

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 2002



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: dr.hartmut-hoewelmann@arcor.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;

www.luther-gesellschaft.com

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 € 20,90 / 21,50 (A) / sFr 37,70 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 16,- 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
	2	Reinhard Schwarz Theologie für die Kirche Zum Gedenken an Gerhard Ebeling
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT AUFSÄTZE	4	Ein Sermon vom Ablass und von der Gnade
	10	Jens-Martin Kruse Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Bedeutung der Wittenberger Universitätsprofessoren für die Anfänge der Reformation
	31	Austra Reinis Evangelische Anleitung zur Seelsorge am Sterbebett 1519-1528
WERKSTATT	46	Gabriele Borger Auf ein Wort, Martin!
	48	Andreas Pawlas Eine protestantische „innere Stimme“ ?
BÜCHERSCHAU	52	Zu: C. Schmidt u. a.
	63	Aus der Luther-Gesellschaft

Im Jahr 2002 ist des 500jährigen Gründungsjubiläums der Universität Wittenberg zu gedenken. Ohne die Universität wäre Martin Luther kaum je nach Wittenberg gekommen. Heute verbindet sich sein Name mit der „Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg“ wie auch mit der „Lutherstadt Wittenberg“. *Jens – Martin Kruse* beschäftigt sich mit der Bedeutung der Wittenberger Universitätstheologie für die Anfänge der Reformation. Dieses Thema ist für die Darstellung der Reformation insofern von grundlegender Bedeutung, als sich an ihr entscheidet, ob ihre Anfänge einfach aus der Biographie Martin Luthers zu erheben sind oder nicht zumindest auch aus der Wittenberger Reformgruppe der Universitätstheologen: „Die Universität war der Ort, an dem der Reformdiskurs in Wittenberg seinen ‚Sitz im Leben‘ hatte und wo die exegetisch-systematischen Grundlagen der neuen Theologie geschaffen und erörtert wurden.“

Austra Reinis, Stipendiatin der Luther-Gesellschaft 2000/2001, hat in ihrem Abschluss-Vortrag einen Beitrag zur „evangelischen Anleitung zur Seelsorge am Sterbebett“ aus reformatorischen Publikationen der Jahre 1519–1528 geliefert, indem sie, ausgehend von der überkommenen „ars moriendi“, Schriften Luthers und anderer Autoren analysiert und so das lutherische Profil der Sterbebegleitung herausgearbeitet hat.

In der „Werkstatt“ berichten diesmal *Gabriele Borger* und *Andreas Pawlas* über Aktionen und Erfahrungen unserer Gesellschaft auf dem letzten Katholiken- bzw. Deutschen Evangelischen Kirchentag.

In diesem Heft, das mit einem Luthertext zur ökumenischen Kontroverse über den Ablass eröffnet wird – Bearbeiter ist *Reinhard Brandt* – gibt es auch wieder eine „Bücherschau“. In der letzten Nummer des vergangenen Jahrgangs musste sie aus Platzgründen entfallen.

H.H.

THEOLOGIE FÜR DIE KIRCHE

Zum Gedenken an Gerhard Ebeling († 30. September 2001)

„Ein Leben für die Theologie – eine Theologie für das Leben“ – so überschrieb Gerhard Ebeling den Vortrag, den er anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde am 10. Dezember 1997 in Tübingen hielt, mit dem er sich zugleich ganz bewußt von der Öffentlichkeit verabschiedete. Als Antwort auf die Frage, worauf es „in einem Theologendasein ankomme“, hat Gerhard Ebeling die Überschrift grundsätzlich gemeint und nach einer biographischen Einleitung theologisch reflektierend entfaltet. Das ihn leitende Verständnis von Theologie war ihm schon früh durch sein Luther-Studium aufgegangen. Die Überschrift seines letzten Vortrages hat sich in seinem eigenen Theologenleben bewahrheitet. Wie ihm die Theologie zur Lebensaufgabe wurde, so sah er den Sinn der theologischen Arbeit darin, Gottes Wort zur Sprache zu bringen als ein Wort, das mit Gottes Gnadenzusage dem Menschen in seinem widersprüchlichen Leben zur Wahrheit verhilft und teilhaben läßt an Gottes Leben. Dieses biblisch bezeugte Wort muß in die Gegenwart übersetzt sein; es muß begriffen werden als „ein auslegungsfähiges, ja immer auch auslegungsbedürftiges Wort, um nicht zu einer unverstandenen Formel zu erstarren“: An echtem, von Schrift und Erfahrung gespeistem theologischen Denken und Reden sind Kopf und Herz in gleichem Maße beteiligt. So verstanden, ist Theologie eine Aufgabe aller Christen, die sich mit ihrem Glauben für die Gemeinschaft der Christen, für die Kirche verantwortlich wissen. Ihr Glaube verlangt nach einem sachgerechten Umgang mit der heiligen Schrift. Die Methode der Schriftauslegung beschäftigte Gerhard Ebeling von früh an in der Erkenntnis, daß damit nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Kirche fundamentale Entscheidungen verknüpft sind.

Es ist hier nicht der Ort, Gerhard Ebelings reiches theologisches Lebenswerk zu würdigen. Selbst von seinen vielfältigen Lutherstudien kann hier nur bruchstückhaft die Rede sein.¹ Gleich in seinem ersten Studiensemester im Sommer 1930 begann seine Faszination für Luther, als er in einem Marburger Proseminar Luthers Schriften zum Bauernkrieg kennenlernte und sich in einer schriftlichen – „ungewöhnlich ausführlich geratenen“ – Arbeit in den „Streit um Luthers Auslegung des ersten Gebots“ vertiefte.

¹ Eine angemessene Würdigung wird das Lutherjahrbuch bringen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß der oben genannte Tübinger Vortrag vom 10. 12. 1997 veröffentlicht ist in der Zeitschrift f. Theologie u. Kirche 95, 1998, 158–166.

Die lange Kette der mit Luther befaßten Publikationen begann mit der Dissertation „Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik“, die er als Pfarrer der Bekennenden Kirche vier Jahre nach der Promotion unter denkbar schwierigen Zeitumständen 1942 im Verlag Christian Kaiser München veröffentlichen konnte. Im Nachwort zur 3. Auflage, 1990 im Verlag Mohr Siebeck Tübingen erschienen, hat er selbst über die Entwicklung seiner Lutherstudien berichtet.

Gerhard Ebeling hat die Lutherforschung weit über die sogenannte Luther-Renaissance des 20. Jahrhunderts hinausgeführt. Ihm lag mehr am Herzen als historisch arbeitende Forschung, obgleich er die Disziplin historischer Forschung für unerläßlich hielt und sie selbst anwandte. Ihm lag auch mehr am Herzen als einem Theologen der dogmatischen Disziplin, der für einzelne Lehrpunkte der Dogmatik bei Luther Belehrung und Anregung sucht. In seiner Beschäftigung mit Luther vereinte er beides, die historische Forschung, die auch die Kärnerarbeit nicht scheut, und die systematische Reflexion, die getragen war von beispielhafter Verantwortung für die christliche Wahrheit und für deren sprachliche Mitteilung. In dieser Kombination fand er in Luthers Werken eine Theologie, die alle Verengungen sprengt, in die Luthers Theologie im Laufe der Zeit geraten ist. „Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte“ forderte er im Gedenkjahr 1983 und nannte vier Luther-Bilder, die überwunden werden sollten: das nationale, das konfessionelle, das aufklärerische und das politische Luther-Bild. An einzelnen Luther-Texten hat Gerhard Ebeling gezeigt, welche Schätze christlicher Wahrheit sie bergen, stets biblisch begründet, jedoch nicht einfach auf Bibelzitate reduzierbar. Mit dem Vorwurf, im Mittelalter habe die Bibel unter der Bank gelegen, wollte Luther ja nicht behaupten, daß man von der Bibel keinen Gebrauch gemacht habe. Es war ihm bekannt, daß man an den Universitäten exegetische Vorlesungen gehalten und in dogmatischen Werken reichlich Bibelzitate als Argumentationsstützen verwendet hatte. Nachdem sich ihm nun aber die Bibel mit ihrer christlichen Lebenswahrheit in neuem Licht aufgetan hatte, mußte der herkömmliche Schriftgebrauch ganz unzulänglich erscheinen. Ein neuer Umgang mit der Bibel war möglich geworden.

Was in Luthers Schriften, Predigten, Kommentaren und Briefen an Glaubenseinsichten zu finden ist und für die Theologie unserer Zeit weiterführend sein kann, konnte Gerhard Ebeling zutage fördern, weil er zum einen umfassende philosophie- und theologiegeschichtliche Kenntnisse besaß und zum andern mit besonnenem Denken und mit wachem Geist wahrnahm, woran die Kirche unserer Zeit geistliche Not leidet. So konnte er unter manch anderem Luthers Bestimmung des Menschen als Person sowie sein Verständnis der Sünde und des Gewissens vor dem geistesge-

schichtlichen Hintergrund, besonders durch Vergleich mit Thomas von Aquin beleuchten, systematisch reflektieren und in der Bedeutung für unsere Gegenwart zur Sprache bringen. Das Wesen der Sünde, die das Leben des Menschen – den Christen nicht ausgenommen – zutiefst bestimmt, ist mit Ebelings Worten dies: „sich nicht von Herzensgrund freiwillig und fröhlich Gottes Willen hinzugeben, vielmehr in Blindheit vor Gott zu fliehen, sich selbst feind zu sein und die Gaben der Schöpfung zu mißbrauchen“. Im Glauben sowohl dieses Getrenntsein von Gott anzuerkennen als auch Gottes Erbarmen im Evangelium des Jesus Christus zu ergreifen, das ist für Luther das Zentrum der Theologie, auf das Gerhard Ebeling wiederholt unseren Blick gelenkt hat.

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

EIN SERMON VOM ABLASS UND VON DER GNADE DURCH DEN WÜRDIGEN DR. MARTIN LUTHER, AUGUSTINER ZU WITTENBERG¹ (AUSZUG)

Zum Ersten sollt Ihr wissen, dass etliche neue Lehrer, wie z. B. der Magister der Sentenzen [Petrus Lombardus], S. Thomas und ihre Nachfolger, drei Teile der Buße unterscheiden, nämlich die Reue, die Beichte und die Genugtuung. Obwohl diese Unterscheidung [selbst] nach ihrer [eigenen] Meinung nur schwer oder gar nicht aus der Schrift begründet werden kann und obwohl sie sich auch bei den alten heiligen christlichen Lehren nicht finden lässt, wollen wir diese Unterscheidung jetzt einmal voraussetzen und nach ihrer Weise reden.

Zum anderen sagen sie: Der Ablass nimmt weder den ersten noch den zweiten Teil, also Reue und Beichte hin, sondern den dritten Teil, nämlich die Genugtuung.

Zum Dritten: Die Genugtuung wird ihrerseits geteilt in drei Teile, nämlich in Beten, Fasten und Almosen. Als Beten gilt allerlei Werk der Seele, wie Lesen, Dichten, Hören des Wortes Gottes, Predigen, Lehren und dergleichen. Unter Fasten wird allerlei Werk der Kasteiung des Fleisches verstanden, etwa Wachen, Arbeiten, hartes Lager, Kleider. Almosen ist der

¹ Nach WA I, (239) 243–246.

Sammelbegriff für allerlei gute Werke der Liebe und Barmherzigkeit gegen den Nächsten.

Zum Vierten: Bei ihnen allen ist unbezweifelt, dass der Ablass eben diese Werke der Genugtuung hinnimmt.

Zum Fünften: Viele vertreten – in einer noch nicht abgeschlossenen Diskussion – die Meinung, dass der Ablass auch etwas mehr hinnehme als solche auferlegten guten Werke, nämlich, dass er auch die Pein², die die göttliche Gerechtigkeit für die Sünde fordert, abnimmt.

Zum Sechsten: Für diesmal lasse ich ihre Meinung unverworfen. Man kann allerdings – so behaupte ich – aus keiner Schrift beweisen, dass die göttliche Gerechtigkeit irgendetwas an Pein oder Genugtuung vom Sünder begehre oder fordere als allein seine herzliche und wahre Reue und Bekehrung, zusammen mit seinem Vorsatz, künftig das Kreuz Christi zu tragen und die oben genannten Werke . . . zu üben.

Zum Siebten: Allerdings straft Gott sehr wohl etliche nach seiner Gerechtigkeit; oder er will sie durch die Pein zur Reue drängen, etwa im Psalm 88: „So seine Kinder sündigen werden, will ich mit der Rute ihre Sünde heimsuchen, aber doch meine Barmherzigkeit nicht von ihnen wenden.“ – Es hat jedoch niemand die [Befugnis und] Vollmacht, *diese* Pein nachzulassen, denn allein Gott; Gott aber will sie nicht nachlassen, sondern er verspricht, er wolle sie auferlegen.

Zum Neunten: Auch wenn die christliche Kirche noch heute beschließen und erklären würde, dass der Ablass mehr hinwegnehme als die Werke der Genugtuung, so wäre es doch tausendmal besser, dass kein Christenmensch den Ablass kaufen oder begehren würde, sondern dass sie lieber die Werke täten und die Pein erlitten; denn der Ablass ist nichts anderes . . . als der Nachlass guter Werke und heilsamer Pein, die man besser erwählen als meiden soll.

Zwar haben etliche neue Prediger³ zweierlei Pein erfunden, eine Pein zur Genugtuung (poena satisfactoria) und eine zur Besserung (poena medicinalis). Wir haben aber gottlob eine größere Freiheit, solche und ähnliche Plaudereien zu verachten, als sie haben, diese zu erdichten. Denn: Alle Pein, ja alles, was Gott auferlegt, dient der Besserung und ist für die Christen zuträglich.

Zum Zehnten: Die Behauptung, die Pein sei so groß und es würden [dem Büßenden] so viele Werke auferlegt, dass ein Mensch sie in der Kürze seines Lebens nicht vollbringen könnte, *darum* sei der Ablass nötig, diese Be-

² „Pein“ = die von Gott verhängte zeitliche Sündenstrafe in den negativen Folgen unserer Taten.

³ Die neuen Lehrer = die scholastischen Theologen.

hauptung stellt kein Argument dar. Sie ist unbegründet und erdichtet, denn Gott und die heilige Kirche legen niemandem mehr auf, als er zu tragen vermag. Dies sagt auch Paulus [1. Kor 10,13]: Gott lässt nicht einen Menschen mehr versucht werden, als ihm zu tragen möglich ist. . . .

Zum Zwölften: Es wird wohl die Ansicht vertreten, dass der Sünder mit der übrigen Pein ins Fegefeuer oder zum Ablass gewiesen werden soll, aber es werden mehr Dinge ohne Grund und Beweis behauptet.

Zum Dreizehnten: Es ist ein großer Irrtum, wenn jemand meint, er wolle Genugtuung für seine Sünde [vor Gott leisten], obwohl doch Gott die Sünden allezeit umsonst aus unschätzbare Gnade verzeiht, nichts dafür begehrt, außer das eine, dass man in Zukunft ohne Sünde leben soll. Wenn die Christenheit also etwas fordert [nämlich die Genugtuung in der Ordnung der Buße], dann mag und soll sie eben dasselbe auch nachlassen, [sie soll aber] nichts Schweres oder Untragbares auferlegen.

Zum Vierzehnten: Ablass wird zugelassen um der unvollkommenen und faulen Christen willen, die sich nicht eifrig in guten Werken üben oder das Leid in ihrem Dasein ertragen wollen; denn der Ablass fördert niemand zum Besseren, sondern duldet die Unvollkommenen und lässt sie zu. . . .

Zum Sechzehnten: Viel besser ist ein Werk, mit dem einem Bedürftigen geholfen wird, als die Spende, die für das Gebäude gegeben wird. [Ein solches Werk] ist auch viel besser als der Ablass, der dafür gegeben wird; denn: Es ist besser, ein gutes Werk getan [zu haben] als viele [gute Werke] nachgelassen zu bekommen. Der Ablass aber stellt – wenn er überhaupt etwas bedeutet – die Nachlassung vieler guter Werke dar. . . .

So sprichst du: So werde ich nimmermehr Ablass lösen. Ich antworte: Das habe ich schon oben gesagt, dass mein Wille, meine Begierde und Bitte und mein Rat ist, dass niemand Ablass löse. Lass die faulen und schläfrigen Christen Ablass lösen und gehe du für dich.

Zum Achtzehnten: Ob die Seelen aus dem Fegefeuer gezogen werden durch den Ablass, weiß ich nicht und glaube das auch nicht, wiewohl etliche neuere Doktoren dies behaupten. Aber es ist ihnen unmöglich, dieses plausibel zu machen, auch hat es die Kirche noch nicht beschlossen⁴. Darum ist es sicherer, ja sogar viel besser, dass du für sie selbst bittest und wirkst, denn dies ist bewährt und gewiss.

Zum Zwanzigsten: Obwohl etliche mich nun einen Ketzer schelten, weil solch eine Wahrheit sehr schädlich im Geldkasten ist, so achte ich doch solches Geplärre nicht groß, zumal sich nur etliche finstere Gehirne äußern, die die Bibel nie gerochen, die christlichen Lehrer [nämlich die

⁴ Vgl. dazu erst das Dekret Cum Postquam vom 9. Nov. 1518, DH 1447–1449.

Kirchenväter] nie gelesen, ihre eigenen Lehrer [nämlich die Scholastiker] nie verstanden haben, sondern die in ihren zerlöcherten und zerrissenen Meinungen beinahe zunichte werden. Denn hätten sie jene verstanden, so wüssten sie, dass sie niemanden ohne Verhör und unüberwunden lästern sollten. Doch Gott gebe ihnen und uns rechten Sinn. Amen

Zur Erläuterung

Eines der „wesentlichen Elemente“ der Jubiläumsereignisse, wie sie die römisch-katholische Kirche im Jubiläumsjahr 2000 gefeiert hat, ist der Ablass, in dem sich „sich die Fülle des Erbarmens des Vaters“ offenbart⁵.

Nach der (vgl. CIC/1983) gültigen und auch in der Bulle zum Jubiläumsjahr vorausgesetzten Definition der Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* vom 1. I. 1967 ist der Ablass „der Nachlass zeitlicher Strafe vor Gott für Sünden, deren Schuld schon getilgt ist; ihn erlangt der entsprechend disponierte Gläubige unter bestimmten festgelegten Voraussetzungen durch die Hilfe der Kirche, die im Dienst an der Erlösung den Schatz der Sühneleistungen Christi und der Heiligen autoritativ verwaltet und zuwendet“⁶.

Das Konzil von Trient meint sich darauf berufen zu können, dass „der Kirche von Christus die Vollmacht zugestanden wurde, Ablässe zu gewähren, und jene diese ihr von Gott übertragene Vollmacht [vgl. Mt 16,19; 18,18] auch in ältesten Zeiten gebrauchte“. Daher „lehrt und gebietet das hochheilige Konzil, dass der Gebrauch von Ablässen, der für das christliche Volk äußerst heilsam und durch die Autorität der heiligen Konzilien gebilligt ist, in der Kirche beibehalten werden soll; und es verurteilt die mit dem Anathema, die entweder behaupten, sie seien unnütz, oder sagen, es stehe nicht in der Macht der Kirche, sie zu gewähren“⁷.

Weist man demgegenüber heute darauf hin, dass die Reformation in Wittenberg mit Luthers Kritik am Ablass begonnen hat, dass sich Lehre und Praxis des Ablasses keinesfalls mit einem „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ vereinbaren lassen und dass die tridentinischen Anathemata zum Ablass weiterhin die überwiegende Mehrzahl der evangelischen Theologinnen und Theologen treffen

⁵ Johannes Paul II.: „*Incarnationis Mysterium*“. Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000. Vom 29. November 1998. (= Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. 136) Nr. 9.

⁶ Paul VI., Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* vom 1. I. 1967, AAS 59, (1967) S. 5–24, Abschnitt 8 und Norm 1. Deutsche Übersetzung nach: Handbuch der Ablässe. Normen und Gewährungen (= *Enchiridion indulgentiarum*). 1989, 69–93; z. St. 75, 79. – Die zit. Bestimmung ist aufgenommen in Can. 992 des CIC/1983.

⁷ Konzil von Trient: Dekret über die Ablässe vom 4. Dez. 1563, DH 1835.

dürften, dann werden von ökumenisch gesonnenen römisch-katholischen Theologen vornehmlich drei Einwände vorgetragen:

1. Luther habe sich vor allem gegen den Missbrauch gewandt, dass Ablass für eine Geldzahlung gewonnen werden konnte; dieser Missbrauch sei durch das Konzil von Trient abgeschafft worden.
2. Der Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre bleibe unberührt, weil es im Ablass um die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen gehe, die nach der Vergebung der Schuld – also nach der Rechtfertigung durch Gott – noch übrig bleiben.
3. Auch für die evangelische Theologie stelle sich die Frage, welche Bedeutung in dem durch das Rechtfertigungsgeschehen eröffneten neuen Leben der Heiligung und dabei dem Umgang mit der Schuld und den Folgen der Sünde zukomme.

Nun hat Luther in der Tat auch gegen den „Geldkasten“ polemisiert. Dass er sich aber *nur* gegen den finanziellen Missbrauch des Ablasses gewandt habe, ist eine Fehleinschätzung der reformatorischen Ablasskritik. Es geht Luther ebenso um das rechte Verständnis der Buße im christlichen Leben, um die Frage der Heilsgewissheit, um den Schatz der Kirche, um die Weise, wie der Ablass wirken soll, und ganz grundlegend um das Recht der Kirche, Ablässe zu gewähren.

Auch dem zweiten Einwand kann man aus evangelischer Perspektive nicht zustimmen. Denn: Nach evangelischem Verständnis wird in der Rechtfertigungslehre insgesamt beschrieben, wie der Mensch als begnadeter Sünder vor Gott steht. Die Definition, mit dem Ablass werde ein „Nachlass zeitlicher Strafe *vor Gott*“ gewährt, widerspricht daher schon im Grundsatz der Auffassung, es gebe solch einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“.

Im Blick auf den dritten Einwand stellt sich in der Tat auch für die evangelische Theologie die Frage, wie im Leben aus der Gnade mit der Schuld und den Folgen unserer Taten umgegangen wird. Der Hinweis auf die parallele Fragestellung greift jedoch zu kurz: Daraus, dass das christliche Leben durch Reue und Heiligung gekennzeichnet ist, ergibt sich keineswegs eine Ablasslehre, die einen Nachlass der Sündenstrafen im irdischen Leben und im Fegfeuer postuliert.

Alle diese Momente finden sich auch in Luthers „Sermon vom Ablass und von der Gnade“.

In diesem Sermon bietet Luther erstmals eine deutsche Darlegung des Ablassproblems. Erschienen ist er im März 1518, möglicherweise geht er auf eine noch früher gehaltene Predigt zurück. Der Sermon fand schnell große Verbreitung, bis 1520 sind 20 Drucke in verschiedenen Städten bekannt. Gegenüber den 95 Thesen über die Kraft des Ablasses von 1517 zeichnet sich der Sermon dadurch aus, dass er sich auf einige wesentliche Probleme der Ablasslehre und Ablasspraxis konzentriert und sie im Zusammenhang behandelt. Er geht deshalb auch nicht auf alle strittigen Fragen ein; so werden etwa die Fragen, was denn der Schatz der Kirche sei und auf welche Weise der Nachlass wirke, im Sermon – anders als in den 95 Thesen – nicht behandelt.

Berücksichtigt werden muss auch, dass dieser Sermon noch am Anfang der Auseinandersetzungen um den Ablass steht. In bestimmter Weise kann Luther in diesem Sermon und in den 95 Thesen den Ablass noch akzeptieren, nämlich als Nachlass derjenigen Strafe, die der Priester oder der Bischof einem Sünder auferlegte und

der sich der Büsser unterziehen musste, bevor er – so die altkirchliche Bußordnung – bzw. nachdem er – so die mittelalterliche Bußordnung – in einem Akt der Rekonkiliation wieder in die Gemeinde aufgenommen wurde. Einen Nachlass *dieser* Strafen hält Luther für möglich, rät aber davon ab, solch einen Nachlass zu suchen (9, 14 u. ö.). Im Blick auf diese dem Büsser auferlegten Strafen (und nur im Blick auf sie) spricht Luther in den ersten Abschnitten (1–4) des Sermons von den „Werken der Genugtuung“, bezweifelt aber zugleich, dass die Unterscheidung von drei Teilen der Buße schriftgemäß ist (1), und bestreitet, dass *Gott* irgend etwas an Genugtuung vom Sünder begehrt (6). Gottes Gerechtigkeit begehrt vom Sünder die herzliche Reue und den Vorsatz zu einem christlichen Leben (6), aber keine Genugtuung, denn *Gott* verzeiht die Sünden allezeit umsonst aus seiner „unschätzbaren“ Gnade (13). Dass die zeitlichen Sündenstrafen letztlich im Fegfeuer abgebüßt werden müssen, ist eine erdichtete Behauptung (10) ohne Grund und Beweis (12); dass der Ablass den Seelen im Fegfeuer helfe, ist bestenfalls unsicher (18).

Der Blick auf den „Sermon vom Ablass und von der Gnade“ zeigt, dass sich die o. g. Vermutungen über den Gehalt und den Stellenwert von Luthers Kritik am Ablass nicht einmal an seinen frühen, vergleichsweise moderaten Texten belegen lässt. Darüber hinaus deutet sich in diesen Dokumenten bereits an, dass die Ablasslehre kein Thema am Rande ist, sondern dass sich Luthers Kritik zunehmend und unmittelbar aus seiner Rechtfertigungslehre ergibt.

Luthers Urteil hat sich im Laufe der weiteren Auseinandersetzungen verschärft, bis er schließlich den Ablass insgesamt ablehnte. „Ablass wirken sich für diejenigen, die sie wahrhaft erlangen, nicht auf den Nachlass der bei der göttlichen Gerechtigkeit für die aktuellen Sünden geschuldeten Strafe aus.“ Diese zutiefst reformatorische Einsicht wurde in der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“ von 1520 als „Irrtum Luthers“ zensiert⁸. Die Zensur führt allerdings vor Augen: Nicht nur Konzilien können irren, sondern auch päpstliche Bullen; und dies nicht nur 1520.

Bearbeiter: Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg

⁸ Leo X.: Bulle „Exsurge Domine“ vom 15. Juni 1520, Nr. 19; DH 1469.

UNIVERSITÄTSTHEOLOGIE UND KIRCHENREFORM

Die Bedeutung der Wittenberger Universitätsprofessoren für die Anfänge der Reformation¹

Von Jens-Martin Kruse

Als die Franziskaner zu Jüterbog im Frühjahr 1519 Martin Luther vorwarfen, er trage die Verantwortung für das Entstehen ketzerischer Lehren, verteidigte er sich in einem Brief vom 15. Mai 1519 mit einem Hinweis auf das gemeinsame Wirken der Wittenberger Universitätsprofessoren: „Meine Lehre ist drei Jahre lang an unserer Universität fleißig betrieben, erörtert und beurteilt worden mit den scharfsinnigsten und äußerst gewissenhaften Männern durch Disputieren, Lesen, Lehren, Predigen und Schreiben, und ist doch nicht für verwerflich befunden worden“². Luther sprach damit einen entscheidenden Aspekt an, der nach seiner Wahrnehmung für die Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie in Wittenberg kennzeichnend war: An der Universität fand ein intensiv geführter Gesprächsprozess über seinen theologischen Neuansatz statt, an dem sich eine Reihe von Professoren beteiligten. Die mit „disputando, legendo, docendo, praedicando, scribendo“ umschriebenen Kommunikationsformen dieser Diskussion lassen darauf schließen, dass nicht feststehende Lehrmeinungen ausgetauscht wurden, sondern dass in kritischer Auseinandersetzung mit den bisherigen Lehrtraditionen um neue theologische Einsichten und Standpunkte gerungen wurde. In diesen Austausch unter Universitätskollegen wusste Luther offensichtlich sein Wirken eingebunden und sah durch die Zustimmung, die er schließlich von ihrer Seite erfahren hatte, seine Rolle als Anreger eines neuen theologischen Ansatzes legitimiert. Diese unter den Wittenberger Universitätsprofessoren stattfindende Kommunikation und Interaktion ist von entscheidender Bedeutung für die Ausbildung der reformatorischen Theologie und die Durchsetzung der Kirchenreform in Wittenberg. Wendet man sich unter diesem Blickwinkel der frühen Reformation zu, dann ergibt sich eine Sichtweise von den Anfängen der Reformation in Wittenberg zwischen 1516 und 1522, die die bisherigen Darstellungen zumindest ergänzen kann.

¹ Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der 27. Tagung des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung in Wittenberg am 23. September 2000.

² WA Br I, Nr. 174, 389,21–390,24: „Mea doctrina tribus annis in Universitate nostra assidue est agitata, discussa et iudicata, disputando, legendo, docendo, praedicando, scribendo cum acutissimis et diligentissimis viris, necdum inventa reprobata.“

Im folgenden werden im ersten Abschnitt kurz einige Probleme der frühen Reformationsgeschichtsschreibung skizziert, da sie die historiographische Ausgangslage für die folgenden Ausführungen bildet. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nicht das ganze Spektrum der Beiträge der Wittenberger Universitätsprofessoren bearbeitet werden. Deshalb konzentriere ich mich im zweiten Abschnitt zum einen auf die Frage nach dem Entstehen der Gruppe der Wittenberger Reformier. Zum anderen wird daran anschließend in exemplarischer Weise das Wirksamwerden der Wittenberger Theologie in Universitätsreform und Kirchenreform untersucht. Im dritten Abschnitt wird thesenartig die Bedeutung des Wirkens der Universitätsprofessoren zusammengefasst. Abschließend werden einige Perspektiven für die weitere Interpretation der frühen Reformation in Wittenberg aufgezeigt.

1. Zu den Problemen einer Darstellung der frühen Reformation in Wittenberg

Welche Perspektive zur Untersuchung der Anfänge der Reformation in Wittenberg gewählt wird, hängt wesentlich von der Entscheidung ab, wie das Verhältnis zwischen der Biographie und Theologie Luthers einerseits und der Reformation andererseits gewertet wird. Bis in die Gegenwart wurde vielfach auf das analogievolle Wirken Luthers hingewiesen und sein theologischer Ansatz für das Ganze der Reformation genommen. Eine solche Sichtweise läuft auf eine Einschätzung hinaus, wie sie zum Beispiel Walter von Loewenich formuliert hat: „Bis 1521 deckte sich die Reformationsgeschichte nahezu mit der Biographie Luthers“³. Diese Auffassung, die einem verbreiteten Deutungsmuster der Lutherforschung entspricht, wird indirekt durch die Flugschriftenforschung bestätigt⁴. Denn deren In-

³ W.v. Loewenich, Luther und die Reformation. Seine Bedeutung für die theologische, kirchliche und politische Bewegung, in: Martin Luther ‚Reformator und Vater im Glauben‘. Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Mainz (VIEG Beihefte 18), 1985, 175.

⁴ Vgl. H.-J. Köhler, Fragestellungen und Methoden zur Interpretation frühneuzeitlicher Flugschriften, in: Flugschriften als Massenmedien der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980 (SMAFN 13), hg. v. Hans-Joachim Köhler, 1981, 1–27; ders., Die Flugschrift der frühen Neuzeit. Ein Überblick, in: Die Erforschung der Buch- und Bibliotheksgeschichte in Deutschland. Festschrift Paul Raabe, hg. v. Werner Arnold, Wolfgang Dittrich und Bernhard Zeller, 1987, 307–344; H. Talkenberger, Kommunikation und Öffentlichkeit in der Reformationszeit. Ein Forschungsreferat 1980–1991, in: IASL 6 (1994), 2–9.

teresse an der „reformatorischen Öffentlichkeit“⁵, wie sie durch gedruckte Flugschriften konstituiert wurde, führt im Wittenberger Fall dazu, dass Luther aufgrund der Auflagenhöhe seiner Schriften bis 1519/1520 beinahe als einziger Reformator dasteht⁶. Die Diskussionen an der Universität und die Professoren, die neben Luther mit ihren eigenen Ansätzen und spezifischen Denktraditionen Beiträge zur Ausbildung der neuen Theologie lieferten, werden in der Regel in diesem Zusammenhang nicht in den Blick genommen.

Eine andere Zugangsweise zur Untersuchung der frühen Reformation in Wittenberg ergibt sich, wenn die Bedeutung der Wittenberger Universitätsprofessoren für die Ausbildung der neuen Theologie beachtet wird. Einen

- ⁵ B. Rüh, Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich, in: ZSRG.K 77 (1991), 240–245; H. Talkenberger, Kommunikation und Öffentlichkeit in der Reformationszeit. Ein Forschungsreferat 1980–1991, in: IASL 6 (1994), 18–24; J. Wilke, Geschichte als Kommunikationsereignis. Der Beitrag der Massenkommunikation beim Zustandekommen historischer Ereignisse, in: Massenkommunikation. Theorien, Methoden, Befunde (KZS.S), hg. v. Max Kaase und Winfried Schulz, 1989, 60–62; R. Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, 1982, 123–133.
- ⁶ Aus der Feststellung des enormen literarischen Erfolgs der bis 1519/1520 vorliegenden Schriften Luthers, die „noch beinahe konkurrenzlos [waren] – reformatorische Schriften anderer Autoren, aber auch andere Medien der Verbreitung der neuen Lehre, wie z.B. evangelische Predigten oder Bildpublizistik, gab es zu diesem Zeitpunkt noch kaum“, leitet Bernd Moeller Angaben über den Verlauf, den Wirkungsbereich und die Inhalte der Rezeption der frühen Reformation ab und kommt zu dem Ergebnis, dass „die Jahre vor 1525 als eine Phase der ‚lutherischen Engführung‘ zu charakterisieren seien“ (Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, hg. v. Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg, 1995, 21), da es nach seiner Wahrnehmung unter den Zeitgenossen ein Bewusstsein einer weitgehenden Einheit gegeben habe, deren wesentliche Vorgaben von Luther stammten. Vgl. zur Debatte über Einheit und Vielfalt der Reformation und zur Kritik an Moellers Deutung: H. Junghans, Plädoyer für „Wildwuchs der Reformation“ als Metapher, in: LuJ 65 (1998), 101–108; S.C. Karant-Nunn, What was Preached in German Cities in the Early Years of Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity, in: The Process of Change in Early Modern Europe. Essays in Honor of Miriam Usher Chrisman, ed. by Philipp N. Bebb and Sherrin Marshall, Athens 1988, 81–96; S. Todt, Ein Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, in: MGB 53 (1996), 111–121; D. Wendebourg, Die Einheit der Reformation als historisches Problem, in: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, hg. v. Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg, 1995, 31–51.

ersten Versuch in dieser Richtung hat Karl Bauer (1868–1942) in seinem 1928 erschienenen Buch „Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation“⁷ unternommen. Gegenüber der weit verbreiteten Identifizierung Luthers mit der frühen Reformation trat Bauer für eine Differenzierung zwischen der Frage nach den Anfängen der Reformation und der Frage, wie Luther zum Reformator geworden sei, ein. Damit war eine grundlegende methodische Voraussetzung geschaffen, um die frühe Reformation nicht in einer auf die Biographie Luthers eingeschränkten Sichtweise zu untersuchen, sondern „die Wittenberger Universitätstheologie [...] in ihrem Zusammenhang mit den Anfängen der Reformation zu betrachten“⁸. Von daher stellt sich für die reformatorischen Anfänge neu die Frage, welche Bedeutung den Beiträgen von Wittenberger Universitätsprofessoren wie Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), Johann Lang (1488–1545), Nikolaus vom Amsdorf (1483–1565), Bartholomäus Bernhardi (1487–1551), Johannes Dölsch (+ 1523), Philipp Melanchthon (1497–1560), Johannes Bugenhagen (1485–1558) und Justus Jonas (1493–1555) für die Ausbildung der neuen Theologie und die Durchsetzung der Kirchenreform zukommt.

Wer etwas über die reformwilligen Wittenberger Professoren sagen will, muss diejenigen Quellen berücksichtigen, in denen sie ihre Anliegen formulierten. Die neue Theologie wurde von den Professoren hauptsächlich im Rahmen ihrer Universitätstätigkeit entwickelt und diskutiert. Deshalb kommt den universitären Kommunikationsformen der Vorlesungen und der Disputationsthesen eine besondere Bedeutung zu, um den Entstehungsprozess des Wittenberger Reformkreises, die gemeinsamen Inhalte

⁷ Vgl. auch den Aufsatz K. Bauers „Die Genesis der Wittenberger Reformation 1512–1521“ (in: ThBl 8 (1929), 116–126), in dem er die Ergebnisse seines Buches in programmatischer Weise zusammengefasst hat.

⁸ K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, 1928, 2. Trotz des methodischen Neuansatzes und des Bemühens, die Wittenberger Theologen in ihrer Gesamtheit in den Blick zu nehmen, blieb Bauers Untersuchung in weitem Maße auf die Person Luthers konzentriert, dessen Theologie nach wie vor den Maßstab bildete, an dem andere theologische Positionen in Wittenberg gemessen wurden.

und Ziele des neuen theologischen Ansatzes sowie die verschiedenen Phasen der Entwicklung zu rekonstruieren⁹.

Auf dem Hintergrund dieser einleitenden Überlegungen kann nun das Geschehen an der Wittenberger Universität untersucht werden, das zur Ausbildung einer neuen theologischen Richtung und dem Entstehen eines Reformkreises führte.

2. Die Anfänge einer neuen Theologie an der Wittenberger Universität (1516–1522)

2.1. Das Entstehen der Gruppe der Wittenberger Reformier

Zunächst gilt es zu untersuchen, wann und auf welche Weise unter den Wittenberger Professoren eine Diskussion über eine Erneuerung der Theologie und der universitären Studien einsetzte. Nach Luthers Angaben im Brief vom 15. Mai 1519 an die Jüterboger Franziskaner sind die Anfänge dieser Reformdiskussionen im Jahr 1516 zu suchen. Diese Zeitangabe fin-

⁹ Gerade die Thesenreihen, die für mündliche Diskussionssituationen konzipiert waren, gewähren von Anfang an Einblicke in die Gesprächskultur an der Universität und weisen auf die jeweils aktuellen Fragestellungen hin, die mittels der Disputationen einer Klärung entgegengeführt werden sollten. Sie waren in Wittenberg die Kommunikationsmedien, in denen der Reformdiskurs an der Universität seinen Sitz im Leben hatte und mit deren Hilfe wichtige inhaltliche Voraussetzungen für die spätere publizistische Verbreitung der reformatorischen Ideen geschaffen wurden. Die Disputationsthesen ermöglichen daher einen Zugang zur Wittenberger Theologie vor ihrem besonders durch die Flugschriftenpublizistik vermittelten Öffentlichwerden. Darüber hinaus behalten sie für den gesamten Untersuchungszeitraum eine wichtige Bedeutung für den Reformdiskurs. Bereits im Jahr 1890 hat Theodor Kolde (Wittenberger Disputationsthesen aus den Jahren 1516–1522, in: ZKG 11 (1890), 448) auf den besonderen Quellenwert der Disputationen hingewiesen, da „*allem Anscheine nach [...] fast alle wichtigen Punkte der neuen Theologie vonseiten Luther's und seiner Kollegen auf diese Weise der öffentlichen Verhandlung unterstellt worden*“ seien. Vgl. zu den sogenannten „politischen Disputationen“ und Religionsgesprächen: Th. Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit* (Norm und Struktur 4), 1995; M. Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, (EHS.G 165), 1982; B. Moeller, *Zu den städtischen Disputationen*, in: *Festschrift für Martin Heckel zum siebenzigsten Geburtstag*, hg. v. Karl-Hermann Kästner, Knut Wolfgang Nörr, Klaus Schlaich, 1999, 179–195.

det eine Bestätigung durch ein Schreiben des Augustinereremiten Johann Lang, das er am 10. März 1516 an den in kurfürstlichen Diensten stehenden Georg Spalatin (1484–1545) richtete. Lang, der wie Luther in dieser Zeit eine Vorlesung über den Römerbrief in Wittenberg hielt¹⁰, empfahl Spalatin zunächst die Lektüre der mitgesandten Ausgabe der „Sententiae morales“ des Nilus von Ancyra¹¹, die nach der Übersetzung Willibald Pirckheimers (1470–1530) in Wittenberg gerade nachgedruckt worden war. Dann berichtete Lang von überraschenden Entwicklungen, die in dieser Zeit – d. h. im März 1516 – an der Universität eingesetzt hatten. Mit Bezug auf ihre Bemühungen um die Edition patristischer Quellen schrieb Lang: „Das Wiederlebendigwerden derartiger Studien sehen wir jetzt mit Freuden, während ziemlich viele [Studenten] begierig danach verlangen und eifrig [Vorlesungen über] die Bibel und die Kirchenväter hören, haben die scholastischen Doktoren (wie sie genannt werden) kaum zwei oder drei Zuhörer“¹². In dieser Äußerung Langs wird erstmals etwas von dem Aufbruch erkennbar, den die neuen Studien an der Wittenberger Universität auslösten. Sprach Lang 1516 vom Wiederaufleben („reviviscere“) der Bestrebungen um eine an der Schrift und den Kirchenvätern orientierte Theologie sowie deren ersten Folgen an der Universität, so konnte Luther ihm ein Jahr später – am 18. Mai 1517 – nach Erfurt von dem anhaltenden Erfolg dieser Erneuerungsbestrebungen schreiben: „Unsere Theologie und der heilige Augustin kommen glücklich voran und herrschen durch Gottes Wirken an unserer Universität. Aristoteles ist im Abstieg begriffen und wird bald für immer zu einer Ruine zerfallen. Die Vorlesungen über die Sentenzen werden in erstaunlichem Maße verachtet, und keiner kann auf Hörer hoffen, wenn er nicht diese Theologie, nämlich die Bibel oder Augustin oder einen anderen Kirchenvater vorträgt“¹³.

¹⁰ R. Weijenborg, Die Wittenberger Römerbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes Lang. Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar, in: Anton. 51 (1976), 394–494.

¹¹ Siehe M. Grossmann, Wittenberger Drucke von 1502 bis 1517. Mit 4 Abbildungen, in: Das Antiquariat 17 (1964), 226, Nr. 108. Vgl. zu Nilus: B. Altaner, A. Stui-ber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, ⁸1978, 334.

¹² K. Hagen, An Addition to the Letters of John Lang. Introduction and Translation, in: ARG 60 (1969), 30: „Talia sunt studia, quae iam reviviscere cum gaudio cernimus, dum sacram bibiam antiquosque scriptores et anhelant et laetanter audiunt, dum scholastici doctores (quod appellant) vix duos aut treis habent auditores.“

¹³ WA Br 1, Nr. 41, 99,8–13: „Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiarum, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibiam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae doctorem velit profiteri.“

Zwar ist der Begriff „Theologia nostra“ noch relativ unbestimmt, aber Luthers Formulierung macht deutlich, dass es sich dabei um ein gemeinsames Anliegen von Wittenberger Dozenten handelte. Von daher stellt sich die Frage, welche Veränderungen in dem zwischen beiden Aussagen liegenden Jahr dazu geführt haben, dass der Ausspruch „Unsere Theologie und der Heilige Augustin“ zum Signum für eine theologische Richtung wurde, die von einer Reihe von Wittenberger Universitätsprofessoren unterstützt wurde.

Luthers Tätigkeit war bis zum Ende des Römerbriefkollegs im September 1516 im wesentlichen kloster- und vorlesungsbezogen gewesen. In der Auslegung des Römerbriefs hatte Luther eine Reihe von Erkenntnissen entwickelt, die nach seiner eigenen Einschätzung in wichtigen Themenbereichen der Theologie wie dem Verständnis vom menschlichen Vermögen, von Sünde und Gesetz sowie der Gerechtigkeit Gottes grundsätzlich von den tradierten Lehrmeinungen abwichen¹⁴. Den Grund für diese Differenzen sah Luther in der verschiedenen, nicht miteinander zu vereinbarenden Art der theologischen Ansätze. Bisher aber waren Luthers Gedanken und Argumentationen weder in (erhaltenen) Disputationsthesen noch in einer wissenschaftlichen Publikation vorgestellt und veröffentlicht worden¹⁵.

Trotz der eingeschränkten Rezeptionsmöglichkeiten setzte man sich in Wittenberg mit Luthers theologischen Ansichten auseinander, bevor eine publizistische, vor allem durch Flugschriften vermittelte Öffentlichkeit

¹⁴ Das Bewusstsein einer grundlegenden Differenz zwischen seinem eigenen Ansatz und der Scholastik artikuliert Luther zum Beispiel deutlich in seinem Manuskript in der Auslegung von Röm 4,7 (WA 56, 273,3–5): „Que cum ita sint, Aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis de peccato et gratia theologi scolastici sunt locuti, Qui Originale totum auferri somniant sicut et actuale.“

¹⁵ Die ersten Disputationsthesen, die sich erhalten haben und die einen Einfluss Luthers zeigen, sind die Thesen für Bernhardis Promotionsdisputation am 25. September 1516. Von früheren Disputationen, bei denen Luther den Vorsitz führte, sind keine Thesenreihen überliefert. In einem Brief an Spalatin vom 14. Dezember 1516 reagierte Luther noch sehr reserviert auf das Begehren Spalatins, kleine Schriften ins Deutsche zu übersetzen, die in der Öffentlichkeit Gefallen finden und auch nützen könnten (WA Br 1, Nr. 30, 78,39ff). Bis 1518 gab es kaum gedrucktes Material, welches die Rezeption der frühen Theologie Luthers über den Wittenberger Raum hinaus hätte ermöglichen können. Der Hauptteil von Luthers Schrifttum bestand bis dahin in Disputationsthesen. Vgl. K. Aland, Die theologischen Anfänge Martin Luthers. Bemerkungen zu seinen frühen Thesenreihen anlässlich des Wolfenbütteler Fundes des Originaldrucks der Thesen gegen die scholastische Theologie, in: *IKaZ* 12 (1983), 566 f.

entstand, die sich erst durch den Beginn der Kontroverse um das Verständnis des Ablasses Ende 1517, Anfang 1518 formierte¹⁶. In Wittenberg führte das Wirken der Augustinereremiten Johann Lang und Bartholomäus Bernhardi dazu, dass Aspekte von Luthers Theologie über den Hörsaal hinaus wahrgenommen werden konnten. Damit wurde die Voraussetzung für eine Auseinandersetzung an der Universität geschaffen.

In der Person Langs begegnet einer der frühesten Protagonisten der Reformbemühungen in Wittenberg, von dessen Publikations- und Vorleistungstätigkeit wichtige Impulse für das Entstehen und die Vermittlung der neuen Universitätstheologie ausgingen. Lang hatte bereits im Sommer 1515 in der Vorrede zu seiner Edition zweier Hieronymus-Briefen ganz offen für eine Abkehr von den an der Wittenberger Universität gelehrten Hauptrichtungen der Scholastik und einer Hinwendung zu den Kirchenvätern plädiert¹⁷.

Mit seiner Vorlesung über den Römerbrief im Frühjahr 1516 war Lang dann der erste Dozent, der neben Luther in einer Lehrveranstaltung dessen Vorstellungen von einer schriftbezogenen Theologie folgte. Bei einer Reihe von theologischen Themen wie dem Verständnis des Evangeliums, der Gerechtigkeit Gottes, von Sünde und Gesetz sowie dem menschlichen Vermögen zeigte sich eine große inhaltliche Nähe zu Luthers Auslegung, die teilweise in wörtlichen Übernahmen zum Ausdruck kam¹⁸. Auch in der Begründung der Differenzen zu den tradierten scholastischen Lehrmeinungen

¹⁶ Vgl. zum Bekanntwerden von Luthers theologischer Position über Wittenberg hinaus in den Jahren 1517 bis 1519: B. Moeller, *Das Berühmtwerden Luthers*, in: *ZhF* 15 (1988), 65–92.

¹⁷ J. Lang, *Quae hoc libello habentur*, VD 16, H 3503 und 3521, Bl. A i v: „[...] quales & hoc tempore sunt, qui praeter Guilhelmum, Scotum, Capreolum & caeteros eius farinae scriptores nihil vel legunt vel admittunt, apud quos maior Guilhelmi quam Hieronymi, maior Scoti quam Augustini, Capreoli quam Ambrosii est autoritas.“

¹⁸ Auch wenn Lang sich weitgehend an Luthers Position orientierte, formulierte er doch auch eigenständige Gedanken. So bündelte er z.B. über Luther hinausgehend die in der Auseinandersetzung mit dem paulinischen Text gewonnenen Aspekte der Rechtfertigung und entnahm Röm 3,24–26 einen „modus iustificationis“, den er durch vier Bedingungen bestimmt sah: Die Rechtfertigung geschehe erstens „gratis“ aus reinem Wohlgefallen Gottes und beruhe nicht auf menschlichen Verdiensten; zweitens „per solum Christum“; drittens „per fidem“ an die Leiden Christi und nicht durch die Werke des Gesetzes und reinige viertens „a peccatis“, und zwar von den vergangenen und den gegenwärtigen Sünden. Vgl. R. Weijenborg, *Römerbriefvorlesung*, 441f: „Vnde modum iustificationis exprimit Apostolus quatuor condicionibus.“

folgte Lang der Argumentation Luthers und unterschied zwischen einem „modus loquendi“ der Schrift und einem „modus loquendi“ der Philosophie, die für zwei einander ausschließende theologische Denkansätze standen¹⁹.

Angesichts der Zustimmung, die die Reformen unter den Studenten fanden, war ein Konflikt mit den scholastischen Universitätsprofessoren unvermeidlich. Diese zweite Entwicklungsphase, die durch eine Kontroverse um die theologischen Ansichten Luthers gekennzeichnet war, setzte mit einer Disputation ein, die anlässlich der Promotion des Lutherschülers Bernhardt zum Sententiar am 25. September 1516 stattfand. Das in den Thesen „De viribus et voluntate hominis sine gratia“²⁰ artikulierte Verständnis des Willens, der Sünde und der Gnade sowie das vorgetragene Begründungsverfahren wichen so eindeutig von den bisher vertretenen Lehrmeinungen ab, dass sie unter den Wittenberger Professoren heftigen Widerspruch hervorriefen und eine Debatte um ihre Berechtigung auslösten. Von daher kann diese Disputation als der Ausgangspunkt für den Diskussionsprozeß bezeichnet werden, der das Entstehen einer Reformgruppe an der Wittenberger Universität mit geprägt hat²¹.

Im Ergebnis führte diese Kontroverse dazu, dass, wie es Johannes Dölsch († 1523) rückblickend formulierte, „zuerst der eine oder andere, darauf viele, von den scholastischen Doktoren zu den Kirchenvätern und von jenen zu den biblischen Büchern [...] übergegangen sind“²². Der entscheidende

¹⁹ R. Weijenborg, Römerbriefvorlesung, 462: „Ideo modus loquendi scripture contrarius est ei, quem tradit philosophia moralis.“ Vgl. WA 56, 334, 14–19; WA 57 I, 181, 12–16.

²⁰ WA I, 145–151; LStA I, 155–162. Vgl. zum Verlauf der Disputation: M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, 1981, 165; L. Grane, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518) (AThD 12), Leiden 1975, 110–115.

²¹ Vgl. L. Grane, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518) (AThD 12), Leiden 1975, 113. In seinem Buch „Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521 (VIEG 155), 1994“ (13) bezeichnet Grane die Disputation Bernhardtis als „starting point of the ‚conversion‘ of some of his colleagues.“

²² J. Dölsch, Contra doctrinalem quorundam Magistrorum nostrorum damnationem, Luoaniensis & Coloniensis studii [...] e sacris literis petita DEFENSIO, pro Christianissimo praeceptore suo Martino Luthero, Vuittenbergae (1520); VD 16, D. 2137, Köhler Fiche 78, Nr. 210, Bl. F iij v: „[...] tandem perfecit, vt primum, vnus & alter, deinde plures, a scholasticis doctoribus ad ecclesiasticos, & ab illis ad biblicos libros [...] deficerent.“ Vgl. zu dieser Schrift: Fr. Kropatschek, Johannes Dölsch aus Feldkirch. Prof. in Wittenberg. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte in ihren Anfängen, Greifswald 1898; M. Brecht, Luther I, 324f; L. Grane, Martinus Noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521 (VIEG 155), 1994, 11–16.

Erkenntnisweg, den diese Dozenten nach Dölschs Wahrnehmung vollzogen, führte über den Rekurs auf die Kirchenväter zur Lektüre der Heiligen Schrift. Neben Dölsch selbst trifft diese Aussage auch auf Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) und Andreas Karlstadt (1486–1541) zu. Mit diesen drei Professoren wandten sich im Laufe des Jahres 1517 die führenden Repräsentanten der beiden an der Universität vertretenen Schulen der „via antiqua“ von ihrer bisherigen Lehrweise ab. Neben Anregungen, die von Luther ausgingen, hat jeder von ihnen diese theologische Neuorientierung auch aufgrund der Auseinandersetzung mit anderen Autoritäten wie Johann von Staupitz und Erasmus von Rotterdam vollzogen. Der Einsicht, bisher irr tümlichen Lehren gefolgt zu sein und sie die Studenten gelehrt zu haben²³, korrespondierte die Bereitschaft, nun, wie es Karlstadt ausdrückte, die Mühe, die sie bisher auf die scholastischen Doktoren verwandt hatten, zu benutzen, „um in gleicher Weise in die kirchlichen und christlichen Doktoren einzudringen“²⁴.

Zu wichtigen Programmpunkten der Wittenberger Theologie wurden die in den Thesen Bernhardis vorgetragenen theologischen Positionen sowie die sie stützende Bezugnahme auf die Autoritäten Paulus und Augustin und schließlich die damit verbundene Kritik an den tradierten scholastischen Lehrmeinungen. Der Ausspruch „Unsere Theologie und der Heilige Augustin“ charakterisierte nicht mehr nur das theologische Anliegen Luthers, sondern bezog sich auf die gemeinsame Grundlage und das übereinstimmende Bewusstsein einer Reihe von Wittenberger Universitätsprofessoren. Von daher lässt sich der Kreis, der 1516/1517 um Luther mit Lang, Bernhardi, Amsdorf, Karlstadt und Dölsch entstanden war, als Gruppe der Wittenberger Reformen bezeichnen. In diesem Kreis besaß Luther eine entscheidende Bedeutung, die aus der Überzeugungskraft seiner theologischen Ausführungen resultierte. Gleichwohl war er von Anfang an nicht der „einsame Prophet“ als der er seine Bedeutung in späteren Jahren

²³ Vgl. zum Beispiel die Aussage Amsdorfs in einem Brief an Spalatin vom 17. Januar 1518 (J.K. Seidemann, *Je ein Brief von Amsdorf, Eck und Luther*, in: *ThStKr* 51 (1878), 698): „Vtinam citius ad haec venissem studia, vtinam hac opera Augustinum legissem, et forte alium agerem virum, sed seductus sum et hodie seducitur iuuentus, non tantum Germanorum, sed et Italiae et Franciae et hic totius Romanae ecclesiae.“

²⁴ E. Kähler, *Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera. Einführung und Text* (HM 19), 1952, 5,21–24: „tunc cepi diligentiam, operam et curam in scholasticis doctoribus navatam detrahare ac pariter ecclesiasticis Christianisque doctoribus incumbere omni cura, diligentia, studio, admotis oculatis luminibus, ita tamen, ut omnem opera a deo postulandam putem.“

darstellte²⁵, sondern sein Wirken war eingebunden in die Diskussionsgemeinschaft der Wittenberger Professoren. Das Zusammenwirken der Universitätsprofessoren soll nun exemplarisch an verschiedenen Handlungsfelder untersucht werden.

2. 2. Handlungsfelder – Universitätstheologie und Kirchenreform

(1) Den Ausgangspunkt für die neue Art der biblischen und patristischen Wittenberger Theologie und das bleibende Betätigungsfeld der Wittenberger Professoren bildete die Universität. Auch außerhalb der Stadt wurde der Zusammenhang zwischen den Universitätsprofessoren und der erneuerten Theologie erkannt. Der Nürnberger Willibald Pirckheimer brachte 1520 diese Einschätzung in folgenden Worten zum Ausdruck: „Das darf man in keinem Zeitalter vergessen, dass die Wittenberger Weisen als die ersten nach so viel Jahrhunderten begannen, die Augen zu öffnen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und das verkehrte System des Philosophierens von der christlichen Theologie abzutrennen“²⁶.

Die Universität war der Ort, an dem der Reformdiskurs in Wittenberg seinen ‚Sitz im Leben‘ hatte und wo die exegetisch-systematischen Grundlagen der neuen Theologie geschaffen und erörtert wurden²⁷. Professoren

²⁵ Siehe zum Beispiel: WA TR 4, Nr. 5126, 674,5–17: „Quicumque post meam mortem contempserit auctoritatem huius scholae [...] is est haereticus et perversus homo. Nam Deus revelavit in hac schola verbum suum, et potest hodie haec schola et civitas conferri omnibus aliis et doctrina et vita, etiamsi non plane sumus absoluti in via [...] Wer kunde etwas vor 25 jahren? Wer stundt bei mir von 21 jahren, da mich Gott wider mein willen vnd wissen in das spill furete?“

²⁶ W. P. Eckert, Chr. v. Imhoff, W. Pirckheimer, 285 (= Lucianus Rhetor. A Bilibaldo Pickaimero in latinum versus, Hagenau, Thomas Anshelm, 1520); L. Grane, Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521 (VIEG 155), 1994, 138, A 90: „Hoc nullo non memorandum aevo, primo fuisse Witenbergenses sapientes, qui post tot secula oculos aperire, verum a falso dignoscere, & depravatam philosophandi rationem a Christiana Theologie secernere inceperint.“

²⁷ In diesen Diskussionen wurden wichtige inhaltliche Voraussetzungen für die publizistische Verbreitung der reformatorischen Ideen geschaffen. Vgl. W. Weber, Bemerkungen zu Luthers praktischem Beitrag bei der Ausbreitung und Durchsetzung seiner Lehre, in: ZKG 97 (1986), 313f. Weber betont, dass es nach den der „neueren sozialgeschichtlichen Forschung zugrunde liegenden Erkenntnis[s]e[n] der sozialwissenschaftlichen Kommunikationswissenschaft [...] bei der Durchsetzung einer neuen Lehre oder neuer Gedanken von Anfang an und nicht erst in einem zweiten oder dritten Stadium auf die Bedingungen und Umstände des Kommunikationsprozesses an(komme), in dem sich die Lehre aus dem Kopf desjenigen, der sie ursprünglich entwickelt hat, in immer weiteren Kreisen nach außen verbreitet.“

wie Lang, Karlstadt, Amsdorf, Bernhardi, Dölsch, später auch Melanchthon, Jonas und Bugenhagen artikulierten ihre Gesprächsbeiträge neben den Vorlesungen besonders in Disputationsthesen. Diese wurden von ihnen von der Ausformulierung der neuen Theologie in den programmatischen Thesen Bernhardis, Karlstadts und Luthers aus den Jahren 1516/1517 über die Disputationsveranstaltungen in Heidelberg (1518), Leipzig (1519) und Wittenberg (1519) bis hin zu den Reformdiskussionen im Sommer und Herbst 1521 genutzt, um die Schriftgemäßheit ihrer theologischen Ansichten begründend nachzuweisen. Mit den Drucken von Sammlungen der Thesenreihen der Wittenberger Universitätsprofessoren durch Jan Servesz in Leiden und Adam Petri in Basel seit 1520/1521 kam es schließlich auch zur publizistischen Vermittlung eines thematischen Querschnitts des Wittenberger Reformprogramms²⁸, wie es in den Disputationsthesen erarbeitet worden war.

Das gemeinsame Anliegen der Wittenberger Professoren bestand darin, im universitären Rahmen die scholastische Theologie und die aristotelische Philosophie zugunsten einer an der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern orientierten Theologie zu überwinden. Indem sie die Durchsetzung dieses Ziels vom Frühjahr 1518 an konsequent verfolgten, schufen sie sich – quasi im Inneren – eine institutionelle Basis für die neue Wittenberger Universitätstheologie. In diesem Zusammenhang richteten sich ihre Bemühungen vor allem auf das Lehrangebot der theologischen und artistischen Fakultät. Denn die Einsicht, dass die Degeneration des Schriftstudiums aus der beherrschenden Stellung des Aristoteles als Bezugsgröße für die Theologie resultierte, musste institutionelle Konsequenzen in bei-

²⁸ 1. Sammlung Wittenberger Thesen: *Insignium theologorum Domini Martini Lutheri, domini Andreae Carolstadii, Philippi Melanchthonis et aliorum conclusiones variae, pro duine gratie defensione ac commendatione: contra scholasticos et pelatianos: disputate in preclara academia Vvittenbergensi* [Leiden: Jan Servesz, 1520/21]; 2. Sammlung Wittenberger Thesen: *Christianissimi Vvittenbergensis Gymnasij, multarum Disputationum paradoxa & plane enigmata in Papistica illa mendacijs confusissima Ecclesia: vulgaria vero verae Christi Ecclesiae pronuntiata. Atque ex his lector iudicabis, quid agatur in uere Christiana schola, quamque heretica sit Lutecia, & omnes filiae eius. Avctores svnt, Martinus Lutherus, Andreas Carolostadius, Philippus Melanchthon, &c.*, [Basel: Adam Petri, September 1521], VD 16, C 2306, Köhler Fiche 195, Nr. 555; 3. Sammlung Wittenberger Thesen: *Lvtheri, Melanch. (thoni), Carolostadii etc. Propositiones, Vvittembergae uiua uoce tractatae, in hocq, pleraq; adite ab auctoribus, ut uel nos absentes cum ipsis agamus, uel certe ut ueritatis et seductionem ad moneantur boni*, [Basel: Adam Petri, vor August 1522], VD 16, C 7642, Köhler Fiche 1926f, Nr. 4923.

den Fakultäten haben, da von dieser Kritik der bisherige inhaltliche Schwerpunkt der Lektionen betroffen war.

In der theologischen Fakultät ließen sich die Reformvorstellungen offensichtlich ohne große Widerstände durchsetzen. So lasen nach Karlstadts Auskunft im Wintersemester 1517/18 Lupinus über Ambrosius, Aesticampianus über Hieronymus, Luther über den Hebräerbrief und er selber über Augustin²⁹. In der ersten Jahreshälfte 1518 kam es auch zur Bewilligung neuer Lektionen in der artistischen Fakultät und der Einrichtung eines Pädagogiums zur Verbesserung der Sprachstudien³⁰. Die wissenschaftliche Begründung für die Reformabsichten, die hinter den vom Kurfürsten im März 1518 befürworteten Veränderungen stand, legte wenig später Melanchthon, der im August 1518 den neu eingerichteten Lehrstuhl für griechische Literatur übernahm, in seiner Antrittsrede „De corrigendis adulescentiae studiis“³¹ vor. Besonders mit seinen Ausführungen über die inhaltliche Funktion und Bedeutung eines fundierten artistischen Studiums im Gefüge des universitären Lehrangebots lieferte Melanchthon eine wichtige Ergänzung der Wittenberger Reformbestrebungen. Nach dem Urteil Spalatin's im Dezember 1518 hatten die Bemühungen Luthers, Karlstadts und Melanchthons um eine Erneuerung der Theologie und um

²⁹ E. Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 9,29–10,16: „Congratulor vobis, o celebres condiscipuli, quod prisca eluta et emuncta sanctorum literarum veritas in nostra Academia relucescit (quae prodolor philosophicis obscurata prestigii dinosci non poterat), quod vobis Christus in scripturis ostenditur, legitur, predicantur et magnificatur. Qualis Christus? non talis, qualem sibi sapientes fingunt, sed qualem veritas docet. gaudete et plaudite, quod licet vobis (utinam lubeat) sinceram Bibliam ex ecclesiasticis, sed ex ipso fonte, non ex scholasticis, non ex vanitatibus audire, intelligere et addiscere. AMBROSIUM interpretabitur Eximius et preclarus vir, D. Petrus Lupinus, arcium Theologiaeque doctor [...] Epistolam illam ad Hebraeos rare et mirae eruditionis Pater Martinus Luder [...] HIERONYMUM Egregius vir, D. Ioannes Aesticampianus [...]“

³⁰ *Urkundenbuch der Universität Wittenberg*, Teil I, Nr. 64, 85 f.

³¹ CR 11, 15–25. Vgl. zu Melanchthons Antrittsrede: G. Bauch, *Wittenberg und die Scholastik*, in: *NASG* 18 (1897), 331–334; C.J. Classen, *Die Bedeutung der Rhetorik für Melanchthons Interpretation profaner und biblischer Texte*, in: *NAWG.PH* (1998), 238f; W. Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 1996, Teil II, 13–16; J.C. Schneider, *Ph. Melanchthon's Rhetorical Construal of Biblical Authority* (TSR 51), Lewiston, Quenston, Lampeter 1990, 54–60; A. Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie* (FGLP X. 15), 1959, 27–32.

die Sprachstudien einen derartigen Aufschwung ausgelöst, dass man Wittenberg gleichsam „ein zweites Athen nennen“³² könnte.

(2) Ein weiteres Handlungsfeld der Wittenberger Professoren resultierte aus der fast zeitgleich mit dem Beginn der Universitätsreform im Frühjahr 1518 einsetzenden Auseinandersetzung um Luthers Thesen „pro declaratione virtutis indulgentiarum“³³. Infolge der Gegenreaktionen auf diese Thesenreihe gerieten neben Luther auch andere Professoren aus dem Reformkreis in eine öffentliche Kontroverse mit Vertretern der Kirche, die von ihnen eine Verteidigung ihrer Wittenberger Universitätstheologie erforderlich machte. Nach außen hin rückte dieser Konflikt in den Mittelpunkt der literarischen Tätigkeiten der Wittenberger Reformier.

Als erster trat Karlstadt im Mai 1518 öffentlich für Luther ein und verteidigte das gemeinsame theologische Anliegen mit einer Thesenreihe, die den programmatischen Titel „Apologeticae Conclusiones pro sacris literis & Vuittenburgensibus“³⁴ trug. Dabei erhob Karlstadt wie Luther in den Ablassthesen den Anspruch³⁵, die Wittenberger Sache und die Heilige Schrift im Namen Christi zu verteidigen³⁶. Dieser Intention entsprechend, richteten sich seine Thesen gegen alle diejenigen Gegner, die den theologischen Ansatz der Wittenberger Reformier in Frage stellten. Nach seiner Auffassung war dies gleichbedeutend damit, die Heilige Schrift umzustür-

³² A. Schröder, *Der Humanist Veit Bild, Mönch bei St. Ulrich. Sein Leben und sein Briefwechsel*, in: ZHVS 20 (1893), 221: „Sanctissima illa theologia et vera et germana non metaphysicis et dialecticis sordidata faecibus, non humanis polluta traditionibus, non fabulis onerata anilibus, sed qualem prisci illi theologi agnoscerent, laudarent, extollerent in caelum, in Academia principis mei Wittenbergensi tanto (Deo sit laus) successu docetur, ut Martinus Lutherus et Carolostadius doctores theologiae eruditissimi frequentissima habeant auditoria et discipulos non solum discendi cupidissimos sed etiam magni profectus et qui ne primarios quidem sophistas formident. Philippus Melanchthon graecam illis linguam legens plus minus CCCC habet auditores. Sed et doctori Johanni Bosschenstein hebraicam linguam profitenti sund auditores non pauci. Breviter: Adeo certatim optima studia Witenbergae et docentur et discuuntur, ut alteras dices Athenas.“

³³ WA I, 233–238.

³⁴ [Wittenberg: J. Rhau-Grünenberg], VD 16 B 6203; H.-J. Köhler, u. a., *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts*, Microfiche Serie, Zug 1978–1987, Fiche 986, Nr. 2504, Bl. A i r – E iv r; A. Zorzin, *Karlstadt als Flugschriftenautor* (GTA 48), 1990, 7 A.

³⁵ WA I, 233,8: „In nomine domini nostri Hiesu Christi.“

³⁶ Karlstadt, *Apologeticae Conclusiones*, Bl. A i v: „Propterea hanc prouinciam & causa tuendarum sanctarum litterarum & gratia nostra famae curandae / in nomine Ihesu Christi domini nostri suscipimus.“

zen und über sie nach eigenen oder der aristotelischen Philosophie folgenden Maßstäben zu richten³⁷. Karlstadts Ausführungen sind in zweifacher Weise kennzeichnend für die Position und Argumentation der Wittenberger Reformen. Zum einen handelte es sich in ihrer Sichtweise lange Zeit um eine akademische Auseinandersetzung, in der sie sich mit wissenschaftlichen Mitteln um die Verteidigung ihrer theologischen Anliegen bemühten. Dementsprechend richtete sich zum anderen ihr Interesse von Anfang an auf die den aktuellen Streitfragen zugrunde liegende Differenz in der Begründung der theologischen Ansätze. Grundlegend war für die Wittenberger Theologen die Unterscheidung zwischen schriftgebundener Lehre und bloßen Meinungen, die lediglich aus den Werken scholastischer Kirchenlehrer oder Philosophen gewonnen werden. Mit Hilfe dieser Beweisführung konnten Luther und Karlstadt die Angriffe ihrer römischen Kritiker leicht abwehren, denn aus Wittenberger Sicht hatten diese ihnen nur Meinungen von Scholastikern, aber keine Belege aus der Schrift und den Kirchenvätern entgegengehalten und damit nach den Maßstäben der Wittenberger keine wissenschaftliche Theologie betrieben. Das Selbstverständnis und den Anspruch der Wittenberger Reformen auf die einzig schriftgemäße Position drückte auch Melanchthon prägnant in einem Brief an Johannes Oekolampad (1482–1531) aus, in dem er ihn über den Verlauf der Leipziger Disputation im Sommer 1519 unterrichtete. Nach Melanchthons Deutungsmuster beruhte die ganze Auseinandersetzung zwischen den Wittenberger Theologen und Eck auf dem grundsätzlichen Unterschied zwischen der alten und christlichen Theologie einerseits und der neuen und aristotelischen Theologie andererseits³⁸.

³⁷ Karlstadt, *Apologeticae Conclusiones*, Bl. A i v: „[...] subiectas / adversus eos / qui sub titulo & specie Vvittenburgensium [...] sanam scripturam peruertere audent / & de ea secundum suas voluntates loquuntur / ac ipsam per Aristotelis vel metaphisicam / vel dialecticam vel alterius infidelis figmento / vel suo inuento / iudicant.“ Auch bei späteren Konflikten begründete Karlstadt das Verfassen einer Schrift mit der Notwendigkeit, seine Ehre, den Namen der Universität oder die Heilige Schrift zu verteidigen. Vgl. P. Matheson, *The Rhetoric of the Reformation*, Edinburgh 1998, 61–80.

³⁸ MBW T.1, Nr. 59, S. 134,30–32: „Haec vero disceptandi ‚provincia‘ primum non ob aliud suscepta est, nisi ut palam fieret, inter veterem et Christi theologiam ac noviciam et Aristotelicam quantum intersit.“ Vgl. auch den Brief Mosellans an Erasmus vom 6. Januar 1519, wo dieser in den unterschiedlichen Ordenstraditionen den Gegensatz ausmachte: „Alter secum Augustinianum factionem trahet, alter Praedicatorum populum adducet.“ (Allen, *Opus III*, Nr. 911, 470). Vgl. WA 2, 708,2–4: „Erit autem prope diem, ut appareat, An tu [scil. Eck] cum tuis per principem tenebrarum Aristotelem, quem nec ipsum intelligitis, vel ego Ecclesiae Christi plus nocuerim.“

[3] Mit dem Ende der Leipziger Disputation und der ihr folgenden Flugschriftenkontroverse wurde deutlich, dass sich zwischen dem theologischen Ansatz der Wittenberger Reformer und den Positionen ihrer kirchlichen Gegner kein Ausgleich erzielen ließ. Die Differenzen waren vor allem im unterschiedlichen Verständnis der Schriftautorität begründet, die für die Wittenberger Universitätsprofessoren das einzige Kriterium bildete, das über die Legitimität einer theologischen Argumentation entscheiden konnte. Unter den reformwilligen Professoren setzte sich jetzt stärker die Einsicht durch, dass eine Gestaltung des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens notwendig würde, die ihrem theologischen Ansatz der Heiligen Schrift und den aus ihr gewonnenen Normen entsprach. Die Phase des hauptsächlich im akademischen Kontext ausgetragenen Konfliktes ging zu Ende. Gleichwohl blieb die Universität der Ort, an dem die nun in den Vordergrund rückenden Überlegungen zu kirchlichen Reform entwickelt wurden.

Auf den Zusammenhang zwischen erneuerter Universitätstheologie und Kirchenreform hatte Luther bereits in einem Brief vom 9. Mai 1518 aufmerksam gemacht, als er gegenüber Jodocus Trutfetter die Grundgedanken seines theologischen Ansatzes darlegen sollte. So wies er seinen ehemaligen Erfurter Lehrer darauf hin, dass das Studium auf eine andere, an der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern orientierte Grundlage gestellt werden müsse, damit die Kirche reformiert werden könne³⁹. Die nach dieser Aussage notwendige Voraussetzung für weitergehende kirchliche Reformen war in Wittenberg mit der Universitätsreform seit 1518 geschaffen worden. Die Ausarbeitung und Begründung von Vorschlägen für eine Kirchenreform wurde seit dem Herbst 1519 ein drittes Handlungsfeld der Wittenberger Universitätsprofessoren.

Aus der Gruppe der Wittenberger Universitätsprofessoren nahm sich zunächst besonders Luther der Aufgabe an, aus der Heiligen Schrift heraus konkrete Vorschläge für die Reform des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens zu entwickeln. In den Vorlesungen, Disputationsthesen und Schriften der Jahre 1519 und 1520 legte er, im Grunde genommen, Vorstellungen für ein reformatorisches Programm dar, das neben einer grundsätzlichen Kritik an den kirchlichen Institutionen und ihrer Frömmigkeitspraxis auch eine Reihe von Vorschlägen für eine grundlegende Kirchenreform enthielt.

³⁹ WA Br 1, Nr. 74, 170,33–38: „[...] ego simpliciter credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur; atque in ea sententia adeo procedo, ut cotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursus Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur.“

Zum symbolischen Auftakt für die Durchführung von Reformmaßnahmen wurde in Wittenberg die mit der öffentlichen Verbrennung der Bannandrohungsbulle im Dezember 1520 von Luther und anderen Professoren vollzogene endgültige Absage an das römische Papsttum⁴⁰. Erstes Ergebnis war der Erlass eine „Ordnung des Gemeynen Bewtels“⁴¹ durch den Rat der Stadt 1520/21, die das kommunale Armen- und Fürsorgewesen neu organisierte. Der Zulauf von Studenten und der Stadtbevölkerung bei der Verbrennungsaktion hatte zudem signalisiert, dass die Forderungen und Anliegen der Wittenberger Reformier über den akademischen Bereich hinaus auf Zustimmung stießen.

Nachdem es in der ersten Jahreshälfte 1521 infolge der mit Luthers Verhör vor dem Reichstag zu Worms verbundenen Ereignisse zu keinen weiteren Veränderungen in Wittenberg gekommen war, schufen die Reformdiskussionen unter den Universitätsprofessoren im Sommer 1521 die entscheidenden inhaltlichen und argumentativen Voraussetzungen für die praktische Durchführung der Reformation in Wittenberg ab Herbst 1521.

Während Luther von der Wartburg aus nur eingeschränkt und zeitverzögert auf die in Wittenberg diskutierten Themen reagieren konnte, waren es vor allem Karlstadt und Melanchthon, die, unterstützt von Dölsch, Amsdorf, Agricola, Jonas und Bugenhagen, bei so wichtigen Fragen wie dem Verständnis der Priesterehe, der Mönchsgelübde, des Abendmahls und der Beichte wie auch der Frage nach der Durchsetzung der Reformen ein hohes Maß an Übereinstimmung hinsichtlich der Argumentationsmuster, der biblischen Begründung und der Ziele der Reformvorhaben erreichten.

Die ganze Tragweite des mit der Römerbriefexegese begonnenen umstürzenden Deutungsansatzes der Wittenberger Universitätstheologie zeigte sich im Herbst 1521. Ausgelöst durch die reformatorische Initiative Melanchthons, wurde mit den gottesdienstlichen Reformen und der evangeliumsgemäßen Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt be-

⁴⁰ Vgl. H. Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520, in: LuJ 2/3 (1920/1921), 7–53; M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, 1986, 403–406; O. Clemen, Über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther, in: ThStKr 81 (1908), 460–469; R. Scribner, Reformation, Karneval und die „verkehrte Welt“, in: Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert), hg. v. Richard van Dülmen und Norbert Schindler, 1984, 117–152. 406–412.

⁴¹ WA 59, 63–65.

gonnen⁴². Ein entscheidender Faktor, der die erfolgreiche Durchführung der Reformvorschläge in Wittenberg ermöglichte, war das Zusammenwirken der Universitätsprofessoren und der Gemeinde. Nachdem die Gemeinde in sechs Artikeln im Dezember 1521 ihre Zustimmung zu den Reformvorhaben unterstrichen hatte⁴³, fand diese Kommunikations- und Handlungsgemeinschaft ihren sichtbaren Ausdruck besonders in Karlstadts evangelischer Abendmahlsfeier an Weihnachten 1521. Die große Teilnehmerzahl an diesem Gottesdienst kam einem Bekenntnis zu den Reformen gleich. Karlstadt war es – mindestens im Ansatz – gelungen, das neue theologische Verständnis des Abendmahls in eine liturgische Praxis zu überführen, die den Bedürfnissen und Forderungen der Gemeinde entsprach. Er brachte damit eine Entwicklung zum Abschluss, die in den Diskursen über die Reformfragen unter den Universitätsprofessoren seit längerer Zeit vorbereitet war.

Die Zustimmung weiter Teile der Stadtbevölkerung zu den Reformforderungen veranlasste den Rat zu intensiven Beratungen mit einer aus Melanchthon, Karlstadt, Amsdorf, Dölsch und Eisermann bestehenden Pro-

⁴² N. Müller, Die Wittenberger Bewegung. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt, Leipzig² 1911, Nr. 4, 17: „Proinde nos Wittenbergenses non audimus missas. Verbum dei fideliter audimus, demum sub vna specie non communicamus, sed vtranque capimus, et id sepe nobis continget. Philippus Melanchton cum omnibus suis discipulis in parochia in die Michaelis sub Vtraque specie communicavit, et iam fiet in omnibus.“ Von einem ähnlichen Vorgang berichtete am 28. Oktober 1521 Johann von Sachsen in einem Brief an Hans von Sternberg: „Es ist mir vorhanden und vonn Wittenbergh ist mir warhafftig gesagt das eynder der schryfftweyssenn doselbst selb zwolfft das Sacrament in beyder gestalt genommen haben.“ (G. Berbig, Luther-Urkunden aus Coburg und Gotha, in: ZKG 21 (1901), 141). Ähnlich schrieben auch Wittenberger Stiftsherren am 4. November 1521 an den Kurfürsten über die Veränderungen: „Vorder werden wir bericht, Das erstlich die Augustiner monche, dar nach sunst ein sonderlicher priester ethlichen studenten, Aber jungst am tag omnium Sanctorum der Capellan in der pfarkirchen dem gemeynem volck, jungk vnd alt, das heilig, hochwirdig sacrament vnder beider gestalt sollen gereicht haben.“ (N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 25, 61f).

⁴³ N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 68, 161–163.

fessorengruppe⁴⁴, als deren Ergebnis am 24. Januar 1522 eine neue Stadtordnung erlassen wurde⁴⁵. In ihr finden sich zum einen differenzierte Ausführungen über die Neuordnung der städtischen Armenfürsorge. Zum anderen wurde hier der Versuch unternommen, eine dem reformatorischen Verständnis des Glaubens entsprechende Form des Gemeindegottesdienstes mit Predigt und Abendmahl unter beiderlei Gestalt als verbindliche Ordnung in der Wittenberger Stadtkirche einzuführen. Mit der im Februar

⁴⁴ N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 93, 194: „Derhalben haben sy vnß funffen nach vorsamlung vnd radtschlag der vniuersitet gebethen, yhnen czu raten, wy man doch mit der sach furthyn thun sulde, vff das yn der pfar eyn einige, bestendige weiß vnd form mit der meß gehalten wurde.“ Der Student Felix Ulsenius berichtete an Wolfgang Capito: „Habentur cotidie concilia his a preposito, Karolstadio, Philippo reliquoque Clero et magistratu de mutandis plurium rebus. Philippus ardentissime rem agit. (N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 74, 173). Aus einer Wittenberger Kämmererechnung von 1521/22 geht hervor, dass sie alle nicht als Privatpersonen, sondern als Vertreter ihrer Institutionen erschienen. In der Rubrik „Ausgab von des rathes geschenke“ hieß es: „24 gr an malfasir und wein den herren von der universi(te)th und capitell vorerrett, so sie uff dem rathshause gewest der bilder und arm leuth halben, freitags nach Sebastiani“ (abgedruckt bei N. Müller, K. Pallas, Die Wittenberger Beutelordnung vom Jahre 1521 und ihr Verhältnis zu der Einrichtung des Gemeinen Kastens im Januar 1522. Aus dem Nachlasse des Professors DDr. Nic. Müller, Berlin, hg. v. Karl Pallas, in: ZVKGS 12 (1915), 120).

⁴⁵ Der Text der neuen Stadtordnung findet sich z. B. in: LStA 2, 525–529. Vgl. zu den einzelnen Bestimmungen der Stadtordnung: H. Barge, Karlstadt I, 378–382; U. Bubenheimer, Karlstadt und die Reform von Gottesdienst und Leben, in: Martin Luther. Zeuge des Glaubens in Kirche und Gesellschaft. Evangelisches Bildungswerk Berlin, Dokumentation 38/83 (1983), 68–70; W. H. Neuser, Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530) (BGLRK 26), 1968, 164–170; St. Oehmig, Studien zum Armen- und Fürsorgewesen der Lutherstadt Wittenberg am Ausgang des Mittelalters und in der Reformationszeit, Diss. phil. (masch.), Berlin 1990, 112–117.

1522 in Eilenburg erarbeiteten „Wittenbergischen Ordnung“⁴⁶ waren wichtige gottesdienstliche Reformforderungen in einer gegenüber der Stadtordnung leicht modifizierten Weise und in einer von der weltlichen Obrigkeit verantworteten Form eingeführt worden. Damit kamen die Reformdiskussionen unter den Wittenberger Universitätsprofessoren zu einem vorläufigen Abschluss.

3. *Resümee und Ausblick*

Was hier vorgelegt wurde, will einen Beitrag zu einer pluralen Darstellungsweise der frühen Reformation in Wittenberg leisten, die es ermöglicht, die komplexe Bedeutung der reformwilligen Universitätsprofessoren für die Ausbildung der neuen Theologie und die Durchsetzung der Reformation zu untersuchen. Das Verständnis der frühen Reformation als Kommunikationsprozess eröffnet dabei die Möglichkeit, die verschiedenen Beiträge der Wittenberger Universitätsprofessoren in ihrer Selbstständigkeit wahrzunehmen. In diesem Kontext ging es nicht um eine Gesamtdarstellung der Theologie eines jeden an den Diskussionen beteiligten Dozenten, sondern um den exemplarisch durchgeführten Nachweis, dass der „cursus rei Evangelicae“⁴⁷ in Wittenberg in allen seinen Entwicklungsphasen von den Diskussionen und dem Zusammenwirken der Universitätsprofessoren bestimmt gewesen ist. Die über sechs Jahre an der Hoch-

⁴⁶ Die „Wittenbergische Ordnung“ liegt in zwei Fassungen (N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 95, S. 201 und Nr. 96, 202f) vor. Der Titel der ersten Fassung „Abschyed, den heren von der Vniuersitet vnd Capitell der messen halben gegeben“ legt die Vermutung nahe, dass die „Ordnung“ die Forderungen der Räte an den Ausschuss enthält. R. Wetzel sieht in diesem Schriftstück einen „Formulierungsvorschlag aus der Feder Beyers“, der sich mit der Antwort auseinandersetzt, die die Wittenberger Reformen bei den Verhandlungen (N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 93,2, 196f) gegeben habe, und diese „mit überwiegend konservativer Tendenz zurechtrückt und faktisch ersetzt.“ (MBW T.1, Nr. 214, 453). Diese Änderungen in den Bestimmungen über den Gottesdienst und das Halten der Fastengebote wurden in die „Wittenbergische Ordnung“ (N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 96, 202f) aufgenommen. Offensichtlich ohne Beanstandung wurde aus der Antwort der Wittenberger Reformen der ihr Vorgehen begründende Abschnitt (= Nr. 93,2, 196) wörtlich in die zweite Fassung übernommen. In dieser Fassung wurde die „Wittenbergische Ordnung“ von den Ausschussmitgliedern den Räten übergeben und von Einsiedel an den Kurfürsten geschickt.

⁴⁷ N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Nr. 6, 22.

schule geführten Diskussionen um eine erneuerte Theologie und die ihr entsprechenden kirchlichen Reformen gehören zu den Besonderheiten der Wittenberger Reformation, die sie vom Verlauf der Reformation in anderen deutschen Städten deutlich unterscheidet. Der Ausgangspunkt für die Reformation liegt in der Wittenberger Universitätstheologie.

Damit ergibt sich ein Bild von den Anfängen der Reformation, das die auf Luther konzentrierten Darstellungen der frühen Reformationszeit ergänzen kann. Wenn die hier vorgetragenen Beobachtungen zutreffend sind, dann war Luthers Wirken von Anfang an eingebettet in eine lebendige Diskussionsgemeinschaft unter den Wittenberger Universitätsprofessoren. Dabei steht die Bedeutung Luthers für die Ausbildung der neuen Theologie und die Reformdiskussionen außer Frage. Dennoch reicht es nicht aus, die anderen Universitätsprofessoren lediglich als Rezipienten seiner Theologie zu betrachten. Vielmehr ist es angemessen, den Fragehorizont weg von Luthers Theologie als Maßstab sowie der Suche nach Abhängigkeiten hin zu einer Analyse der Wittenberger Theologie und der ihr entsprechenden Argumentationsmuster zu verschieben, die sich sowohl um die gemeinsamen theologischen Grundüberzeugungen als auch die inhaltlichen Differenzen unter den Reformern bemüht.

Abschließend möchte ich noch zwei Perspektiven aufzeigen, die sich meines Erachtens aus dem hier vorgestellten Ansatz für die weiteren Forschung ergeben können.

(1) Wenn es richtig ist, dass die neue Wittenberger Universitätstheologie seit 1517 von einer Reihe von Universitätsprofessoren vertreten und die reformatorische Entwicklung wesentlich durch ihr Zusammenwirken bestimmt worden ist, dann verliert die Frage nach der Originalität der einzelnen theologischen Ansätze an Bedeutung. An die Stelle dichotomisch strukturierter Deutungsansätze⁴⁸ könnte die Untersuchung der Wittenberger Theologie als eines komplexen Phänomens treten. Von daher lassen sich dann die verschiedenen Weisen der Augustinrezeption, die Bedeutung der Mystik, die Auseinandersetzung mit Aristoteles und der scholastischen Theologie durch die Universitätsprofessoren neu wahrnehmen und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin analysieren, um damit ein viel

(2) Entsprechend der hier für die Anfänge der Reformation in Wittenberg angedachten Deutungsperspektive wäre es nach meiner Meinung eine lohnende Aufgabe, auch die Reformationsgeschichte in Wittenberg und Sachsen nach 1522 unter dem Blickwinkel der Wittenberger Reformgruppe fortzuschreiben und auch über Luthers Tod hinaus für die Interpretation der späteren Reformationsgeschichte fruchtbar zu machen. Vielleicht ergäben sich dadurch Möglichkeiten, die in der Forschung kontroversen Vorgänge etwa im Kontext des Interims oder des Kryptocalvinismus neu zu beleuchten.

Dr. Jens-Martin Kruse, Groß Flottbeker Straße 21, 22607 Hamburg

EVANGELISCHE ANLEITUNG ZUR SEELSORGE AM STERBEBETT 1519–1528

Von Austra Reinis

1. Einleitung

Werfen wir zunächst einen Blick in das *Evangelische Gesangbuch*, welches seit 1993 in den evangelischen Kirchen in Wittenberg benutzt wird. Ganz hinten in diesem Gesangbuch gibt es ein Kapitel mit der Überschrift „Im Alter und beim Sterben.“ Hier finden sich Anleitungen, wie man einen Sterbenden begleiten kann. Ich zitiere einen kurzen Auszug:

*Wir begleiten den Sterbenden mit dem biblischen Wort, mit Liedstrophen, dem Vaterunser, mit Wachen und Beten, Beichte und Abendmahl. ... Wenn sich das Ende naht, erweisen wir... [ihm] den letzten Dienst mit dem Sterbesegen. ... Wir befehlen den Heimgegangenen und uns alle der Barmherzigkeit Gottes. ... Wir zünden eine Kerze an als Ausdruck der christlichen Hoffnung. Dann befehlen wir den Entschlafenen und uns selbst der Gnade Gottes. ...*¹

¹ Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts, die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg, die Evangelische Kirche in der schlesischen Oberlausitz, die Pommersche Evangelische Kirche, die Evangelische Kirche in der Kirchenprovinz Sachsen, 1994, Nr. 941.

Auf den folgenden Seiten findet man Bibelstellen, Gebete, Liedstrophen und Segensworte, die am Sterbebett verwendet werden können. In diesen kurzen Texten, vor allem in den Gebeten, wird von den Schmerzen des Sterbenden und von seiner Angst vor dem Tod gesprochen. Trost bietet die Liebe Gottes. Weitere, jedoch untergeordnete Themen sind die Sünde, die Vergebung der Sünden und die Hoffnung auf das ewige Leben.

Fragt man nach dem Ursprung dieser Sterbeanleitungen, Lieder und Gebete mit den in ihnen angesprochenen Themen, so erfährt man, dass die Sterbebegleitung eine lange Tradition hat. In diesem Beitrag soll von der Sterbebegleitung in den ersten Jahren der Reformation die Rede sein.

In der Reformationszeit wurde im Unterschied zu heute das Thema der Sterbevorbereitung oft und in unterschiedlichen Situationen angesprochen. Davon zeugen die zahlreichen Broschüren (von Historikern als „Flugschriften“ bezeichnet), die zu diesem Thema veröffentlicht wurden und die auch Gegenstand meiner Untersuchung sind. Drei Gründe bieten sich als Erklärung für die Beliebtheit dieser Schriften an. Erstens: In einer Zeit, in der die Medizin weniger vermochte als heute, war der Tod stets gegenwärtig. Menschen suchten Rat, wie mit Krankheit und Sterben umzugehen sei. Zweitens war das Hauptanliegen dieser Schriften die lutherische Rechtfertigungslehre, mit einfachen Worten gesagt: die Vermittlung der reformatorischen Botschaft, dass Gott ein gnädiger Gott ist und die Sünden des glaubenden Menschen vergibt. Dies war eine willkommene Botschaft für eine Generation, die gelernt hatte, dass Reue allein nicht genüge, um die Sündenvergebung zu erhalten. Drittens waren die Verfasser hoch gebildete Geistliche, die ihre Bücher auch sprachlich geschickt gestalteten, so dass sich die Menschen direkt angesprochen fühlten.

Es sollen im Folgenden vier reformatorische Sterbeschriften vorgestellt werden. Dabei wird danach gefragt, in welchen Situationen diese Schriften entstanden sind und wie in ihnen Martin Luthers Rechtfertigungslehre theologisch formuliert wird. Darüber hinaus soll auch auf Aspekte ihrer sprachlichen Gestaltung hingewiesen werden.

Als erstes soll Martin Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1519) betrachtet werden, denn er war Vorbild für viele der nachfolgenden Sterbebücher². Die weiteren Sterbeschriften veranschaulichen drei verschiedene Gruppen von Sterbeschriften, die im Zeitraum 1519 bis 1528 anzutreffen sind. Die erste Gruppe besteht aus Sermonen oder Predigten hauptsächlich zum Thema der Sterbevorbereitung. Johannes Oecolampadius'

² WA 2, 685–697.

Nunc dimittis (1521) soll als Beispiel für diese Schriften dienen³. Die zweite Gruppe umfasst Sermonen oder Predigten, die allgemein in die reformatorische Lehre einführen sollen und das Thema der Sterbebereitung unter anderen Themen behandeln. Kaspar Gütters *Ein tro(e)stliche Sermon* (1523) veranschaulicht diese Gruppe⁴. Die dritte Gruppe umfasst verschiedene Schriften, die unmittelbar für die Seelsorge am Sterbebett verfasst sind: Gebetbücher, Handreichungen für Sterbebegleiter, Spruchsammlungen und dergleichen. Die anonyme *Euangelisch lere* (1523), die als letzte Schrift in diesem Vortrag angesprochen werden soll, ist in diese Gruppe einzuordnen⁵.

2. *Ars moriendi*

Um die reformatorischen Schriften verstehen zu können, sei kurz auf die Tradition der spätmittelalterlichen Sterbebücher eingegangen. Die reformatorischen Sterbebücher sind als Fortsetzung der Gattung der *ars moriendi* (dt. Sterbkunst oder Sterbewissenschaft) anzusehen. Sie sprechen das gleiche Anliegen an – die Vorbereitung auf den Tod – und nehmen oft auf spätmittelalterliche Themen Bezug. Das Sterbebuch, welches im 15. Jahrhundert am häufigsten und in mehreren Sprachen verlegt wurde, war die mit Holzschnitten illustrierte *Ars moriendi* (auch „Bilderars“ genannt)⁶. Dieses Buch enthält zwar Anleitungen für den Sterbebegleiter, kann jedoch auch vom Sterbenden selbst gelesen werden (wie unser modernes *Evangelisches Gesangbuch*).

Der Leser erfährt, dass in der Sterbestunde der Teufel den Menschen mit den allerschwersten Versuchungen angreift. In der Todesstunde entschei-

³ *Nunc dimittis* Oeco= // Lampadij / trostlich den // sterbenden. // [Augsburg: Sigmund Grimm und Marx Wirsung, 1521.] VD 16, O 374. Im Folgenden als *Nunc Dimittis Oecolampadij* zitiert.

⁴ Ein tro(e)stliche Ser//mon: weiß sich//der christenmensch hab//am todttette zu(o) halte(n)://vnd was ym wort//Gottes gegründet///von den sterben//de(n)? auch waß baw//felligß/vnd ver=//füerlichs von//den toden//durch men//schen leere//auffge=//richtt//sey?// [Kaspar Gütters.] Zwickaw: Jo(e)rg Gastell, 1523. VD 16, G 3996. Im Folgenden als *Ein tro(e)stliche Sermon* zitiert.

⁵ *Euangelisch lere* // vnd vermanung / eines ster // bende(n) menschen / zu(o) den sa // cramenten vn(d) letzte(r) infart //... Wolfgang Sto(e)ckel. // [Leipzig 1523.] VD 16, E 4615. Im Folgenden als *Euangelisch lere* zitiert.

⁶ Die deutsche Übersetzung der *ars moriendi* des meisters Ludwig von Ulm im 1470/ hrsg. von E. Weil. München-Pasing, 1922. Im Folgenden als *Ars moriendi* zitiert.

det sich, ob die Seele des Menschen erhalten wird oder verloren geht. Deshalb gilt es, sich auf das Sterben vorzubereiten⁷. Weiter lernt der Leser, wie er sich auf seinem Sterbebett zu verhalten hat. Er soll vor allem seinen christlichen Glauben bekennen und seine Sünden erkennen. Wenn er dieses getan hat, dann kann der Sterbebegleiter ihm sagen, dass er zu jenen gehört, „die behalte(n) werden sollend“⁸. Dies ist zwar der Zuspruch einer Heilsgewissheit, jedoch ist es eine bedingte Heilsgewissheit, denn die Versuchungen des Teufels in der Todesstunde selbst stehen dem Sterbenden noch bevor.

Wenn der Sterbende seinen Glauben bekannt und seine Sünden erkannt hat, dann soll er die drei Sterbesakramente – Beichte, Abendmahl und letzte Ölung erhalten. Im Mittelpunkt steht dabei die Beichte, denn der Sterbende soll eine vollständige Beichte („volkomne bicht“) ablegen.⁹

Erst wenn der Sterbende die Sakramente empfangen hat, greift ihn der Teufel an, und zwar mit fünf Anfechtungen. Diese sind der Reihenfolge nach 1. die Anfechtung des Glaubens, also der Zweifel am Inhalt des Glaubens; 2. die Anfechtung der Verzweiflung über die begangenen Sünden; 3. die Anfechtung der Ungeduld; 4. die Anfechtung des geistlichen Hochmutes; und 5. die Anfechtung des zeitlichen Gutes, also der irdischen Besitztümer. In der Anfechtung der Verzweiflung z.B. zählt ein Teufel dem Sterbenden seine Sünden auf. Die anderen Teufel klagen ihn an: „Du hast Meineid geleistet! Du bist ein Ehebrecher gewesen! Du bist habgierig gewesen! Du hast gemordet!“¹⁰ Jeder Versuchung aber entspricht eine Tröstung oder Ermahnung. Gegen die Anfechtung der Verzweiflung ermahnt ein Engel den Sterbenden: „Du sollst nicht verzweifeln!“¹¹ Es liegt aber an dem Sterbenden selbst, ob er in der Sterbestunde den Anfechtungen unterliegt oder ihnen standhaft widersteht.

Zusammengefasst: Der Christ der *Ars moriendi* bekennt seinen Glauben, beichtet seine Sünden und empfängt das Abendmahl und das Sakrament der letzten Ölung. Ganz gewiss seines Heils kann er aber auch hier nach nicht sein, denn noch stehen ihm die Anfechtungen des Teufels bevor, welche er selbst, wenn auch mit Hilfe der Engel, überwinden muss.

⁷ *Ars moriendi*, a^v.

⁸ *Ars moriendi*, b^r.

⁹ *Ars moriendi*, b^r.

¹⁰ *Ars moriendi*, d^v, „du bist mainaid“, „du bist ain e(e)brecher“, „du bist girig gweise“, „du bist ma(n) slecht.“

¹¹ *Ars moriendi*, e^v, „du solt nit verzweifeln.“

3. Martin Luther

Nun zu Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben*. Luther verfasste diesen Sermon auf Bitten von Marx (bzw. Markus) Schart, eines Rates und Dieners Friedrichs des Weisen. Dieser hatte ihn gebeten, ihm eine Anweisung zur Vorbereitung auf den Tod zu schreiben¹². Der ursprüngliche Adressat war also eine Einzelperson. Durch die Veröffentlichung des Sermons als Flugschrift aber wurde ein wesentlich weiterer Leserkreis erreicht.

Dass Luthers Sterbesermon von spätmittelalterlichen Themen geprägt ist, ist schon vielfach bemerkt worden¹³. Zu Anfang seines Sermons empfiehlt Luther dem Sterbenden, sein Testament zu machen und sich mit seinen Mitmenschen zu versöhnen. Dann rät er ihm, sich allein zu Gott zu wenden und auf den Weg zu Gott zu machen¹⁴. Als Stärkung für den Weg soll er die drei Sterbesakramente – die Beichte, das Abendmahl und die Ölung – empfangen¹⁵. Den Anfechtungen des Teufels soll er durch die Betrachtung des Leidens Christi widerstehen¹⁶. Anschliessend soll er beten¹⁷. In allen diesen Punkten steht Luther im Einklang mit der spätmittelalterlichen Sterbekunst.

Die indes wesentliche Abweichung von der *Ars moriendi* besteht in der Verbindung, die er zwischen den Sterbeanfechtungen und den Sterbesakramenten herstellt¹⁸. Aus dieser Verbindung entsteht auch die Hauptaussage des Sermons: Christus am Kreuz hat die Anfechtungen – auch die Anfechtungen des einzelnen Menschen – bereits überwunden, und die Sakramente sind ein sichtbares Zeichen dafür. Dieses beinhaltet, dass nicht mehr dem einzelnen Menschen überlassen bleibt, in der Todesstunde den Anfechtungen zu widerstehen oder ihnen zu unterliegen. Die Todesstunde ist nicht mehr der Zeitpunkt, wo die Entscheidung über das Heil oder die Verdammnis der Seele gefällt wird. Gott ist dem an Christus glaubenden Sterbenden gnädig.

¹² StA I:230.

¹³ Siehe u. a. H. Appel: *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther*, 1938; U. Mennecke-Haustein: *Luthers Trostbriefe*, 1989, 42–49; J. Wicks: *Applied Theology at the Deathbed: Luther and the Late-Medieval Tradition of the Ars moriendi*. *Gregorianum* 79:2 (1998), 345–368.

¹⁴ WA 2, 685, 3–22.

¹⁵ WA 2, 686, 9–14.

¹⁶ WA 2, 688, 34–37.

¹⁷ WA 2, 696, 20–27;

¹⁸ WA 2, 695, 12–15; vgl. Mennecke-Haustein, *AaO*, 45.

Zuerst stellt Luther die Sterbeanfechtungen vor. Statt den fünf Anfechtungen der *Ars moriendi* – Glaubenszweifel, Verzweiflung über begangene Sünden, Ungeduld, geistlichen Hochmut und irdische Besitztümer – begegnet man bei Luther nur drei Anfechtungen: Tod, Sünde und Hölle. Dabei entsprechen diese drei Anfechtungen (oder „Bilder,“ wie er sie nennt) ihrerseits nur einer der spätmittelalterlichen Anfechtungen, nämlich der Verzweiflung. Denn die Anfechtung des Todes ist nicht nur die Furcht vor dem leiblichen Tode, sondern auch die Angst des Sterbenden vor dem Zorn Gottes¹⁹. Die Anfechtung der Sünde ist die Angst vor der Strafe für die begangenen Sünden²⁰. Und die Anfechtung der Hölle ist die Furcht vor der ewigen Verdammnis²¹.

Gegen diese drei Schreckensbilder stellt Luther drei Christus- oder Gnadenbilder auf: das Leben Christi, die Gnade Christi und den Himmel. Laut Luther überwindet der Sterbende die Anfechtung des Todes, indem er Christus und seine Heiligen betrachtet²². Die Anfechtung der Sünde überwindet er, indem er Christus am Kreuz ansieht²³. Die dritte Anfechtung, die der Hölle, überwindet er, indem er sich Christi Abstieg in die Hölle und seine Gottesverlassenheit dort vor Augen hält. Luther schreibt: „Sich, yn dem bild ist ubirwunden deyn helle und deyn ungewiß vorsehung gewiß gemacht, dan so du da mit alleyn dich bekummerst und das glaubst fur dich geschehn, so wirstu yn dem selben glauben behalten gewißlich“²⁴. Der Leser von Luthers Sterbesermon darf, im Unterschied zum Leser der *Ars moriendi*, durchaus gewiss sein, dass seine Seele nicht verloren, sondern erhalten wird.

Aus rhetorischer Perspektive ist in Luthers Sterbesermon der Anredewechsel besonders bemerkenswert. Nachdem Luther die Anfechtungen des Sterbenden und ihre Überwindung durch die Betrachtung Christi dargestellt hat, erläutert er die Verbindung zwischen den Sterbeanfechtungen und den Sterbesakramenten. Die Sakramente sind ein Zeichen dafür, dass Christus die Anfechtungen des Sterbenden überwunden hat und ihm diese Überwindung schenkt. Um diese Botschaft besonders zu betonen, redet Luther seinen Leser direkt an. Er schreibt, Gott wolle, dass „die sacrament eyn wartzeichen und urkund seyn, Christus Leben soll deynen tod, seyn gehorsam soll deyn sund, seyn liebe deyn helle auff sich genommen und

¹⁹ WA 2, 687, 6.

²⁰ WA 2, 687, 18–23.

²¹ WA 2, 688, 1–6.

²² WA 2, 689, 3–10.

²³ WA 2, 689, 24–29.

²⁴ WA 2, 690, 21–25.

ubirwunden haben“²⁵. An anderen Stellen wiederum wird eine Aussage dadurch betont, dass Worte in den Mund des Lesers gelegt werden. So schreibt Luther bei der Erklärung einer weiteren Bedeutung des Abendmahls: „Also soltu sagen ubir dem sacrament des Altars ‚Hat mir der priester geben den heyiligen leychnam Christi, das eyn zeychen . . . ist der gemeynschafft aller Engel und heyiligen, das sie mich lieb haben . . . Szo wirt es und muß alßo seyn . . .“²⁶.

Zusammenfassend darf zu Luthers Sterbesermon folgendes gesagt werden: Dieser Sermon verbindet zwei wichtige Motive der spätmittelalterlichen *ars moriendi*: Sakramente und Anfechtungen. Die Sakramente sind ein Zeichen dessen, dass Christus am Kreuz die Anfechtungen des Menschen überwunden hat. Die sprachliche Gestaltung des Textes – u. a. der Anredewechsel – dient der Intensivierung der Botschaft. Die Sünden des Menschen sind vergeben: So kommt hier Luthers Rechtfertigungslehre zum Ausdruck. Im Unterschied zur Lehre der *Ars moriendi* kann der Sterbende Lutheraner seines Heils gewiss sein. Hier ist der Ursprung der Heilsgewissheit zu erkennen, die im modernen *Evangelischen Gesangbuch* ausgedrückt wird. Doch unterscheidet sich Luthers Sermon von den Sterbeanweisungen im Gesangbuch darin, dass es ihm um die Erläuterung der Heilsbotschaft am Sterbebett geht. Solch eine Verkündigung ist im modernen Gesangbuch nicht vorgesehen.

4. Johannes Oecolampadius

Ein ähnlich geschickter Redner wie Luther war der spätere Baseler Reformator Johannes Oecolampadius. Sein Sterbebuch mit dem Titel *Nunc Dimittis Oecolampadij, Trostlich den Sterbenden* von 1521 ist meines Wissens das erste erhaltene reformatorische Sterbebuch von einem Nachfolger Luthers. Oecolampadius war Priester. Er hatte in Tübingen, Heidelberg und Stuttgart studiert und sich Johannes Reuchlins Humanistenkreis angeschlossen. Im Jahr 1518 promovierte er in Basel und wurde darauf Domprediger in Augsburg. Zu dieser Zeit war er mit etlichen Schriften Luthers bekannt geworden. Im Jahr 1520 verließ er seine Stelle als Domprediger, zog sich in das Birgittenkloster Altomünster in der Nähe von Dachau zurück und nahm sich Zeit, um sich ein eigenes Urteil über die Lehre Lu-

²⁵ WA 2, 692, 30–32.

²⁶ WA 2, 694, 22–26. Vg. G. Ueding und B. Steinbrink: *Grundriss der Rhetorik*³, 1994, 312–322.

thers zu bilden²⁷. Da sein Sterbebuch 1521 gedruckt worden ist, kann man davon ausgehen, dass Oecolampadius es während seines Aufenthaltes im Birgittenkloster verfasste.

Die Sterbeschrift *Nunc dimittis Oecolampadii* hat zwei Adressatenkreise. Die Überschrift auf der ersten Seite kündigt an, dass es sich ursprünglich um eine Predigt handelte, die an „vnser frawen Liechtmeß tag,“ vermutlich im bereits genannten Birgittenkloster, gehalten wurde²⁸. Später als Flugschrift veröffentlicht, sollte die Predigt für die Betreuung sterbender Menschen benutzt werden, wie es der Titel andeutet: „*Trostlich den Sterbenden*“²⁹.

Formal ist die Schrift eine scholastische Vorlesung über die Heilige Schrift (*lectio in divina scriptura* oder *divina pagina*)³⁰. Oecolampadius erklärt, nach welcher Methode er den vorgegebenen biblischen Text auslegen will, würdigt anschließend den Text, um ihn schließlich ausführlich zu besprechen. Der Text ist das sogenannte *Nunc dimittis* (nach den ersten Worten der lateinischen Fassung der Worte Simeons). Dem Propheten Simeon, der sein Leben lang auf den Erlöser seines Volkes gewartet hat, wird im Jerusalemer Tempel das Jesuskind vorgestellt. Darauf spricht Simeon: „O Herr / yetzund entbind dein knecht nach deinem wort im(m) friden. . . Dan(n) meine augen haben gesehen dein hailandt. . . Den du berayt hast vor angesicht aller vo(e)lcker. . . Das liecht zu(o)erleuchten die Hayden / vnd zu(o) ainer glorien des volcks Israhel. . .“ (Lk 2,29–32)³¹.

Diese Worte Simeons aus dem Lukasevangelium legt Oecolampadius der Reihenfolge nach aus. Er deutet Simeons Worte als Ausdruck seiner Bereitschaft zu sterben, da er nun seinen Heiland gesehen hat und seines Heils gewiss geworden ist. Oecolampadius meint, dass der Christ, der seinen Heiland kennt, genauso bereit und willig zu sterben sein sollte wie Simeon. In der Auslegung der Worte: „Dan(n) meine augen haben gesehen dein hailandt. . .“ (Lk 2,30) geht es um Simeons Bereitschaft zu sterben. Besonders bemerkenswert ist die sprachliche Gestaltung der Auslegung. Oe-

²⁷ W. Troxler: Oekolampad, Johannes. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Internet Ausgabe, letzte Änderung 14. 7. 1998; vgl. R.C. Walton: Oecolampadius, Johannes. The Oxford Encyclopedia of the Reformation 3 (1996), 169–171.

²⁸ *Nunc dimittis Oecolampadij*, a2^r.

²⁹ *Nunc dimittis Oecolampadij*, [a]^r.

³⁰ M. Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. 2, Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, 1911, 14 (Nachdruck 1988).

³¹ *Nunc dimittis Oecolampadij*, a3^v, b^v, bij^v, bii^r.

colampadius erfindet einen Dialog zwischen Simeon und mehreren fiktiven Gegnern (*sermocinatio* und *ethopoeia*)³². Der erste Gegner äußert die Meinung, dass das nächste Leben wohl auch weniger angenehm sein könnte als das jetzige. Simeon antwortet ihm: „Gott ist allayn der / der des menschen sele mit frewden ersettigen mag / in(n) im stett vnser hayl / vnser saligkait“³³. Diese Worte Simeons haben, da sie in der dritten Person gesprochen sind, eine hauptsächlich belehrende Wirkung (*docere*)³⁴. Bewegend (*movere*) dagegen wirken die weiteren Worte Simeons, wenn er in der ersten Person Singular von seiner eigenen Erfahrung mit Gott berichtet: „Mir hat gott die gnad gethan / daß meine augen haben gesehen den haylandt gottes ja mein haylandt / mein Jesu durch welchen gott mich erschaffen / durch welchen er mich salig machen will“³⁵. Indem Oecolampadius Simeon in der ersten Person sprechen lässt, verstärkt er die Überzeugungskraft seiner Aussage. Es entsteht beim Leser der Eindruck, dass Simeon unmittelbar mit ihm sprechen würde. Darüber hinaus wird durch den Dialog Oecolampadius' Gedankengang besonders plastisch und deutlich (*evidentia*)³⁶. Erneut kommt hier auch Luthers Rechtfertigungslehre zum Ausdruck. Simeon bestätigt, er sei gewiss, dass Gott ihn durch Jesus selig machen wolle („mich salig machen will“).

Zusammengefasst: Oecolampadius wie auch Luther sind bemüht, die frohe Botschaft der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben zu verkünden. Wenn der Mensch glaubt, dass Gott ihn „selig machen“ will, dann hat er alles empfangen, was das Leben zu bieten hat, und kann seines Heils gewiss sein und getrost sterben. Diese Botschaft verkündet er als Predigt von der Kanzel, und in veröffentlichter Form zur Lektüre am Sterbebett. Die sprachliche Gestaltung seiner Predigt dient zur Verstärkung der Botschaft. Im Unterschied zu Luther sind traditionelle Motive der spätmittelalterlichen *Ars moriendi* bei Oecolampadius kaum zu finden. Das Motiv der Anfechtung kommt zwar vor, spielt aber nur eine unbedeutende Rolle. Oecolampadius scheint auch den Sterbesermon Luthers nicht als Vorlage benutzt zu haben. Seine Predigt ist ein eigenständiger Zugang zum Thema der Sterbebereitung, wenn auch auf der Grundlage von Luthers Rechtfertigungslehre.

³² Vgl. Ueding, AaO, 319–320.

³³ Nunc dimittis Oecolampadij, b2^r.

³⁴ Vgl. Ueding, AaO, 279–282.

³⁵ Nunc dimittis Oecolampadij, b2^r.

³⁶ Vgl. Ueding, AaO, 284–285.

5. Kaspar Güttel

In unmittelbarer Nähe zu Luthers Sterbesermon dagegen steht Kaspar Güttels Sterbeschrift mit dem Titel *Ein tro(e)stliche Sermon: weiß sich der Christenmensch hab am todtbette zu(o) halte(n)*... aus dem Jahr 1523. Güttel studierte an der Universität Leipzig³⁷. Nach 1510 wurde er als Prediger nach Zwickau berufen, wo er auch als Messpriester an einem der 23 Altäre der Marienkirche wirkte³⁸. Zur Zeit der Reformation befand sich Güttel in Eisleben, wo er als Ablassprediger an der Annenkirche wirkte. Er schloss sich schon früh der Reformation an. Nach der endgültigen Auflösung des Annenklosters 1523 blieb er jedoch weiterhin „Prediger“ an der Annenkirche³⁹.

Im Sommer 1523 befand sich Güttel dann auf Einladung des Rates der Stadt wieder in Zwickau. Seine vom Rat auferlegte Aufgabe bestand darin, den Zwickauern in einem Zeitraum von fünf Wochen die gesamte reformatorische Lehre in Predigten auszulegen⁴⁰. Die in dieser Zeit gehaltenen Predigten veröffentlichte Güttel kurz darauf in zwei Flugschriften. Die erste Flugschrift enthält ein Widmungsschreiben an den Bürgermeister der Stadt Zwickau und eine Zusammenfassung von zwei Predigten, deren Thema das reformatorische Verständnis des christlichen Lebens ist. Über dieser Zusammenfassung steht der Titel: „*Eynn Fast nützer Sermon / wess sich der Christenmensch hab Christlich vn(d) kurtzlich zu(o) halten an dem leben*“⁴¹. Güttel argumentiert, dass der herkömmliche Gottesdienst mit Lichterbrennen, Ablassbriefen, Vigilien und Seelmessen abgötisch sei⁴². Dagegen bestehe der rechte Gottesdienst aus Glauben und Nächstenliebe⁴³.

Die zweite dieser Flugschriften Güttels ist die Sterbeschrift, deren Titel bereits genannt wurde: *Ein tro(e)stliche Sermon: weiß sich der Chri-*

³⁷ G. Kawerau: Caspar Güttel. Ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise. Separat=Abdruck aus der Zeitschrift des Harzvereins für Geschichts= und Alterthumskunde. Bd. XIV. Halle a. S., 1882, 9–10.

³⁸ Ebd, 15.

³⁹ Ebd, 27, 46.

⁴⁰ Ebd, 49.

⁴¹ *eyn christlich= // er / ym wort Gottes ge= // grundter auszug / etz= // licher predig / was auff sich // der christenmensch mag // sicher stewren vnd verlas= // sen ym leben / vnd auch // ym(m) sterben / zu(o) Zwi= // ckaw / durch D. Ca // spar Güttell ge= // üredigt. // Zwickau, 1523, Aiiij^r.*

⁴² Ebd, Aiiij^r-Aiv^r.

⁴³ Ebd, Aiv^v.

stenmensch hab am todtbette zu(o) halte(n). ... Sie scheint eine Zusammenfassung von drei verschiedenen Predigten zu sein. Die erste hat als Ausgangspunkt die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 17–27). Hier behandelt Güttel den Unwillens des Menschen gegen das Sterben. Er meint, dass der Christ willig sterben kann und soll, und behauptet: 1. Der Glaube an Christus bedeutet, dass man nicht trauern muss, wenn Menschen in Christus sterben⁴⁴; 2. Der Glaube an Christus hilft Christen, sich auf den Tod vorzubereiten und den Tod zu überwinden⁴⁵; 3. Der Glaube an Christus hilft Christen, den Tod als wünschenswert zu betrachten⁴⁶. Besonders der dritte Punkt wird bei Güttel ausführlich behandelt.

In der zweiten Predigt wendet sich Güttel den drei Anfechtungen zu. Diese werden in enger Anlehnung an Luthers Sterbesermon behandelt. Wie schon bei Luther, sollen die Schreckensbilder der Anfechtungen – Sünde, Tod und Hölle – im Leben betrachtet werden. Am Sterbebett aber soll man den Blick auf Christus und die drei Gnadenbilder richten: Gnade, Leben und Himmel. Wie Luther, so will auch Güttel seinen Lesern die Botschaft von der Rechtfertigung durch den Glauben vermitteln. Doch rhetorisch ist er weniger geschickt als Luther. Besonders deutlich ist dies daran zu sehen, wie er die drei Gnadenbilder behandelt. In der Beschreibung des ersten Gnadenbildes übernimmt Güttel von Luther die direkte Anrede an den Leser. In der Behandlung der beiden anderen aber spricht er nur noch in der dritten Person. Das dritte Gnadenbild deutet Güttel auf folgende Weise: „Eben in dyesem hymels bylde / ist überwunden die Helle / vnnd die vngewysse vorsehung gewyß gemacht / So der sterbende kan glauben / das solchs alles / sey für yhnn geschehen / so wyrdt er gewyßlich yn(n) dem selben glauben endthalten“⁴⁷. ... Durch die Anwendung der dritten Person („So der sterbende kan glauben“) anstelle der direkten Anrede („So du kannst glauben“) entsteht ein Abstand zwischen Autor und Leser, und die Überzeugungskraft der Aussage wird geschwächt⁴⁸. Der Inhalt der Aussage bleibt jedoch derselbe wie bei Luther. Christus hat die Anfechtungen des Sterbenden bereits überwunden, und der Sterbende mag seines Heils gewiss sein. Die markanteste Abweichung Güttels von der Schrift Luthers besteht darin, dass er die Überwindung der Anfechtungen

⁴⁴ Ein tro(e)stliche Sermon, a^v.

⁴⁵ Ein tro(e)stliche Sermon, a^v-[aiv]^r.

⁴⁶ Ein tro(e)stliche Sermon, [aiv]^r-b^v.

⁴⁷ Ein tro(e)stliche Sermon, bii^v.

⁴⁸ Vgl. S. Crowley und D. Hawhee: *Ancient Rhetorics for Contemporary Students*². Boston 1999, 119–122.

nicht mit den Sakramenten verbindet. Die Sakramente werden in Güttels Schrift überhaupt nicht erwähnt.

Im dritten und letzten Teil des Sermons setzt sich Güttel mit der Stiftung der Seelenmessen auseinander. Von der Rechtfertigungslehre her argumentiert er, dass sie abgeschafft werden sollen⁴⁹.

Zusammenfassend zu Güttels Sterbeschrift: Die Überwindung der Sterbeanfechtungen ist in ihr das zentrale Motiv. Güttel übernimmt in verkürzter Form die Beschreibung der Anfechtungen und der ihnen entgegengesetzten Gnadenbilder von Luthers Sterbesermon. Da er dabei die sprachliche Gestaltung der Gnadenbilder nicht zu beachten scheint, wirken seine Aussagen weniger überzeugend als die Luthers. Seine Kernaussage ist jedoch mit der Luthers identisch: Der Sterbende darf seines Heils gewiss sein. Die Sterbesakramente werden von Güttel nicht erwähnt.

6. *Euangelisch lere*

Die vierte und letzte Sterbeschrift, die in diesem Beitrag behandelt werden soll, ist die anonyme, im Jahre 1523 bei Wolfgang Sto(e)ckel in Leipzig gedruckte Sterbeschrift mit dem Titel *Euangelisch lere vnd vermanung / eines sterbende(n) menschen / zu(o) den sacramenten vn(d) letzte(r) hinfart*. Ihr Autor scheint ein ganz bestimmtes Publikum (*aptum*) im Auge zu haben: den sterbenden Lutheraner in der dem alten Glauben treuen Stadt Leipzig. In Leipzig hatte im Jahre 1519 die erste öffentliche Disputation über die Reformation stattgefunden, an welcher Johannes Eck, Andreas Bodenstein von Karlstadt und Martin Luther teilgenommen hatten. Viele Leipziger Bürger hatten sich der Reformation angeschlossen, insbesondere Kaufleute und Handwerker. Die Kirche und die Universität aber und auch der Landesfürst Georg der Bärtige widersetzten sich der Reformation⁵⁰.

Die Schrift *Euangelisch lere* lässt vermuten, dass auch die Sterbeseelsorge von diesen Spannungen nicht unberührt blieb. Sie unterrichtet nämlich den sterbenden Lutheraner, wie er sich in der Gegenwart eines römischen Priesters an seinem Sterbebett verhalten soll, damit er guten Gewissens seiner lutherischen Überzeugung treu bleibt, zugleich aber den römischen Priester überzeugt, dass er ein guter altgläubiger Christ sei. Die Vermutung liegt nahe, dass altgläubige Priester solchen Personen die Be-

⁴⁹ Ein tro(e)stliche Sermon, cii^v-ciiij^r.

⁵⁰ G. Wartenberg: Leipzig. The Oxford Encyclopedia of the Reformation 2 (1996), 416–417.

erdigung in geweihter Erde verweigerten, die sich als Anhänger Luthers bekannten⁵¹.

Die in der *Euangelisch lere* enthaltenen Gebete und Ermahnungen sind in erster Linie für die Seelsorge am Sterbebett gedacht; jedoch findet man in ihnen auch Anweisungen darüber, wie ein Lutheraner in einer römischen Stadt zu leben habe.

Obwohl in dieser Schrift kein direkter Einfluss von Luthers Sterbesermon zu spüren ist, werden doch dieselben Themen behandelt: Sakramente, Vergebung der Sünden und Sterbeanfechtung. Der erste Abschnitt besteht aus einem Gebet, welches nach dem Empfang des Abendmahls zu sprechen ist. Der Sterbende richtet es an seinen Herrn Jesus Christus. Nachdem er seine Sünden bekannt hat, versichert der Sterbende, dass er fest an deren Verzeihung glaubt: „O herr so du in deym testament / mir verheissen hast / das dein leyb fur mich vnd mein sund in tod geben ist / vnd dein blu(o)t in verzeyhu(n)g meiner sund vergossen / An solchem wort vn(d) zu(e)sagu(n)g deins munds / zweyffelt mir nit ...“⁵². Danach versichert der Sterbende, dass er auch im festen Glauben daran sterben möchte, dass ihm das ewige Leben zugesagt ist⁵³. Hier werden sowohl Luthers Rechtfertigungslehre als auch seine Sakramentenlehre vermittelt.

Originell ist der Autor in der Umgestaltung des Motivs der Anfechtungen im letzten Abschnitt der Sterbeschrift. Wie in der *Ars moriendi* und bei Luther, so ist auch hier der Urheber der Anfechtung der Teufel. Die Anfechtung aber kommt in der Gestalt des römischen Priesters, der festzustellen versucht, ob der Sterbende „gutt christisch“ oder „Luterisch“ ist. Am Anfang des Abschnitts, der die Überschrift „Vom Luther“ trägt, warnt der Autor den Sterbenden, dass am Sterbebett der Angriff des Teufels zu erwarten ist: „So du am todtbett ligst / so wirtt dich der tewfell anfechten des glaubens halbe(n) oder wirt dir zu schicken des Babst botten ...“⁵⁴. Aus der darauffolgenden Reihe von fünf Fragen und fünf Antworten entsteht ein fiktiver Dialog zwischen dem Priester und dem Sterbenden (*sermocinatio* und *ethopoeia*)⁵⁵. Aus rhetorischer Perspektive betrachtet, beabsichtigt dieser Dialog zu lehren (*docere*), enthält aber auf überraschende Weise darüber hinaus Elemente der Kurzweil und Unterhaltung (*delectare*)⁵⁶.

⁵¹ Vgl. C.M. Koslofsky: *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*. New York: 2000, 58–59.

⁵² *Euangelisch lere*, [A]ʷ.

⁵³ *Euangelisch lere*, [A]ʷ-Aijʷ.

⁵⁴ *Euangelisch lere*, [Aiv]ʷ.

⁵⁵ Vgl. Ueding, AaO, 319–320.

⁵⁶ Vgl. Ueding, AaO, 279–282.

Die erste Frage des Priesters ist ganz allgemein: „... spricht der prister zu dir bistu auch Luterisch? so antwort jm / ich wolt das ich gutt christisch wer / Luther ist fur mich nitt crewtzigt / so bin ich jn seym namen nit getawft / ich glaub in got vatter almechtige(n) etc“⁵⁷. Die Frage des Priesters wird mit Absicht missverstanden. Dadurch erregt die Antwort Vergnügen. Der Priester soll zu dem Ergebnis kommen, dass der Sterbende entweder gegenüber Luther ablehnend ist oder von Luther nichts weiß. Im Grunde aber bleibt die Frage unbeantwortet. Da der Autor dem Priester nicht erlaubt, weiter nachzuhaken, erweckt dieser letztendlich einen etwas lächerlichen Eindruck.

Auch die Antwort auf die vierte Frage basiert auf deren Missverstehen. „Spricht (der) prister. glaubstu auch das sibe(n) sacrame(n)t synd? sprich ich glaub was ein cristen me(n)sch glauben soll / vn(d) darumb so hab ich begert der sacrament das ich sie nit verachten wil / vn(d) wan ir hundert wern / ich wolt sie fur sacrame(n)t halte(n) / vnd beger ir wolt von solicher matery nit wider mit mir disputirn ich bin jm zu einfeltig etc“⁵⁸. Mit der Frage nach den sieben Sakramenten beabsichtigt der Priester den Sterbenden dazu zu provozieren, dass er antwortet, dass es (wie Luther lehrt) nur zwei Sakramente gibt. Statt sich provozieren zu lassen, täuscht der Sterbende vor, dass er Luthers Lehre von den Sakramenten nicht kennt, und antwortet mit einer absurden und deshalb auch vergnügenden Hyperbel: Auch wenn es hundert Sakramente gäbe, wolle er sie in Ehren halten.

Zusammenfassend zur Sterbeschrift *Euangelisch lere*: Diese Schrift ist ein Zeitzeugnis für die Jahre, in welchen Leipziger Bürger unter altgläubiger Herrschaft nach Luthers Lehre zu leben und zu sterben versuchten. Die Kernaussage der Schrift besteht aus Luthers Rechtfertigungslehre. Dem Sterbenden, der die Sterbesakramente empfängt, wird versichert, dass ihm in den Sakramenten die Vergebung der Sünden zugesagt ist und dass er sich auf diese Zusage verlassen könne. Dementsprechend kann er auch seines Heils gewiss sein. Die Sterbeanfechtungen im Sinne der *ars moriendi* oder auch im Sinne Luthers fallen weg. Statt dessen besteht die Sterbeanfechtung aus den Fragen des römischen Beichtvaters, der feststellen möchte, ob man „gut christisch“ sei und in geweihter Erde beerdigt werden mag oder als Ketzer in ungeweihte Erde gelegt werden soll. Die sprachliche Gestaltung dieses Abschnittes über die Sterbeanfechtung – der fingierte Dialog – dient der Veranschaulichung der Botschaft des Verfassers.

⁵⁷ Euangelisch lere, [Aiv]ʷ.

⁵⁸ Euangelisch lere, [Aiv]ʷ.

7. Schluss

Für die Reformatoren war die Botschaft von der Rechtfertigung durch den Glauben der wesentliche Trostgrund angesichts des Todes. Das Thema der Sterbebereitung wurde in unterschiedlichen Situationen angesprochen, sowohl mündlich als auch schriftlich, in Briefen, in Predigten und Sermonen, in Handreichungen für Sterbebegleiter. Durch den Druck konnten diese Schriften einen weiten Leserkreis erreichen und sowohl zur langfristigen Sterbebereitung dienen als auch am Sterbebett gelesen oder vorgelesen werden. Im weiteren Sinne konnten diese gedruckten Schriften zur Verbreitung der reformatorischen Lehre beitragen und dadurch Menschen für sie gewinnen.

Die Kernaussage ist in allen vier hier behandelten Schriften die gleiche: Gottes Sohn ist am Kreuz für den Sünder gestorben, dadurch sind seine Sünden vergeben, und er kann seines Heils gewiss sein. Diese Botschaft wird aber von den verschiedenen Verfassern unterschiedlich formuliert. Auch auf die sprachliche Gestaltung der Sterbebücher wird in der Regel besonderer Wert gelegt, denn die Leser sollen nicht nur belehrt, sondern auch dazu bewegt werden, nach der reformatorischen Lehre getrost zu leben und zu sterben.

Die reformatorischen Sterbebücher können als Brücke zwischen der Sterbebereitung des Mittelalters und der Moderne angesehen werden. In vielen Punkten sind die Anweisungen zur Sterbebegleitung im modernen *Evangelischen Gesangbuch* denen der spätmittelalterlichen *ars moriendi* noch ähnlich. Heute wie im Mittelalter wird der Sterbende mit dem biblischen Wort, dem Vaterunser, Beichte und Abendmahl, und schließlich einem Sterbesegen begleitet. Doch die Heilsgewissheit, die in den Liedstrophen und Gebeten zum Ausdruck kommt, ist das Erbe der Reformation.

Im modernen *Evangelischen Gesangbuch* kämpft der Sterbende nicht mehr mit dem Teufel und der von ihm eingegebenen Verzweiflung an Gottes Gnade, sondern mit den eigenen Schmerzen und mit der Todesfurcht. Die Liedstrophen und Schriftstellen setzen voraus, dass der Sterbende seines Heils gewiss sein kann. Trotzdem aber können Angst und Schmerzen den Sterbenden ins Zweifeln versetzen, und darum bittet er: „Lass mich deiner Gnade gewiss werden. Gib mir die Zuversicht des ewigen Lebens“⁵⁹. Mit diesen Gebetsworten will ich meinen Beitrag beenden.

Austra Reinis, Princeton Theological Seminary, Box 5204, Princeton, NJ 08542-5204

⁵⁹ Evangelisches Gesangbuch, AaO, Nr. 935.

„AUF EIN WORT, MARTIN!“

Die Luther-Gesellschaft auf dem Katholikentag 2000

Von Gabriele Borger

„Martin Luther – was soll der denn hier?“ „Tja, der ist wohl nicht zu vermeiden.“ Die beiden Herren, deren Gespräch wir vor dem Informationstisch der Luther-Gesellschaft belauschten, haben recht: Martin Luther ist nicht zu vermeiden. Er hat sehr wohl etwas beim Ökumenetag des bunten, reich gestalteten Katholikentags im fröhsommerlichen Hamburg zu suchen. Wir haben die Gelegenheit genutzt, die Luther-Gesellschaft in diesem Rahmen vorzustellen und von unserem eigenen Standpunkt aus in das ökumenische Gespräch einzutreten.

Und das sah so aus: An günstiger, weil im zentralen Durchgangsbereich der Halle gelegener Stelle fand sich ein Informationstisch, auf den die Lutherplakate der Gesellschaft hinwiesen. Dem, der stehen blieb, bot sich ein reiches Angebot an Schriften nicht nur der Luther-Gesellschaft, sondern auch an einladendem Werbematerial aus den Lutherstätten. Beides wurde reichlich genutzt, genauso wie die Einführung in die schöne CD-Rom über Martin Luther, die Helmar Junghans herausgegeben hat.

Das eigentlich Interessante allerdings waren die beiden Aktionen, mit denen wir auf die Besucher und Besucherinnen des Katholikentags zugehen und ins Gespräch kommen wollten. „Eine Kirche – wollen Sie das eigentlich?“ Mit dieser Frage traten wir auf die bunt gemischte Besucherschar zu. Eine ungewöhnliche Frage an einem Ort, an dem das Gemeinsame gefeiert und der Weg der Kirchen aufeinander zu weitergebracht werden soll. Die Antworten wurden dokumentiert und gesammelt durch weiße bzw. rote Kugeln, die die Besucher in gläserne Gefäße einlegten.

So wurde die auf dem Ökumenetag vorherrschende Stimmung schnell offensichtlich. Der Pegel der weißen Ja-Kugeln wuchs und wuchs, während der der roten Stimmen gegen eine stärkere Annäherung oft lange stagnierte. Die positiven Stimmen überwogen weit – 691 Menschen bekannten sich zum Wunsch nach der einen Kirche. In den vielen, oft tief greifenden Gesprächen, die sich aus unserer Frage ergaben, hörten wir auch die Gründe: Schließen die Kirchen sich fester zusammen, dann können sie auch mehr bewegen – so argumentierten die meisten. Eine große Kirche kann stärker auftreten als mehrere kleinere, die in manchen Fragen untereinander zerstritten sind. Gebündelte Energie hat mehr Strahlkraft. Vereinzelt ergaben sich sehr persönliche Gespräche. Noch immer kann

das Thema evangelisch / katholisch in konfessionsverschiedenen Ehen Ströme von Tränen hervorbrechen lassen, und noch immer entspringt der Wunsch nach mehr Toleranz und Akzeptanz untereinander konkreten Erfahrungen der persönlichen Ablehnung aufgrund der eigenen Konfession – man kann es kaum glauben. Problematisch war übrigens gerade bei diesen Gesprächen die hohe Geräuschkulisse unseres Standplatzes, die gelegentlich jede Konzentration verhinderte und schon die akustische Annäherung erschwerte.

Nur 81 rote Kugeln fanden wir am Ende des Tages im Nein-Glas. Als Grund für diese Entscheidung gaben die meist recht jungen Gäste vor allem die Befürchtung an, bei weiterer Annäherung könne die Identität der eigenen Konfession verloren gehen. Auf katholischer Seite fiel immer wieder das Stichwort „Marienverehrung“. Die Angst, auf Maria verzichten zu müssen, wurde teilweise sehr vehement geäußert. Ebenso veranlasste zur Abgabe einer Nein-Stimme die Überzeugung, dass eine Kirche eben nicht zu stark sein dürfte. Manchmal waren die Gründe auch offensichtlicher. Ein vorbei eilender katholischer Geistlicher, gefragt, ob er eine Kirche wolle, lächelte entschuldigend: „Nur heute nicht!“

Auch unsere zweite Aktion erfuhr reichlich Zuspruch. „Auf ein Wort, Martin! – Schreib mir mal!“ So wurde eingeladen, auf kleinen Karteikarten festzuhalten, was man Martin Luther schon immer einmal sagen wollte. Am Ende hingen 65 Karten an der Pinwand, auf denen überwiegend zur Frage der Einheit der Kirche Stellung genommen wurde. „Ich bin ein Christ, kein Katholik!“ Auch hier wurden die meisten Stimmen für mehr Einheit deutlich, wobei in diesem Rahmen ja auch Platz für Differenzierungen war. So setzte sich in der Tendenz zwar die Einheit der Kirchen durch, aber es wurde zugleich die Vielfalt innerhalb der einen Kirche als unaufgebbare betont: „Im Zentrum Einheit, im Nebensächlichen Liebe und Verschiedenheit.“ „Eine Kirche – ja. Einheit in akzeptierter und versöhnter Verschiedenheit.“ „Einheit der Kirchen – ja. Aber nicht um jeden Preis!“ Die wenigen Stimmen gegen die Einheit waren deutlich von der Furcht vor drohendem Identitätsverlust geprägt: „Ich bin nicht für eine Kirche! Ich bin dafür, dass beide Kirchen ihre Tradition bewahren! Ich bin dafür, dass sie in ihrer Vielfalt miteinander und nebeneinander leben!“ „Es lebe die Vielfalt!“ „Ich bin zufrieden in der evangelisch-lutherischen Kirche, bei nur einer Kirche müsste ich zu viel aufgeben.“

Acht Wortmeldungen richteten sich direkt an Luther. Da wird zum einen der Dank laut, konkret für die Bibelübersetzung, aber auch ganz allgemein für „unendlich viel“. „Martin, du warst deiner Zeit voraus, zumindest für ‚Katholiken‘! Aber allmählich wird die Akzeptanz deiner Auffassungen im katholischen Raum größer. Danke!“ Kritisch wird aber auch

das hitzige Temperament des Reformators bedacht: „Warum so doll, du alter Haudegen?“ schreibt eine evangelisch-lutherische Christin. „Also, Bruder Martin, hättest du ein bisschen Geduld gehabt, du hattest so gute Ideen!“

Geduld, weitere Arbeit an der Ökumene, damit wir 2003 beim gemeinsamen Kirchentag in Berlin auch gemeinsam Abendmahl feiern können. Das sind Wünsche, die auf dem Hamburger Katholikentag von Christen an Christen auf allen Ebenen gerichtet wurden. Wir werden ja sehen, was daraus wird.

Dr. Gabriele Borger, Milchgrund 49, 21075 Hamburg

EINE PROTESTANTISCHE „INNERE STIMME“ ?

Die Luther-Gesellschaft auf dem 29. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Frankfurt 2001

Von Andreas Pawlas

„Wo und wann kann ich die Ergebnisse erfahren?“ Diese Frage wurde den Mitarbeitern der Luther-Gesellschaft auf dem Kirchentag in Frankfurt oft gestellt, nachdem man sich an der Aktion der Luther-Gesellschaft beteiligt hatte. Allein aus diesem Grunde ist ein kurzer Bericht über diese Aktion und dieses Ereignis geboten.

Bei der Vorbereitung spielten bereits die Erfahrungen der letzten Kirchentage eine gewichtige Rolle. Und nach diesen Erfahrungen hat die Präsentation eines bestimmten Arbeitsbereichs auf dem sogenannten „Markt der Möglichkeiten“ nur dann eine gewisse Chance, von den Besuchern wahrgenommen zu werden, wenn nicht nur die jeweiligen „Produkte“ vorgestellt, sondern wenn die Besucher in einen originellen interaktiven Prozess hineingenommen werden. Angesichts der ganzen Fülle und Vielfalt des Kirchentages mit seinen unübersehbar vielen Vortragsveranstaltungen, Podien, Bibelarbeiten, Workshops und Gottesdiensten müssen für die Besucher Anreize besonderer Qualität geboten werden.

Aus diesem Grunde ging es für die Luther-Gesellschaft nicht nur darum, sich mit ihren „Produkten“ wie dem Lutherjahrbuch, der Zeitschrift „Lu-

ther“, den Seminarangeboten, der Referentenliste usw. an einem Kirchentagsstand zu zeigen, sondern wieder auch eine Art Befragung zu planen, die sich einerseits mit dem Kirchtagmotto beschäftigte, andererseits aber mit dem Profil und dem Auftrag der Luther-Gesellschaft verbunden war und gleichzeitig die Anregung zu geistlichem Gespräch gab.

Nun war zu erwarten, dass sich das Hauptaugenmerk der Veranstaltungen in Frankfurt wieder einmal vielen ethischen Fragestellungen zuwenden würde. Und so beanspruchten dann ja auch viele Angebote zu Fragen der Gentechnik oder angesichts der bevorstehenden Einführung des Euro zu Fragen des Geldes viel Aufmerksamkeit. Um so wichtiger musste es für die Luther-Gesellschaft sein, auf irgendeine Weise die reformatorisch zentrale Frage des Glaubens direkt oder indirekt zu thematisieren.

Den Anknüpfungspunkt bot dabei das Kirchentagsmotto „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“, das aus Psalm 31,9 stammt und eigentlich Trost ausdrücken soll, aber auch leicht oberflächlich als Aufforderung zur Beliebigkeit missverstanden werden kann. Dennoch sollte dieser Hinweis auf die Füße in der Weite und damit auch auf das Stehen und Gehen im Raum den Versuch der Luther-Gesellschaft leiten, durch ihre Aktion bei den Besuchern zentrale Lebensfragen in Erinnerung zu bringen: Das Motto „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ wurde auf einem Plakat mit Luthers bekanntem „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ in Verbindung gebracht. Sodann wurden die Besucher vom Team der Luther-Gesellschaft befragt „Was gibt Ihren Füßen Richtung?“ und acht Antworten angeboten: Familie, berufliche Laufbahn, wissenschaftliche Entwicklung, Evangelium, innere Stimme, Freunde, öffentliche Meinung, Internet. Zur Beantwortung konnte man eine Kugel in einen entsprechenden Glasbehälter werfen.

Bemerkenswert war, wie gern diese Möglichkeit zur Stellungnahme angenommen wurde. Öfter gab es erst ein Lächeln und dann Lob für die Luther-Gesellschaft für diese kreative Umsetzung der Kirchentags-Losung. So manches Mal wurde auch der Fotoapparat herausgeholt, um die Wand mit den dort auch schriftlich angebrachten Fragen und den als Antwort eingeworfenen Bällen zu fotografieren. Häufig hielten junge und alte Kirchentagsbesucher inne und begannen nachzudenken – ob nun ganz junge Kirchentagsteilnehmer im Konfirmandenalter, ob der hessische Ministerpräsident Roland Koch oder der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Konrad Raiser, oder andere Prominente und Nichtprominente. Offenkundig sahen sich viele in dem nicht ganz unanstrengenden Kirchentagsstrubel mit einem Male vor Fragen gestellt, die ihre gesamte Lebensorientierung berührten. Und wenn ein solcher Moment erreicht war, dann sah das für das Team der Luther-Gesellschaft beinahe schon wie eine „coram deo“-Situation aus.

In diesem Sinne ergaben sich dann auch vielfach Gespräche darüber, was denn nun wirklich den Füßen Richtung und damit Lebensorientierung geben könnte. Ganz persönliche seelsorgerliche Gespräche entwickelten sich und immer wieder die Möglichkeit, auf die orientierende Kraft des Glaubens hinzuweisen. Außerdem konnte am Stand ein Faltblatt mit Luthers Rede auf dem Reichstag zu Worms mit auf den Weg genommen werden, neben weiteren Arbeitsmaterialien der Luther-Gesellschaft. Manche warfen auch einen Blick auf die bewährte, per Computer präsentierte Luther-CD-Rom von Prof. Junghans oder interessierten sich für Prospekte der Lutherstätten. Außerdem fanden sich einige bereit, auf einem kleinen Kärtchen Position zu beziehen zu dem provozierenden Satz „Lieber barfuß auf göttlichem Pfad als mit leisen Sohlen auf menschlichen Holzwegen ... in die Sackgasse!?“

Was nun die quantitative Auswertung der Frage-Aktion der Luther-Gesellschaft anbelangt, darf nicht unerwähnt bleiben, dass sich wieder eine erstaunlich große Zahl der Kirchentagsbesucher fand, die sich an der Aktion beteiligte, nämlich 3431. Das sind zwar weniger als vor zwei Jahren, allerdings bestand das diesjährige Team am Stand der Luther-Gesellschaft auch nur aus elf statt fünfzehn Mitarbeitern. Auf jeden Fall aber war die Zahl der Kirchentagsbesucher, die sich an der Aktion beteiligte, deutlich höher als die Anzahl der bei den populären Umfragen der EKD oder VELKD befragten ca. 2.000 bzw. 1.500 Personen¹ und wohl mehr als 3 % der etwa hunderttausend Teilnehmer.

Methodisch ist allerdings anzumerken, dass es bei der Aktion der Luther-Gesellschaft nicht um eine echte sogenannte „Zufallsstichprobe“ nach statistischen Vorschriften aus der Menge der Kirchenmitglieder handelt, um dann von den Erkenntnissen der kleineren, von der Stichprobe umfassten Zahl auf die größere Grundgesamtheit zu schließen. Denn es nahmen auch durchaus deutsche Katholiken Stellung oder evangelische Christen aus dem übrigen Europa, aus Afrika, Asien oder Amerika teil, wenn auch nur in geringerem Umfang. Außerdem haben sich ja an dem Projekt nur diejenigen beteiligt, die sich auf dem „Markt der Möglichkeiten“ mehr oder minder willkürlich in das erste Geschoss der Halle 4 des Frankfurter Messegeländes und dort auf einen der drei Durchgangswege begaben.

¹ Vgl. M. Seitz, Zur Vorgeschichte der Erhebung, in: G. Schmidtchen, Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD. 1973, XV; vgl. auch H. Hild (Hrsg.) Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage. 1974, 32 ff.; vgl. J. Hanselmann/ H. Hild/ E. Lohse (Hrsg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. (1984¹)1984², 20f.

Dennoch mögen hier nach dem „Gesetz der großen Zahl“ entscheidende Tendenzen erhebbar sein. So reagierten im Einzelnen auf die Frage „Was gibt meinen Füßen Richtung?“:

	gesamt	in %
1. Familie	954	27,81
2. Berufliche Laufbahn	146	4,26
3. Wissenschaftliche Entwicklung	44	1,28
4. Evangelium	517	15,07
5. Innere Stimme	1264	36,84
6. Freunde	462	13,47
7. Öffentliche Meinung	21	0,61
8. Internet	23	0,67
	3431	100

Zunächst ist überraschend, welche eine hohe Bedeutung (27,81 %) noch der Familie für die Lebensausrichtung in der heutigen Zeit zugemessen wird. Das ist um so bemerkenswerter, als bei dem hohen Anteil von Jugendlichen unter den Kirchentagsbesuchern eher altersgemäß mit einem stärkeren Gewicht von Freunden (13,47 %) und der politischen oder technischen Umwelt (Internet nur 0,67 %!) zu rechnen gewesen wäre.

Sicherlich lohnt sich auch darüber nachzudenken, dass von den meisten die „innere Stimme“ (36,84 %) als wichtigste Orientierung angegeben wurde. Ist damit letztlich das „protestantische Prinzip“ der Unmittelbarkeit jedes Einzelnen vor Gott gemeint? Warum wurde dann nicht die Rubrik „Evangelium“ (15,7 %) stärker bedacht? Oder konnten viele unter „Evangelium“ nur etwas mehr Äußerliches oder gar Amtliches verstehen, während die entscheidende Lebensorientierung tief aus dem Inneren jedes Einzelnen erfolgt? Wie dem auch sei, offensichtlich ist es lohnend und auch notwendig, sich nicht durch Masseneffekte beeindruckt zu lassen, sondern das Evangelium jedem Einzelnen so nahe zu bringen, dass es ihn von innen her leitet und ihm Halt gibt, so dass am Ende in Gottes Namen so ein Satz Luthers mitgesprochen werden kann wie „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen“.

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

BÜCHERSCHAU

Christoph Schmidt: **Auf Felsen gesät.**

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

Der Kölner Professor für Osteuropäische Geschichte legt eine umfassende Darstellung der Reformationsgeschichte Polen-Litauens und Livlands vor. Die Arbeit ist nicht chronologisch konzipiert, sondern behandelt in acht Kapiteln die verschiedenen Facetten der Reformation in Ost- und Nordostmitteleuropa. Zunächst werden die drei Phasen der polnischen Reformation vorgestellt: (misslungene Unterdrückung (bis ca. 1548), schwankende Anerkennung (mit dem Höhepunkt um 1575) und Ankunft der Jesuiten. Darauf folgt die innerkirchliche Perspektive: Lutheraner („der deutsche Glaube“), Calvinisten (von Jan Łaski in die Vorhand gebracht) sowie Täufer und Unitarier. Danach wird die Frage nach dem Verhältnis der polnischen Stände zur Reformation untersucht. Die Reformationsbewegung konnte nur in geringerem Maße als in Deutschland auf einen Antiklerikalismus zurückgreifen, ebenso konnte sie wegen des Desinteresses der Szlachta keine Breitenwirkung entfalten. Der Reformation in den beiden preußischen Territorien (Königliches Preußen und Herzogtum) sowie in Litauen ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Litauen galt als „Oase der Antitrinitarier“, die am Ende des 16. Jahrhunderts etwa 20.000 Gläubige zählten (vgl. 157). Ausführlich wird die Entwicklung des evangelischen Kirchenwesens in Livland (Städte, Stände, Ordensstaat) nachgezeichnet.

Bezogen auf Polen-Litauen und Livland fragt Schmidt nach dem „Umbruch der Kulturen“. Er gibt einen Überblick über den Buchdruck und stellt die Bedeutung der Reformation für den Gebrauch der Muttersprache in Schule und Kirche heraus, macht aber auch darauf aufmerksam, dass diese Literaturmodernisierung für Ethnien wie Preußen und Liven zu spät kam. Etwaige Mentalitätsveränderungen werden an der Hexenverfolgung und am Antijudaismus gemessen. Beide waren in weitaus geringerem Ausmaß als in Deutschland verbreitet und gingen vor allem auf ausländische Einflüsse zurück. Erst die Krise der Adelsrepublik seit der Mitte des 17. Jahrhunderts begünstigte den Hexenwahn. In „Formen der Reformation“ vergleicht Schmidt die Ausprägung der norddeutschen Stadt- und Territorialreformation mit den entsprechenden Vorgängen in Osteuropa, wobei auch die Moskauer Rus einbezogen wird.

Als Fazit der Gesamtuntersuchung ergibt sich, dass die polnische Reformation auf halbem Wege stecken blieb, da ihr ohne zeitliche Tiefe auch die soziale Tiefe versagt blieb (vgl. 302). In Litauen konnte die Annahme des reformierten Bekenntnisses die Eigenständigkeit der Magnaten gegenüber Polen profilieren, während in den orthodox bestimmten Teilen (Weißrussland, Ukraine) die Reformation wenig Rückhalt fand. Das neue Kirchenwesen setzte sich nur in Livland durch, begünstigt durch die großen Städte und den Einfluss Herzog Albrechts von Preußen. Ausführlich wird das Problem der bäuerlichen Gesellschaften erörtert, die sich – außer in Livland – der Reformation entzogen. Ebenso schwer war die Evangelisation

in ethnischen Mischgebieten, wenn, wie bei Polen und Letten, schon die Mehrheitspopulation sich nicht überzeugen ließ.

Das Buch befriedigt den Fachwissenschaftler durch gründliche Fundierung. Alle Angaben sind reich belegt. Auch ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis fehlt nicht. Es sei aber auch eindringlich allen empfohlen, die sich für das wechselvolle Geschick der Reformation in einem Raum interessieren, der keineswegs gewissermaßen unbewegt am östlichen Rand Europas lag, sondern durchaus in lebendigem Austausch mit den aktuellen geistigen Strömungen Mittel- und Westeuropas stand.

Eike Wolgast

Susanne Bei der Wieden: **Luthers Predigten des Jahres 1522**. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung, Köln usw.: Böhlau 1999, 475 S. – ISBN 3-412-12298-X (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers Bd.7)

Luthers Predigten finden in den verschiedensten Kreisen der Forschung immer wieder ein reges Interesse. Dabei wird leider allzu oft übersehen, dass von den erhaltenen Fassungen dieser Predigten nur wenige von Luther autorisiert wurden und hier ein zum Teil recht komplizierter Überlieferungsprozess mit zu beachten ist. An dieser Stelle setzt die Dissertation von Susanne Bei der Wieden (Göttingen 1997) ein. Als Gegenstand ihrer Untersuchungen wählte sie Luthers Sonn- und Feiertagspredigten von März bis November 1522. Das geschah in erster Linie, weil aus diesem Zeitraum mit über 60 Predigten

eine beachtliche Zahl vorliegt (darunter die berühmten sog. Invokavitpredigten), von denen fast 200 zeitgenössische Drucke bekannt sind.

Im ersten Teil ihrer Arbeit (1–68) setzt sich Bei der Wieden zunächst kritisch mit der bisherigen Erschließung der diesbezüglichen Quellen auseinander, wie sie insbesondere im Rahmen der Edition in WA 10/3 (erschienen 1905) vorgenommen wurde. Sehr informativ ist ihre Darstellung von Luthers Predigten des Jahres 1522 im biographischen Kontext. Lediglich die Begründung für die ausgedehnte, auch außerhalb Wittenbergs belegte Predigtstätigkeit letztlich nur mit dem Argument, dass Luther aufgrund des Wormser Edikts seine Professur vorerst nicht hätte wahrnehmen können und deshalb die Kanzel als sein öffentlicher Wirkungs-ort in den Vordergrund gerückt sei, kann nicht ganz überzeugen. Im kurzen zweiten Teil (69–102) stellt Bei der Wieden methodische Erwägungen zu den nachfolgenden Untersuchungen vor. Bezüglich der Lutherpredigten gebraucht sie dabei den neuen, ursprünglich aus der anglistischen Forschung stammenden Ansatz einer analytischen Druckforschung. Diese Methode der textexternen Druckfolgebestimmung ergänzt sich ausgezeichnet mit der bislang vor allem betriebenen textinternen Betrachtungsweise. Das Zentrum dieser Arbeit bildet der dritte Teil (103–377), in dem die einzelnen Predigten bzw. Predigtgruppen überlieferungsgeschichtlich untersucht werden. Dies erfolgt gemäß der angewendeten Methode zumeist in zwei Schritten. Zuerst wird die genaue Druckfolge bestimmt, an deren Ende ein ermittelter Erstdruck steht, der oftmals von dem bisher angenommenen abweicht. In einem zweiten Schritt wird

der Text hinsichtlich der Bearbeitung durch den oder die Tradenten analysiert und somit ein Einblick in die früheste Rezeptionsgeschichte der jeweiligen Predigt / Predigtgruppe gegeben. Im Schlussteil (379–446) werden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen in einen größeren Rahmen gestellt. Interessant sind dabei die Ausführungen zu den Druckorten der Erstdrucke (zumeist handelt es sich um Straßburg und Augsburg) sowie zur Stellung der gedruckten Predigten im Gesamtschaffen Luthers um 1522.

Mit dieser Arbeit von Bei der Wieden liegt ohne Frage ein gewichtiger Beitrag zur Erforschung der Druckgeschichte der Schriften Luthers vor. Notwendig wäre nun eine Neuedition der Predigten des Jahres 1522 aufgrund der hier vorgelegten Erkenntnisse.

Volker Gummelt

Hans-Ulrich Gehring: Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauf, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999, 307 S.

Die vorliegende Studie ist die gekürzte Fassung einer Wuppertaler Dissertation, die 1998 mit dem Martin-Luther-Preis ausgezeichnet wurde. Gehring bringt Anregungen aus Luthers Predigten mit dem rezeptionsästhetischen Ansatz des Literaturwissenschaftlers H.R. Jauf ins Gespräch. Der erste Teil bietet eine Analyse der Luthers Predigt Luthers vom 22. 12. 1532 über 1. Kor 15, 36f. Seine bildhafte Predigtsprache wird als Ausdruck seines Schriftprinzips verstanden (28), dessen Pointe darin liegt,

dass die Bibel „den Ausleger zum Gegenstand des Textes werden“ lässt (17). Luther trägt auf der Kanzel einen Streit „um die Bilder im Herzen der Menschen“ aus (32). Im zweiten Teil stellt Gehring den Jauf'schen Ansatz dar, der die traditionelle Literaturtheorie erweitert um die „Dimension der Wirkung und Rezeption von Literatur, die den Zuhörer, Leser oder Betrachter in den Blick nimmt und seine für die Geschichtlichkeit von Literatur konstitutive Bedeutung begreift“ (105).

Im dritten Teil verbindet Gehring dann unter den Kapitelüberschriften „Wortgenuss“ und „Wort und Antwort“ die in den ersten beiden Teilen gewonnenen Einsichten miteinander. Er beschreibt Gottesdienst und Predigt als „jene Begängnisse“, die das „festliche Potential der Schrift“ entfalten (174). Der Gabecharakter des Wortes Gottes „als Kommunikation und Kommunion“ sprengt das traditionelle hermeneutische Schema von Frage und Antwort (254f). Die Gleichnisse gelten Gehring als „leitbildliche Sprachgestalt“ der Predigt (293). Er schließt: „Metaphorische Bildlichkeit, narrativer Charakter, fragmentarische Form und dialogisch-offene Struktur lassen sich... ausweisen als Elemente einer Predigtgestaltung, die das Anliegen reformatorischer Schrift-hermeneutik mit rezeptionsästhetischen Einsichten verbindet“ (297).

Gehring's Plädoyer für eine in verschiedenen Dimensionen methodisch reflektierte Predigtvorbereitung, auch seine Rede vom „Festcharakter“ derselben (175), verdienen Gehör. Hilfreich wären darüber hinaus auch einige Überlegungen zu den non-verbalen Elementen des Gottesdienstes gewesen. Die Studie belegt den Nutzen, den die Theologie aus dem Gespräch mit der Litera-

turwissenschaft ziehen kann. Vielleicht findet sich auch noch jemand, der Gehirns Anregung (113f) aufnimmt, Gerhard Ebelings Anstoß aus seiner Antrittsvorlesung von 1946 („Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“) mit den Ansätzen der Rezeptionsästhetik zu einem enzyklopädischen Entwurf der „Theologie als Rezeptionsgeschichte biblischer Texte“ zu verbinden.

Frank Hofmann

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

Bereits vor der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung (GE) wurde das Vorwort zu dieser Broschüre verfasst: Die drei Autoren wollten Mut machen zu „Handlungsinitiativen“ in den beteiligten Kirchen, wenn die GE akzeptiert sein würde. J.Brosseder und U. Kühn richteten Fragen an ihre eigene Kirche und wollen dadurch einen Beitrag zur „Überwindung der Kirchenspaltung“ leisten.

Der katholische Theologe Brosseder stellt fest, die kirchliche Lehre sei „korrekturfähig wie oft auch korrekturbedürftig“. Was „unvereinbar mit dem Wort Gottes“ sei, gehöre „abgeschafft“. Besonderer Kritik ist dabei der Ablass ausgesetzt, den man „nicht reformieren, sondern nur abschaffen“ könne. Auch wird ein kritischer Umgang mit der Geschichte gefordert: „Petrus hatte keinen

universalen Jurisdiktionsprimat von Jesus übertragen bekommen, er war ferner nie Bischof in Rom usw. usw.“. Man könne höchstes sagen: „Diese Lehren sind für uns Metaphern und Ausdruck bestimmter Anliegen“. Pointiert heißt es: „Wer hartnäckig sich einer wahren Einsicht verschließt..., erfüllt den Tatbestand der Häresie.“ Es werden konkrete Vorschläge für einen neuen Umgang in den Gemeinden gemacht. Dabei sollen Lutheraner und Katholiken auch die übrigen Christen einbeziehen.

Der Lutheraner Kühn stellt fest, dass sich beide Seiten bei der Erarbeitung der GE die Arbeit und die zu treffende Entscheidung nicht leicht gemacht haben. Er verteidigt den „differenzierten Konsens“, der schon in Leuenberg zwischen Reformierten und Lutheranern angewandt worden sei: „Die gemeinsam mögliche Aussage“ schließe „unterschiedliche lehrmäßige Entfaltungen nicht aus“. Kühn beklagt, dass von den evangelischen Kritikern der GE deren neutestamentlicher Bezug nicht beachtet werde, und fragt: Ist für uns nur „die eigene Tradition der nicht hinterfragbare Maßstab“? Er hält es für „das Eigentliche und Schöne und Hoffnungsvolle“, dass „wir den Zaun, der zwischen uns war, an dieser entscheidenden Stelle abgebrochen haben“.

In 49 „Gesichtspunkten“ fasst H.-G. Link das Wichtigste zusammen. Er unterstreicht damit das Anliegen, das diese Broschüre charakterisiert. In unserer schnelllebigen Zeit sind längst schon wieder andere Themen in der Diskussion. Es wäre aber gut, wenn die GE, die „Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche“ vom 11. Juni 1999 sowie der dazugehörige „Annex“ (alle diese Dokumente sind nützlicherweise

im Anhang abgedruckt) nicht aus den Erörterungen verschwänden, sondern die offen gebliebenen Fragen erörtert und die notwendigen Folgerungen gezogen würden.

Gerhard Müller

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

Die zehn Beiträge sind nach dem Alphabet der Autorennamen angeordnet. Ernst Koch informiert einleitend über „Jenaer Beiträge zum Lutherverständnis“. Ulrich Köpf behandelt „Monastische Traditionen bei Martin Luther“ und zeigt eindringlich auf, dass die zwanzig mittleren Jahre des Reformators deutlich von seinem Mönchtum geprägt waren. Es sei von daher kein Zufall, dass sich protestantische Existenz eher durch verhaltensprägende Gesinnung als durch eine Lebensführung in sakramentalen Bezügen zu gestalten pflege.

Markschies fragt nach Luthers Verhältnis zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Er setzt sich eingehend mit den Thesen Karl Holls und anderer auseinander, denen zufolge das alte Dogma nicht nur aufgenommen, sondern fortgebildet hat. Sein mit reichlichem Fußnotenapparat versehener Beitrag kommt zu dem Ergebnis: „Luther hat das überkommene altkirchliche Trinitätsdogma deswegen nicht *materialiter* umgebildet, weil sich die reformatorische Erkenntnis vom *Deus pro nobis* in der traditionellen Rede von einem Gott in drei

Personen sachgemäß zur Geltung bringen lässt“. Und dies um so mehr, als die altkirchliche Trinitätstheologie sich selbst bereits als eine Auslegung von Heiliger Schrift verstanden hat (und von den Reformatoren auch so wahrgenommen worden ist!). Was Luther *formaliter* umgebildet hat, bewegt sich nach Markschies' Analysen doch im selben Paradigma.

„Luthers Lehre im Urteil der römisch-katholischen Kirche“ ist Gerhard Müllers Thema. Der einstige Erlanger Reformationshistoriker und Braunschweiger Landesbischof nimmt eine verstärkte Aufgeschlossenheit in der römisch-katholischen Kirche und Theologie gegenüber Luther wahr. Er rät evangelischer Theologie, ihrerseits heute nicht mehr in den Fronten des 16. Jahrhunderts zu beharren.

Hans Martin Müllers Thema lautet: „Martin Luthers Kleiner Katechismus – sein Sitz im Leben“. Gemeint ist nicht nur der Kontext von Luthers, sondern auch der unseres heutigen Lebens. – „Herder und Luther“ stellt Martin Ohst gegenüber, um insbesondere aufzuzeigen, dass Herder Luthers sprach- und kulturgeschichtliche Bedeutung herausstellt und nachdrücklich versucht hat, die kirchengeschichtliche Bedeutung des Reformators zwischen Mittelalter und Neuzeit zu bestimmen. Vom selben Autor erfolgt ein (die Ringvorlesung ergänzender) Beitrag über „Luther und die altkirchlichen Dogmen“, der zeigt: „Luther hat das trinitarische und christologische Dogma ... als in sich schriftgemäße Summe von Aussagen, die Gottes Heilshandeln in Zeit und Ewigkeit auf zusammenfassende Formeln bringen, ganz selbstverständlich rezipiert und mit und an ihm schöpferisch weiter gearbeitet.“ Am Ende stellt Ohst

noch die Frage nach dem Verhältnis von überkommenen Dogmen und neuzeitlichem Protestantismus.

Über „Hamann und Luther“ informiert Martin Seils. Gewiss war Hamann kein „Lutheraner“ im herkömmlichen Sinn. Und doch hat er sich mehr als viele andere seiner Zeitgenossen in seinem Denken von Luther bestimmen lassen. Was beide zutiefst verbinde, sei insbesondere die Tatsache, dass Hamann „die dreifaltige Selbsterniedrigung Gottes zur Welt und zum Menschen christologisch zentriert und dieser christologischen Zentrierung eine soteriologische Pointe gibt“.

Der Beitrag von Trowitzsch lautet: „Luther und Bonhoeffer. Zugleich eine Meditation über das Mittleramt Jesu Christi“. Als gemeinsames Thema dieser beiden Theologen stellt der Systematiker besonders die Gegenwart Christi heraus. Einen ersten Schwerpunkt bildet dabei die Schöpfungsmittlerschaft Christi in ihren theologischen und existenziellen Dimensionen (Freigabe der Gegenwart durch den heilsamen Bruch mit den Unmittelbarkeiten der Welt und des Lebens). Ein zweiter Schwerpunkt ist sodann die Bildhaftigkeit Christi. An Luther wie an Bonhoeffer lässt sich lernen: „Der Glaube sieht bereits: stückweise zwar, wie in einem Spiegel, in einem dunklen Wort – doch er bewegt sich als Glaube durchaus im Reich der Bilder.“

Mit einem schönen Vortrag über „Luthers Präsenz in seinen Liedern“ rundet Christian Zippert den Band ab, dessen Brauchbarkeit sich durch ein Namens- und Lutherstellen-Register erhöht. Über Luthers Wirkung „zwischen den Zeiten“ gäbe es zweifellos noch mehr zu sagen, als es die Beiträge dieses Buches tun; doch sie liefern eine erfreuliche

Materialfülle, die zum historischen wie zum systematisch-theologischen Nach- und Weiterdenken anregt.

Werner Thiede

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

In alphabetischer Reihenfolge werden 36 Persönlichkeiten, darunter leider nur eine Frau, vorgestellt. Wo Vorarbeiten vorlagen, sind die Autoren in ihren „subjektiven“ Wahrnehmungen und Urteilen beschränkt gewesen. Die gründlichen Darstellungen erhellen das Bild der Menschen, die die ältere Generation noch kennt oder die – wie Bonhoeffer – in ihrem Werk noch fortleben. Es gehört zur Lebensgeschichte der meisten der dargestellten Personen, dass sie sich mit den Herausforderungen der NS-Zeit auseinandersetzen mussten. Offensichtlich gab es aber keine einheitliche Haltung. Verdienstvoll ist, dass auch Biographien über Dichter (Ihlenfeld, Klepper, Schröder) aufgenommen wurden.

Manche Darstellungen sind so umfassend, dass die Zeit, in der die Porträtierten lebten, durch sie lebendig wird. Bei den Namen fällt auf, dass eine Reihe von ihnen auch durch heutige Namens-träger in wichtigen Funktionen der lutherischen Kirchen präsent ist. Hilfreich wäre gewesen, auch Personen in die Darstellung aufzunehmen, die einen ganz normalen Dienst getan haben und

treu zur Kirche standen. Kaum in den Blick kommen die Vertreibung aus dem Osten, die mancher lutherischen Kirche nach dem Krieg gewichtigen Zuzug gebracht hat, sowie die Teilung Deutschlands.

Ein wenig leben die Porträtierten „geisterhaft“ nebeneinander her. Was fehlt, ist eine Gesamtdarstellung der lutherischen Kirche im 20. Jahrhundert als Hintergrund. Trotz allem: ein spannendes Buch, das viele neue Aufschlüsse gibt und als Nachschlagewerk benutzt werden kann. Die selbst gestellte Frage „Was ist Luthertum?“ wird freilich so nur bruchstückhaft beantwortet. Immerhin ist das Buch ein Anfang, die eigene Geschichte für unsere Gegenwart fruchtbar zu machen.

Detlef von Dobschütz

P. Edward Cranz: **An Essay on the Development of Luthers Thought on Justice, Law and Society**, Mifflintown: Singler Press 2. Aufl. 1998, VIII. 197 S. – ISBN 1-888961-01-5

Die zuerst 1959 erschienene und nun in einer Neuauflage vorliegende Studie des amerikanischen Lutherforschers Cranz bietet eine Analyse von Luthers Theologie – ohne dabei den seinerzeit in der Forschung gängigen Ansatz zu teilen, den mittelalterlichen Traditionssträngen bei Luther nachzugehen. Vielmehr widmet er sich unter präziser Wahrnehmung der Unterschiede in Luthers Früh- und Spätwerk dem Wandel seiner Vorstellungen zu den Themen Gerechtigkeit, Gesetz und Gesellschaft.

Cranz macht im ersten Kapitel besonders die *Dictata super Psalterium*

(1513–1515) zum Gegenstand, in denen Luther seine frühe Theologie und die Bedeutung von Gerechtigkeit und Gesetz umreißt. In den Schriften der folgenden Jahre bis 1518 modifiziert und ergänzt er seine Anschauungen, wobei die Bedeutung des Kreuzes mehr und mehr ins Zentrum seiner Theologie rückt. Luthers Verständnis der Rechtfertigung – bis 1518 schwerpunktmäßig als göttliche Gerechtigkeit – widmet sich Cranz in diesem Zusammenhang besonders intensiv. Dabei ist die Verwendung des Begriffs „justice“ für Luthers „iustitia“ oder „Gerechtigkeit“ anstelle von „righteousness“ bemerkenswert. In Luthers Auffassung von Gerechtigkeit und Gesetz wird ab 1518/1519 die Unterscheidung der zwei Reiche, in denen sich christliche Existenz ereignet, als eine simultane Gegebenheit erstmals präzise artikuliert. Hierauf aufbauend, vollzieht er in den folgenden Jahren einen fundamentalen Wechsel in seinem Rechtfertigungsansatz, den Cranz an Luthers Kirchenpostille von 1522 illustriert. Annäherungsweise hält er Luthers theologische Neugestaltung („re-orientation“) 1522 für abgeschlossen und damit die Richtung seines Denkens für sein weiteres Leben für vorgezeichnet: Der in Christus gerechtfertigte Mensch sieht sich der Welt, in der er lebt, gegenüber und beginnt mit Gottes Hilfe seine stufenweise Heiligung. Luther gelangte dadurch zu einer neuen Wertung von menschlicher Gerechtigkeit, Gesetz und Gesellschaft.

Diesen Kategorien widmet sich Cranz angesichts von Luthers theologischem Neuansatz, der um 1530 seine generelle Ausprägung erhielt (siehe vor allem die Vorlesung über den Galaterbrief 1531). Korrespondierend zum Wandel in der Auffassung der Gerechtigkeit (in den

Grundlinien bereits in den Operationes in Psalmos 1519–1521 formuliert) vollzog sich bei Luther auch der Wandel in der Auffassung des Gesetzes. Sein positiver Gebrauch ergibt sich aus dem Umstand, dass der Christ, obwohl vor Gott gerechtfertigt, nach wie vor als Sünder seine Anweisung braucht. Beide – Gerechtigkeit und Gesetz – stehen in Zusammenhang mit den Einsichten des Reformators in die Unterscheidung der beiden Reiche und bilden folglich den Rahmen einer neuen Theologie der Gesellschaft. Dabei spielt das Verständnis von Kirche eine ganz zentrale Rolle. Im Zuge der theologischen Neuorientierung Luthers 1518/1519 wird Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zum Kristallisationspunkt seiner Lehre, die sich als wahre Kirche an Taufe, Altarsakrament und Evangelium zeigt. Im Verhältnis von Kirche und Politik in der Welt betont Cranz Luthers Distinktion zwischen dem individuellen Christenmenschen und der sozial und politisch handelnden Person. Cranz untersucht diesen Gegenstand unter den Leitkategorien „Stand und Beruf“, „Gottes zwei Regimente“ und „drei Hierarchien“ (Kirche, Hauswesen und Gemeinwesen). Luthers Lehrensätze in seinen Vorstellungen von Gesellschaft und den zwei Regimenten, die Cranz in vier Kapiteln am Schrifttum des Reformators anschaulich vorstellt, bündelt die vorliegende Studie abschließend in dem Gedanken einer christlich qualifizierten Säkularisation.

Kontinuität und auffallende Schwerpunktverlagerungen im Denken Luthers kommen bei den in dieser Studie behandelten Themen sachlich differenziert zur Darstellung.

Andreas Gößner

Melanchthon deutsch, hrsg. von Michael Beyer, Stephan Rhein und Günther Wartenberg. Bd. 1–2, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997, 324. 311 S. – ISBN 3-374-01636-7

Melanchthon, Luthers engster Mitarbeiter, einer der bedeutendsten Universalgelehrten der frühen Neuzeit, ist in der breiten Öffentlichkeit nicht so bekannt, wie er es verdient hätte. Die Gelehrtensprache Latein verhindert dort die Rezeption seiner Gedanken. Ein „Melanchthon deutsch“ ist deshalb notwendig, um die Aktualität so vieler Gedanken des Praeceptoris Germaniae aufzuzeigen.

Die vorgelegte Übersetzung hält die Balance zwischen der Treue zu der durchsichtigen, eleganten Ausdrucksweise des großen Gelehrten und der nötigen, klaren Verständlichkeit für den heutigen Menschen. Die ausgewählten Texte sind (unter steter Angabe der Quellengrundlage – meistens Corpus Reformatorum oder Robert Stupperichs vorzügliche Ausgabe) vor allem aus der breiten Vorlesungstätigkeit des Meisters von Wittenberg erwachsen. Dazu kommen Reden, Briefe (Auswahl aus 10.000!) und Gutachten. Als Hauptteile erscheinen „Schule und Universität“, „Philosophie, Geschichte und Politik“, „Theologie“ und „Kirchenpolitik“. Die letzte derartige Übersetzung ist 1829/30 in drei Bänden von Friedrich August Koethe veröffentlicht worden. So wurde es einfach Zeit für eine neue Ausgabe. Statt einer nicht erforderlichen biographischen Einleitung haben die Herausgeber geschickt Jacob Heerbrands Gedächtnisrede auf Melanchthon vorangestellt und mit diesem kostbaren, inhaltsreichen Quellenstück einen Zeitgenossen zu Wort kommen lassen. Hier

und in dem ganzen Werk erscheint Melancthon als auserwähltes Werkzeug Gottes für die Erneuerung der Christenheit, als humanistischer Universalgelehrter und als menschliches Vorbild. An vielen Stellen (z. B. 271) findet man Kommentare, die zum vollen Verständnis des Textes beitragen. Dreißig Seiten Register wenigstens der Personennamen helfen, den reichen Inhalt zu erschließen.

Nicolaus Heutger

Albrecht Peters: **Der Mensch**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (1979) 2. Aufl. 1994, 219 S. (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 8)

Fünfzehn Jahre nach seinem ersten Erscheinen wurde das bewährte Werk des früh verstorbenen Systemikers offensichtlich unverändert erneut aufgelegt. Obwohl die Qualität dieser Arbeit in keiner Weise zu bestreiten ist, wirft ein solches Unterfangen doch einige Fragen auf.

Nach dem Konzept des Handbuchs Systematischer Theologie geht es in den dort veröffentlichten Darstellungen darum aufzuzeigen, „wie und warum sich der theologische Ausdruck des evangelischen Glaubens seit der Reformation verändert hat“ (16). Deshalb wurden auch in der ersten Auflage dieser Arbeit die anthropologischen Positionen Luthers, Calvins und Melancthons zuerst mit denen der „Vätergeneration“ verglichen und dann auf den „Dialog mit den Humanwissenschaften“ eingegangen. Damals verstand man unter „Vätergeneration“ Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth. Damit wird, und das gilt auch für den Dialog mit den Humanwis-

senschaften, ein Kenntnisstand diskutiert, der bei der Neuauflage zwanzig Jahre zurückliegt.

So bleibt nur, den bereits in der ersten Auflage vorgelegten Vergleich als für eine Zeit maßgeblich zu verstehen, die sich nicht nach Jahrzehnten bemisst, sondern nach Jahrhunderten. Dem ist insofern zuzustimmen, als sich in der Tat an den Grundpositionen des reformatorischen Menschenbildes kaum etwas ändern dürfte. Die Hochschätzung der Vernunft bei Luther – in weltlichen Dingen (28) – darf nicht vergessen werden. Und die christozentrische Sicht „exzentrischer, responsorischer und eschatologischer Menschenexistenz“ (207ff) ist und bleibt unüberholbar.

Dennoch ist zu fragen, ob nicht zumindest ein Vorwort ein Hinweis darauf zu geben gewesen wäre, wie sehr das vorausgesetzte Menschenbild in eine Krise geraten ist. Müssen nicht die Krise der Umwelt als Krise des aufgeklärten Menschenbildes und die Umbrüche in der Ökonomie als Krise des angeblich allein ökonomisch-rationalen „homo oeconomicus“ verstanden werden? Allerdings, woher sollten dann Impulse zu neuen verantwortlichen Wegen kommen, wenn nicht aus den Quellen des in diesem Werk eben schon sorgfältig entfalteten reformatorischen Menschenbildes?

Andreas Pawlas

Wolfgang Nethöfel: **Theologische Hermeneutik**. Vom Mythos zu den Medien, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992, X.346 S. (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 9)

Ich empfehle den Einstieg in die (zuweilen mühsame) Lektüre dieses kenntnisreichen, aber nicht immer „kommunikativ“ geschriebenen Buches mit dem Anhang 1 „Notizen zur Geschichte der Hermeneutik“ (286ff). Nach Nethöfel kann im heute notwendigen „Übergang von der Hermeneutischen Theologie (=H.Th.) zu einer Theologischen Hermeneutik“ (=Th.H.) „gerade die Lutherische Deutungsbewegung motivierend wirken“, der zufolge jedes Verstehen letztlich „Erfahrungsverstehen“ ist (287f). Erfahrung in der Postmoderne ist eben anders als in der Moderne. Den angestrebten Weg von der „Destruktion des alten Paradigmas“ zur Konstruktion eines neuen fasst der Autor so zusammen: „Die vormoderne Theologie hat die außerchristlichen Traditionen als Mythos erscheinen lassen, weil sie selbst bereits eine schriftgebundene Theologie war. In der Neuzeit hat die Theologie die christliche Tradition in eine geschichtliche Distanz gerückt und schließlich re mythologisiert, wobei sie ihre eigene Bindung an Buchdruck und Lesekultur schließlich durch ihre moderne Selbstkonstituierung als geisteswissenschaftliche ‚Theologie des Wortes‘ verarbeitete, als Hermeneutische Theologie. Im Übergang zu den elektronischen Leitmedien postmoderner Kultur wird daher – ehe sich ein neues theologisches Gesamtparadigma abzeichnet – Theologische Hermeneutik unumgänglich.“ Diese hängt eng mit der Postmoderne-Diskussion zusammen (243ff), die (auch) als „Protest gegen die nachmythische Moderne“ verstanden wird. H.Th. gehört eben zur Moderne, die fassungslos vor den Phänomenen der neu-

en Religiosität und vor der zunehmenden Remythologisierung der Politik in den modernen westlichen Industrienationen steht und feststellen muss: „Gurus führen durch Mythen, wo modernes Christentum sich gerade zur Entmythologisierung der biblischen Botschaft und dazu durchgerungen hat, deren Ergebnisse im herrschaftsfreien Diskurs gesellschaftlich zu vermitteln“ (247). Vor dem Hintergrund der jetzt notwendigen Th.H. tritt auch „das Subjektive am Subjekt“ hervor: „Wenn wir Subjektivität im Paradigma der Hermeneutischen Theologie denken müssen, dann markiert die postmoderne Realität gerade das Ende der christlich-abendländischen Subjektivitätsgeschichte“ (249). Ein Paradigmenwechsel ist also dringend geboten!

Ist nun die „Postmoderne“ eine „französische Feuilletonverrücktheit“, oder bringt sie präzise „die Welt nach Tschernobyl“ auf den Begriff? Im Paradigma Th.H. sind Medien „gestaltbildende Musterspeicher im konsensuellen Milieu“ (270). Sie bestimmen auch das theologische Paradigma: „Der Wechsel des gesellschaftlichen Leitmediums zieht den Wechsel des theologischen Paradigmas nach sich“ (273).

Chancenlos ist für Nethöfel die Theologie aber nicht, wirkt doch das „Christusparadigma“ orientierend als „gute Gestalt“ (285) auch im Blick auf den Übergang ins elektronische Zeitalter. Leider bleibt hier manches im Fragmentarischen und Appellhaften stecken. Die Stärken des Buches liegen eher im Analytischen.

Karl Dienst

EINGEGANGENE BÜCHER – BESPRECHUNG VORBEHALTEN

Helmut Tschoerner: St. Petersburg. Stadt der Kirchen – Orte des Glaubens, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2001, 247 S. – ISBN 3-87513-123-1

Andreas Gäumann: Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers, Bern usw.: Peter Lang 2001, 584 S. – ISBN 3-906766-75-6 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte Bd. 20)

Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (29. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich), hrsg. von Alfred Schindler und Hans Stichelberger, Bern usw.: Peter Lang 2001, 551 S. ISBN 3-906764-38-9 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte Bd. 18)

Die Musen im Reformationszeitalter, hrsg. von Walther Ludwig, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 323 S. – ISBN 3-374-01859-9 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt Bd. 1)

Klaus Petzoldt: Der unterlegene Sieger. Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 229 S. – ISBN 3-374-01865-3

Melanie Beiner: Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ für die theologische Anthropologie, Marburg: N.G. Elwert 2000, IX. 301 S. – ISBN 3-7708-1165-8 (Marburger Theologische Studien Bd. 66)

Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. von Thomas A. Brady, München: R. Oldenbourg 2001, XX. 258 S. – ISBN 3-486-56565-6 (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien Bd. 50)

Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine Wirkung, hrsg. von Ulrich Bubenheimer und Stefan Oehmig, Würzburg: Religion & Kultur 2001, 297 S. – ISBN 3-933891-07-8

Robert Kolb / Christian Neddens: Gottes Wort vom Kreuz. Lutherische Theologie als kritische Theologie, Oberursel 2001, 92 S. – ISBN 3-921613-41-8 (Oberurseler Hefte Bd. 40)

Armin Kohnle: Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden,

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 484 S. – ISBN 3-579-01757-8 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 72)

Albert Geng: ... So hätte ich nicht umsonst gelebt. Johann Konrad Rösel, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2001, 61 S. – ISBN 3-87513-131-2

Emanuel Hirsch: Lutherstudien Bd. 1–3, Waltrop: Hartmut Spenner 1998–1999, 232. 273. 331 S. – ISBN 3-927718-28-9 / 927718-29-7 / 927718-49-1 (Gesammelte Werke Bd. 1–3)

AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Neue Adressen der Luther-Gesellschaft und der Redaktion

Die Luther-Gesellschaft kann man jetzt auch im Internet besuchen. Klicken Sie sich einfach ein bei

www.luther-gesellschaft.com

und Sie sind „drin“ in unserer Homepage. Sonst bleibt alles gleich: – Anschrift, Telefon, Fax und e-mail. Aber auch das können Sie mühelos jederzeit der Homepage entnehmen.

Die Redaktion hat jetzt eine eigene e-mail-Adresse:

dr.hartmut-hoevelmann@arcor.de

Weil sich die kombinierte Telefon- und Faxnummer nicht bewährt hat, wurden beide getrennt. Telefonisch bleibt es bei 089 21 02 79 79, per Fax erreicht man mich nun über 089 21 11 26 88. Alle Autorinnen und Autoren, auch die Rezensentinnen und Rezensenten, müssen ihre Beiträge ab sofort über die angegebene Adresse mailen oder per Diskette einsenden, weil die Textbearbeitung nunmehr durch die Redaktion direkt erfolgt.

Neu im Beirat der Luther-Gesellschaft

Als Vertreter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (velkd) ist seit Herbst 2001 Oberkirchenrat Dr. Klaus Grünwaldt, Referent für theo-

logische Grundsatzfragen im Lutherischen Kirchenamt in Hannover, neu im Beirat unserer Gesellschaft.

Herbsttagung der Luther-Akademie Ratzeburg

„Jesus Christus – Gott für uns“ ist das Thema der Herbsttagung, die vom 9. bis 12. Oktober 2002 stattfindet. Weitere Informationen erteilt die Geschäftsstelle der Akademie: Domhof 34, 23909 Ratzeburg.

LUTHER – BULLETIN 2001

Auf das neue Heft unserer niederländischen Schwesterzeitschrift „Luther-Bulletin. Tijdschrift voor interconfessioneel Lutheronderzoek“ soll an dieser Stelle hingewiesen werden. Die dort veröffentlichten Beiträge erscheinen in der Regel in deutscher oder in niederländischer Sprache. Es kommt ein Heft pro Jahr zum Preis von EUR 14.– heraus, wofür ein deutsches Konto eingerichtet ist.

Das neue Heft (10. Jahrgang) enthält folgende Beiträge: *Klaas Zwanepol*, In memoriam Gerhard Ebeling – *Berndt Hamm*, Tegen de duivel en het moderne. Het Lutherbeeld van Heiko A. Oberman – *Jos Vercruyssse*, Theologia crucis – theologia gloriae bei Martin Luther. Eine terminologische Untersuchung – *Matthieu Arnold*, Luther als Ver-söhner: Seine Briefe an die Nürnberger Geistlichen (1532–1535) – *Theo Bell*, De eiken en sparren als leermeesters. Bernard van Clairvaux in Luthers geschrift „Von den Konziliis und Kirchen“ – *Jared Wicks*, God and his grace according to Luther 1509–1517

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

Kirchen- und Dogmengeschichte

Anselm Schubert

Das Ende der Sünde

**Anthropologie und Erbsünde zwischen
Reformation und Aufklärung**

Forschungen zur Kirchen- und Dogmen-
geschichte 84.

2002. 269 Seiten, gebunden

€ 49,- D. ISBN 3-525-55192-4

Das Menschenbild der Aufklärung hatte eine theologiegeschichtliche Vorgeschichte. Im Anschluss an neuere kulturwissenschaftliche Ansätze zeigt sich in dieser Untersuchung, dass die für die Anthropologie des 18. Jahrhunderts so zentrale Kritik an der Erbsündenlehre keineswegs eine genuine Erfindung der Aufklärung war. Die Geburt eines neuen Menschenbildes begann vielmehr schon in den später vergessenen, kontroverstheologischen Diskursen des 16. und 17. Jahrhunderts. Der Autor macht die konfessionsübergreifenden Debatten einer internationalen, frühneuzeitlichen Theologie anschaulich und eröffnet so einen völlig neuen Blick auf eine vergessene Vorgeschichte der Moderne.

Aus dem Inhalt

Katholische Kritik und Calixtinische Anthropologie 1580-1680 / Die Kritik Bellarmins / Die lutherischen Antworten - Hutter und Gerhard / Calixts theologische Entwicklung bis 1640 / Die Entwicklung des Synkretistischen Streites / Der „Consensus Repetitus Fidei vere Lutheranae“ / Die lutherische Lehre von der Gottebenbildlichkeit / Die reformierte Lehre von der Perfektibilität des Menschen / Die Umformung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit (Pufendorf, Jäger, Budde, Baumgarten).

Klaus Beckmann

Die fremde Wurzel

**Altes Testament und Judentum
in der Evangelischen Theologie
des 19. Jahrhunderts**

Forschungen zur Kirchen- und Dogmen-
geschichte 85.

2002. 400 Seiten, gebunden

€ 64,- D. ISBN 3-525-55193-2

Beckmann analysiert F.D.E. Schleiermachers Einstellung zum Alten Testament und der jüdischen Religion im Kontext seines theologischen Konzeptes. Die Analyse der komplexen Wirkungsgeschichte seines Ansatzes zeigt, wie gegen Schleiermachers eigene Vorbehalte die intime Verbundenheit beider Teile der Bibel bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts weitgehend Gemeingut der verschiedenen theologischen Richtungen des Protestantismus wurde.

Die Studie beleuchtet die theologische Diskussion der nach der Reformation wohl folgenreichsten Epoche des deutschen Protestantismus und untersucht die Auseinandersetzungen um die Bedeutung Israels und des Alten Testaments v.a. in den Disziplinen der Dogmatik sowie der alt- und neutestamentlichen Exegese. Dabei entsteht ein detailliertes Bild der Haltung der evangelischen Theologie dieser Zeit zum zeitgenössischen Judentum, das um seine bürgerliche Emanzipation kämpfte.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 2002



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 Prof. Dr. Andreas Pawlas (Barmstedt).

Redaktion: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstr. 3, 80538 München, Fax (089) 21 11 26 88; e-mail: dr.hartmut-hoewelmann@arcor.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;
www.luther-gesellschaft.com

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 € 20,90 / 21,50 (A) / sFr 37,70 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 16,- 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

	65	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	66	Stadtbefestigung und Gottes Hilfe Nachdenken mit Martin Luther über Schutz und Sicherheit nach dem 11. September
AUFSÄTZE	69	Bernhard Bonkhoff Umdichtung, Nachdichtung und zeitgenössische Aktualisierung das Schicksal des Lutherliedes im Deutschen Protestantismus
	92	Jochen Teuffel Double Bind und die Schizophrenie Gottes
Werkstatt	101	Hartmut Hövelmann Das Tetzels Haus in Pirna – eine Einladung zum historischen Dialog
Bücherschau	103	Zu: B. Moeller / Hamm-Lentes / Bäumer- Schleinkofer / Hintzen-Thönissen / S. Raeder / P. Friedrich / M. Mühling- Schlapkohl / U. Rieske-Braun / A. Wöhle

„Wollt ihr klug sein, dann seid klug im Wort von Jesus Christus.“ Martin Luther

„Denn darum predigt man das Evangelium, dass die Menschen ihre Sünde erkennen, und fromm und gerecht werden sollen.“ (Predigt zu Joh. 20, 19-31).

Die Predigten Martin Luthers zogen zahlreiche Besucher, auch von weit her, an und prägten die Verkündigung anderer Reformatoren in Deutschland, Skandinavien und der Schweiz. Dieser Band enthält einen Jahrgang Evangeliumspredigten, ausgewählt und in heutiges Deutsch gebracht durch Kurt Aland. Die behandelten Perikopen entsprechen weitgehend der heutigen Ordnung der Predigttexte; ein Bibelstellen-Register erlaubt einen schnellen Überblick.

Weiterhin lieferbar:

Kurt Aland (Hg.): **Luther Deutsch.**

Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart

Band 8: Die Predigten

4., unveränderte Auflage 2002. 476 Seiten,

Leinen € 32,- D

ISBN 3-525-55609-8

Martin Luther

Predigten

Herausgegeben von Kurt Aland



Vandenhoeck & Ruprecht

Martin Luther Predigten

Herausgegeben von Kurt Aland

Sonderausgabe

von Luther Deutsch, Band 8.

1. Auflage dieser Ausgabe 2002.

476 Seiten, kartoniert € 25,- D

ISBN 3-525-55608-X

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Neu bei Mohr Siebeck

Ulrich Heckel

Der Segen im Neuen Testament

Begriff, Formeln, Gesten
Mit einem praktisch-
theologischen Ausblick

2002. X, 431 Seiten (Wissenschaftliche
Untersuchungen zum Neuen Testament
150). ISBN 3-16-147855-X Broschur € 39,-;
ISBN 3-16-147847-9 Leinen € 79,-
(September)

Wolfgang Simon

Die Meßopfertheologie Martin Luthers

Voraussetzungen, Genese, Gestalt
und Rezeption

2002. Ca. 770 Seiten (Spätmittelalter und
Reformation. Neue Reihe). ISBN 3-16-
147833-9 Leinen ca. € 130,- (Oktober)

Henning P. Jürgens

Johannes a Lasco in Ostfriesland

Der Werdegang eines europäi-
schen Reformators

2002. VIII, 428 Seiten (Spätmittelalter
und Reformation Neue Reihe 18).
ISBN 3-16-147754-5 Leinen € 69,-

Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung

Beiträge zur Geschichte einer
spannungsreichen Beziehung für
Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag
Herausgegeben von Ulrich Köpf

2001. X, 382 Seiten. ISBN 3-16-147625-5
Leinen € 79,-

Rudolf Bultmann

Neues Testament und christliche Existenz

Ausgewählte Aufsätze
Herausgegeben von Andreas
Lindemann

2002. XXX, 313 Seiten (UTB 2316).
ISBN 3-8252-2316-7 Broschur € 12,90

Christoph Schwöbel

Gott in Beziehung Studien zur Dogmatik

2002. XIV, 482 Seiten. ISBN 3-16-147846-0
fadengeheftete Broschur € 39,-

Jan Rohls

Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart

2002. XI, 611 Seiten. ISBN 3-16-147812-6
Broschur € 49,-; ISBN 3-16-147813-4
Leinen € 79,-

Klassiker der protestantischen Predigtlehre

Einführungen in homiletische
Theorieentwürfe von
Luther bis Lange
Herausgegeben von Christian
Albrecht und Martin Weeber

2002. VIII, 256 Seiten (UTB 2292).
ISBN 3-16-147689-1 Broschur € 9,90



Mohr Siebeck

Postfach 2040

D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104

e-mail: info@mohr.de

www.mohr.de

ZU DIESEM HEFT

Von Martin Luther Orientierung erhalten für unsere Verarbeitung der Ereignisse des 11. September 2001? Gewiss kann uns Luther nicht raten, wie wir mit dem internationalen Terrorismus verfahren müssen. Dieses Problem kannte er nicht. Eine ordentliche Zwei-Regimenten-Lehre dürfte indessen durchaus ein taugliches Instrumentarium sein. Insofern uns alle aber die Frage bewegt: „Gibt es Schutz und Sicherheit vor Terrorismus?“, kann uns der Luthertext Gedankenanstöße geben, den *Michael Lapp* für dieses Heft bearbeitet und kommentiert hat.

Der umfänglichste Beitrag widmet sich wieder einmal Luthers „Trutzlied“ „Ein feste Burg ist unser Gott“. Zuletzt hat 1988 Karl Dienst in dieser Zeitschrift über die „Marseillaise“ der Reformation geschrieben. *Bernhard H. Bonkhoff* hat Gesangbücher gesichtet und interessante, zum Teil auch schauerliche Varianten und Fortschreibungen des Liedes ausfindig gemacht, die er hier vorstellt. Unsere Leserinnen und Leser sind eingeladen, den hier aufgeführten Bestand durch eigene Funde und Fündlein weiter zu ergänzen. Der Autor, Kirchenmann und Historiker mit Leib und Seele, bleibt für jeden Hinweis dankbar.

Jochen Teuffel lässt sich von einer empirischen, ursprünglich aus dem Bereich der Medizin stammenden Methode zur Analyse der schwierigen Frage nach der Willensfreiheit bei Luther anregen, aufgrund derer er anthropologische Paradoxien ins Gottesbild verschiebt und so eine konstruktive Perspektive für das Verhältnis von verborgenem und in Christus gnädigem Gott gewinnt: ein Versuch, neue Zugänge zu einem vertrackten Problem zu schaffen.

In der „Werkstatt“ wird diesmal über ein Projekt berichtet, das mit der Restaurierung des Tetzehauses in Pirna verbunden ist. Für dessen heutigen Besitzer ist die Reformationgeschichte kein vergangenes Kapitel. Vielmehr bedeuten die unerledigten bzw. unbefriedigend gelösten Fragen des 16. Jahrhunderts seiner Überzeugung nach Aufträge für das 21. Jahrhundert. Das Tetzehaus könnte sich zu einer Stätte des Diskurses und der Versöhnung entwickeln.

H.H.

STADTBEFESTIGUNG UND GOTTES HILFE

Nachdenken mit Martin Luther über Schutz und Sicherheit
nach dem 11. September

Denn er macht fest die Riegel deiner Tore und segnet deine Kinder drinnen. Da fängt er an, die Wohltaten herzuzählen und zu nennen. Die erste ist der Schutz, dass er die Tore der Stadt wohl verwahrt und behütet, damit man in der Stadt sicher und still wohnen könne. Wie viele Bürger oder Menschen gibt es aber wohl, die ihr Lebtage auch nur einmal bedacht haben, dass Schutz und Sicherheit der Stadt eine Gabe Gottes ist? Welcher Bauer auf einem Dorfe denkt, dass es Gottes Gabe ist, wenn er mit seinem Gesinde so sicher hinter seinem Zaune sitzt? Ja, wenn er stündlich erwarten müsste, dass Diebe und Räuber ihm durchs Haus liefen oder ihm im Kriege Haus und Hof abgebrannt und er selbst geschlagen und geplagt würde, dann würde er diesen Psalm¹ singen und sagen lernen: ach, wie selig ist man, welch große Gabe Gottes ists, wenn man mit Sicherheit und Frieden seinen Bissen Brot essen und seinen Trunk Wasser trinken kann!

Aber weil solch göttlicher Schutz und solche Sicherheit in vollem Maß da ist, achtets niemand. Ja, statt dass wir Gott danken, fahren wir zu und missbrauchen alles aufs allermutwilligste, verfolgen Gottes Wort, sind der Obrigkeit widerspenstig und ungehorsam, betrügen und täuschen einander, schlagen auf und machen Teuerung, wuchern und leben, als wären wir selbst Gott und Herr auf Erden. Darum muss Gott uns Narren zuweilen mit Kolben laufen, Krieg Diebe Räuber Aufruhr Feuer Wasser Pestilenz und anderes Unglück mehr unter uns schicken, damit er uns verstehen lehre, was Schutz und Sicherheit und welch edle Gabe Gottes sie sind. Sonst lernen wir's nimmermehr.

Unter dem Wort „Riegel“ darf man aber nicht allein die eisernen Riegel verstehen, die der Schmied machen kann, sondern auch alles andere, was da hilft, Schutz zu gewähren, also gut Regiment, gut Stadtrecht, gute Ordnung, ernste Strafe, fromme treue weise Herren. Denn die eisernen Riegel werden es allein nicht tun, dass die Stadt sicherer Schutz ist. Darum werden bei dem Propheten hin und wieder auch die Fürsten und Herren Riegel der Stadt oder des Landes genannt (vgl. Hos 11,6; Am 1,5).

Summa: Es ist nicht Menschenwitz noch -kraft, sondern Gottes Gabe, wo Schutz und Sicherheit sind. Es muss mehr dazukommen als die eisernen Riegel oder der Schmied, Gott muss, wie der Psalm spricht, die Riegel

¹ Psalm 147, hier: Verse 12–20.

selbst festmachen, wie auch der 127. Psalm (V.1) sagt: wo Gott die Stadt nicht behütet, da wachet der Hüter umsonst. Es sind viel feste Städte gewonnen und zerstört worden, die man für unüberwindlich hielt. Aber wenn der die Hand abtat, der die Riegel festmacht, gingen sie unter. Wie oft ist die große und schier allmächtige Stadt Babel so schändlich gewonnen worden, wie sind die Kaisertümer zu Assyrien Persien Griechenland und Rom so leicht und schnell zerstört worden! Was Gott nicht hält, das hält nicht.

Dennoch will Gott auch nicht haben, dass man ihn versucht und gar kein Tor noch Riegel macht oder nichts tut zum Schutz der Stadt, gerade als sollten die Tore offen bleiben, die Mauern abgebrochen, alle Rüstung und Wehr unterlassen werden, alle Ordnung und Strafe aufgehoben sein und als könnte die Stadt sich (auch ohne Wehr) schützen und als sollte man Gott allein walten und machen lassen. Nicht also, sondern du sollst bauen und Riegel machen, die Stadt befestigen und dich rüsten, gute Ordnung und Recht setzen, so gut du vermagst. Aber da siehe zu, dass du, wenn du solches getan hast, dich nicht darauf verlässt und sagst: nu sitze ich sicher und fest und steht alles wohl. So taten die Heiden, so rühmte der König zu Babel seine Stadt Babel (Dan 4,27) und Arpharad seine Stadt Ekbatana (Jud 1,1) und mussten es anders lernen. Schreibe vielmehr diesen Reim darauf: nu hilf, Gott, sonst ist uns hiermit nicht geholfen.

(WA 31/I, 434,15–435,35; zitiert nach Mühlhaupt, Erwin, D Martin Luthers Psalmen-Auslegung, 3. Band, Psalmen 91–150, Göttingen 1965, 658f.)

In dem Konglomerat von Entsetzen über die Anschläge vom 11. September 2001 und Trauer über die Opfer, der Angst vor einer sich verschlechternden weltpolitischen Situation bis hin zu den sich überschlagenden Vorschlägen zum Thema innere Sicherheit bin ich auf den Text Luthers über die zeitlichen Wohltaten Gottes aufmerksam geworden. Luther legt seine Auffassung anhand einer Auslegung der Verse 12–20 des 147. Psalmes dar (WA 31/I,430–456). Dieser Text spricht auffallend aktuell in die heutige Krisenzeit hinein, so, als sei er seinerzeit ebenfalls in einer kritischen Situation entstanden. Doch weit gefehlt: Luther widmete die Auslegung seinem Freund Hans Löser.² In seinem Begleitschreiben vom 16. Dezember 1531 weist Luther rückblickend ausdrücklich darauf hin, dass es sich beim Jahr 1531 um ein ausgesprochen friedliches Jahr gehandelt habe.³ Doch überwiegt auch hier Lu-

² Vgl. WA 31/I, 430f.

³ Im Zusammenhang mit Luthers Vorstellungen von *Schutz und Sicherheit* sei darauf hingewiesen, dass im Februar 1531 der Schmalkaldische Bund als (politisch-militärisches) Schutzbündnis der evangelischen Fürsten gegründet wurde – auch das dürfte Luther bei seinen Darlegungen im Blick gehabt haben.

thers pessimistische Sichtweise. So bezweifelt er zum einen, dass diese friedlichen Zeiten lange anhalten werden, und zum andern sieht er die Undankbarkeit der Menschen Gott gegenüber, die die friedlichen Zeiten nicht wirklich zu würdigen wissen.

Im Kontext der aktuellen Sicherheitsdebatte sei hier der oben abgedruckte Teil zu Vers 13 zum Thema *Schutz* näher betrachtet: Luther rechnet dem Schutz und der Sicherheit der Menschen einen hohen Stellenwert zu. Und doch weiß Luther von aller Relativität politischen und menschlichen Handelns, die er an geschichtlichen Beispielen verdeutlicht, denen militärische Stärke nicht das Überleben garantierte. Aus diesem Grund fordert er immer wieder geradezu eindringlich dazu auf, einzig auf Gottes Hilfe zu vertrauen.

Von Zeit zu Zeit, so Luther, dienten Kriege und Katastrophen dazu, dass sich die Menschen immer wieder neu auf Gottes Werke besinnen. Dieser mitunter schwer zu ertragene Gedanke stellt sich selbstredend quer zu den theologischen Grundauffassungen und Essentials, die sich aus der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges und angesichts des beginnenden Kalten Krieges ergeben haben und die die 1. Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam mit der Losung: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“ formuliert hat. Beschreibt daher dieser „pädagogische Gedanke“ Luthers nicht gerade eine Erfahrung des Septembers 2001? Machen sich nicht gerade in Krisenzeiten mehr Menschen (und vor allem die sogenannten „Kirchenfernen“) zur Kirche und zu den Gottesdiensten auf? Suchen Trost und Halt im Glauben? Oder doch zumindest in einer Institution, die die Erinnerung an Gott als höhere Macht wachhält?

Luthers Text fasziniert durch den erschreckend aktuellen Zugang. Für den Schutz und die Sicherheit der Bürger zu sorgen, ist vorrangige Aufgabe und Pflicht der Politik, und doch sollte man Luthers Rat ernst nehmen, nichts auf dieser Welt als selbstverständlich anzusehen – sondern sich stattdessen Gottes Wort und Werk zu vergegenwärtigen. Dies zu erkennen, kann auch und gerade in einer sich immer schneller wandelnden Welt und sich immer mehr säkularisierenden Gesellschaft angesichts der kommenden Herausforderungen nicht schaden. Luther fordert uns dazu heraus.

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

UMDICHTUNG, NACHDICHTUNG UND ZEITGENÖSSISCHE AKTUALISIERUNG

Das Schicksal des Lutherliedes im deutschen Protestantismus

Von Bernhard Bonkhoff

Die „Hymne“ der evangelischen Kirche, das angebliche Psalmlied¹ zu Psalm 46, hat inzwischen eine recht detailliert erforschte Entstehungsgeschichte², ohne dass allerdings die Details bis ins letzte hätten geklärt werden können. Seit dem Epochenjahr 1968 ist dieser Reformationschoral in den Hintergrund gottesdienstlichen Singens getreten. War im Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG) von 1952 das bekannteste aller Lutherlieder geschickt als „Leitlied“ an die Spitze des Abschnitts „Die Kirche“³ gesetzt worden, so wurde im Evangelischen Gesangbuch (EG) von 1994 die Feste Burg in die mit „Angst und Vertrauen“ recht individualistisch gefas-

¹ Reinhart Staats spricht in seinem Aufsatz *Ein feste Burg ist unser Gott. Die Entstehung des Lutherliedes im Abendmahlsstreit 1527* in: ThLZ 123 (1998), 115–126, sogar die Vermutung aus, dass der Hinweis auf Psalm 46 „ein vom historischen Kontext ablenkender Nachtrag“ sein könnte. Allerdings findet sich der Verweis auf Psalm 46 bereits im Druck des Jahres 1529!

² An neuerer Literatur seien genannt: Otto Schlißke, *Handbuch der Lutherlieder*, Göttingen 1948; Johannes Kulp, *Die Lieder unserer Kirche. Eine Handreichung zum Evangelischen Kirchengesangbuch*, bearb. von Arno Büchner und Siegfried Fornaçon, Göttingen 1958; Markus Jenny, *Neue Hypothesen zur Entstehung und Bedeutung von „Ein feste Burg ist unser Gott“*, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 9 (1964), 143–152; Karl Chr. Thust, *Aus tiefer Not schrei ich zu dir – Ein feste Burg ist unser Gott. Hymnologische Einführung und theologische Meditation zu zwei Luther-Liedern*, in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 59 (1992) 319–337 = Ebernburg-Hefte 26 (1992), 39–57; Gottfried Maron, *Ein feste Burg ist unser Gott*, in: ders., *Die ganze Christenheit auf Erden*, hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß, Göttingen 1993, 284–289; Gerhard Blail, *Ein feste Burg ist unser Gott. Das Lied Martin Luthers*, Hamburg 1995; Martin Brecht, *Zum Verständnis von Luthers Lied „Ein feste Burg“*, in: ders., *Ausgewählte Aufsätze Bd.I*, Stuttgart 1995, 105–119; Henner Eurich, *Ist Oppenheim die „Geburtsstätte des deutschen evangelischen Kirchenlieds“? Zum Hintergrund des Lutherliedes „Ein’ feste Burg ist unser Gott“ (EG 362)*, in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 65 (1998), 315–330 = Ebernburg-Hefte 32 (1998), 75–86.

³ Nr.201, gleichzeitig Abschluss der Gruppe „Psalmlieder“, also keine Einordnung in die Nummerierung des Psalters.

ste Abteilung eingestellt, deren Leitlied *Befiehl du deine Wege* keiner unliebsamen Assoziationen verdächtig ist. Noch rigorosere Verfuhr man mit dem Reformationschoral *Wach auf, wach auf, du deutsches Land* von Johann Walter, für den 1994 freilich keine Rubrik „Für Volk und Vaterland“ mehr bereit stand, sondern nur noch „Bußtag“. Fakultativ kann (oder soll?) die gläubige Gemeinde hier statt „du deutsches Land“ singen „du unser Land“, was gewiss nicht aus Rücksicht auf die Verwendung des EG in Elsaß-Lothringen⁴ geschehen ist, sondern aus ganz anderen Rücksichtnahmen. Außerdem wurde dieses Hauptlied der evangelischen Kirchen für den Reformationstag und das Reformationsfest um die Strophen „Gott hat dich, Deutschland, hoch geehrt mit seinem Wort der Gnaden“ und „Wach auf, Deutschland, s'ist hohe Zeit“ verkürzt, obwohl in EG 145 für sie noch bequem Platz gewesen wäre. Andererseits hat man aber auch nicht genug gewagt, Luthers Hauptlied zu verdrängen oder zu modernisieren, wie es zahlreichen anderen Liedern des Altprotestantismus ergangen ist⁵.

Sehr helle Lichtstrahlen aus der Mitte des Evangeliums bilden sich in der Wirklichkeit der singenden Gemeinde stets ab. So hat etwa die Melodie vom Schönen Morgenstern und der Text des Liedes bei von Philipp Nicolai (1599), die Menschen so begeistert, dass sie es auch als Pfingstlied (EG 130), vor allem aber als Hochzeitslied, hören wollten. Ausdrücke aus der Brautmystik – die Liebesflamme, Schatz und Braut, der wunderschöne Bräutigam mein ... – ließen dies geraten erscheinen. Bald schufen darum die Liederdichter neue Ehestandslieder nach der Morgensternmelodie. Zwei davon waren im EKG enthalten: Paul Gerhards *Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ, im Stande, da dein Segen ist*⁶ von 1666 und Philipp Spittas *Ich und mein Haus, wir sind bereit*⁷ von 1827. Auch hier ist bemerkenswert, dass das EG sämtliche Lieder des EKG aus der Gruppe „Die Trauung“ gestrichen hat und statt dessen drei neue Lieder⁸ zur Auswahl gibt.

Das Lutherlied aber übertrifft in seinen Nachwirkungen alle anderen Lieder der evangelischen Kirche. Die Melodie wie der Text haben eine umfangreiche Nachgeschichte hervorgerufen. Sie wird hier erstmals zusam-

⁴ Die Übernahme des EG war dort in der Entstehungszeit des EG-Stammteils noch nicht vorgesehen!

⁵ Claudia Hoffleit, *Gesangbuchrevision: Ein neues „Evangelisches Gesangbuch“ anstelle des „Evangelischen Kirchengesangbuchs“*, in: MuK 64 (1994), 215–226.

⁶ EKG 172.

⁷ EKG 173; wieder aufgenommen im EG-Anhang für Baden-Elsaß-Pfalz Nr. 600.

⁸ EG 238 bis 240.

mengestellt und ausgebreitet: Übertragung ins Niederdeutsche, Erweiterung durch Gloria-Strophen, katholische Umdichtungen, scheinbare Verbesserungen des Textes, Unterdrückung des Liedes durch die Aufklärung, Wiederentdeckung und Nachwirkungen sind hier zu verzeichnen.

1. Übertragung ins Niederdeutsche

Für 1530/31 sind in Rostock zwei niederdeutsche Fassungen⁹ des Lutherliedes nachgewiesen. Die ältere hat für die erste Strophe folgenden Text:

*Eyn vaste Borch ys vnse Godt, eyn gude weer vnd wapen,
He helpeth vns fryg vth aller nodt, de vns ytzt hefft gedrape.
De olde böse viendt, mit Ernst he yt meyndt,
grodt macht vnde veel lyst syn gruwsam rusting ys,
Vp erden ys nicht syns gelyken.*

Zusammen mit der Übertragung von Luthers Bibelübersetzung ins Niederdeutsche entstand nach und nach auch ein stetig wachsender Schatz an Kirchenliedern, die bis heute in plattdeutschen Gottesdiensten Verwendung finden.

2. Erweiterung durch Gloria-Strophen

Die erste Erweiterung des Lutherliedes geschah bereits Mitte des 16. Jahrhunderts, indem man ihm als einem Psalmlied eine Gloria-Strophe anfügte: Das Straßburger Gesangbuch von 1545 und das Augsburger Gesangbuch von 1557¹⁰ reimen:

*Ehr sei dem Vater und dem Sohn und auch dem heil'gen Geiste,
Als es im Anfang war und nun, der uns sein Gnade leiste.
Dass wir überall hier im Jammertal
Von Sünden abstohn und seinen Willen tun:
Wer das begehrt, sprech: Amen.*

⁹ C. Eugen Paulig, *Aus der Geschichte des lutherischen Trutzliedes*, in: Luther 6 (1924), 15–26, hier: 17.

¹⁰ Zitiert nach O. Schließke, 101.

Noch das reformierte Pfalz-Zweibrücker Gesangbuch von 1786¹¹ bietet eine nur wenig zersungene Version dieses Gloria-Verses¹²:

*Ehr sey dem Vatter und dem Sohn, und auch dem heiligen Geiste,
der Herr von seinem hohen thron Uns seine gnade leiste,
Daß wir überall hier im jammerthal,
Von der sünd abstehn, in seinen wegen gehen:
Wer das begehrt, sprech: Amen.*

Das Straßburger Gesangbuch von 1568 und das Frankfurter Gesangbuch von 1570 bieten eine weitere Variante¹³:

*Lob, Ehr und Preis dem höchsten Gott, dem Vater aller Gnaden,
Der uns aus Lieb gegeben hat sein Sohn für unsern Schaden,
Samt dem heiligen Geist, zum Reich er uns heischt,
Von Sünden uns reißt, den Weg zum Himmel weist,
Der helf uns fröhlich. Amen.*

Diesen Text bietet auch das noch völlig orthodox lutherische Gesangbuch für die Evangelische Gemeinde der freyen Reichs-Stadt Speyer von 1782¹⁴.

3. Katholische, täuferische und militärische Umdichtungen

„Uns Evangelischen erscheint es oft fast unverstündlich, mit welch einem erbitterten Hass Katholiken dies Lied verfolgt haben. Man hat instinktiv in der Römischen Kirche immer empfunden, dass hier lutherischer Geist seine reinste Prägung gefunden hat“¹⁵. Bereits bei Luther selbst¹⁶ finden wir dazu einen Beleg: „Ein gewisser Mansfelder¹⁷ sagte, als er das Lied ·Ein

¹¹ *Neu-verbessert- und vermehrtes Pfalz-Zweybrückisches Ev. Reformirtes Gesangbuch, In sich haltend die Psalmen Davids, nach D. Ambrosii Lobwassers Uebersetzung, die hin und wieder verbessert ist. . . Nebst 359 auserlesenen alten und neuen Liedern, Zu öffentlichem Kirchengebrauch und besonderer Hausandacht herausgegeben, Zweybrücken, Gedruckt und zu finden bey P. Hallanz, Hof- und Kanzley-Buchdrucker 1786, Nr. 212.*

¹² Im reformierten Gesangbuch der Kurpfalz von 1785 ist das Lutherlied nicht enthalten.

¹³ Zitiert nach O. Schließke, 101.

¹⁴ Gedruckt bey Johann Paulus Enderes, Stadtbuchdrucker, 1782, Nr. 270. „Heischt“ ist durch „heißt“ ersetzt.

¹⁵ O. Schließke, 103.

¹⁶ WA 35, 226.

¹⁷ Gemeint ist Graf Ernst von Mansfeld, gest. 1531.

festen Burg gehört hatte: „Ich will die Burg brechen oder nicht leben, und am folgenden Tage starb er ohne Buße und Sakrament.“ Im Schmalkaldischen Krieg war den Soldaten das Singen des Liedes in kaisertreuen, katholischen Städten verboten. Der Gesang des Lutherliedes hat den Evangelischen des 16. und 17. Jahrhunderts überall dort, wo sie um ihr Daseinsrecht kämpfen mussten, den Glauben gestärkt. Hier fanden sie ihr Selbstverständnis artikuliert. Es war ihr Glaubens-, Trost- und Trutzlied. Schon bald wird das Lied ins Niederdeutsche übersetzt, 1536 durch den schwedischen Reformator Olaus Petri ins Schwedische. Mit der Festen Burg auf den Lippen marschieren die Truppen Gustav Adolfs 1631 in die Schlacht von Breitenfeld. Bereits im 16. Jahrhundert gibt es eine Übersetzung ins Lateinische. Innerhalb der römischen Kirche wusste man um die große Breitenwirkung der Festen Burg. Anfang des 17. Jahrhunderts heißt es hier¹⁸, dass „Luthers Lieder mehr Seelen verdorben haben als seine Predigten“. Also machte man aus der Not eine Tugend und verwendete die beliebte Melodie zu einem eigenen Text, den Baruch Mollithoräus 1604 schuf mit folgenden Versanfängen¹⁹:

Ein festes Haus ist die Römisch Kirch' ...

Und wenn die Welt voll Ketzler wär ...

Ob es gleich leid wär Calvin und Luther, auch des Teufels Mutter ...

Aber auch (täuferische?) Polemik konnte sich des Lutherliedes bedienen, wenn bereits 1531 folgende Umformung nachgewiesen ist²⁰:

*Und wenn die Welt voll Pfaffen wär und wollt uns gar verschlingen,
so fürchten wir uns nicht so sehr, sie sollen uns nicht dringen.*

Selbst in derartigen Umformungen ist die ungeheure Ausstrahlung von Luthers Lied noch nachzuspüren.

Für Soldaten gedacht war die Umdichtung durch den Barockschriftsteller Michael Moscherosch²¹ im zweiten Teil seines „Philander von Sittewald“²² aus dem Jahr 1650:

¹⁸ Siehe Anm. 9, 18.

¹⁹ O. Schließke, 103.

²⁰ Ebd. 102.

²¹ Über ihn vgl. Walter E. Schäfer, *Johann Michael Moscherosch – Staatsmann, Satiriker und Pädagoge im Barockzeitalter*, München 1982.

²² Zit. nach C.E. Paulig, 17. Sittewald ist ein Wortspiel nach Moscheroschs Geburtsort Willstätt bei Kehl (Baden).

*Gott ist der Christen Hülff und Macht, ein veste Citadelle.
Er wacht und schillert Tag und Nacht, thut Rond und Sentinelle.
JESUS ist das Wort, Brust-Wehr, Weg und Port, der rechte Corpoural,
Haupt-Mann und General, Quartier und Corps de garde.*

Hier ist schon recht stark der reimgewandte Pietismus am Werk²³, eine Frühfassung kontextueller Theologie, bei der freilich auf höchste Modernität bald höchste Unzeitgemäßheit folgt. Kein Geringerer als Philipp Jacob Spener hat Moscherosch ein Leichencarmen²⁴ gewidmet.

4. Verbesserungen führen zu Verböserungen

Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) hat sich Luthers Kampf- und Siegeslied zum Vorbild für sein bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wohl in den allermeisten Landesgesangbüchern enthaltenes Lied *Wenn Christus seine Kirche schützt* genommen. In der 1757 veröffentlichten Sammlung „Geistliche Oden und Lieder“ trägt das nach Luthers Feste-Burg-Melodie zu singende Lied den Titel „Der Schutz der Kirche“²⁵.

*Wenn Christus seine Kirche schützt: / So mag die Hölle wüten.
Er, der zur Rechten Gottes sitzt, / Hat Macht, ihr zu gebieten.
Er ist mit Hülfe nah; / Wenn er gebeut, steht's da.
Er schützt seinen Ruhm, / Und hält das Christentum:
Mag doch die Hölle wüten!*

*Gott sieht die Fürsten auf dem Thron / Sich wider ihn empören;
Denn den Gesalbten, seinen Sohn, / Den wollen sie nicht ehren.
Sie schämen sich des Worts, / Des Heilands, unsers Horts;
Sein Kreuz ist selbst ihr Spott; / Doch ihrer lachet Gott.
Sie mögen sich empören!*

*Der Frevler mag die Wahrheit schmähn; / Uns kann er sie nicht rauben.
Der Unchrist mag ihr widerstehn; / Wir halten fest am Glauben.
Gelobt sei Jesus Christ! / Wer hier sein Jünger ist,
Sein Wort im Herzen hält, / Dem kann die ganze Welt
Die Seligkeit nicht rauben.*

²³ *Erinnert sei an Zinzendorfs ad-hoc-Reimereien wie „Mein Jesus kann addieren und auch multiplizieren, selbst da, wo lauter Nullen sind“.*

²⁴ *W.E. Schäfer, 201 f.*

²⁵ *Sämtliche Fabeln und Erzählungen, Geistliche Oden und Lieder, München 1965, 309f; hier wiedergegeben nach Gellerts Rechtschreibung und Interpunktion.*

*Auf, Christen! Die ihr ihm vertraut, / Lasst euch kein Drohn erschrecken!
Der Gott, der von dem Himmel schaut, / Wird uns gewiss bedecken.
Der Herr Zebaoth / Hält über sein Gebot,
Gibt uns Geduld in Not, / Und Kraft und Mut im Tod;
Was will uns denn erschrecken!*

Zweifellos hat Gellert als Vertreter der frommen Aufklärung²⁶ einen Teil von Luthers Motiven treu aufgenommen und in die eigene Zeit und Situation weitergeführt. Aber die kernige, anspielungsreiche Ausdrucksweise anhand des Wortes Gottes ist einem beschwörenden Appell gewichen: Die Fahne hoch, die Reihen dicht geschlossen gegen die Front des Unglaubens. Obwohl Gellert noch zum Besten gehört, was das evangelische Liedgut des 18. Jahrhunderts zu bieten hat, wurde sein Lied zum gut gemeinten Schutz der Kirche im EKG nicht aufgenommen. Vielmehr wurde der Bestand der Gellert-Lieder erneut reduziert.

Das 19. Jahrhundert hat, radikaler als Gellert, mit dem Liedbestand des Altprotestantismus aufgeräumt. Für die Gebildeten sollten alle Anstößigkeiten im Liedgut beseitigt werden, damit sie sich lieber zur Kirche bequemen. Noch recht bieder waren diejenigen neuen Gesangbücher, die zwar einerseits die alten Klassiker brachten, die Erzeugnisse der eigenen Zeit aber daneben stellten.

Das lutherische Gesangbuch von Schleswig-Holstein²⁷ aus dem Jahr 1828 druckt außer dem Lutherlied nicht weniger als vier Nach- und Umdichtungen der Festen Burg ab²⁸. Die Verfasser²⁹ sind nicht genannt. Gellerts *Wenn Christus seine Kirche schützt* ist als letzte abgedruckt³⁰.

²⁶ Karl Kindt, *Ehrenrettung für Christian Fürchtegott Gellert*, in: *Geisteskampf um Christus*, Berlin 1938, 44–65.

²⁷ *Allgemeines Gesangbuch, auf Königlichen allergnädigsten Befehl dem öffentlichen und häuslichen Gebrauche in den Gemeinden der Herzogthümer Schleswig und Holstein gewidmet und mit dem Königlichen allerhöchsten Privilegio herausgegeben. Mit Tauchnitzschen, durch die Direction des Schleswigischen Waisen-Instituts veranstalteten Stereotypen gegossen 1828. Gedruckt im Königlichen Taubstummen-Institut zu Schleswig*. Den Hinweis darauf und die Texte erhielt ich von Burckhard Clasen in Nindorf. Ihm sei dafür auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

²⁸ Ebd. Nr. 483. Außer geringfügigen Abweichungen in der Rechtschreibung ist nur ganz am Schluss eine Änderung zu vermerken: Das Reich Gott's muss uns bleiben.

²⁹ Ebd. Nr. 484–487.

³⁰ Ebd. Nr. 487. Lied Nr. 31 in der 1757 in Leipzig erschienenen Sammlung *Geistliche Oden und Lieder*. Das Lied findet sich im Gesangbuch von Suhl *Hennebergerischer Liederschatz*, im Gesangbuch von Korbach (1765), im Anhang des Mag-

Im folgenden sind die Nachdichtungen aus diesem Gesangbuch in unveränderter Rechtschreibung wiedergegeben.

Nr. 484

*Ein starker Schutz ist unser Gott, / Auf den wir uns verlassen.
Er hilft uns treu aus aller noth; / Mag doch die Welt uns hassen!
Satan, unser feind, / Der mit ernst es meint,
Rüstet sich mit list, / Trotz, dass er mächtig ist,
Ihm gleicht kein feind auf erden.*

*Nicht unsre macht ist's, die ihn fällt; / Wir wären bald verloren.
Es kämpft für uns der rechte held, / Von Gott für uns erkohren.
Fragst du, wer der ist! / Er heißt Jesus Christ!
Unser Herr und Gott! / Er straft gewalt und spott;
Er muß den sieg behalten.*

*Und wenn die welt voll teufel wär', / Und droht' uns zu verschlingen:
Wir zittern nicht, uns schützt er! / Mit ihm soll's uns gelingen!
Und wenn der fürst der welt / Sich schon grimmig stellt:
Schreckt uns nicht sein drohn. / Gerichtet ist er schon;
Nun kann das wort ihn fällen.*

*Das wort steht fest; die stolze welt / Mag noch so heftig toben.
Der Herr mit uns, der starke held / Giebt sieg, dass wir ihn loben.
Tödten sie den leib; / Nehmen kind und weib;*

deburger Gesangbuchs (1786), im Weimarer Gesangbuch (1795), bei Bunsen (1833), bei Johann Peter Lange (1843), im bayerischen Gesangbuch von 1854, im Schlesischen Gesangbuch (1855), im Elberfelder (1857). Alle diese Nachweise finden sich bei Albert Fr. W. Fischer, *Kirchenlieder-Lexicon*, Bd.I, Gotha 1878, 347. Das zuletzt genannte Elberfelder Gesangbuch wurde im gleichen Jahr als *Evangelisch-protestantisches Gesangbuch für Kirche und Haus* von der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz übernommen (Speyer 1857; 5. Aufl. 1935), zusammengestellt von Konsistorialrat Johann Heinrich August Ebrard (1818–1888) und dem Juristen Eugen Prinz (1815–1891), vgl. B. Bonkhoff, *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz Bd.I* (1818–1861), München 1986, 129–138.

Das Gellert-Lied „Wenn Christus seine Kirche schützt“ war u. a. auch enthalten im Pfälzischen Unionsgesangbuch von 1823 (Nr. 121), im Ebrardgesangbuch von 1857 (Nr. 566) und im letzten Landesgesangbuch der pfälzischen Unionskirche von 1905 (Nr. 123). Fischer kennzeichnet es mit dem Satz: „Obwohl der Dichter den Ton freudiger Glaubenszuversicht anschlägt, so bleibt der Klang seiner Saiten doch ein gedämpfter.“

Rauben ehr und gut: / Was schadet ihre wuth!
Der himmel muß uns bleiben!

Nr. 485

Auf ihrem felsengrunde steht / Die Kirche Jesu Christi.
Ob erd und himmel untergeht / Bestehst du, kirche Christi!
Gottes ew'ger sohn / Schützt von seinem thron
Dich, die ihm vertraut. / Du stehst, von ihm erbaut,
Wie ein gebirg im meere.
Was kann dir satan thun, der sich / Stolz wider Gott empöret!
Sey ruhig, ob er gegen dich / Und Christum sich verschwöret.
Christus überwand / Ihn mit starker hand.
Sein macht und list / Wie furchtbar sie auch ist,
Ist dir ein spott geworden.

Was können spötter, die dir drohn, / Zu schanden dich zu machen,
Die thöricht träumen, dass du schon / Vergehst, wenn sie nur lachen!
Ihre pfeile sind / Spreu, verweht vom wind;
Ruhig siehst du zu. / Sie selbst vergehn, wenn du,
O kirche Jesu, bleibest.

Was können feinde, welche sich / In ihrem schooße nähren!
Der falschen christen heer, die dich / Durch ihre sünd' entehren!
Ihrer laster lohn / Wartet ihrer schon.
Dich, o kirche, nicht, / Sie selbst wird das gericht
Des sündenrächers treffen.

Erhebe dich, und trau' auf Gott! / Preis' ihn mit harf' und psalter!
Er selbst, Jehova Zebaoth, / Er selbst ist dein erhalter.
Huldreich sieht er hier / Seine lust an dir;
Herrlich wird er dort, / (Denn wahrheit ist sein wort,)
Dich segnen und erhöhen.

Nr. 486

Der spötter heere rüsten sich, / Dein Zion zu zerstören.
Sie spotten unsrer, die wir dich / Und deine wahrheit ehren.
Bitter ist ihr spott! / Ach, wann werden, Gott,
Die dein wort so schmähn, / Das sie doch nicht verstehn,
Zu dir sich endlich sammeln!

Stolz fragen sie, warum doch wir / Auf Jesu wort uns gründen!
Ob's auch gewiß sey, daß wir hier / Den weg zum leben finden!

*Möchten sie's doch sehn! / Und es ganz verstehn,
Was für wahrheit wir / Durch Christum, Gott, von dir
In seiner lehre haben!*

*O schmeckt und seht die freundlichkeit / Des unsichtbaren Gottes;
Ergreift mit uns die seligkeit, / Und schämt euch eures spottes.
Seht, wie er liebt, / Und wie er vergiebt;
Wie er besserung, / Den weg der heiligung
Die rohsten sündler lehret!*

*Dies zeugten jene Zeugen, Gott, / Voll muth in schmach und banden;
Bezeugten selbst durch ihren tod, / Was sie gewiß empfanden.
Saat, von Gott gesä't! / Reif und fruchtbar steht
Längst die ernte schon / Der ernte Herr, der sohn,
Wird bald die garben sammeln!*

*Wer rüstete mit heldenmuth / Euch, märtyrer im leiden!
Wer lohnt euch nun für euer blut / Mit unnennbaren freuden!
Ihr habt Gott vertraut: / Nun steht ihr und schaut
Auf dem thron im licht / Den Gott von angesicht,
Der durch sein wort euch lehrte.*

*Auch wir, dein volk, dein eigenthum, / Sind deiner wahrheit zeugen.
Kein spott kann euch die seligkeit, / Kann euren trost euch rauben.
Durch des wortes kraft / Werdet tugendhaft;
Und dann lacht der welt, / Die euch für thoren hält.
Gott wird es sehn und richten.*

*Wenn so der spötter euer licht / Im guten leuchten siehet,
Erfülle schaam sein angesicht, / Daß er die wahrheit fliehet!
Deines wortes glanz, / Gott, erleucht' ihn ganz;
Sehnsucht, fromm zu seyn, / Und deiner sich zu freun,
Erfülle seine seele!*

Nr.484 geht mit seinen vier Versen noch recht eng seinem reformatorischen Vorbild entlang, wenn auch der poetische Schwung Luthers, man denke nur an das herrliche Bild von der festen Burg, verloren ist. Der Herr Zebaoth, der Herr der Engelheere, musste als Zionismus verschwinden. Während Luthers Seele angesichts der päpstlichen und kaiserlichen Macht noch zitterte und zagte, ja sich noch auf dem Totenbett als Bettler vor dem Allmächtigen wusste, könnte der Um-Dichter mit dem greisen Neologen und Neutestamentler Heinrich Emil Gottlob Paulus (1761–1851) auf dem Totenbett sprechen: „Ich stehe rechtschaffen vor Gott durch das Wollen des Rechten“. Nun sagt der aufrechte Protestant: „Wir zittern nicht“!

Nr.485 hat bereits fünf Strophen. Zwar kommt Satan hier – im Gegensatz zu Nr. 486 – noch vor, aber es werden vor allem die Spötter von Kirche und Religion besungen, außerdem die „falschen Christen“ in den eigenen Reihen, deren Moralität zu wünschen übrig lässt. Nicht mehr Gott ist die feste Burg, sondern die Kirche. Sie wird als Fels in der Brandung ihre Beständigkeit erweisen in einer Zeit, in der Spott über Glauben und Kirche unter den Gebildeten schon recht weit verbreitet war. Erst die Schlusstrophe lenkt wieder zu Gott, dem Allmächtigen, zurück.

Nr.486 ist gegenüber seinen Vorgängern noch einmal eine Steigerung: Verdoppelung des Umfangs, Verschiebung des Inhalts ganz in Richtung Apologetik. Die Gegner der Kirche leugnen die Wahrheit und Verlässlichkeit von Gottes Wort. Nun sollen moralische Appelle und der Hinweis auf die Märtyrer der kirchlichen Rückkehrforderung Nachdruck verleihen. Die Bekehrung der Abgefallenen wird aber weiterhin für möglich gehalten, wenn die höhere Moralität sittlicher Persönlichkeiten ihnen Eindruck macht³¹.

Wegen seines heldenhaften Grundtons³² und seines Antiklerikalismus erfährt Luthers Lied im 19. Jahrhundert erneute Hochschätzung. Heinrich Heine bezeichnet es als „Marseiller Hymne der Reformation“ und fügt, in Verkennung der historischen Tatsachen, hinzu, es sei der „Schlachtgesang“ gewesen, mit dem Luther und seine Begleiter 1521 in Worms eingezogen wären. Zunächst aber hat die Aufklärung dafür gesorgt, dass Luthers Lied von der Feste Burg aus den evangelischen Gesangbüchern verschwand.

5. Die Unterdrückung des Lutherlieds durch die Aufklärung

Paulig³³ nennt unter den ersten lutherischen Gesangbüchern, in denen die Feste Burg nicht mehr enthalten war, das Preußische von 1780, das Ham-

³¹ Jahre später hat Karl Michael Hollensteiner (1840–1917), Propst und Hauptpastor zu Oldenburg in Holstein, dieses Moralchristentum angegriffen, als er 1883 neben den 95 Thesen Luthers und denjenigen von Claus Harms eigene 95 Thesen herausgab (*Dreimal Fünfundneunzig*), abgedruckt bei B. Bonkhoff, *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz Bd.II (1861–1918)*, Speyer 1993, 195–203.

³² Lothar Schmidt, *Und wenn die Welt voll Teufel wär. Zu Martin Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“*, in: *Gedichte und Interpretationen*, hrsg. von Volker Meid, Bd.I, Stuttgart 1982, 53–67, hier: 65. Karl Dienst, *Die „Marseiller Hymne der Reformation. . .“*, in: *Luther* 59 (1988), 29–42.

³³ Siehe Anm. 9, 23.

burger aus dem gleichen Jahr, das Allgemeine Christliche Gesangbuch von Riga und Altona 1781, das 1789 erschienene Gesangbuch der Stadt Osnabrück. Im deutschen Südwesten begann diese Entwicklung sogar schon einige Jahre früher.

Das „Fürstlich Nassauische neue verbesserte Gesangbuch zur Beförderung der öffentlichen und häuslichen Erbauung“ von 1778³⁴ bringt trotz der lutherischen Ausrichtung dieser Landeskirche das Reformationslied Luthers nicht. Erst der Neudruck von 1865 bietet den Text im Anhang³⁵. Auch das „Gesangbuch zur Beförderung der öffentlichen und häuslichen Andacht. Auf Verordnung des Direktoriums Augsburgischer Confession zu Straßburg neu herausgegeben“ von 1809³⁶ enthält das Lutherlied nicht. Dies war mit ein Grund für die Ablehnung dieses Gesangbuchs in den Gemeinden. Luthers Melodie ist erhalten in Gellerts Nachdichtung *Wenn Christus seine Kirche schützt*³⁷. Noch im selben Jahr, als das Gesangbuch erschien, traten Gemeindeglieder der Thomaskirche auf den Plan und gaben die „Auswahl von 20 alten Liedern. Auf Verlangen mehrerer Mitglieder der Gemeinde St. Thomä und auf Verordnung des Kirchenvorstandes dieser Gemeinde gedruckt zum Gebrauch bey der häuslichen und öffentlichen Andacht neben dem neuen Gesangbuch“³⁸ in Druck. Der Reformationschoral³⁹ ist dabei folgendermaßen überschrieben: „IX. Denkmal des hohen Glaubens-Muthes Luthers. Als er auf den Reichstag nach Worms reisete⁴⁰, sang er also“.

Durch die besondere Stellung am Schluss des die Zeitströmung korrigierenden Gesangbuch-Anhangs bekommt das Lied den Charakter eines Vermächtnisses. Der jahrzehntelange Krieg um die konfessionelle Kontinuität der elsässischen Kirche, den die Erweckungsbewegung und der lutherische Konfessionalismus geführt haben, hat hier bereits 1809 seine Wurzeln. Otto Michaelis leitet in seiner Kirchenkunde Elsaß-Lothringens den Abschnitt über das Gesangbuch mit dem Satz ein: „Kaum etwas hat dem lutherischen Konfessionalismus im Elsaß in der Mitte des 19. Jahr-

³⁴ Neudruck St. Johann (= Saarbrücken) 1865.

³⁵ Nr. 594. Textgestalt wie EG.

³⁶ Verlegt durch Dannbach, Lorentz und Schuler, Heitz, König 1809.

³⁷ Nr. 81.

³⁸ Straßburg, gedruckt und zu finden bey Johann Heinrich Heitz, des Directorium und der Academie Buchdrucker, 1809.

³⁹ Nr. 20. Text wie EG.

⁴⁰ Eine ähnliche Bezeichnung trägt das Lied sogar in der Weimarer Lutherausgabe (WA 35, 212ff): Ernstliches Gebet Doct. Martin Luthers zu Worms auf dem Reichstage Anno 1521 getan.

hundreds solchen Auftrieb gegeben wie die Verständnislosigkeit, die der Liberalismus der Gesangbuchbewegung dieser Kreise gegenüberstellte, und die Hartnäckigkeit, mit der er in den Geleisen rationalistischer Ideologie und Methode verharrte⁴¹. Einem „on-dit“ zufolge⁴² soll an der Unterdrückung des Lutherliedes in Aufklärung und Rationalismus auch die Bewegung der Kirchenunionen Anteil gehabt haben. Doch dabei wird die Gegnerschaft der oft kleinen reformierten Gemeinden gegen Luthers Lied nicht so gravierend gewesen sein wie die Animosität der Fortschrittmänner in beiden evangelischen Kirchentümern. Die Ablehnung, die in der Schweiz und in Frankreich bei der Lutherfeier von 1917 berichtet wird⁴³, hing gewiss viel stärker mit dem vierten Kriegsjahr des Ersten Weltkriegs und dem Missbrauch des Lutherliedes durch das deutsche Heer und der Kriegsideologie zusammen. Reformierte Gesangbücher des 17. und 18. Jahrhunderts haben in fast allen Fällen die Feste Burg abgedruckt. Auch in den reformierten Kirchen war der 31. Oktober, der Tag von Luthers Thesenanschlag, der gottesdienstlich begangene Feiertag der Reformation.

Wie behelfen sich aber die Rationalisten, wenn sie mit dem Hauptlied der evangelischen Kirche nichts mehr anfangen konnten?

Im „Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauche für protestantisch-evangelische Christen“⁴⁴, das 1823 Kirchenrat Georg Friedrich Wilhelm Schultz⁴⁵ der seit 1818 aus Lutheranern und Reformierten gebildeten Unierten Kirche der Pfalz zusammengestellt hatte, war die Feste Burg nicht enthalten. Fühlte der Liederdichter Schultz, dass Verbesserungen an dem Hauptlied der Reformation eine innere Unmöglichkeit gewesen wären? Oder war die Rücksicht auf die zahlenmäßig leicht überwiegenden Reformierten der Hauptgrund? Wir wissen es nicht. Die Melodie war ja be-

⁴¹ *Grenzlandkirche. Eine Evangelische Kirchengeschichte Elsaß-Lothringens 1870–1918*, Straßburg 1934, 112.

⁴² Mündliche Auskünfte der letzten Vertreter des pfälzischen Liberalismus auf meine Frage, warum im Unionsgesangbuch von 1823 das Lutherlied nicht enthalten gewesen sei. Bei O. Schließke, 103, heißt es: „Bei der Einführung der Union zwischen Lutheranern und Reformierten ergaben sich 1817 wegen der Aufnahme dieses Liedes in die unierten Gesangbücher Schwierigkeiten.“

⁴³ O. Schließke ebd.

⁴⁴ Zweibrücken 1823, gedruckt und in Commission bey C. Ritter und Comp.. Vgl. Ute E. Stoll-Rummel, *Das Pfälzische Kirchengesangbuch von 1823. Entstehung und theologisches Profil*, in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte* 61 (1994), 45–81.

⁴⁵ Sonja Schnauber, *Der Speyerer Pfarrer und Konsistorialrat Georg Friedrich Wilhelm Schultz (1774–1842), Mitbegründer der pfälzischen Union von 1818*, Speyer 1987.

wahrt worden durch Gellerts *Wenn Christus seine Kirche schützt*, aber an versteckter Stelle hatte Schultz selbst für das Weiterleben des Lutherlieds als Motto gesorgt: An einen Vers von Johann G. Pfranger (1746–1790) fügte er drei weitere Strophen an, und fertig war ein zeitgemäßes, rationalistisches Reformationslied⁴⁶, das nach der Melodie *Es ist das Heil uns kommen her* zu singen war.

Nr. 558

*Vor dir, Herr, denken wir erfreut / an unsrer Väter Glauben.
Der Feind erhob sich kühn zum Streit, / der Welt dein Wort zu rauben;
Sie aber kämpften ritterlich / gestärkt, Allmächtiger, durch dich;
Sie kämpften und sie siegten.*

*In Dunkel war dein Wort verhüllt / und die Vernunft gefangen;
Doch sie, durch deine Kraft erfüllt / mit Heldenmuth, errangen
Triumph dem unterdrückten Licht / und achteten Gefahren nicht
Im Kampf für Recht und Wahrheit.*

*Sie bebten nicht vor Macht und List; / als Helfer in dem Streite
Stand unser Mittler, Jesus Christ, / den Kämpfenden zur Seite.
So ward der Feinde Droh'n zu Spott, / denn eine feste Burg ist Gott,
wenn wir auf ihn vertrauen.*

*Herr, auch wir wollen Gut und Blut / für Recht und Wahrheit wagen.
Verleih auch uns den frommen Muth, / im Kampf nicht zu verzagen!
Du bist und bleibest unser Hort. / Wir halten fest an deinem Wort
Und schwören ew'ge Treue.*

Was die Kampfbereitschaft betrifft, so kommt das Gemisch von Schultz mit dem Hofprediger aus Meiningen gewiss dem Lutherlied nahe, aber an die Stelle der Glaubensgewissheit tritt die Gewissensfreiheit. Der Kampf für freien Vernunftgebrauch, für Recht und Wahrheit wirft zwar neues Licht auf die Reformatoren und die Reformation, verzeichnet aber ihre Motive und verbaut den Zugang zu ihrer Glaubenswelt. Spätestens seit dem kirchlichen Umschwung von 1833⁴⁷, der durch die Erweckungsbewegung hervorgerufen

⁴⁶ Nr. 121, außerdem bei Nr. 21 (Durch dich, o Schöpfer, kann die Welt allein durch dich bestehen, Verfasser: Joachim Chr. Grot, 1733–1801), und Nr. 512 (Herr, deine Kirche danket dir / noch wohnt dein Wort im Lande, Verfasser: Johann Andreas Cramer, 1723–1788).

⁴⁷ Bernhard H. Bonkhoff, *Geschichte Bd. I*, 69–96; Sonja Schnauber, *Die Umbildung des Speyerer Konsistoriums im Jahre 1833*, in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte* 61 (1994), 83–101.

wurde und den die staatlichen Reaktionsmaßnahmen nach dem Hambacher Fest begünstigten, wollten die Kirchengemeinden nicht länger auf das Lutherlied verzichten. Es wurde als Sonderdruck zum Einkleben ins Gesangbuch ausgeteilt. Das unter dem Zeichen der Gesangbucheerneuerung stehende pfälzische Gesangbuch von 1857 bringt dann unter der Nummer 555 das Lied von der Festen Burg in beiden Melodiefassungen, der ausgeglichenen und der rhythmischen. Die Melodie muss aber noch weiteren sechs Liedern dienen⁴⁸, darunter dem von der kleinen Schar.

6. Wiederentdeckung der Reformation in der Erweckungsbewegung

Das „Gesangbuch zum gottesdienstlichen und häuslichen Gebrauch in evangelischen Mennoniten-Gemeinden“ von 1854 enthält das Lutherlied⁴⁹, aber auch eine Umdichtung desselben:

Nr. 156

*Verzage nicht, du kleine Schar, / Ob auch die Feinde schnauben,
Halt dich an Gott in der Gefahr / Und stehe fest im Glauben!
Sein helles Auge wacht / Auch in der Mitternacht.
Gewaltig ist sein Arm; / Der Widersacher Schwarm
Schlägt seine Hand zu Boden.*

*Mag immerhin ihr stolzer Mund / Viel neue Satzung lehren,
Den alten, tiefen Glaubensgrund / Der Christen umzukehren:
So weichen wir doch nicht / Von Gott und seinem Licht.
Es wird die Höllenpfort / Sein seligmachend Wort
Doch nimmermehr bezwingen.*

*Wir ziehn den Harnisch Gottes an, / Umgürten unsre Lenden,
Und stehn mit Wahrheit angetan, / Das Geistesschwert in Händen,
Des Heilands reine Lehr / Ist unsre Waff' und Wehr;
Christi Gerechtigkeit / Ist unser Panzerkleid,
Und unser Schild der Glaube.*

⁴⁸ Nr. 211 („Er lebt, o frohes Wort, er lebt!“; Verfasser: Ehrenfried Liebich); Nr. 398 („Lob, Ehr und Preis dem höchsten Gott“, Straßburger Gesangbuch von 1568); Nr. 644 („Gottlob, dass Gottes Kind ich bin“; Verfasser: Christian Weise); Nr. 686 („O Jesu, einig wahres Haupt“; Verfasser: Johann Mentzer); Nr. 690 („Wenn Christus seine Kirche schützt“; Verfasser: Christian Fürchtegott Gellert); Nr. 691 („Verzage nicht, du kleine Schar“; Verfasser: Christian A. Bähr).

⁴⁹ Kaiserslautern 1854, 2. Aufl. 1860; Nr. 175, Text wie EG.

*Du Glaubensherzog Jesu Christ, / Hilf uns dein Wort bewahren,
Und wächst der Feinde Macht und List, / So stärk uns in Gefahren!
Held Gottes, Dein Panier / Richt auf, wir folgen dir!
In deiner heiligen Hut / Steht Ehre, Gut und Blut
Der treuen Kampfgenossen.*

Obwohl der Verfasser im Register nicht angegeben ist, konnte er mit Hilfe von Knapps Liederschatz⁵⁰ ermittelt werden: Christian August Bähr (1795–1846), „ein edler, gläubiger Dichter der neueren Zeit“⁵¹.

Das „Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Kirche unveränderter Augsburgischer Konfession in Polen“⁵² bringt neben dem Lutherlied zwei weitere Gesänge nach der Melodie der festen Burg:

Nr. 178

*Er kanns nicht sehn, der arge Feind, / Daß Menschen selig werden.
Nie hat er's gut mit uns gemeint, / Schafft Unheil nur auf Erden.
Immer noch gebricht / List und Macht ihm nicht.
Hold dem, der Gott nicht glaubt, / Doch zürnt er dir und schnaubt,
Trittst du ihm kühn entgegen.*

*Der Spötter Witz ist Satans Stimm, / Hilft ihm sein Reich vermehren;
Die falschen Deutler dienen ihm, / Die Gottes Wort verkehren.
Fest in Banden hält / Er jetzt alle Welt,
Die schnöden Lüsten fröhnt / Und fromme Christen höhnt,
Ihm dienend, den sie leugnen.*

*Du hast nicht bloß mit Fleisch und Blut, / O gläubger Christ, zu kämpfen,
Auch Satans List und Macht und Wut / Muß Christi Streiter dämpfen.
Laß zum Kampf uns gehen, / Mutig widersteh!
Ist doch vom Himmelsthron / Gekommen Gottes Sohn,
Daß er sein Werk zerstöre.*

*Wer hier nicht flieht und ringt und wacht, / Wie bald ist der verschlungen!
So werde denn durch Gottes Macht / Gewacht, gefleht, gerungen!*

⁵⁰ Albert Knapp, *Evangelischer Liederschatz für Kirche, Schule und Haus*, Stuttgart 3. Aufl. 1865, 472.

⁵¹ Ebd. 1324.

⁵² 5. Neubearb. Auflage Warschau 1919. Den freundlichen Hinweis verdanke ich Christian Tegtmeier aus Walkenried. Ebd. Nr. 179. Der Text gleicht völlig der EG-Fassung.

*Treib mit Gottes Wort / Ihn, den Argen, fort.
Wie selig ist der Geist, / Der ganz sich ihm entreißt,
Ihn schmücken Himmelskronen.*

*Haß schwör ich dir, du Seelenfeind, / Du sollst mich nicht besiegen!
Gott ist mit mir, Gott ist mein Freund, / Drum wird ich nicht erliegen.
Trotz dir ins Gesicht, / Arger! Bösewicht!
Ist Christus doch mein Schutz, / Mein Sieg, mein Heil, mein Trutz!
Wie sollt ich dich noch fürchten!*

Das Lied hat als Dichter den lutherischen Pfarrer von Elberfeld, Carl August Döring (1783–1844), einen in seiner Zeit recht bekannten und beliebten Sänger der Erweckungsbewegung⁵³. Sein Kampf gegen Unglauben und Rationalismus verwendet Luthers Motiv des „altbösen Feindes“ ganz und gar für sein eigenes geistliches Anliegen, wie es damals auch Philipp Spitta (1801–1859) in seinem Pfingstlied *O komm, du Geist der Wahrheit*⁵⁴ zur Überwindung der „schlaffen und glaubensarmen Zeit“ getan hat.

Aus dem Kreis um Zinzendorf stammt der Liederdichter Johann Mentzer (1658–1734), dessen Lied von den Tausend Zungen⁵⁵ noch im EG steht. Auch er hat eine Variante der Festen Burg geschrieben, und die gibt ein getreues Bild Herrnhuter Gemeindelebens und Frömmigkeitspraxis.

Nr. 182

*O Jesu, einig wahres Haupt / Der heiligen Gemeinde,
Die an dich, ihren Heiland, glaubt / Und nur auf dir alleine
Als ihrem Felsen steht, / Der nie untergeht.
Wenngleich die ganze Welt / Zertrümmert und zerfällt:
Erhör, erhör uns, Jesu!*

*Laß uns, dein kleines Häuflein, / Das sich zu dir bekennet,
Dir ferner anbefohlen sein, / Erhalt uns ungetrennet.
Wort, Tauf und Nachtmahl / Laß in ihrer Zahl
Und ernsten Reinigkeit / Bis an den Schluß der Zeit
Zu unserm Troste bleiben.*

⁵³ Eduard E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche Bd.3*, Stuttgart 1853, 315–320.

⁵⁴ EG Nr. 136.

⁵⁵ EG Nr. 330.

*Hilf, dass wir dir zu aller Zeit / Mit reinem Herzen dienen;
Laß uns das Licht der Seligkeit, / Das uns bisher geschienen,
Zur Buße kräftig sein / Und zum hellen Schein,
Der unsern Glauben mehrt, / Der Sünden Macht zerstört
Und fromme Christen machet.*

*Laß uns beim Evangelio / Gut, Blut und Leben wagen,
Mach uns dadurch getrost und froh, / Das schwerste Kreuz zu tragen.
Gib uns Beständigkeit, / Daß uns Lust und Leid
Von dir nicht scheiden mag, / Bis wir den Jubeltag
Bei dir im Himmel halten.*

*Erbarm dich deiner Christenheit, / Vermehre deine Herde;
Für uns, dein armes Häuflein, / Streit, dass es erhalten werde.
Den Ärgernissen wehr, / Was dich haßt, bekehr,
Was sich nicht beugt, zerbrich; / Mach endlich seliglich
All unser Not ein Ende.*

Vor allem im ersten und im vierten Vers sind deutlich Anklänge an die beiden Schlusstrophen des Lutherlieds enthalten⁵⁶. Aber der eschatologische Zug ist gemäß der pietistischen Intention gesteigert. Aus dem Herrn Zebaoth, den Luther als den Feldherrn Jesus Christ preist, ist ein Jesus inmitten gläubiger Seelen geworden.

Im Gesangbuchanhang des EG von 1994 für Baden, Elsaß-Lothringen und die Pfalz ist in der Abteilung „Sammlung und Sendung“ eine Nachdichtung des Lutherlieds vorhanden, die den elsässischen Liederdichter Friedrich Weyermüller (1810–1877)⁵⁷ aus Bad Niederbronn zum Verfasser hat. Seine Dichtung ist eine Art Echo auf Luthers Lied, geboren aus den Erfahrungen der Diasporasituation einerseits und dem Kampf gegen den Rationalismus andererseits.

Nr. 604

*Es muß uns doch gelingen, / denn Gott ist unser Schutz;
Drum lasst uns fröhlich singen / dem bösen Feind zum Trutz.
Er muß doch unterliegen / mit aller Macht und List;
Der Stärkre hilft uns siegen, / er heißet Jesus Christ.*

⁵⁶ Das Lied wurde erstmals 1726 im Reibersdorfer Gesangbuch veröffentlicht, dann im Löbauer Gesangbuch von 1735, in Schöbers Liedersegen (1769), und öfter. Angaben nach A.F.W. Fischer, *Kirchenlieder-Lexicon*, Bd. I, 178.

⁵⁷ F.R. Borchers, *Friedrich Weyermüllers geistliche Lieder in einer Auswahl nebst einem Lebensbilde des Dichters*, Kropp 1887.

*Das Feld muß er behalten, / der ewge starke Gott.
Er wird allmächtig walten, / die Hölle wird zum Spott.
Umsonst ist ihre Tücke, / vergeblich ihre Wut;
In einem Augenblicke / entfällt ihr stolzer Mut.*

*Das Reich muß uns doch bleiben, / hier ist Immanuel;
Er wehrt dem wilden Treiben, / er macht das Dunkel hell.
Wer will ihm widerstehen! / Mit Allmacht angetan,
geht er auf lichten Höhen / die majestätische Bahn.*

*Wir glauben seinem Worte, / wir baun auf seine Treu.
Er macht an jedem Orte / sein armes Häuflein frei;
Er führt's auf rechter Straßen / zu seines Namens Ruhm;
Er kann uns nicht verlassen, / wir sind sein Eigentum.*

*Drum auf und singe fröhlich, / wer immer singen kann.
Die Taten sind unzählig, / die er an uns getan;
Und wie in alten Zeiten, /so tut er immerdar.
Der Herr wird für uns streiten, / das ist gewisslich wahr.*

Als Melodie war dem Lied von Anfang an *Lob Gott getrost mit Singen* unterlegt⁵⁸. Es wird da und dort aber auch auf *Du meine Seele, singe* gesungen. „Fröhlich singen“ aus der ersten Strophe kehrt im Schlussvers wieder. Grund dazu gibt der Aufblick zu dem starken, allmächtigen Gott, der seine Herde nicht im Stich lässt. In Vers 1 wird die Zeile „Es soll uns doch gelingen“ aus der dritten Strophe des Lutherlieds zitiert, vor allem aber auch der Kehrvers aus Psalm 46, Gott – unser Schutz. Die Verse 2 und 3 beginnen mit Zitaten aus dem Lutherlied. In Vers 3 kommt ein Zitat aus Psalm 23 hinzu: Er führet mich auf rechter Straße. Vers 5 zieht die Conclusio: Hoffnung auf Gottes Wirken in der eigenen Zeit. Auch hier ein Schriftzitat: Der Herr wird für euch streiten (Ex 14,14).

Der Sänger der lutherischen Erweckung im Elsaß hat die Anfangszeilen der Strophen seines 1844 erstmals veröffentlichten Liedes gesperrt setzen lassen und so den kämpferischen Charakter seiner Dichtung noch unterstrichen. Pfarrer Friedrich Horning von der Jung-St.-Peter-Kirche in Straßburg war das Haupt der elsässischen Konfessionalisten, sein Schwager, der Grafenstadener Pfarrer Rittelmeyer, schuf 1883 dazu das passende „Gesangbuch für Christen Augsburgerischer Konfession“, das rasche Verbreitung im Lande fand. Das zugehörige Choralbuch „Halleluja“ stellte der ebenfalls hymnologisch tätige Pfarrer Friedrich Ihme (1834–1915) im lo-

⁵⁸ Weyermüller selbst hatte allerdings die Melodie von „Valet will ich dir geben“ vorgesehen, vgl.F.R. Borchers, 151.

thringischen Bärenthal zusammen. Dieser Kreis sorgte dafür, dass die Gaben für die Mission nicht mehr an die konfessionell nicht festgelegte Basler Mission, sondern an die lutherische Missionsgesellschaft in Hermannsburg gelangten. Weyermüller dichtete 1875 in einem Lob- und Danklied für das evangelisch-lutherische Missionsfest in Rothbach: „Mach uns von allem Dünkel frei, von Lauheit, Stolz und Heuchelei, von aller falschen Liebe“⁵⁹. Kein Zweifel, der Eifer für das klare Bekenntnis und die reinen Altäre brachte da und dort auch Verengungen mit sich. Andererseits führt von hier direkt ein Weg in die Jugend- und Singbewegung Elsaß-Lothringens, wie sie sich in dem 1927 erschienenen Sammelband „Singende Jugend. Liederbuch für die evangelische Jugend in Elsaß-Lothringen, zusammengestellt und herausgegeben im Auftrag des Jugendbundes der Kirche A.K. von W. Guggenbühl“⁶⁰ findet. Sein Verfasser saß wie etliche seiner Kollegen wegen seines Eintretens für die deutsche Sprache vor und nach dem Zweiten Weltkrieg in französischen Gefängnissen⁶¹. Ihm war sogar die Herausgabe dieses Liederbuchs angekreidet worden. Das Lutherlied war in ihm enthalten (Nr. 103) und durch eine von Blitz und Donner umtoste Burgenszene hervorgehoben: Der Kirchenkampf im Elsaß und in Lothringen begann längst vor 1933. Im deutschen Kirchenkampf erfuhr das Lied von der Festen Burg neue Beachtung, wurde aber auch von den Nationalsozialisten mit Beschlag belegt. So wurde etwa im deutschchristlichen Gesangbuch von 1941 aus „der Herr Zebaoth“ der „Retter in Not“. Da es eine Rubrik „Die Kirche“ in diesem Gesangbuch nicht gab, stand das Lutherlied im Kapitel „Heilig Vaterland“⁶².

Dieser Missbrauch von Luthers Lied für nationale Zwecke war aber keine Erfindung der Nazis, sondern ein übles Erbe des zweiten Kaiserreichs. Als am 1. August 1914 die Berliner Truppen ins Feld zogen, wurde von der Volksmenge das Lutherlied gesungen. Schließke schließt an diese Bemerkung den Satz an: „Das ist m.W. das erste Mal, dass dieses Lied als nationaler Gesang angestimmt wurde“⁶³. Er zitiert auch die Worte eines

⁵⁹ Vgl. O. Michaelis, *Grenzlandkirche*, 142.

⁶⁰ Zabern im Elsaß 1927.

⁶¹ Karl-Heinz Rothenberger, *Die elsass-lothringische Heimat- und Autonomiebewegung zwischen den beiden Weltkriegen*, EHS III/42., Frankfurt / München 1976; Bernard Klein, *La Vie Politique en Alsace Bossue et dans le Pays de La Petite Pierre de 1918 à 1939*, Strasbourg 1991.

⁶² Birgit Gregor, ... von jüdischem Einfluß befreit: „Großer Gott wir loben dich“. *Ein deutsch-christliches Gesangbuch aus dem Jahre 1941*, in: Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens, Leipzig 1998, 124–142.

⁶³ *Handbuch der Lutherlieder*, 104.

Engländer: „Sie können sich gar nicht vorstellen, wie schrecklich es ist, die Maschinengewehre auf ein Regiment zu richten, das mit dem Gesang des Lutherliedes heranstürmt.“ Als die deutschen Truppen in das eroberte Antwerpen einzogen, wurde „Ein feste Burg“ von großen Scharen gesungen⁶⁴. Die „Liller Kriegszeitung“ brachte in ihrer Reformationsfest-Ausgabe vom 30. Oktober 1917 in ihrer Kopfzeile das Bild von zwischen zerplatzenden Granaten vorwärts stürmenden Soldaten mit der Bildunterschrift: „Und wenn die Welt voll Teufel wär“. Im Innern des Blattes⁶⁵ findet sich dann folgendes Gedicht:

Es ist wie eines Sturmwind's Sausen
Der mächtige Ein-feste-Burg-Choral,
Der deutschen Eiche herrlich Brausen
In Not und Nacht und Kriegswetterstrahl.

Das ist des Luthergeistes Wehen
Und seines Glaubens Heldenschaft,
Ein Hand in Hand Zusammenstehen
Mit einer Seele und in einer Kraft.

Vierhundert Jahre Lutherglauben,
Den keine Macht der ganzen Welt zerbrach.
So steht's, und wie die Feinde schnauben,
In Gottes Gnade kommt des Sieges Tag!

Vierhundert Jahre! Luther lebet!
Zuschanden wird der Feinde Spott!
Sein Glaube in uns wirkt und webet:
„Ein feste Burg ist unser Gott!“

In Wirklichkeit war hier an die Stelle Gottes die deutsche Sendung getreten, die dann erleben musste, dass Deutschland den Krieg verlor und in die tiefste Depression seiner Geschichte versank. Mit dem Untergang versank auch die liberal-protestantische Kultursynthese. Werner Elert formulierte, dass die Kirche mit der allgemeinen Kultur nicht die Synthese, sondern die Diastase zu suchen habe und sich auf ihre eigenen Füße stellen müsse⁶⁶. Dies war letztlich auch das Ergebnis des Kirchenkampfes: die Kirchwerdung der Kirche. Hier bekam Luthers Lied erneut Bedeutung.

⁶⁴ Archiv für Reformationsgeschichte 1915, 78.

⁶⁵ Schließke 104.

⁶⁶ *Der Kampf um das Christentum, München 1921.*

7. Neue Aktualität im Kirchenkampf

Rudolf Alexander Schröder (1878–1962), der übrigens 1935 bei der ersten Wittenberger Tagung der Luther-Gesellschaft mit einem Vortrag über „Das deutsche Kirchenlied“ hervortrat, hat den 46. Psalm in Verse gesetzt. Die Gesamtausgabe nennt 1938 als Jahr ihrer ersten Veröffentlichung⁶⁷. In der ein Jahr später publizierten Sammlung „Ein Lobgesang“⁶⁸ findet man den Psalm ebenfalls, wie die alttestamentlichen Psalmen für zwei Sprecher oder Gruppen konzipiert.

Der 46. Psalm

Ob alle Welt verginge / Und sänk ins tiefste Meer
Bleib, Zion, guter Dinge, / Mit dir ist Gott, der Herr.
Sei du mit deinen Bronnen / Fein lustig, werthe Stadt;
Da kaum der Tag begonnen, / Ward dir schon Hilf und Rat.

Kein Königreich bleibt stehen, / Und stünd es noch so fest;
Das Erdreich muss vergehen, / Wenn er sich hören lässt.
Er wird den Kriegen steuern, / Der Pfeil und Bogen bricht,
Wird, was da fiel, erneuern, / Drum fürchten wir uns nicht.

Seid still denn und erkennet / Den einen Herrn und Gott.
Wer ihn mit Schanden nennet, / Wird vor sich selbst ein Spott.
Zerbrechen und verzagen / Muss über Nacht sein Trutz;
Wir werden ewig sagen: / Der Herr ist unser Schutz.

Der Bremer Architekt verzichtet bewusst auf das Versmaß der Festen Burg, aber er legt seiner Bearbeitung des 46. Psalms die Hebungen und Senkungen bekannter evangelischer Kirchenlieder zugrunde wie *Lob Gott getrost mit Singen* oder *Du meine Seele singe*. Dass der Verfasser im Sinn hatte, dass sein Text gesungen werden sollte, geht schon aus dem Untertitel seiner Sammlung hervor. Seine Nähe zur festen Burg Luthers ist nicht nur durch die ähnliche apokalyptische Lage der Kirche im Kirchenkampf gegeben, sondern auch durch seine ähnlich feste Glaubensgewissheit.

⁶⁷ *Die geistliche Gedichte*, Berlin / Frankfurt a.M. 1949, 406; Abdruck des Textes 253f.

⁶⁸ Berlin-Steglitz 1939, 101.

8. Luthers Lied als Karikatur

Als ich im Jahr 1973 an der Kirchlichen Hochschule Bethel das Theologiestudium aufnahm, wehte nicht nur am Remter die rote Fahne. Die Gehsteigplatten vor der Kapelle waren von den Sendungsbewussten der neuen Zeit für das Häuflein der „Betbrüder und Betschwestern“ mit dem Text beschriftet worden *Ein feste Burg ist unser Trost*.

Eine Provokation sollte das sein – und war doch nur eine Geschmacklosigkeit derer, die oft genug mit dem bürgerlichen Christentum in der Kirche das Christentum überhaupt hinaus manövierten. Die Schar derer, die dennoch ins Mittagsgebet ging, ließ sich von dem Gassentext nicht abhalten. Wenn wir vom Beten zum Mittagessen in den Remter kamen, war die große Mehrheit bereits mit dem Essen fertig. Ein gemeinsames Gebet gab es nicht. Wie oft ist mir seither im Predigerseminar, in Pfarrkonventen und Bezirkssynoden diese Szene erneut begegnet: Geschäftsordnung ja, Andacht nein – allenfalls die verräterische „Kurz-Andacht“.

Bei den Demonstrationen der Kernkraft-Gegner in Grohnde und Brockdorf wurde Luthers Lied von Katholiken und Protestanten, von Christen und Atheisten zu Demonstrationszwecken angestimmt⁶⁹. In einer Andacht von Dietrich Stollberg heißt es: „Ich wollte weder konfessionelles Pathos noch ökumenische Schwärmerei, weder christliche Mission noch unchristlichen Humanismus, sondern etwas von der Offenheit, die die Reformation gegenüber einem immer unangemessen geschlossener und verschlossener werdenden mittelalterlichen Konservativismus neu zur Geltung brachte, spürbar werden lassen ... Die reformatorische Tradition sei für viele in Luthers Fassung von Psalm 46 „*Ein feste Burg ist unser Gott*“ noch gegenwärtig. Daher schlug ich vor, die erste Verszeile dieses Liedes zehnmal hintereinander – ähnlich wie ein Mantra (Meditationspruch) – stehend im Chore zu singen. Im Anschluss daran bat ich, sich zu setzen und drei Minuten lang zu schweigen ...“⁷⁰. Ist solche Verdünnung, Verzweckung für eigene Ziele nicht typisch für den gegenwärtigen Protestantismus? Die biblische und die kirchengeschichtliche Überlieferung muss den eigenen Hirngespinnsten und „Visionen“ dienstbar gemacht werden, wenn es etwa gilt, die biblische Eschatologie in eigene Apokalyptik umzumünzen. „Die Horizonte grollen, der Glaube spinnt sich ein ...“⁷¹ „Führ uns an atomarer Macht vorüber ...“⁷² Von Luthers in der Heiligen Schrift

⁶⁹ Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt 5 (1987), 6.

⁷⁰ Zit. nach Karl Dienst, *Die Marseiller Hymne der Reformation*, 30.

⁷¹ EG Nr. 430.2.

⁷² EG Nr. 431.2.

gegründeter Gewissheit, dass Gottes Wort bleibt, auch wenn Himmel und Erde vergehen, ist hier nichts mehr zu spüren und zu lesen. Die modernen Vorbehalte gegen das Lutherlied richten sich darum – wen wundert's? – vor allem gegen die letzte Strophe⁷³. Schon die Frage nach der Schriftgemäßheit wird in großen Teilen des gegenwärtigen Protestantismus als offener und versteckter Fundamentalismus ausgelegt.

Das Lied von der Festen Burg steht noch im Gesangbuch. 95 Prozent der Konfirmanden lernen es aber nicht mehr, weder auswendig noch inwendig⁷⁴. Bald wird es vergessen sein. Ist das Schlusskapitel der Kirche Luthers bereits aufgeschlagen?

Pfr. Dr. Bernhard H. Bonkhoff, Kirchstraße 3, 66501 Großbindenbach

DOUBLE BIND UND DIE SCHIZOPHRENIE GOTTES

Eine pathologische Interpretation von Luthers „De servo arbitrio“

Von Jochen Teuffel

1. *Das soteriologische Paradox*

Paradoxien haben ihre Verrufenheit verloren, seitdem man erkannt hat, dass sie bei bestimmten Reflexionsformen unvermeidlich sind¹. Sie werden nicht mehr nur der mathematischen Logik oder der Philosophie vorbehalten, sondern kunstvoll in ihrem ganzen Facettenreichtum zelebriert². Die Theologie hat schon immer ein besonderes Verhältnis zu Paradoxien gehabt, sind doch ihre Lehrsätze von Anfang an mit Paradoxien kontaminiert worden. Von besonderer Bedeutung sind dabei die trinitari-

⁷³ Alfred H. Kuby, *Ein feste Burg... 1936 im Gespräch*, in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 66/67 (1999/2000), 501f = Eberburg-Hefte 33 (1999), 501f.

⁷⁴ Auswendiglernen = französisch: apprendre par coeur (mit dem Herzen aufnehmen).

¹ Vgl. dazu Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 1990, 469ff.

² So z. B. Nicholas Falletta, *Paradoxon. Widersprüchliche Streitfragen, zweifelhafte Rätsel, unmögliche Erläuterungen*, 2. Aufl. 1987.

schen und christologischen Paradoxien, wie sie im Nicaeno-Constantinopolitanum und im Chalcedonense formuliert worden sind. Die Unterscheidung von Glaube und Vernunft hat sie freilich für die Theologie erträglich gemacht. Als geoffenbarte Glaubenswahrheiten lassen sie sich einer rationalen Rekonstruktion verschließen. Im übrigen konnten diese Paradoxien als Erkenntnisprobleme auf der Seite Gottes eingelagert werden. Im Gegensatz dazu ist der Mensch mit seiner ganzen Person in das soteriologische Paradox involviert: Treffe die heilsrelevante Entscheidung (bzw. handle gottgefällig), die du nicht treffen kannst (was du nicht tun kannst). Seitdem Augustin im pelagianischen Streit dieses Paradox in seiner Tiefenschärfe wahrgenommen hat, hat es die abendländische Theologie in Mitleidenschaft gezogen. Mit Sünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre sind unterschiedlich akzentuierte Entparadoxierungsprogramme formuliert worden, die dieses Paradox für die kirchliche Praxis zu relativieren vermochten, ohne jedoch einen Ausweg daraus aufzuzeigen.

Religionssoziologisch lässt sich das soteriologische Paradox als Folge des Schemas Heil/Verdammnis, mit dem der Typus einer Erlösungsreligion operiert, rekonstruieren. Dieses binäre Schema garantiert dem Religionssystem Universalität und formuliert zugleich hinsichtlich der Gesellschaft einen Anspruch auf Inklusion, wie dies Cyprian von Karthago für die katholische Kirche formuliert hat: „Es gibt kein Heil außerhalb der Kirche (salus extra ecclesiam non est).“ Wo mit dem Inklusionsanspruch eine Entscheidung gefordert wird, stellt sich zugleich die Frage, wie diese Entscheidung konditioniert ist bzw. wem sie zugeschrieben werden kann, ohne dass damit für das Religionssystem die Transformation von Verdammnis in Heil externalisiert wird. Der Eintritt in die Heilssphäre muß daher durch eine Erwählung, gnadenhalber und nicht aus freien Stücken, motiviert sein. Da jedoch offenkundig der Eintritt kein Automatismus ist, sonst gäbe es keine außenstehende, verlorene Masse (massa perditionis), kann auf eine kontingente Entscheidung als Eintrittsbillet doch nicht verzichtet werden.

Die religionssoziologische Rekonstruktion eröffnet einen Ausweg aus dem soteriologischen Paradox, nämlich die Preisgabe eines universalen und zugleich exklusiven Heilsanspruchs der Religion. Wenn die Theologie diesen Therapievorschlagnicht übernehmen kann, dann darf sie sich allerdings nicht davor scheuen, denjenigen mit dem Paradox zu behaften, der in ihren Augen dafür allein verantwortlich zu machen ist: Gott also. Ihre Aufgabe ist es, das soteriologische Paradox auf Gott selbst zu durchdenken, wie dies Luther in seiner Schrift „De servo arbitrio“ getan hat. Indem Luther das Gottesverhältnis des Menschen als Kommunikationsver-

hältnis begreift, nimmt er das soteriologische Paradox als double-bind-Situation wahr.

2. Die double-bind-Situation

Der double-bind-Begriff stammt von Gregory Bateson und ist ursprünglich Bestandteil einer Ursachenlehre der Schizophrenie. Bateson hat jedoch diesen Theorieansatz zu einer „Ätiologie transkontextueller Syndrome“ generalisiert und versucht, ihn damit auch auf andere Phänomen- bzw. Wissenschaftsbereiche anzuwenden³. Der Ausgangspunkt der double-bind-Theorie ist die menschliche Kommunikationssituation. Innerhalb der Kommunikation wird eine Mitteilung durch den jeweiligen Kontext (als Metamitteilung) klassifiziert. „Zwischen Kontext und Mitteilung (oder zwischen Metamitteilung und Mitteilung) liegt eine Kluft, die ihrer Natur nach dieselbe ist wie eine Kluft zwischen einem Ding und dem Wort oder Zeichen, das für es steht, oder zwischen den Elementen einer Klasse und dem Namen der Klasse“⁴. Da jedoch Kommunikationsweisen wechseln können, ist es für einen Menschen notwendig, die jeweiligen Kommunikationsmodi innerhalb des eigenen Selbst oder zwischem dem Selbst und anderen zu unterscheiden. Hierfür ist nach Bateson die „Ich-Funktion“ wesentlich⁵. Der Schizophrene hat Schwächen, sowohl Mitteilungen anderer Personen als auch eigene Mitteilungen, Gedanken, Sinneindrücke und Wahrnehmungsgegenstände dem richtigen Kommunikationsmodus zuzuweisen (274). Er lebt damit in einem eigenen Universum, „in dem die Abfolgen von Ereignissen so aufgebaut sind, dass seine unkonventionellen Kommunikationsgewohnheiten in gewissem Sinne angemessen sein werden.“(275f). Was für einen schizophrenen Patienten selbst

³ Vgl. Gregory Bateson „double bind, 1969“, in: ders., Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven (ÖdG), 1985, 353–361.

⁴ Bateson, Minimalanforderungen für eine Theorie der Schizophrenie, in: ÖdG, 321–352, hier 325. Dieses Prinzip der Diskontinuität hat bereits Russell mit seiner Typentheorie zur Vermeidung mengentheoretischer Paradoxa formuliert. Vgl. Bertrand Russell, Mathematische Logik auf der Basis der Typentheorie (1908), in: ders., Die Philosophie des Logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie, 1979, 23–65.

⁵ Bateson, Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie, in: ÖdG, 270–301, hier 274. Die folgenden Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Schrift.

stimmig zu sein scheint, zeigt sich für Außenstehende als dessen innerer Konflikt in der logischen Typisierung von Kommunikationsmodi. Als Ursache hierfür sieht Bateson bei der betreffenden Person eine unauflösbare Sequenz äußerer Erfahrungen, die er als „double-bind-Situation“ charakterisiert.

Als notwendige Bestandteile einer double-bind-Situation nennt Bateson (276f):

- (1) „zwei oder mehr Personen“, wobei eine davon das „Opfer“ ist
- (2) „wiederholte Erfahrung“, so dass „die double-bind-Struktur zur habituellen Erwartung wird“
- (3) „ein primär negatives Gebot“ in Verbindung mit einer Strafandrohung
- (4) „ein sekundäres Gebot, das mit dem ersten auf einer abstrakteren Ebene in Konflikt steht und wie das erste durch Strafen oder Signale verstärkt wird, die das Überleben bedrohen.“ Beispiele für eine Verbalisierung des sekundären Gebotes sind: „Betrachte dies nicht als Strafe“; „Betrachte mich nicht als die Strafinstanz“; „Unterwirf dich nicht meinen Verboten“; „Denk nicht an das, was du nicht tun darfst“; „Stelle nicht meine Liebe in Frage, für die das primäre Verbot ein Beispiel ist (oder nicht ist)“.
- (5) „ein tertiäres negatives Gebot, das dem Opfer verbietet, den Schauplatz zu fliehen“.

Die double-bind-Situation selbst charakterisiert Bateson mit folgenden Punkten:

- „(1) Das Individuum steckt in einer intensiven Beziehung, das heißt, in einer Beziehung, in der es als lebenswichtig empfindet, ganz genau zu unterscheiden, welche Art von Mitteilung ihm kommuniziert wird, damit es angemessen reagieren kann.
- (2) Das Individuum ist in einer Situation gefangen, in der sein Gegenüber zwei Arten von Mitteilungen ausdrückt und eine davon die andere leugnet.
- (3) Und das Individuum ist unfähig, sich mit den geäußerten Mitteilungen auseinanderzusetzen, um zu unterscheiden, auf welche Art der Mitteilung es reagieren soll, d.h. es kann keine metakommunikative Aussage machen.“(278f).

Manifest wird die double-bind-Situation als Familiensituation, in der ein Elternteil in seiner eigenen Verhaltensambivalenz gegenüber einem Kind doppeldeutig kommuniziert und eine metakommunikative Ausdeutung für das Kind beziehungsgefährdend ist. Innerhalb einer solchen double-bind-Situation kommuniziert das Kind als Opfer metaphorisch bzw. de-personalisiert sich.

„Für das Opfer eines double bind ist es nicht nur sicherer, auf eine metaphorische Art der Mitteilung auszuweichen, sondern in einer unmöglichen Situation ist es auch besser, sich zu entziehen und ein anderer zu werden oder sich zu entziehen und darauf zu beharren, anderswo zu sein. Dann verfehlt

der double-bind seinen Zugriff auf das Opfer, weil dieses ja gar nicht es selbst und außerdem an einem anderen Ort ist. (...) Pathologisch wird dieses Verhalten, wenn das Opfer selbst entweder nicht weiß, dass seine Reaktionen metaphorisch sind, oder dies nicht sagen kann. Um zu erkennen, dass es sich metaphorisch ausdrückt, müsste es sich bewusst sein, dass es sich verteidigt und somit vor dem anderen Angst hat. Für das Opfer wäre dieses Bewusstsein eine Verurteilung der anderen Person und würde daher eine Katastrophe provozieren“{281}.

3. *Das Gottesverhältnis des Menschen in Luthers „De servo arbitrio“*

Zwischen der verhängnisvollen double-bind-Situation, wie sie Bateson der Schizophrenie zugrunde legt, und dem Gottesverhältnis des Menschen, wie es Luther in „De servo arbitrio“⁶ beschreibt, lässt sich eine Übereinstimmung aufzeigen. Allerdings findet Luther einen Ausweg für das Opfer, der dessen personale Integrität ermöglicht. Die schizophrene Situation lässt sich für den Menschen durch die richtige Unterscheidung Gottes einfach umkehren.

Das Gottesverhältnis des Menschen ist für Luther so bestimmt, dass sich der Mensch weder wissentlich noch willentlich in ein Verhältnis zu Gott setzen kann. Ursache dieses Unverhältnisses ist der unveränderliche, ewige und unfehlbare Wille Gottes (190,22f/615), dem ein ewiges, unveränderliches Vorherwissen Gottes korrespondiert: „Wenn er wollend etwas vorher weiß, ist der Wille ewiglich und unerschütterlich, da von Natur aus; wenn er etwas vorher wissen will, ist das Wissen ewiglich und unerschütterlich, da von Natur aus“⁷. Hinsichtlich des göttlichen Willens ereignet sich alles irdische Geschehen und insbesondere das menschliche Tun unveränderlich und daher notwendig (191,3–5/615). Für Luther kann es somit keine menschliche Willkürfreiheit (*liberum arbitrium*) geben, die Willkürfreiheit ist allein ein Gottesprädikat (209,4ff/636). Nur im Hinblick auf die inferioren Dinge, d. h. hinsichtlich der geschöpflichen Wirklichkeit mag Luther dem Menschen eine relative Willkürfreiheit zugestehen; genauer betrachtet, handelt es sich jedoch nur um das Scheinwissen

⁶ Luthers Schrift „De servo arbitrio“ wird nach der Studienausgabe, hrsg. v. H.-U. Delius, Bd. 3, Berlin 1983 mit deren Konjekturen zitiert. Im folgenden wird bei Zitaten und Quellenverweisen im fortlaufenden Text in Klammern die jeweilige Seitenzahl der Studienausgabe mit Zeilennummerierung, sowie die Seitenzahlen aus der Weimarer Ausgabe, Bd. 18 angegeben.

⁷ „Si volens praescit, aeterna est et immobilis (quia natura) voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis (quia natura) scientia.“(191,1f/615)

einer menschenmöglichen Macht, entsprechend einer Willkürfreiheit zu handeln und zu entscheiden. Tatsächlich wird der Mensch auch dort allein durch die göttliche Willkürfreiheit geleitet (210,4–9/638).

Wird die grundlegende personale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch übersehen, könnte man in „De servo arbitrio“ eine deterministische Metaphysik vermuten. Eine solche Metaphysik würde die Definition eines heilvollen Gottesverhältnisses des Menschen ermöglichen, wie sich bei Spinoza in seiner „Ethik“ sehen lässt. Indem der Mensch alles als notwendig in Gott gegründet erkennt und sich in den von Gott bestimmten Lauf der Welt einfügt, kann er trotz seines unfreien Willens die wahre, kognitive Freiheit in der intellektuellen Gottesliebe (*amor Dei intellectualis*) erreichen. Luther hingegen sieht keine Möglichkeit des Menschen, sich kognitiv in ein richtiges Gottesverhältnis zu setzen. Gott als Person bleibt wegen seines unerforschlichen und unerkennbaren Willens (*voluntas imperscrutabilis et incognoscibilis*) dem Menschen unnahbar. Aus der Distanz zu Gott muß der Mensch die Auswirkungen des göttlichen Willens, die ihn selbst bestimmen, wahrnehmen. Schließlich ist die Erkenntnis der Allwirksamkeit Gottes und seines unfehlbaren Vorherwissens dem Menschen ins Herz geschrieben (287,22–288,5/719). Da zwischen Gott und Mensch ein personales Kommunikationsverhältnis besteht, ist dieses Gottesverhältnis nicht fatalistisch. Der Mensch wird von Gott nicht unbewusst manipuliert, sondern durch das Wort (*verbum*) bewusst angesprochen (vgl. 263,23–36/695).

4. Die double-bind-Situation im Gottesverhältnis des Menschen

In dem Anspruch des Gotteswortes (*verbum Dei*) verfängt sich der Mensch in der klassischen double-bind-Situation. Er steht in einem kommunikativen Verhältnis zu Gott, das für ihn heilsentscheidend ist, und kann sich wegen der Allwirksamkeit Gottes diesem Verhältnis nicht entziehen. Gott formuliert von sich aus einen universalen Heilszuspruch: „*Ich habe kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass der Gottlose umkehre von seinem Wege und lebe*“ (Ez 33,11, zitiert in 250,30f/682). Gott will, „*dass allen Menschen geholfen werde*“ (1 Tim 2,4, zitiert in 254,11/686). Da das heilschaffende Gotteswort nicht selbstwirksam ist, bleibt seine Wirkung im Menschen an die Gegenwart des Heiligen Geistes gebunden (263,25–28/695). Dieser Geistempfang ist jedoch für den Menschen kontingent. Dem ausgesprochenen universalen Heilswillen Gottes steht zugleich dessen willkürlicher Heilsvorbehalt gegenüber.

Diese double-bind-Situation lässt sich nicht durch eine Unterscheidung

der Kommunikationsmodi „Gesetzesworte“ (verba legis) und „Verheißungsworte“ (verba promissionis) sprengen. Mit der theologischen Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium kann Luther nur die Integrität des Gotteswortes, das in der Spannung zwischen bedingungsloser Heilzusage und unerfüllbarer Forderung steht, wahren. Die Gesetzesworte werden dabei in einer diagnostischen Funktion auf das Gnadenwort (verbum gratiae) hin relativiert. Sie überführen den Menschen seiner Verderbtheit (corruptio) und bewirken damit den Zustand der Verzweiflung (desperatio) über die eigene Sünde, der ihn für die verheißene Barmherzigkeit Gottes präpariert (252,7–253,3/683f). Eine Entscheidung über eine Empfänglichkeit des Menschen für das Gotteswort bleibt jedoch dem verborgenen und furchtbaren Willen Gottes vorbehalten (253,3–11/684). Luther beschreibt die double-bind-Situation mit folgenden Worten:

„Dies verletzt freilich jenen Gemeinsinn bzw. die natürliche Vernunft am meisten, dass Gott aus reiner Willkür Menschen im Stich lässt, verhärtet und verdammt, als wenn er von den Sünden und den so starken und ewigen Qualen der Elenden erfreut wäre, er, der einer so großen Barmherzigkeit und Güte usw. gepriesen wird. Dieses ungerechte, dieses grausame, dieses unerträgliche Bild ist von Gott wahrzunehmen, an dem auch so viele und so bedeutende Männer so vieler Generationen Anstoß genommen haben. Und wer würde nicht Anstoß daran nehmen? Ich selbst habe nicht nur einmal Anstoß daran genommen bis an den Abgrund und die Hölle der Verzweiflung, dass ich wünschte, niemals ein menschliches Geschöpf geworden zu sein, bis ich wusste, wie heilvoll jene Verzweiflung war und wie nahe sie der Gnade war“⁸.

Der menschliche Zustand in einer double-bind-Situation gegenüber Gott ist nach Luther die Verzweiflung, wie er sie auch selbst erlebt hat. In dieser double-bind-Situation sind alle Ausweichmanöver des Menschen zum Scheitern verurteilt:

- Scholastische Unterscheidungen zwischen einem geordneten und einem absoluten Gotteswillen (voluntas Dei ordinata et absoluta) bzw. zwischen einer hypothetischen und einer absoluten Notwendigkeit (necessitas consequentiae et conse-

⁸ „Scilicet hoc offendit quam maxime sensum illum communem seu rationem naturalem, quod Deus mera voluntate sua homines deserat, induret, damnet, quasi delectetur peccatis et cruciatibus miserorum tantis et aeternis, qui praedicatur tantae misericordiae et bonitatis etcetera. Hoc iniquum, hoc crudele, hoc intolérable visum est de Deo sentire, quo offensi sunt etiam tot et tanti viri, tot saeculis. Et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.“ (287,10–18/719; vgl. 205,31–206,13/632f)

quentis) erweisen sich gegenüber dem göttlichen Willen und seinem Vorherwissen als hilflose Metaphorik (287,18–22; vgl. 191,19–192,20/616f und 207,10–18/634).

- Die Alternative einer vernunftgemäßen Korrektur des Gottesbildes, „dass Gott nach menschlichem Recht handle und das mache, was einem selbst als richtig erscheint“⁹, stellt sich für Luther nicht, da ein um die Tugend und Weisheit des Auswählens (virtus et sapientia eligendi) gebrachter Gott nur noch eine Schicksalsvorstellung (idolum fortunae) wäre, „in dessen Walten alles zufällig geschehen würde“¹⁰. Gott wäre damit seiner Personalität beraubt und nicht mehr für den Menschen ansprechbar. Ein Gotteslob der menschlichen Vernunft kann daher nichts anderes als ein projektives Selbstlob sein (299,13–16/731).

- Eine anthropologische Differenzierung zwischen den niederen und rohen Affekten (inferiores, crassioresque affectus) einerseits und der Vernunft bzw. dem Willen als den höchsten und vortrefflichsten Fähigkeiten (summae et praestantissimae vires – 330,19f/761) andererseits, die die Vernunft in eine positive Gottesbeziehung zu setzen sucht, ist nicht möglich, da der Anspruch des Gotteswortes den ganzen Menschen umfasst und dieser vor Gott eine „fleischliche“ (carnalis) Identität aufweist (307,19–313,10/739–745).

- Obwohl Luther den menschlichen Willen mit einem Lasttier vergleichen kann, das entweder von Gott oder dem Satan geritten wird (208,2–7/635; vgl. 238,41–239,7/670), verbietet sich eine Therapie durch den Teufel. Zwischen Gott und Teufel kann es letztlich kein dualistisches Verhältnis geben, das den Menschen von der Allwirksamkeit Gottes entlastet. „Weil also Gott alles in allem bewegt und treibt, bewegt und treibt er auch mit Notwendigkeit im Satan und im Ungläubigen“¹¹.

5. Die Schizophrenie Gottes

Die Lösung aus der double-bind-Situation ist die ungeheuerliche Diagnose des Glaubens: Gott handelt nicht nur paradox, „solange Gott belebt, wirkt er dies durch Töten, solange er rechtfertigt, wirkt er dies durch Anklage, solange er in den Himmel bringt, wirkt er dies durch Abfuhr in die Hölle“¹², sondern ist in sich selbst gespalten, zwiespältig. Der Mensch entkommt der eigenen Verzweiflung, indem er Gott selbst als schizophren bezeichnet. Er unterscheidet also nicht nur die Kommunikationsmodi Gesetz und Evangelium, sondern muß um der Wahrheit des Gotteswortes

⁹ „ut Deus agat iure humano, et faciat quod ipsis rectum videtur“ (298,3f/729).

¹⁰ „cuius numine omnia temere fiunt (274,43f/706)“.

¹¹ „Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio“ (278,10f/709).

¹² „Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo, dum iustificat, facit illud reos faciendo, dum in coelum vehit, facit id ad in infernum ducendo“ (206,16–18/633).

willen eine metakommunikative Unterscheidung Gottes treffen. In der Unterscheidung zwischen dem verborgenen Gott (Deus absconditus) bzw. Gott selbst (Deus ipse) auf der einen Seite und dem gepredigten Gott (Deus praedicatus) bzw. dem Gotteswort (verbum Dei) auf der anderen Seite ist Gott mit sich selbst uneins. Dadurch wird er für den Menschen erträglich.

Dem verborgenen Gott kann der Mensch all das zu schreiben, was ihm selbst zu schaffen macht: „Im übrigen beklagt der verborgene Gott in seiner Erhabenheit weder den Tod noch beendet er ihn, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allem. Denn er hat sich ferner nicht in seinem Wort begrenzt, sondern sich die Freiheit über alles behalten“¹³. Luther unterstellt dem verborgenen Gott, der in seiner kognitiven Unbestimmtheit nur gefürchtet und verehrt werden kann, den göttlichen Willen und seine ewigen Affekte gegenüber den Menschen (292,38–293,20/724f). Der göttliche Wille wirkt sich sowohl in der generellen Verderbnis der menschlichen Natur durch die Zulassung des adamitischen Sündenfalls als auch in der Verdammung des einzelnen Menschen unheilvoll aus (281,11ff/712). Dem gegenüber steht der gepredigte bzw. fleischgewordene Gott (Deus incarnatus), den Luther mit dem gekreuzigten Jesus identifiziert. „Gott, ich betone, der fleischgewordene, ist dazu gesandt, dass er wolle, rede, wirke, leide und allen alles darbiete, was zum Heil notwendig ist“¹⁴. „Dies nämlich wirkt der gepredigte Gott, dass wir durch die Beraubung von Sünde und Tod heil werden mögen“¹⁵. Die Paradoxie des göttlichen Willens löst sich in der Unterscheidung von Gott selbst und dem Gotteswort auf: „So will er nicht den Tod des Sünders, nach dem Wort freilich, er will aber jenen in seinem unerforschlichem Willen“ (254,2f/685)¹⁶. Die Zwiespältigkeit Gottes ermöglicht dem Menschen die Gottesgemeinschaft (commercium – 253,22/685), da er sich ganz auf das Gotteswort einlassen kann. Damit ist zugleich die Aufforderung verbunden, sich nur dem Gotteswort, nicht aber dem verborgenen Gott und dessen Willen zuzuwenden (254,3–9/685f).

Der diagnostizierten Schizophrenie Gottes ist theologischerseits weder

¹³ „Caeterum Deus absconditus in maiestate, neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem, et omnia in omnibus. Neque enim tuo verbo suo definiuit sese, sed liberum sese reservavit super omnia.“ (253,32f/685)

¹⁴ „Deus, inquam, incarnatus in hoc missus est, ut velit, loquatur, faciat, patiatur, offerat omnibus omnia, quae sunt ad salutem necessaria“ (257,29f/689).

¹⁵ „Hoc enim agit Deus praedicatus, ut ablato peccato et morte, salvi simus.“ (253,29f/685)

¹⁶ „Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, Vult autem illam voluntate illa imperscrutabili.“ (254,2f/685)

mit Dialektik noch mit Systematik beizukommen, sie bleibt für den Menschen nicht therapiefähig. Aber sie kann gegenwärtig im Licht der Gnade (*lumen gratiae*) bzw. im Glauben (206,14–29/633) ertragen werden. Darüber hinaus lässt sich die Auflösung der ihr zugrundeliegenden double-bind-Situation prognostizieren. Am Ende der Zeit, im Licht der Herrlichkeit (*lumen gloriae*), wird Gott selbst sich mit dem Erscheinen des Menschensohnes als vollkommen gerecht offenbaren und damit seine Zwiespältigkeit gegenüber dem Menschen preisgeben (352,4–354,11/784f; vgl. 299,13–24/731).

Dozent Dr. Jochen Teuffel, Lutheran Theological Seminary, 50, Tao Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

DAS TETZELHAUS IN PIRNA – EINE EINLADUNG ZUM HISTORISCHEN DIALOG

Von Hartmut Hövelmann

Alle Kenner der Reformationsgeschichte und Freunde Luthers aus der ehemaligen BRD wissen immer noch dankbar zu schätzen, dass die Einigung Deutschlands ihnen Zugang zu zahllosen Gedenkstätten und Baulichkeiten eröffnet hat, an denen Martin Luther, seine Freunde oder auch seine Gegner einst wirkten. Manches Gebäude befand sich noch vor zehn Jahren in einem beklagenswerten Zustand. Ich erinnere stellvertretend dafür nur an die Cranach-Höfe in Wittenberg, deren Restaurierung immerhin inzwischen gute Fortschritte macht, während viele alte Dorfkirchen ihrer Sanierung noch harren. Nicht selten hat privates Mäzenatentum ein geschichtsträchtiges Haus vor seinem endgültigen Verfall bewahrt. Auf ein ebensolches möchte ich in diesem Beitrag hinweisen: das Tetzehaus in der Altstadt von Pirna an der Elbe, erbaut im Jahr 1381.

Als der Münchner Johann Waltenberger das Gebäude 1993 von der Stadt Pirna erwarb, um es restaurieren zu lassen, stand lediglich fest, dass es das Geburtshaus des bekanntesten Pirnaer Bürgers, des Ablasspredigers Johann Tetzeh ((1465–1519) sei. Waltenberger, Mitglied der Luther-Gesellschaft, erwarb es nicht als Spekulant, um es später gewinnbringend zu verkaufen, sondern aus Gründen des Geschichtsbewusstseins. Der ehemalige Direktor eines Dachauer Gymnasiums, Pionier der Gedenkstättenarbeit

in Dachau, Begründer einer nun schon über 20 Jahre währenden deutsch-israelischen Schulpartnerschaft und Träger mehrerer Ehrungen durch den Staat Israel, hat sich nie mit der Verdrängung der Vergangenheit abgefunden, sondern freundlich-unnachgiebig an der Aufarbeitung der Geschichte im ehrlichen historischen Dialog festgehalten. Ihn, den Katholiken, faszinierte beim Erwerb des Hauses der Gedanke, damit eine mögliche Stätte für Versöhnung und Dialog zu schaffen, an der gerade die aus religiösen Gründen verhängnisvollen Phasen deutscher Geschichte, etwa das Verhältnis von Christen und Juden oder eben auch die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, untersucht und hinterfragt werden könnten.

Bei der zwischen 1994 und 2000 durchgeführten Restaurierung ergab die bauliche Untersuchung des Hauses zwei überraschende Befunde: Das Tetzehaus besitzt nicht nur den ältesten erhaltenen Dachstuhl im historischen Pirna. Hinter Tapeten, Farbe und Zwischenwänden kam schließlich im Obergeschoss eine mittelalterliche Bohlenstube mit gotischer Decke zum Vorschein, die in Art und Erhaltung als einmalig in Mitteleuropa gilt. Damit war also tatsächlich ein originales Interieur aus der Vita Johann Tetzels geborgen, ein kunst- und kulturhistorisch wertvolles zumal.

Nun wird dieses Haus hier nicht wegen seiner glanzvollen Restaurierung vorgestellt, sondern wegen des mit seiner Restaurierung verbundenen kulturellen Grundgedankens seines jetzigen Besitzers. Sein Ziel war und ist „eine Stätte des Dialogs“, wo bei Seminaren deutsche Geschichte lebendig wird.

In seiner Einweihungsrede führte er u. a. aus: „In Tetzehaus und Luther sehe ich zeitlose Typengestalten. Wir haben heute viel zu viele Tetzels und zu wenig Luthergestalten. Dieser Gedanke der Verantwortung müsste gestärkt werden. ... Wenn wir ... das an sich zeitlose Phänomen Tetzehaus verdrängen, sind wir den vielen heutigen Tetzels ausgeliefert mit allen gefährlichen Folgen. ... Wenn wir auf die Auseinandersetzungen vor Jahrhunderten fixiert sind, leben wir nicht im Jetzt und vergessen die Zukunft, denn die Zukunft wird im Jetzt gestaltet.“

Die mittelalterliche Bohlenstube eignet sich sehr gut für Seminare, Tagungen und Sitzungen zum historischen Dialog im Angesicht jahrhundertalter Geschichte. Ich möchte auf diese bisher wenig genutzte Stätte nachdrücklich aufmerksam machen. Sie ist mehr als ein reizvolles Ambiente. Gerade, was die Reformation und ihre Geschichte angeht, ist sie ein wirkmächtiger Ort. Ich empfehle eine Kontaktaufnahme über Johann Waltenberger, Postfach 1532, 82171 Puchheim.

Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstraße 3,
80538 München

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

Der von Johannes Schilling umsichtig ausgewählte und kundig eingeleitete, Bernd Moeller zum 70. Geburtstag gewidmete Band mit Aufsätzen des Jubilars aus den Jahren 1984 bis 2000 geht weit über das Genus „Dokumentation“ hinaus. Zwei große Perspektiven verbinden die hier gesammelten Beiträge zu einem „Programm“ der Reformati-
onsinterpretation: das Verständnis der Reformation als weltgeschichtliche Epoche und die Entfaltung dieser Perspektive als eine spezifische, nämlich kirchenhistorische, d.h. als „eine solche, die vorwiegend nach den in Kirche und Christentum selbst gegebenen Strukturelementen und Lebensgesetzen fragt und sie als produktive Kräfte des allgemeinen geschichtlichen Wandels nicht unterschätzt“ (5).

Im Unterschied zu der Hypothese, dass erst das Urteil der Gegenreformation, also die Außenperspektive, die Reformation zur Einheit gemacht habe (vgl. D. Wendebourg), versteht Moeller die frühe Reformation in einer einheitlichen Perspektive als „Luther-Rezeption“. Dies ist mehr als ein Zwist zwischen evangelischen Fachkollegen, vollzieht sich doch diese Diskussion auch vor dem Hintergrund der vor allem im Kontext der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte vertretenen Auffassung, dass die „religiöse Reformation nicht mehr zum Konsens der Hauptaktion der Neu-

zeit“ erhoben werden könne (H.C. Rublack). Nicht nur in profanhistorischen Vorlesungsverzeichnissen wird dann „Reformation“ durch „Frühe Neuzeit“ ersetzt. Auch von hier aus gewinnt Moellers Position an Farbe und Gewicht!

Der Bogen der 15 Aufsätze spannt sich vom „Berühmtwerden Luthers“ als eines „Momentes der Weltgeschichte“ über „Luther in Europa“, „Luther und die deutsche Stadtkultur“, die Predigt in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten, die frühe Reformation in Deutschland als „neues Mönchtum“, die Universität Königsberg als Gründung der Reformation, „Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe im Umbruch der Reformation“ bis hin zu „Luthers Erfolge“ „als Versuch einer Bilanz der Rolle Luthers in der Geschichte“ (270). Der Band endet mit der sich an den ersten Band (Die Reformation und das Mittelalter) anschließenden Bibliographie Bernd Moellers für die Jahre 1991–2000.

Karl Dienst

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

Dieser Sammelband ist einem zentralen Ausdruck der Religiosität einer Epoche gewidmet, die nach verbreiteter Wahrnehmung als eine Krisenzeit begriffen

wird. Dabei konzentrieren sich die Autoren auf den Anspruch und die Verwirklichung religiöser Ausdrucksformen in den beiden Jahrhunderten vor der Reformation.

Thomas Lentes nimmt unter dem Titel „Die Deutung des Scheins. Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830–1945)“ die Ergebnisse der Spätmittelalterforschung seit Ranke in den Blick und zeichnet dabei eine z. B. unter konfessionellen, nationalen oder kulturkritischen Vorzeichen vollzogene Wandlung des Spätmittelalterbildes nach.

An diesen hauptsächlich wissenschaftsgeschichtlich orientierten Beitrag schließen sich die anschaulichen Ausführungen von Petra Seegets „Leben und Streben in spätmittelalterlichen Frauenklöstern“ an, die am Beispiel zweier Nürnberger Frauenkonvente Anspruch und Wirklichkeit klösterlicher Observanz im 15. Jahrhundert darstellt.

Dem Ideal und der Praxis von Seelsorge widmet sich Eva Schlottheuber mit „Nullum regimen difficilium et periculosius regimine feminarum“. Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit den Nonnen in der *Devotio moderna*. Hierbei nimmt sie aus den Quellen die Tätigkeit der Beichtväter aus der Sicht der Schwestern wahr, wechselt aber auch die Perspektive und untersucht einen von Heilo (gest. 1455) verfassten, aus seiner Seelsorgepraxis erwachsenen Traktat („Handbuch für Beichtväter in Schwesternkonventen“) mit erstaunlichen psychologischen Einsichten.

„Direkte Zuwendung zu den Laien und Rückgriff auf Vermittler von spätmittelalterlicher katechetischer Literatur“ betitelt Christoph Burger seinen Aufsatz über spezifische Ansätze der

Vermittlung von Glaubenswissen. Das Schrifttum und dessen Rezeption werden am Beispiel von Werken der Frömmigkeitstheologen aus der *Devotio moderna* (Johannes Gerson, Ulrich von Pottenstein, Johannes von Paltz) dargelegt.

Berndt Hamm widmet sich unter dem Titel „Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge“ einem weiteren Aspekt der Frömmigkeitstheologie, dem in jener Zeit gestiegenen Bewusstsein des geistlichen Unvermögens des Menschen vor Gott. Auf diese Insuffizienz wurde seelsorgerlich mit einer Strategie der Minimalisierung der vom Menschen zu leistenden Voraussetzungen und einer Maximalisierung der Barmherzigkeit Gottes reagiert, so dass sich die religiöse Entlastung gar als „hoch signifikant und exemplarisch für einen auffallenden Trend in der Seelsorge und Frömmigkeitstheologie vor der Reformation“ (122) erkennen lässt. Ein von Petra Seegets edierter Traktat des Franziskaners Stephan Fridolin (gest. 1498) am Schluss des Bandes illustriert die Ergebnisse in diesem Beitrag.

Dass die Wahrnehmung spätmittelalterlicher Frömmigkeit im Rahmen eines mentalitätsgeschichtlichen Forschungsinteresses Antworten auf den Antijudaismus der Zeit zu geben vermag, beleuchtet Hans-Martin Kirn in „Contemptus mundi – contemptus Iudaei? Nachfolgeideale und Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur“.

Die sechs Beiträge weiten durch ihren großen Informationsgehalt den Blick für eine differenzierte Wahrnehmung von Frömmigkeit und religiöser Reform im Spätmittelalter.

Andreas Gößner

Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und frühe Visionsformen im Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog, hrsg. von Änne Bäumer-Schleinkofer, Würzburg: Religion und Kultur Verlag 2001, 292 S. – ISBN 3-933891-04-3

Die Stellung der Mystik im Protestantismus ist seit eh und je umstritten. Hatte sich der junge Luther noch intensiv mit der deutschen Mystik befasst, wurde sie ihm vor allem durch die Erfahrungen des Bauernkriegs suspekt. Fortan ging es ihm um den Glauben, der „von außen“ durch die Predigt genährt wird. „Im württembergischen und haleschen Pietismus wurde die Mystik dann noch mal mühsam kirchenfähig. Seit knapp 40 Jahren entwickelte sich in der lutherischen Theologie eine gewisse Offenheit für sie. Das vorliegende Buch will die Schätze der Mystik für den Dialog zwischen Katholizismus und Protestantismus nutzen. Zunächst aber werden mystisch gestimmte Persönlichkeiten vorgestellt, angefangen bei der Visionärin Hildegard von Bingen. Hier kommen erste Sachkenner wie Josef Sudbrack ausführlich zu Wort und gewinnen dem viel behandelten Thema neue Seiten ab.

Rainer Berndt schildert die „Theorie der sehenden Wahrnehmung bei Richard von Sankt Viktor“. Helmut Held untersucht die *vita mystica* des Franz von Assisi, dessen „Geistigkeit nur aufgrund mystischer Erfahrung verständlich wird“. Ein Blick auf die Mystikerinnen von Helfta fehlt in dem Band nicht. Ulrich Dobhan bringt dem Leser „Visionsformen in der Kirchengeschichte: Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz“ nahe. Wegweisend ist der in-

haltsreiche abschließende Beitrag von Karl Dienst „Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?“.

Nach dem Ende der Verherrlichung Thomas Müntzers durch in der DDR liest man Dieter Fauths sachliche Informationen über Mystik bei Müntzern, der seelische Erfahrung, vor allem in Träumen und Visionen, für notwendig erachtet hatte. Die Frage, ob „Mystik sich heute als Türöffner zu religiöser Irenik“, speziell für den katholisch-protestantischen Dialog eigne, bleibt offen. Aber die angestrebte Neubewertung der Mystik im Protestantismus ist weitgehend gelungen.

Nicolaus Heutger

Georg Hintzen / Wolfgang Thönissen: **Kirchengemeinschaft möglich?** Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion, Paderborn: Bonifatius 2001, 137 S. – ISBN 3-89710-165-3 (Thema Ökumene Bd.1)

Zwei Direktoren des Paderborner Johann-Adam-Möhler Instituts, das auf katholischer Seite in Deutschland impulsgebende Bedeutung hat, legen mit diesem sorgfältig und fair informierenden Taschenbuch einen nicht nur für den ökumenischen Dialog hilfreichen Beitrag vor, sondern auch für unsere in-ner-evangelische ekklesiologische Klärung, die zuweilen doch sehr selbstgenügsam und provinziell ist. Gleich am Anfang finden wir ernüchternde Feststellungen: Die lutherische Reformation wollte die Tradition der Alten Kirche fortsetzen (10); das synodale Element ist im Luthertum keineswegs konstitutiv, sondern erst im 19. Jahr-

hundert aufgekomen (11), in der kalvinistisch-reformierten Tradition, aus der das synodale Element kommt, repräsentiert es nicht einfach das allgemeine Priestertum, sondern resultiert schlicht daraus, dass sich diese Kirchen gegen den Widerstand der Staatsgewalt durchsetzen mussten (10).

Hintzen stellt einleuchtend dar, wie sich im Protestantismus, angefangen mit den Traditionssträngen der ökumenischen Bewegung, die Einheitskonzepte stets mit Interessen verbinden (17ff). Dabei lassen sich zwei Grundoptionen erkennen: „Die erste strebt unter Aufgabe der spezifischen konfessionellen Eigenart eine neue Gestalt von Kirche an, die zweite sucht nach einer Einheit der Kirchen (sc.: im Plural!, H.H.), in der die konfessionellen Traditionen so weit wie möglich integriert und bewahrt bleiben“ (19). Für die erste steht „das Modell der organischen Union“ (20–29; exemplarisch: die Kirche von Südindien), für die zweite „das Modell der Kirchengemeinschaft“ (34–44; exemplarisch: Leuenberg und Porvoo). Abschließend reflektiert Hintzen „ekkleziologische Implikationen der Einheitsmodelle“ (63–71).

Thönissen widmet sich dem „Einheitsverständnis und Einheitsmodell nach katholischer Lehre“ (73–125). Er geht davon aus, dass das Modell der Option für Kirchengemeinschaft dasjenige sein wird, das den protestantisch-katholischen Dialog künftig bestimmt. Sein Beitrag erörtert Fragen, die sich unter dieser Voraussetzung für römisch-katholische Theologie und Kirche stellen, und zielt auf einen Versuch, „die mit dem reformatorischen Modell der Kirchengemeinschaft verbundene Herausforderung produktiv aufzunehmen“ (78). Dafür zieht er, alles andere wäre ja auch

Traumtänzeri, besonders die Dokumente des II.Vaticanums heran, aber auch gewichtige Beiträge aus der aktuellen theologischen Diskussion. Aus den Darlegungen wird nicht nur evident, wie, sondern auch, weshalb katholische Theologie so und so argumentiert. Dass der Beitrag im Teilhabe-Modell gipfelt („Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus“), das Thönissen vor Jahren selbst vorgeschlagen hat (was er bescheiden unerwähnt lässt), und das von einer optimistischen Einschätzung der künftigen Entwicklung zu einer Kirchengemeinschaft geprägt ist (122–125), wundert sicher niemanden.

Im Schlusskapitel des Buches bekräftigt Thönissen seine Überzeugung, dass eine strukturierte Einheit von Kirche auf der Basis des protestantischen Modells „Kirchengemeinschaft“ möglich ist. Und er fordert seine eigene Kirche auf, „in einem inner-katholischen Dialog“ zu klären, „ob dieses wirklich werden kann“ (130).

Das vorliegende Buch ist ein beachtenswerter Beitrag auch für unsere innerevangelische Diskussion um das Thema „Kirchengemeinschaft“ und „Kirche“. Es lehrt differenzierte Betrachtungsweise und gibt allen Anlass zur Ermüchterung angesichts von Versuchen, mit heißer Nadel und im Zorn verfasste Texte über Kirchengemeinschaft als „das“ evangelische Kirchenverständnis zu behaupten. Für die weitere Diskussion wird von entscheidender Bedeutung sein, ob unser ekklesiologischer Ausgangspunkt die faktischen Kirchentümer und deren Addition ist oder die Eine Kirche Christi, in der sich die Kirchentümer korrelativ entfalten und nach Konvergenz streben, die die Einheit der Kirche Christi durch gegenseitige Anerkennung ihres Kirche-seins,

ihrer Ämter und Sakramentspraxis vollzieht.

Hartmut Hövelmann

Siegfried Raeder: **Der Islam und das Christentum.** Eine historische und theologische Einführung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001, 284 S., ISBN 3-7787-1820-X

Die Erfordernis, den interreligiösen Dialog mit dem Islam zu führen, nimmt an Dringlichkeit zu, soll das Verhältnis von Islam und Christentum nicht eine „Geschichte gescheiterter Beziehungen“ (Ludwig Hagemann) bleiben. Zu dieser Diskussion kann und will Raeders Buch einen hilfreichen Beitrag leisten. Zunächst stellt er den Islam vor, Mohammed und seine Botschaft, die politisch-religiöse Entwicklung und Ausbreitung des Islams sowie islamisches Geistesleben, also einen Abriss muslimischer Theologie und Religiosität, dazu Religion, Gesetz und Staat. In einem zweiten Teil wird das Verhältnis von Christentum und Islam beleuchtet, einmal die Geschichte der Kirche in der islamischen Welt, andererseits die Auseinandersetzungen der Kirche mit dem Islam. Aus der Reformationszeit werden hier insbesondere Luthers Türken-schriften und die Koranausgabe Theodor Biblianders von 1543 behandelt. Luthers Theologie in Gestalt seiner Katechismen bildet sodann gleichsam den Schlüssel des dritten Teils, theologisch-systematischen Überlegungen zum Verhältnis der beiden Religionen. Ob der Islam mit Hilfe dieses Schlüssels wirklich geöffnet wird, steht dahin. Indem Raeder die Propria der jeweiligen Religion

herausstellt, hat seine Darstellung jedoch aus der Perspektive reformatorischer Theologie unterscheidende und erschließende Kraft für die notwendige Diskussion. Zwei kritische Anmerkungen: Der Name des Autors sollte nicht nur auf dem Umschlag, sondern auch auf dem Titelblatt stehen, und auch ein Register hätte dem informationsreichen Buch nicht geschadet.

Johannes Schilling

Peter Friedrich: **Die Stufen der Hoffnung.** Martin Luthers Weg zur Gewissheit, Rostock: Neuer Hochschulschriftenverlag 2000, 169 S. – ISBN 3-929544-85-7

Das Buch zeichnet die Entwicklung und Veränderung des Begriffs „Hoffnung“ in den frühen Schriften Luthers nach. Dies geschieht in zweifacher Absicht. Zum einen sollen die unterschiedlichen Dimensionen des Begriffs zur Geltung gebracht und seine bis jetzt eher zurückhaltende Rezeption in der Lutherforschung überwunden werden. Zum andern soll anhand der Entwicklung, die die Verwendung des Begriffs bei Luther genommen hat, dessen eigene geistliche Entwicklung nachvollzogen und so Hoffnung als eine „zu erfahrende Realität“ (12) verstehbar gemacht werden. Zur Analyse bedient Friedrich sich einer erfahrungsgeschichtlichen Methode, die Luthers Äußerungen unter der Fragestellung „Was muss den Verfasser dieser Sätze bewegt und geleitet haben?“ (16) betrachten will.

Die verschiedenen Aspekte der Aussagen Luthers über die Hoffnung interpretiert Friedrich im Sinne einer stufen-

artigen Entwicklung: Hoffnung wird zunächst als eine von Anfechtung begleitete Erwartung, der noch keine Erfahrung entspricht (50), verstanden, später dann als eine momentane Erfahrung der göttlichen Heilswendung (68), und schließlich als eine „echte christliche Hoffnung“ (86), die sich durch Anfechtung hindurch als „wirkliche Gabe des Geistes“ erwiesen hat und die deshalb zu einer Gewissheit und dann auch das Handeln bestimmen kann (98).

Die Analyse der einzelnen Textstellen sowie die vergleichende Darstellung der jeweiligen Aussagen machen die unterschiedlichen Aspekte der Bedeutung der Hoffnung und die Notwendigkeit einer stärkeren Beachtung dieses Begriffs einsichtig. Darüber hinaus trägt die Analyse dazu bei, die Explikation der „reformatorischen Erkenntnis“ Luthers begründet im Sinne eines Prozesses (130) zu verstehen. Die These, dass der theologischen Darstellung von Hoffnung je eine geistliche Disposition Luthers entspricht, wird jedoch nicht nachgewiesen – Friedrich selbst kommt hier nur zu Vermutungen (z.B. 37; 60; 86). Letztlich ist sie auch nicht nachweisbar, weil Luther, wie Friedrich feststellt (18), die Ergebnisse seiner Bibelauslegung nicht explizit als eigene Erfahrungen gekennzeichnet hat.

Deshalb ist es notwendig, die von Friedrich eingeforderte Kategorie der Erfahrung im Rahmen einer Theorie Luthers über das Zustandekommen des Glaubens (und der Hoffnung) zur Geltung zu bringen. Eine solche würde es erst möglich machen, der Gefahr einer „Psychologisierung des Glaubens“ (17) zu entgehen und gleichwohl im Sinne einer „Psychologie des Glaubens“ die fundamentalanthropologischen Bedingungen für die Charakterisierung der

Hoffnung als einer Gewissheit zu formulieren.

Melanie Beiner

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

Nachdem sich auf den Satz „Gott ist Liebe“ (1. Joh 4, 8.16) zahlreiche Dogmatiker im Zuge der Entfaltung ihrer trinitarischen Gotteslehre berufen, ist das Unternehmen sinnvoll, seinen Gehalt und seine unterschiedlichen Funktionen eigens zu analysieren und modellhaft zu erschließen. Die hier gekürzt vorliegende Kieler Dissertation leistet das auf hohem Abstraktionsniveau. Vf. untersucht und vergleicht 11 maßgebliche Entwürfe aus den Hauptepochen der Dogmengeschichte und vor allem der protestantischen Gegenwartstheologie miteinander: von Augustin über Richard von St. Viktor, Luther, Schleiermacher und Liebner wird die Linie ins 20. Jahrhundert weitergezogen zu Barth, Jüngel, Zizioulas, Moltmann, Pannenberg und dem Religionsphilosophen Swinburne.

In Bezug auf Luther spricht Vf. von „geschöpflicher Liebe“ so, dass hier „mindestens eine Kreatur“ involviert ist. Merkwürdigerweise ordnet aufgrund dieser unscharfen Definition sogar *Gottes* Liebesbeziehung zum Menschen bzw. zur Welt als „geschöpfliche Liebe“ ein (51f). Das Attribut dürfte nun freilich im Sinne eines Genetivus objec-

tivus gemeint sein; und das hat damit zu tun, dass Vf. Gott als Liebe auch, ja sogar primär unter Absehung von der Schöpfung zu verstehen sucht. Wie er indessen feststellt, verwendet Luther den Liebesbegriff umfassend zur Charakterisierung des Handelns Gottes an Mensch und Welt. Insofern kann sich jener Versuch nicht auf Luther berufen. Das verkennt Vf., nachdem er vom Rechtfertigungsgedanken Luthers her meint, die Liebe Gottes selbst als ex nihilo schaffend beschreiben zu müssen. In der Tat hat Luther die Überzeugung vertreten, Gottes Liebe finde nicht, sondern schaffe ihr Liebenswertes; d.h. sie orientiert sich nicht an der Welt, sondern liebt bedingungslos. Aber Luther hat keineswegs gesagt, dass es sich in dieser Hinsicht um eine „creatio ex nihilo“ handle. Sachgemäßer wäre es, von einem umschaffenden Handeln an der gefallenen Kreatur aus der Liebe „ex deo“ zu reden. Denn es ist Gott selbst in seiner Liebe, der – sich selbst überschreitend – die Welt als anderes will und unter Dahingabe seines Sohnes erlöst.

Gott als Liebe zu verstehen, legt eine relationale Ontologie nahe. Vf. weiß, dass sich dieses systematisch-theologische Denkmuster „zurzeit einiger Beliebtheit“ erfreut. Nicht es zu kritisieren, ist er angetreten, sondern zur Erzählung einer klareren Beschreibung dabei verwendeter Begriffe (4). Sein Anspruch ist, dass die Problemerkassungen traditioneller Substanzontologien mit Hilfe relationsontologischer Konzepte „reinterpremierbar bleiben, ohne dass das Erfassungsniveau früherer Begriffsschemata unterschritten wird“ (5). Der hohe Abstraktionsgrad seiner Analysen lässt ihn gleichwohl nicht wahrnehmen, dass reine Relationsontologien

ebenso einseitig bleiben wie reine Substanzontologien, weil beide Modelle der Wirklichkeitsbeschreibung zu kurz greifen, wenn sie entweder den Substanz- oder den Relationsbegriff vernachlässigen zu können meinen. Ein wirklicher Schritt nach vorn wäre es gewesen, die Substanzfrage angesichts des Redens von „Relaten“ in die Relationsontologie denkerisch angemessen zu integrieren. Vielleicht wäre Vf. dann hinsichtlich seines leitenden Interesses, Gottes Liebe als primär in sich genügend zu erfassen, am Ende doch zu einem gegenteiligen Ergebnis gekommen. Der häretischen Gefahr eines pantheisierenden Konzepts entrinnt man nicht durch ein quasi solitäres Verständnis in sich verliebter Trinität, die überfließender- und überflüssigerweise auch noch „zweitkonstitutiv“ Welt zum Liebesgegenstand erwählt, sondern durch den konsequenten Gedanken der Schöpfung, der einen Schöpfer zunächst ohne Welt logisch impliziert, und zwar so, dass dessen Schöpfungsakt seinerseits als in seinem Wesen als Liebe gründend und insofern als für ihn wesensnotwendig ernst genommen wird.

Es ist ein Verdienst des Vf.s, sein – und eben nicht nur sein – Modell so deutlich formuliert zu haben, dass dessen Apologetik allemal zum Weiterdenken und Diskutieren nötigt.

Werner Thiede

Uwe Rieseke-Braun: **Duellum mirabile.** Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 287 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd.73)

Luther hat häufig vom Kampf Christi gegen die Mächte des Verderbens gesprochen. Darunter verstand er aufgrund von biblischen Aussagen Sünde, Gesetz, Zorn Gottes, Teufel, Tod und Hölle. Entscheidend war für den Reformator, dass der Gottessohn alle diese zerstörenden und belastenden Kräfte durch Kreuz und Auferstehung besiegt hat. Aber wie sind seine Ausführungen auf einen Nenner zu bringen und theologisch zu deuten? Vf. erläutert zunächst Ziel und Vorgehensweise, bevor er die Deutungen Luthers über das Kampfmotiv schildert. Es folgt eine Skizze der Forschungsgeschichte von Johann Christian Konrad von Hofmann bis Theobald Beer. Aus ihr wird deutlich, wie unterschiedlich das Kampfmotiv gedeutet und bewertet wurde.

Vf. versteht das gesamte Werk Christi als Kampf. Stets geht es um das Heil des Glaubenden. Entscheidend für das Verständnis des Kampfes Christi gegen die bösen Mächte ist die dadurch mögliche Rechtfertigung des Sünders, der nur durch Vertrauen auf das Heilswerk Christi von Angst befreit und getröstet wird. Denn allein Christus ist die Überwindung der Sünde möglich. Nachgewiesen wird dies an zentralen Texten wie der Galaterbriefvorlesung von 1531/35 und *De servo arbitrio* (1525). In einer Einzelanalyse werden dann „Genese und Entwicklung des Kampfmotivs 1514–1545“ aufgezeigt. Luthers Gesamtwerk wird also auf das Thema hin untersucht.

Es zeigt sich, dass Luther vor allem in seinen Predigten und Liedern, aber auch in seinen Katechismen vom Sieg Christi über Sünde, Tod und Teufel – nicht im Sinne von Mythen, er benutzt Bilder und Metaphern, um den Glauben der Angefochtenen zu stärken. Luther spe-

kuliert nicht über Gottes Zorn oder die Genugtuung Christi, er zeichnet Bilder, die den „wunderbaren Wechsel“ zwischen dem Sünder und dem sündlosen Gottessohn verdeutlichen, der seine Sünde auf sich nimmt und mir seine Sündlosigkeit zueignet. Das Kampfmotiv wird also konsequent rechtfertigungstheologisch gedeutet. – Vf. ist es gelungen, mit Hilfe des Kampfmotivs die wichtigsten theologischen Aussagen Luthers zu erläutern und ihre grundsätzliche Bedeutung aufzuweisen.

Gerhard Müller

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

Der Autor untersucht unter der Fragestellung des Gesetzesverständnisses die vielfältigen Predigten Martin Luthers zu Texten aus dem Alten Testament. Teilweise versucht er, den Romkonflikt und innerreformatorische Auseinandersetzungen der Zeit einzublenden und zu berücksichtigen. Bei der Aufarbeitung des Materials geht er streng chronologisch vor. In diesen alttestamentlichen Predigten wird „das Gesetz“ unter verschiedenen Aspekten verhandelt. Zu einem Funktionsmodell lassen sich diese Aspekte nicht ordnen.

Der Autor kommt zu folgendem Ergebnis: Luther bewahrt sich, bei aller Schärfe, mit der er an vielen Stellen über das Gesetz im Bild der Fluch- und Todesmacht sprechen kann, oder über

einen „stammelnden und stotternden Moses“, in den Predigten zum Alten Testament an vielen Stellen zugleich die Offenheit der Feierfreude, die dem Gesetz als Tora, als freudevoller Weisung Gottes, auf dem Weg des Menschen entspricht. Freudiger Gesetzesgehorsam ist dabei für Luther nicht Äußerung des „Willens“ oder „Tuns“ des Glaubens, sondern die sich aus der Gottesbeziehung notwendig ergebende „relationale“ Konsequenz. Die Liebe, die den Glauben stets begleitet, erfüllt das Gesetz „um des Gesetzes willen“. Die praktische, Dank ausdrückende Antwort des Christen auf Gottes ordnende und heilbringende Weltzugewandtheit in Gesetz und Evangelium in der ethischen Lebensentscheidung des Glaubens von dem als Verheißung verstandenen Ersten Gebot des Dekalogs her macht dabei zugleich die Weltzugewandtheit Gottes sichtbar. Die Freude Luthers an Gottes Gesetz richtet sich damit in evangelischer Freude auf die Dynamik des Gottesworts, das als Gesetz und Evangelium

im Alten wie im Neuen Testament Christuszeugnis sein will. Luther erwartet diesen Zeugnischarakter nicht zuletzt vom „Gesetz“ des „Alten“ Testaments, das für ihn Anweisung zur rechten Theologie („Instrue mihi domine“), aber auch Grund zur Feierfreude ist.

Kritisch ist anzumerken: Diese optimistische Deutung des Gesetzes in den Predigten Luthers ist nicht nur eschatologisch, sondern hat auch seelsorgerliche Gründe. Die Verwendung des Begriffs „Oszillation“ für den Gesetzesbegriff bei Luther wird nicht jeden Luther-Interpreten überzeugen können. Dennoch: eine mutige Arbeit, die trotz der zahlreichen Probleme bei Luthers Predignachschriften zu neuen Ufern durchstößt. Das Buch ist ein bemerkenswerter Beitrag zur Lutherforschung. Aber auch Pfarrern, die über alttestamentliche Texte zu predigen haben, wird es eine große Hilfe sein.

Detlef von Dobschütz

EINGEGANGENE BÜCHER

The Reformation Theologians. An Introduction to Theology in the Early Modern Period, hrsg. von Carter Lindberg, Oxford usw.: Blackwell Publishers 2002, XIII, 396 S. – ISBN 0-631-21839-4 (The Great Theologians vol.3)

Werner Thiede: **Wer ist der kosmische Christus?** Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 513 S. – ISBN 3-525-56548-8 (Kirche und Konfession Bd.44)

Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben. Festgabe für Konrad Stock zum 60. Geburtstag, hrsg. von Michael Roth und Kai Horstmann, Münster: Lit-Verlag 2001, 266 S. – ISBN 3-8258-5549-X (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie Bd. 6)

NEU bei Kohlhammer

Peter von der Osten-Sacken
Martin Luther und die Juden
 – neu untersucht anhand von
**Anton Margarithas »Der gantz
 Jüdisch glaub« (1530/31)**

2002. 352 Seiten. Kart.

€ 28,-

ISBN 3-17-017566-1

Die Frage nach Luthers Judenfeindschaft verlangt nach einer historisch und theologisch differenzierten Antwort. So werden in der vorliegenden Arbeit in bisher nicht gekannter Vollständigkeit die einschlägigen Schriften und Äußerungen des Reformators zu den Juden von den ersten Anfängen bis in seine letzten Lebenstage erörtert. Erschlossen wird insbesondere auch die von Luther benutzte antijüdische Arbeit des Konvertiten Anton Margaritha über den jüdischen Glauben, um vor allem die alles beherrschende Anschuldigung Luthers zu prüfen, die Juden würden öffentlich und privat, in Synagogen, Büchern und Gebärden alles das lästern, was den Christen heilig sei. Die Untersuchung bezieht Schriften von Anhängern und Gegnern Luthers zum Thema ein und gibt Einblicke in die Geschichte der Rezeption seiner anti-jüdischen Traktate. Eine Bestimmung von Luthers Ort in der Geschichte der Judenfeindschaft in Deutschland und Überlegungen zu den theologischen Aufgaben, die sich aus diesem lutherischen Erbe ergeben, beschließen den Band.

DER AUTOR:

Dr. Peter von der Osten-Sacken ist Professor für Neues Testament und Christlich-jüdische Studien und Leiter des Instituts Kirche und Judentum an der Humboldt-Universität Berlin.



W. Kohlhammer GmbH

70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

LUTHERS WERKE

Online und auf CD-ROM



Die elektronische Version der Weimarer Ausgabe von Luthers Werken ist jetzt vollständig. Sie bietet:

- Vielfältige Recherchemöglichkeiten
- Detaillierte Suche nach Zitaten, Begriffen und Redewendungen
- Einfaches Auffinden von Luthers entscheidenden theologischen Ideen

Erschließen Sie in Sekundenschnelle Luthers gesamte Schriften. Entdecken Sie zum Beispiel Luthers Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen seiner Zeit und gewinnen Sie Einblicke in das historische Deutschland an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit.

Fordern Sie einen **kostenlosen Test** der Luthers Werke Datenbank an, um sich selbst von Inhalt und Funktionalität dieser herausragenden Forschungsquelle zu überzeugen. Bitte besuchen Sie auch <http://luther.chadwyck.co.uk>.

Anfragen bitte an:

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, MI 48106
Tel: +1 734 773 4600
Fax: +1 734 773 4601
Email: reference@proquest.com



From: ProQuest

Das zeitgemäße theologische Lexikon

als Sonderausgabe!

Das EKL ist eine Art Kernbibliothek, die den wesentlichen theologischen Wissensstoff benutzerfreundlich zugänglich macht. Im Registerband sorgen ca. 10.000 Sachbegriffe für inhaltliche Entdeckungen und Verknüpfungen.

Der Biographische Index enthält ca. 6.000 Personeneinträge, viele in Form längerer biographischer Artikel.

Die Lebensäußerungen und Arbeitsfelder von Kirche nehmen im EKL einen wichtigen Raum ein. Die ökumenischen Aspekte und die breite Information über das religiös-weltanschauliche, das politische, soziale, rechtliche und wissenschaftliche Umfeld des Christentums tragen dezidiert zur Dialogfähigkeit der Kirche bei.

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

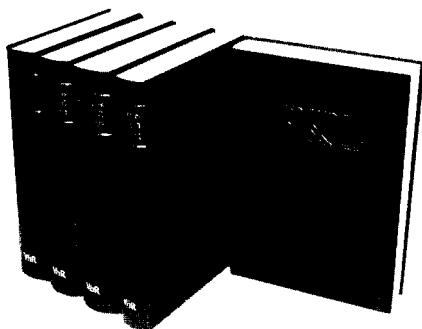
Hans Küng

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

Margot Käbmann

„Der ökumenische Zuschnitt des EKL zeigt sich zunächst in der Breite der Solidität weltweiter kirchenkundlicher Informationen. In seiner auf die kirchliche Praxis und auf das Zusammenleben der Kirchen ausgerichteten Sichtweise ist das EKL beispielhaft.“

Gerhard Sauter



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,

Sonderausgabe € 399,-.

ISBN 3-525-50145-5

„...ich halte das EKL für eine der fruchtbarsten und ergiebigsten Quellen, aus denen ich schöpfen kann. Wichtig ist auch seine ökumenische Dimension.“

Johannes Rau

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions. It emphasizes that every entry, no matter how small, should be recorded to ensure the integrity of the financial statements. This includes not only sales and purchases but also expenses and income. The document also highlights the need for regular reconciliation of accounts to identify any discrepancies early on.

In addition, the document provides a detailed breakdown of the accounting cycle, which consists of eight steps: identifying the accounting system, analyzing transactions, journalizing, posting, preparing a trial balance, adjusting entries, preparing financial statements, and closing the books. Each step is explained in detail, with examples provided to illustrate the process.

The document also covers the various types of accounts used in accounting, such as assets, liabilities, equity, revenue, and expense accounts. It explains how these accounts are classified and how they interact with each other. Furthermore, it discusses the importance of understanding the flow of funds and how it is reflected in the financial statements.

Finally, the document concludes by emphasizing the role of the accountant in providing accurate and reliable financial information to management and other stakeholders. It stresses that a strong foundation in accounting principles is essential for making informed business decisions.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 2002



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 Prof. Dr. Andreas Pawlas (Barmstedt).

Redaktion: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstr. 3, 80538 München, Fax (089) 21 11 26 88; e-mail: dr.hartmut-hoevelmann@arcor.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;
www.luther-gesellschaft.com

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 € 20,90 / 21,50 (A) / sFr 36,20 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 16,- inbegriffen.

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

Internet: www.vandenhoeck-ruprecht.de

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

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

INHALT

	113	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	114	Stärker streiten mit Gebet als mit dem Schwert Martin Luthers allererste Leichenpredigt
AUFSÄTZE	119	Albrecht Beutel Luther und Kolhase Eine Fallstudie zur cura conscientiae des Reformators
	140	Michael Plathow Philipp Melancthons Stellung zu den „Türken“ Ein Teil im Ganzen des reformatorischen Gedächtnisses
WERKSTATT	153	Frank Hofmann „Mystik: Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?“
BÜCHERSCHAU	157	Zu: H.C.Knuth / J.Loehr / FS Slenczka / S.Bräuer / W.Greive / J.Kunze / A.Pawlas / A.Andrén

ZU DIESEM HEFT

Dass auch die »Leichenpredigt« eine Schöpfung der Reformation ist, wird gar nicht so bekannt sein. In dieser Predigtgattung sind das Leben des verstorbenen Menschen, sein Werk, sein Schicksal und der biblische Text aufeinander bezogen, um denen, die über diesen Tod traurig sind, Raum für ihre Trauer zu schaffen, das Leben als ganzes noch einmal im Licht des Bibelworts zu bedenken und das Bibelwort tröstend in der Besinnung auf diesen Tod aufleuchten zu lassen. Es geht also nicht um Tod und Sterben an sich, sondern um den Tod und das Sterben eines unverwechselbaren Menschen. Martin Luthers erste Leichenpredigt entstand anlässlich des Todes seines Landesherrn Friedrichs des Weisen. Das war 1525. So spielt in das, was die Trauernden und den Prediger bewegt, auch die politische Lage hinein: der Bauernkrieg. *Gerhard Müller* hat diese Predigt bearbeitet und kommentiert.

Luther und Kolhase. *Albrecht Beutel* schließt nicht nur eine Lücke in der bisherigen Lutherforschung und arbeitet mit wünschenswerter Gründlichkeit die Fakten gegenüber Kleists Dichtung auf. Dieser Beitrag ist zugleich in mehrfacher Weise ungewöhnlich ergiebig: Wie wendet sich Luther diesem Bürger zu, der sein Recht nicht bekommen hat und der deswegen dem Staat die Fehde erklärt? Nach Beutels Analyse so, dass er die Sache nicht als Rechtsfall behandelt, sondern Seelsorge an Kolhase übt, und zwar durch »Gewissensunterweisung als Inbegriff theologischer Lebensberatung«. Eine von Luther her sehr wohl zu bedenkende Perspektive auch nach dem 11. September 2001.

Nachdem Luthers Verhältnis zu Islam und Türken immer wieder bearbeitet worden ist, untersucht *Michael Plathow*, wie Melanchthon dieses Thema angegangen ist. Der Vergleich mit Luther ist an dieser Stelle besonders aufschlussreich.

In der »Werkstatt« berichtet *Frank Hofmann* über das Frühjahrs-Seminar 2002 der Luther-Gesellschaft und der Wartburg-Stiftung zum Thema Mystik. Die Vorträge sind übrigens in einer gesonderten Publikation erschienen.

Abschließend soll hier noch ein Erratum aus Heft 1 aufgeklärt werden, das mehrere Leser beklagt haben. Durch Verschulden der Druckerei ist in der Umbruch-Korrektur im Aufsatz von *Jens-Martin Kruse* die letzte Zeile auf Seite 30 weggefallen. Damit der Satz wieder vollständig wird, hier der Schluss: »um damit ein vielschichtiges Gesamtverständnis von der Wittenberger Theologie zu erarbeiten.«

H.H.

STÄRKER STREITEN MIT GEBET ALS MIT DEM SCHWERT

Nach dem Tod Friedrichs des Weisen, mitten im Bauernkrieg:
Trauer und Trost

Martin Luthers allererste Leichenpredigt¹

Es hat Gott so geschickt und gefallen, dass unser Haupt [Kurfürst Friedrich] hier liegt. Durch seinen Tod sollen gerechterweise alle, die sich wirklich als seine Glieder erkennen, gestorben oder betrübt sein. Deswegen habe ich mir vorgenommen, was Sankt Paulus in solchen Sachen lehrt vorzunehmen und wie er seine verstorbenen Freunde getröstet hat, auch uns zu trösten. Die sich aber nicht von Herzen als Glieder dieses Haupts erkennen, denen wird hier nicht viel gepredigt oder Trost widerfahren. Uns aber, die wir uns seiner nicht schämen, denen wird dies sehr vonnöten, ja auch tröstlich sein ...

Die Heilige Schrift erlaubt nicht nur, sondern lobt und preist auch diejenigen, die betrübt sind und die Toten beweinen. Wie denn der weise Mann sagt: Beweine deinen Toten, denn es hat sein Leben ein Ende. Und wie wir auch lesen von dem Patriarchen Abraham, da seine Frau Sara nun gestorben war und er eine Zeit lang betrübt vor der Leiche lag [Gen 23, 2]. Danach stand er auf und begrub sie ...

Weil nun unser Haupt hier liegt, sollen wir gedenken, was wir verloren haben und was uns Gott in diesem Haupt gegeben und wieder weggenommen hat. Es wird bei den Alten sehr weise geredet, dass niemand zu loben sei, er habe denn sein Ende gut abgeschlossen. Denn wir sind alle voller Gebrechen. Obwohl wir viele Güter haben und vielleicht morgen in der Asche liegen, so werden doch diese Güter verfinstert durch die Gebrechen, bis sie Gott hinwegnimmt. Alsdann tun wir erst die Augen auf und erkennen das verlorene Gut, das durch die Gebrechen nicht hell leuchtete. So wird es auch uns widerfahren. Bisher haben wir ein solches Haupt gehabt, durch welches uns Gott Frieden gegeben hat, zu dessen Zeit nie ein Blutvergießen gewesen.

Aber dieses schreibe ich nicht seinen Kräften zu, denn sie sind's nicht, sondern Gott, der uns mit den Augen der Barmherzigkeit angesehen und uns so damit beschenkt hat. Darum sollen wir auch nicht bekümmert

¹ WA 17 I, 196ff

sein, dass die Person hier liegt und der Körper, denn auch wir müssen dahin. Sondern viel mehr ist zu beklagen, dass Gott diese Person so bald abgehauen hat und uns den Frieden hinwegnimmt. Es ist zu befürchten, weil er das Gefäß zerbricht, werde er auch den Schatz und das Gut hinwegnehmen. Dessen haben wir uns zu beklagen, dass uns viel mehr Schaden geschieht als seiner Person. Denn an seinem Ende hat er die Gnade gehabt, dass er in der Erkenntnis des Evangeliums verstorben ist und mit solchen Worten seine Hoffnung bewiesen, dass wir hoffen, seine Seele sei ewiglich getröstet.

Aber wir, die wir seine Glieder und seinen Einfluss noch brauchen sollten, sind dessen beraubt und abgehauen. Und wie wir danken sollen für die Gnade, die wir gehabt haben, so mögen wir wohl Kummer tragen, dass sie hinweggenommen worden ist. Und doch hoffen und bitten wir Gott, dass er sie uns weiterhin gebe und fortan andere mit dieser Gnade erfülle.

Dies ist die allgemeine Klage von uns allen, dass wir den guten Fürsten verloren haben. Aber noch das Allergrößte ist, dass dieses Haupt gestorben ist in diesen schweren, wunderlichen Zeiten, da das ganze deutsche Land in Aufruhr steht, lässt uns fürchten, dass das ganze deutsche Land verwüstet wird, wenn Gott es nicht verhütet. Es ist ein böses Zeichen, dass er ihn hinwegnimmt gerade zu dieser Zeit, in der wir ihn am allermeisten gebraucht hätten. Wir müssen fürchten, weil sein [Friedrichs] Tod und dieses Unglück [des Bauernaufbruhs] so zusammenkommen, dass er [Gott] uns damit anzeigen wolle, was er im Sinn habe. Denn ein so helles Licht des Evangeliums ist in Germania nicht gewesen wie jetzt. Aber weil es allenthalben faul und lässig angenommen und vom größten Teil verfolgt wird, deswegen müssen jetzt Verführer und Mordgeister kommen, die es am allerhöchsten lästern und schänden, dass es nicht seine Schuld sei, dass er tot ist, sondern unser aller und des ganzen deutschen Landes . . .

Deswegen hat Sankt Paulus denjenigen zu Trost geschrieben, die sich so bekümmern . . . : »Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht im Ungewissen lassen über die, die da schlafen, auf dass ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben« [1. Thess 4, 13]. Hier verbietet er nicht das Trauern. Denn am Ende wird er sagen: »Mit solchen Worten tröstet euch untereinander« [1. Thess 4, 18]. Weil er tröstet und zu trösten auffordert, wird er Traurigkeit gefunden haben und wehrt nicht, dass sie da sei. Aber mit einer Unterscheidung, die er hinzusetzt, teilt er die Traurigkeit in zwei Stücke. Eine ist die derjenigen, die keine Hoffnung haben, die also trauern, weil sie keine Erkenntnis von Gott haben wie die Heiden, die ihr Vertrauen auf einen Menschen setzen . . .

Die anderen mögen wohl trauern, aber nicht hoffen. Die Christen aber wissen, dass er [Friedrich] schläft und nicht verloren ist. Weil er schläft, so

muss er wieder auferstehen und die Werke wieder beginnen. Darum wissen wir, dass diese Tugenden und Güter wiederkommen werden, die er verlassen hat, so dass wir uns nicht wünschten, dass wir ihn behalten hätten. Denn dann werden wir unseren Fürsten wiederum sehen, was er gewesen ist und was wir gewesen sind – und das nicht im Menschen, sondern aus Gott, und wie diese Güter alle aus Gott in das Haupt und aus dem Haupt in uns geflossen sind . . .

Zum andern: »Wenn wir glauben, dass Jesus vom Tode auferstanden sei . . .« [1. Thess 4,14]. Hier vermengt Sankt Paulus den Schlaf und die Auferstehung Christi mit unserem Schlaf und Auferstehung, knüpft sie aneinander und macht eine [einzige] Auferstehung und Schlaf daraus, wie er es auch 1. Korinther 15 [13] tut: »Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferstanden.« Als wollte er sagen: So gewiss ist es, dass die Toten auferstehen werden, wie wir gewiss sind, dass Christus auferstanden ist. Denn wir wissen, dass Christus gestorben und wieder auferstanden ist und sitzt zur Rechten seines Vaters. Er sitzt nicht droben für sich, sondern wie Römer 4 [25] steht: »Christus ist um unserer Sünde willen gestorben, auf dass er uns von den Sünden errettet, und um unserer Gerechtigkeit wieder auferstanden, auf dass er uns fromm und heilig machte.«

Das ist der Nutzen und die Anwendung seiner Auferstehung, dass sie nicht unfruchtbar bleibe, sondern wirke in uns, dass wir von Sünden frei werden und heilig. Wenn wir denn heilig sind, dann sind wir auch gerecht durch seine Auferstehung. Deswegen werden wir auch leben. Die Sünde, Tod und Teufel werden uns nicht hindern. Denn wer heilig ist, den lässt er in Sünden und Tod nicht stecken. Gott, der ist gerecht, er straft nicht, wo keine Sünde ist. Wie Sankt Paulus sagt, dass der Tod eine Strafe der Sünden sei, und die Sünde ist des Todes Stachel. Denn wenn es keine Sünde gäbe, dann gäbe es auch keinen Tod. Deswegen kann er diesen Menschen nicht im Tod liegen oder sterben lassen, der ohne Sünde und fromm ist . . .

Das ist der Trost, dass wir nicht nur gewiss sind, wenn wir sterben und entschlafen, dass wir wieder auferstehen werden, sondern auch, dass sie [die Christen] mit Christus geführt werden. Es wäre ein großer Trost, wenn uns Gott jetzt unser Haupt wieder erweckte, dass wir seine Tugend und Gaben sehen könnten. Aber er wird es besser machen, dass wir nicht allein das sehen werden, was jetzt verloren, in das Bett gelegt und zugedeckt ist, sondern auch, wie er mit Christus geführt wird, da [wo] Christus ist . . .

Aber wie wollen wir ihm nun tun, da er uns dies Haupt hinweggerissen hat, damit die Gnade uns nicht vorenthalten wird, die er ihm geschenkt hat? Hier ist es nötig, dass wir uns an den Christus halten und uns so

fühlen: Lieber Gott, wir haben lange Zeit Frieden gehabt. Aber wir sind undankbar gewesen, haben diese Person und dich in ihm nicht erkannt. Aber weil er jetzt hinweggenommen worden ist, erkennen wir unsere Schuld. Kommt ein Krieg, so haben wir's verdient. Und wohl noch Ärgeres wegen der Werke, die wir noch nicht erkannt haben.

Er hat uns lange Honig gegeben. Wir werden nun auch einmal Senf essen müssen. Es hat uns lange gefallen und wohl getan, dass wir so still gesessen sind. Der Friede ist aber jetzt verloren mit Leib und Gut, Land und Leuten. Aber wir halten uns daran, dass wir ihn bald wiederhaben werden. Sterben wir mittlerweile, so ist nicht die Hoffnung, dass er wiederkommen werde, sondern viel herrlicher wird er kommen, als er vorher war. Unterdessen sollen wir Gott bitten, dass er denen Gnade geben wolle, die nach ihm kommen werden, ob wir mit Danksagung für seine Güte und mit Geduld gegenüber seinem Zorn möchten seinen Zorn abwenden und aufhalten. Denn uns ist das Unglück jetzt vor der Tür, und hier liegt das Haupt, das Friede gehalten hat. Jetzt aber geht der Teufel herein und hat im Sinn, dass er Land und Leute mit Blut überschwemme ...

Deswegen ist hier nun stärker zu streiten mit dem Gebet als mit dem Schwert. Aber das sollen sie wissen, dass, wer sich gegen die Obrigkeit wendet, der zieht Gottes Gericht auf sich, Römer 13 [2]. Das heißt, eine Züchtigung, nein schwere Bedrückungen oder Plagen werden sie haben. Wie auch das Wort zu den Korinthern gebraucht wird 1. Korinther 11 [29]: Wenn wir gerichtet werden, dann werden wir von dem Herrn gestraft. Dieser Spruch wird mehr tun als alle Büchsen und Spieße, und die Bauern werden diesem Spruch nicht entgehen.

Es ist aber zu fürchten, dass die Erfüllung dieses Spruchs zu lange ausbleibt, so dass der Schade zu groß werde. Aber wir müssen es Gott abbiten, dass der Schade nicht größer werde. Denn der Spruch des Paulus wird wohl wahr bleiben ... Auch fürchtet sich der Teufel vor dem Schwert gar nicht, sondern viel mehr unser Gebet. Deswegen mischt er sich an allen Orten ein. Denn er weiß, dass seine Strafe nicht fern ist. Darum wollte er auch gern, dass ihrer viele umkämen. Weil wir seine Schalkheit merken, lasst uns weise bitten, dass Gott seine Gnade und Beistand der Obrigkeit gebe, gut zu regieren, dass wir ihm so zuvorkommen, seinen Zorn aufhalten und Abbitte leisten und uns bessern. Das helfe uns Gott. Amen.

Zur Erläuterung

Mit ihren Begräbnisansprachen haben die Reformatoren eine neue Textgattung geschaffen: Biblische Verkündigung sollte an die Stelle eines rein liturgischen Ge-

schehens treten, das bei Bestattungen die Wirklichkeit des Todes in den Hintergrund zu drängen vermochte. Nein – es durfte getrauert werden. Der Tod bringt Verlust, auch für Christen. Aber es tritt die frohe Botschaft hinzu: Durch die Auferweckung des Gottessohnes haben wir Christen Hoffnung – Gott ist stärker als der Tod. Sein Leben siegt.

Im 16. Jahrhundert und noch lange darüber hinaus wurden diese Ansprachen »Leichenpredigten« genannt. Sie wurden wichtig für die Trauerarbeit. Im Laufe der Zeit – vor allem im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts – wurden viele dieser Predigten von wohlhabenden Hinterbliebenen gedruckt. In ihnen treten neben die Verkündigung des Evangeliums von der Auferweckung Jesu Christi Informationen über den Verstorbenen, sein Leben, sein Werk, sein Leiden und vieles mehr.

All dies ist angedeutet in der ersten Leichenpredigt, die es gibt. Martin Luther hat sie nach dem Tod seines Kurfürsten Friedrich gehalten. Er stellt fest: Es gibt Menschen, die werden von diesem Todesfall nicht berührt. Aber es gibt auch andere, die ihren Landesherrn geachtet und verehrt haben. Sie dürfen trauern. Denn sie erkennen, dass genau im Moment dieses Todes das verlorengegangen ist, was während seiner ganzen Regierungszeit herrschte: Frieden. Der Aufstand der Bauern hat nämlich begonnen. Was daraus werden wird, ist unklar. Aber was verlorengegangen ist, ist deutlich: ein Landesherr, der den ihm von Gott gegebenen Auftrag befolgt und seinen Landeskindern friedliche Zeiten bewahrt hat.

Der Reformator geht auf die aktuelle Situation ein, den Bauernkrieg. Seine Deutung dieses Aufstandes wiederholt er hier kurz: Der Teufel hat sich der Bauern bemächtigt. Ihre Forderungen wurden nicht weiter verhandelt, sondern an die Stelle von Gesprächen traten Aufruhr und Zerstörung. Das ist – so Luther – gegen Gott. Der will keine Gewalt von denen, die meinen, berechnigte Forderungen zu vertreten. Noch ist – am 10. Mai 1525 – in Wittenberg offen, wie alles weiter- und ausgehen wird.

Vielleicht drängt sich in dieser Predigt die aktuelle Lage und Sorge zu stark in den Vordergrund. Dies fällt uns besonders deswegen auf, weil wir viele der darüber geäußerten Urteile nicht zu teilen vermögen. Aber der Reformator kennt die Ängste der Gemeinde. Deswegen geht er darauf ein. Jedoch verweist er auch auf die Grenzen der Politik (und damit indirekt auch auf die Grenzen seiner eigenen politischen Anschauungen): Er fordert zum Gebet auf, das wichtiger und stärker sei als das Schwert. Luther deutet die augenblickliche Situation als Aufforderung Gottes zur Hinwendung zum Evangelium. Der verstorbene Kurfürst darf ruhen. So stark er auch vermisst wird – Gott und sein Wort bleiben lebendig. Das Gotteswort bewährt seine stärkende Kraft in persönlichen und allgemeinen Notlagen.

Bearbeiter: Landesbischof i.R. Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 91056 Erlangen

LUTHER UND KOLHASE

Eine Fallstudie zur cura conscientiae des Reformators¹

Von Albrecht Beutel

I.

»An den Ufern der Havel lebte, um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, ein Roßhändler, namens *Michael Kohlhaas*, Sohn eines Schulmeisters, einer der rechtschaffensten zugleich und entsetzlichsten Menschen seiner Zeit«². So beginnt die im Sommer 1810 vollendete Novelle »Michael Kohlhaas«, das bekannteste Erzählwerk Heinrich von Kleists³. Zu ihrem Personal zählt auch die Figur Martin Luther: Mittels eines Plakats, »das in allen Städten und Flecken des Kurfürstentums angeschlagen ward«⁴, sucht er Kohlhaas von dessen geplanter Selbststrache an der Obrigkeit abzubringen. Die drastische religiöse Mahnrede Luthers trifft ihren Adressaten ins Mark: Kohlhaas, der eben den Plan schmiedet, die Stadt Leipzig einzuäschern⁵, sieht sich plötzlich entwaffnet⁶; unverzüglich reist er in der »Verkleidung eines thüringischen Landpächters«⁷ nach Wittenberg, um dort,

¹ Vorgetragen am 11. 7. 2001 vor der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin. Für den Druck ist der Text geringfügig überarbeitet und um Anmerkungen ergänzt worden.

² Heinrich von Kleist, *Michael Kohlhaas* (in: Ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. v. H. Sembdner, 2 Bde., ⁸1985, Bd. 2, 9–103), 9.

³ Dass der erste Satz des 1985 erschienenen Bestsellers »Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders« von Patrick Süskind in deutlicher Entsprechung zu dem Eröffnungssatz von Kleists »Michael Kohlhaas« formuliert ist, scheint bislang noch nicht bemerkt worden zu sein.

⁴ Kleist, *Michael Kohlhaas* (s. Anm. 2), 42.

⁵ AaO 43.

⁶ AaO 44: »Wer beschreibt, was in seiner Seele vorging, als er das Blatt, dessen Inhalt ihn der Ungerechtigkeit zieh, [...] erblickte: unterzeichnet von dem teuersten und verehrungswürdigsten Namen, den er kannte, von dem Namen Martin Luthers! Eine dunkle Röte stieg in sein Antlitz empor; er durchlas es, indem er den Helm abnahm, zweimal von Anfang bis zu Ende; wandte sich, mit ungewissen Blicken, mitten unter die Knechte zurück, als ob er etwas sagen wollte, und sagte nichts; löste das Blatt von der Wand los, durchlas es noch einmal [...] und verschwand. Mehr als dieser wenigen Worte bedurfte es nicht, um ihn, in der ganzen Verderblichkeit, in der er dastand, plötzlich zu entwaffnen«.

⁷ Ebd.

im Schutz der Nacht, den Reformator um politische Vermittlung und den durch das Abendmahl besiegelten Vergebungszuspruch zu bitten⁸. Eindrücklich ist die Begegnung der beiden, Luther und Kohlhaas, geschildert⁹, doch geschichtlich verbürgt ist sie nicht¹⁰: Weder gab es in dieser Sache ein öffentliches Plakat Luthers, noch lässt sich eine persönliche Begegnung der prominenten Zeitgenossen belegen¹¹.

Immerhin: Der Held der Erzählung hat in der Person des Hans Kolhase eine reale Entsprechung, und zwischen ihm und Luther kam es tatsächlich, wenn auch wohl nur brieflich, zu persönlichem Austausch. Diese geschichtlich verbürgte Berührung soll uns jetzt interessieren: als die historische Schnittmenge zwischen einem Aufsehen erregenden, die Rechtshistoriker bis heute beschäftigenden juristischen Streitfall¹² und der viel zu oft nur als Binnenwelt wahrgenommenen und rekonstruierten lutherischen Reformation. Was die Berührung für Kolhase bedeutet hat, ist aufgrund der in dieser Hinsicht dürftigen Quellenlage schwer zu ermessen. Für Luther blieb sie marginal: Neben einem Brief, den er an Kolhase

⁸ AaO 44–49.

⁹ Vgl. dazu C. A. Bernd, Der Lutherbrief in Kleists »Michael Kohlhaas« (Zeitschrift für deutsche Philologie 86, 1967, 627–633). – M. Dießelhorst, Hans Kohlhaas / Michael Kohlhaas (Kleist-Jahrbuch 1988/89, 334–356), 353–356. – J. Linder, Mobilisierung und Diabolisierung der Zeichen. Zu Heinrich von Kleists Erzählung Michael Kohlhaas. Ein literaturwissenschaftlicher Kommentar (in: Heinrich von Kleist, Michael Kohlhaas [1810]. Mit Kommentaren von W. Naucke u. J. Linder [Juristische Zeitgeschichte, Abt. 6, Bd. 6], 2000, 131–159), 145f.

¹⁰ Schlechterdings unbegreiflich ist mir, wie W. Silz (Heinrich von Kleist. Studies in His Works and Literary Character, 1961) feststellen kann: »The Luther episode is the only authentic element of history in a story that throughout creates the impression of documentary realism« (aaO 186). Ähnlich wie Silz urteilte bereits R. King, The Figure of Luther in Kleists Michael Kohlhaas (The Germanic Review 9, 1934, 18–25), 21. 23.

¹¹ Vgl. dazu die im »Anhang« angestellten Erwägungen.

¹² Ch. Müller-Tragin, Die Fehde des Hans Kolhase. Fehderecht und Fehdepraxis zu Beginn der frühen Neuzeit in den Kurfürstentümern Sachsen und Brandenburg (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 35), 1997 (vgl. dazu J. Rückert, Kohlhaas statt Kohlhaas [in: Kleist-Jahrbuch 1999, 276–278]); M. Dießelhorst u. A. Duncker, Hans Kohlhaas. Die Geschichte einer Fehde in Sachsen und Brandenburg zur Zeit der Reformation (Rechtshistorische Reihe 201), 1999. Diese beiden Monographien haben die Arbeit von C. A. H. Burkhardt (Der historische Hans Kohlhaas und Heinrich von Kleist's Michael Kohlhaas. Nach neu aufgefundenen Quellen dargestellt, 1864) antiquiert. Wissenschaftlich unbrauchbar ist: K. Neheimer, Der Mann, der Michael Kohlhaas wurde. Ein historischer Bericht, 1979.

schrieb¹³, hat er über Tisch¹⁴, auf der Kanzel¹⁵, in einer Disputation¹⁶ und in Briefen¹⁷ an insgesamt 16 Stellen seiner gedacht. Die Luther-Forschung hat sich bislang nicht dafür interessiert¹⁸, selbst umfangreiche Luther-Biographien begnügen sich, sofern sie davon nicht schweigen, mit einem knappen, kaum ergiebigen Hinweis¹⁹.

Doch die Beiläufigkeit, die der Berührung zwischen Luther und Kollhase zweifellos eignet, hat ihren Reiz: Sie verspricht, abseits aller für die Reformationsgeschichte zentralen und folgenschweren Konflikte, Einblick zu gewähren in das unspektakuläre und darum weithin repräsentative Bemühen Luthers, sein religiöses Mandat in den vielgestaltigen, zumeist kleinformatischen Anforderungen des weltlichen Lebens zur Geltung zu bringen. Die mikrohistorische Analysearbeit kann, indem sie den Alltagsbetrieb in der Werkstatt des Reformators exemplarisch beleuchtet, ein kleines, aber zielgenaues Licht werfen auf die Physiognomie der Reformation.

II.

Geboren wurde Kollhase um 1500 als Sohn eines Handwerkers in Tempelberg, einem nördlich von Finsterwalde gelegenen Dorf²⁰. Als Fernhandelskaufmann hatte er es rasch zu einigem Wohlstand gebracht. Mit seiner Fa-

¹³ WABr 7; 124f (8. 12. 1534); vgl. dazu Abschnitt III.

¹⁴ WATR 5; 497,16–21 (Nr. 6120, nach 11. 8. 1538). – WATR 4; 128,19–30 (Nr. 4088, 5. 11. 1538). – WATR 4; 215,11–20 (Nr. 4315, 7. 12. 1538). – WATR 4; 461,6–14 (Nr. 4738, 4. 2. 1539). – WATR 4; 366,8–367,25 (Nr. 4535, 26. 4. 1539).

¹⁵ WA 47; 721–730 (Predigt vom 13. 4. 1539). – WA 47; 847–852 (Predigt vom 13. 7. 1539).

¹⁶ WA 39,2; 80,6–11 (Zirkulardisputation über Mt 19,21, 9. 5. 1539).

¹⁷ WABr 7; 57f (12. 4. 1534, an Spalatin). – WABr 7; 59 (12. 4. 1534, an Hausmann). – WABr 8; 361–363 (2. 2. 1539, an Melanchthon). – WABr 8; 378–381 (2. 3. 1539, an Melanchthon). – WABr 8; 402f (5. 4. 1539, an Kurfürst Johann Friedrich). – WABr 8; 558f (September 1539 [?], an Kurfürst Johann Friedrich). – WABr 9; 2–4 (2. 1. 1540, an Kanzler Brück). – WABr 9; 69–72 (5. 3. 1540, an Melanchthon).

¹⁸ Übrigens auch nicht für das Lutherbild Heinrich von Kleists, dessen kirchenhistorische Aufarbeitung wertvolle Einsichten in die literarische Luther-Rezeption des frühen 19. Jahrhunderts freilegen könnte.

¹⁹ J. Köstlin u. G. Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, Bd. 2, 1903, 442–444. 676. – M. Brecht, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, 1987, 22f. 99. 379.

²⁰ Zur biographischen Erstorientierung nützlich ist (trotz einzelner Fehler und Ungenauigkeiten) W. Ribbe, Art. Kohlase, Hans (NDB 12, 1980, 427f).

milie – drei Kinder sind aktenkundig²¹ – bewohnte er in Cölln an der Spree ein Haus in der Fischerstraße²². 1530 kaufte er sich in das Cöllner Bürgerrecht ein. Der Betrag, den er dafür entrichten musste, lässt erahnen, wie vermögend er war – von den insgesamt 361 Personen, die zwischen 1508 und 1530 das städtische Bürgerrecht erwarben, ist nur in einem einzigen Fall eine noch höhere Summe bezahlt worden²³. Kolhase, dessen hageres Gesicht ein dünnes Bärtchen zierte²⁴, verfügte über eine ansehnliche Bildung²⁵. Seine deutschen Texte zeugen von Gewandtheit und Eleganz, auch war er des Lateinischen mächtig – ein von ihm auf Latein geschriebener Drohzettel hat sich erhalten²⁶, der an ihn gerichtete Brief Luthers enthält nicht nur ein ganz selbstverständlich gebrauchtes lateinisches Bibelzitat²⁷, sondern auch ein nicht leicht zu durchschauendes lateinisches Wort-

²¹ Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 21. – Im Frühjahr 1540, unmittelbar vor der Hinrichtung Kolhases, scheint seine Frau Margarethe außerdem die Totgeburt von Zwillingen erlitten zu haben (vgl. P. Hafftitz, *Microchronologikon* [nach einer handschriftlichen Vorlage wiedergegeben bei Ch. Schöttgen u. G. Ch. Kreyzig, *Diplomatische und curieuse Nachlese der Historie von Chur-Sachsen, und angrenzenden Ländern. Zu einiger Erläuterung derselben. Dritter Theil, 1731, 528–541; zit. nach dem Abdruck bei Dießelhorst/Duncker, s. Anm. 12, 429–439, 437*).

²² Wahrscheinlich Fischerstraße 27 (vgl. F. Meyer, *Berühmte Männer Berlins und ihre Wohnstätten. Vom 16. Jahrhundert bis zur Zeit Friedrichs des Großen, 1875, 11; C. Locht, Das Haus des Hans Kohlase* [Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins 33, 1916], 72).

²³ Der Betrag von drei Gulden, den Kolhase entrichten musste, ist lediglich durch Christoffel Rock, der 1518 für den Erwerb des Cöllner Bürgerrechts vier Gulden bezahlt hatte, übertroffen worden (P. v. Gebhardt, *Die Bürgerbücher von Cölln an der Spree 1508–1611 und 1689–1709 und Die chronikalischen Nachrichten des ältesten Cöllner Bürgerbuches 1542–1610* [Quellen und Forschungen zur Geschichte Berlins 3], 1930, 1–9).

²⁴ Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 22.

²⁵ Kolhase sei »ziemlich beredt, etwas studiret und wohl belesen gewesen«, berichtet Hafftitz (s. Anm. 21), 438.

²⁶ Hafftitz (s. Anm. 21), 433. – Vgl. dazu E. Kaufmann, *Michael Kohlhaas = Hans Kohlase. Fehde und Recht im 16. Jahrhundert – ein Forschungsprogramm* (in: *Recht, Gericht, Genossenschaft und Policy. Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtshistorie*, hg. v. G. Dilcher u. B. Diestelkamp, 1986, 65–83), 72f.

²⁷ Innerhalb des deutschsprachigen Briefes zitiert Luther Dtn 16,20 in lateinischer Sprache (WABr 7; 124,12).

spiel²⁸, und auf dem Gang zum Richtplatz soll Kolhase mehrfach den Satz »Numquam vidi iustum derelictum« wiederholt haben²⁹.

Am 29. September 1532 gerät der bis dahin unbescholtene Bürger in einen lebenswendenden Streit. Dazu und zu den dadurch ausgelösten Folgen halten die umfangreichen, im Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar einliegenden Untersuchungsakten zum Fall Kolhase³⁰ detaillierte Informationen bereit. Auf der Reise zum Leipziger Michaelismarkt pausiert Kolhase in dem sächsischen Dorf Wellaune³¹. Während er dort »ein kenlein biers«³² zu sich nimmt, beschuldigen ihn die Bauern des Dorfes, zwei gestohlene Pferde mit sich zu führen. Die Pferde werden einbehalten, Kolhase muss mit seiner Ware – er war nicht Ross-, sondern Lebensmittelhändler – zu Fuß nach Leipzig ziehen. Dort erreicht er den Markt zu spät, bleibt deshalb auf seiner Ware sitzen und büßt dadurch nicht nur den erhofften Umsatz, sondern offenbar auch seine Kreditwürdigkeit ein. Auf der Rückreise fordert er, mit einem Leumundsschreiben des Leipziger Bürgers Hans Blumentrost versehen, von Gunther von Zaschwitz, dem Wellauner Grundherrn, die beiden Pferde zurück, weigert sich aber, was rechtmäßig ist, das von Zaschwitz erhobene Futtergeld zu bezahlen. Zaschwitz wendet sich daraufhin an den sächsischen Amtmann Kottwitz, der am 13. Mai 1533 in Düben eine Güteverhandlung stattfinden lässt. Kolhase erklärt sich bereit, das geforderte Futtergeld zu entrichten, doch als er den erbärmlichen Zustand der Pferde wahrnimmt, von denen eines kurz darauf verendet, erhebt er, was Zaschwitz verweigert, gehörigen Schadensersatz.

²⁸ Wenn Luther schreibt, die erlittene »infamia« solle ihm »billig wehe tun«, und er sei schuldig, »dieselbige zu retten und erhalten« (aaO 124, 10f), dann setzt er offenkundig voraus, dass Kolhase für die letztere Bemerkung das Wort »fama« aus »infamia« herauszulösen versteht.

²⁹ Vgl. z. B. Meyer (s. Anm. 22), 36. – Überdies berichtet Hafftitz, dass, als Kolhase nächstens an Luthers Tür Einlass begehrt habe, der Dialog zwischen ihm und Luther auf Lateinisch geführt worden sei (Hafftitz [s. Anm. 21], 435).

³⁰ Die im Ernestinischen Gesamtarchiv aufbewahrten Akten tragen die Signatur Reg. Ss. pag. 360 Nr. 1b. – Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12) haben die wesentlichsten Teile dieser Akten ediert; allerdings ergaben Stichproben eine mitunter nachlässige Textwiedergabe: So enthält beispielsweise der aaO 456 gebotene, neun Zeilen umfassende Auszug aus Luthers Brief an Melanchthon vom 2. 3. 1539 insgesamt sechs Schreibfehler, der Auszug aus Luthers Brief an Spalatin vom 12. 4. 1534 (aaO 449f) einen Zeilenbruch. Außerdem werden Luthertexte bisweilen in grotesker Sinnentstellung paraphrasiert (vgl. z. B. aaO 456. 459), und der einleitend (aaO 19) zitierte erste Satz von Kleists »Michael Kohlhaas« weist drei Wiedergabefehler auf.

³¹ Zum folgenden vgl. Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 23–30. 171–177.

³² AaO 200.

satz. Nach sächsischem Recht hätte Kottwitz daraufhin ein Streitiges Verfahren einleiten müssen. Unklar bleibt, weshalb er es unterließ und ob Kolhase dadurch, vielleicht weil er landesfremd oder geringeren Standes war, das Opfer einer Ungleichbehandlung wurde.

Kolhase bittet nun Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, ihm »Kar vnd wandel«, also Bußgeld und Schadensersatz zu verschaffen³³. Der vom Kurfürsten umgehend eingeschaltete sächsische Landvogt Hans Metzsch bebraucht eine weitere Güteverhandlung ein. Kolhase erklärt sich bereit, einen symbolischen Schadensersatz von vier Gulden zu akzeptieren. Zaszwitz aber, der gar nicht erschienen ist, lehnt, wohl wegen des damit verbundenen Schuldeingeständnisses, das Friedensangebot ab. Abermals wird das jetzt zwingend gebotene Gerichtsverfahren verweigert. Am 15. Februar 1534 – der Vorfall von Wellaune liegt mehr als 17 Monate zurück! – reist Kolhase wieder zu Metzsch nach Wittenberg, der ihm erneut den ordentlichen Rechtsweg verweigert und stattdessen vorschlägt, beim Kurfürsten eine weitere Güteverhandlung zu erwirken.

Daraufhin erklärt Kolhase am 12. März 1534 gegen Zaszwitz und das Land Sachsen die Fehde³⁴. Als Gründe nennt er Rechtsverweigerung und Ehrverletzung, auch fordert er nun wieder den vollen Schadensersatz³⁵. Dass selbst ein schlichter Bürger die Fehde erklären konnte, scheint durchaus der spätmittelalterlichen Rechtswirklichkeit entsprochen zu haben³⁶. Nun hatte allerdings der Ewige Landfriede von 1495 das Fehdewesen kategorisch untersagt und der Wormser Reichslandfriede von 1521 dieses Verbot noch einmal bestätigt und konkretisiert. Erstaunlicherweise hat jedoch die sächsische Justiz gegen Kolhase zunächst nicht den Vorwurf des Landfriedensbruches erhoben, sondern nur den unzureichenden Rechtsgrund seiner Fehde moniert. Dieser Umstand wird in der Rechtsgeschichtsschreibung einhellig als Ausdruck einer faktischen Rechtsunsicherheit gedeutet, wofür im übrigen nicht nur die stattliche Zahl an Fehden, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erklärt und geführt worden sind, spricht, sondern auch die Carolina von 1532, die mit Art. 129 in der Tat die vage Möglichkeit einer legalen Befehdung einräumt³⁷.

³³ AaO 179.

³⁴ Zur Vorgeschichte der Fehde vgl. aaO 23–37. 171–186.

³⁵ Der Fehdebrief Kolhasen ist wiedergegeben und knapp kommentiert bei Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 186–190, und Müller-Tragin (s. Anm. 12), 32–35.

³⁶ Vgl. Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 38–46.

³⁷ Vgl. aaO 46–49; Müller-Tragin (s. Anm. 12), 96–121 u. passim. – Vgl. ferner E. Kaufmann, Art. Fehde (Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 1, 1971, 1083–1093; Ders., Michael Kohlhaas = Hans Kohlhasen (s. Anm. 26), 65–83.

Nachdem die Fehde erklärt war, kündigte Kolhase sein Cöllner Bürgerrecht auf³⁸. Möglicherweise begann er auch damit, eine Mannschaft von Fehdehelfern anzuwerben. Doch hat er während des ganzen Jahres 1534 nicht eine einzige Fehdehandlung unternommen. Indessen kursierten alsbald wilde Gerüchte, das ganze Land schien von der Angst vor Kolhase ergriffen. Im Mai 1534 ließ Zschwitz ein öffentliches Rechtfertigungsplakat ausgeben³⁹. Metzsch richtete an den Kurfürsten von Brandenburg ein förmliches Rechtshilfeersuchen, auf das Joachim I. allerdings unter Hinweis auf Nickel von Minckwitz, der wenige Jahre zuvor aus sächsischem Gebiet unbehindert eine Fehde gegen Brandenburg führen konnte, ziemlich spröde reagiert hat⁴⁰.

Im Frühjahr 1534 war in Wittenberg mehrfach Feuer gelegt worden: In der Nacht vom 9. zum 10. April brannten in unmittelbarer Nähe des Schlosses drei⁴¹ Häuser nieder, am 13. April standen in der Vorstadt 26 Häuser in Flammen⁴². Der Verdacht gegen Kolhase drängte sich auf. Auch Luther hat ihn zunächst geteilt: In zwei am 12. April ausgefertigten Briefen macht er Kolhase für die Brandstiftung haftbar⁴³, nennt ihn allerdings noch nicht beim Namen, sondern bezeichnet ihn stereotyp als »hostis«⁴⁴, was in diesem Fall als terminus technicus für »Fehdegegner« zu lesen ist. Als den eigentlichen Drahtzieher identifiziert Luther den »Satan Markgraf Joachim [von Brandenburg]«, dessen bloßes Werkzeug Kolhase sei⁴⁵. Interessant ist, im Vergleich dazu, dass Melanchthon in einem wenig später geschriebenen Brief zwar ebenfalls die Stadtbrände erwähnt, jedoch den »latrunculus« Kolhase als einen der brieflichen Erwähnung unwürdigen Gegenstand lächerlich macht⁴⁶. Der Rat zu Wittenberg gibt dem sächsischen

³⁸ Gebhardt (s. Anm. 23), 9.

³⁹ Der Text des Plakats ist gedruckt und knapp kommentiert bei Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 57f. 199–201; vgl. ferner Müller-Tragin (s. Anm. 12), 38–41.

⁴⁰ Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 191–196.

⁴¹ In seinem Schreiben an Georg Spalatin vom 12. 4. 1534 berichtet Luther von vier Häusern, die in dieser Nacht abgebrannt seien (WABr 7; 57,16).

⁴² Vgl. dazu WABr 7; 58 Anm. 3.

⁴³ WABr 7; 57f,14–21 (12. 4. 1534, an Spalatin). – WABr 7; 59,10–14 (12. 4. 1534, an Hausmann).

⁴⁴ Am 5. 11. 1538 notiert Lauterbach in der Nachschrift einer Tischrede Luthers die Wendung »hostis Kolhase« (WATR 4; 128,20 [Nr. 4088]).

⁴⁵ WABr 7; 59,11f (12. 4. 1534, an Hausmann).

⁴⁶ »De nostris rebus nihil admodum quod scribam habeo, nam etsi arbitrabilis famam ad vos peruenturam esse de huius urbis incendiis, et de quodam latrunculo, qui bellum indixit ditioni Saxonicae, tamen rem non puto dignam esse nostris literis«, schrieb Melanchthon am 1. 5. 1534 an Camerarius (CR 2, 720).

Kurfürsten seinen Unmut zu Protokoll, der ebenso gegen den mutmaßlichen Brandstifter Kolhase wie gegen Zschwitz, der die Fehde mutwillig provoziert habe, zielt⁴⁷. Übrigens hat sich der Verdacht gegen Kolhase bald darauf als haltlos erwiesen; ein Kuhhirte namens Valentin Teuchel wurde der Tat überführt und am 5. Februar 1535 hingerichtet⁴⁸. Auch wenn für die Wittenberger Brände mitunter bis heute Kolhase verantwortlich gemacht wird⁴⁹, kann an dessen Unschuld kaum ein Zweifel bestehen: In den sächsischen Untersuchungsakten, die die unerbittliche Verfolgung jedes noch so kleinen Verdachts gegen Kolhase dokumentieren, begegnet der Vorwurf der Brandstiftung in Wittenberg nicht ein einziges Mal⁵⁰.

Im Dezember 1534 kommt es in Jüterbog zwischen Kolhase und den Zschwitz-Erben – Gunther von Zschwitz war im November 1534 verstorben⁵¹ – zu einer erneuten Güteverhandlung. Durch einen förmlichen Reinigungseid macht sich Kolhase zunächst von dem Verdacht der Wittenberger Brandstiftung frei. Dann nehmen die Verhandlungen einen dramatischen Lauf, münden jedoch am 8. Dezember in einen vertraglich fixierten Vergleich: Kolhase wird der Fehde absagen, die Gegenpartei ihm bis Neujahr eine Entschädigung in Höhe von 600 Gulden bezahlen. Kurz darauf freilich erklärt die Witwe Zschwitz gegenüber dem sächsischen Kurfürsten, die Ausgleichssumme sei gegen ihren Willen zugesagt worden. Umgehend autorisiert sie der über die Nachgiebigkeit seiner Hofgerichtsräte heftig erzürnte Kurfürst⁵², von jeder Zahlung Abstand zu nehmen, und annulliert den in Jüterbog geschlossenen Friedensvertrag⁵³. Damit standen die Zeichen auf Sturm: Die sächsische Justiz leitete fieberhafte Fahndungsmaßnahmen ein, der untergetauchte Kolhase nahm im Mai 1535 erstmals gewaltsame Fehdehandlungen auf.

⁴⁷ Den Text des um den 11. 4. 1534 verfassten Briefs bieten Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 197f.

⁴⁸ Vgl. WABr 7; 58 Anm. 3.

⁴⁹ So beispielsweise von Ribbe (s. Anm. 20), 427, und H. Boockmann, *Mittelalterliches Recht bei Kleist. Ein Beitrag zum Verständnis des Michael Kohlhaas*. (Kleist-Jahrbuch 1985, 84–108), 95f; merkwürdigerweise wiederholt selbst Müller-Tragin ([s. Anm. 12], 25) den Vorwurf, ohne dafür einen historischen Beleg aufbieten zu können.

⁵⁰ Vgl. Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 55.

⁵¹ Müller-Tragin (s. Anm. 12), 25.

⁵² Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 68f. 223–225.

⁵³ Zur Verhandlung in Jüterbog (6.–8. 12. 1534) vgl. Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 59–70. 204–228; Müller-Tragin (s. Anm. 12), 43–51.

III.

Im unmittelbaren Vorfeld der Güteverhandlung von Jüterbog hatte sich Kolhase ratsuchend an Luther gewandt. Dies und die Formulierung des Reinigungseides, in dem Kolhase die sonst übliche Heiligenanrufung durch eine Invokation Gottes, des heiligen Evangeliums und Jesu Christi ersetzte⁵⁴, sind starke Indizien dafür, dass er sich spätestens seit 1534 der lutherischen Religionsauffassung zugehörig wusste. Der Brief, den Kolhase an Luther schrieb, ist verloren. Doch lässt sich aus dem Antwortschreiben des Reformators entnehmen, dass Kolhase die Umstände, in die er verstrickt war und aus denen er sich durch die Fehde zu befreien suchte, geschildert und außerdem, möglicherweise im Hinblick auf die bevorstehende Verhandlung in Jüterbog, den Reformator um Rat⁵⁵ und Zuspruch ersucht hat.

Luther antwortete am 8. Dezember 1534 – und damit zu spät, um auf Kolhas Verhalten in Jüterbog noch Einfluss zu nehmen. Angesichts der erdrückenden Arbeitslast, der Luther ausgesetzt war, dürfte er den Brief ohne umständliche Vorbereitung sehr rasch abgefasst haben. Um so erstaunlicher, wie straff er komponiert ist und wie zielgenau formuliert. Das Schreiben gliedert sich in fünf Sinnabschnitte: Die ersten drei geben eine Analyse der Situation, die letzten beiden den erbetenen Rat.

Den Anfang bildet die von Luther seit 1523 in bewusster Abkehr von der antik-humanistischen *salutatio* konstant gebrauchte Grußformel⁵⁶ »Gnad und Fried in Christo!«⁵⁷. Luther versichert den Empfänger seines aufrichtigen Mitgefühls (If), wendet sich dann aber sogleich der konkreten Sachlage zu. Unmissverständlich tadelt er die von Kolhase intendierte Selbst-*rache*, da sie schriftwidrig sei und das Gewissen beschwere; ersteres belegt er durch den Verweis auf Dtn 32,35 (»Die Rach ist mein, spricht der Herr, ich will vergelten etc.« [5f]) und das diesen Vers zitierende Pauluswort Röm 12,19 (5), letzteres erläutert er durch den knappen, aber punktgenau treffenden Hinweis, dass der Selbsträcher die Gottheit Gottes beschneide,

⁵⁴ »Ich hans kolhas schwor zu gott vnd dem heyligen Ewangelio [...], als mir gott helff, durch Jhesum Christum seinen Son vnsermn hernn Amen« (zitiert nach Dießelhorst/Duncker [s. Anm. 12], 212f).

⁵⁵ »Demnach, so Jhr meines Rats begehret (wie Jhr schreibet), so rate ich [...], heißt es in Luthers Brief an Kolhase vom 8. 12. 1534 (WABr 7; 125, 25).

⁵⁶ Vgl. dazu G. Ebeling, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, 1997, 431–435.

⁵⁷ WABr 7; 124,1 (8. 12. 1534, an Kolhase). – Zitate aus Luthers Brief an Kolhase werden im Folgenden mit bloßen Zeilenangaben, die dem fortlaufenden Text in Klammern beigefügt sind, nachgewiesen.

mithin gegen das erste Gebot verstoße und dadurch auch gegenüber den Menschen schuldig werde, »welchs ein christlich Gewissen nicht kann billigen« (8f).

Nun sei Kolhase innerhalb der Grenzen des weltlichen Rechts zur Wahrung seiner Ehre berechtigt, ja sogar verpflichtet (10f)⁵⁸. Könne er jedoch auf legalem Wege »das Recht nicht erlangen« (16), so dürfe er keinesfalls das Unrecht der Selbststrache üben (13–15), sondern müsse das ihm widerfahrene Unrecht erleiden (16), weil auch darin als der eigentlich Handelnde allein der sub contrario wirkende gütige Gott zu glauben sei⁵⁹. Sich selbstherrlich dagegen aufzulehnen, wäre eine Übertretung des ersten Gebots.

Diesen Gedanken vertieft Luther durch die Erwägung, dass das Maß des von Gott auferlegten Leidens noch wesentlich größer sein könnte: »Und was wollt Jhr tun, wenn er wohl anders wollt strafen, an Weib, Kind, Leib und Leben?« (20f) Die dadurch verdeutlichte Grenze menschlicher Selbstmächtigkeit profiliert die Souveränität des Geschichtshandelns Gottes. Das Unglück des Kolhase lasse sich im Glauben – »so Jhr ein Christ sein wollt« (21) – als verdiente Sündenstrafe erkennen (21–23), sehe sich freilich durch das stellvertretende Strafleiden Christi zugleich satisfaktorisch depotenziert (23f).

Die Analyse der auf ihre theologische Tiefendimension transparent gemachten geschichtlich-konkreten Situation mündet in den Hinweis auf den leidenden Christus. Nun kann Luther die geforderte Handlungsanleitung geben. Gemäß der von ihm aufgezeigten Doppelbödigkeit menschlichen Lebens ergeht sein Ratschlag zweigeteilt: im Blick auf das, was coram mundo (25–34), und auf das, was coram Deo zu tun ist (35–40). In weltlicher Hinsicht ruft er Kolhase, dabei möglicherweise ganz konkret auf die Verhandlung in Jüterbog zielend, zur Vernunft: »Nehmet Friede an, wo er Euch werden kann« (26). Wollte Kolhase weiterhin gegen das ihm von Gott verhängte Unrecht aufbegehren, so würde er durch die Abhängigkeit von treulosen Fehdehelfern ein immer größer werdendes Elend heraufbeschwören (26–31) und damit, in theologischer Perspektive, den Teufel auf den Plan rufen⁶⁰.

⁵⁸ Luther konstatiert die Pflicht zur Ehr- und Rechtswahrung unter Verweis auf Dtn 16,20a (12).

⁵⁹ »Und Gott, der Euch also läßt Unrecht leiden, hat wohl Ursach zu Euch. Er meinet es auch nicht ubel noch böse mit Euch, kann auch solchs wohl redlich wieder erstatten in einem andern, und seid drumb unverlassen« (16–19).

⁶⁰ »Malet Jhr ja nicht den Teufel uber die Tür und bittet ihn nicht zu Gevattem, er kömmet dennoch wohl; denn solche Gesellen sind des Teufels Gesindlin, neh-

Das gegenüber Gott geschuldete Verhalten anlangend, führt Luther noch einmal die durch eine Fortsetzung der Fehde zur Unerträglichkeit sich steigernde Beschwerde des Gewissens ins Feld (35f). Anstatt seine eigene Ehre zu verabsolutieren, möge er Gott die Ehre geben (37) und ihn als das souveräne Subjekt seiner Lebens- und Leidensgeschichte anerkennen: »Lasset Euch Euern Schaden von Gott zugefüget sein und verbeiße't' umb seinetwillen« (37f)⁶¹. Ein kurzer Gebetswunsch (40–42) und das Datum (42) beschließen den Brief⁶².

Vier interpretierende Beobachtungen seien dazu erlaubt. Zum einen: Es mag, bei erstem Zusehen, als überraschend erscheinen, wie stark der Brief an Kolhase alttestamentlich geprägt ist: Zweimal zitiert Luther das Racheverbot von Dtn 32,35, doch er schweigt von dessen radikalisierender Auslegung in der Bergpredigt (Mt 5,38–42); außerdem droht er mit Gottes innerweltlichem Strafhandeln (14f.20f) und lockt mit dessen Segenslohn (17–19. 38–40)⁶³. Nun gehören die beigebrachten Bibelstellen zum Kernarsenal von Luthers die Gehorsampflicht gegen die Obrigkeit begründender Argumentation⁶⁴. Vielleicht meinte er auch, mit alttestamentlichen Denk- und Vorstellungsmustern in diesem Fall seinen Klienten eher als mit der Bergpredigt erreichen zu können. Nur darf man dabei nicht übersehen, dass im Brief an Kolhase die alttestamentlichen Bezüge in einen christologischen Rahmen eingefügt sind: Der Gruß im Namen Christi steht am Anfang, der Verweis auf dessen Leiden in der Mitte, das Schlussgebet ruft Christus als Nothelfer an. Mag darum das Straf-Lohn-Denken

men auch gemeiniglich ihr Ende nach ihren Werken« (31–34). – Diesen Gedanken hatte Luther bereits in seiner Predigt vom 1. 11. 1534 geäußert: »Man darff Teufel nicht uber Thur. Non bitten zum gefatter« (WA 37; 577,22f); vgl. dazu die entsprechenden Wendungen in Luthers Sprichwörtersammlung (WA 51; 657,24–26 u. 712 Nr. 356f).

⁶¹ Die allgemeine Beobachtung Ebelings (s. Anm. 56), die briefliche Seelsorge Luthers ziele nicht darauf ab, »sich selbst in die Hand zu bekommen, sondern sich der Hand eines andern zu überlassen, der allein imstande ist, vor der Übermacht des Bösen zu bewahren« (aaO 44), sieht sich durch den vorliegenden konkreten Seelsorgefall eindrücklich verifiziert.

⁶² Zum Briefabschluss bei Luther vgl. Ebeling (s. Anm. 56), 435–440.

⁶³ Luther paraphrasiert damit den Fortgang des zuvor (12) nur mit dem ersten Vers teil zitierten Bibelworts Dtn 16,20, dessen konditionale Zusage – »Er [...] kann auch solchs wohl redlich wieder erstatten in einem andern« (17–19) – er im letzten Teil des Briefes in einen unbedingten Zuspruch erweitert: »Er wird wiederumb Euch segenen und Euer Arbeit reichlich belohnen, daß Euch lieb sei Euer Geduld, so Jhr getragen habt« (39f) (Hervorhebungen A.B.).

⁶⁴ Vgl. Boockmann (s. Anm. 49), 96.

der von Luther gewählte Anknüpfungspunkt sein, so ist doch Christus der Zielpunkt, auf den er Kolhase, nachdem der Kontakt geknüpft ist, verweist.

Zum andern: Der Göttinger Rechtshistoriker Malte Dießelhorst hat unlängst die Auffassung vertreten, in Luthers Schreiben an Kolhase bleibe die Rechtsfrage außer Betracht⁶⁵. Doch das Gegenteil ist der Fall! Ausdrücklich wird Kolhase zur Ausschöpfung aller legalen Möglichkeiten ermutigt (10f), vor der rechtlosen Gesinnung der Fehdehelfer gewarnt⁶⁶, mehrfach der Tatbestand der Rechtsverweigerung (15f) und Unrechtswiderfahrnis (13, 16, 17) erhoben, der Rechtsgrund der Fehde jedoch bestritten (36). Allerdings erörtert Luther die Frage des weltlichen Rechts im Horizont der Gerechtigkeit Gottes – »Hie musset Jhr [...] sagen: Mein lieber Herr Gott, [...] du bist gerecht« (21f) –, weshalb ihm auch das von Kolhase unbestreitbar erlittene Unrecht in theologischer Perspektive als eine Strafe Gottes erscheint. Mehrfach sucht Luther den Adressaten in die Unterscheidung des weltlichen und des göttlichen Forums einzuüben: Er differenziert zwischen der Schuld vor den Menschen und der Schuld vor Gott (7f), nennt das erste Unrecht, das zweite Sünde (12), und warnt vor der untragbaren Verantwortung für die Fehdehelfer, deren »Büberei« gegen die Menschen und deren »Sünden« vor Gott auf Kolhase fielen (28). Luther nimmt die Angelegenheit des weltlichen Rechts gerade darin ernst, dass er sie nicht monistisch verabsolutiert, sondern auf ihre theologische Tiefendimension hin transparent werden lässt: Im Widerstreit von Unrecht und Recht steht der Mensch in Wahrheit zwischen Teufel und Gott.

Zum dritten: Der Ratschlag, den Luther erteilt, lautet in seinem Kern: »Lasset Euch Euern Schaden von Gott zugefüget sein und verbeiße't's umb seinetwillen« (37f). Diese entscheidende autobiographische Deutungsarbeit mutet er Kolhase zu: Er soll Gott als den Autor seiner Leidensgeschichte erkennen und anerkennen. Diese Arbeit ist Kolhase unvertretbar auferlegt. Die einzige Zuarbeit, die Luther leisten kann, besteht darin, dass er ihm den Sinn schärft für die Verantwortung, die er vor der Welt und vor Gott wahrnehmen *muss*, weil allein er sie wahrnehmen *kann*. Genau darin besteht die von Luther hier praktizierte *cura conscientiae*. Insofern wird bei ihm die Gewissensunterweisung zum Inbegriff theologischer Lebens-

⁶⁵ Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 73.

⁶⁶ In der Wendung »die sind doch nicht fromm« (29) ist ›fromm‹ im Sinne von ›iustus‹ zu lesen; vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 4, 1878 (ND 1984), 241; H. Moser, ›Fromm‹ bei Luther und Melanchthon (Zeitschrift für deutsche Philologie 86, 1967 [Sonderheft], 161–182); J. Matsuura, Zu ›fromm‹ bei Luther (Doitsu Bungaku 73, 1984, 124–137).

beratung: nicht bloß als die Anleitung zu gewissenhaftem Handeln, sondern, ihr voraus, als die Freilegung der Erkenntnis, dass das Gewissen diejenige Instanz ist, vor der der einzelne der Gottesunmittelbarkeit seiner Existenz und darum dann auch seines Handelns und Leidens ansichtig wird.

Beachtung verdient, dies zum letzten, die Brücke, die Luther zwischen sich und Kolhase schlägt. Insgesamt ist der Ton des Briefes überaus sachlich, ja, sieht man von dem eingangs geäußerten Mitgefühl ab, fast distanziert. Gleichwohl stiftet Luther eine personale Verbindung: zunächst durch die Anrede »Mein guter Freund!« (1); dann durch den kommunikativ gemeinten Gottesbezug, der gleich zu Beginn mit dem seine Mitleidsäußerung bekräftigenden Ausruf »Das weiß Gott« (2) hergestellt und mit dem Schlussgebet (40–42) wiederholt und vertieft wird; schließlich auch dadurch, daß Luther sich und den Adressaten dreimal in die pronominale Gemeinschaftsform der 1. Person zusammenfasst: erst in der Erinnerung an die Leidensgemeinschaft der Christen (23), dann in der zweifachen Titulierung des leidenden Christus als »unser Herr« (24. 41)⁶⁷. Unspektakulär, aber eindrucksvoll vermag Luthers Brief an Kolhase vor Augen zu führen, dass die konkrete Gewissensunterweisung »nicht eine nachträgliche praktische Anwendung der Kreuzestheologie [ist], sondern das einzig mögliche Medium ihrer Entfaltung.«⁶⁸.

IV.

Von der Aufnahme, die der Brief Luthers bei seinem Empfänger gefunden hat, sind direkte Zeugnisse nicht überliefert. Immerhin scheint Kolhase nach der überraschenden Annullierung des Vertrags von Jüterbog zunächst keine gewaltsamen Maßnahmen ergriffen zu haben. Gerüchte, wonach er im März 1535 zwei aus Wittenberg stammende Fleischer bedroht haben soll⁶⁹, lassen sich aus den Akten nicht verifizieren. Die erste nachweisbare Fehdehandlung beging er im Mai 1535, knapp ein halbes Jahr nach der Verhandlung von Jüterbog: Er setzte die Mühle zu Gömnigk (nordöstlich von Belzig) in Brand. Dies und der Umstand, dass die benachbarten Dörfer dem Brandstifter offenbar nicht einmal nachzusetzen versuchten⁷⁰, führte zu einer drastischen Verschärfung der kursächsischen Verfolgungsmaß-

⁶⁷ Vgl. U. Mennecke-Haustein, *Luthers Trostbriefe* (QFRG 56), 1989, 87–89.

⁶⁸ Ebeling (s. Anm. 56), 456.

⁶⁹ Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 74–77.

⁷⁰ AaO 77–80.

nahmen; aus dem Weimarer Aktenbestand geht übrigens hervor, dass damals auch Martin Luther observiert worden ist⁷¹.

Im Februar 1536 kam es zu einem Interims-Frieden: Der brandenburgische Kurfürst stellte Kolhase einen Geleitbrief aus, und dieser sistierte daraufhin seine Fehde gegen das Land Sachsen⁷². Im Juli 1538, nachdem mehrere Rechtstage ergebnislos stattgefunden hatten⁷³, gab Kolhase den Geleitbrief zurück und erklärte die Wiederaufnahme der Fehde⁷⁴. Unmittelbar danach entführte er den Wittenberger Kaufmann Georg Reiche⁷⁵. Im November desselben Jahres kommt es zum Überfall auf das Dorf Marzahna, in dessen Verlauf der Pfarrer des Ortes, dessen Wirtschafterin offenbar als einzige aktive Gegenwehr geleistet hat, besonders hart drangsaliert und Michael Hayn, ein mutmaßlicher sächsischer Folterknecht, ermordet wird⁷⁶. Luther, dessen weitere Äußerungen zu Kolhase sich auf den Zeitraum zwischen August 1538 und März 1540 beschränken, zeigte sich nach dem Überfall auf Marzahna äußerst erregt: einesteils wegen der in seinen Augen unzureichenden Fahndungsmaßnahmen⁷⁷, andernteils aber deshalb, weil Kolhase jetzt erstmals ein Tötungsdelikt auf sein Gewissen geladen hatte: »Weil der Kollhase begunnet blutt zuuergießen, sol ers nicht lange treiben. Das blutt soll in erseuffen!«⁷⁸

Am 20. Februar 1539 entführt Kolhase den Müller von Stangenhagen, der ihm, anders als Georg Reiche, bald danach ein stattliches Lösegeld einbringt⁷⁹. Luther, der am 2. März Melanchthon brieflich davon unterrichtet⁸⁰, hat Kolhase in diesen Monaten besonders häufig erwähnt⁸¹. Möglicherweise bestärkt durch den Gewissenszuspruch, den Luther ihm zu-

⁷¹ AaO 238.

⁷² AaO 83. 248–250.

⁷³ AaO 84f.

⁷⁴ AaO 86f. 250–253.

⁷⁵ Dazu und zu den verwickelten Folgen der Entführung vgl. aaO 88–109.

⁷⁶ Vgl. aaO 110–118.

⁷⁷ »Wen solches dem lanndgraffen in Heßen widerfure, wurde es im nicht geschenckt, es ist ein edler furst, helt sein lannd vnd straffe rein, will sein geleitt fur aller fursten vnd keiser geleitt ahnnemen. Nam hoc est officium proprium principum« (WAT 4; 128,25–28 [Nr. 4088; 5. II. 1538]).

⁷⁸ AaO 128,28–30. – Vgl. WATR 4; 215,11–20 (Nr. 4315, 7. 12. 1538).

⁷⁹ Dießelhorst/Duncker [s. Anm. 12], 122. 286f.

⁸⁰ WABr 8; 379,16f (2. 3. 1539, an Melanchthon).

⁸¹ Nämlich fünfmal zwischen März und Mai 1539: WABr 8; 379,16–34 (2. 3. 1539, an Melanchthon). – WABr 8; 402,12f (5. 4. 1539, an Kurfürst Johann Friedrich). – WA 47; 725,2f.30f (Predigt vom 13. 4. 1539). – WATR 4; 366,18–20; 367,16–20 (Nr. 4535; 26. 4. 1539). – WA 39,2; 80,9–11 (Zirkulardisputation über Mt 19,21, 9. 5. 1539).

kommen ließ – »Mein Gnedigster Herr [behelt] eine gutte conscienz«⁸² –, hat der sächsische Kurfürst am 5. Juni 1539 ein Friedensangebot des Kolhase brück zurückgewiesen⁸³.

Dann kam das Ende: Der Plan Kolhases, den Kurfürsten von Brandenburg zu entführen, blieb unausgeführt. Nach dem erfolgreichen Überfall auf einen Silbertransport – die Beute soll am Teltower Fließ, dem Ort des späteren Kohlhasenbrück, versenkt worden sein⁸⁴ – wurde Kolhase am 1. oder 2. März 1540 festgenommen⁸⁵, im Berliner Schloss inhaftiert und, nach einem ordentlichen Gerichtsverfahren unter selbstverständlichem Einschluss der peinlichen Befragung, am 22. März vor dem Geortentor exekutiert⁸⁶.

Luthers Äußerungen über Kolhase sind vielfältig, doch lassen sie eine einheitliche, differenzierte Sichtweise erkennen. Vier komplementäre Aspekte sind darin zu unterscheiden. Zum einen steht für Luther nun ganz zweifelsfrei fest, dass Kolhase eine »causa iniusta« verficht: Ihm sei keinerlei Unrecht widerfahren⁸⁷. Zumal durch den Mord von Marzahna ist Kolhase für Luther zu einem schieren Kriminellen abgesunken; wer ihn totschiage, der handle recht⁸⁸, denn Kolhase, der, wovor ihn Luther brieflich gewarnt hatte, »den Teufel [...] zu Gevattern« bat⁸⁹, »mus [...] zum Teuffel fahren«⁹⁰. In seiner letzten Äußerung vom 5. März 1540 bekräftigt

⁸² WATR 4; 367,19f (Nr. 4535, 26. 4. 1539).

⁸³ Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 167.

⁸⁴ Vgl. aaO 139–141.

⁸⁵ Dass dabei, wie Ribbe ([s. Anm. 20], 427) berichtet, der brandenburgische Kurfürst eine Geleitszusage gebrochen habe, ist aus den Akten nicht zu belegen.

⁸⁶ Vgl. Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 141–148; Müller-Tragin (s. Anm. 12), 93–95. – Da diese letzten Tage in den Untersuchungsakten auffallend dürftig dokumentiert sind, kommt dem Brief Luthers an Melanchthon vom 5. 3. 1540, in dem er die jüngsten Nachrichten von der Gefangennahme Kolhases berichtet, ein besonderer allgemeinhistorischer Quellenwert zu. – Zusammen mit Kolhase wurden Georg Nagelschmidt, Kolhases führender Fehdehelfer, sowie der Küster von St. Nikolai, der diesem zuletzt Unterschlupf gewährt hatte, gefangengenommen, verurteilt und exekutiert (Meyer [s. Anm. 22], 36).

⁸⁷ »Wer fürsten vnd herren trotzen wil, der sols nicht lange treiben, praecipue in causa iniusta, qualis est illa Kolhasii, qui nullam iniuriam a nostro electore neque a nobis accepit« (WAT 5; 497,19–21 [Nr. 6120, nach 11. 8. 1538]).

⁸⁸ »Magistratus praecipit resistere contra vim iniustam. Nam quicumque occidit latronem in itinere, fungitur officio magistratus principis, ut si Kolhasen occiderit quidam, recte faceret« (WA 39,2; 80,9–11 [Zirkulardisputation über Mt 19,21, 9. 5. 1539]).

⁸⁹ WABr 7; 125,31f (8. 12. 1534, an Kolhase).

⁹⁰ WATR 4; 367,20 (Nr. 4535, 26. 4. 1539).

Luther noch einmal, dass er die Räubereien des Selbsträchers für gering achte, nicht aber die Blutschuld, die er auf sich geladen hat: »Miserrimus Kolax, qui tot sanguinibus sese oneravit«⁹¹.

Zugleich missbilligt Luther die wilden Gerüchte, die über Kolhase ins Kraut schießen und die reale Bedrohung um ein Vielfaches übersteigen⁹². Ihnen gegenüber bleibt er ausgesprochen skeptisch – »an verum sit, nescio«⁹³ –, ja er belustigt sich über die dadurch ausgelöste hilflose Panik: »Wir haben hier«, schreibt er an Melanchthon, »tapfer einen Ausfall gemacht in ein unweit der Stadtmauer gelegenes Feld und dort, wie es sich für gemalte Christophorusse und hölzerne George geziemt, mit einigen Knallern die Wolken und Sterne in Schrecken versetzt. [...] Wir sind eitel Leute wie Hektor und Achilles und fürchten niemanden, selbst wenn wir allein und ohne Feinde sind«⁹⁴.

Um so ernster ist für Luther dagegen der dritte Aspekt, mit dem er eine überraschend sozialkritische Deutung ins Spiel bringt. In einer Predigt vom 13. April 1539 klärt er die Gemeinde darüber auf, dass die gegenwärtige Panik von den Grundherren ganz bewusst geschürt werde, um damit die drastische Anhebung des Getreidepreises zu legitimieren: Während sie Kolhase als einen Strohmann aufbauten⁹⁵, plünderten sie mehr als jeder »Landstrassen Reuber«⁹⁶ das eigene Volk; man könne sie nicht einmal mehr Säue und Kühe heißen, nur noch »morder, Teuffel, landsfeind«⁹⁷. Bemerkenswert ist dabei nicht zuletzt, dass Luther den sozialen Schaden, den Kolhase anrichtet, auf sein reales Maß reduziert, ihn aber zugleich, mit Hilfe eines griechischen Wortspiels, zum Typus des Schmarotzers und Scheinheiligen macht: Das neueste Kolhase-Gerücht quittiert er gegenüber Melanchthon mit der Bemerkung, er wisse nicht, ob es wahr, noch ob es unser »κόλαξ« sei und nicht vielmehr wir die wahren »κόλακες« seien; die »κόλακεία« – das kann »Kolhaserei« und »Schmarotzertum« heißen – gereiche, so Luther, weder »unserem Fürsten noch uns selber zu großem Ruhm«⁹⁸. In einem wenige Tage vor der genannten Predigt ausgefertigten Brief an Johann Friedrich beklagt Luther die Selbstherrlichkeit des sächsi-

⁹¹ WABr 9; 70,17 (5. 3. 1540, an Melanchthon).

⁹² Vgl. WATR 4; 461,6–14 (Nr. 4738, 4. 2. 1539).

⁹³ WABr 8; 362,14f (2. 2. 1539, an Melanchthon).

⁹⁴ WABr 8; 379,17–19.25f (2. 3. 1539, an Melanchthon).

⁹⁵ »Das sind die leute, die itzt korn haben, Et schreien uber Kolhasen, sed ein stromern feind, haben korn et faciunt tewrung« (WA 47; 725,2f [Predigt vom 13. 4. 1539]).

⁹⁶ AaO 725,6.

⁹⁷ AaO 725,7f.

⁹⁸ WABr 8; 362,14–16 (2. 2. 1539, an Melanchthon).

schen Adels und äußert den Eindruck, »das die rechten Kolhasen beydvns sind zum teil«⁹⁹.

Indessen kommt ein weiterer und, wie ich meine, entscheidender Aspekt noch hinzu. Denn für Luther ist der Selbsträcher Kolhase nicht bloß der Typus des Landfriedensbrechers. Vielmehr wird er, der die vertrauliche Gewissensunterweisung Luthers in den Wind geschlagen hat, zugleich als paradigmatisches *exemplum* in die pastorale Gewissensunterweisung des Reformators reintegriert. Am 13. Juli 1539 predigte Luther über die gegenüber dem Teufel notwendige Wachsamkeit¹⁰⁰ und konzentrierte sich dabei auf das Trostwort des Petrus »Wisset, daß ebendieselben Leiden über eure Brüder in der Welt gehen« (1Petr 5,9b). Zwar wolle der Teufel den einzelnen durch Anfechtung isolieren¹⁰¹. Doch ein Christ solle wissen, daß er nicht allein, sondern zusammen mit den Brüdern in aller Welt – selbst in Frankreich und Indien¹⁰² – leidet, und darum sagen: »Tota Ecclesia Christiana mecum patitur«¹⁰³. Während die Christen dessen gewiss sind, dass sie »Petrus, Paulus, alle Propheten, Patriarchen und vor allem Christus« zu Leidensgenossen haben¹⁰⁴, bilden sich die pseudochristlichen »Phanatici«¹⁰⁵ in stolzer Selbstherrlichkeit ein, ihr Leiden sei unvergleichlich und solitär. Diese fanatische Pervertierung des christlichen Leidens exemplifiziert Luther anhand von sechs Beispielen aus der Kirchen- und Weltgeschichte. Nicht nur die Auswahl, sondern auch die als zweifache Klimax strukturierte Anordnung der Exempel ist dabei interessant. Für die Kirchengeschichte nennt er als Beispiele eines selbstherrlichen Märtyrertums zuerst Arius, dann Thomas Müntzer, zuletzt, als die gegenwärtig stärkste Bedrohung, die Antinomer¹⁰⁶. In weltlicher Hinsicht führt er zunächst Herzog Georg von Sachsen ins Feld, dann die Hure, die darüber klagt, dass man ihr die freie Berufsausübung verweigert, und schließlich Hans Kolhase, der sich in gottvergessenem Stolz über die weltliche Ordnung hinwegsetzt¹⁰⁷. Ihn hatte Luther einst nachhaltig ermahnt, sich mit dem ihm widerfahrenen Unrecht in die christliche Leidensge-

⁹⁹ WABr 8; 402,12f (5. 4. 1539, an Kurfürst Johann Friedrich). – Vgl. auch WABr 9; 3,1–31 (2. 1. 1540, an Kanzler Brück).

¹⁰⁰ [eh.] WA 47; 847,1–852,20 (Predigt vom 13. 7. 1539).

¹⁰¹ AaO 848,17–21.

¹⁰² AaO 848,17.

¹⁰³ AaO 849,25. – Dass das »Jr leidet nicht alleine« zugleich ein Grundmotiv in Luthers Trostbriefen bildet, zeigt Mennecke-Haustein (s. Anm. 67), 85–87.

¹⁰⁴ WA 47; 852,19f (Predigt vom 13. 7. 1539).

¹⁰⁵ AaO 851,2.

¹⁰⁶ AaO 851,3–11.

¹⁰⁷ AaO 851,12–16.

meinschaft einzufügen¹⁰⁸, anstatt durch einen Akt anmaßender moralischer Selbstprivilegierung die im ersten Gebot geforderte Anerkennung der Herrlichkeit Gottes zu verweigern und damit eine unerträgliche »Beschwerung des Gewissens«¹⁰⁹ auf sich zu laden. Nun aber wird der in gottwidriger Isolation verstockte Kolhase zum aktuellen *exemplum*, das Luther seinen Predigthörern vor Augen führt, damit sie nicht in analoger Selbstprivilegierung ihr Gewissen beschweren und durch solchen »misglauben« der »Gotteslesterung« verfallen¹¹⁰, sondern sich in der Gewissheit der Leidensgemeinschaft mit Christus und allen Christen getröstet sein lassen.

V.

Die Fallstudie »Luther und Kolhase«: Was trägt sie aus? Ist ihr *casus* zugleich ein *exemplum*? Welches Licht wirft sie auf die Physiognomie der Reformation?

Bemerkenswert ist ja zunächst, dass Luther an keiner Stelle von Fehde und Fehderecht spricht. Zwar hat er das deutsche Wort nur relativ selten gebraucht¹¹¹, das lateinische »*faida*«, sehe ich recht, überhaupt nicht. Gleichwohl konnte er in ähnlichen Fällen, etwa bei Wilhelm von Haugwitz oder Nickel von Minckwitz, das dort in Anspruch genommene Fehderecht durchaus thematisieren¹¹². Dagegen lässt er im Fall Kolhase die juristische Gattungsfrage ganz außer acht. Nicht einmal das Fehdeverbot Christi, das er andernorts nachhaltig betont hat¹¹³, hält er ihm vor. Kolhase ist ihm nicht als ein juristisches Applikationsproblem, sondern als Person interessant; er behandelt ihn nicht als Rechts-, sondern als Seelsorgefall.

¹⁰⁸WABr 7; 125,20–24 (8. 12. 1534, an Kolhase).

¹⁰⁹AaO 124,3f.

¹¹⁰WA 47; 848,7f (Predigt vom 13. 7. 1539).

¹¹¹In Luthers Schriften begegnet das Wort ‚Fehde‘ überhaupt nicht, und die nur einmal belegte Vokabel »*vhedbrieff*« (WA 30,2; 405,21) gebraucht Luther in übertragenem Sinn. Dagegen scheint das Wort ‚Fehde‘ in Luthers Briefen und Tischreden ein paarmal auf.

¹¹²WATR 2; 487,24 (Nr. 2492b, Frühjahr 1532). – WATR 2; 618,6–21 (Nr. 2727b, Herbst 1532). – WABr 4; 496,14–17 (14. 7. 1528, an Link). – WABr 4; 501,1–15 (20. 7. 1528, an Amsdorf). – WABr 4; 508,19f (28. 7. 1528, an Gerbel). – WABr 9; 249f,1–32 (23. 10. 1540, Luther und Jonas an Kurfürst Johann Friedrich).

¹¹³»*Christus privatam vindictam prohibet*« (WA 39,2; 77,11 [Zirkulardisputation über Mt 19,21, 9. 5. 1539]). – Vgl. WA 45; 76,8f (Predigt vom 15. 4. 1537).

Der individuelle Zuschnitt seiner Stellungnahme äußert sich darin, dass er, anstatt ein schematisches Urteil zu fällen, den Rat, den Kolhase von ihm begehrt, in Gestalt einer Gewissensbelehrung erteilt¹¹⁴: Luther verweist ihn auf die Gottesunmittelbarkeit seiner Existenz und stellt ihm anheim, daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Dadurch wird der Einzelfall Kolhase dann freilich doch wieder zu einem *exemplum* der Seelsorge Luthers. Zielt diese doch in den verschiedensten Situationen durchweg darauf ab, den einzelnen in seiner je konkreten Not als vor Gott stehend kenntlich zu machen. Das ist die Hilfe, die Luther dem ratsuchenden Kolhase leisten konnte und die er, als dieser den Gewissensrat ausschlug, unter Verweis auf jenes negative Exempel für die Gewissensarbeit an seiner Gemeinde fruchtbar zu machen versucht hat. Indem Luther das Gewissen als denjenigen anthropologischen Ort anspricht, an dem die fordernde und schenkende Gegenwart Gottes zur Erfahrung kommt¹¹⁵, leitet er den einzelnen an, das zu werden, was er vor Gott ist: ein durch die unmittelbare Gottesbeziehung konstituiertes, unvertretbares Individuum. In dieser unscheinbaren, aber wirkungsvollen Weise hat Luther alltäglich versucht, die reformatorische Einsicht praktisch werden zu lassen.

Doch ist es überhaupt statthaft, dabei von Wirkung zu reden? Natürlich sind die geistes- und sozialgeschichtlichen Folgen von Luthers religiösem Individualisierungsprogramm schwerlich zu leugnen. Aussichtslos wäre es freilich, die biographischen, sozialen und kulturellen Effekte seiner Gewissensunterweisung quantifizieren zu wollen. Versuchte man es, so ginge in solchem Zugriff gerade das Entscheidende – die unverfügbare Kontingenz des Konkreten – verloren.

Der Anspruch, die von Luther begonnene Reformation zu vollenden, ist so alt wie die Reformation. Man könnte an die sogenannten Linksreformatoren erinnern, an Melanchthon, den Siegeszug des Calvinismus in Deutschland, an Ernst den Frommen¹¹⁶ oder an Spener, überhaupt den Pietismus, an die vielgestaltige deutsche Aufklärungstheologie, übrigens auch an den unseligen Theologiestudenten Karl Sand, der seinen Mord an dem kaiserlich-russischen Staatsrat und Schriftsteller Kotzebue am 22. März 1819 mit der Parole zu rechtfertigen suchte: »Die Reformation muß

¹¹⁴Vgl. G. Ebeling (s. Anm. 56), 213–222.

¹¹⁵Vgl. G. Ebeling, Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze (in: Ders., Lutherstudien, Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, 1985, 108–125), 109.

¹¹⁶Vgl. dazu V. Albrecht-Birkner, »Reformation des Lebens«. Die Reformen Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha und ihre Auswirkungen auf Frömmigkeit, Schule und Alltag im ländlichen Raum (Leucorea-Studien 1), 2001.

vollendet werden«¹¹⁷. Doch der Anspruch, die Reformation zu vollenden, offenbart ein fundamentales Missverständnis der Reformation. Denn das Projekt einer religionspraktischen Umsetzung der reformatorischen Glaubenslehre wurde von Luther nicht etwa als ein geschichtliches Fragment hinterlassen, sondern ist – als die Aufgabe, durch Gewissensunterweisung den einzelnen über die ihm unvertretbar eigene Gottesunmittelbarkeit aufzuklären – seinem Wesen nach unabschließbar.

Anhang: Gab es einen Besuch Kolhases bei Luther in Wittenberg?

Während das öffentliche Plakat Luthers, von dem Kleist in »Michael Kohlhaas« erzählt, jedes geschichtlichen Anhalts entbehrt, ist die Möglichkeit, dass das von Kleist berichtete Gespräch, das Kohlhaas nächtens in Wittenberg mit Luther geführt hat, eine reale Entsprechung hatte, nicht von vornherein auszuschließen. Die älteste von Kleist verwendete Quelle, das »Microchronologikon« des Peter Hafftitz, dürfte in den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts entstanden sein und wurde 1731 erstmals gedruckt¹¹⁸. Hafftitz referiert zunächst Luthers Brief an Kolhase, den er freilich im Jahr 1539 ansiedelt, und berichtet dann, Kolhase sei nach der Lektüre des Briefes heimlich nach Wittenberg gereist und bei Nacht an der Tür des Reformators erschienen. Luther habe ihn durch die geschlossene Tür auf Lateinisch gefragt, ob er Hans Kolhase sei, und dieser zur Antwort gegeben: »Sum Domine Doctor«¹¹⁹. Luther soll ihm daraufhin Einlass gewährt und Melanchthon, Cruciger, Major und andere Theologen dazugerufen haben. In diesem Kreis habe Kolhase »den gantzen Handel berichtet«, danach Luther die Beichte abgelegt, das Sakrament empfangen und den Theologen versichert, »daß er von seinen Vornehmen wolte abstehen«¹²⁰. Unter der Versicherung, man wolle sich in seiner Angelegenheit um Vermittlung bemühen, sei Kolhase geschieden und habe sein Versprechen gehalten, bis er schließlich, als der von den Wittenberger Theologen zugesagte Ausgleich offensichtlich gescheitert war, »sehr unbedacht, und unglücklich« die Fehdehandlungen wieder aufnahm¹²¹.

¹¹⁷Zitiert nach P. Wurster, Hundert Jahre Predigeranstalt in Tübingen. FS der evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen, 1917, 16.

¹¹⁸Detaillierte Quellenbeschreibung bei Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 425–429. – Diplomatisch getreue Wiedergaben der Hafftitzschen Chronik bieten: R. Schlösser (Hg.), Die Quellen zu Heinrich von Kleists Michael Kohlhaas, 1913, 4–10; Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 429–439 (mit Kommentar).

¹¹⁹Hafftitz (in: Dießelhorst/Duncker [s. Anm. 12]), 434 f.

¹²⁰AaO 435.

¹²¹AaO 435 f.

Nun findet sich davon in den umfangreichen Kolhase-Akten des Thüringischen Hauptstaatsarchivs Weimar nicht die geringste Spur. Andererseits wird man nicht annehmen können, die Hafftitz-Chronik sei frei fabuliert: Ereignisse, die in den Weimarer Akten belegt sind, werden von Hafftitz zwar in manchen Details abweichend, aber im Kern durchaus zuverlässig geschildert. Auch die kurze Zusammenfassung des Luther-Briefs, die Hafftitz bietet, ist durchaus sachgemäß. Man wird deshalb zögern, den Bericht von Kolhases Besuch bei Luther ohne weiteres als fingiert anzusehen. Jedenfalls geht der Einwand, der Besuch, hätte er stattgefunden, müsste in Luthers Tischreden oder Briefen Niederschlag gefunden haben¹²², gänzlich ins Leere¹²³: Er lässt außer acht, dass ein solches Beichtgespräch selbstverständlich der pastoralen Schweigepflicht unterlegen hätte; schließlich nahm Luther auch auf den (glücklicherweise erhaltenen) Brief, den er am 8. Dezember 1534 an Kolhase schrieb, nirgendwo sonst direkten oder indirekten Bezug.

Wie aber wäre der Besuch, sofern er sich tatsächlich ereignet hat, zeitlich einzuordnen? Die von Hafftitz nahegelegte und von Köstlin¹²⁴ vorsichtig erwogene Datierung auf Sommer 1539 ist abwegig: Spätestens seit dem mörderischen Überfall auf Marzahna, also seit November 1538, ist Kolhase von Luther, wie gezeigt, schlechtweg als kriminell eingestuft worden; er hätte ihn darum schwerlich in seinem Haus »den gantzen Handel« berichten lassen und ihm erst recht nicht vermittelnde Hilfe in Aussicht gestellt. Selbst dass er ihm die Beichte abgenommen und das Abendmahl gereicht haben würde, erscheint mehr als fraglich: Den Ausschluss vom Abendmahl als Maßnahme der Kirchengucht hat Luther durchaus praktiziert, beispielsweise gegenüber Hans Metzsch, dem im Fall Kolhase tätig gewordenen sächsischen Landvogt¹²⁵. Da Hafftitz berichtet, Kolhase habe unmittelbar nach Erhalt des Luther-Briefs die heimliche Reise nach Wittenberg angetreten, könnte man andererseits eine Datierung auf Dezember 1534 oder Januar 1535 erwägen. Dagegen spricht freilich, dass Ge-

¹²²Dießelhorst/Duncker (s. Anm. 12), 434f Anm. 837.

¹²³Die von Otto Clemen angestellte Vermutung, in dem von Luther am 5. 3. 1540 brieflich an Melanchthon übermittelten Satz »Hec non credidissent futura scelerati homicidiae illi tam breui tempore, si quis eis nocte illa praedixisset« (WABr 9; 70,20f) könnte sich die Wendung »nocte illa« auf Kolhases Besuch bei Luther beziehen (aaO 71 Anm. 12), ist abwegig, weil die gebrauchten Pluralformen (»credidissent«, »scelerati homicidiae illi«, »eis«) nicht auf den Alleingang Kolhases, sondern lediglich auf den im Brief unmittelbar zuvor erwähnten Überfall auf Marzahna gemünzt sein können.

¹²⁴Köstlin/Kawerau (s. Anm. 19), 444.

¹²⁵Vgl. WATR 4; 114,7–116,13 (Nr. 4073a-c, 17. 10. 1538).

org Major, den Luther zu der nächtlichen Beratung zugezogen haben soll, erst zu Ostern 1537 aus Magdeburg nach Wittenberg zurückgekehrt ist¹²⁶. Denkbar wäre demnach der Besuch Kolhases am ehesten zwischen Ostern 1537 und Oktober oder (sofern man die Wiederaufnahme der Fehde als terminus ad quem ansieht) Juli 1538.

Professor Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, 48167 Münster

PHILIPP MELANCHTHON'S STELLUNG ZU DEN »TÜRKEN«

Ein Teil im Ganzen des reformatorischen Gedächtnisses¹

Von Michael Plathow

Das reformatorische Gedächtnis konzentriert sich im Wahrheitsanspruch der Selbsterschließung des dreieinen Gottes in Jesus Christus zum Heil der Menschen als Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade und allein durch den Glauben. Dieses verheißende Evangelium erweist sich als Heilsgewissheit, d. h. als Gottes- und Lebensgewissheit, die dem Glaubenden ein neues Wirklichkeitsverständnis eröffnet². Dabei weist das reformatorische Gedächtnis verschiedene Auslegungsformen und plurale Gestaltfindungen auf. Entsprechend gibt das evangelische Schriftprinzip, das von der »Mitte der Schrift« her eine Vielfalt sach- und situationsbedingter Verkündigungsformen kennt, den Begründungsrahmen und die Kriterien für das Lehren und die Lehrverantwortung im Protestantismus.

Gilt das nun auch für Philipp Melanchthons Stellung zu den »Türken«, die Teil im Ganzen des reformatorischen Gedächtnisses ist, wie auch die Beziehung der Reformatoren zu den Juden und Muslimen? Die fremdreligiöse militärische Supermacht der »Türken« verbreitete ein Lebensgefühl der Angst und ließ ein intransigentes Feindbild durch kolportierte

¹²⁶H. Scheible, Art. Major, Georg (TRE 21, 1991, 725–730), 726, 10f.

¹ Vgl. Michael Plathow: Wirklichkeit – erschlossen im Kreuz, in: KuD 47, 2001, 180–202.

² Ebd., 200ff.

Schreckensnachrichten und verbreitete Flugblätter entstehen. Vermochte der »Praeceptor Germaniae« – gewiss auch ein Kind seiner Zeit mit ihren Trends, ihrer politischen Geschichte, ihren dynamischen Veränderungen, spannungsvollen Diskrepanzen und destruktiven Korrumpierungen – orientierende Weisungen zu geben? Hat der Humanist, Universalgelehrte und Reformator, der sich mit hohem Engagement für Vermittlung, Einigung und Frieden einsetzte bei den verschiedenen Religionsgesprächen sich – bei allem religionstheologischen Realismus – auch um friedensfördernde Maßnahmen und vertrauensbildende Konsultationen mit der aggressiven Feindmacht bemüht? Gibt Philipp Melanchthon in der Gefährtschaft mit Luther vielleicht dem Protestantismus in einer multireligiösen – teils konfliktgeladenen, teils indifferenten – Gesellschaft regulative Einsichten und Anregungen für die Begegnung mit Fremden? Aber damit kann auch in unhistorischer Weise aus unserer nachaufklärerischen Perspektive eine Frage an das reformatorische Gedächtnis herangetragen sein.

Im folgenden soll 1. Philipp Melanchthons Außenansicht über die moslemischen »Türken« – auch mit seinem verschieden geprägten Verständnis von Juden und »Türken« – kurz skizziert werden; 2. soll seine – in der Kollegen- und Freundschaft mit Martin Luther – Stellung zu den »Türken« angezeigt werden; 3. soll den leitenden Gesichtspunkten für Melanchthons Stellung zu den moslemischen »Türken« nachzugehen versucht werden. Nach Manfred Köhlers materialreichem Buch »Melanchthon und der Islam«, Leipzig 1938, das allerdings von einem bewusst religionswissenschaftlichen Interesse geleitet ist, und nach Winfried Schulzes historischer Studie: »Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert«, München 1978, die allerdings mehr die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen der »Türkengefahr« in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts analysiert, können an dieser Stelle nur Ergänzungen eingebracht werden, eventuell aber auch Anregungen, sich diesem komplexen Thema mit neuen Erkenntnissen und Sichtweisen zuzuwenden und so das reformatorische Gedächtnis in nachaufklärerischer Zeit für die Begegnung des Protestantismus mit dem »Islam« kritisch und selbstkritisch fruchtbar zu machen.

1. Melanchthon und die Juden

Bekanntlich sprach sich Melanchthon in Nachfolge des Hebraisten Johannes Reuchlin, der im Judenbücherstreit mit seinem »Augenspiegel« unter Gefahr für das eigene Leben gegen die Verbrennung jüdischer Bücher vor-

ging, und im Geist des Humanisten Erasmus von Rotterdam beim »Frankfurter Anstand« 1539 vor dem Brandenburgischen Kurfürsten Joachim II. für die Rehabilitierung der 1510 wegen angeblicher Hostienschändung ermordeten Juden aus. Er bewirkte so, dass Josel von Rosheim die Wiedermöglichkeit der Zulassung von Juden in Brandenburg erreichte³. Auf diesem Hintergrund spricht Melanchthon voll achtungsgebietender Sympathie und Solidarität in seiner »Rede auf Johannes Reuchlin aus Pforzheim«, der »als erster von allen Lateinern eine lateinisch geschriebene hebräische Grammatik und ein Wörterbuch herausgegeben hat. Dadurch lud er in Deutschland und auch anderswo viele Menschen nicht nur zur Aneignung der hebräischen Sprache, sondern auch zu einer sorgfältigeren Betrachtung der Schriften der Propheten ein«⁴. Irenisch, mit Sehnsucht nach Konkordanz klingt die Rede aus mit der Option, dass die konfessionellen Gegner »aufgrund der Ähnlichkeit ihrer Interessengebiete und des Bandes der Religion eigentlich eng verbunden sein müssten«⁵. Denn – wie Melanchthon am 29.8.1556 an Siberus schreibt: »Es ist üblich, andere zu beschuldigen, wo wir doch besser unsre Sitten anklagen und bessern sollten«⁶. W. Schwendemann kann darum erklären: »Eine Uridee von Toleranz und gemeinsamer Solidarität« bedingen den tiefen Respekt »bei der Auslegung der hebräischen Bibel« bei Melanchthon und fordern auf zur »Vergegenwärtigung einer gemeinsamen Geschichte von Juden und Christen«⁷. So wusste sich der Humanist und Reformator durch das Alte Testament als hebräischer Bibel mit den Juden verbunden.

Luther, der in Erwartung der Bekehrung der Juden zum Messias Christus 1523 »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« schrieb⁸, hatte demgegenüber die Bitte Josel von Rosheims um Fürsprache beim Kurfürsten Joachim II. in einem Brief vom 11.6.1537 abgelehnt: »Dieweil die Euren solchs meines Diensts so schädlich missbrauchen . . . haben sie selbs da-

³ Jüdisches Lexikon I, begr. Georg Herlitz u. Bruno Kirschner, (2), 1138ff; III, 342f; J. Friedrich Battenberg: Art. Rosheim, Josel von, in: TRE 29,424–427; Wilhelm Schwendemann: Melanchthon und der Dialog zwischen Juden und Christen, in: ders. (Hg.): Philipp Melanchthon 1497–1997, 1997, 194ff; Joseph Dan: Art. Antisemitismus/Antijudaismus V, in: RGG (4) I, 567; Heinz Scheible: Reuchlins Einfluß auf Melanchthon, in: ders.: Melanchthon und die Reformation, hrsg. Gerhard May/Rolf Decot, 1996, 71–97; Heinz Scheible: Art. Melanchthon, Philipp, in: TRE 22, 371–410.

⁴ Melanchthon deutsch, Bd. I, hrsg. M. Beyer, S. Rhein, G. Wartenberg, 1997, 185.

⁵ Ebd., 199f.

⁶ CR 8,861.

⁷ W. Schwendemann, in: Anm. 3, 201.

⁸ WA 2, 314–336.

mit mir genommen alle Forderung, die ich sonst hätte bei Fürsten und Herrn können tun«⁹.

2. Melanchthon und die Muslime

Eine andere Position als in seinen irenisch-tolerierenden Äußerungen 1552 für die Juden im Spiegel des Hebraisten Johannes Reuchlin spricht aus Melanchthons zeitlich entsprechender Verurteilung des islamfreundlichen Theobald Thamer¹⁰. Dieser – ein ehemaliger Wittenberger Student und Magister sowie Pfarrer in Marburg – war nach unerbittlichen theologischen Auseinandersetzungen besonders über das reformatorische »sola fide« und die »guten Werke«¹¹ nach einem noch durch Landgraf Philipp von Hessen eingefädelten Gespräch auch mit Melanchthon am 25. 3. 1553 doch konvertiert. Vor allem die philosophische Auffassung vom Christentum, dass Türken wie Heiden durch eine Art natürliche Religion als Geschöpfe Gottes auch an der Erlösung in Jesus Christus teilhaben¹², was zu einem gewähren Lassen und Relativieren der Wahrheitsansprüche führe, ja, zu einer Verbreitung dieser Ideen, lassen Melanchthon sich 1556 für ein Todesurteil aussprechen. Im Blick auf Thamers »Wutausbrüche«, die »offensichtlich des Teufels sind«¹³, vermag der Reformator 1557 an Buchholzer zu schreiben: »Thamarus qui machometricas seu Ethnicas opiniones spargit, vagatur in diocesi Mindensi, quem publicis suppliciis magistratus politici adficere debebant«¹⁴. Es handelt sich um ein theologisch, vor allem aber kirchenpolitisch qualifiziertes Ansinnen, das Melanchthons unversöhnliche Haltung gegenüber den »Türken« hier deutlich macht.

Im »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn« (1528) charakterisiert Melanchthon die »Türken« als die »nicht allein die Lender begern zu verderben, weib und kinder schenden und ermorden, Sondern auch Landrecht, Gottes dienst und alle gute ordnung wegnemen, Das auch die ubrigen nachmals nicht muegen sicher leben, Noch die kinder zu zucht und

⁹ WABr 8,89,4–8.

¹⁰ Carl Mirbt: Art. Thamer Theobald, in: RE (2) 19, 580–582; Art. Thamer Theobald, in: RGG (3), 726; Andreas Räß: Die Convertiten seit der Reformation I, Freiburg, Br. 1872, 236ff.

¹¹ CR 9, 135f, Nr. 1 u. 2.

¹² Ebd., 136, Nr. 12: »durch den nackten Glauben allein bestehe kein Unterschied zwischen den Türken, Juden, Heiden und Christen; sondern durch den wahren Glauben, der nichts anderes heißt als sein Amt erfüllen«.

¹³ CR 8, 551: »Adversus tales furores, qui manifeste sunt diaboli.«

¹⁴ CR 9, 125.

tugent gezogen werden«¹⁵; »ein schendlich wesen ist umb das Tuerckisch wesen«¹⁶. In gleicher Weise zeigt er die Kontroversität polemisch auf zu Mohammed und seiner Lehre, zum Islam, zu den moslemischen »Türken«. Mohammed wird mit Etiketten wie »Dieb« und »Straßenräuber«¹⁷ versehen, als »Teufelsdiener«¹⁸ und »Antichrist«¹⁹ perhorresziert. Obendrein leugnen die moslemischen »Türken« nach dem Koran die Zweinaturenlehre²⁰, die Gottessohnschaft Jesu Christi²¹ und seinen Erlösung schenkenden Kreuzestod²²; desgleichen verneinen sie die Göttlichkeit des heiligen Geistes²³. Zudem wird die Polygamie propagiert²⁴. Die »Türken« – die »Türkenfurcht« spricht aus allem – zeigen sich als grausame Tyrannen, die alles zerstören, Frauen und Kinder rauben und versklaven und dann noch einen Stall von Diebsgesindel hinterlassen²⁵. In persönlichen und offiziellen Briefen, in biblischen Homilien, in situativen Gelegenheitsschriften, in Geschichtsdarstellungen usw. und natürlich auch in den Predigten und Gebetstexten verschiedenster Theologen der damaligen Zeit²⁶ finden sich ähnliche Charakterisierungen und exkludierende Beurteilungen.

Nur schwer lässt sich da eine Korrespondenz erkennen zu den irenisch-tolerierenden Sätzen über die Juden, wie diese intransigenten Äußerungen nur schwer in das Bild vom hochgebildeten »Praeceptor Germaniae«, vom christlichen Humanisten in der Nachfolge Reuchlins, vom Universalgelehrten in den Fußstapfen des Erasmus von Rotterdam passt.

3. *Melanchthons Stellung zu den »Türken«*

Theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich hatte einerseits die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion und damit der exklusi-

¹⁵ WA 26, 229, 25–28.

¹⁶ Ebd., 229, 43.

¹⁷ CR 14, 265; vgl. überhaupt in diesem Zusammenhang Manfred Köhler: Melanchthon und der Islam, 1938, 34ff, 49ff.

¹⁸ CR 13, 961.

¹⁹ CR 13, 954.

²⁰ CR 10, 866.

²¹ CR 25, 503.

²² CR 24, 674; 5, 10ff.

²³ CR 14, 279.

²⁴ CR 25, 503.

²⁵ CR 3, 440ff; 25, 876f.

²⁶ Vgl. Winfried Schulze: Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert, 1978, 33ff; Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon, Bd. 1., 1967, 125ff.

ve Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens konstitutive Bedeutung. Daran änderte für Melanchthon auch nicht, dass etwa Ricoldus de Montecrucis »Confutatio Alcorani« (1300)²⁷, Nikolaus von Kues »Cibratio Alcorani« (1441) und »De pace fidei« (1453) oder Guillaume Postels »De orbis terrarum concordia« (1544) mit ihrer jeweiligen missionarischen Intention schon vorlagen und bekannt sein konnten.

Andererseits war das kirchlich-gesellschaftliche Leben durch die konfessionellen Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen den Altgläubigen und den Protestanten im inneren und durch die »Türkenfurcht« und die »Türkenkriege« von außen geprägt.²⁸ Die ständig wachsende Bedrohung durch die Expansion der militärischen Supermacht der »Türken« nach dem Fall Konstantinopels 1453, der Sieg Sultan Suleimans II. (1520–1566) bei Mohacs 1526 über den Ungarnkönig Ludwig II., das Vordringen der »Türken« bis vor Wien 1529, schließlich die Besetzung Ofens am 2.9.1541 ließen die »Türkenfurcht« eskalieren und führten zu einer Verteufelung der »Türken«. Wie der »Türkengefahr« zu begegnen sei – in der Verwobenheit mit der konfessionellen Frage – bestimmte das Reichstagsgeschehen, die politischen und kirchlichen Entscheidungen, das alltägliche Lebensgefühl und auch das geistliche Leben in den Gemeinden.

Schließlich war die Begegnung mit diesen fremden Andersgläubigen damals noch neu. Die apologetischen und polemischen Erfahrungen mit den altkirchlichen und mittelalterlichen Häretikern wurden auf die moslemischen »Türken« übertragen und führten zu projizierten Zerrbildern.

In diese mentalitätsgeschichtliche, welt- und konfessionspolitische sowie theologisch-geistliche Konstellation waren Luther²⁹ und Melanchthon eingebunden; sie spitzt sich zu in der Stellung zum Türkenkrieg.

Wie sehr die Ansichten der beiden Reformatoren – gerade was die religions- und pastoraltheologische Dimension betrifft – vergleichbar sind, zeigt einmal Melanchthons pseudonyme Verteidigung von Luthers früher Ablehnung eines kriegerischen Vorgehens gegen die »Türken« vom Februar 1521³⁰; solch ein Krieg werde nicht den Kampf gegen die eigene Sünde bedeuten, sondern vielmehr gegen Gottes Rute wider die Sünde und somit

²⁷ Vgl. Johannes Ehmann (Hg.): Ricoldus de Montecrucis, *Confutatio Alcorani* (1300). M. Luther: Verlegung des Alcoran (1542), 1999.

²⁸ Winfried Schulze: Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert, 1978, 21 ff.; K.-P. Matschke: Art. Türkenkrieg, in: LMA VIII, 1106–1108; H. Bobzin: Art. Islam II, in: TRE 16, 341; Karl Hartfelder: *Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, 209, 305.

²⁹ Vgl. Rudolf Mau: Luthers Stellung zu den Türken, in: Helmar Junghans (Hg.): *Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546*, Bd. I, 1983, 647–662.

³⁰ CR I, 354.

gegen Gott selbst, der durch die »türkische« Rute die Sünden der Christen straft – das war 1518 das Konzentrat von Luthers geistlicher Mahnung³¹.

Dann, nach dem Erschrecken über die Niederlage in der Schlacht bei Mohacs 1526, sprach Luther sich im theologischen Begründungszusammenhang der Zwei-Regimenten-Lehre³² in der Schrift »Vom Krieg wider die Türken« (1529)³³ für die Unterstützung dieses Verteidigungskrieges aus: Die frommen Christen streiten dabei durch Buße und Gebet gegen den Gott der Türken, eben den Teufel; der Kaiser und die Fürsten kämpfen zum Schutz der Untertanen, die Luther nun zum entschlossenen Widerstand in der Gefolgschaft des Kaisers aufruft. Ganz entsprechend wendet Melanchthon sich im »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn« dagegen, dass man »den Türcken nicht widerstehe«, sondern in der Kreuzesnachfolge »leide wie Christus«. Wohl können die Christen, die nicht das obrigkeitliche Amt inne haben, gewiss »für sich« leiden, »wie Christus sich nicht gewehrt hat«. »Die oerbrickeit aber sol die yhren widder unrechte gewalt schützen ... Daruemb sollen die Prediger die leute vermanen, Gott zu bitten, das er uns für solchen wütenden leuten behüte, Und sollen die leute unterrichten, wie es ein rechter Gottes dienst sey, widder solche streiten aus befehl der oerbrickeit.«³⁴.

Des weiteren schrieb Luther 1529 angesichts der Belagerung Wiens eine »Heerpredigt widder den Türcken«, in der er zur Unterstützung des Türkenkrieges auch durch die angeforderte Heersteuer aufruft³⁵. In demselben Sinn richtete Melanchthon im weltlichen Bezugsrahmen am 4.8.1527 ein briefliches Gesuch an den Kurfürst Albrecht von Mainz, »die Sorge aller nicht nur für den Türkenkrieg zu schärfen, sondern auch für die Heilung der kirchlichen Zerrissenheit«³⁶. Auch vorher hatte er eine literarische Mahnung an Kaiser Karl V. geschrieben, militärisch gegen die »Türken« vorzugehen, um den »Erdkreis von dieser blutrünstigen und gottlosen Barbarei zu befreien und aus der elendesten Verknechtung so viele unter-

³¹ WA I, 535, 35–39.

³² Vgl. Cl II, 360–394: Von weltlicher Obrigkeit ... (1523); Cl III, 317–351: Ob Kriegsleute auch seligen Standes sein können (1526).

³³ WA 30 II, 107–148.

³⁴ WA 26, 229, 19 ff.

³⁵ Vgl. auch Wilfried Schulze: Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert, 1978, 75 ff, 155 ff, 244 ff; S. 178 ff zeigt er den immer stärkeren Einfluss der Reichsstände durch den bevorzugten Römermonat gegenüber dem Gemeinen Pfennig.

³⁶ CR I, 876: »ut omnium curam acures non modo de Turcico bello, sed etiam de sanandis Ecclesiasticis dissensionibus«.

drückte Länder herauszuführen«³⁷. Melanchthon stellt dabei seinen Aufruf zum militärischen Widerstand gegen die »Türken« in den Begründungszusammenhang von CA XVI und der Legitimierung als »gerechten Krieg«³⁸.

Melanchthon wie auch Luther wenden sich in ihrem gemeinsamen entschlossenen Einsatz für einen Türkenkrieg zugleich mit Nachdruck gegen die päpstliche Ideologie von einem Kreuzzug gegen die »Türken«.

Auch für die theologische Interpretation von »Türkengefahr«, »Türkenfurcht« und »Türkenkrieg« lässt sich – bei verschiedenen Akzenten – eine große Gemeinsamkeit zwischen den beiden Reformatoren erkennen. Sie liegt in dem eschatologischen Deutungsrahmen dieser Ereignisse und in der apokalyptischen Qualifizierung der Türkenherrschaft begründet, wie sie die Hesekielschau in Kap. 38–39 von »Gog und Magog«³⁹ und die Danielapokalypse vom »kleinen Horn«⁴⁰ prophezeite. Für Luther bewahrheitete sich die eschatologische Zerstörung in der Pervertierung der drei göttlichen Institutionen »vera religio, vera politia, vera oeconomia«⁴¹. Entscheidend ist, dass »Mahomet« die Gottessohnschaft Christi sowie seinen Tod und seine Auferstehung zu unserem Heil leugnet und damit »ein zerstörer ist unsers Herrn Christi und seines reichs«⁴². Desgleichen zerstört er auch das weltliche Regiment in seiner Schutzfunktion, insofern der Koran Rauben und Morden »als ein gut Göttlich werck« gebiete⁴³. Schließlich missachte der Koran den Ehestand; Frauen »werden gekauft und verkaufft wie das vieh«⁴⁴. Die Parallelen zum Papsttum als »Antichrist«, der genauso die göttlichen Institutionen zerstöre, sind deutlich. »Der Papst zerstört Gottes Ordnungen unter dem Mantel der Heuchelei als der im Tempel Gottes sitzende Antichrist; der Türke dagegen wirkt offen durch Gewalt und Schwert als der »leibhaftige Teuffel«⁴⁵. Im übrigen – so schreibt Luther – gibt es bei den »Türken« viel »guter feiner tugent«⁴⁶. Luther versucht die »türkischen« Menschen im Blick zu behalten, wie er immer wieder die Notwendigkeit besserer Kenntnisse über die »Türken« und

³⁷ CR 20, 461: »liberare orbem terrarum hac crudelissima atque impia barbarie, et ex miserrima servitute tot nationes oppressas eripere«.

³⁸ Vgl. auch: Anm. 36, 46 ff.; M. Plathow: Widerstand aus evangelischer Sicht, in: ders., Freiheit und Verantwortung, 1996, 293–312.

³⁹ U.a. WABr 5,28, 21f.; CR 12, 719.

⁴⁰ U.a. WA 30 II, 169,5; CR 12, 719; CR 9,12.

⁴¹ WA 30 II, 127, 15; vgl. auch: Anm. 30, 652.

⁴² WA 30 II, 122, 16.

⁴³ WA 30 II, 123, 31f.

⁴⁴ WA 30 II, 126,25f.

⁴⁵ WA 30 II, 126, 2.

⁴⁶ WA 30 II, 127, 21.

den Koran hervorhebt⁴⁷. Unter geistlichem Gesichtspunkt ruft der »Türke« als Gottes »Zuchtrute« die unbußfertigen Christen zur Umkehr, zur Besserung des eigenen Lebens, zur Gottesfurcht und zum Gebet⁴⁸, was in Melanchthons pastoraltheologischer Sicht seine Entsprechung hat.

4. Leitende Gesichtspunkte für Melanchthons Stellung zu den moslemischen »Türken«

Für den Humanisten, Universalgelehrten und Reformator Philipp Melanchthon erweisen sich neben – und entsprechend – den für Luther bestimmenden Argumenten für die Beurteilung der »Türken« die Gesichtspunkte des Naturrechts, der Geschichtsanschauung und der Theologie als entscheidend⁴⁹. In dichter Form soll das begründet werden.

Das Naturrecht als Argumentationsgrundlage

Das Naturrecht »ist das Wissen des göttlichen Gesetzes, das der Natur des Menschen eingepflanzt ist«⁵⁰, d. h. dem Gewissen und der Vernunft. Für Melanchthon verbindet es sich mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, eben mit seiner universal geltenden Würde. Indem also eine Wesensverwandtschaft von göttlichem und menschlichem Geist durch das Licht der Vernunft, das *lumen naturale*, von der Schöpfung her besteht⁵¹ und zugleich das Naturrecht dem alttestamentlichen Dekalog entspricht⁵², vermag jeder Mensch Gottes Gebot zu erkennen und sittlich zu

⁴⁷ WA 30 II, 121, 18 ff.

⁴⁸ WA 30 II, 180, 14 ff.,

⁴⁹ Vgl. u. a. Christoph Strohm: Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, in: G. Frank (Hrsg.): *Der Theologe Melanchthon. Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten* 5, 2000, 339–356; Hartmut Krefß: *Das Naturrecht und die Bildungsidee. Melanchthons Anliegen in seiner Gegenwartsbedeutung*, in: Johannes Schilling (Hg.): *Melanchthons bleibende Bedeutung*, 1998, 100–114.

⁵⁰ CR 21, 712: »Est . . . vera definitio Legis naturae, Legem naturae esse notitiam Legis divinae, naturae hominis insitam«.

⁵¹ CR 23, 294: »Etsi autem interdum sic loquuntur aliqui, ut distinguant Naturales a Divinis, tamen vere et recte dicimus, comprehendi naturales in divinis, quia naturales vere sunt radius divinae sapientiae, transfusus in mentes humanas, testificans quod sit Deus, et docens qualis sit, et quod iudicaturus sit, et cum vellet Deus hominum naturam esse suam imaginem, lucere in ea similem sapientiam voluit, et voluit congruere nostras voluntates cum sua sapientia et iustitia«; CR 21, 398 f.

⁵² CR 11, 357f: »Tractabo enim scholasticam disputationem utilem studiosis, quod

handeln. »Dies gilt unabhängig davon, zu welcher Religion oder Weltanschauung sich die Menschen im einzelnen bekennen«⁵³. Weil nun die »Türken« gegen das 6. Gebot⁵⁴, aber auch gegen das 1. und 3. Gebot Gottes⁵⁵ und durch die Schrecken ihrer Kriegsführung gegen das 5. Gebot des Dekalogs⁵⁶ verstoßen, setzen sie das göttliche Naturrecht mit seiner begründenden Funktion für das positive Recht, für Sitte und Moral, außer Kraft; sie stellen sich außerhalb der göttlich-humanen Ordnung. Und diese Selbstaussgrenzung führt nach Melanchthons Verständnis zu einer De-regulierung der universal geltenden Moral und Ethik. Dem muss die Obrigkeit mit Gewalt Widerstand entgegenbringen.

Begründende Gesichtspunkte aus Melanchthons Geschichtsanschauung

Als Universalgelehrter wandte sich Melanchthon auch historischen Studien zu und entfaltete eine heilsgeschichtliche Welthistorie biblizistischen Charakters⁵⁷. In seinem »Chronicon Carionis« (1532) im letzten Teil behandelt er »Mohammeds Sekte und Reich«, d. h. die »Türkengefahr«, im eschatologischen Horizont seiner Geschichtstheologie.⁵⁸ Die Dreiteilung der heilsgeschichtlichen Folge von je 2000 Jahren⁵⁹, die eschatologischen Deutungsmuster der Danielvision von den vier Monarchien (Dan 2,31–35)⁶⁰, der Schau des Propheten Hesekiel von »Gog und Magog« (Hes 38–39)⁶¹ und besonders der Danielapokalypse Dan 7,8 vom »kleinen Horn«⁶² bezog er geschichtstheologisch – ähnlich wie Luther – auf die

Christianis non sit necessarium uti legibus Mosaicis, sed quod liceat uti legibus, quae iuri naturae consentaneae sunt, etiamsi ab Ethicis Magistratibus conditae sunt. Deinde ostendam, Romanum ius antecellere legibus aliarum gentium et vere quandam Philosophiam esse«; weiter CR 12, 12; 11, 913.

⁵³ Hartmut Kreß, Anm. 50, 104.

⁵⁴ CR 12, 1076; CR 13, 1469; CR 26, 82 f.

⁵⁵ CR 23, 430.

⁵⁶ CR 11, 568.

⁵⁷ Vgl. Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon, Bd. I, 1967, 129ff, Anm. 43, 73–82.; Traudel Himmighöfer: »De Monarchiis«- Ein Melanchthon-Autograph in der Bibliothek der evangelischen Kirche der Pfalz in Speyer, : Ebernburg-Hefte 25, 1995, 353–370.

⁵⁸ CR 12, 1073–1081.

⁵⁹ CR 12, 717; ebenso: CR 13, 833; CR 11, 568.

⁶⁰ Vgl. Anm. 58; Hans Volz: Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegungen des Propheten Daniel, in: ZKG 67, 1955/56, 93–118.

⁶¹ CR 12, 719.

⁶² CR 12, 719; CR 9, 12.

»Türken« und den »türkischen« »Antichrist«⁶³. Auch als göttliche Zucht-
rute für die Sünden und die Gottlosigkeit der Christen – gerade der rö-
misch-katholischen Kirche etwa mit der Transsubstantiationslehre⁶⁴ von
1215 –, die in dieser Endzeit zu Buße, Gebet und Gottesfurcht ruft, ver-
steht er die »Türkengefahr«. Zugleich rief Melanchthon aufgrund der har-
ten kriegspolitischen Fakten im rationalen Kalkül den Kaiser, die Fürsten
und deren Untertanen zum militärischen Einsatz gegen die »Türken« als
einem mit CA XVI »gerechten Krieg« auf und befürwortete die »Türken-
steuer«. Der literarische Brief an Kaiser Maximilian, das die »Türkensa-
che« mit der Frage der konfessionellen Einigung verbindende Schreiben an
Kurfürst Albrecht von Mainz sowie der »Unterricht der Visitatoren an die
Pfarrherrn« sind Beispiele dafür.

Theologische Argumente

Im Zusammenhang der genannten Gründe aus dem eschatologischen
Deutungsmuster seiner Zeit bestimmte der christliche Wahrheitsan-
spruch, wie er von der »Mitte der Schrift« in der Bibel bezeugt, im alt-
kirchlichen Credo bekannt und in der Rechtfertigung des Sünders allein
aus Gnade um Christi willen im Glauben vergewissert wird, Melanch-
thons Stellung zu den moslemischen »Türken«. Der Reformator übt im
Schema »vera et falsa religio« von einem christologischen Exklusivismus
her seine Lehrverantwortung aus. Apologetisch und polemisch trägt er im-
mer wieder seine theologische Kritik vor: Die »Türken« leugnen in Ab-
hängigkeit von der Arianischen Häresie die Zweinaturenlehre, mit der Be-
streitung der Gottheit Jesu und des heiligen Geistes den Glauben an den
dreieinen Gott⁶⁵, desgleichen mit der Ablehnung des Erlösungstods Jesu
für die Sünden der Menschen am Kreuz⁶⁶ seine Heilsmittlerschaft⁶⁷, was
zur Eliminierung der Rechtfertigung allein aus Gnade im Glauben führt
und damit zu Gesetzhlichkeit und Werkgerechtigkeit. Diese religionstheo-
logische Kontroversität ließ bei den exkludierenden Differenzen Verständ-
igung nicht aufkommen. Dabei schloss der Reformator päpstliche Kreuz-
zugspläne strikt aus. In einen Begegnungs- und Verstehensprozess mit
dem anderen, dem Fremden – etwa auch unter missionarischem oder gar
seelsorgerlichem Vorzeichen – konnte sich Melanchthon somit nicht be-
geben.

⁶³ CR 13, 871.

⁶⁴ CR 13, 866.

⁶⁵ CR 23, 230.

⁶⁶ CR 24, 583.

⁶⁷ CR 13, 953, 966.

Den Humanisten, Universalgelehrten und Reformator leitete also 1. die moralisch-sittliche Deregulierung durch die Selbstausschließung der »Türken« aus dem universal geltenden Naturrecht, 2. sein eschatologisch bestimmtes Geschichtsverständnis und zugleich die rationale Beurteilung der kriegspolitischen und konfessionspolitischen Fakten und 3. der christliche Absolutheitsanspruch reformatorischer Provenienz zu seiner unveröhnlichen Stellung zu den »Türken«. Dabei kommt zum Tragen, dass Melanchthon nach Luthers Tod notgedrungen als theologischer Kopf und politischer Sprecher der Evangelischen zu klarer Lehrverantwortung und politischer Stellungnahme herausgefordert war; mehr als bei dem seelsorgerlich denkenden Frömmigkeitstheologen Luther waren dabei Melanchthons Entscheidungen auch vom politischen und kirchenpolitischen Kalkül mitgeprägt.

Deutlich wird dies auch darin, dass Melanchthon die »Türken« nicht aus den eigenen Wurzeln und ihrem eigenen Selbstverständnis wahrzunehmen und darstellen vermochte, während Luther demgegenüber die defizitären Kenntnisse über die »Türken« und den Koran beklagt und einklagt. Luther bemüht sich um genauere Informationen einerseits für die geistliche Auseinandersetzung mit ihnen, andererseits für die Vergewisserung der von der »Türkengefahr« Angefochtenen⁶⁸. So bringt er 1542 die Schrift des Ricoldus de Montecrucis in eigener Übersetzung und freier Auslegung als »Verlegung des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens« heraus⁶⁹. Auch für das damals höchst umstrittene Projekt eines Druckes der lateinischen Ausgabe des Korans in Basel durch Johann Oporin und Theodor Bibliander setzt sich Luther im Brief vom 27. 10. 1542 an den Rat der Stadt Basel energisch ein⁷⁰: »Man muss sie kennen, um sie widerlegen zu können«; zugleich aber ist für den Seelsorger entscheidend die Buße und das Gebet der Christen und die Vergewisserung der Angefochtenen⁷¹. So bleiben Luthers »innerem Ringen um das Problem der Fremdreligion, Leben und Entwicklung«⁷² gewiss Grenzen gesetzt durch den Wahrheits- und Geltungsanspruch des christlichen Glaubens. Melanchthons Vorreden zu Theodor Biblianders Koran-Ausgabe (1543)⁷³ und zu Bartholomae-

⁶⁸ WA 30 II, 121, 18–129, 16. Die »Confutatio Alcorani« des Ricoldus de Montecrucis und die »Cibratio Alcorani« von Nikolaus von Kues waren ihm bekannt (WA 30 II, 205, 4–15).

⁶⁹ Johannes Ehmann (Hg.): Ricoldus de Montecrucis, Confutatio Alcorani (1300). Martin Luther, Verlegung des Alcoran (1542), 1999.

⁷⁰ WABr 10, 160ff; vgl. Rudolf Mau, in: Anm. 30, 659ff

⁷¹ WA 51, 585–625.

⁷² Vgl. dazu auch Manfred Köhler, in: Anm. 18, 163 f.

⁷³ CR 5, 10–13.

us Georgieviz Türkenbuch⁷⁴ weisen kein Bemühen um genauere Kenntnisse und um das Eigenverständnis des Korans nach, verbleiben vielmehr als polemische Warnungen an den Leser.

Luthers bei allen Differenzen um Kenntnis und damit erste Verständigung bemühte Haltung zu den moslemischen »Türken« findet nun aber ihre Entsprechung in Melanchthons irenisch-tolerierender Stellung zu den Juden aufgrund seiner Wahrnehmung von Geschwisterlichkeit durch die Gemeinsamkeit von Altem Testament und Tenach, von Erwählung in Abraham, dem Vater des Glaubens, die in Jesus Christus ihre universale Bestätigung findet, und von der durch Gottes Kommen eröffneten Eschatologie. Hier verbleiben Luthers späte Judenschriften in einer heute nicht verständlichen Intransigenz.

Zum reformatorischen Gedächtnis gehört als Teil des Ganzen Melanchthons – wie Luthers – Stellung zu den »Türken« wie zu den Juden. Sie gehören zur Kultur der Erinnerung als Er-Innern in die Zukunft. Mit den zeitbedingten Verzerrungen und Pervertierungen, die in nachaufklärerischer Perspektive Warnungen und Mahnungen darstellen, enthält das reformatorische Gedächtnis vom externen, relationalen und eschatologischen Freiheitsverständnis evangelischen Christseins – »Ein Christ lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe ... und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.«⁷⁵ – her in nuce Ansätze für das ernsthafte Bemühen um vertiefte Kenntnis des andern, des Fremden, und seines Selbstverständnisses. Damit eröffnen sich Möglichkeiten zu offener Begegnung in Kommunikation, Kooperation und Konvivenz, die durch Differenz, Verständigung, aber auch gelebtes Zeugnis qualifiziert ist. In diese Richtung ist in Zukunft weiterzugehen als Konfliktprophylaxe und als Konfliktregelung gegen antijüdisch/antisemitische und antiislamisch/antitürkische Vorurteile in einer multireligiösen Gesellschaft.

Zugleich er-innert das reformatorische Gedächtnis mit der Lehrverantwortung Melanchthons wie Luthers, dass bei der menschlichen, kulturellen, geistlichen und theologischen Wahrnehmung voneinander und Beziehung aufeinander in die evangelische Gottes-, Heils-, und Lebensgewissheit Konvivenz und Zeugnis integriert sind⁷⁶. Sie verbinden sich im Trend

⁷⁴ CR 9, 1026f

⁷⁵ M.Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA 7, 38. Vgl. auch: Michael Plathow: Warum ich evangelischer Christ bin, in: ders.: Freiheit und Verantwortung, 1996, 281ff, bes. 286f.

⁷⁶ Vgl. auch: Hans-Martin Barth: Koexistenz der Religionen. Ende des christlichen Missionsauftrags?, in: ders.: Begegnung wagen – Gemeinschaft suchen, 2000, 75ff, bes. 93f.

wachsender Unverbindlichkeit und Indifferenz mit dem Auftrag, »Reichenschaft zu geben von der Hoffnung, die in uns ist« (1. Petr 3,15) in kritischer und selbstkritischer Lehrverantwortung evangelischen Christ- und Kircheseins heute.

Prof. Dr. Michael Plathow, Franz-Kafka-Straße 15, 68221 Dossenheim

»MYSTIK: RELIGION DER ZUKUNFT – ZUKUNFT DER RELIGION?«

Wissenschaftliches Seminar der Wartburg-Stiftung Eisenach und der Luther-Gesellschaft vom 26. bis 28. April 2002 auf der Wartburg

Von Frank Hofmann

Aus Anlass des nunmehr dritten gemeinsamen Seminars der Luthergesellschaft und der Wartburg-Stiftung (nach 1996: »Der Mensch Luther und sein Umfeld« und 1999: »Weltzeit – Endzeit – Aufbruch in ein neues Jahrtausend«) kann man inzwischen von einer guten Tradition dieser Veranstaltungen auf der Wartburg in Eisenach sprechen. Auch dieses Seminar zeichnete sich durch eine gelungene Komposition von wissenschaftlichen Referaten und kulturellen Angeboten aus, die deutlich mehr waren als nur ein Rahmenprogramm. Die Teilnahme von mehr als 90 Interessierten aus ganz verschiedenen beruflichen Kontexten belegt die Virulenz des Themas. Auch wer häufiger an Tagungen der Luther-Gesellschaft teilnimmt, konnte hier viele unbekannte Gesichter entdecken. Erwähnenswert ist, dass auch ein Religions-Leistungskurs eines Nürnberger Gymnasiums zu den Teilnehmenden zählte.

Nach der Begrüßung durch den Burghauptmann der Wartburg, Günter Schuchardt, eröffnete der Kieler Kirchenhistoriker *Johannes Schilling* als Präsident der Luthergesellschaft das Seminar. Er hielt auch das erste Referat: »*Elisabeth von Thüringen – eine Mystikerin!*« In der schon wenige Jahre nach ihrem Tod zur Ehre der Altäre erhobenen Elisabeth von Thüringen (1207–1231) bekommt die christliche Nächstenliebe ein Gesicht, wobei Schilling die enge Verbindung von Diakonie und Kirche hervorhob. Die stärkste Wirkung dürfte Elisabeth in den Herzen der Gläubigen gehabt haben – und damit auf einem Gebiet, das der Kirchengel-

schichtsschreibung weitgehend entzogen ist. Einen Strang der Wirkungsgeschichte Elisabeths konnte Schilling anhand zahlreicher bildlicher Darstellungen der Heiligen, die seit etwa 1250 nachweisbar sind, vor Augen führen. Die erhaltenen Berichte (die zum größten Teil für den 1235 abgeschlossenen Heiligsprechungsprozess verfasst wurden) erwähnen einen kontemplativen Lebensstil und sprechen auch von Visionen Elisabeths. Im Blick auf die Darstellung Walter Niggs problematisierte Schilling den Mystikbegriff. Hinsichtlich des protestantischen Umgangs mit den Heiligen verwies er auf CA XXI.

Auf dem Weg zu einer Verständigung über den bereits von Schilling diskutierten Mystikbegriff führte der Vortrag des Kirchenhistorikers *Markus Wriedt* (Mainz) »*Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch!*« weiter. In seinem Thesenblatt formulierte Wriedt: »Unter Mystik ist ein Phänomen höchst vielgestaltiger Ausprägung zu verstehen, in dessen Zentrum die geschenkhaft erfahrene Einigung des Menschen mit einer transzendentalen Größe – Gott – wahrgenommen und in eine Sprachgestalt geformt wird. Mystische Texte und Erfahrungen gehören zur christlichen Theologie seit ihren Anfängen dazu.« Das Aufkommen mystischer Erfahrungen ist aber zugleich auch ein Krisenphänomen. Wriedt mahnte an, die Unterscheidung von »Quellen« und »Zeugnissen« zu wahren. Mystische Theologie definierte er als Reflexion mystischer Erfahrungen. Luther greift – so Wriedt – dort auf mystische Ansätze zurück, wo die rationale Glaubensstradition seiner Zeit den Kontakt zur Glaubenserfahrung verloren hat. Hier liegt aber nicht der Quellgrund seiner Theologie, wie sich bei ihm auch keine Hinweise auf mystische Extremerfahrungen finden. Eine pauschale Ablehnung der Mystik auf evangelischer Seite entstand im Zuge der konfessionellen Bemühungen, den »Protestantismus« in Abgrenzung gegen den »Katholizismus« inhaltlich zu bestimmen. Wriedt riet dazu, die Mystik als ein gemeinchristliches Phänomen zu reflektieren. Sein Thesenblatt schloss er mit dem Satz: »Mystik ist nicht die Zukunft des Protestantismus, allerdings ist eine Zukunft des Protestantismus ohne mystische Theologie und Frömmigkeit nicht denkbar.« Nach einer Führung durch die Wartburg klang der erste Abend mit einem Empfang der Wartburg-Stiftung aus.

Der nächste Morgen begann mit einer Andacht von Reinhard Brandt in der Wartburg-Kapelle, die im Zeichen des tags zuvor im nahen Erfurt geschehenen Massakers in einer Schule stand. Unter dem Titel »*Philosophie und Mystik*« eröffnete der Wuppertaler Philosoph *Johann Kreuzer* dann eine interdisziplinäre Perspektive. Er begann mit der These, Mystik stehe nicht für ein Weniger, sondern für ein Mehr an Vernunft. In der Mystik kommen die Ränder der reflexiven Selbstvergewisserung in den Blick. In

diesem Zusammenhang wies Kreuzer darauf hin, dass der Begriff »Bildung« ein Neologismus des 14. Jahrhunderts ist und sich in der »rheinischen Mystik« (Eckhardt, Tauler) darauf bezieht, dass der Mensch sich auf das in ihm angelegte Bild (Gen 1,26: *imago dei*) hin entwickeln muss. In der krisenhaften Umbruchsituation des 14. Jahrhunderts predigen Eckhardt und Tauler keinen Rückzug in die Innerlichkeit. Tauler lehnt es gar ab, Gott als den intellegiblen Entlastungsgrund der Welt anzusehen. Kreuzer zeigte vielfache Berührungspunkte zwischen der rheinischen Mystik und dem Denken Augustins auf. Seit Augustin reflektiert man die Einheit von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* als trinitarische Struktur des Bewusstseins. Auf diesem Hintergrund können Eckhardt und Tauler von einer Einheit von göttlicher und menschlicher Natur ausgehen, so dass keine Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Mensch mehr nötig ist. Über den Rückgriff auf Augustin schlug Kreuzer am Ende auch noch einen Bogen zu Wittgenstein als »dem philosophischen Augustinleser des 20. Jahrhunderts«.

Der emeritierte Bonner Kirchenhistoriker *Karl-Heinz zur Mühlen* referierte anschließend über »*Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Martin Luther*«. Luther hat Elemente mystischer Theologie rezipiert, wenn sie zu seiner Theologie passten; er hat diverse Mystiker gelesen, wohl aber nicht Eckhardt. Zur Mühlen beschrieb Luthers Rezeption der verschiedenen mystischen Traditionen der »spekulativen Mystik des Dionysius Areopagita«, der »romanischen« (Bernhard von Clairvaux) und der »deutschen Mystik« (Tauler) – wobei im Vergleich mit dem vorangehenden Referat terminologische Differenzen in der historischen Darstellung anzumerken sind, hatte Kreuzer im Blick auf Eckhardt und Tauler doch von »rheinischer Mystik« gesprochen. Zusammenfassend charakterisierte zur Mühlen Luthers evangelische Mystik als eine Christumystik im Akt des Glaubens, der an Christus hängt. Luther geht es um die Meditation des Wortes Gottes im Glauben, nicht um einen Weg nach innen.

Der Nachmittag begann mit Lektüreguppen, die sich Auszüge aus Luthers Freiheitstraktat (1520; WA 7,20–38) und seiner Magnificat-Auslegung (1521; WA 7,544–604) widmeten. Danach referierte der Kieler Praktische Theologe *Hartmut Rosenau* über »*Reichweite und Grenzen protestantischer Mystik in postmoderner Zeit*«. Ausgehend von Nietzsches Dictum »Mystik entsteht, wenn Skepsis und Sehnsucht einander begatten«, beschrieb Rosenau Mystik – trotz aller Differenzierungen – als ein ökumenisches, gar ein interreligiöses Phänomen. Trotz ihrer Einfachheit und Schlichtheit ist die Sprache der Mystik schwer zu verstehen, weil sie – ähnlich wie die Sprache der Liebe – gleichartige Erfahrungen voraussetzt. Mystik ist, so Rosenau, eine theologische Anthropologie, die in bestimm-

ter Weise vom Menschen spricht, um dann von Gott sprechen zu können. Die *unio mystica* ist die Erfahrung schlechthiniger Einigkeit. Luthers Mystik unterscheidet sich nach Rosenau von der klassischen Mystik durch die Betonung der Sakramente als *media salutis*: Das Heil liegt nicht im Menschen selbst, sondern *extra nos* und muss in Wort und Sakrament ausgesprochen werden. Anhand einiger Ausführungen über Gerhard Terstegen, Thomas Müntzer, Albert Schweitzer und Jakob Böhme beleuchtete Rosenau verschiedene Akzentuierungen der Mystik, die in allen ihren Variationen davon ausgeht, dass Gott nahe und ein Zugang zu ihm möglich ist. Den zweiten Seminartag beschloss ein Konzert des Ensembles »*Ioculatores*«, in dem neben mittelalterlichen religiösen Gesängen auch Lesungen aus Bonaventuras »*de triplici via*« zu hören waren. Die wissenschaftlichen Referate wurden so trefflich ergänzt durch eine Begegnung mit gelebten Formen mittelalterlichen Glaubens.

Der letzte Tag des Seminars begann mit einem Ortswechsel nach Volkenroda. Auf dem Areal eines im Bauernkrieg zerstörten Zisterzienserklosters hat sich vor einigen Jahren die Kommunität »Jesus-Bruderschaft« angesiedelt. »Wiederaufbau und Neubelebung von Kloster und Dorf Volkenroda« waren ein Projekt der EXPO 2000. Nach dem Gottesdienst in der Klosterkirche folgte eine Führung durch den »Christus-Pavillon« der EXPO, der in Volkenroda wieder aufgebaut wurde. Anschließend hielt der Münsteraner Systematiker *Ralf Stolina* den Schlussvortrag unter dem Titel »*Erfahrungserkenntnis Gottes. Kriterien christlicher Mystik*«. Stolina zeigt sich eingangs skeptisch gegenüber einer allgemeingültigen Definition von Mystik. Er beschrieb Mystik als eine »*cognitio dei experimentalis*«, in der es der Mensch mit Gott und mit sich selbst in der Beziehung zu Gott zu tun hat. Mystische Erfahrung ist demnach eine Verbindung der Erkenntnis und Erfahrung Gottes. Stolina betonte die Kontextualität mystischer Erfahrung und warnte vor der vorschnellen Identifikation von Erfahrungen aus verschiedenen religiösen Kontexten. In der mystischen Erfahrung geht es um das Gewahr- und Innewerden der Anwesenheit Gottes im Glaubenden (Röm 5,5; EG 166,5+6), nicht darum Gott durch spirituelle Praktiken herbeizurufen, auch nicht um den geistlichen Genuss des Mystikers. In der *unio mystica*, die Stolina als *communio mystica* präzierte, geht es darum, dass der Mensch wird, was er in Wirklichkeit ist: Geschöpf und Kind Gottes. Diese Erfahrungserkenntnis Gottes überholt den Glauben nicht und macht ihn nicht überflüssig, worauf Luthers Betonung der Anfechtung hinweist. Abschließend beschrieb Stolina den Christen als »*Kontemplativen in Aktion*« und mahnte zur »*Unterscheidung der Geister*«, weil die Erfahrungserkenntnis Gottes immer von Psychodynamik und Subjektivismus bedroht ist.

Zur Definition eines für alle handhabbaren historischen oder phänomenologischen Mystik-Begriffes ist es auf dieser Tagung nicht gekommen – was angesichts der Vielfältigkeit des Phänomens auch nicht zu erwarten war. Wohl aber bot das interdisziplinäre Gespräch die Möglichkeit zu einer produktiven Erweiterung des je eigenen Horizonts. Eine Publikation der Vorträge des Seminars in Form eines Sammelbandes ist inzwischen erschienen¹.

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

BÜCHERSCHAU

Von der Freiheit. Besinnung auf einen Grundbegriff des Christentums, hrsg. von Hans Christian Knuth, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2001, 179 S. – ISBN 3-7859-0836-9

»Von der Freiheit« – die entfallene Fortführung der Titelformulierung ist implizit im Text ausgeführt, insofern wahre Freiheit nicht anders denn als Freiheit im Horizont Gottes, des Ursprungs aller Dinge, des Versöhners in Jesus Christus und des Vollenders der Schöpfung gedacht, erfahren und vollzogen werden kann. – Diese »Studie«, die im Zusammenhang der Arbeit der Kammer für Theologie der EKD entstanden ist, gehört zu den Glanzlichtern theologischer Arbeit, und es stimmt hoffnungsvoll, dass – in diesem Falle – die EKD eine solche Schrift erarbeitet, verantwortet und nun auch veröffentlicht hat. Im Vorwort wird der besondere Beitrag von Hans Weder und Eilert Herms hervorgehoben, und in der Tat hört man letzte-

ren mitunter förmlich sprechen – und folgt ihm gern.

Das Buch gliedert sich in sechs Abschnitte: »I. »Freiheit« im Selbstzeugnis des christlichen Glaubens – II. Freiheit: Gabe des Schöpfers und Grund der besonderen Würde des Menschen als Gottes Ebenbild – III. Freiheit: Möglichkeitsbedingung des besonderen Elends des Menschen – IV. Die Befreiung der Freiheit durch Überwindung ihrer irreführenden Daseinsgewissheit – V. Freisein zum Leben in Beziehungen – VI. Vollzüge christlicher Freiheit.«

Seine Qualität erhält der Text durch die ihm eigene Stringenz. Der Glaube, so möchte man sagen, erfreut sich in diesem Text seiner Rationalität. Es fällt nicht leicht, einzelne Passagen besonders hervorzuheben, aber was etwa über das Gebet ausgeführt wird (172–178), findet in Dichte und Tiefe nicht leicht seinesgleichen. Ja, diese »Studie« verbindet Erkenntnis und Schönheit der Darstellung auf so gelungene Weise

¹ Johannes Schilling (Hrsg.): *Mystik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003, 158 S. – ISBN 3-374-02069-0.

miteinander, dass man sich stellenweise an Augustins *Confessiones* erinnert fühlt – wie schön ist es, Gott zu loben! Und wie schön, wie beflügelnd ist es, von der Freiheit zu schreiben. Was nur je und je individuell erfahren werden kann, davon geben die Autoren einen Vorgeschmack oder auch eine *retractatio*. Wer so von der Freiheit spricht und schreibt, wird Erfahrungen mit der Freiheit der Kinder Gottes gemacht haben.

Da von Texten und Gedanken Luthers reichlich Gebrauch gemacht wird, ist das Buch auch ein eminenter Beitrag zur Rezeption Luthers für das neue Jahrhundert – und ein lebendiger Beweis für die Dynamik und Kraft, die dieser Theologie noch immer eignet. Seinem selbst gesteckten Ziel, »sowohl der Selbstvergewisserung innerhalb der evangelischen Kirche und Theologie als auch der Grundlegung eines Austauschs mit nichtkirchlichen und nichttheologischen Gesprächspartnern« zu dienen, kann die Studie in hervorragender Weise entsprechen. Ich möchte ihre Lektüre vielen Christen und anderen Menschen empfehlen.

Johannes Schilling

Dona Melancthoniana. Festschrift für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hrsg. von Johanna Loehr, Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2001, 590 S.

Gleichsam durch ein Teleobjektiv mit reformationsgeschichtlicher Tiefenschärfe werden die Aufsätze als Unikate und zugleich als Teil im Panorama des *Praeceptor Germaniae* in den Blick gefasst: durch Melancthons universales

Denken wie in einem Prisma konzentriert und doch multiperspektivisch, facettenreich, pluriform, wie überhaupt »Scholastik«, »Humanismus« und so auch »Reformation« nicht allgemein, sondern nur in der differenzierten, pluralen und konkreten Komplexität zu verstehen sind.

So behandeln die Aufsätze theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Themen (H.Junghans: *Das Theologieverständnis von Luther und Melancthon*, 193–211; M.H.Jung: »Est omnino Sapientia donum Dei«, 171–192; M.Wriedt: *Pietas et Eruditio*, 501–520), personengeschichtliche (M.Rößler: »Helft mir Gotts Güte preisen«. Der Wittenberger Liederdichter Paul Eber, 339–380; J.Schilling: *Johannes Drachs Marburger Gedenkrede auf Luther*, 381–410), universitätsgeschichtliche (E.Koch: *Später Philippismus in Jena*, 217–246) und druckgeschichtliche (C.Augustijn: *Melancthons Editionen der Akten von Worms und Regensburg 1540 und 1541*, 25–40; H.Claus: *Subversion in den Alpen*, 41–60; B.Stolt: *Melancthon als Übersetzer der Makkabäerbücher*, 425–432). Untersuchungen zu Melancthons theologischer, philosophischer, pädagogischer und politischer Tätigkeit verbinden sich mit Studien zu deren Wirkungsgeschichte (I.Dingel: *Bekanntnis und Geschichte*, 61–82; H.-P.Hasse: *Konfessionelle Identität und Philippismus in Kursachsen*, 119–146; B.R.Jenny: *Helvetische Streiflichter auf den Praeceptor Germaniae*, 147–170; G.Seebaß: *Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana Variata von 1549*, 411–424; C.Strohm: *Melancthon-Rezeption im frühen Calvinismus*, 433–456; S.Wiedenhofer: *Reformatorsche Identität und ökumenischer Dia-*

log, 485–500]. Auch die verschiedenen historiographischen Gattungen der Forschungsbeiträge sind bezeichnend: lebensgeschichtliche Portraits der Mitreformatoren, kirchengeschichtliche Essays, Briefanalysen zur »Geschichte hinter den Geschichten« (C.Peters: Melanchthon und Brenz, 277–312), Textinterpretationen (277ff; 348ff; 397ff), Epochenanalysen (U.Köpf: Bemerkungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung des spätmittelalterlichen Humanismus, 247–266), theologiegeschichtliche Gesamtperspektiven (193ff; 193ff; 485ff) usw: Geschichte als Erinnern in die Zukunft wird lebendig.

Umrahmt ist das facettenreiche Bild gegenwärtiger Melanchthon-Forschung (G.Frank: Melanchthon als Universalgelehrter des 16. Jahrhunderts, 103–118; S.Rhein: »Zum Gespräch geboren«, 312–324) einerseits von einem Grußwort an den Jubilar und andererseits von der Geschichte seiner Melanchthon-Forschungsstelle in Heidelberg (521–536) sowie von Scheibles Bibliographie (537–573) und einem detaillierten Personen- und Ortsregister.

Es handelt sich um ein wissenschaftliches Opus, das Melanchthon und dem Jubilar angemessen ist.

Michael Plathow

Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung. Festgabe für Professor Dr. Reinhard Slenczka zum 70. Geburtstag, hrsg. von Christian Hermann und Eberhard Hahn, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2001, 375 S. – ISBN 3-87513-126-6

Die Beiträge der Festschrift wurden vom Schülerkreis und engen Weggefährten Reinhard Slenczkas verfasst. Sie verstehen sich als Konkretion einer Theologie, die die Bedeutung des Wortes Gottes und die Notwendigkeit des Bekenntnisses in der Gegenwart plausibel machen möchte. Sie sind sechs Themenbereichen zugeordnet. Im Bereich der *Theologischen Erkenntnisgrundlagen* wird u. a. die Frage nach der »Autorität des Alten Testaments« (S.Felber) gestellt und eine streng christologische Lesart auch des Alten Testaments forciert, die den Bundesschließungen eine »Tendenz zur Universalisierung« (38) zuschreibt. Die Bedeutung des Dogmas in der Gegenwart (E.Hahn) wird als assertio im Sinne der »über alle Erfahrung hinaus« reichenden Bindung »an den Herrn der Kirche« (56) erörtert. Eine »Apologetik in öffentlicher Verantwortung« (M.Nüchtern) im Kontext des ersten Gebots verfolgt das Interesse einer »klaren Unterscheidung von Gott und Welt« (65), das dem Profanen zu eigener Würde verhilft und gleichzeitig unheilvolle Sakralisierungstendenzen in der Welt aufdecken kann. Der Komplex *Gottesdienst als Wirken Gottes* entfaltet u. a. die Bedeutung des Ordinationszeugnisses im 16. Jahrhundert (A.R.Sander), geht auf die konstitutive Bedeutung der »Lehre im Leben der Gemeinde« (M.Plathow) ein, die in einem umfassenden Sinn als wiederholte und neue Er-Innerung der Erfahrung der »Selbsterschließung des dreieinigen Gottes« (90) verstanden wird und so in einer pluralistischen Gesellschaft zu orientieren vermag, und erläutert die Bedeutung des Heiligen Geistes für das Gebet, insbesondere das Sprachengebet (C.Schrodt). Der Bereich *Der Mensch unter Gericht und Gnade* geht u. a. kri-

tisch auf die feministisch-theologische Bestimmung des Verhältnisses von »Mann und Frau in Gen 1–3« (S.Arai) ein. Im Themenkomplex *Kirche unter dem Wort Gottes* werden konkrete Probleme und Aufgaben verschiedener Kirchen diskutiert. Im Bereich *Ethische Entscheidungen* wird u.a. die Bedeutung der unio mystica für die evangelische Ethik (K. Lehmkuhler) erläutert und unter dem Titel »Abtreibung und Zweireichelehre« (A.Wenz) die dezidierte Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs als Aufgabe der Kirche, die in »diesem Zusammenhang... von der Verantwortung vor Gott und seinem Gericht zu reden« (352) hat, vertreten. Die Festschrift schließt mit zwei Predigten, die unter dem Thema *Lebendiges Wort Gottes* gefasst sind.

Zu würdigen ist das dem Gros der Beiträge zugrunde liegende Interesse, gegenwärtige Fragen und Probleme des innertheologischen und gesellschaftlichen Diskurses aufzunehmen. Allerdings finden sich in manchen Beiträgen unhaltbare Thesen: etwa, dass »jüdisches Hören in der zentralen Frage des Woraufhin der Texte ein irgeleitetes und verstocktes ist« (S. Felber, 39), oder dass »Abtreibung als Verbrechen vor den Menschen und vor Gott« (A.Wenz, 353) zu bezeichnen sei. Solche Wertungen lassen erkennen, dass eine Theologie, die das Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung explizieren will, eine Begründungspflicht hinsichtlich der Frage hat, wie es möglich wird, dass Menschen diese Hoffnung als eigene Hoffnung erfahren können.

Melanie Beinert

Siegfried Bräuer: **Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation.** Abhandlungen und Aufsätze, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz und Eike Wolgast, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 295 S. – ISBN 3-374-01834-3

Siegfried Bräuer zählt zu den ostdeutschen Theologen, denen trotz beachtlicher wissenschaftlicher Verdienste eine akademische Karriere in der ehemaligen DDR versagt blieb bzw. die aufgrund der politischen Umstände bewusst auf eine solche verzichteten. Um so erfreulicher ist es, dass die Herausgeber anlässlich seines 70. Geburtstags diesen Sammelband veröffentlichten und damit ihre Wertschätzung für jenen Kollegen zum Ausdruck brachten.

Gemäß dem Forschungsinteresse Bräuers bezieht sich der Großteil der hier zusammengetragenen Studien, inhaltlich gesehen, auf die Gestalt Thomas Müntzers und seine Wirkung. Zu Beginn des Bandes (9–57) findet sich eine längere Abhandlung mit dem Titel »Spottgedichte in Zwickau 1520/21«. Anhand von reichem Quellenmaterial kann Bräuer belegen, dass bereits in jenen frühen Jahren der Reformation – und damit lange vor Luther – »nahezu alle Vorwürfe der antimüntzerischen Polemik der nachfolgenden Zeit« verwendet wurden. Bei dieser Untersuchung handelt es sich um die Wiedergabe des ersten Kapitels aus Bräuers Dissertation, die bislang lediglich maschinenschriftlich vorliegt. Für die Veröffentlichung hat Bräuer den Text überarbeitet, um in diesen den neuesten Forschungsstand aufzunehmen. Bedauerlicherweise sind jene Änderungen, die auch an anderen Stellen vorgenommen wurden, nicht im Drucksatz angezeigt.

Mit den weiteren Aufsätzen aus den Jahren 1980 bis 1997 liegen gleichfalls wahre kirchengeschichtliche Kabinettstücke vor. So bietet etwa ein Beitrag zur »Vorgeschichte von Luthers »Ein Sendbrief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist« (59–90) viele neue Erkenntnisse für die Interpretation jener Luther-Schrift. Auch die Studie zum »Selbstverständnis und Feindbild bei Martin Luther und Thomas Müntzer« (123–153), die deren Flugschriftenkontroverse von 1524 auswertet, dürfte über die spezielle Müntzer-Forschung hinaus von Interesse sein. Ausführungen zu Müntzers Bemühungen um eine Gottesdienstreform (155–168) dokumentieren dessen Pionierleistungen auf dem Gebiet der Liturgie. Thematisch hebt sich der Aufsatz zu »Melanchthon und die Träume« (223–254) von den übrigen Untersuchungen ab. Hier bietet Bräuer mit Hilfe zahlreicher Briefzeugnisse dieses Reformators eine aufschlussreiche Analyse.

Abgerundet wird der Band mit einem ausführlichen Lebensbild Bräuers (255–280), das Helmar Junghans verfasste. Hierin wird in hervorragender Weise die wissenschaftliche Leistung gewürdigt, die Bräuer unter zum Teil schwierigen Bedingungen erbrachte. Junghans' Darstellung sowie eine abschließende umfangreiche (leider nicht vollständige) Bibliographie (281–291) verdeutlichen die Breite von Bräuers bisherigem Schaffen.

Volker Gummelt

Rechtfertigung in den Kontexten der Welt, hrsg. von Wolfgang Greive, Stuttgart: Kreuz 2000, 242 S. – ISBN

Nach dem »Fiasko von Helsinki« (223) – als es 1963 nicht gelang, einvernehmlich die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft für die Gegenwart zu entfalten – unternahm der Lutherische Weltbund 1998 auf seiner Tagung in Wittenberg einen neuen Versuch. Die dadurch ausgelöste lebendige Debatte ist nun mit über 30 Beiträgen im vorliegenden Band dokumentiert. Er ist gegliedert in die Abteilungen *Ausgangspunkte* (21ff), *Globale Fragestellungen* (39ff), *Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre* (67ff), *Kritische Fragen aus dem Kontext* (189ff) und abschließend *Perspektiven* (215ff). Ganz am Schluss findet sich eine Teilnehmerliste der Tagung und ein Anhang mit *Geschichten über Rechtfertigung* (225ff).

Erfrischend ist das große Engagement, das viele Beiträge durchzieht. Dazu gehört das Gedicht von Priscilla Singh »Allein aus Gnade, allein aus Glauben« (233f), das verdeutlicht, wie sich ihr als im hinduistischen Kastensystem verachteter und chancenloser Frau allein aus Gnade, d.h. nur als Christin eine humane Entfaltungsmöglichkeit eröffnet.

Aus ähnlicher kontextueller Theologie münden manche südamerikanische oder afrikanische Beiträge in flammende Aufrufe zu einem status confessionis angesichts der wirtschaftlichen Not ihrer Regionen bzw. gegen die als »Sünde« verstandene »kapitalistische« globale Wirtschaftsordnung – so etwa Altmann (109), Dolamo (122) oder Blatetzky (178). Überhaupt bildet bei vielen Autoren die Kritik der gegenwärtigen ökonomischen Verhältnisse einen wichtigen Aspekt, Rechtfertigungslehre konkret

zu verstehen – z. B. auch bei Ngah (123), Mortensen (41), Kessler (46ff), Ramonet (58), Tiede (102ff), Robinson (131), Heise (191), Kelly (196).

Bei allem Verständnis für den empathischen Hintergrund fragt jedoch Rieske-Braun, inwiefern solches Engagement tatsächlich mit »Rechtfertigung« zu tun hat, oder ob nicht vielleicht die »Essenz des Rechtfertigungsbegriffes« verkauft werde gegen das »Linsengericht eines vordergründigen Relevanzbeleges oder eines kurzfristigen Motivations Schubes« (186). Entsprechend analysiert Greive: »Ideologische Befreiungstheologie hält den Befreiungskampf selbst schon für Erlösung und sieht die ungerechten Gesellschaftsstrukturen nicht als Folge der Sünde, sondern selbst als Sünde. Gnade wird entsprechend als die Umwandlung des Systems verstanden« (186).

Aufhorchen lässt dagegen der Ansatz Heines zu einer Neuinterpretation der Rechtfertigungsbotschaft. Ihr geht es darum, dass wir »weder unser Wollen noch unser Handeln im Griff haben, geschweige denn bis ins Letzte verfügen« (78). Sie sieht den Grund dafür, dass die Rechtfertigung nicht mehr oder gar falsch verstanden und daher abgelehnt wird, im Verlust des »ontologischen Zugangs« (81). Dabei versteht sie – durchaus in interreligiösem Kontext – unter Ontologie, dass Menschen »sich und die Welt nicht mehr aus der Perspektive des eigenen Blickwinkels und Handlungszugriffs sehen, sondern auf eine Kraft außerhalb ihrer selbst vertrauen« (82). Insofern sei die aktionistische Anstrengung, endlich umfassende Gerechtigkeit in diese Welt zu bringen, illusorisch und überfordere die Individuen heillos. Nicht mehr Handeln und Anstrengung seien gefragt, sondern Hingabe,

Gelassenheit und Vertrauen. Insofern gehe das Sein dem Sollen voraus, und das Tun folge dem Empfangen (83).

Wer sich heute über den Stand der Rechtfertigungsdiskussion informieren will, kann an diesem Band nicht vorbeigehen.

Andreas Pawlas

Johannes Kunze: **Erasmus und Luther.**

Der Einfluss des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefes und der Psalmen durch Luther 1519–1521, Münster: LIT 2000, 337 S. (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie Bd.2)

Das schon häufig behandelte Thema »Erasmus und Luther« wird hier auf einen engen Zeitabschnitt eingegrenzt und methodisch neu angegangen: Kunze fragt in dieser Bonner Dissertation nach den drei Werken, die diese beiden Autoren 1519 veröffentlicht bzw. begonnen haben, und untersucht den Einfluss einer Schrift des Erasmus auf die ersten beiden großen theologischen Werke, die Luther publiziert hat. Dabei handelt es sich um Kommentare – übrigens die einzigen, die der Reformator selbst zum Druck gebracht hat. Der große Humanist dagegen schrieb damals eine Anleitung, wie man »zur wahren Theologie« gelangen könne. Geprüft wird, ob es Einflüsse dieses Werks auf Luthers Kommentare gibt.

»Das erste Halbjahr 1519« wird »als Höhepunkt der gegenseitigen Annäherung« verstanden, also gerade der Zeitraum, in dem das hier zu untersuchende Werk des Erasmus erscheint und in dem Luther seine Auslegung des Galater-

briefs vorlegt und gleichzeitig über die Psalmen liest.

Im Hauptteil der Arbeit werden die Bemühungen der beiden Autoren um den echten Schriftsinn untersucht. Beide »gehen davon aus, dass die Bibel eine in sich widerspruchsfreie Einheit bildet«. Sie besitzt »für alle Zeiten Gültigkeit«. Wie aber wird sie richtig verstanden? Dass dafür der Heilige Geist erforderlich ist, verbindet beide Wissenschaftler. Gleichzeitig bedient sich Luther der philologischen Hilfen, die der Humanismus zur Verfügung gestellt hatte: Grammatik, Rhetorik oder die Ursprachen der Bibel, die jetzt erlernbar waren. Das alles ergibt eine erhebliche Nähe, so dass schon die Zeitgenossen Luther und Erasmus als für eine gemeinsame Sache kämpfend verstehen konnten.

Aber schon 1516 stellte Luther kritische Anfragen an die Theologie des Erasmus. Auch 1519 setzt der Wittenberger hier erheblich andere Akzente als der Humanist. Während es diesem um eine »christliche Philosophie«, um Christus als Lehrer und um eine neue Sittlichkeit geht, sieht Luther den Menschen unter der Macht des Gesetzes, von der ihn nur der Gottessohn erlösen und in die Wirklichkeit der Gnade Gottes hineinzubringen vermag. Folgerichtig wird von »Nähe und Distanz« zwischen beiden gesprochen. Die Phase der Annäherung währte dann auch nicht lange. Und ob Luther es wirklich benötigte, von Erasmus im Jahr 1519 unterstützt zu werden, wage ich angesichts der Vielzahl von Drucken zu bezweifeln, die seit 1517 unter seinem Namen erschienen waren. Natürlich war Erasmus berühmt – er war auch älter als Luther. Aber letzterer war doch rasch durch seine Äußerungen gegen den Ab-

lass bekannt und umstritten geworden, was ihn veranlasst hatte, in deutschsprachigen kurzen Werken zu verschiedenen theologischen und kirchlichen Fragen Stellung zu nehmen. Ein »direkte Einfluss des Erasmus« auf Luther ist nicht nachweisbar. Nur »indirekt« kann dieser erschlossen werden. Deswegen wird wohl doch Helmar Junghans zustimmen sein, dass es die Erfurter Humanisten waren, die Luther die entscheidenden Anstöße auf diesem neuen Gebiet vermittelten. Aber dass gerade 1519 »Nähe und Distanz« das Verhältnis der beiden Gelehrten zueinander charakterisierte, das wird in diesem Buch anschaulich gemacht.

Gerhard Müller

Andreas Pawlas: Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000 – ISBN 3-7887-1789-0

Die Arbeit betrachtet sich als Einführung in die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik. Der Arbeits- und Berufsbegriff wird zunächst geschichtlich untersucht und mit Grunddaten der Theologie Luthers (Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium, Zwei Reiche) und seinen Anschauungen zu Zins und Geld konfrontiert. Dabei ist die Nächstenliebe ein entscheidendes Beurteilungskriterium. Im gleichen Verfahren wird dann die Theologie Luthers in den Gesichtskreis der modernen betrieblichen Entscheidungen ausgezogen. Dabei kommt es zu Spitzensätzen von »ausbeuterischer Rationalität« und »Bürokratie bei der Menschenführung in den Großbetrieben«. Auch die modernen

Menschenführungspraktiken werden kritisch durchleuchtet, da sie die Abhängigkeit der Arbeitnehmer nicht verringern, sondern verstärken. Anfragen und Anregungen zur Berufs- und Wirtschaftsethik im Geld- und Kreditwesen analysiert der Verfasser von Luther her. Beruf- und wirtschaftliche Verantwortung in Staat und Gesellschaft werden dann vom Menschenbild her entworfen. Dabei wird auch die Marktwirtschaft ausführlich behandelt. Mit einem kurzen Ausblick auf Versagen und Schuld in Beruf und Wirtschaft schließt die kenntnisreiche Arbeit.

Das Buch gibt zahlreiche Anregungen und kann als Nachschlagewerk betrachtet werden. Rückgriffe auf Luther geben qualifizierte Hilfestellung in Berufs- und Ethikfragen.

Detlef von Dobschütz

Ake Angrén: **Sveriges Kyrkohistoria:**
3. Reformationstid, Stockholm: Ver-
bum 1999, 360 S. – ISBN 91-526-2458-7

Der zu besprechende Band ist der dritte einer 1998 begonnenen und auf acht Bände angelegten Kirchengeschichte Schwedens. Erwähnenswert ist die Konzeption der einzelnen Bände: ein Autor, in diesem Fall der emeritierte Praktische Theologe und Reformationsforscher Ake André (Uppsala), hat den Haupttext des Bandes geschrieben (8–235), der dann durch »Vertiefungsartikel« verschiedener anderer Autoren ergänzt wird (237–331). André zeichnet den Weg von den Anfängen der reformatorischen Bewegung in Schweden Anfang der 20er Jahre bis zur Entstehung einer evangelisch-lutherischen Be-

kenntniskirche in den 90er Jahren des 16. Jahrhunderts nach, wobei der europäische Kontext immer wieder in den Blick genommen wird. Die ersten Spuren reformatorischen Gedankenguts sind 1521 unter den in Stockholm lebenden Deutschen nachweisbar (27). Frühe Exponenten der Reformation in Schweden waren Laurentius Andreae und Olavus Petri. Ähnlich wie in Deutschland spielte der Einfluss des Landesherrn, seit 1523 König Gustav Vasa, eine entscheidende Rolle (41), wobei dessen Haltung zur Reformation immer auch von politischen Interessen beeinflusst war (125). Auf dem Reichstag zu Västerås 1527 erreichte Gustav Vasa einerseits den Beschluss, dass das Wort Gottes rein gepredigt werden solle, mithin Religionsfreiheit für alle herrschte, die sich auf die Bibel berufen konnten (47). Andererseits gelang es ihm in erheblichem Maße, Zugriff auf die Finanzen der Kirche zu gewinnen (49ff). Unter dem Einfluss des Königs wurde 1531 der reformatorisch gesinnte Laurentius Petri zum Erzbischof gewählt und geweiht – die apostolische Sukzession blieb dabei erhalten (72), was in der Gegenwart beim Zustandekommen der Porvoo-Deklaration eine wichtige Rolle spielte. Durch ein Mandat im Jahr 1540 führte Gustav Vasa die Reformation in Schweden offiziell ein (96), was 1544 durch den Reichstag von Västerås offiziell bestätigt wurde (111). Ende der 50er Jahre des 16. Jahrhunderts hatte sich die schwedische Kirche theologisch und organisatorisch zu einer evangelischen Kirche unter königlichem Schutz gewandelt (128).

Nach dem Tod Gustav Vasas 1560 bestieg sein theologisch interessierter Sohn Erik IV. den schwedischen Thron. 1565 kam es zu einem Manifest gegen

die Calvinisten, die als Flüchtlinge nach Schweden gekommen waren (151). König Johan III., der 1569 König wurde, war von dem vermittlungstheologischen Ideal geleitet, Protestanten und Altgläubige auf dem Fundament der Kirchenväter wieder zu einer einigen westlichen Christenheit zu verbinden (157. 172). Die schwedische Kirche erlebte in den folgenden Jahren eine Phase der Restauration (176). Nach 1592 wurde sein römisch-katholischer Sohn Sigismund, der bereits polnischer König war, sein Nachfolger. Herzog Karl, Johans Bruder, berief für März 1593 eine Synode nach Uppsala ein, die die Confessio Augustana, wenn auch bereits durch die Brille der Konkordienformel gelesen, als Bekenntnis der schwedischen Kirche annahm (216). André sieht in diesem Synodalbeschluss ein einzigartiges Dokument kirchlicher und politischer Einheit, mit dem die schwedische Kirche definitiv zu einer evangelisch-lutherischen Bekenntnis-

kirche auf dem Weg zur Orthodoxie wurde (221. 233). Der Konflikt zwischen Karl und Sigismund und der Druck Roms auf den König, Schweden zu rekatholisieren, führten zum Krieg, den Karl durch die Schlacht von Stangebro 1598 für sich entschied (232).

Die Darstellung ist allgemeinverständlich gehalten und wird durch zahlreiche Abbildungen bereichert. Hintergrundinformationen werden in typographisch abgesetzten Exkursen dargeboten. Die Literatur zu den einzelnen Kapiteln ist im Anhang verzeichnet (332–349), ein ausführliches Register (350–358) und Informationen über die einzelnen Autoren (359f) runden das Werk ab. Manche von den Traditionen des deutschen Protestantismus abweichende Besonderheit der schwedischen Kirche, die erst seit dem Jahr 2000 keine Staatskirche mehr ist, wird in der historischen Perspektive nachvollziehbar.

Frank Hofmann

EINGEGANGENE BÜCHER – BESPRECHUNG VORBEHALTEN

The Reformation Theologians. An Introduction to Theology in the Early Modern Period, hrsg. von Carter Lindberg, Oxford usw.: Blackwell Publishers 2002, XIII. 396 S. – ISBN 0-631-21839-4 (The Great Theologians vol. 3)

Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben. Festgabe für Konrad Stock zum 60. Geburtstag, hrsg. von Michael Roth und Kai Horstmann, Münster: Lit-Verlag 2001, 266 S. – ISBN 3-8258-5549-x (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie Bd. 6)

Karl Dienst: Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz, Darmstadt / Kassel: Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 2002, X. 228 S. – ISBN 3-931849-10-4 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Bd. 7)

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung, hrsg. von Martin H. Jung und Peter Walter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 253 S. – ISBN 3-534-15088-0

Volker Stolle: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 521 S. – ISBN 3-374-01990-0 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Bd. 10)

Hans-Günter Leder: Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformer. Studien zur Biographie, hrsg. von Volker Gummelt, Frankfurt: Peter Lang 2002, 438 S. – ISBN 3-631-39080-7 (Greifswalder theologische Forschungen Bd.4)

Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, hrsg. von Peter Blickle u. a., München: R. Oldenbourg 2002, X.537 S. – ISBN 3-486-64433-5 (Beihefte der Historischen Zeitschrift N.F. Bd. 33)

Lutero e i linguaggi dell'occidente. Atti del convegno tenuto a Trento dal 29 al 31 maggio 2000, hrsg. von Giuseppe Beschin, Fabrizio Cambi und Luca Cristellon, Brescia: Morcelliana, 470 S. – ISBN 88-372-1870-2 (Filosofia n.s. Bd.6)

LUTHERS WERKE

Online und auf CD-ROM



Die elektronische Version der Weimarer Ausgabe von Luthers Werken ist jetzt vollständig. Sie bietet:

- Vielfältige Recherchemöglichkeiten
- Detaillierte Suche nach Zitaten, Begriffen und Redewendungen
- Einfaches Auffinden von Luthers entscheidenden theologischen Ideen

Erschließen Sie in Sekundenschnelle Luthers gesamte Schriften. Entdecken Sie zum Beispiel Luthers Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen seiner Zeit und gewinnen Sie Einblicke in das historische Deutschland an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit.

Fordern Sie einen **kostenlosen Test** der Luthers Werke Datenbank an, um sich selbst von Inhalt und Funktionalität dieser herausragenden Forschungsquelle zu überzeugen. Bitte besuchen Sie auch <http://luther.chadwyck.co.uk>.

Anfragen bitte an:

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, MI 48106
USA
Tel: +1 734 763 0700
Fax: +1 734 763 0700
E-mail: customerservice@proquest.com



From: ProQuest

Wolfgang Simon

Die Meßopfertheologie Martin Luthers

Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption

Im Phänomen des Meßopfers liegt der Nerv eines Zeitalters offen, da es sich dabei um ein religiöses Ritual von großer Bedeutung für das Selbstverständnis und das Denken der spätmittelalterlichen Gesellschaft handelt. Deshalb lassen sich an seinem Beispiel Bruch und Kontinuität Martin Luthers mit dem Spätmittelalter beispielhaft illustrieren. Wolfgang Simon beleuchtet den theologischen und religionsgeschichtlichen Hintergrund des Meßopfers und zeigt, wie Luther sein eigenes Konzept von Sakrament und Opfer entwickelt hat. Warum nannte Luther das, was man allgemein als Opfer bezeichnet, »schlimmste Abgötterei«? Welche Auswirkungen hatte seine Meßtheologie auf das alltägliche Leben? Wie nahmen die Pfarrer und Prediger in den Städten seine Ideen auf und wie paßten sie diese ihren Bedürfnissen an? Warum kritisierte Luther Karlstadts Reformen in Wittenberg? Inwieweit war die Reformation ein von Luther angestoßenes Ereignis? Wolfgang Simon geht diesen Fragen nach und sucht dabei eine strikt historisch-diachrone mit einer systematisch-synchronen Methode zu verbinden. Er leistet einen Beitrag zur Mentalitätsgeschichte von Spätmittelalter und Früher Neuzeit, zu

einer Soziologie der Reformation, zur Diskussion um das Phänomen Reformation (insbesondere Luthers Verhältnis zur Reformation), zur systematischen Liturgiewissenschaft und zum ökumenischen Dialog. Die selbständig lesbare Analyse von zentralen Einzelschriften der Theologie Martin Luthers, die Zusammenfassungen am Ende jedes Paragraphen und die Abschlußthesen sind geeignet, in grundlegende Zusammenhänge von Luthers Theologie einzuführen.

2003. XIX, 771 Seiten
(Spätmittelalter und Reformation.
Neue Reihe). ISBN 3-16-147833-9
Leinen ca. € 130,- (Februar)

*Wolfgang Simons Arbeit wurde mit dem
Staedtler-Promotionspreis der Universität
Erlangen 2001 und dem Martin-Luther-Preis
für den akademischen Nachwuchs 2002
ausgezeichnet.*



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

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 Prof. Dr. Andreas Pawlas (Barmstedt)

Schriftleitung: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann

73. Jahrgang 2002

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

INHALT

<i>Beutel, Albrecht</i> : Luther und Kolhase. Eine Fallstudie zur cura conscientiae des Reformators	119
<i>Bonkhoff, Bernhard</i> : Umdichtung, Nachdichtung und zeitgenössische Aktualisierung. Das Schicksal des Lutherliedes im deutschen Protestantismus	69
<i>Borger, Gabriele</i> : Auf ein Wort, Martin!	46
<i>Brandt, Reinhard (Bearb.)</i> : Ein Sermon vom Ablass und von der Gnade	4
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Das Tetzehaus in Pirna – eine Einladung zum historischen Dialog	101
<i>Hofmann, Frank</i> : „Mystik: Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?“ Wissenschaftliches Seminar der Wartburg-Stiftung Eisenach und der Luther-Gesellschaft von 26. bis 28. April 2002 auf der Wartburg	153
<i>Kruse, Jens-Martin</i> : Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Bedeutung der Wittenberger Universitätsprofessoren für die Anfänge der Reformation	10
<i>Lapp, Michael (Bearb.)</i> : Stadtbefestigung und Gottes Hilfe. Nachdenken mit Martin Luther über Schutz und Sicherheit nach dem 11. September	66
<i>Müller, Gerhard (Bearb.)</i> : Stärker streiten mit Gebet als mit dem Schwert. Nach dem Tod Friedrich des Weisen, mitten im Bauernkrieg: Trauer und Trost	114
<i>Pawlas, Andreas</i> : Eine protestantische „innere Stimme“	48
<i>Plathow, Michael</i> : Philipp Melanchthons Stellung zu den „Türken“. Ein Teil im Ganzen des reformatorischen Gedächtnisses	140
<i>Reinis, Austra</i> : Evangelische Anleitung zur Seelsorge am Sterbebett 1519-1528	31
<i>Schwarz, Reinhard</i> : Theologie für die Kirche. Zum Gedenken an Gerhard Ebeling	2
<i>Teuffel, Jochen</i> : Double Bind und die Schizophrenie Gottes	92

Zu diesem Heft	I, 65, 113
Aus der Luthergesellschaft	63
Bücherschau	52, 103, 157

Impulse aus der reichen Tradition christlicher Spiritualität

Seit einigen Jahren ist die Sehnsucht nach spiritueller Erfahrung unüberhörbar. Pfarrerrinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und Religionslehrer sollen verstärkt von ihren Glaubenserfahrungen sprechen. Das Buch möchte einen Beitrag zur Erneuerung der evangelischen Spiritualität leisten. In Aufnahme und Weiterentwicklung von Erkenntnissen der Reformation werden Kriterien für eine zukunftsfähige evangelische Spiritualität entwickelt sowie die vielfältigen Erscheinungsbilder evangelischer Spiritualität in der Gegenwart behandelt: der Kirchentag, die christliche Meditationsbewegung, die evangelischen Gemeinschaften, die charismatischen und die fundamentalistischen Bewegungen. Die Quellen evangelischer Spiritualität sind in ihr weithin verschüttet oder in Vergessenheit geraten.

Exemplarisch für die reiche Tradition christlicher Spiritualität werden Martin Luther, Teresa von Avila, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Dietrich Bonhoeffer behandelt. Impulse für die persönliche und für die gemeinschaftliche Gestaltung der Spiritualität schließen eine kritische Sichtung spiritueller Mittel aus den anderen Konfessionen ein, z.B. Fasten, Pilgerreisen, Exerzitien. Zentral ist dabei die Fragestellung, ob sie in die evangelische Spiritualität integriert werden können, um diese zu bereichern.

Peter Zimmerling

Evangelische Spiritualität
Wurzeln und Zugänge



Vandenhoeck & Ruprecht

Peter Zimmerling **Evangelische Spiritualität**

Wurzeln und Zugänge

2003. Ca. 304 Seiten, kartoniert
ca. € 39,90 D
ISBN 3-525-56700-6

Erscheint im Mai 2003

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

