist wird die Schrift nie

eine lebendige Schrift, und es bleibt so dem Menschen wirkliche Erkenntnis Gottes und seines Wirkens versagt. Darum soll der Mensch in der Schule des Geistes bleiben, denn draußen sind »nur schein wort unnd geschwetz«.

Der Begriff »Schule«, der auf die Belehrung des Menschen durch den Geist bezogen wurde, war auch in der monastischen Theologie bekannt. So lässt er sich beispielsweise mehrfach bei Norbert von Xanten und Bernhard von Clairvaux finden. In der Regel wird dann ein Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit festgestellt: Die göttliche Weisheit findet man im Kloster, die »weltliche Philosophie«, die nur Scheinwissen sei, finde man in den weltlichen Schulen. Hieraus spricht das Misstrauen des Mönchs, der in der Klosterschule im Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter erzogen ist, gegenüber der emporkommenden Wissbegierde (*curiositas*) der scholastischen Theologie.

Auch Luther konstatiert einen Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit, obgleich er die göttliche Weisheit nicht weiter in den Bereich der Klostermauern beschränkt. Bei ihm verläuft der Gegensatz zwischen der Gotteserkenntnis, die der Mensch direkt durch den Geist hat, und eben keiner Gotteserkenntnis. Alle selbst entworfene »Gotteserkenntnis« wird von Luther nicht als »Philosophie« gedeutet, sondern als »schein wort und geschwetz«. Die *experientia* (aus Erfahrung von Gott reden) zieht eine radikale Trennungslinie zwischen *experti* und *inexperti*. Wenn der Mensch nicht vom Geist unterwiesen wird, gerät er nie zur Gewissheit Gottes (und dementsprechend seines eigenen Heils), sondern bleibt im Pluralismus unsicherer Meinungen stecken. Wer die Gewissheit des Geistes vernachlässigt und die vielen Meinungen (*opiniones*) der weltlichen Schulen hegt und pflegt, weiß vielleicht viel über Thomas, Scotus oder Ockham, aber nichts über Gott zu sagen. Darum sind die Hochschulen für Luther »grosse pfortten der hellen«, wenn sie nicht »emziglich die heylig schriftt üben und treyben« (WA 6, 462,9).

Maria lernt durch den Heiligen Geist recht verstehen, dass Gottes Wirken gegen alle menschliche Erwartung geschieht. Sein ureigenes Werk, das Schöpfen aus dem Nichts, geschieht nämlich unter dem Gegensatz (*sub contrario*). Darum stehen sowohl die Gotteserkenntnis als auch der Glaube im Schatten des Kreuzes. Von dieser Gegensätzlichkeit ist auch die Erfahrung bestimmt. Im »rechten Verstehen« werden vermeintliche Gotteserfahrungen und falsche Darstellungen Gottes durchbrochen und zerbrochen. Die Erwartung, Gott in der Höhe zu finden, wird von einem Gott, der in die Tiefe schaut, als falsch erwiesen. Auch Marias Gotteserkenntnis, wie sie im Magnificat ausgesagt ist, hat nach Luther diesen sub-contrario-Charakter. Denn – kurz gefasst – sagt dieses Lied aus, dass Gott,

allen menschlichen Erwartungen zuwider, »eyn solcher herr sey der nit andersz zu schaffen haben, denn nur erhoben, was nydrig ist, nydern, was da hoch ist, und kurtzlich brechen, was do ist gemacht und machen was zu brochen ist« (546,32ff). Wer dies liest, erinnert sich gewiss an die Heidelberger Disputation (1518), bei der Luther vor allem in den Thesen 19–22 klar machte, dass göttliche und menschliche Weisheit in ihren gegensätzlichen Interessen im Kreuz ans Licht kommen und nur im Licht des Kreuzes unterschieden werden können. Um diese Weisheit Gottes und sein Wirken in der Geschichte geht es auch in Luthers Magnificat-Auslegung.

2.2 Die Art und Weise, wie Gott wirkt

»Denn zu gleich, als ym anfang aller Creaturn er die welt ausz nichts schuff, davon er schepferr und almechtig heysset, szo bleibt er solcher art zu wircken unvorwandelt, unnd sein noch alle seine werck bisz ansz ender der welt alsoz gethan, das er ausz dem, das nichts, gering, voracht, elend, tod ist, etwas, kostlich, ehrlich, selig und lebendig macht. Widderumb allesz was etwas, kostlich, ehrlich, selig, lebendig ist, zu nichte, gering, voracht, elend und sterbend macht« (547,1ff). Dies ist eine Schlüsselstelle in der Magnificat-Auslegung. Sie betont die Einheit des göttlichen Handelns durch die ganze Geschichte hindurch. Luther betrachtet das Wirken in der Schöpfung (*creatio continua*) nicht nur als ein Instandhalten (*conservatio*) des schon Bestehenden, sondern als eine dynamische Fortsetzung des schöpferischen Handelns Gottes, der aus nichts etwas zu machen vermag. Gottes Schöpferhandeln am Anfang und sein Wirken in der Geschichte werden beide von einer Heilsperspektive aus betrachtet. Dabei scheint Luther um der Einheit beider willen darüber hinweg zu sehen, dass das absolute »Nichts«, woraus Gott am Anfang schuf, ein anderes »Nichts« ist als das, aus dem Gott Heil schafft. Letzteres ist das »Nichts« von Sünde, Tod, Chaos, Armut, Unterdrückung und Verachtung als dauernden Bedrohungen der Schöpfung und ständigen Herausforderungen für Gottes schöpferisches Wirken.

Um das stetige Schaffen aus dem Nichts zu verdeutlichen, das Gott von allen Kreaturen unterscheidet, benutzt Luther hier das Bild von Höhe und Tiefe. Innerhalb dieses Interpretationsrahmens kann er sowohl Gottes Sehen und Wirken in Bezug auf den Menschen als auch den Blick und das Verhalten des Menschen in Bezug auf Gott verdeutlichen. Diese beiden Bewegungen von Schauen und Handeln stehen im Gegensatz zueinander. Wenn Luther von Höhe und Tiefe spricht, bezieht er sich nicht auf den neuplatonischen Gegensatz zwischen der Welt der Ideen und der Schein-

welt der Dinge, wobei der Mensch versuchen sollte, über dem spekulativen Weg vom Sichtbaren ins Unsichtbare zurückzukehren. Luthers Bild ist biblisch geprägt, und er gibt selbst die Quellen an, aus denen er es gewonnen hat: Dan 3,55; Ps 138,6; Ps 113,5. Nur in Dan 3,55 ist von »abyssos« wörtlich die Rede, was Luther mit »tieffe« übersetzt. Die beiden anderen Schriftstellen handeln von Gott in der Höhe und den Niedrigen, die er in der Tiefe ansieht.

Die Tiefe ist für Luther nicht der Ort, aus dem sich der Mensch zu befreien versuchen soll, sondern derjenige, an dem Gott vorzugsweise wirkt und sich erkennen lässt. Es ist Luther um Gottes Wirksamkeit als liebevoller Schöpfer zu tun, gerade im Hinblick auf alles, was in der Tiefe ist. »Tiefe« ist dabei ein Sammelbegriff für alles, was in der Welt kein Ansehen hat und woran die Welt deshalb ganz und gar vorbeisieht. Gerade dort will Gott sehen. Einerseits sieht Gott in die Tiefe, weil er nicht anders kann, denn nichts ist über ihm oder ihm gleich (ontologischer Gegensatz von Schöpfer und Schöpfung), andererseits jedoch will er in die Tiefe sehen, um sich dort als lebendiger und Heil bringender Gott zu zeigen. Aber Gott unterscheidet sich nicht nur durch sein Wirken in der Tiefe, wo niemand ihn erwartet, sondern Gottes Sehen steht auch im Gegensatz (*sub contrario*) zum menschlichen Sehen, denn für Gott gilt: »yhe tieffer yemant under yhm ist, yhe basz er yhn sihet« (547,16). Dies konveniert in keiner Weise mit dem Naturgesetz oder auch menschlichen Erwartungen. Der ganze Interpretationsrahmen »Höhe – Tiefe« steht unter dem Vorzeichen der *theologia crucis*.

Das wird noch klarer, wenn wir sehen, dass die Blickrichtung des Menschen (und damit seine Erwartungen) ganz der Blickrichtung Gottes entgegen gesetzt ist. In diesem Zusammenhang zitiert Luther Spr 30,13, das er offenkundig aus dem Vulgatatext übersetzt: »Es ist ein volck, dem sein augen ynn die hohe sehen, unnd seine augpran yn die hohe gericht« (547,18). In den *Operationes in psalmos* hatte Luther kurz zuvor den gleichen Text behandelt und ihn als eine Auslegung des menschlichen Hochmuts dargestellt: Der Fehler der Hochmütigen steckt in den Augen. So haben die Gottlosen die Augen empor gerichtet auf die Tugend, Gerechtigkeit und Weisheit; aber die Frommen haben die Augen nach unten gerichtet auf Schwachheit, Sünde und Torheit (vgl. WA 5, 524,23ff). Diesen Gedanken trifft man auch hier in der Magnificat-Auslegung an: Die Augen der Menschen sind auf alles, »was grosz unnd hoch ist«, auf Ehre, Macht und Reichtum gerichtet. Im Gegensatz zu Gottes Augen wollen sie nicht in die Tiefe sehen, »wo armut, schmach, not, jamer und angst ist« (547,25). So ist die Tiefe nicht nur das Geschaffene, sondern vor allem

auch das Unansehnliche, das Verworfene und Hilfsbedürftige, das nur in Gottes Augen zu gelten scheint.

»Es ist hie kein schepffer unter den menschen, der aus dem nicht wolle etwas machen« (547,30). Das Kriterium ist klar: Kein Mensch vermag aus nichts etwas zu schaffen. Bemerkenswert freilich ist, dass Luther nicht »kann« sagt, sondern »wolle«. Es handelt sich nicht so sehr um Gottes Macht und darum, was er aufgrund seiner Allmacht alles tun kann, sondern um sein Herz und seinen Heilswillen gegenüber der Menschheit. Die Souveränität und Schöpfungsmacht Gottes bleibt nicht in der Höhe, sondern entfaltet sich in der Tiefe. Er möchte sich, so Luther, in der Tiefe als ein rechter Schöpfer machen (1. Petr 5,5). So hat auch Maria Gott erfahren. So ist er für sie »bekandt, lieblich und loblich« (548,16) geworden.

Erst nachdem Luther gesagt hat, dass Gott auch seinen »aller liebsten kindern und Christenn« Leiden und Not auflegt, ja sie sogar »zu weilen« in Sünde fallen lässt, um sich als rechter Schöpfer zu erzeigen, kommt Christus zur Sprache. Auch er war in der Tiefe und verworfen, aber Gott hat an ihm vortrefflich »seyn sehen, werck, hilff, art, radt und willen« gezeigt (548,22). Warum kommt Christus erst so spät, am Ende der Vorrede, ins Spiel? Dafür gibt es möglicherweise zwei Gründe, die einander weniger ausschließen als vielmehr ergänzen. Der erste Grund ist ein theologischer: Es geht in der Einleitung und Auslegung in erster Linie um das Thema des Wirkens Gottes. Innerhalb des Rahmens von Gottes fortwährendem Wirken vom Anfang bis zum Ende der Zeiten ist Christus »nur« eines der Werke, in dem sich Gott als Schöpfer aus dem Nichts erzeugt hat, obwohl man natürlich hinzufügen muss: das vorzüglichste Werk Gottes. Christus als Hauptwerk Gottes wird in der Magnificat-Auslegung in eine lange Reihe von Schöpfungen aus dem Nichts eingegliedert, angefangen mit der Schöpfung der Welt. Dies schließt sich an die Erfahrung Marias an, mit der Luther die Vorrede eröffnet. Maria hat erfahren, dass Gott sie in der Tiefe angesehen hat. Darauf lässt Luther sie auf die Vergangenheit und auf Gottes unveränderliches Wirken von Anfang an zurückblicken. Erst nach diesem Rückblick wendet sich die Aufmerksamkeit dem Wirken Gottes in Christus als Höhepunkt der Schöpfermacht Gottes zu.

Der zweite ist ein literarischer Grund: Es zieht sich ein Spannungsbogen von Gottes Schöpfen aus dem Nichts und seinem Schauen in die Tiefe hin zu Christus als dem Kulminationspunkt dieses schöpferischen Handelns und göttlichen Schauens. Im literarischen Aufbau wird einleuchtend, dass das ganze Werk Gottes und seine Art und Weise zu wirken einerseits in der Schöpfung und andererseits im Heilswerk Christi gegründet sind.

2.3 Die Geringheit Marias und ihres Geschlechts

Nachdem Luther Gottes Wirken beschrieben hat, kehrt er im letzten Teil der Vorrede zu Maria zurück. Jetzt geht es nicht wie im ersten Teil um die Gotteserkenntnis, in der Maria unterwiesen wird, sondern um ihre Stellung in der Tiefe und ihr unverdientes von Gott Angesehenwerden: »Er hab sie angesehen, ob sie wol nidrig und nichts gewesen sey« (548,32). Im Grunde legt Luther hier das Fundament für seine nachfolgende Auslegung von Lk 1,48.

Wir wollen hier nur kurz die neue Sicht Luthers auf Maria und die Heiligen streifen. Sie findet sich bereits in seiner Römerbriefvorlesung, aber dann hier in der Vorrede, in der er eine freie Übersetzung von Ps 44,9 bietet: »Das alle heiligen werden nit mehr thun, denn got loben ym himel, das er sie ynn yhrer tieffe angesehenn und sich alda yhn bekentlich, lieblich und loblich gemacht hat« (548,26). Nach Luthers Ansicht ist eigentlich nur Gott heilig, und alle, die heilig genannt werden, sind dies aufgrund der Rechtfertigung durch den Glauben, also deswegen, weil Gott sie allein aus Gnade »ynn yhrer tieffe angesehenn hat«. Dieses Heiligsein wird hier nicht als eine dem Menschen inhärente Qualität gesehen, sondern liegt im personalen Angesehenwerden von Gott aus Gnade beschlossen. Nach Luthers Meinung soll man Heilige ja auch nicht um ihrer Verdienste willen rühmen, sondern allein deswegen, weil Gott sie angesehen hat und sie uns in ihrem Glauben zum Beispiel dienen.

»Er hab sie angesehen, ob sie wol nidrig und nichts gewesen sey.« Der *humilitas*-Begriff wird von Luther in der Magnificat-Auslegung mit »nichtigkeit« übersetzt. Es würde hier zu weit führen, die Entwicklung des *humilitas*-Begriffs darstellen zu wollen. Wir beschränken uns auf ein paar Bemerkungen. Die *humilitas* nahm innerhalb der mittelalterlichen Tugendlehre eine wichtige Stellung ein, weil damit die richtige *dispositio* des Menschen vor Gott angedeutet werden konnte. Vor allem im Mönchtum erhielt die *humilitas* als Grundhaltung des Menschen Gott und den anderen Menschen gegenüber eine zentrale Stellung und galt als Quelle aller Tugenden. Im Rahmen der römisch-katholischen Verdienstlehre bekam sie als Tugend oft meritorsche Züge und nahm in der nominalistischen Rechtfertigungslehre die Gestalt eines *meritum de congruo* und einer *conditio sine qua non* für die *acceptatio* des Menschen durch Gott an⁴. Kurz

⁴ Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids 1967, 471 »Meritum de congruo: A merit meeting the standard of Gods generosity. ›Half merit‹: An act performed in a state of sin, in accordance with natural or divine law and therefore accepted as satisfying

gefasst: Denjenigen, die demütig sind, wird Gott seine Gnade gewiss nicht verweigern.

Allmählich entwickelte Luther eine deutlichere Sicht auf die *humilitas*. Im Anschluss an das *Novum Instrumentarium* des Erasmus beginnt Luther in der Römerbriefvorlesung, die Wörter »*tapeinosis*« und »*tapeinophrosyne*« zu unterscheiden, die in der Vulgata beide mit *humilitas* übersetzt werden (vgl. WA 56, 471, 18f). Erasmus hat in seinen *Annotationes* zu seiner Übersetzung von Lk 1,48 (*respexit humilitatem ancillae suae*) bemerkt, dass mit dem Wort »*tapeinosis*«, das im griechischen Grundtext steht, nicht die Tugend der Demut, sondern die Geringheit (*parvitas*) Marias gemeint ist⁵. Luther übernimmt diese Unterscheidung, ersetzt aber *parvitas*, was ja eigentlich »Kleinheit« bedeutet, durch *vilitas*, also »Geringfügigkeit«, »verachtet sein«. In der Magnificat-Auslegung benutzt er das deutsche Wort »nichtigkeit«, wodurch sprachlich und theologisch der Zusammenhang mit dem Begriff »nichts« hergestellt wird. Nichtigkeit ist die Lage, in der sich der Mensch befindet, und damit ein Äquivalent für »Tiefe«. Während im Mittelalter die *humilitas* als eine Tugend galt, die in Gottes Augen Ansehen hatte und deshalb verdienstlich war, ist sie bei Luther in erster Linie ein sich in nichtigen Umständen Befinden, und das von Gott Angesehenwerden ist kein Verdienst, sondern allein Gnade. Die Nichtigkeit bestimmt zum größten Teil Luthers theozentrischen Blick auf Maria: Sie ist eine Unwürdige, die bei Gott Gnade gefunden hat. Dies schließt für Luther jeden Gedanken an eine Mitwirkung (*cooperatio*) Marias am Zustandekommen des Heils für die Menschen aus. Hier wird eine Trennungslinie zwischen der bis dahin entwickelten römisch-katholischen Mariologie und Luthers Auffassung sichtbar. Für Luther ist Maria »lediglich« ein Beispiel von Begnadetwerden und Glauben. Sich selbst kann sie gar nichts zuschreiben. Wo das Spätmittelalter Maria wegen ihrer Zustimmung und Mitwirkung an der Ankunft des Heils über alle Menschen als »Mutter der Barmherzigkeit« und »Himmelskönigin« erhob, bleibt Luther beim biblischen Bild des einfachen und unansehnlichen Mädchens aus Nazareth, das unter allen Menschen auserwählt wurde, aber nichts sich selbst, sondern alles Gott zuschrieb.

Dies ist ein Leitmotiv, das durch die ganze Magnificat-Auslegung klingt und zum Hauptgrund für Luthers wachsende Kritik an der Marienverehrung wird. In den Jahren 1521–1522 beginnt Luther damit, bestimmte Ma-

the requirement for the infusion of first grace. In contrast with the *meritum de condigno*, the *meritum de congruo* has no other grounds on which reward is based than the mere generosity (*liberalitas*) of God.«

⁵ Desiderius Erasmus, *Opera omnia*, Leiden 1705, Bd. VI, 225.

rienlieder wie das »Salve regina« oder das »Regina coeli« zu kritisieren: Zu viel wird ihm darin Maria verherrlicht, und damit stehen diese Lieder im Widerspruch zu Maria selbst, die in ihrem eigenen Lied Gott alle Ehre gibt. »Ich byn nur die werckstat, darynnen ehr wirckt, aber ich hab nichts zum werck than, drum sol auch mich niemant loben oder die ehre geben« (575,9ff).

Im Gegensatz zu den königlichen Bildern, die wir von Maria aus dem Mittelalter kennen, hat das Bild, das Luther in seiner Magnificat-Auslegung malt, nichts Königliches oder Erhabenes. Sie bleibt verborgen in der Tiefe, in der Anonymität, und wird nicht von den Menschen wahrgenommen. Sie ist »nydrig und nichts gewesen« (548,32), und um es für die Einfältigen noch etwas anschaulicher zu machen, zeichnet Luther verschiedene Bilder dieser Einfachheit. Maria nennt er »einisz gemeinen armen Burgersz tochter«, »ein schlechts megdlin das des fihes und hausz gewart« und »ein arm hausz magt« (549,3ff)⁶. Obwohl davon nichts in der Schrift selbst zu finden ist, darf man ruhig annehmen, dass auch ihre Eltern arm, verachtet und gering gewesen sind. Gern und wiederholt stellt Luther die arme und unbeachtete Magd den reichen und angesehenen Töchtern der Hohenpriester Hannas und Kaiphas gegenüber. In den Augen der Welt wären sie viel eher in Betracht gekommen, die Mutter des Erlösers zu werden. Mit dem Verständnis von *humilitas* als »nichtigkeit« nähert sich Luther dem biblischen Begriff »aniyim« an, womit in Israel die Armen angedeutet wurden, die keine Macht hatten und nichts sich selbst zuschreiben konnten, wie es die Reichen und Mächtigen taten. Darum verließen sich diese »Armen Gottes« ganz auf Gott als ihren Helfer.

Humilitas als Nichtigkeit verstanden, wirkt auch auf die Auslegung des Reises aus dem Stamm Jesse (Jes 11,1f) durch. Luther will dieses Reis nicht, wie verschiedene mittelalterliche Vorgänger, mit dem Wortspiel *virga* – *virgo* deuten. Sowohl das Reis wie auch die Blume werden auf Christus gedeutet. Maria ist – ganz ihrer Nichtigkeit entsprechend – der »doren faulen stam und wurtzel« (549,15). Die Dürre des Stammes wurde in der traditionellen Auslegung stets auf die Jungfräulichkeit Marias bezogen. Luther war mit dieser Interpretation vertraut, aber er setzt seine eigene Auslegung drauf, aus der deutlich wird, dass für ihn das Wunder nicht in erster Linie im wunderlichen Geborenwerden aus einer Magd liegt, sondern im Geborenwerden des Gottmenschen aus einem solch geringen und unansehnlichen Geschlecht. Deshalb sieht er aufgrund von Jes 11,1f, wo von der *radix Jesse* die Rede ist, eine Verbindung zwischen Maria und dem

⁶ Eine ausführlichere Passage über Luthers Bild von Maria lässt sich 575,13ff in Auslegung von Lk 1,49 finden.

Geschlecht Davids. Damit gibt er einer historischen Deutung Marias als Stamm Jesse gegenüber einer allegorischen den Vorzug. Er verbindet auf diese Weise die niedrige und unansehnliche Situation Marias mit der ihres Geschlechts, aus dem sie kam. Denn Davids Geschlecht, ein königliches Geschlecht, das einmal sehr angesehen war, war zur Zeit Christi arm und verachtet, »ein todter bloch«, aus dem gewiss kein großer König mehr zu erwarten war (549,15).

So wird die geringe Lage Marias erklärt. Gleichzeitig wird sie in eine Linie mit der Verheißung an das jüdische Volk gestellt. Damit hat Luther bereits den Rahmen für die Auslegung von Lk 1,54–55 gesteckt: Israel und Maria – beide »nichtig« und ohne Ansehen in der Welt, aber Gott blieb seiner Verheißung treu und seiner Barmherzigkeit eingedenk. So hat er sich den Geringen als ein mächtiger Schöpfer in der Tiefe gezeigt. Was der waldensische Theologe Vittorio Subilia zu den Seligpreisungen bemerkt hat, gilt genauso für das Magnificat: Es handelt sich um »das Paradox und das Geheimnis des Handelns Gottes, der nicht nach dem Menschen mit sicheren Grundlagen sittlicher und ökonomischer Ordnung auf die Suche geht, sondern nach Entwurzelten und Heimatlosen, die sich keine Umgebung und kein Ansehen schaffen konnten, die keinen Erfolg und keine Lebensstellung gefunden haben, die ihr Menschsein nicht verwirklichen konnten, ihre Wünsche und Pläne weder erfüllt noch befriedigt haben. Diesen Menschen enthüllt er (sc. Gott) seine überwältigende Gegenwart und ruft sie, aus Glauben, nicht von Verwirklichungen zu leben«⁷.

In einem Zeitabschnitt von persönlichem bedroht Sein und großer Unsicherheit deutet Luther aus Marias Glaubenszeugnis die Werke Gottes als überwältigende Gegenwart. Für ihn hat das Magnificat, das ja auf der Schwelle vom Alten und Neuen Testament gesungen wurde, noch nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Denn: Wurde nicht in diesem Lied in besonderer Weise »von grossen thatten und wercken gottis« gesungen, »zu stercken unszern glawben, zu trosten alle geringe und zu schrecken alle hohe menschen auff erden« (553,18f)? Wie aktuell ist dieses Lied für uns Christen heute noch?

Dr. theol. Theo Bell, Anne Frankstraat 11, NL – 5247 XA Rosmalen

⁷ V. Subilia, *Die Rechtfertigung aus Glauben. Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute*, 1981, 25).

KATHARINA LUTHER ALS FRAU DER REFORMATION¹

Von Hellmut Zschoch

Vorbemerkung

Der Titel enthält eine Behauptung: Katharina Luther bzw. Katharina von Bora war eine Frau der Reformation. An ihr lässt sich also etwas verstehen von den Umständen ihrer Zeit, von den Umbrüchen, die wir aus dem Abstand der Jahrhunderte mit dem Begriff »Reformation« zusammenfassen. Ihr kommt im Zuge der neuen Gestaltwerdung des Christentums in Konfessionen eine eigene, unverwechselbare Bedeutung zu. Kurz: Sie spielt eine Rolle für die Reformation. Ist das tatsächlich so?

Man kann das bestreiten: Martin Luther »hätte ... ein Bügelbrett heiraten sollen« – so Søren Kierkegaard um die Mitte des 19. Jahrhunderts². Etwas weniger drastisch formuliert: Katharina ist als historisches Subjekt beliebig, austauschbar; sie ist nur eine Funktion Luthers, Objekt des Lebens und Wirkens ihres Ehemannes, der an ihr die Richtigkeit seiner theologischen Einsichten und die Konsequenz seiner kirchenreformerischen Forderungen vorführt³. Sie ist *seine* Frau – und selbst nichts sonst. Nun

¹ Erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich im Katharina-Gedenkjahr 1999 mehrfach gehalten habe, zuletzt am 25. September 1999 beim Studententag der Luther-Gesellschaft in Torgau. Als »Frau der Reformation« in einem historisch-theologischen Sinne finde ich Katharina bislang kaum gewürdigt. Der biographische Faktenbestand findet sich konzentriert und übersichtlich bei *Martin Treu*, *Katharina von Bora*, 3. Aufl. 1999. Den historischen Kontext und die Rezeptionsgeschichte erschließt intensiv: *Katharina von Bora, die Lutherin*. Aufsätze anlässlich, des 500. Geburtstages, hrsg. von Martin Treu, 1999 Vgl. auch: *Mönchshure und Morgenstern*. »Katharina von Bora, die Lutherin« – im Urteil der Zeit, als Nonne, eine Frau von Adel, als Ehefrau und Mutter, eine Wirtschafterin und Saumärkerin, als Witwe, 1999 (mit Beiträgen von *Siegfried Bräuer*, *Antje Rüttgardt*, *Andreas Ranft*, *Ute Gause*, *Stefan Oehmig* und *Inge Mager*). Ich verzichte im folgenden weitgehend auf Einzelnachweise aus der Sekundärliteratur. In Zitaten übersetze ich aus dem Lateinischen bzw. modernisiere den frühneuhochdeutschen Wortlaut behutsam.

² *Søren Kierkegaard*, *Papirer*, hg. von *Niels Thulstrup*, Bd. 11, Kopenhagen 1969, 179: A 226 (1854).

³ Luthers Eheschließung macht für Kierkegaard nur Sinn als religiöse Zeichenhandlung, die von einem personalen, gar erotischen, Geschehen möglichst großen Abstand halten muss. Seine Tagebuchnotiz (s. die vorige Anm.) lautet im

mag die erniedrigende Rede vom »Bügelbrett« getrost auf Kierkegaard und sein Frauenbild zurückfallen. Dennoch enthält sein Ausspruch zweifellos einen wahren Kern: Ohne Martin Luther existiert Katharina von Bora nicht als historisch fassbare Persönlichkeit. Wäre sie nicht die Ehefrau des Reformators geworden, ginge ihre persönliche Geschichte auf im kollektiven Schicksal von Nonnen der frühen Reformationszeit: sie wäre eben nur eine von denen, die im Kloster waren, es verließen, als Ehefrauen neu anfangen und dann dem historischen Blick entschwinden. Dass wir uns 500 Jahre nach ihrer Geburt für Katharina von Bora interessieren und eben nicht für Veronika von Zeschau oder Ave von Schönfeld, liegt einzig und allein daran, dass sie Luthers Käthe wurde. Von vornherein muss also klar sein: Eine historische Rückfrage nach Katharina von Bora *ohne* Martin Luther ist sinnlos. Das zeigen schon die Quellen: Katharina wird fassbar fast ausschließlich durch Äußerungen ihres Mannes in Briefen, Tischreden und Predigten. Und nur aus diesen Äußerungen lässt sich etwas über ihre Persönlichkeit erschließen. Man mag bedauern, dass – wie so oft in der Geschichte – eine Frau nur aus der männlichen Perspektive in den Blick gerät, dennoch lässt sich von dieser Vorgabe aus sinnvoll nach ihrem Eigenen und Besonderen fragen – und auf diesem Wege auch nach ihrer Bedeutung für das Reformationsgeschehen insgesamt. Luther hat kein Bügelbrett geheiratet, und das war ihm selbst sehr bewusst. Seine Äußerungen machen Katharina keineswegs unsichtbar, sondern lassen sie als Person wahrnehmen. In Luthers Leben ist sie nicht nur Demonstrationsobjekt für seine Lehre; vielmehr lässt sich in den Quellen immer wieder eine Beziehung greifen, in der nicht nur Katharina von Bora als Luthers Käthe erkennbar wird, sondern auch Luther selbst als Käthes Luther. Sie ist »die Lutherin«, aber – so behaupte ich nun etwas genauer – gerade als diese von eigener geschichtlicher, auch christentumsgeschichtlicher Bedeutung: *Als Frau des Reformators wird sie zur Frau der Reformation*. Ich möchte darum im längeren, darstellenden Teil meiner Ausführungen zeigen, wie sich

Zusammenhang: »Er [sc. Luther] sollte verstanden haben, dass seine Eheschließung eine Ausnahmehandlung war, ein Korrektiv, und er hätte deshalb lieber ... z.B. ein Bügelbrett heiraten sollen. Ich meine, er hätte bloß das Faktum klarstellen müssen: Ungeachtet dessen, dass ich ein Mönch bin, habe ich geheiratet – das Frauenzimmer ist daran nicht das Wichtige, sondern die notwendige Erweckung, und es wäre genauso erwecklich gewesen, hätte es sich um ein Bügelbrett gehandelt, was man natürlich hätte verbergen müssen. Siehe, das wäre Salz gewesen! Statt dessen wird Luther der Anführer des ganzen Gewimmels von zuchtfähigen Menschen oder Zuchtburschen, die im Vertrauen auf Luther annehmen, es gehöre zum wahren Christentum zu heiraten.« Für die Übersetzung aus dem Dänischen danke ich Frau *Ellen Breidert*, Wuppertal-Schöller.

Katharina in ihrer Bezogenheit auf Luther genauer fassen lässt. Darauf aufbauend möchte ich in einem knapperen, historisch-theologisch interpretierenden Teil den Versuch unternehmen, Katharinas Bedeutung für die Reformation als ganze zu bestimmen.

1. Die Frau des Reformators

In dreifacher Weise möchte ich die Bezogenheit Katharina von Boras auf Martin Luther entfalten: Sie ist 1. Luthers Schülerin, 2. Luthers Sorgerin und 3. Luthers Partnerin.

1. 1. Luthers Schülerin

Luther nennt Katharinas Namen zum ersten Mal am Ende seiner Schrift »Ursach und Antwort, dass Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen«, mit der er die Flucht von zwölf Nonnen aus dem Zisterzienserinnenkloster Marienthron in Nimbschen bei Grimma rechtfertigt und die Verantwortung für diesen Rechtsbruch übernimmt. Unter den Namen derjenigen neun Nonnen, die am 7. April 1523 in Wittenberg angekommen waren, erscheint auch der Katharina von Boras⁴. Luther stellt in seiner kleinen Schrift die Flucht der Nonnen aus ihrem Kloster – und damit aus ihrem vermeintlich »geistlichen« Stand – als vorbildhafte Konsequenz aus dem wiedergewonnenen Verständnis des Evangeliums dar, ruft zur Nachahmung ihres Schrittes auf und verweist darauf, dass die Geflohenen »zuvor selbst ihre Eltern und Freundschaft [= Verwandtschaft] aufs allerdemütigste ersucht und gebeten haben um Hilfe, herauszukommen, mit vernünftigen genugsamen Ursachen angezeigt, dass ihnen solch Leben der Seelen Seligkeit halben nicht länger zu dulden sei.«⁵. Leider erfahren wir nicht, wie die Nonnen zu dieser Einsicht gekommen sind. Sie müssen mit Luthers Verständnis des Evangeliums in Berührung gekommen sein, vermutlich durch Lutherschriften, die heimlich im Kloster zirkulierten. Die von Luther wiedergegebene Bitte an die Angehörigen setzt jedenfalls voraus, dass ihnen das Klosterleben als Heilsstand fraglich geworden ist und ihnen nun eine Glaubensexistenz im alltäglichen Christenleben als der vom Evangelium gewiesene Weg erscheint. Katharina von Bora begegnete Luther also als Schülerin, deren Weg durch sein Verständnis des Evangeliums

⁴ WA 11, (387) 394–400; die Namensliste dort 400.

⁵ WA 11, 396.

eine grundlegende Neuorientierung erfahren hatte. Freilich war Katharinas Schülerinnenschaft keine persönliche, sondern eine kollektive: sie war Teil einer Gruppe von Nonnen, und auch diese Gruppe selbst war nur ein – freilich besonders öffentlichkeitswirksames – Beispiel für die durch Luther hervorgerufene Krise des Klosterlebens. Katharina war aber doch eine Schülerin, die auf zweifache Weise durch Luther bewegt war: *geistlich* durch seine Lehre, *leiblich* durch die von ihm verantwortete Befreiungsaktion.

Dass diese ehemalige Nonne zwei Jahre nach der Flucht aus dem Kloster ihren Lehrer und Befreier ehelichte, war natürlich nicht die zwangsläufige Folge des Geschehenen, lag aber doch auf der gleichen Linie. Luther sah sich als geistiger Fluchthelfer der Nimbschener Nonnen in der Verantwortung für deren weiteres Ergehen. Wie in zahlreichen anderen zeitgenössischen Fällen erwies es sich als schwierig, die entlaufenen Nonnen zu versorgen. Da sie ja nicht – wie viele ehemalige Mönche – als Prediger wirken oder ein bürgerliches Gewerbe ergreifen konnten, andererseits aber die Familien nur in den seltensten Fällen bereit waren, die Frauen wieder aufzunehmen, blieb nur eine Eheschließung übrig. Gerade Katharinas Verheiratung gestaltete sich schwierig, zumal sie nicht bereit war, sich mit einer zweitklassigen Versorgung abzufinden. Als sie den ihr zugedachten Theologen Kaspar Glatz, einen stadtbekannten Greizkragen, rundweg ablehnte, nannte sie selbst Ehekandidaten aus der ersten Garde: Nikolaus von Amsdorf – oder eben Martin Luther⁶, freilich ohne solche Heiratspläne selbst verfolgen zu können⁷. Luther auf der anderen Seite warf seine Vorbehalte gegen eine eigene Eheschließung erst angesichts des Drängens seiner Eltern und der Endzeitstimmung im Bauernkrieg über Bord. Luthers frühere Bedenken, Katharina sei hochmütig und adelsstolz⁸, waren da schon einem Gefühl respektvoller, fürsorglicher Zuneigung gewichen⁹, und indem er mit ihr eine Frau nahm, die seine Schülerin war, die von ihm existentiell gelernt hatte, bekräftigte er sein Bekenntnis zu einem von Kirchengesetzen freien Christenleben. Während seine Freunde schrien »Nicht diese,

⁶ S. Ernst Kroker, Luthers Werbung um Katharina von Bora, in: Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe, 1917, 140–150, 142.

⁷ Vgl. Heinrich Boehmer, Luthers Ehe, LuJ 7 (1925) 40–49, 60f.

⁸ Vgl. WA.TR 4, 503, Nr. 4786.

⁹ In einem Brief an Johann Rühel vom 4. oder 5. Mai 1525 spricht Luther erstmals von »meiner Käthe« (WA.B 3, 482, Nr. 860). Bezüglich Luthers Liebe zu Katharina vgl. die Äußerung in einem Brief an Nikolaus von Amsdorf vom 21. Juni 1525 (WA.B 3, 541, Nr. 900).

sondern eine andere!¹⁰, während sein juristischer Universitätskollege Hieronymus Schurff schon vorher durch Luthers Verheiratung das Reformationswerk bedroht gesehen hatte¹¹ und Philipp Melanchthon in Luther ein Opfer weiblicher Verführungskünste erblickte¹², war für Luther selbst die am 13. Juni 1525 geschlossene und zwei Wochen später festlich begangene Ehe mit Katharina, die Verbindung von Mönch und Nonne, ein verheißungsvoller Akt evangelischen Glaubens: »Ich habe das Evangelium nicht nur mit dem Wort bezeugt, sondern auch mit der Tat, indem ich die Nonne geheiratet habe zur Schmach für die Feinde, die triumphieren und ein Siegesgeschrei erheben. Es soll nicht so aussehen, als würde ich aufgeben.«¹³

Schülerin Luthers blieb Katharina auch in der Ehe. Viel geben die Quellen dafür nicht her, denn die Studenten, die Luthers Tischreden aufzeichneten, interessierten sich nicht für Katharinas Gesprächsbeiträge. So erscheint sie, wenn überhaupt, nur als Stichwortgeberin, die Luther Gelegenheit zu einer lehrhaften Äußerung gibt. Dennoch ist auch in dieser rudimentären Überlieferung erkennbar, dass Katharina sich in die Männergespräche an Luthers Tafel fragend, mitunter auch protestierend, einmischte. Dabei geht es sowohl um Fragen des christlichen Lebens, z. B. um Hexerei, um Ehebruch, um die Stellung zu den Juden, als auch um Fragen der Bibelauslegung und der christlichen Lehre, z. B. um das Sündenverständnis, um die Rechtfertigung, um schwierige Bibelstellen¹⁴.

¹⁰ S. WA.TR 2, 166, Nr. 1657 (vgl. WA.TR 3, 212, Nr. 3179): »Und wenn ich nicht alsbald und in der Stille hätte Hochzeit gehalten mit Vorwissen weniger Leute, so hätten sie es alle verhindert, denn alle meine besten Freunde schrien: ›Nicht diese, sondern eine andere!‹«

¹¹ Kroker (s. Anm. 6), 142: »Da der Mönch freien würde, so würde die ganze Welt und der Teufel selbst des [= darüber] lachen, und all sein Vorhaben würde alsdann hinter sich gehen [= scheitern].«

¹² Brief an Joachim Camerarius, 16. Juni 1525 (MBW.T 2, 326–329).

¹³ Brief an Johannes Brißmann vom 15. August (?) 1525 (WA.B 3, 555, Nr. 911).

¹⁴ Zur Orientierung in den universitären und politischen Tätigkeitsfeldern ihres Mannes vgl. WA.TR 3, 211, Nr. 3178a, WA.TR 5, 417, Nr. 5987. Fragen und Einwände zur Bibelauslegung: WA.TR 1, 522, Nr. 1033; 2, 635, Nr. 2754b (Opferung Isaaks), WA.TR 2, 660, Nr. 2787b; 5, 572, Nr. 6280 (Ps 7,9 zum Sündenverständnis), WA.TR 1, 172, Nr. 396 (zu Ps 18), WA 48, 690, Nr. 7114 (Rechtfertigung Nehemias), WA.TR 2, 106, Nr. 1461 (Mehrehe). Zu theologischen Frontstellungen und Problemen: WA.TR 5, 300, Nr. 5659 (Schwenckfeld), WA.TR 5, 269, Nr. 5593 (Zinsen), WA.TR 5, 247, Nr. 5567 (Juden). Probleme der christlichen Bewältigung des Alltagserlebens: WA.TR 4, 639, Nr. 5059 (ausbleibende Strafe Gottes), WA.TR 5, 117f, Nr. 5381 (Ehebruch), WA.TR 6, 218, Nr. 6831 (Hexerei).

Nur ein Beispiel, vielleicht das theologischste überhaupt, möchte ich anführen. Es geht dabei um Gen 22, die Erzählung von der Opferung Isaaks. In einer in den Tischreden überlieferten Szene¹⁵ macht sich zunächst Luther selbst zum Anwalt des elterlichen Gefühls: »Lieber Herr Gott, wie soll sich ein Herzklopfen erheben haben, da Abraham seinen einzigen, allerliebsten Sohn Isaak hat sollen töten. O wie wird ihn der Gang sauer angekommen sein! Er wird der Sara nichts davon gesagt haben.« Genau an der Stelle, an der bei ihrem Mann die Erfahrung des ehelichen Lebens in der Bibelauslegung durchschlägt, greift Käthe ins Gespräch ein: »Ich kann nicht glauben, dass Gott von irgendwem so etwas Grausames verlangt, dass er von jemandem sollte begehren, sein Kind zu erwürgen.« Luther antwortet mit einer rhetorischen Rückfrage »Kannst du das glauben, dass Gott seinen eingebornen Sohn kreuzigen lassen wollte, obwohl er doch nichts Wertvolleres und Lieberes im Himmel und auf Erden hatte?« Er hat also die Ebene emotionaler Erregtheit wieder verlassen und belehrt seine Frau nunmehr theologisch korrekt darüber, dass die Geschichte typologisch auf Christus vorausweist. Dass diese ziemlich konventionelle Belehrung sich verbindet mit der gemeinsamen existentiellen Betroffenheit von Eheleuten und Eltern, das macht freilich etwas Besonderes, vielleicht etwas Einmaliges, *dieser* Beziehung von Lehrer und Schülerin aus.

Als gleichberechtigte Gesprächspartnerin ihres Mannes tritt Katharina in solchen Gesprächsgängen nicht hervor, aber doch als interessierte, mitdenkende und weiter lernende Schülerin, die auf diese Weise den Weg fortsetzte, den sie mit der von Luther angeregten Flucht aus dem Kloster begonnen hatte. Besonders schön illustriert diese Linie eine in den Tischreden überlieferte Episode: »Die Doktorin stach was in der Seite, da schreit sie laut auf: Ave Maria! – Sprach der Doktor: Warum beginnst du nicht am rechten Ende, indem du den anrufst, der am Anfang war? Wäre nicht Jesus Christus auch ein tröstlicher Anrufer?«¹⁶ In der spontanen Anrufung der Maria in körperlichen Schmerzen zeigt sich, wie die Tiefenschichten klösterlicher religiöser Sozialisation bei Katharina gelegentlich zum Vorschein kommen – woraufhin ihr Mann sofort einhakt und sie am aktuellen Beispiel über die evangelische Christusfrömmigkeit belehrt. Die Bibelkenntnis seiner Frau förderte Luther systematisch. Im Oktober 1535 setzte er ihr eine Belohnung aus, wenn sie bis Ostern 1536 die ganze Bibel ein-

¹⁵ WA.TR 1, 522, Nr. 1033 (s. auch WA.TR 2, 635, Nr. 2754b).

¹⁶ WA.TR 2, 103, Nr. 1449.

mal durchlesen würde¹⁷. Wie intensiv Katharina sich den Kleinen Katechismus angeeignet hatte, zeigte ihre Bemerkung: »Es ist doch alles in dem Buch von mir gesagt«¹⁸. Dass Luther seine Käthe schließlich als eine erfolgreiche Schülerin ansah, belegt eine schöne Tischredenäußerung: »Jetzt versteht meine Käthe die Psalmen besser als früher alle Papisten. Ein Gelehrter hat einmal gesagt: der Psalter ist ein Buch für die bedeutendsten und heiligsten Theologen«¹⁹. Zu ihnen würde demzufolge auch Katharina – und das im betonten Gegensatz zu allen Papisten! – gehören!

1. 2. Luthers Sorgerin

Luther erzählt einmal, dass sein Bett vor seiner Heirat ein ganzes Jahr lang nicht aufgeschüttelt worden sei, so dass es ganz verfault war. »Ich war müd und arbeitete mich den Tag ab und fiel also ins Bette, wusste nichts darum«²⁰. Mit diesem Lotterleben hatte es nach der Heirat ein Ende. Katharina übernahm alsbald das häusliche Regiment in dem weitläufigen, für ein bürgerliches Familienleben eigentlich nicht vorgesehenen ehemaligen Augustinerkloster. Haus und Garten, Speis und Trank, Gäste und Gesinde – diese Tätigkeitsfelder fielen ihr mit der Eheschließung von einem Tag auf den anderen zu, und sie bewährte sich darin ganz offensichtlich glänzend, sie entfaltete eigenen wirtschaftlichen Ehrgeiz und erweiterte ihren »Betrieb« nach Kräften. Luther konnte sich getrost seinem gewaltigen Arbeitspensum zuwenden²¹, er konnte in seiner theologischen Lebensarbeit die Funktion des »Aaron« ausüben und seine Frau als »meinen Mose« wirken lassen, als Oberherrin in der äußeren Lenkung der Geschicke²². Dabei war ihr nicht nur die Sorge für einen Ehemann und die sich nach und nach einstellende Kinderschar anvertraut, sondern das unter ihrer Leitung Gestalt annehmende »Lutherhaus« wurde eine halböffentliche Institution

¹⁷ S. Briefe an Justus Jonas vom 28. Oktober und 10. November 1535 (WA.B 7, 317, Nr. 2267 und 322, Nr. 2270) mit der aner kennenden Bemerkung »ist großer Ernst da«. Vgl. auch WA.TR 3, 648, Nr. 3835.

¹⁸ Brief an Katharina vom 7. Februar 1546 (WA.B. 11, 286, Nr. 4201 = BoA 6, 427, Nr. 334).

¹⁹ WA.TR 4, 610, Nr. 5008.

²⁰ WA.TR 4, 670, Nr. 5117.

²¹ Vgl. WA.TR 1, 73, Nr. 154: »Ich bin sehr beschäftigt. ... Gott aber hat gut für mich gesorgt, indem er mir eine Ehefrau gab, die sich um die häuslichen Angelegenheiten kümmert, so dass ich mir die nicht auch noch aufladen muss.«

²² S. WA.TR 4, 576, Nr. 4910.

für Universität und Kirche, Studentenwohnheim, Mensa, Ort ausgedehnter Geselligkeit und ersten theologischen Gesprächs. Katharina hat diesen Betrieb so nicht schon vorgefunden, sondern durch ihre »Herrschaft über die gesamte Ökonomie«, wie Luther es einmal nennt²³, erst ermöglicht. Die wichtigste Voraussetzung für das Gelingen des häuslichen Regiments war die Sicherung der Finanzen. Käthe hielt die Groschen zusammen, die Luther nicht festzuhalten vermochte, und immer wieder einmal stritten die Eheleute über das rechte Maß zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Freigebigkeit und Sparsamkeit²⁴. Luther staunte wohl oft darüber, wie der große, in seinen Ausgaben schwer kalkulierbare Haushalt überhaupt funktionieren konnte²⁵; nicht selten nutzte er auch seine Verbindungen zur Unterstützung von Katharinas ökonomischen Aktivitäten und Plänen²⁶. In diesen Dingen war sie tatsächlich sein »Herr Käthe«, wie er sie immer wieder bezeichnete²⁷. Die ironisch-humorvolle Anrede enthält auch den hohen Respekt vor ihrer Leistung, wie ihn schließlich Luthers Letzter Wille zum Ausdruck brachte. Schon 1540 hatte er in einer Tischrede geäußert: »Dich, Käthe, setze ich zur Universalerbin ein. Du hast die Kinder getragen und ihnen die Brust gegeben, du wirst ihre Interessen nicht vernachlässigen.«²⁸. Luthers Testament machte diese Ankün-

²³ S. WA.TR 3, 25, Nr. 2847a.

²⁴ Vielleicht hat sich das bereits anlässlich der Eheschließung gezeigt, als Kurfürst-Erzbischof Albrecht von Mainz, der alte Gegner Luthers, ein Geschenk von 20 Gulden an Katharina schickte, das Luther, anders als sie, nicht annehmen wollte: Vgl. WA.TR 3, 154, Nr. 3038b und den Brief an Johann Rühel vom 20. April 1526 (WA.B 4, 57, Nr. 999). S. auch WA.TR 4, 700f, Nr. 5181, wo Luther im Anschluss an Lk 6,38 sagt: »Aber Gott gibt genug, und der segnets, und ich will auch geben. Liebe Käthe, haben wir nimmer Geld, so müssen die Becher hernach [verkauft werden]. Man muss geben, will man anders etwas haben.« Käthes Meinung zu diesem Thema ist leider nicht aufgezeichnet worden, aber die ausdrückliche Anrede an sie lässt vermuten, dass sie Einwände hatte. Vgl. WA.TR 2, 620f, Nr. 2731b.

²⁵ Vgl. Luthers – möglicherweise 1541/42 im Zusammenhang mit seinem Testament aufgezeichnete – teilweise poetisch gestaltete »Wunderliche Rechnung zwischen Doktor Martinus und Käthe Anno 1535 1536« mit dem Kehrsvers »Gib Geld« (WA.B 9, 583–587, Beilage IV zum Testament vom 6. Januar 1542, Nr. 3699).

²⁶ S. als ein Beispiel von vielen den Brief an Justus Jonas vom 4. September 1535 (WA.B 7, 249, Nr. 2234).

²⁷ Vgl. insgesamt die variantenreichen Anreden, die Luther in seinen Briefen an Katharina verwendet, s. *Birgit Stolt*, Luthers Sprache in seinen Briefen an Käthe, in: Katharina von Bora, die Lutherin (s. Anm. 1), 23–32, 24–28.

²⁸ WA.TR 4, 631, Nr. 5041.

digung wahr und stärkte damit die im damaligen Erbrecht äußerst schwache Stellung der Witwe und Mutter. Mit der Umsetzung dieses Testaments stieß Katharina dann auch auf erheblichen Widerstand. Überhaupt sind ihre letzten knapp sieben Lebensjahre nach dem Tode Luthers geprägt vom Verlust des gesellschaftlichen Ortes, der Institution des »Lutherhauses«, der dem Verlust des Ehemannes folgte.

Katharina war aber nicht nur die Sorgerin des Lutherhauses, sondern in erster Linie die Sorgerin Luthers selbst. Dabei ging es nicht nur um einen frischen Strohsack im Bett und um eine regelmäßige Verköstigung. Vor allem galt es, dem Ehemann in Krankheit des Leibes und Bedrängnis der Seele beizustehen. Luther erzählt einmal von seinem Angefochtensein durch den Teufel: »Traurig sind die Traumgesichte Satans, weil alles, was zu Tod und Schrecken, zu Mord und Lügen dienet, das ist des Teufels Handwerk. Oft hat er mich vom Gebet abgehalten und hat mir solche Gedanken eingegossen, dass ich bin davongelaufen. Die besten Kämpfe, die ich mit ihm gehabt habe, habe ich in meinem Bett gehabt an meiner Käthen Seiten.«²⁹. Unter den »besten Kämpfen« sind dabei sowohl die härtesten wie die am erfolgreichsten bestanden zu verstehen. Natürlich hat Käthe nicht ruhig an der Seite ihres dergestalt in Angst und Schrecken versetzten Ehemannes gelegen, sondern ihn getröstet und ermutigt. Freilich bot die eheliche Gemeinschaft, auch in ihrer sexuellen Dimension, keinen hinreichenden Schutz vor der Seelenpein, die bei Luther – entgegen der üblen Nachrede seiner Gegner – nicht durch die Probleme eines Mönches mit seinem Keuschheitsgelübde bedingt war: Der Teufel, sagt Luther einmal, »schläft viel mehr bei mir denn meine Käthe«³⁰. Und ein andermal: »Ich habe oft meiner Käthen dahin und dorthin gegriffen, aber es hat mir nicht helfen wollen und die bösen Gedanken nicht vertrieben.«³¹. Wirksamer war Katharinas Fürsorge bei den körperlichen Leiden, die Luther während ihrer gesamten Ehezeit immer wieder plagten und zuweilen an den Rand des Todes brachten. In den Tischreden wird einmal erzählt, wie Käthe ihrem Mann wegen einer Gelenkentzündung die Beine einrieb. Das veranlasste ihn zu einem Lob, das er in die etwas gewagte etymologische Ableitung des lateinischen Wortes »uxor« (Ehefrau) von »unguo« (salben) kleidete: »Einst wurde die Frau gesalbt; du aber salbst mich. Denn »uxor« kommt

²⁹ WA.TR I, 232f, Nr. 508.

³⁰ WA.TR I, 288, Nr. 612.

³¹ WA.TR I, 406, Nr. 833. In der Aufzeichnung der Tischreden heißt es, Luther habe Käthe »an den b und z gegriffen«. Ich gebe diese Chiffrierung mit »dahin und dorthin« wieder.

von „unguo.“³². Schöner als mit dem Bild der »Salberin« lässt sich der Dank für die Leibsorge der Ehefrau wohl kaum ausdrücken³³.

Aus Luthers Briefen an Käthe – ihre Briefe an ihn sind leider nicht erhalten – wissen wir, wie sie ihm nachging mit ihrer Sorge um ihn. Am eindrücklichsten erkennbar wird das bei der letzten Reise des Reformators in seine mansfeldische Heimat, von der er nicht lebend zurückkehrte. Obwohl Käthes Sorge um ihren Ehemann, die ihr schlaflose Nächte bereitete, angesichts seiner labilen Gesundheit nur allzu begründet war, scheint sie ihm mitunter übertrieben, ja zieht sie das Unheil geradezu an. In unverkennbar freundlich-ironischem Ton, die Erfahrung des Umsorgtwerdens in seiner nun schon über zwanzigjährigen Ehe aufnehmend, schreibt Luther am 10. Februar 1546: »Allerheiligste Frau Doktorin! Wir danken Euch ganz freundlich für Eure große Sorge, davor [= derentwegen] Ihr nicht schlafen könnt. Denn seit der Zeit [, seit der] Ihr für uns gesorgt habt, wollte uns das Feuer verzehrt haben in unserer Herberge, hart vor meiner Stubentür. Und gestern, ohne Zweifel aus Kraft Eurer Sorge, hätte uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und zerquetscht wie in einer Mausefalle. ... Ich sorge, wo Du nicht aufhörst zu sorgen, es möchte uns zuletzt die Erde verschlingen und alle Elemente verfolgen. ... Bete Du und lasse Gott sorgen«³⁴. Ob solche Erzählungen geeignet waren, Käthes Sorgen zu vertreiben? Fast scheint es, als mache Luther sich einen Spaß daraus, ihr die Sinnlosigkeit ihrer sorgenvollen Gedanken zu demonstrieren. Schon drei Tage zuvor, elf Tage vor seinem Tod, hatte er geschrieben: »Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge; ich habe einen besseren Sorger, denn Du und alle Engel sind, der liegt in der Krippen und hängt an der Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters. Darum sei zufrieden, Amen.«³⁵. Luther nennt seine Ehefrau immerhin mit

³² WA.TR 5, 488, Nr. 6100.

³³ Umgekehrt konnte sich auch Luther um Käthe sorgen: Am deutlichsten ist das in Luthers Korrespondenz im November 1527, wo er in vielen Briefen, in denen es um ganz andere Dinge geht, seine Sorge um die hochschwangere Ehefrau formuliert (s. insbesondere den Brief an Justus Jonas vom 10. November: WA.B 4, 280, Nr. 1168), bis er dann die Geburt der Tochter Elisabeth und damit das Ende der Sorge melden kann (vgl. den Brief an Jonas vom 10. Dezember [a.a.O., 294, Nr. 1180]). Zu Luthers Sorge um Käthe vgl. auch den Brief an Johann Rühel vom 8. Juni 1526 (WA.B 4, 87, Nr. 1017) nach der Geburt von Hans: »Itzt dieses Buchstabens [= während ich gerade diesen Buchstaben schreibe] fordert mich die kranke Käthe«. Luther schließt also den Brief, weil seine kranke Frau ihn braucht.

³⁴ WA.B. 11, 291, Nr. 4203 = BoA 6, 430, Nr. 335.

³⁵ Brief vom 7. Februar: WA.B 11, 286, Nr. 4201 = BoA 6, 428, Nr. 334.

allen Engeln in einem Atemzug, weist also ihre Leibsorge keineswegs harsch zurück, sondern belehrt die Sorgerin seinerseits seelsorgerlich mit dem Verweis auf den sorgenden Gott. In der christologischen Wendung dieses Gedankens, dem Bild vom Jesuskind an der Brust seiner Mutter, scheinen sich göttliche und weibliche Fürsorge, wie sie Luther *beide* durchaus gegenwärtig waren, geradezu zu durchdringen!

1.3. Luthers Partnerin

Wenn ich Katharina von Bora als Luthers Partnerin bezeichne, muss von vornherein klar sein: Hier geht es nicht um ein modernes Verständnis von Partnerschaft im Sinne eines gleichgewichtigen Aufeinanderbezogenseins in gemeinsamen Lebensentscheidungen, im Teilen von Pflichten und in der Rücksichtnahme auf den eigenständigen Lebensentwurf des oder der anderen. Mit dem Begriff der »Partnerin« bezeichne ich unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts die Funktion der Erschließung von Erfahrungs- und Lebensbereichen. Kurz: Katharina wird da zur Partnerin Luthers in diesem Sinne, wo sie ihm im Kontext der ehelichen Gemeinschaft zu Erfahrungen verhilft, die ihm ohne diese Gemeinschaft verschlossen geblieben wären. Katharinas Partnerschaft in der Erschließung von Lebenserfahrung hat dann markante Rückwirkungen auf das Lebenswerk Martin Luthers.

Katharina war Luther in diesem Sinn »Partnerin«, indem sie ihm zu der Erfahrung des Ehemannes und des Vaters verhalf. Was sich zunächst banal anhört, ist in der Situation der frühen Reformationszeit durchaus keine Selbstverständlichkeit. Man hört noch das Erstaunen über eine grundlegend neue Erfahrung menschlicher Gemeinschaft durch, wenn man Luther bei Tisch sagen hört »Das erste Jahr des Verheiratetseins macht einem seltsame Gedanken«, und wenn er dann weiter erzählt, wie er im Bett aufwacht und ein Paar Zöpfe neben sich liegen sieht, die vorher nicht da waren, und wie er sich daran gewöhnen muss, in der Arbeit unterbrochen zu werden durch Fragen und Bemerkungen seiner Frau, die ihm belanglos erscheinen³⁶. Immer wieder einmal findet sich in den Tischreden Abwehr gegen das »Weibergeschwätz«³⁷, in der die neuartige Präsenz der Frau im Leben eines Mönches und Universitätstheologen durchschlägt, die eine so nicht vorhergesehene Konsequenz des Schritts in die Ehe war. Luther hatte die Ehe gelobt und sie theologisch begründet, aber in ihr zu *leben*, war

³⁶ S. WA.TR 3, 211, Nr. 3178a.

³⁷ Vgl. WA.TR 2, 285, Nr. 1975 und 286, Nr. 1978.

etwas ganz anderes, das musste auch er erst lernen. Martin Luther und Katharina von Bora teilten diese neuartige Erfahrung mit den zahlreichen Priestern, Mönchen und Nonnen, die aufgrund der reformatorischen Verkündigung geheiratet hatten und sich nun den Herausforderungen des Zusammenlebens von Mann und Frau gegenüberstehen. Bei den Luthers verstärkte sich diese Erfahrung dadurch, dass sie Mönch *und* Nonne gewesen waren. Dazu kam, dass Katharina ja nicht nur irgendeinen reformatorischen Prediger geheiratet hatte, sondern eben Luther – je nach Position den Erzketzer oder den Wiederentdecker des Evangeliums, jedenfalls den, der schon von den Zeitgenossen als Person mit seiner Theologie und dem durch sie ausgelösten kirchlichen Umbruch identifiziert wurde. So erhielt in ihrem Fall die Erfahrung der ehelichen Gemeinschaft und der Familie eine zusätzliche Dimension, denn sie wirkte sich aus in der theologischen Lehre; das ist bei Luther ganz nachhaltig zu beobachten. Schon das ist ein Novum in der Theologiegeschichte, dass ein professioneller Theologe aus eigener Erfahrung von der Liebe zu Frau und Kindern spricht: »Ach, wie herzlich sehnte ich mich nach den Meinen, da ich zu Schmalkalden todkrank lag! Ich meinte, ich würde Weib und Kinderlein hier nicht mehr sehen. Wie weh tat mir solche Trennung! ... Weil ich aber nun wieder gesund geworden bin von Gottes Gnaden, so habe ich mein Weib und Kinderlein desto lieber. Keiner ist so geistlich, der solche angeborene Neigung und Liebe nicht fühlt; denn es ist ein großes Ding um das Bündnis und die Gemeinschaft zwischen Mann und Weib«³⁸. Und es muss die Zeitgenossen immer wieder in Erstaunen versetzt haben, wenn der große Theologe Luther aus eigener Kenntnis von den Lasten der Schwangerschaft, der Stillzeit³⁹ und der Sauberkeitserziehung redet⁴⁰, wenn ihm die kleinen häuslichen Streitigkeiten vertraut sind, die das Zusammenleben von Eheleuten mit sich bringt⁴¹, wenn er mit seiner Frau erschüttert am Sterbebett

³⁸ Vgl. z. B. WA.TR 4, 505, Nr. 4786.

³⁹ Von der Veste Coburg aus übermittelt er seiner Frau am 5. Juni 1530 Argula von Grumbachs Ratschläge zum Abstillen der Tochter Magdalena: WA.B 5, 347f, Nr. 1582 = BoA 6, 278, Nr. 226.

⁴⁰ S. WA.TR 1, 512, Nr. 1016: »Als seine Frau schwanger war und zugleich noch ein anderes Kind stillen musste, sagte er: Es ist schwer, zwei Gäste zu ernähren, einen im Haus, den andern vor der Tür.« Vgl. das Lob der Fruchtbarkeit, mit dem Luther seine schwangere Frau anredet: WA.TR 3, 265, Nr. 3319b. Hinsichtlich der Sauberkeitserziehung berichtet Luther einmal von seinem Erstgeborenen, dieser habe sein Geschäft in allen Räumen des Lutherhauses verrichtet (Brief an Justus Jonas vom 19. Oktober 1527, WA.B. 4, 269, Nr. 1160).

⁴¹ Vgl. WA.TR 1, 107, Nr. 255.

der zwölfjährigen Tochter steht⁴². Luther ist nicht nur der erste große Theologe, der Ehemann und Vater ist, er nimmt beides auch mit hinein in sein theologisches Denken. Luther ist Erfahrungstheologe; sein Verstehen des christlichen Glaubens und Lebens vollzieht sich immer im Zusammenhang mit den Fragen und Problemen seines Lebens⁴³. So kann es gar nicht anders sein, als dass die ihm durch die Ehe mit Katharina erschlossenen Erfahrungen als Ehemann und Vater in dieses Denken eingehen. Das zeigt sich sehr deutlich da, wo er in Predigt und Tischgespräch die Brücke schlägt zwischen seiner Eheerfahrung und seiner religiösen Erfahrung. Ich möchte das im Folgenden an einigen Beispielen zeigen.

Luther bezieht sich mehrfach auf das Verhältnis zu seiner Frau, um das menschliche Gottesverhältnis zu erläutern. So sagt er in einer Predigt vor seiner Hausgemeinde am 12. Mai 1532: »Wenn schon alles dahingeht, Weib, Kinder, Haus, Hof, Gut, Ehre, Leib und Leben (der Anklang an den letzten Vers von ›Ein feste Burg‹ ist unverkennbar: »nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib«!), so lebt dennoch der noch droben, der heißt Jesus Christus, der für mich Mensch geboren, gestorben und auferstanden ist. ... Ist das wahr, wovor will ich mich fürchten? Wahrlich, der für mich den Tod leidet, der wird mein Feind nicht sein. Wer einen lieb hat, vor dem darf er sich nicht fürchten, wie meine Käthe nicht Sorge haben muss, dass ich sie totschiere.«⁴⁴. Natürlich hätte sich der Gedanke der Furchtlosigkeit des Christusglaubens auch ohne den Verweis auf die Liebe im Hause Luther entfalten lassen. Er bekommt aber durch die Verknüpfung mit der Lebens- und Liebeserfahrung eine existentielle Dimension, die ihn über allgemeine religiöse Wahrheiten hinaushebt. Zumal wenn man sich die Situation der Hauspredigt vor Augen führt: Das Predigtbeispiel sitzt ja vor dem Prediger, und die Hausgemeinde ist mit der Realität des Lutherischen Ehelebens gut vertraut; vielleicht hallt den Anwesenden sogar noch der letzte Streit der Eheleute in den Ohren. Und nun sagt Luther, und ich kann mir das eigentlich nur so vorstellen, dass er seine Frau dabei anschaut und sie anlächelt: Käthes Liebe zu mir ist in ihrer Furchtlosigkeit ein Beispiel des Vertrauens auf Christus. Es gehört schon einiges dazu, so konkret zu predigen!

⁴² S. WA.TR 5, 187, Nr. 5491; 189f, Nr. 5494. Vgl. den Brief an Nikolaus von Amsdorf vom 29. Oktober 1542 (WA.B 10, 169f, Nr. 3805): Käthe schluchzt über den Tod der Tochter Magdalena, aber auch die Trauer des Vaters kommt deutlich zum Ausdruck.

⁴³ Vgl. den Untertitel »Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen« des Buches von *Gerhard Ebeling*, *Luthers Seelsorge*, 1997.

⁴⁴ WA 36, 176.

Der Gedanke der Analogie von ehelicher Liebe und der Liebe zu Christus im Glauben findet sich in einer Tischrede eindrücklich gesteigert: »Ich habe meine Käthe lieb, ja ich habe sie lieber denn mich selber. . . , das ist, ich wollte lieber sterben, denn dass sie und die Kinderlein sollten sterben. Ich habe Christum wohl lieb, der mich mit seinem Blut erlöst hat von des Teufels Gewalt und Tyrannei, aber mein Glaube sollte billig [= von Rechts wegen] viel größer und hitziger sein.«⁴⁵ Die Intensität ehelicher Liebe, wie sie Luther nicht etwa nur als allgemeines Ideal postuliert, sondern im Blick auf seine Käthe selbst erfährt, wird also zum Maß, an dem sich das Christusverhältnis des Glaubens messen lassen muss. Und der Glaube bleibt hinter dem zurück, was unter Eheleuten an opferbereiter Liebe nach Luthers Erfahrung möglich ist. Im religiösen Leben wird also nicht etwa, wie man leicht annehmen könnte, das irdische Lieben gesteigert und vergeistigt, sondern in der Liebe zu Käthe sieht Luther eine Wirklichkeit, auf deren Höhe er in seinem Verhältnis zu Christus erst einmal gelangen muss! Bekommt damit die Religiosität nicht einen bemerkenswert menschlichen Zug?

Ähnlich wie hier die Liebe unter den Eheleuten in Beziehung zum Glauben gesetzt wird, geschieht es auch im Blick auf die Erfahrungen des Vaters bzw. der Eltern mit ihren Kindern. Als Katharina einmal dem kleinen Martin die Brust gibt, sagt der Vater: »Dem Kind sind feind Papst, Bischöfe, Herzog Georg, Ferdinand und alle Teufel. Aber das Kindlein fürchtet sich nicht vor ihnen allen, sondern saugt den Zitzen mit Freuden, fragt nichts um alle seine Feinde, ist guter Dinge und lässt sie zürnen, solange sie wollen. Wahr hat Christus gesprochen: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder. . . .«⁴⁶ Das säugende Kind wird für Luther also zum Vorbild eines Glaubens, in dem Angewiesensein und fragloses Vertrauen zusammenkommen. Die Mutter bildet dabei die göttliche Fürsorge ab; im Akt des Stillens ist sie ganz schenkende Liebe, ganz ein Bild von Gottes unbedingtem Dasein für den Menschen, der sich im Glauben an ihn hängt. So verschiebt sich im theologischen Bedenken der Elternerfahrung die Perspektive vom menschlichen Glauben hin auf die göttliche Fürsorge. Wieder mit dem Blick auf Käthe und Martin junior sagt Luther bei anderer Gelegenheit: »Gott muss mir viel freundlicher sein und mit mir reden, denn meine Käthe mit ihrem Martinchen. Nun kann meine Käthe oder ich meinem Kind willig ja kein Auge ausstechen oder den Kopf abreißen. So auch Gott«⁴⁷. Der Gedanke, den Luther hier ausspricht, ist biblisch, in dem

⁴⁵ WA.TR 2, 135, Nr. 1563.

⁴⁶ WA.TR 2, 156, Nr. 1631.

⁴⁷ WA.TR 2, 415, Nr. 1237.

Schluss vom Menschlichen auf das Göttliche angelehnt an Jes 49,15 »Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, dass sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen«. Gegenüber einer bloßen Zitierung dieser Stelle oder eine abstrakten Paraphrase des in ihr enthaltenen Vergleichs steigert Luthers situationsbezogene Anwendung den Realitätsgehalt des Vergleichs: Wo die Elternliebe so konkret vor Augen ist, wo aus eigener Erfahrung die menschliche Aussagehälfte bewahrheitet werden kann, da gewinnt dann auch die Aussage über Gottes mütterliche Fürsorge einen höheren Grad an konkreter Erfahrbarkeit⁴⁸.

Es ist gerade diese konkrete Sicht der Beziehung von Gott und Mensch, zu der Katharina von Bora ihrem »Doctor Martinus« verhilft. Dass sie ihm als Partnerin neue Dimensionen gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Lebenserfahrung erschließt, führt zu einer existentiell vertieften Erschließung zentraler theologischer Aussagen. In gewisser Weise wird die Schülerin Luthers ihm damit auch zur Lehrerin. Darum kann Luther seine Käthe in eine Reihe stellen mit den Gotteszeugen der biblischen Tradition, in eine Reihe, die er bis in die Gegenwart auszieht: Gott redet wie durch Mose und die Apostel auch durch Johannes Bugenhagen, Philipp Melanchthon – und eben durch »meine Käthe«⁴⁹. Ihre Nähe zur apostolischen Erschließung des Evangeliums schwingt auch mit in der schönen Äußerung Luthers: »Der Brief an die Galater ist mein Epistelchen, dem ich mich angetraut habe. Er ist meine Katharina von Bora«⁵⁰. In diesem kühnen Vergleich steckt eine doppelte Liebeserklärung: Das innige Verhältnis zu dem Paulusbrief, den Luther zu den Büchern zählte, »die dir Christus zeigen und alles lehren, was dir zu wissen not und selig ist«⁵¹, gewinnt durch den Bezug auf Katharina einen hinsichtlich des Verhältnisses eines Universitätstheologen zu seinem Gegenstand ungewohnt gefühlvollen Zug. Was ihm aber seine Käthe in ihrem Erschließen eines für den Theo-

⁴⁸ Vgl. das oben zitierte Gespräch über die Geschichte von Isaaks Opferung (s.o. S. 142). Derart emotional angerührt kann man ja nur werden, wenn man weiß, wie es Eltern geht mit ihrem Kind.

⁴⁹ WA.TR 1, 229, Nr. 505: »So hat mir oft, wenn ich mich geplagt habe, Pomeranus [= Bugenhagen], Philippus [Melanchthon], ja sogar meine Käthe, etwas gesagt, so dass ich zur Ruhe gekommen bin und gespürt habe: Das sagt Gott, weil es ein Bruder entweder aus Pflicht oder aus Liebe sagt.«

⁵⁰ WA.TR 1, 69, Nr. 146. Die Äußerung wird zeitlich mit der zweiten Galaterbriefvorlesung von 1531 zusammenhängen; vgl. *Martin Brecht*, *Martin Luther*. Bd. 2: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, 1986, 433–437.

⁵¹ Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind: WA.DB 6, 10.

logen neuartigen Lebens- und Erfahrungszusammenhangs war, das stellt die Gleichsetzung mit dem Brief, der ihm das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben erschließt, in ein helles, strahlendes Licht.

2. Die Frau der Reformation

Dass Katharina Luther ihre Bedeutung für den Reformator hatte, liegt auf der Hand. Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, dass diese Bedeutung größer war, als man auf den ersten Blick vermutet. Daraus ergibt sich aber nicht zwangsläufig, dass ihr auch eine Bedeutung für die Reformation als ganze zukommt. Wie sollte ausgerechnet ihr auf den Ehemann und sein engeres Lebensumfeld konzentriertes Wirken in eine innere Verbindung zu bringen sein mit dem durch diesen ausgelösten, aber über sein Wirken doch weit hinausführenden Umbruch im Verständnis, in der Praxis und in der institutionellen Gestalt des Christentums? Es gibt Frauen der Reformationszeit, bei denen diese Verbindung offensichtlicher ist, weil sie sich im eigenen Namen in die Konflikte ihrer Zeit eingemischt haben⁵². Da wäre etwa an die bayerische Adlige Ärgula von Grumbach zu erinnern, die sich in eigenen Flugschriften für die reformatorische Botschaft eingesetzt hat⁵³. Oder an Nonnen, die das Kloster nicht nur verließen, sondern danach auch ihre Gründe öffentlich machten, z. B. Ursula von Münsterberg oder Florentina von Oberweimar, deren Schriften jeweils mit einer Beigabe Luthers erschienen⁵⁴. Oder an die hinsichtlich ihrer öffentlichen Wirksamkeit ganz außerordentliche Straßburger Pfarrfrau Katharina Zell, in deren reicher Publizistik und kirchlicher Praxis geradezu die »Kirchenmutter« eines auf der Gemeinde aufbauenden, sozialdiakonisch akzentuierten Christentums erscheint⁵⁵. Solchen Frauen gegenüber könnte Katharina

⁵² Vgl. Hellmut Zschoch, Bileams Eselinnen. Frauen in der Publizistik der Reformationszeit, PTh 83 (1994) 477–497. Anne Conrad (Hg.), »In Christo ist weder man noch weyb«. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, KLK 59, Münster 1999.

⁵³ Vgl. Silke Halbach, Ärgula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften, EHS.T 468, Frankfurt a.M. u. a. 1992. Peter Matheson (Hrsg.), Ärgula von Grumbach. A Woman's Voice in the Reformation, Edinburgh 1995.

⁵⁴ S. WA 15, (79) 86–94; WA 26, (623) 628–633 (Ursula von Münsterbergs Schrift in: EA 65, 131–169).

⁵⁵ S. zuletzt Elsie Anne McKee, Katharina Schütz Zell, 2 Bde., SMRT 69, Leiden 1998 (Lit.).

von Bora, die Adlige, gewesene Nonne und Pfarrfrau bzw. Professorengattin in einer Person war, blass und unselbständig erscheinen. Und doch ist ihre Wirkung unvergleichlich größer, und in dieser Wirkung liegt ihre Bedeutung für die Reformation.

Katharina von Bora wirkt gerade als Luthers Kätche, als Frau des Reformators, in ihrem Bezogensein auf den Lebenskreis ihres Ehemannes. Im Zusammenhang mit ihm erlangt sie eine das Persönliche übersteigende, exemplarisch-symbolisierende Bedeutung und steht im Bewusstsein der Zeitgenossen für die leibhafte Realität der reformatorischen Erneuerung. Am deutlichsten wird das an ihrer Aufnahme in ein reformatorisches Bildprogramm. In der Cranach-Werkstatt in Wittenberg wurden nicht nur Lutherporträts produziert, sondern auch eine stattliche Anzahl von Bildern Katharinas, die immer mit einem Bild ihres Ehemannes als Bildnispaar zusammengehören⁵⁶. Die Vielzahl solcher Bilder eines bürgerlichen Ehepaares ist ungewöhnlich, und es ist offenkundig, dass die massive bildliche Präsenz von Martin und Katharina Luther der reformatorischen Propaganda diene. Gerade das Porträt Katharinas, der ehemaligen Nonne, der Ehefrau des Mönches und Theologen Luther, vermittelte dabei eine eigene Aussage. Eine Erzählung aus den Tischreden, die sich auf das 1536 vom Papst nach Mantua ausgeschriebene Konzil bezieht, macht diese Aussage sehr anschaulich: »Als Martin Luther ein Bild seiner Frau betrachtete, sagte er: Ich will einen Mann dazu malen lassen und das nach Mantua schicken und sie fragen, ob sie nicht die Ehe höher schätzen wollen«⁵⁷. Die Frau Martin Luthers, des Ketzers und Reformators, wirkt als Symbol für den Bruch eines beträchtlichen Teils der abendländischen Christenheit mit dem geistlichen Leitungsanspruch des Papsttums und mit dem System des römischen Kirchenrechts. Ihr Bild wird – komplementär zu dem ihres Ehemannes – zu einer Art Emblem der Reformation; wer es sieht, *muss* an diesen Bruch denken! Katharina wird in Luthers Augen und in denen der zeitgenössischen Öffentlichkeit zu *der* Frau, zu der auch gegen alle bisherige Ordnung ein Mann gehört, d.h. ein Leben frei von der Trennung eines geistlichen Lebens vom Leben in der Welt. Ebenfalls im Zusammenhang mit dem Konzilsplan sagt Luther: »Auch du, meine Kätche, wenn du mit mir dorthin gehst und dich als meine Ehefrau zu erkennen gibst, wirst du verbrannt werden, auch wenn du im übrigen das

⁵⁶ S. Werner Schade, Cranachs Bildnisse der Frau Katharina, in: Katharina von Bora, die Lutherin (s. Anm. 1), 52–56, sowie: Joachim Kruse, Katharina von Bora in Bildern, a.a.O., 217–302.

⁵⁷ WA.TR 3, 378, Nr. 3528.

ganze Papsttum verehrt«⁵⁸. Keine andere Theologin der Reformationszeit konnte eine ähnliche symbolisierende Bedeutung gewinnen. Katharina war eben nicht nur mit irgendeinem reformatorischen Theologen verheiratet, sondern mit »dem Reformator« schlechthin und damit zugleich mit »der Reformation«.

In dieser Weise ist Katharina Luthers Leben und Wirken tatsächlich auf das Ganze der reformatorischen Erneuerung bezogen. An der gesamten Familie Luther, an dem Reformator samt Frau und Kindern, wird die neue konfessionelle Situation der abendländischen Christenheit exemplarisch erkennbar. An dieser irregulär zustande gekommenen Familie wird schlaglichtartig deutlich: Was Christsein ausmacht, wie christlicher Glaube gelebt werden soll, ist im Zuge der Reformation zutiefst strittig geworden. Diese Strittigkeit ergibt sich nach Luther aus dem Gehorsam gegenüber Christus, dem der Papst mit seinem Lehr- und Gehorsamsanspruch Konkurrenz macht. In einer Hauspredigt über Joh 14,23f an Pfingsten (19. Mai) 1532 sagt er: »Christus sagt hier: Hierher, das ist mein Wort. Du sollst keine Predigt hören, nichts lesen, lehren, lernen, es soll alles aus dieses Mannes Munde gehen, den sollt ihr hören. Der Papst meint aber, er solle lehren und solle Martin Luther zum Mönch und Katharina von Bora zur Nonne machen, dass sie unseres Herrn Braut werde. Aber hier lautet's anders«⁵⁹. Luther kommt also auch nach sieben Jahren auf den Skandal der Hochzeit von Mönch und Nonne zurück, ein Zeichen dafür, dass die Diskussionen um dieses Thema nicht beendet sind und dass sie ihn und seine Käthe berühren, wenn auch nicht irremachen. In der Tat war die Ehe der beiden niemals ihre Privatsache gewesen. Selbst nahe Freunde Luthers hatten seine Wahl und den Zeitpunkt der Eheschließung für unglücklich gehalten⁶⁰. Vertreter der Papstkirche griffen die Verbindung scharf an und schmähten Katharina in Flugschriften⁶¹ als ihrerseits von dem Ketzer verführte Verführerin zahlreicher Nonnen, die durch die Verbindung mit Luther ihrem »Bräutigam Christus mit gelübdebrüchiger Unehe treulos und meineidig geworden« ist⁶². Diese Pamphlete verfolgten die vielleicht sogar

⁵⁸ WA.TR 3, 363, Nr. 3504.

⁵⁹ WA 36, 180.

⁶⁰ S. o. S. 141.

⁶¹ Die Verfasser zweier 1528 erschienener »Sendbriefe« waren Johannes Hasenberg und Joachim von der Heyden. Die Texte sind abgedruckt in: Dr. Martin Luther's Briefwechsel, hg. von Ernst Ludwig Enders, Bd. 6, Calw/Stuttgart 1895, 322–339, Nr. 1367 und 1368. Eine Gegenschrift »Neue Zeitung von Leipzig« wurde unter Luthers Mitwirkung ebenfalls 1528 publiziert (WA 26, [534] 539–545).

⁶² Joachim von der Heyden, a. a. O., 334.

ernstgemeinte Absicht, Katharina zur Rückkehr ins Kloster zu veranlassen und so den Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Recht wiederherzustellen. Wenn die publizistische Auseinandersetzung um Luthers Ehe auch nur einen Nebenkriegsschauplatz im Kampf zwischen Papstkirche und Reformationskirche darstellt, zeigt sie doch den hohen symbolischen Rang dieser besonderen Ehe, mit der die Frage nach dem wahren religiösen Gehorsam unübersehbar im Raum stand.

Sowohl für Luther selbst als auch für die kontrovers diskutierende Öffentlichkeit verdichtete und personifizierte Katharina Luther durch ihre Ehe mit dem Reformator den Vorgang der durch den Gehorsam gegenüber dem neu verstandenen Evangelium legitimierten Befreiung von Religiosität und Recht der Papstkirche. In ihrer symbolisierenden, emblematischen Funktion erschließt sie nicht ein geschichtliches Randphänomen, sondern den Kernbereich reformatorischen Christentumsverständnisses, reicht ihre Wirkung in die Tiefenschichten der Neubestimmung christlicher Religiosität. Die Frau, die als Luthers Schülerin das Kloster verließ, die mit der Heirat seine Sorgerin wurde und die ihm als Partnerin die Erfahrungen des privaten, familiären Lebens erschloss, personifizierte schon für die Zeitgenossen die reformatorische Akzentverschiebung im Verständnis des Christlichen hin zum Alltag, zur Bewährung des Glaubens in den Bindungen und Pflichten eines Lebens in der Welt. An Katharina zeigt sich – wie an anderen Gestalten des 16. Jahrhunderts auch –, dass die Reformation eine Lernbewegung war, die eine Bewegung lebensgeschichtlicher Umbrüche auslöste, dass die theologischen Einsichten Luthers nicht nur die Lehre und die Praxis der Kirche veränderten, sondern bewirkten, dass christliche Biographien neu geschrieben wurden, eben nicht zuletzt seine eigene und die seiner Frau. In Katharinas Biographie kommt es darüber hinaus zu einem besonders ausgeprägten Bezug der lebensgeschichtlichen Neuorientierung, zu der Neugestaltung von Theologie und Kirche. Das verdichtet sich in ihrer Rolle als »Herrin der gesamten Ökonomie«: Mit dem Lutherhaus organisiert sie einen zentralen Ort reformatorischer Kommunikation, an dem die Diskussion über Gott und die Welt, die Sorge um die Zukunft der Christenheit, eingebettet ist in das Leben der christlichen Familie in einem bürgerlichen Haushalt. Obwohl das Lutherhaus selbst kein typisches Pfarrhaus war, prägte Katharina so das Bild des protestantischen Pfarrhauses als Ort einer familiär eingebundenen religiösen und theologischen Kommunikation – und damit auch das Bild der evangelischen Pfarrfrau als einer eigenen christlichen Existenzform. Denn trotz allem, was ihr die Zeitgenossen auch an negativen Eigenschaften nachsagten – Geiz, Arroganz, ein vorlautes Mundwerk –, wirkte Katharina als personifizierte Propaganda für die Eheschließung der Geistlichen. Die

Heirat gegen alle Normen des hergebrachten Rechts und der kirchlich reglementierten Frömmigkeit führte im Lutherhaus – für jedermann erkennbar – nicht zur Katastrophe, sondern zu einer fruchtbaren Verbindung des Privaten mit der kirchlichen und theologischen Wirksamkeit ihres Mannes, die durch die familiäre Bindung gerade nicht, wie viele befürchtet hatten, litt, sondern getragen, gefördert und bereichert wurde. Luthers Käthe wurde so auch ein Symbol der reformatorischen Neubestimmung des geistlichen Lebens im Verhältnis zum bürgerlichen Leben. Katharina gab ja nicht das Ziel auf, ein geistliches Leben zu führen, aber sie führte es nun gerade nicht mehr als Nonne, sondern als Ehefrau eines Theologen. In ihrer Person nimmt damit die theologische Einsicht ihres Mannes exemplarisch Gestalt an, dass nämlich das christliche Leben keines vermeintlich geistlichen Standes bedarf, sondern sich in den Lebensformen des Alltags in der Freiheit der im Glauben allein gewonnenen Gottesbeziehung vollzieht. Eine Äußerung Luthers aus den ersten Wochen ihrer Ehe zeigt diese Verdichtung reformatorischer Erfahrung überdeutlich. Luther spricht frotzelnd von seiner »catena« (Kette): »Ich bin an Kethen [Käthe ≈ Kette] gebunden und gefangen, und liege auf der Bore [Bora ≈ Bahre], d. h. ich bin der Welt abgestorben«⁶³. Das klingt nicht sehr freundlich, ein wenig nach frauenfeindlicher Männerrhetorik. Es steckt aber mehr dahinter, denn Luther überträgt dabei das religiöse Ziel des Mönchtums auf seine Ehe. Es geht ja um zwei Menschen, die zuvor als Mönch und Nonne »der Welt absterben« wollten, die diesen Weg verlassen haben und nun in ganz anderer Weise in der Bindung aneinander, in der körperlichen und geistigen Lebensgemeinschaft, den Lebensraum entdecken, in dem sich ihr Christsein mit höchstem Ernst zu bewähren hat – und in dem es sich tatsächlich glücklich erfüllt. Katharinas Funktion für die Reformation insgesamt besteht dann darin, dass sie in dieser Weise das Private als geistlichen Lebensraum erschließt. Mit ihr findet die Privatheit von Ehe und Familie Eingang in den Bereich der zentralen Institutionen des reformatorischen Christentums. Es handelte sich von vornherein um eine Privatheit, die demonstrativ-öffentlichen Charakter trug, und diese Spannung von Privatheit und Öffentlichkeit ist dem evangelischen Pfarrhaus bis in die Gegenwart hinein geblieben; oft genug zur Last derer, die darin leben. Für die Reformation des 16. Jahrhunderts bedeutete die von Katharina exemplarisch gelebte und gestaltete Verbindung von privater Lebensform und öffentlichem Zeugnis für das Evangelium ein entscheidendes Signal dafür,

⁶³ Brief an Wenzeslaus Link vom 22. Juli 1525: WA.B 3, 549, Nr. 906. Vgl. zur Interpretation dieser Äußerung nun auch Bernd Moeller, Wenzel Lincks Hochzeit, ZThK 97 (2000) 317–342, 338–340.

dass ein Leben aus dem Glauben in den Formen familiären Alltagslebens als ein im vollen Sinne christliches, »heiliges« Leben Gestalt annimmt, ja dass dieser Lebenszusammenhang zu einem zentralen Ort für Christsein, Kirche und Theologie wird. Diese Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Leben wird an kaum einer anderen Gestalt des 16. Jahrhunderts so deutlich wie an Katharina Luther – sei es als Provokation, sei es als verheißungsvolles Symbol wiedergewonnener Freiheit. Das macht die Frau des Reformators zur Frau der Reformation. Ein Bügelbrett hätte *dazu* nicht getaugt.

Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

LUTHERISCHE IMPULSE FÜR DAS EUROPA DER ZUKUNFT

Bericht über das Seminar »Martin Luther und Europa« am
26. und 27. April 2001 in Nürnberg

Von Michael Lapp

Die Luther-Gesellschaft hat einen hohen Anspruch. Drei Dinge müssen stimmen: das *Thema*, die *Personen* und der *Ort*. Diesem Anspruch ist das Frühjahrsseminar 2001 erneut gerecht geworden. Mit »Martin Luther und Europa« war ein attraktives Thema gefunden, das 60 Teilnehmende aus fünf europäischen Ländern anzog. Wenn Europa mehr ist als ein geographischer Bereich oder eine Wirtschaftsmacht, somit von einer gemeinsamen geistesgeschichtlichen Identität geprägt ist, wird es künftig darauf ankommen, das abendländische kulturelle Erbe und die neue Identität geistig zu verknüpfen. Darum war es auch schön, dass von den vier Referenten (Frauen hatten sich für Referate nicht gewinnen lassen) zwei aus den jungen Bundesländern und einer aus der Schweiz kamen. Mit Bedacht war auch der Ort gewählt: Nürnberg als Reichs- und Handelsstadt war im Grunde schon vor Jahrhunderten eine Stadt von europäischer Bedeutung. Zugleich war sie die erste wirklich bedeutende Reichsstadt, die die Reformation einführte. So war eine Stadtführung, die besonders auf die Reformationsgeschichte ausgerichtet war, ebenso wohlüberlegter Bestandteil

des Seminars wie fränkische Speisen zu den Mahlzeiten und ein beschaulicher Tagesschluss in einer Alt-Nürnberger Weinstube.

Im einleitenden Vortrag befasste sich Martin Treu, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, unter dem Titel »Von Wittenberg nach Europa«¹ mit dem Einfluss, den die von Wittenberg ausgehende Reformation auf die religiöse und sozio-kulturelle Entwicklung in Europa hatte. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts befand sich Europa dort, worauf wir heute erst hin arbeiten: Es gab eine gemeinsame Sprache, das Lateinische, und eine gemeinsame Währung, nämlich das Silber. Freilich war es so, dass lediglich 0,5 % der Bevölkerung über Silber verfügte und Latein verstand. Aber es verband. So wurde 1529 in Wittenberg Latein für die Wochenschluss-Gottesdienste als Gottesdienstsprache wieder eingeführt, weil 20 % der Wittenberger Studenten aus dem nichtdeutschen Sprachraum kamen.

Die weite Verbreitung der reformatorischen Schriften und ihre Übersetzung in die jeweilige Landessprache führten zu einem grundlegenden Wandel der Gesellschaften in Europa und auch zur Herausbildung der europäischen Nationalstaaten. Der Theologe Primus Truber (1508–1586) etwa gilt mit seiner Bibelübersetzung als Begründer der slowenischen Nationalkultur. Dafür erfährt er bis heute in dem überwiegend katholischen Land hohen Respekt. Ganz ähnlich war es auch in anderen Ländern.

Die gesellschaftlichen Veränderungen durch die Reformation ergaben sich vor allem aus dem reformatorischen Bildungsprogramm. Neue (z.B. Marburg) und bessere Universitäten sollten für gebildete Pfarrer sorgen, und das wirkte sich dann in Stadt und Land aus. Zugleich wurde durch die Reformation die allgemeine Schulbildung gefördert, weil Bildung als Voraussetzung für das Bibelstudium und die Frage nach dem persönlichen Heil galt. Schließlich haben die Reformatoren die Sozialreformen beschleunigt. Man denke nur an die Leisniger Kastenordnung, im Prinzip das moderne Konzept von Hilfe zur Selbsthilfe, oder die Akzente, die in den Kirchenordnungen für das Gesundheitswesen gesetzt wurden, so die Vorschrift, das Taufwasser anzuwärmen.

Für das Sozialgefüge bietet die Reformation insofern einen wichtigen Beitrag an, als es ihr stets um Gestaltung der überschaubaren Einheiten (Gemeinde) ging, aber nicht um Zentralismus, ebenso um die Konfession als geistig-geistliche Heimat des Menschen.

¹ Die Grundgedanken dieses Vortrags sind nachzulesen in: M. Treu, Trennung oder Einigung. Hat die Reformationsgeschichte eine Bedeutung für die Fundamente gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaften in Europa? In: Kirchliche Zeitgeschichte 12 (1999), 8–19.

Zu Beginn seines Vortrags »*Christentum und Europa – eine geistesgeschichtliche Perspektive*« wies Hans Jürgen Luibl, Zürich, jetzt Leiter des Evangelischen Studienzentrums Erlangen, darauf hin, dass beide – Europa wie das Christentum – ihre Ursprünge außerhalb ihrer selbst haben. Der griechische Europa-Zeus-Mythos weist auf Kleinasien, das Christentum ist orientalischen Ursprungs. Hier werde Mentalitätsgeschichte erkennbar. Europa freilich erkannte die eigene Identität stets nur in der Herausforderung durch und in der Zusammenarbeit mit anderen Kulturen. Erst in der Krise also beginnt das Nachdenken Europas über sich selbst. So kommt es nicht von ungefähr, dass die Globalisierungsdebatte der 90er Jahre einen erneuten Anstoß gab, nach der europäischen Identität zu fragen. Überholt sei freilich der Begriff von Europa als »christlichem Abendland«, weil die Zusammensicht von Politik und Religion heute kein Faktum mehr sei. Ja wenn heute nach der »Seele Europas«² (Jacques Delors) gefragt werde, müsse man demgegenüber zur Kenntnis nehmen, dass infolge des Pluralismus von unendlich vielen »Seelen Europas« auszugehen sei. Einen Gottesbezug in der EU-Grundrechtscharta lehnte Luibl darum ab. Gleichwohl tritt die Frage nach Religion in Europa wieder deutlich hervor. Zur Umschreibung der religiösen Dimension Europas verwendet Luibl den in der anschließenden Diskussion kritisierten Begriff »europäischer Gott«.

In den Diskurs einzutreten, forderte er nachdrücklich evangelische Kirche und Theologie auf. Ein in National- und Landeskirchen sich verstehender Protestantismus sei viel schlechter gerüstet für Europa als etwa die universal denkende römisch-katholische Kirche. Für evangelische Kirche und Theologie könnten nur wenige qualifizierte Äußerungen namhaft gemacht werden³, die die europäische Dimension im Blick hätten. – Nicht zuletzt wegen des postmodernen Ansatzes wurde dieser Vortrag lebhaft, freilich mit sachlichem Ernst diskutiert.

Unter der Fragestellung »*Luther der Deutsche*« – *Wegbereiter des deutschen Nationalgedankens!*« beschäftigte sich der Berliner Kirchenhistoriker Rudolf Mau mit einem wichtigen Abschnitt deutscher Mentalitätsgeschichte vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts. Zweifellos erwachte der

² Luibl verwies darauf, dass der Begriff »Seele Europas« möglicherweise auf den bayerischen Landesbischof Johannes Hanselmann zurückgeht, der ihn 1990 in einem Gespräch mit Delors verwendet hat.

³ Deziert erwähnt wurde: E. Jüngel, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen. Ein Beitrag reformatorischen Denkens für das Europa der Zukunft, abgedruckt in dieser Zeitschrift Jg. 62 (1991), 110–126.

Nationalgedanke (vgl. den Choral »Wach auf, wach auf, du deutsches Land«) schon in der Reformationzeit, wenngleich von Luther eher als Bußruf an »seine lieben Deutschen« formuliert. Erst das ausgehende 18. und beginnende 19. Jahrhundert füllten Begriffe wie »Volk« oder »deutsche Nation« mit positivem Inhalt. Novalis (1772–1801) und andere verklärten das Mittelalter völkisch romantisierend. Der Nationalgedanke findet seine Ausprägung in der ganzen Spannung vom Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation (1803–1806) und der Reichsgründung (1871). Fichte und Arndt instrumentalisieren die Reformation, indem sie deren literarische Formen (Flugblätter) und Methoden (Lieder, Katechismus) übernehmen, freilich mit ganz anderen Inhalten.

Luther selbst wurde während der Phase der Restauration nach dem Wiener Kongress eher zurückhaltend rezipiert. Erst mit der Reichsgründung und der Vorherrschaft des protestantischen Preußens wird Luther zum Heros deutsch-nationaler Identität, wird »Ein feste Burg« zur Quasi-Nationalhymne. Das blieb so bis zum Zusammenbruch der alten Ordnung nach dem Zweiten Weltkrieg. Nach Ende des Weltkriegs wollten nationale Kräfte mit Rückbesinnung auf Luther den Menschen wieder neue Orientierung geben. In diesem Zusammenhang wurde ja im November 1918 auch die Luther-Gesellschaft durch den Philosophen Rudolf Eucken und andere in Wittenberg gegründet. Aber wie die Luther-Gesellschaft schon ganz rasch andere Wege ging, so glückte der Versuch auch sonst nicht. Luther als Wegbereiter des deutschen Nationalgedankens? Mau bezeichnete diese Versuche abschließend als »kategoriale Selbsttäuschung«. Vielmehr war die Nation selbst zum Gott geworden.

Im abschließenden Vortrag beschäftigte sich der Bonner Sozialethiker Martin Honecker mit dem Thema »*Kirche und Gesellschaft in der Konzeption Luthers als Orientierung im Europa von heute*«⁴. Er plädierte dafür, die Grundlagen lutherischer Dogmatik und Ethik zur Gestaltung Europas einzubringen, an erster Stelle die evangelische Botschaft von Glaube, Gnade und Rechtfertigung. Die Rechtfertigungslehre habe Folgen für das Menschenbild und die Ethik und sei darum von großer Bedeutung für die Gestaltung Europas. In diesem Licht müssen das Streben nach Selbsterlösung oder auch politische Utopien statt einer pragmatischen Weltgestaltung einer kritischen Bewertung unterzogen werden. Eine wichtige lutherische Mitgift für die europäische Einigung sei die Unterscheidung der beiden Reiche. Ebenso gilt Luthers Theologie der Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen. Jeder Christ ist Träger der politi-

⁴ Der Vortrag wird in einer der nächsten Nummern dieser Zeitschrift nachzulesen sein, darum kann die Wiedergabe an dieser Stelle abgekürzt werden.

schen Verantwortung in seinem jeweiligen Beruf. So wurde dem einzelnen seine Würde zuteil, zugleich sei es möglich, mit der Säkularisierung nüchtern umzugehen.

Wenn unter Europa nicht nur die gemeinsame Währung Euro verstanden werden soll, ist es wichtig, die Errungenschaften und Grundüberzeugungen der lutherischen Reformation, die auf ganz unterschiedliche Art großen Einfluss auf die Gestaltung von Gemeinwesen in Europa und darüber hinaus genommen haben, in den Diskurs um die Zukunft Europas einzubringen. Dass die Luther-Gesellschaft mit diesem Seminar die Diskussion gefördert hat, ist ihr gar nicht hoch genug anzurechnen. Bleibt zu hoffen, dass durch die zahlreichen und nicht zuletzt internationalen Teilnehmerinnen und Teilnehmer diese Diskussion weitergetragen wird und dass kirchliche Gremien, Synoden und Akademien die Notwendigkeit erkennen, sich verstärkt mit Europa zu beschäftigen.

Michael Lapp, Im Nassen Stück 2, 63571 Gelnhausen-Hailer

MARTIN LUTHER UND DIE HEILIGE ELISABETH

Von Burkhard Clasen

Das zur Jahrtausendwende neu erschienene Buch »Welterbe Wartburg – Porträt einer Tausendjährigen«¹ gibt in einem kurzen klaren Text, illustriert durch ganz wunderbare Bilder, einen guten Überblick über die Geschichte der Burg, ihre Umgebung und ihre Schätze. Allen Interessierten, und die Luther-Gesellschaft ist ja der Wartburg besonders verbunden, kann ich es nur empfehlen. An einer Stelle bin ich jedoch zum Widerspruch herausgefordert worden. Ich lese:

»Der Erinnerungskult des deutschen Volkes hat auf der Wartburg ein höchst ungleiches Paar zusammengeführt, und doch: beide rüttelten an konventioneller Religiosität, beide verfolgten reformerische Ideale, beide gelten als überragende Persönlichkeiten ihrer Zeit und darüber hinaus« (S. 23).

¹ Hrsg. von Jutta Krauß und Ulrich Kneise, 2000.

Alle, die sich mit der Geschichte rund um die Wartburg beschäftigt haben, wissen, was der vierjährigen Elisabeth angetan wurde, als man sie aus dem Elternhaus in Ungarn auf die Wartburg brachte, damit sie zukünftige Landgräfin von Thüringen wurde. Jutta Krauß zeichnet ihre Geschichte einfühlsam nach, insbesondere auch ihre Frömmigkeit, die in seltsamem Kontrast zu ihrer höfischen Umgebung stand. Elisabeth starb mit 24 Jahren in Marburg und wurde selbst für mittelalterliche Verhältnisse überaus schnell als Heilige kanonisiert, nachdem das Urteil der Kirche über ihre letzten Lebensjahre zwischen Heiligkeit und Ketzerverdacht durchaus schwankte.

Martin Luther, rund 280 Jahre nach Elisabeth geboren, hatte mit 24 Jahren die erste große Lebenswende, den Klostereintritt, noch nicht lange hinter sich. Im Kloster kämpfte er bis an die Grenze des Pathologischen mit seiner Sündenangst.

Was er über die ersten 24 Jahre seines Lebens mitteilt, lässt eine schwierige Kindheit erkennen. Er erinnert sich an die übermäßige Härte der elterlichen Erziehung. Als 13jähriger wurde er aus dem Haus erst nach Magdeburg, dann nach Eisenach auf die Schule geschickt. Seine Frömmigkeit als Jugendlicher beeindruckte Ursula Cotta so, dass sie ihn in ihr Haus aufnahm und ihn so von dem Zwang, seinen Unterhalt durch Kurrende Singen zu verdienen, befreite. Die Nachrichten über seine Beziehungen zum Schalbeschen Collegium und zu Stiftsvikar Johann Braun in Eisenach machen deutlich, dass er in seiner Eisenacher Zeit ein intensives religiöses Leben führte.

Sein bei Stotternheim abgelegtes Gebäude »Hilf, Heilige Anna, ich will ein Mönch werden« unterstreicht, dass er schon vor diesem Lebenschnitt ein religiöser Mensch war wie Elisabeth. Seine Verantwortung vor Gott schien ihm eine unlösbare Aufgabe.

Kurz: In den vergleichbaren Lebensabschnitten waren Martin und Elisabeth in mancher Hinsicht vergleichbar. Selbst den Schritt ins Kloster vollzogen beide in etwa gleichem Alter (22 Jahre).

Die karitativen Projekte, die Elisabeth in ihrem kurzen Leben in Gang brachte, und die Schnelligkeit, mit der sie sie durchsetzte, weisen sie als eine Frau aus, deren Energie sich mit der Martin Luthers durchaus messen kann.

Ihr Tod mit 24 Jahren hat eine Entwicklung abgeschnitten, deren Fortgang im Falle ihres Weiterlebens überhaupt nicht abzuschätzen ist. Martin Luther dagegen hat in seinem 62jährigen Leben als berühmter und einflussreicher Wittenberger Professor die seit seiner Kindheit und Jugend bestimmende Frömmigkeit über Jahrzehnte fortentwickeln und in Wissenschaft, Politik und Kirchenorganisation umsetzen können.

Seine Themen, der Zustand der römischen Kirche und seiner Zeit und der daraus folgende Umbruch, für den er Anstöße gab, haben ihn in der römischen Kirche für Jahrhunderte zum Ketzer gemacht, ihn aber bei vielen Zeitgenossen und im Bereich der evangelischen Kirchen in den Geruch der Heiligkeit gebracht, wenn man ausnahmsweise diesen Begriff einmal so verwenden darf.

Ich möchte die These wagen: Mit seinen Anlagen, der in Eisenach aufgenommenen Elisabeth-Tradition, seiner persönlichen Frömmigkeit und seiner Lebensenergie war Martin Luther so etwas wie ein jüngerer (erfolgreicherer und glücklicherer) Bruder der Heiligen Elisabeth. Also: Kein ungleiches Paar auf der Wartburg, sondern zwei eher ähnliche Charaktere.

Burckhard Clasen, Blauort 12, 25704 Meldorf

Reformationsgeschichte

Wolfgang Matz

Der befreite Mensch

**Die Willenslehre in der Theologie
Philipp Melanchthons**

2001. 279 Seiten, gebunden
DM 98,- / € 49,- D / € 50,40 A / SFr 83,-
ISBN 3-525-55189-4

Die Frage nach der menschlichen Freiheit hat eine zentrale Bedeutung für die theologische Anthropologie. Ihre Beantwortung hängt von den theologischen Aussagen zu Sünde, Gesetz und Gnade ab und bietet daher einen guten Zugang zu den Hauptthemen protestantischer Theologie. Der Reformator Philipp Melanchthon verarbeitete in seinen Schriften Diskussionen mit altgläubigen und protestantischen Theologen und entwickelte so seine eigene Theologie permanent weiter. Die Grundlage seiner theologischen Aussagen blieb dabei aber allein die Heilige Schrift.

Diese Untersuchung zur Willenslehre Philipp Melanchthons bewegt sich stets entlang theologischer Kontroverspunkte, die nicht nur in den Verhandlungen und Diskussionen zwischen Protestanten und Altgläubigen im 16. Jahrhundert eine entscheidende theologische Rolle spielten, sondern auch in den gegenwärtigen ökumenischen Dialogen zur äußeren Einheit der Kirche.

Bernd Moeller

Luther-Rezeption

**Kirchenhistorische Aufsätze
zur Reformationsgeschichte**

Herausgegeben von Johannes Schilling.
2001. 301 Seiten mit 2 Abb., gebunden
DM 98,- / € 49,- D / € 50,40 A / SFr 83,-
ISBN 3-525-55443-5

Die Aufsätze des Bandes behandeln unter vielfältigen Gesichtspunkten das fundamentale historische Problem, welcher Zusammenhang zwischen der Einzelperson Martin Luther und der geschichtlichen Bewegung der Reformation bestand. Wie und inwieweit hat der Reformator die Reformation hervorgerufen, inwieweit hat er sie mitgestaltet?

Die Frage wird in kirchenhistorischer Perspektive gestellt, doch bezieht sie sich auf die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts als ganze und deren christliche Prägung in Deutschland und Europa.

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Europäische Kirchengeschichte

Christoph Schmidt

Auf Felsen gesät



*Die Reformation in
Polen und Livland*

Vandenhoeck & Ruprecht

Christoph Schmidt

Auf Felsen gesät

Die Reformation in Polen und Livland

Sammlung Vandenhoeck.

2000. 341 Seiten mit 1 Karte, Paperback

DM 72,- / € 36,- D / € 37,10 A / SFr 67,50

ISBN 3-525-01387-6

Christoph Schmidt legt eine umfassende Geschichte über die Reformation in Polen und Livland vor. Welche politischen und sozialen Kräfte verhalfen der Reformation zunächst zum Sieg, welche brachten sie später zum Stillstand? Warum erreichte die Reformation die Bauern nicht? Um welche theologischen Inhalte wurde gerungen? Welche Ursachen und Folgen hatte die Zersplitterung der evangelischen Bewegung? Welche kulturellen Voraussetzungen gab es für den neuen Glauben? Die Darstellung berücksichtigt durchgehend den europäischen Zusammenhang und erschließt damit Besonderheiten Osteuropas ebenso wie europäische Gemeinsamkeiten.



Arno Herzig

Der Zwang zum wahren Glauben

Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert

Sammlung Vandenhoeck.

2000. 266 Seiten mit 6 Abb., Paperback

DM 50,- / € 25,- D / € 25,70 A / SFr 44,60

ISBN 3-525-01384-1

Seit dem späten 16. Jahrhundert setzten die katholischen Fürsten ihre Konfession auch bei den protestantischen Untertanen durch. Dieser fundamentale Prozess hatte erhebliche Bedeutung für die Entwicklung des modernen Staates, bedeutet aber gleichzeitig einen tiefen Eingriff in das Leben der Betroffenen.

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von:

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

Schriftleitung: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann

72. Jahrgang 2001

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

INHALT

Aus den Gedenkstätten der Reformation	55, 115
Aus der Luther-Gesellschaft	56, 116
Bücherschau / Eingegangene Bücher	47, 103
<i>Bell, Theo</i> : Das Magnificat – verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther	124
<i>Clasen, Burckhard</i> : Martin Luther und die heilige Elisabeth	161
<i>Dienst, Karl</i> : Mystik und Konfessionalität. Mystik als eine Form protestantischer Frömmigkeit	65
<i>Endermann, Heinz</i> : Martin Luther in Erfurt. Student, Mönch und Wissenschaftler	83
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Du bist eine Kapelle Christi! Eine Pfingstpredigt Martin Luthers	2
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Ich habe weder Antrieb noch Hoffnung, für einen Sieg über die Türken zu beten. Martin Luthers seelsorgerliches Schreiben an einen, der auszog, gegen die Türken zu kämpfen ...	62
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Gott in der Höhe und in der Tiefe. Martin Luther: Das Magnificat (Lk 1, 46-55)	
<i>Hofmann, Frank</i> : Kirche Jesu Christi – Kirche aller Christen	95
<i>Kern, Margit</i> : „Ohne Glauben ist die Klugheit nichts“. Die Trägerin des Martin-Luther-Preises 2000 stellt das Forschungs- ergebnis ihrer Preisarbeit vor	98
<i>Lapp, Michael</i> : „Christ unser Herr zum Jordan“. Bericht über das Seminar „Luther und Bach – Luthers Theologie im Werk Bachs vom 23. bis 25. März 2000 in Eisenach	157
<i>Lapp, Michael</i> : Lutherische Impulse für das Europa der Zukunft ...	
<i>Athina, Lexutt</i> : War Melanchthon ein Ökumeniker?	23
<i>Posset, Franz</i> : Lehrer der Seelsorge	3
<i>Stolt, Birgit</i> : Das lichte Gott-Vater-Bild des alten Luther	17
<i>Zschoch, Hellmut</i> : Katharina Luther als Frau des Reformators.	137
Zu diesem Heft	1, 61, 119

Ein Abbild barocker Frömmigkeitskultur

So bekannt und vertraut die Lieder Paul Gerhardts (1607-1676) nach wie vor sind, so wenig sind sie bisher theologisch bearbeitet worden.

Die Theologie der altlutherischen Orthodoxie, die Rhetorik und Homiletik, die weltliche und geistliche Poetik der Zeit Paul Gerhardts stellen Elemente zum Verständnis seiner Lieder dar.

Das Problem der Vereinbarkeit der Allmacht und der Güte Gottes mit der Existenz des Leids wird im geistlichen Lied als rhetorisch, poetisch und musikalisch gestaltetem Gebet überwunden. Über die sprachlichen Binnenbezüge hinaus zeigt sich der Außenbezug von Paul Gerhardts Liedern: Sie sind Deutung und Stellungnahme zu Ereignissen der Geschichte. Es zeichnet sich damit ein Panorama barocker Frömmigkeitskultur ab.

Neben der übergreifenden Analyse bietet das Buch Einzelexegesen von Liedern.

Sven Grosse

Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 83.

2001. 365 Seiten, gebunden

DM 124,- / € 62,- D / € 63,80 A / SFr 103,-

ISBN 3-525-55191-6

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

