

# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 2003*



*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-hoelmann@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](http://www.luther-gesellschaft.com)

Tel./Fax: (040) 5141150. E-mail: [Luther-Gesellschaft@t-online.de](mailto: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 € 22,00 / 22,70 (A) / sFr 38,10 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](mailto:info@vandenhoeck-ruprecht.de) (für Bestellungen/Abonnementverwaltung)

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

---

## INHALT

- |                                |    |  |
|--------------------------------|----|--|
|                                | 1  | Zu diesem Heft   |
| LUTHER – FÜR<br>HEUTE ENTDECKT | 2  | »Das sind die Artikel, auf denen ich<br>bestehen muss«<br>Einsichten zur Tauflehre aus Luthers<br>Schmalkaldischen Artikeln                            |
| AUFSÄTZE                       | 5  | Sabine Hiebsch<br>Figura Ecclesiae<br>Lea und Rachel in Luthers Genesispredigten   |
|                                | 22 | Christoph Weimer<br>Luther und Cranach<br>Das Rechtfertigungsthema in Wort und Bild  |
| WERKSTATT                      | 39 | Horst Neumann<br>Die Medienmission »Lutherische Stunde e.V.«   |
|                                | 40 | Martin Breitenfeldt<br>Lutherdenkmal in Santiago de Chile<br>eingeweiht  |
| BÜCHERSCHAU                    | 43 | Zu: O.Bayer / Kaufmann-Oelke / Wittenber-<br>ger Sonntagsvorlesungen / Kolb-Neddens /<br>FSKrüger / U.Rieske Braun / W.Thiede /<br>V.Weigel / E.Hirsch |

## ZU DIESEM HEFT

Der Jahrgang 2003 unserer Zeitschrift wird mit einem interessanten Beitrag aus den Niederlanden eröffnet. *Sabine Hiebsch* hat Lea und Rachel in Luthers Genesispredigten untersucht. Das Resultat ist ein wichtiger Beitrag zu Luthers Ekklesiologie, aber auch zu seinem Heiligenverständnis: Ein Heiliger ist ein Mensch, der vom Kreuz aus lebt. Sein exemplarischer Charakter liegt nicht in seinen Taten, sondern in seinem demütigen Glauben. Lea und Rachel figurieren die Außen- und Innenseite der Kirche wie auch des glaubenden Menschen.

Im Oktober dieses Jahres jährt sich der Todestag Lucas Cranachs des Älteren zum 450. Mal. Eine Vorbereitung darauf bietet *Christoph Weimers* Aufsatz über »Luther und Cranach«. Cranach setzt Luthers Theologie ins Bild. Seine Bilder erschließen sinnhaft-sichtbar Luthers Theologie. Wenn das so zutrifft, ist noch weit mehr gewonnen an Einsicht in das Verständnis der Reformation: Die Engführung des Zugangs zum Wort Gottes auf das Hören verkürzt das reformatorische Selbstverständnis. Wenn heute in den evangelischen Kirchen Erschließungen des Evangeliums über Bilder, Zeichen und Symbole gesucht werden, ist dies eben kein Abweg vom Pfad reformatorischer Tugend. Oder wir dürften Lucas Cranach nicht unter die Väter der lutherischen Reformation zählen.

Nachdem die EKD die deutschen Landeskirchen zu verstärkten evangelistisch-missionarischen Aktivitäten ermutigt hat, erscheint es angemessen, in der »Werkstatt« auf die lutherische Medienmission aufmerksam zu machen, die dies mit bescheidenen Kräften, aber nicht ohne Resonanz seit mehr als 40 Jahren unternimmt. Der zweite »Werkstatt«-Beitrag zeugt von dem evangelistisch-missionarischen Aufbruch, der sich derzeit in Latein- und Mittelamerika mit dem Namen »Luther« verbindet. Der aus Deutschland stammende Dozent *Martin Breitenfeldt* berichtet über die Einweihung des ersten Luther-Denkmal in Chile und deren öffentliche Resonanz.

Der Luthertext sucht aus den »Schmalkaldischen Artikeln« einige Aspekte zum Thema »Taufe« fruchtbar zu machen, die sich auch noch in der Diskussion unserer Tage bewähren. Die aktuellen Anfragen an unsere Praxis und Lehre sind so neu gar nicht. Und die alten Antworten haben ihre Berechtigung nicht verloren.

H.H.

# »DAS SIND DIE ARTIKEL, AUF DENEN ICH BESTEHEN MUSS!«

## Einsichten zur Tauflehre aus Luthers Schmalkaldischen Artikeln

### *Von der Taufe<sup>1</sup>*

Die Taufe ist nichts anderes als Gottes Wort im Wasser, (uns) aufgetragen durch Einsetzung (Christi), oder, wie Paulus sagt, »das Wasserbad im Wort«<sup>2</sup>, wie auch Augustin sagt: »Das Wort trete zum Element, so entsteht Sakrament«<sup>3</sup>. Darum folgen wir nicht Thomas<sup>4</sup> (von Aquin) und den Dominikanern<sup>5</sup>, die das Wort<sup>6</sup> vergessen und sagen, Gott habe eine geistliche Kraft ins Wasser gelegt, die die Sünde durchs Wasser wasche. (Wir folgen) auch (Duns) Scotus<sup>7</sup> und den Barfüßermönchen<sup>8</sup> nicht, welche lehren, dass die Taufe aufgrund des Beistands des göttlichen Willens die Sünde abwasche, also weder das Wort noch das Wasser.

### *Von der Kindertaufe<sup>9</sup>*

Zur Kindertaufe halten wir (fest), dass man die Kinder taufen soll, denn ihnen gilt auch die verheißene Erlösung, (die) durch Christus geschehen (ist), und die Kirche soll sie ihnen gewähren.

<sup>1</sup> BSLK 449,25–450,8.

<sup>2</sup> Lavacrum in verbo, Eph 5,26.

<sup>3</sup> Accedat verbum ad elementum, et fit Sacramentum; vgl. Aurelius Augustinus, Tractatus in Evangelium Joh 80,3. Allerdings steht bei Augustin die indikativische Fassung »Accedit«.

<sup>4</sup> Summa theologica, pars III, quaestio 62, art.4: »Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa«.

<sup>5</sup> Diesem Orden gehörte Thomas an.

<sup>6</sup> Gemeint sind die Einsetzungsworte.

<sup>7</sup> Johannes Duns Scotus, Sentenzenwerk 4, distinctio 1, quaestio 2ff.

<sup>8</sup> Diesem Orden gehörte Duns Scotus an.

<sup>9</sup> BSLK 450, 9–12.

## *Taufe und Glaube*<sup>10</sup>

Auch die, die vor ihrer Taufe glauben oder durch ihre Taufe zum Glauben kommen, verdanken dies dem »äußerlichen« vorausgehenden Wort. Ebenso wie die Alten, die zur Vernunft gekommen sind, müssen sie zuvor gehört haben, dass »wer da glaubt und getauft ist, ist selig«, obgleich sie zuerst ungläubig gewesen sind und erst nach zehn Jahren den Geist und die Taufe bekommen. (Der Hauptmann) Cornelius, siehe Apg 10<sup>11</sup>, hatte lange zuvor bei den Juden vom kommenden Messias gehört. Dadurch wurde er gerecht vor Gott, und sein Gebet und sein Almosen waren Gott angenehm (Lukas nennt ihn gerecht und gottesfürchtig). Ohne vorausgehendes Wort und Hören (desselben) konnte er nicht glauben und gerecht sein: Sankt Petrus musste ihm offenbaren, dass der Messias, an welchen er bis dahin als kommenden geglaubt hatte, schon gekommen sei, damit sein Glaube an den kommenden Messias ihn nicht bei den verstockten, ungläubigen Juden hielt, sondern er wüsste, dass er durch den (bereits) gegenwärtigen Messias selig werden müsse, den er mit den Juden darum weder verleugnen noch verfolgen dürfe.

## *Abergläubisches Gaukelspiel*<sup>12</sup>

Dies sind die Artikel, auf denen ich bestehen muss und bestehen will bis zu meinem Tod, so Gott will. Und ich weiß nichts, was daran zu ändern oder nachzugeben wäre. Will jemand es dennoch tun, mag er das auf sein eigenes Gewissen nehmen.

Ganz zum Schluss ist da noch der Gaukelsack des Papstes zu erwähnen, der unter die närrischen und infantilen Artikel zu rechnen ist: Kirchweih, Glockentaufen, Altarsteintaufen und Paten dazu bitten, die sich das was kosten lassen. Solches »Taufen« ist Verspottung und Verhöhnung der heiligen Taufe, und man soll es nicht dulden.

Ebenso Lichterweihen, Palmen- und Speiseweihen, Weihe von Gewürzen, Hafer usw.: Dies alles kann ja gar nicht geweiht werden, somit handelt es sich um Spott und Betrug. Und unzählig viel mehr solches Gaukelwerk. Das überlassen wir ihrem Gott und ihnen selbst. Sollen sie es doch anbeten, bis sie es müde werden. Wir wollen damit nichts zu schaffen haben.

<sup>10</sup> BSLK 455, 6–26.

<sup>11</sup> V. 4ff.

<sup>12</sup> BSLK 462,5–463,3.

\*

Die »Schmalkaldischen Artikel« sind neben den Katechismen die einzige Lutherschrift, die den Rang einer Bekenntnisschrift in den lutherischen Kirchen erlangt hat. Der Reformator verfasste sie im Auftrag seines Kurfürsten Johann Friedrich zur Vorbereitung auf das vom Papst 1536 für Mantua ausgeschriebene Konzil. In ihr steckt er die Positionen ab, an dem im Dialog mit Rom von lutherischer Seite unbedingt festzuhalten sei. Die Schrift hat drei Teile. Im ersten geht es um Trinitätslehre und Christologie als der beiden Parteien gemeinsamen und unstrittigen Grundlage. Der zweite Teil verhandelt Eckpunkte des Heilsverständnisses, von denen nicht gewichen werden kann. Im dritten Teil geht es um Lehrpunkte, die Gegenstand der weiteren Diskussion sein könnten.

In diesem Zusammenhang begegnen Aussagen zum lutherischen Verständnis der Taufe, die an Aktualität nichts verloren haben. Ich wähle vier kurze Passagen aus. Die erste hält den Zusammenhang von »äußerlichem« = von außen, also nicht aus dem Inneren des Menschen kommendem Wort Gottes und Taufe fest und scheidet damit jedes magische Taufverständnis, auch die Wassermagie, aus. Im zweiten haben wir eine einfache, deshalb aber nicht bloß pragmatische Begründung für die Praxis der Kindertaufe. Das dritte Stück eignet sich bestens zur Argumentation gegen die Behauptung, der Taufe müsse der Glaube des Täuflings vorausgehen. Weder geht die Taufe dem Glauben noch der Glaube der Taufe voraus: dem Glauben wie der Taufe geht das »äußerliche« Wort Gottes voraus, das Glauben weckt und zur Taufe führt. Im vierten Stück geht es um die Paganisierung der Taufe in einer Weise, die Luther noch gar nicht vorhersehen konnte. Über das, was Luther noch als »Gaukelspiel des Papstes« währte, geht unsere säkulare Welt längst hinaus. Heute werden Züge, Schiffe und Fluzeuge und noch manches mehr »getauft«. Taufen aber und weihen kann man nur Menschen, nicht Dinge. Wenn über etwas Wasser gegossen wird, ist das keine Taufe, sondern ein magisierender Aberglaube und Missbrauch.

Luthers Schrift wurde von seinen Mitreformatoren bei der Versammlung der lutherischen Fraktion in Schmalkalden nicht als Grundlage für die Kontroverse beim Konzil verabschiedet. Als Teil unseres Bekenntnisses entfaltet sie dennoch anhaltende Wirkung. Ihren Wert erkannten die Väter des Konkordienbuchs von 1580. Die Schrift gilt als Luthers theologisches Testament. Für seine Positionen lohnt es sich zu streiten.

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

# FIGURA ECCLESIAE: LEA UND RACHEL IN LUTHERS GENESISPREDIGTEN<sup>1</sup>

Von Sabine Hiebsch

## 1. Einleitung

Martin Luther hat das Buch Genesis in zwei Predigtreihen (1519–1521 und 1523–1524) ausgelegt. Beide fallen sowohl kirchenpolitisch als auch theologisch in brisante Zeiträume. Die erste widerspiegelt Luthers theologische Entwicklung zwischen der Leipziger Disputation und seiner Verurteilung auf dem Reichstag zu Worms. Die zweite Reihe fällt in eine Periode, in der die weltpolitischen Geschehnisse von Luther und der Reformation ablenkten. Kaiser Karl V. war in den ersten französisch-italienischen Krieg mit Franz I. verwickelt und musste sich außerdem auf die drohende Gefahr des aufrückenden türkischen Heeres vorbereiten. Dadurch bekam der Aufbau des evangelischen Kirchenwesens die Chance, wirklich Fuß zu fassen. Der aktuelle Bezug zu den Geschehnissen in Wittenberg zeigt sich vor allem in Luthers Darstellung der Kirche, die im Vergleich zur 1. Predigtreihe eine Konkretisierung erfährt.

Da Luthers Genesispredigten wenig bekannt sind, möchte ich in Abschnitt 2 das Quellenmaterial und seine Besonderheiten kurz vorstellen, bevor ich in den Abschnitten 3 und 4 auf zwei Aspekte seiner Auslegung von Lea und Rachel – ihre Heiligkeit und ihre Funktion als Figur für die Kirche – näher eingehe.

## 2. Luthers Genesispredigten

Die Genesispredigten beider Reihen wurden in der Pfarrkirche zu Wittenberg gehalten und sind uns in Nachschriften überliefert. 1527 erschien von den 1523/1524 gehaltenen Predigten eine deutsche und lateinische Druckausgabe, die ebenfalls auf der Basis von Nachschriften zusammengestellt ist.

Die Nachschriften wurden von Mitarbeitern und Schülern Luthers angefertigt. Hier sind zu nennen: Philipp Melancthon, Johannes Agricola,

<sup>1</sup> Der Titel dieses Aufsatzes ist auch der Titel meiner Dissertation, die 2002 im LIT Verlag Münster erschienen ist (271 S., Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie Bd. 5, ISBN 3-8258-5548-1)

Stephan Roth, Georg Rörer und Caspar Cruciger. Sie hörten Luthers Predigten, machten sich Notizen und arbeiteten diese dann später aus<sup>2</sup>.

Der Nachschriftencharakter von Luthers Genesispredigten (so wie insgesamt von seinen alttestamentlichen Predigten) führte dazu, dass sie in der Lutherforschung entweder nicht oder nur sehr zurückhaltend behandelt wurden. Dies gilt für die meisten der maßgeblichen Übersichtsuntersuchungen zu Luthers Theologie aus dem letzten Jahrhundert<sup>3</sup> und in gleichem Maße für Untersuchungen, die sich spezifisch mit Luther und dem Alten Testament befassen. Abgesehen von der Tatsache, dass Luther die Druckausgabe seiner Genesispredigten vor der Drucklegung noch durchgesehen hat, machen sein Kontakt zu den Nachschreibern und Herausgebern und seine eigene positive Einschätzung ihrer theologischen Zuverlässigkeit jedoch überzeugend deutlich, dass Luthers eigene Theologie in keiner der Aufzeichnungen seiner Genesispredigten verloren geht.

Neben dem Nachschriftencharakter beruht die überwiegende Abweisung der Genesispredigten als Quelle für Luthers Theologie dann auch vor allem auf der Einschätzung, dass sie als Gemeindepredigten für die akademische Welt nicht von Interesse seien. Hier zeigt sich jedoch, dass das theologische Selbstverständnis der modernen Lutherforscher des letzten Jahrhunderts sich nicht mit dem theologischen Selbstverständnis Luthers deckt. Für Luther gehörte der Predigtauftrag zum akademischen Lehrauftrag und nahm dementsprechend zeit seines Lebens einen großen Teil seines Arbeitspensums ein. Das Entscheidende an Luthers theologischem Selbstverständnis liegt jedoch nicht nur im Zusammenspiel von Predigtauftrag und akademischem Lehrauftrag, sondern vor allem in der Zugänglichkeit seiner Theologie. Obwohl Luther in der Gemeinde wie an der Universität je eigene theologische Akzente setzen kann, ist der Zugang zu seiner Theologie beide Male der gleiche: ein offenes, niedriges Herz. Dies gilt nicht nur für die Gemeinde, wo man angesichts der Tatsache, dass der größte Teil seiner Zuhörerschaft nicht akademisch geschult war, einen solchen Zugang vielleicht erwarten würde, sondern auch für die Zuhörerschaft an der Universität. Theologie, gleich wo sie betrieben wird, hat für Luther immer das Ziel, den Glauben zu fördern und zu stärken. Der Zugang zum Glauben ist dabei nicht der geschulte Kopf, sondern das offene, niedrige Herz.

<sup>2</sup> Luthers auf deutsch gehaltene Predigten wurden in einer lateinisch-deutschen Sprachmischung mitgeschrieben.

Für eine ausführliche Erklärung dieses Phänomens verweise ich auf: Hiebsch, *Figura ecclesiae*, S. 22–26.

<sup>3</sup> Eine Ausnahme ist Martin Brechts dreibändiges Werk: *Martin Luther, 1981–1987*.

### 3. *Lea und Rachel – die »heiligen Weiber«*

In seinem Vorwort zur Druckausgabe der Genesispredigten (1527, WA 24) nennt Luther als einen der Gründe, weshalb man die Fünf Bücher Mose lesen und lehren solle, dass dort die Geschichten der »lieben Heiligen« zu finden seien.

Die alttestamentlichen Heiligen sind ein Beispiel dafür, dass Luther trotz seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Heiligenkult der römischen Kirche deren Notwendigkeit als Glaubensvorbilder nicht aufgegeben hat. Luther stellt drei Gruppen von Heiligen besonders heraus: 1. historische Heilige, z. B. Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Bernhard von Clairvaux und Franciscus von Assisi; 2. neue, evangelische Heilige, z. B. die beiden Augustinereremiten Heinrich Voes und Johannes Esch (von Essen), Heinrich von Zutphen und Georg Winkler; 3. biblische Heilige, z. B. Abraham, Jakob und auch Lea und Rachel. Sie alle sind für Luther Beispiele und Vorbilder des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes und stehen als solche nicht über, sondern an der Seite der Menschen seiner Gemeinde. Und obwohl für Luther alle Menschen in dem Maße, in dem sie im Glauben mit Christus verbunden sind, heilig sind, liegt die besondere Bedeutung dieser drei Gruppen darin, dass man in ihnen Glaubensvorbilder und Inspiration finden kann.

Die Heiligen gehörten auch bereits in den Genesispredigten der Jahre 1519–1521 zu den wichtigsten Themen. Luther hat die einzelnen Kapitel der Genesis an mehreren, meistens aufeinanderfolgenden Sonntagen ausgelegt. Bei den Kapiteln 29–31, auf die sich Luthers Interpretation von Lea und Rachel konzentriert, spielen die Heiligen eine so wichtige Rolle, dass Luther manchmal zwei, drei Sonntage hintereinander immer wieder auf sie zu sprechen kommt.

Inhaltlich gibt es in Bezug auf Luthers Darstellung der Heiligen zwischen der ersten und zweiten Predigtreihe kaum Unterschiede. Da seine Genesispredigten der Jahre 1519–1521 jedoch noch weniger bekannt sind als die der Jahre 1523–1524, möchte ich anhand einiger Textbeispiele aus diesen frühen Predigten Aspekte von Luthers Verständnis der Heiligen darstellen.

In seiner zweiten Predigt über Genesis 29 (1. 1. 1521)<sup>4</sup> geht er ausführlicher auf Jakobs Ehe mit Lea und Rachel ein. Er stellt deutlich heraus, es sei nicht Jakobs Schuld gewesen, dass er mit zwei Frauen verheiratet war. Laban hatte ihn betrogen, und außerdem hätten die beiden Frauen es so gewollt.

<sup>4</sup> Vgl. WA9,411–412,501,540–544.

Luther betont jedoch auch, dass Gott Jakobs Ehe gefallen hat, weil Lea und Rachel »heilige Weiber« sind. Worin besteht für Luther diese Heiligkeit? »Lia hab gott gepeten, Rachel hab auch gepett. Es sein heylige weyber gewest: di wordt, die sy reden, sein nicht wordt eins geringen Geists. Si dancken gott, wen sy kinder krigen und gebens Gott wider heym«<sup>5</sup>.

Genau wie schon bei Jakob und anderen alttestamentlichen Heiligen steht für Luther auch bei Lea und Rachel die Glaubenshaltung im Zentrum. Auch bei einer so natürlichen Sache wie dem Kinder kriegen ist Gott derjenige, der es ermöglicht. Lea und Rachel erkennen das und bitten deshalb Gott um Kinder<sup>6</sup>. »Es muss alles mit gebett erlangt werden, was guth sol werden und frucht bringen, di natur mag nichts gutes bringen«<sup>7</sup>.

Demut, Gebet und Dankbarkeit charakterisieren die Lebens-, die Glaubenshaltung von Lea und Rachel und bewirken, dass sie in Luthers Augen »heilige Weiber« sind. Lea dankt Gott für die Geburt ihrer Kinder, und als sie nach der Geburt ihres vierten Sohnes Juda eine Weile nicht wieder schwanger wird, wendet sie sich an Gott um Hilfe. Sie hat »darnach mit gepet wider kinder erlangt (. . .), do mit lernet er, das goth alweg gebeten sein wille umb alles, das uns not ist«<sup>8</sup>. Nachdem Gott ihr gibt, was sie nötig hat, dankt Lea Gott dafür.

»Rachel must sich auch demutigen und goth umb kinder bitten und krigt dennoch nicht mer dan zwen Sun«<sup>9</sup>. Demütig bedeutet hier, dass Rachel lernen muss, alles – in diesem konkreten Fall ihre Kinder – von Gott zu erwarten. Eine demütige Haltung im Sinne von Niedrigkeit zeigt, dass der Mensch sich seiner Menschlichkeit bewusst ist, dass er nicht etwas zu erreichen sucht, was er als Mensch nicht erreichen kann. Luther betont, Gott wolle gerade, dass der Mensch Gott tun lässt, was er selbst nicht tun kann. Es ist Gott, der sich zum Menschen »herunterläßt«<sup>10</sup> und sich seiner annimmt.

Die Menschlichkeit ist für Luther ein wichtiger Aspekt der Heiligkeit. Dies zeigt sich zum Beispiel daran, dass Gott Jakob wie alle Patriarchen irren lässt. Jakob dachte nämlich, Rachel sei die rechte Hausfrau und Mutter,

<sup>5</sup> WA 9,543,17–20.

<sup>6</sup> Die Tatsache, dass Rachel in der biblischen Erzählung erst Jakob um ein Kind bat und ihr dieser antwortet: »Bin ich doch nicht Gott, der dir deines Leibes Frucht nicht geben will« (Gen 30,2), wird hier von Luther nicht erwähnt.

<sup>7</sup> WA 9,543,30–31.

<sup>8</sup> WA 9,543,25–26.

<sup>9</sup> WA 9,543,28–30.

<sup>10</sup> Vgl. WA 9,536,34.

aber es stellte sich heraus, dass Lea, die geringste, Juda zur Welt brachte, »do von Christus kumen ist, und umb des willen ist dises alles geschriben«<sup>11</sup>.

Auch die Streitigkeiten zwischen Rachel und Jakob und zwischen Lea und Rachel stehen ihrer Heiligkeit nicht im Wege. Sie zeigen lediglich, dass Jakob, Lea und Rachel heilig sind, indem sie gerade auch ganz normale Menschen bleiben. Sie verkörpern eine Art von Heiligkeit, die Luther seiner Gemeinde nahe bringen möchte. In seiner dritten und letzten Predigt über Genesis 29 vom 20. 1. 1521<sup>12</sup> geht er wiederum auf die Heiligen ein. Er erklärt, warum sie exemplarischen Charakter haben und warum dabei ihr Glaube immer das Zentrum bildet. Hier sieht man, dass Luther seine Zuhörerschaft nie aus dem Auge verliert. Sein Wunsch, ihr eine Glaubenshilfe zu geben, liegt der Auslegung der Bibeltexte zugrunde, ist überhaupt deren Legitimation. Auslegung ist für ihn daher nie abstrakt.

Luther möchte wiederum vor allem deutlich machen, dass Heilige keine perfekten Menschen sind. »Dis ist allein zcu unserem Trost geschriben, das wir die heyligen nicht zcw hoch entpor heben, lasßen sie dennoch Menschn bleyen, auff das nymandt vorzrage, ob er schon gefallen ist«<sup>13</sup>. Deshalb läßt Gott auch gerade die Heiligen manchmal fallen. Niemand könne leben, ohne zuweilen zu straucheln. »Wir musen aber zcwsehen, das wir nicht bleyben ligen, sunder widerawffstehen«<sup>14</sup>.

In Bezug auf Lea und Rachel bedeutet das für Luther, dass sie zwar gestritten haben, aber sie haben »danach dennoc iren Jacob nicht verlorren«<sup>15</sup>. »So ist es mit uns auch. Ob wir wol zcur zceyt strauchlen und etbas zcw vil thun, vorliren wir doch unseren Christum nicht, so wir allein den glauben wehalten, dan der Glawben macht, daß uns nicht kan schaden wider sundt noch Todt noch Helle, es muß alles undergeen«<sup>16</sup>. Christus kennen lernen, lernen, dass wir ihm, so wie wir sind, unser Leben anvertrauen können, dass wir alles von ihm erhoffen können, das ist für Luther das Zentrum der ganzen Schrift. Er nennt das »Cognicionem Christi, Ecclesiae, fidei«<sup>17</sup>. Die Heiligen in den Geschichten der Genesis helfen uns dabei, denn in ihnen haben wir Christus gehört.

Dass es um den Glauben und nicht in erster Linie um die Werke der Heiligen geht, ist eine für uns eher ungewöhnliche Sichtweise. Luther

<sup>11</sup> WA 9,543,22-23.

<sup>12</sup> WA 9,411-412,503-504,551-554.

<sup>13</sup> WA 9,553,29-31.

<sup>14</sup> WA 9,553,37-38.

<sup>15</sup> WA 9,554,1-2.

<sup>16</sup> WA 9,554,2-5.

<sup>17</sup> WA 9,554,7.

verdeutlicht das an der Erzählung, wie Rachel kurz vor der Flucht vor Laban dessen Hausgott mitnimmt. Er stellt die Frage, ob man Rachels Handeln als Diebstahl bezeichnen müsse. Seine Antwort ist, dass er sich nicht sicher sei, aber letztendlich gehe es nicht um ihr Handeln, sondern um ihren Glauben<sup>18</sup>. In der Tatsache, dass viele Werke der Heiligen von der Vernunft her nicht verständlich sind, ja sogar Ärgernis erregen, sieht Luther einen pädagogischen Wert, denn gerade dadurch würden wir gezwungen, uns dem Wesentlichen, dem Kern zuzuwenden: dem Glauben der Heiligen. »Gotth lasset alleyn drumb etzliche exempell der heyligen schreyben, das sie ergernuß geben, darumb daß man nicht den exempeln nachfolg, sunder den glauben der heyligen«<sup>19</sup>. Dasjenige, das in der Welt verachtet ist, und dasjenige, das in der Welt etwas wert ist, beschreibt die zwei Sichtweisen, die Luther hier nebeneinander stellt: die göttliche und die menschliche Sichtweise. Menschen haben die Neigung, auf die großen, auffälligen, mit der Vernunft erfassbaren Dinge zu achten, aber »ist dem gott nicht dran gelegen, ob im eynner dinen wiell mitt großen, schonen und gleißenden wercken. Wans hertzs nicht recht ist, ist es alles nichts, Ist im eyn werck gleich wie das ander«<sup>20</sup>. Der Fokus des Menschen liegt auf den Werken und insbesondere auf der Größe der Werke, der Fokus Gottes dagegen liegt auf dem Herzen. Luther begreift »Herz« im hebräischen Sinn als das geistige Erkenntnisorgan des Menschen. Das hebräische »lev« bedeutet ja nicht nur Herz, sondern auch Inneres, Sitz von Empfindungen und Regungen, wobei der Verstand mit eingeschlossen ist. Es geht um die Gesamtheit des menschlichen Empfindungsvermögens. »Lev« kann auch das Leben als solches bezeichnen. Nur Gott kann in das Herz des Menschen schauen, nur ihm erschließt sich das Innerste, das Lebenszentrum des Menschen. Im Herzen vollzieht sich für Luther die Begegnung des Menschen mit Gott.

Auf die menschlichen Werke schaut Gott erst in zweiter Linie, und selbst dann ist ihr Wert von der Haltung des Herzens abhängig. Wenn das Herz »recht« ist, dann kann ein an sich geringes Werk viel wert sein. Wenn das Herz jedoch nicht »recht« ist, dann kann ein großes Werk geringe Bedeutung haben.

Es ist erforderlich, dass wir immer wieder mit Gottes Sichtweise konfrontiert werden, so dass wir Gott anders betrachten können. Luther spannt jedoch nicht nur einen Bogen von Gott zu den Menschen, sondern auch von den Menschen zu ihren Mitmenschen. Gottes Sichtweise zu er-

<sup>18</sup> Vgl. WA 9,586,7-12.

<sup>19</sup> WA 9,561,10-12.

<sup>20</sup> WA 9,559,25-28.

fassen beinhaltet, dass Menschen auch einander anders betrachten. »Darnach sollen wir also auch tun, das wiew unser augen nicht lassen entpoer sehen, sunder herunder sehen in die vorachtsth persone, die wir finden mügen«<sup>21</sup>.

Das ist, was die Schrift uns zu lehren hat: »Also furth die schriefft ire lerh durch und durch auß vom Abel, von dem ersten gerechten, bieß auff Christum. Gott hatt albeg auff diese weiß gewirckett in seinen heiligen (...),«<sup>22</sup>.

Wir brauchen nicht hochzusehen, in dem Sinne, dass wir höher hinaus wollen, als es zu unserem Menschsein passt, und wir brauchen auch keine Angst zu haben, dass wir uns im Hinuntersehen verlieren oder zu tief sinken. Luther sagt: »Wan wir alßo herunder gefallen seyn, sollen wir frohe werden und wissenn, das wir an dem ortt sein, do gott hin sihett.«<sup>23</sup>.

Dieser Ort dürfte in den meisten Fällen nicht unseren Erwartungen entsprechen. An weltlichen Maßstäben gemessen, ist es ein unattraktiver, glanzloser Ort. »Es hatt woll kein schein, man muß es aber glauben«<sup>24</sup>. Was die ganze Schrift von Abel bis Christus uns lehrt, ist nichts anderes als das Kreuz<sup>25</sup>. Luther verschweigt nicht, dass dies unserer menschlichen Natur weh tut, aber dennoch ist es der Ort, an dem Gott nach uns schaut und wo er uns zu finden vermag.

Er illustriert dies an Lea. Sie ist für ihn eine Figur des Kreuzes<sup>26</sup>. An Lea wird auch deutlich, dass Luther das Kreuz – genauso wie die Heiligen – mitten ins alltägliche Leben stellt. Lea leidet, weil sie sehr deutlich spürt, dass Jakob sie abweist, dass er viel lieber gleich Rachel zur Frau gehabt hätte<sup>27</sup>. Sie fühlt sich im Stich gelassen, und zwar nicht nur von Jakob, sondern in erster Linie von Gott. Das ist das Kreuz, das sie trägt, auch wenn sie es gewiss lieber nicht tragen würde. Dieser Aspekt wird von Luther immer wieder betont. Es geht nicht darum, dass man selbst das Kreuz aufsucht, sondern dass man sich ihm ergibt und es akzeptiert.

Für Lea wird das Kreuz, der Ort ihrer äußersten Verlassenheit, in dem Moment, in dem sie glaubt, es nicht mehr tragen bzw. ertragen zu können, zum Ort der erneuten, vertieften Begegnung mit Gott. Dass es sich dabei um eine fruchtbare Begegnung handelt, kommt für Luther darin zum Ausdruck, dass Lea diejenige ist, die in der Ehe mit Jakob die ersten und die

<sup>21</sup> WA 9,559,31–33.

<sup>22</sup> WA 9,559,33–36.

<sup>23</sup> WA 9,559,38–39.

<sup>24</sup> WA 9,559,39–560,1.

<sup>25</sup> WA 9,560,1–2: »Ita tota scriptura nihil docet nisi Crucem«.

<sup>26</sup> Vgl. WA 9,503,18.

<sup>27</sup> Vgl. WA 9,552,8–13.

meisten Kinder bekommt. Er interpretiert diese Kinder als Früchte, als gute Werke, die eine Folge ihres Glaubens sind. Das Gottvertrauen Leas, die Art und Weise, wie sie mit ihren Problemen, ihren Anfechtungen umgeht, macht sie für Luther zu einer Heiligen, von der man lernen kann.

Ein Heiliger ist für Luther ein Mensch, der vom Kreuz aus lebt. Man kann diesen Satz sogar umkehren: Für Luther ist ein Mensch, der vom Kreuz aus lebt, ein Heiliger. In diesem Sinne sind Lea und Rachel für ihn zwei alttestamentliche Heilige. Ihr exemplarischer Charakter liegt nicht in großen, hochmütigen Taten, sondern in ihrem demütigen Glauben. Es ist ein Glaube, der immer wieder Anfechtungen ausgesetzt ist, der diese jedoch als Bestandteil des menschlichen Lebens akzeptiert und alle Hilfe von Gott erwartet. Es ist dieser Glaube, den Luther als Hauptstück bezeichnet und den er seiner Zuhörerschaft als Exempel, als Inspiration und als Lebenshilfe vorstellt.

#### 4. *Lea und Rachel als Figur für die Kirche*<sup>28</sup>

Neben den einzelnen Heiligen ist in Luthers Genesispredigten die Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*), die Kirche, zentral. Lea und Rachel sind nicht nur Heilige, sondern auch eine Figur für die Kirche Christi. Die Jahre der beiden Predigtreihen zur Genesis (1519–1521/1523–1524) sind, wie schon beim Thema der Heiligen, auch für das Thema der Kirche entscheidende Jahre, in denen Luthers eigenes Verständnis der Kirche in dem Maße, in dem er sich von der römischen Kirche entfernt, deutlichere Konturen bekommt.

Luthers Beschreibung von Lea und Rachel als Figur für die christliche Kirche ist eine der zentralen Aussagen seiner Auslegung. Der Begriff »Figur« (oder lateinisch »figura«) ist in den Genesispredigten<sup>29</sup> der terminus technicus einer eigenen Art der Wirklichkeitsanschauung und Schriftauslegung, der Figuraldeutung<sup>30</sup>. Die wichtigsten Merkmale der Figuraldeu-

<sup>28</sup> Für die in Abschnitt 4 dargestellte Interpretation Luthers von Lea und Rachel als Figur für die Kirche vgl. WA 14,419–438, v.a. 431–432 und WA 24,540–565, v.a. 556–559.

<sup>29</sup> Auch in anderen Schriften Luthers aus dem selben zeitlichen Umfeld wie die Genesispredigten (1519–1527) ist die Figuraldeutung die hermeneutische Basis, auf die Luther seine theologischen Aussagen stellt; vgl. Hiebsch, *Figura ecclesiae*, 76–91.

<sup>30</sup> Derjenige, der die Traditions- und Bedeutungsgeschichte der Figuraldeutung am umfassendsten untersucht hat, ist der romanische Philologe und Danteforscher Erich Auerbach (1892–1957). Vgl. auch: Hiebsch, *Figura ecclesiae*, 43–48.

tung lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Geschichte Christi, so wie sie in der Bibel aufgeschrieben ist, und deren Interpretation durch Paulus und die Kirchenväter, vor allem Tertullian und Augustin, bilden die Grundlage der Figuraldeutung. Dabei handelt es sich zunächst fast immer um die Interpretation des Alten Testaments, dessen einzelne Episoden als Figuren oder Realprophezeiungen der Ereignisse des Neuen Testaments gedeutet werden. Die Figuraldeutung stellt dabei einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen her, in dem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeutet, das andere hingegen das eine einschließt oder erfüllt. Beide Pole der Figur, Verheißung und Erfüllung, sind zeitlich getrennt, stehen aber als wirkliche Vorgänge oder Gestalten innerhalb der Zeit, d. h. sie sind als wirkliche und innergeschichtliche Personen und Ereignisse zu sehen. Auf die Schriftauslegung übertragen bedeutet das, dass die alttestamentlichen Ereignisse und Personen Figuren für die Inkarnation Christi und die Verkündigung des Evangeliums sind. Aber auch diese sind wiederum nicht die endgültige Erfüllung der Figuren, sondern verweisen ihrerseits auf ihre eschatologische Erfüllung.

Die Figuraldeutung ermöglicht es Luther, die Heiligen der Genesis ganz selbstverständlich auf Christus und die christliche Kirche zu beziehen. Für Luther ist die Kirche bereits von Anfang an, mit der Schöpfung des ersten Menschen, da, und sie bleibt bis zum Ende der Welt. Deshalb wird auch bereits in der Genesis die Geschichte der einen Kirche erzählt. Das ist Luthers ekklesiologisches Grundaxiom. Dieses Grundaxiom basiert auf der figuralen Wahrnehmung der Heilsgeschichte. Die Personen des Alten Testaments einerseits und Christus und seine Kirche andererseits verhalten sich wie Figur und Erfüllung zueinander. Jakob ist eine Figur für Christus, das heißt, in Jakob ist Christus vorabgebildet; Lea und Rachel sind eine Figur für die christliche Kirche, das heißt, in ihnen ist die christliche Kirche vorabgebildet. Figur und Erfüllung zusammen sind eine Vorabbildung der bei Gott bereits enthüllten und wahren Wirklichkeit. Sie ist die Mitte der figuralen Wahrnehmung. Die Kontinuität zwischen Figur und Erfüllung – Jakob und Christus; Lea, Rachel und die christliche Kirche – ist folglich nur von dieser Mitte aus zu verstehen.

Wenn in Luthers Genesispredigten Lea und Rachel mit Hilfe der Figuraldeutung als Figur für die wahre christliche Kirche interpretiert werden, so wird ein Zusammenhang zwischen zwei Ereignissen hergestellt, die weder zeitlich noch kausal miteinander verbunden sind. Das bedeutet: Lea und Rachel sind zwar im chronologischen Sinne Vorläuferinnen von Christus und seiner Kirche, weil sie vor ihm gelebt haben, aber ihre heilsgeschichtlich-theologische Bedeutung erschließt sich für Luther nicht aus

dieser chronologisch-horizontalen Verbindungslinie. Für Luther wird der heilsgeschichtlich-theologische Zusammenhang dadurch möglich, dass er Figur und Erfüllung – Lea und Rachel und die christliche Kirche – in erster Linie unmittelbar vertikal mit der göttlichen Vorsehung und Ordnung verbindet. Die Figuraldeutung löst und übersteigt also die zeitlich-horizontale und kausale Verbindung der Ereignisse. Die eschatologische Erfüllung der Figuren ist als göttliche Wirklichkeit nicht nur zukünftig, sondern in Gottes Augen und bei ihm schon jederzeit gegenwärtig. In der Figuraldeutung ist die Deutung der Ereignisse und Personen deshalb stets vertikal von oben zu erfragen, da diese Deutung in der göttlichen Vorsehung und Ordnung bereits gesichert ist. Darum habe ich die Geschichtsauffassung der Figuraldeutung als »jederzeitlich-vertikal« bezeichnet.

Luthers figurale Wahrnehmung und Deutung der Heilsgeschichte ist die Basis seiner Auffassung von Kirche. Das Thema »Kirche« ist wie die anderen in den Genesispredigten vorkommenden theologischen Themen in die Figuraldeutung eingebettet und erschließt sich von ihr her.

Auch in der 1. Predigtreihe sind Lea und Rachel für Luther eine Figur für die christliche Kirche. Sie hören die Stimme Gottes und versuchen danach zu leben. Dennoch liegt der Schwerpunkt von Luthers Auslegung auf ihrer Heiligkeit. In der 2. Predigtreihe sind Lea und Rachel als Figur für die christliche Kirche detaillierter und konkreter ausgearbeitet, weil Luthers Sicht der Kirche sich seit der 1. Predigtreihe weiterentwickelt und konkretisiert hatte und er inzwischen bereits mit Kirchen- und Gemeindeaufbau beschäftigt war.

Während Luther auf der einen Seite davon ausgeht, dass die Geschichte der christlichen Kirche in ihrer Gesamtheit mit der Schöpfung des ersten Menschen beginnt (*ecclesia inde ab Adam*), so hebt er auf der anderen Seite hervor, dass in der einen Kirche auch bereits von Anfang an, bereits bei den beiden Söhnen von Adam und Eva, die wahre und die falsche Kirche, die Kirche Abels und die Kirche Kains, miteinander gekämpft haben (*ecclesia inde ab Abel*). Luthers Beschreibung der Kirche findet deshalb auch im Gegensatz von wahrer und falscher Kirche statt<sup>31</sup>. Beide werden in Luthers Genesispredigten durch die Personen, durch die sie dargestellt sind, greifbar und konkret. Lea und Rachel sind demzufolge nicht nur eine Figur für die Kirche, sondern eine Figur für die wahre christliche Kirche. Laban dagegen ist eine Figur für die falsche Kirche. Luther verdeutlicht mit Hilfe der direkten Gegenüberstellung der jeweiligen Personen, dass wahre und falsche Kirche keineswegs an zwei völlig verschiedenen Orten,

<sup>31</sup> Bei seiner Darstellung der Heiligen verfährt Luther ebenso: Den wahren Heiligen – Jakob, Lea und Rachel – stellt er den falschen Heiligen – Laban – gegenüber.

sondern nebeneinander zu finden sind. Jakob, Lea und Rachel als Figuren für Christus und seine wahre Kirche haben sogar im Hause Labans, der Figur für die falsche Kirche, gelebt. Luther veranschaulicht die Unterschiede zwischen wahrer und falscher Kirche anhand der verschiedenen, für ihn wichtigen Gesichtspunkte des kirchlichen Lebens.

#### 4. 1. Gottes Wort und Gebot

Gottes Wort und seine Gebote stehen im Zentrum der Kirche. Nirgendwo wird der Unterschied zwischen wahrer und falscher Kirche deutlicher als hier. Laban, den Luther auch bereits als falschen Heiligen beschrieben hat, ist für ihn eine Figur für die falsche Kirche. In seiner eigenen Zeit findet Luther sie in der römischen Kirche, und zwar insbesondere im Amt des Papstes, im geistlichen Stand, in den Klöstern und bei den »Pfaffen«. Sie alle bezeichnet er deshalb als »Labans Rotte«. Die falsche Kirche kennt und erkennt Gottes Wort nicht. Sie beruft sich nicht auf Gott, sondern nur auf sich selbst. Daraus folgt, dass sie auch Gottes Gebote nicht sehen kann, sondern sich eigene Regeln und Gebote ausdenkt, die nicht auf Gott zurückgehen. Für Luther ist das Abgötterei.

Beispiele für die wahre Kirche sind Jakob, Lea und Rachel. Jakob, der wahre Heilige, ist eine Figur für Christus und seine wahre christliche Kirche. Er hörte nur auf Gottes Wort und befolgte nur seine Gebote. Auf Gottes Geheiß zog er zu Laban, nur auf Gottes Geheiß zog er auch wieder fort. Dabei zeigte er bei seiner Flucht großen Mut, denn seine einzige Sicherheit bestand darin, dass er an Gottes Wort festhielt. Seine Augen waren beständig auf Gott gerichtet. Durch seinen Glauben hatte er auch in den schwierigsten Situationen wirkliche Freiheit.

Dasselbe gilt für Lea und Rachel als Figur für die wahre christliche Kirche. Sie entscheiden sich, als Jakob ihnen von seinem Entschluss zur Flucht erzählt, mit ihm zusammen wegzuziehen und ihren Vater – Laban – zu verlassen. Sie gehen jedoch nur deshalb mit Jakob mit, weil sie in seinen Worten Gottes Wort erkennen. Auch Lea und Rachel zeigen hierbei großen Mut. Luther vergleicht Jakob, Lea und Rachel in dieser Hinsicht mit dem Volk Israel, das ebenfalls den Mut hatte, sich von Gott durch das Rote Meer und die Wüste leiten zu lassen. Auch wenn Luther an keiner Stelle in den Genesispredigten sagt, welche Gruppe in der Kirche seiner Zeit der von ihm geschilderten wahren Kirche entspricht, so erkennt er sich in Lea und Rachel. Denn so wie Laban Lea und Rachel, seine eigenen Töchter, gefangengehalten hat, so sind der Papst und sein Haufen Tyrannen, die die Gewissen der Gläubigen gefangen halten. Sie entreißen den Gläubigen ihren Bräutigam Jesus Christus und ihren Glauben.

Aber Lea und Rachel haben sich, auch als sie unter Laban gefangen waren, an ihrem Glauben an Christus festgehalten. Dadurch wurden sie befreit, und diese Freiheit haben sie zu keiner Zeit, an keinem Ort und unter keinen Umständen verloren. In diesem Sinne findet Luther bei Lea und Rachel Trost für seine eigene Situation. So wie Lea und Rachel schließlich von Laban wegflüchten, so weiß Luther, dass seine Glaubensgenossen und er sich auch von der ihnen aufgezwungenen römischen Lehre losreißen und weglaufen müssen<sup>32</sup>, weil sie als Gefangene der römischen Kirche ihren Glauben nicht ausüben können. Und obwohl Luther sich in manchen Punkten bereits von der römischen Kirche gelöst hatte, wird in den Genesispredigten der Jahre 1523/24 deutlich, dass es sich hierbei um einen immer noch andauernden, aktuellen Prozess handelt. Indem er sich so deutlich in die Geschichte von Lea, Rachel und Jakob hineinstellt, gibt Luther seiner Zuhörerschaft einen tiefen Einblick in seinen eigenen Glaubensprozess. Luther ist sich darüber im klaren, dass das Losreißen und Weglaufen viel Mut erfordert und dass er sich dabei – genau wie das Volk Israel beim Exodus aus Ägypten – auf keine äußerliche Sicherheit verlassen kann, sondern nur auf die innere Gewissheit seines Glaubens an Gott und sein Wort.

Luther ist der Meinung, dass für die Kirche seiner eigenen Zeit gelten müsse, was auch für Lea, Rachel und Jakob galt: Die wahre Kirche darf sich nur nach Gottes Wort und seinen Geboten richten. Sie wird durch das Wort geboren, ernährt, erhalten und erzogen. Diejenigen, die das Wort haben, sind die rechten Christen, die rechte christliche Kirche. Wo das Wort nicht ist, ist auch die christliche Kirche nicht. Da die wahre christliche Kirche aus dem Wort heraus lebt und von ihm getragen wird, ist es auch ihre Hauptaufgabe, Gottes Wort zu verkündigen. Deshalb steht für Luther fest: Wo die Kirche ist, muss auch die Verkündigung des Evangeliums sein. In den Genesispredigten drückt er das in einem Bild aus. Jakob, als Figur für Christus, ist ein Hirte. Lea und Rachel, als Figur für die christliche Kirche, sind die Schafe. Jakob führt die Schafe zur Weide, gibt ihnen zu trinken und predigt ihnen das Wort Gottes. Ein ähnliches Bild für die Kirche kommt wiederum in den Schmalkaldischen Artikeln vor: »Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist: nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören«<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. WA 24,556–4–5.

<sup>33</sup> Martin Luther: Studienausgabe, H.-U.Delius (Hrsg.), Band 5, 1999, 436, 4–6 (Handschrift); 437, 4–6 (Druck 1538).

Zusammenfassend kann man feststellen, dass Luther aus der Gegenüberstellung der wahren christlichen Kirche, wie sie, abgeleitet von den Figuren Leas, Rachels und Jakobs, sein sollte, und der falschen Kirche, der »Labans Rotte« des Papstes, die Schlussfolgerung zieht, dass beide einander ausschließen: Die christliche Kirche steht für die christliche, dienende, die Kirche des Papstes für die nicht-christliche, ausbeuterische Lebensweise<sup>34</sup>.

#### 4.2 Sichtbarkeit der Kirche

Der Glaube oder Unglaube eines Menschen wird im Herzen entschieden. Luther geht davon aus, dass nur Gott das Herz des einzelnen Gläubigen sehen kann. Dasselbe gilt für die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Nur Gott – nicht die Menschen – kennt die wahre christliche Kirche. Daraus darf man jedoch nicht vorschnell ableiten, dass die wahre Kirche für Menschen unsichtbar sei und sich der Unterschied zwischen der wahren und der falschen Kirche deshalb dem menschlichen Auge entziehe. Der Unterschied ist auch nicht dergestalt, dass die wahre Kirche die unsichtbare und die falsche Kirche die sichtbare Kirche sei.

Das Herz ist zwar das Zentrum des Glaubens, das sich in seinem vollen Umfang nur Gott erschließt, aber die Haltung des Herzens kennzeichnet auch das Leben des Menschen. Luther nennt in den Genesispredigten immer wieder drei Merkmale, an denen sich das Herz eines Menschen manifestiert: Glaube, Liebe, Kreuz<sup>35</sup>. Das Leben Leas und Rachels, die für den gläubigen Menschen stehen, ist durch die Liebe zu ihren Mitmenschen und das Akzeptieren des Kreuzes als Teil der christlichen Nachfolge gekennzeichnet. Labans Leben dagegen, der für den ungläubigen Menschen steht, ist durch selbstsüchtige Eigenliebe und Verweigerung des Kreuzes gekennzeichnet.

Diese Unterscheidungskriterien überträgt Luther auf die wahre und die falsche Kirche, für die Lea und Rachel bzw. Laban eine Figur sind. Dadurch zeichnet er in den Genesispredigten ein deutliches Bild, wie diese beiden Teile der Kirche in der Welt wahrnehmbar sind.

<sup>34</sup> Obwohl das Unterscheidungskriterium »wahre-falsche Kirche« in den Genesispredigten vorrangig der Abgrenzung gegen die römische Kirche dient, wendet Luther es später auch gegenüber einer ganzen Reihe von »Abweichlern« an; vgl. M. Beyer, Luthers Ekklesiologie, in: Helmar Junghans (Hrsg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, 1983, 116.

<sup>35</sup> Diese drei Merkmale dienten Luther auch zur Unterscheidung der wahren und falschen Heiligen.

Der Unterschied zwischen wahrer und falscher Kirche in Luthers Genesispredigten ist also nicht, dass die eine unsichtbar und die andere sichtbar ist. Beide sind in ihrem Herzen, in ihrem Kern nur für Gott sichtbar, für den Menschen dagegen unsichtbar. Luther bezeichnet dies als die Innenseite. Die Außenseite beider Kirchen ist dann für den Menschen sichtbar.

Am Beispiel von Rachel und Lea erklärt Luther in seiner 2. Predigtreihe zur Genesis ausführlich, wie die Innen- und die Außenseite der wahren christlichen Kirche sich zueinander verhalten und wie sie zusammen funktionieren. Luther fügt Lea und Rachel zusammen als eine Figur für die christliche Kirche, denn Christus hat nur eine Braut. Und auch das Glaubensbekenntnis spricht von *einer* christlichen Kirche. Rachel steht für die Innenseite, Lea für die Außenseite der Kirche.

- Rachel:

Durch den Glauben hat sie die Verheißung Gottes. Genauso wie es bei Paulus beschrieben ist – »Christus wohne in unserem Herzen durch den Glauben« (Eph 3,17) – trägt sie diese Verheißung in ihrem Inneren, in ihrem Herzen. Im Vorwort zur Druckausgabe der Genesispredigten erklärt Luther, dass die Verheißungen im Alten Testament vom Himmel herabkommen, während sie im Neuen Testament in die Herzen geschrieben sind. Es ist interessant, dass Rachel, als alttestamentliche Person, die Verheißung nach neutestamentlicher Art und Weise im Herzen trägt. Rachels Innenseite der Kirche ist auf Gott gerichtet und verspricht Frieden und Harmonie. Das kommt auch in ihrem Aussehen zum Ausdruck. Sie ist gesund, wohl genährt und schön. Rachel ist diejenige, die von Jakob bevorzugt wurde.

- Lea:

Lea entspricht der jetzigen Christenheit. Sie sieht im Gegensatz zu Rachel müde, bekümmert und jämmerlich aus. Sie fühlt sich gehasst und wie ein Aschenbrödel. Die Bezeichnung »Aschenbrödel« bedarf hier einer kurzen Erklärung: Mit »Aschenbrödel« wurde zu Luthers Zeit eine Person – meistens der Küchenjunge – bezeichnet, die niedere Arbeiten im Haus verrichtete und dabei unter anderem in der Asche wühlte und stäubte (=brodeln)<sup>36</sup>. Als Berufsbezeichnung ist »Aschenbrödel« seit dem 16. Jahrhun-

<sup>36</sup> Vgl. Philipp Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers Deutschen Schriften, Bd. 1–2: A bis Hals, 1997 (Nachdruck der Ausgabe L 1870–1872), 120.

dert bezeugt<sup>37</sup>. In Luthers Schriften kommt »Aschenbrödel« insgesamt 58 Mal vor, davon 28 Mal in seiner Genesisauslegung (24 Mal in den Genesipredigten und 4 Mal im Genesiskommentar).

Luther bezeichnet Männer und Frauen als Aschenbrödel, die in den Augen der Welt einen niedrigen Stand haben, benachteiligt und verachtet sind, als gering und unwichtig, als Menschen zweiter Wahl angesehen und infolgedessen oftmals schlecht behandelt werden. Meistens leiden diese Menschen unter ihrem Dasein als Aschenbrödel, insbesondere, wenn sie die Beurteilung, die sie durch andere erfahren, teilen. Der Begriff »Aschenbrödel« fungiert bei Luther immer in einer Gegenüberstellung von zwei Personen oder Gruppen, wobei die eine Person das Aschenbrödel, d.h. verachtet und geringgeschätzt, und die andere Person angesehen und hochgeschätzt ist.

In Genesis bezeichnet Luther u. a. Abel, Lot und Jakob als Aschenbrödel. Lea ist ein Aschenbrödel im Verhältnis zu ihrer Schwester Rachel, denn sie ist für Jakob die zweite Wahl. Um ihretwillen allein hätte er wahrscheinlich überhaupt nicht bei Laban gedient. Interessanterweise ist aber auch Rachel ihrerseits ein Aschenbrödel, und zwar im Vergleich zu ihren Schwägerinnen, die sie – genauso wie ihr Vater Laban – nicht ihrem Stand entsprechend, sondern als Magd behandeln.

Luther lässt an allen Stellen, an denen er die Bezeichnung »Aschenbrödel« benutzt, keinen Zweifel daran, dass es sich immer um eine negative Beurteilung handelt, die Menschen über Menschen aussprechen. Diese menschliche Sichtweise hat dabei nur das Äußere im Blick. Gottes Sichtweise ist jedoch eine ganz andere. Für ihn ist nicht das Äußere sondern nur das Innere, das Herz eines Menschen wichtig. Das Herz beim Aschenbrödel ist ein rechtes Herz, d.h. es ist im Glauben auf Gott gerichtet. In der menschlichen Sichtweise wird eine Person ein Aschenbrödel, weil sie äußerlich niedrig und nichts wert ist. In der Sichtweise Gottes ist das Aschenbrödel viel wert, weil es innerlich niedrig ist. Deshalb schenkt Gott gerade der Person, die das Aschenbrödel ist, seine besondere Aufmerksamkeit. Obwohl das Aschenbrödel viel mehr Leid und Kummer kennt, macht es auch in viel stärkerem Maße die Erfahrung der Nähe Gottes. Gott kehrt die Verhältnisse und Beurteilungen, wie sie von den Menschen festgelegt wurden, um: Aus dem niedrigen Ansehen bei den Menschen wird ein hohes Ansehen bei Gott.

Lea leidet unter ihrem Dasein als Aschenbrödel. Sie muss das Kreuz tragen und empfindet dessen Druck auf ihren Schultern als erdrückend. Lea

<sup>37</sup> Vgl. Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 22. Auflage 1989, 43.

hat nicht wie Rachel die innere Gewissheit der Verheißung. Sie glaubt, was sie sieht. Und da sie ganz eindeutig sehen kann, dass sie nicht Jakobs erste Wahl ist, zieht sie die Schlussfolgerung, sie sei auch nicht Gottes erste Wahl. Sie fühlt sich einsam und von Gott verlassen. Luther hat sehr viel Verständnis für ihren Schmerz. Obwohl Gott den Menschen liebt, kann es manchmal für ihn selbst einen ganz anderen Anschein haben. Innerlich kann man zwar wie Rachel Frieden und Freude empfinden, aber äußerlich erfährt man wie Lea Unglück, Zurückweisung und Leid.

Luther hatte bereits bei seiner Beschreibung Leas als Heilige darauf hingewiesen, dass Gott ihr gerade in ihrem Leiden, in ihrem Kreuz näher sei als je zuvor. Gerade das Kreuz wird zum Kreuzpunkt der erneuten Begegnung mit Gott. Dass es sich hierbei um eine fruchtbare Begegnung handelt, sieht Luther im Kinderreichtum Leas bestätigt. Luther sieht diesen als gute Früchte, gute Werke. Der Zusammenhang zwischen Leas Leiden und ihren guten Werken liegt für Luther in der Erfahrung. Lea weiß, wie es sich anfühlt, das Kreuz auf den Schultern zu tragen. Luther versteht diese Erfahrung hier als Gotteserfahrung, denn Lea hat am eigenen Leibe erfahren, dass sie in der scheinbaren Verlassenheit unter dem Kreuz nicht allein ist. Aufgrund ihrer Erfahrung kann Lea tun, was ein unerfahrener Mensch nicht tun kann: Sie kann diese Erfahrung mit anderen teilen. Sie sorgt durch ihre Werke dafür, dass die Christenheit sich vermehrt.

Dies gehört als Aufgabe zur Außenseite der Kirche, denn sie ist für alle Menschen erkennbar, weil jeder Mensch Leid kennt, in welcher Form auch immer. Die Außenseite der Kirche ist eine Bestätigung ihrer Menschlichkeit. Sie demonstriert, dass Gott seine Kirche nicht im Stich lässt, auch wenn es den Anschein haben mag. Luther betont, der Anschein könne irreführend sein, da Gott – siehe 1Kor 1,18–31 – alle Werte umkehrt. Seine Sichtweise ist anders als die Sichtweise des Menschen. Während Gott auf die Innenseite schaut, richten Menschen sich vor allem auf die Außenseite. Darum kann es zuweilen, wie in Leas Situation, so aussehen, als ob Gott nicht zu Hilfe käme. Aber wenn er auch zuweilen spät kommt, er kommt auf jeden Fall. Leas Leiden und Kreuz machen aus ihr eine erfahrene Gläubige.

Luther überträgt auch dies auf die Kirche. Das Leiden der Kirche ist zugleich ihr Nährboden. Das Leiden der Kirche gibt der Welt Zeit, ihren Weg zur Kirche zu finden. Luther ist der Meinung, dass es für die jetzige Kirche in der Welt nicht angemessen sei, sich zu weigern, ihren Teil des Leidens zu tragen. An Lea wird deutlich, dass Luther das Kreuz mitten ins alltägliche Leben stellt. Das Tragen des Kreuzes, die Teilnahme an der Nachfolge Christi, ist für Luther Aufgabe der ganzen Kirche gleichermaßen, nicht nur einzelner Gruppen in der Kirche.

## 5. Fazit

Luther sieht Rachels Innenseite der Kirche und des Menschen als Ausgangs- und Zielpunkt des Menschen. Am Anfang steht die Tatsache, dass der Mensch von Gott geschaffen ist, am Ziel die Verheißung, dass er auch am Ende mit ihm vereint sein wird. Zwischen Anfang und Ziel steht das Leben mit all seinen Höhen und Tiefen. Das ist Leas Außenseite der Kirche und des Menschen. Die Außenseite der Kirche ist der Weg zur Innenseite; der Weg des Menschen zur Innenseite führt über die Außenseite. Diese Außenseite ist auf die Welt gerichtet und beinhaltet Leiden und Kreuz. Wie Jakob am liebsten sofort bei Rachel gewesen wäre, so will der Mensch auch am liebsten direkt ins Innere, zum Frieden und zur Harmonie vorstoßen. Für Luther ist es ein verständlicher Wunsch des Menschen, sich vor allem die Tiefen des Lebens lieber ersparen zu wollen. Wer entscheidet sich schon freiwillig für Leiden und Kreuz! Es ist jedoch dem Menschsein inhärent, dass man ihm nicht aus dem Weg gehen kann.

Diese Auffassung Luthers ist nicht als Glorifizierung des menschlichen Leidens miss zu verstehen. Im Gegenteil: Wenn der Mensch leidet, leidet Gott mit ihm. Es geht Luther auch nicht darum, dass der Mensch selbst das Kreuz aufsucht, sondern dass er sich ihm ergibt und es akzeptiert. Gerade im Leiden der Welt, im Leiden des ganz alltäglichen Lebens, liegt für Luther der Anfang der Begegnung des Menschen mit Gott. Denn Gott hat diese Welt mit ihrem Leiden als Begegnungsort seines Sohnes mit seinen Menschen ausgewählt. Daraus folgt für Luther, dass eine Kirche, die ihre Außenseite verleugnet und sich nur auf ihre Innenseite richtet, den Platz, den Gott ihr in der Welt gegeben hat, nicht annimmt. Dieser Platz ist der gleiche Platz, an dem Christus stand. Nachfolge Christi bedeutet, diesen Platz als von Gott gegebenen Platz anzunehmen.

Jakob konnte erst nach Lea mit Rachel zusammensein. Die Kirche kann den Frieden und die Harmonie ihrer Innenseite nur dann in Fülle erfahren, wenn sie sich auch ihrer Außenseite stellt, dem Leiden und Kreuz dieser Welt. Wenn die Kirche dieser Realität aus dem Weg zu gehen versucht, geht sie, im Grunde genommen, der Menschlichkeit ihrer eigenen Existenz aus dem Weg und verleugnet damit die Tatsache, dass die Welt mit all ihrem Leiden der Ort ist, an den Gott seinen Sohn und seine Kirche gestellt hat. Dazu kommt noch, dass die Kirche mit ihrer Innenseite allein nicht leben kann. Denn es ist die Außenseite, die die Öffnung der Kirche und des Menschen zur Welt gewährleistet und so ermöglicht, dass die Kirche wachsen kann. Ohne Außenseite verfehlt die Kirche auch ihre Innenseite und somit ihren eigenen Zielpunkt.

Deshalb sind Lea und Rachel zusammen eine Figur für die christliche Kirche und die Menschen, aus denen diese gebildet ist. Zusammen sind sie für Luther ein Beispiel des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes und eine Inspirationsquelle für seine Zuhörerschaft.

Dr. Sabine Hiebsch, Kerkstraat 107, NL-1017 GD Amsterdam

## LUTHER UND CRANACH

### Das Rechtfertigungsthema in Wort und Bild<sup>1</sup>

Von Christoph Weimer

#### *Einleitung*

Von Luther und dem Rechtfertigungsthema zu reden, also davon, dass Luther neu ins Bewusstsein rückte, dass der Mensch vor Gott allein durch Gnade gerecht wird, dies scheint nichts Besonderes zu sein. Dass jedoch Cranach gleichfalls sich zum Thema äußerte und dies – wie die Überschrift des Beitrags nahe legt – im Bild, das mag überraschen und so vielleicht die Brisanz der nachfolgenden Überlegungen ausmachen.

#### *Hinführung*

Kein Luther ohne Cranach – denn wer Luther kennt, kennt ihn durch Lucas Cranach den Älteren (d.Ä.). Das Angesicht des entschlossenen Augustinermönches, des Gelehrten und Predigers oder des Ehemanns ist durch den Maler und Hoflieferanten des Wettiner Fürstenhauses in Wittenberg, fixiert und geprägt. In nahezu unzähligen Variationen und Kompilationen wird der Reformator durch den Zeitgenossen und Freund im Bild festgehalten: auf zur Vervielfältigung geeigneten Holzschnitten und Kupferstichen ebenso wie auf Tafelgemälden und Altarbildern. Doch nicht allein

<sup>1</sup> Geringfügig geänderte Fassung eines Vortrages vor der Luther-Gesellschaft Münster am 27. November 2000.

mit der Portraitarbeit und damit einer weitreichenden Öffentlichkeitsarbeit macht sich Cranach einen Namen. Er tritt mit seinem Können eben für die Gedanken Luthers ein und verleiht einzelnen biblischen Themen eine neue Stellung in der bildenden Kunst, macht theologische Gedanken ›einsichtig‹, trägt so zur »Laisierung der visuellen Überzeugungsarbeit«<sup>2</sup> bei und verweigert sich daneben nicht der Bildpolemik gegenüber der gewachsenen Kirche. Bei all diesem Engagement erlaubt es die vielköpfige Werkstatt Cranach, Aufträge des Fürstenhauses überaus rasch zu erledigen. Aufträge, welche von der Ausgestaltung verschiedener Schlösser über die ›Bildreportage‹ von Turnieren und Jagden bis hin zur Fertigung von Reitdecken und dem Anstrich eines Gartenhauses sich erstrecken.

Wer ist dieser Mann, der in Wittenberg ab 1504 in die Entwicklung der Reformation hineinwächst und aus einer Stellung als Hoflieferant, angesehener Bürger und Freund des Reformators geschickt versteht, seine Möglichkeiten in die Waagschale zu legen? Was ist bekannt von dem Maler Lucas Cranach, den freundschaftliche Beziehungen mit Luther verbinden und der sich romtreuen Auftraggebern nicht verschließt, der Bilder für die Reformation in einer Zeit fertigt, als radikal-reformatorische Kräfte jeglichen Bildschmuck aus der Kirche verbannen? Wer ist schließlich dieser Künstler, der mit seinen Bildern Anwalt der Reformation ist und damit von seiner Seite aus auf eine Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Bilder bzw. nach ihrem Gebrauch in der reformatorischen Kirche drängt?

### *Luthers Bildverhältnis*

Mit dieser zuletzt genannten Fragestellung sind wir an die Nahtstelle der Beziehung zwischen Theolog und Künstler, Reformator und Bildgestalter herangetreten. Verträgt die Theologie überhaupt ein Bild, und wenn ja, in welcher Weise? Ist denn nicht in Erinnerung, dass der Glaube aus dem Hören kommt (Röm 10, 17), seine Ursache im Wort der Heiligen Schrift und im Wort der Verkündigung hat – welche Bedeutung können dann noch Bilder erlangen? »Das Wort, sage ich, und allein das Wort ist der Wagen, in dem die Gnade Gottes fährt«<sup>3</sup>. So Luthers bekanntes Diktum von 1519. Also bedarf es keiner Bilder im Bereich von Kirche und Verkündigung. Die Bilderstürmer hatten eben doch recht, und das Verhältnis von Luther zu Cranach muss dann eben als ein Unverhältnis verstanden werden.

<sup>2</sup> Warnke, M.: Hofkünstler. Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers, 1985; 285.

<sup>3</sup> Galaterkommentar zu Gal 3, 2, WA 2; 508f (1509).

Freilich: Für Martin Luther ist die Frage nach den Bildern zunächst kein eigenes Thema. Ihm wird die Fragestellung, wie man es denn mit den Bildern zu halten habe, aufgedrängt, und durch äußere Umstände sieht er sich genötigt, auch hierzu Stellung zu beziehen. Als er sein Reformwerk beginnt und dann auf den Reichstag nach Worms geladen wird (1521) und sich anschließend auf der Wartburg verstecken muss, da droht ihm die Reformation aus den Händen zu gleiten. Andere verstehen Luther besser, als er sich selbst versteht, und interpretieren ihn über ihn selbst hinaus. Jetzt wird aufgeräumt mit dem »Alten«, und diesem Sturm fällt auch das »Bewährte« zum Opfer. Bilder und Kunstgegenstände werden aus den Kirchengebäuden entfernt und zerstört. Als Luther davon erfährt, nimmt er in einer ausführlichen Schrift<sup>4</sup> und in Predigten zu den Vorgängen Stellung. In seinen Worten erkennen wir sogleich, worauf er den Finger legt: »Umb die Bilder ist es auch so gethan, das sie unnötig sind, Sondern es ist frey gelassen sie zu haben oder nicht zu haben, wiewol es besser were, wir hetten derselbigen Bilder gar keines umb des leidigen vermaledeieten Misbrauchs und unglaubens willen.«<sup>5</sup> Das Vorhandensein von Bildern ist nicht notwendig, doch – und dies ist nun das Entscheidende – sind die Bilder nun mal vorhanden, dann ist ihr Gebrauch das Ausschlaggebende. Man muss also unterscheiden zwischen »Bilder haben« und »Bilder gebrauchen«. Sind Bilder vorhanden, dann ist das Entscheidende, wie der Betrachter mit diesen Bildern umgeht. Damit schlägt Luther eine neue Seite im Umgang mit den Bildern auf, und zugleich wird durch die Einführung des Kriteriums des Gebrauchs das Herzstück seiner Theologie offenbar. Denn in der Frage des Gebrauchs (auch hinsichtlich der Bilder) bricht sich die ganze reformatorische Theologie. Wie das? Eine Erinnerung an Luthers Unterscheidung von Gottes Wort als Gesetz und als Evangelium hilft hier weiter.

### *Wort Gottes als Gesetz und Evangelium*

Bekanntermaßen zeigt sich nach Luther der wahre Theologe in der rechten Unterscheidung von Gottes Wort in Gesetz und Evangelium. Die gesamte Heilige Schrift und die Erkenntnis der Theologie macht Luther abhängig von der zutreffenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium<sup>6</sup>. »Bei-

<sup>4</sup> Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, WA 18; 62 ff (1525).

<sup>5</sup> WA 10 III; 26, 21 ff (1522).

<sup>6</sup> Vgl. WA 7; 502, 34 f (1521).

des ist Gottes wort, Das Gesetz odder die zehen gebot, [...] Und das Euan- gelion, welches auch Gottes wort ist, Aber hie ligt die macht dran, daß man die zwey wort recht unterscheide und nicht jnn einander menge, sonst wird der eines verloren sein, wo anders nicht alle beide«<sup>7</sup>. Für Luther kommt also eine Aufteilung von Gesetz als Menschenwort und Evangelium als Gottes Wort ebenso wenig in Frage, wie die Zuordnung von Gesetz als Gottes Wort im Alten Testament und von Evangelium als Wort Gottes im Neuen Testament. Vielmehr ist beides Gottes Wort. Gerade aber, um es als Gesetz und als Evangelium kenntlich zu machen, muss beides deutlich auseinandergehalten werden. Doch wie geschieht das? Als Gesetz gilt »das Gottes wort und gebot [...], das uns gebeut, was wir thuen sollen, und foddert werck von uns«<sup>8</sup>. Als Evangelium hingegen das Wort Gottes, das »nicht unsere werck foddert, heist uns nicht thuen, sondern heist uns nehmen und uns lassen geben«<sup>9</sup>. Oder mit anderen Worten: »Euangelium et lex proprie in hoc differunt, quod lex praedicat facienda et omittenda [...] Euangelium autem remissa peccata et omnia impleta factaque«<sup>10</sup>. Doch damit noch nicht genug des Unterscheidens. Innerhalb des Gesetzes muss ein zweifacher Gebrauch unterschieden werden (*duplex usus legis*). Zum einen ist hier der bürgerliche oder politische Gebrauch des Gesetzes, der *usus politicus legis*, zu nennen. Es ist das Wort Gottes als Gesetz, das die äußeren Koordinaten friedlichen Zusammenlebens unter den Bedingungen der Sünde bereitstellt. Es macht nicht fromm, sondern schreckt und straft die Leute<sup>11</sup> und unterbindet das andernfalls ausbrechende Chaos. Davon abzuheben ist der *usus theologicus legis*. Dieser kommt dann zur Geltung, wenn der Mensch durch den Gebrauch des Gesetzes als Sünder identifiziert ist, in Verzweiflung stürzt und zum Evangelium strebt<sup>12</sup>. Das ist die wahre Funktion<sup>13</sup> des Gesetzes und wird ihm durch das Evangelium zugeeignet. Das vom Evangelium durchdrungene Gesetz macht dieses zu einem Lehrer auf Christus hin<sup>14</sup>.

In dieser äußerst knappen Vergewärtigung von Luthers theologischem Herzstück fällt ein zweifaches auf: zum einen die Notwendigkeit der Unterscheidung von Gottes Wort als Gesetz und als Evangelium, zum andern, dass diese Unterscheidung sozusagen angereichert wird durch das

<sup>7</sup> WA 36; 9, 33 ff (1532).

<sup>8</sup> WA 36; 12, 19 ff.

<sup>9</sup> WA 36; 14, 22 ff.

<sup>10</sup> WA 2; 466, 3 ff (1519).

<sup>11</sup> Vgl. WA 17 I; 123, 29 ff (1525).

<sup>12</sup> Vgl. WA 54; 82, 18 ff (1543).

<sup>13</sup> Vgl. WA 40 I; 480, 13 (1531/35).

<sup>14</sup> Vgl. WA 39 I; 445, 21 ff (1537).

Kriterium des Gebrauchs. Wer entscheidet, ob jetzt bei mir Gottes Wort als politisches Gesetz an der Reihe ist oder als theologisches; oder kommt es vielleicht gar als Evangelium zum Zuge? Liegt diese Sorgfalt der Unterscheidung beim Prediger, der das Wort Gottes auszurichten, auszulegen hat, oder gar beim Hörer selbst? Wer entscheidet, ob jetzt das Evangelium oder das Gesetz gehört werden soll? Mit dieser Problemanzeige lenkt Luther das Augenmerk ganz auf ›Nutz und Brauch‹ als »methodische[n] Handhabe [...]«, um die reformatorische Grunderkenntnis im ganzen Bereich der Theologie zur Anwendung zu bringen<sup>15</sup>. Aufgrund des sprachlichen Befundes meine ich sagen zu können, dass Luther nur im Zusammenhang des Gesetzes vom Gebrauch spricht, die Formulierung eines »usus evangelii« jedoch erscheint bei ihm nicht. Denn gerade wenn es um das Evangelium geht, ist der Mensch als ein Gebrauchender sistiert. Das Evangelium bestimmt den Menschen in einer Weise, welcher er nur durch ›empfangen‹ gerecht wird<sup>16</sup>. Hier ist kein gebrauchendes Verhalten hervorgerufen. Der Mensch ist hier durch das, was ein anderer (nämlich Christus) für mich tat, solch einer Bestimmung unterworfen, die keinen ›usus‹ zulässt, der diesen Vorgang auf irgendeine andere Weise als durch »annehmen und glauben‹ ins eigene Leben hinein sozusagen verlängert.

### *Der Bildgebrauch*

Diese skizzenhafte Reminiszenz an das Proprium reformatorischer Theologie ist erhellend für die Bilderfrage, weil Luther diese ebenfalls unter dem Gesichtspunkt des Gebrauchs verhandelt. Er setzt einen Unterschied zwischen ›Bilder haben‹ und ›Bilder brauchen‹. Bezüglich ihres Vorhandenseins gehören Bilder zu den *Adiaphora*. Sie sind nicht notwendig, sondern frei; man kann sie haben oder nicht haben<sup>17</sup>. Weil ihre Existenz unbedenklich ist, ist auch ihre Herstellung nicht abzulehnen<sup>18</sup>. Hat man jedoch Bilder, so ist der *Bildgebrauch* ausschlaggebend, bestimmt dieser das Verhältnis zum Bild. Es gilt auch hier: »Non est disputatio de substantia,

<sup>15</sup> Ebeling, G.: Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, in ders.: Wort und Glaube, 1967<sup>3</sup>; 62. »Merkwürdigerweise ist diese Frage in der protestantischen Theologie nie erörtert worden« ebd.; 64: »Uti und usus ist für Luther die Kategorie des existentiellen Verhältnisses zum Gegenstand. [...] Erst in usu erprobt sich das Verstehen« aaO., 60. Vgl. ders.: Dogmatik des christlichen Glaubens III/ 3, 1993<sup>3</sup>; 282 f; vgl. WA 40 I; 174, 25 f; WA 26; 14, 23 f (1528).

<sup>16</sup> Vgl. WA 40 I; 168, 20 ff; WA 24; 4, 8 ff (1527); WA 36; 14, 22 f.

<sup>17</sup> Vgl. WA 10 III; 26, 4 ff. 35, 7 ff (1522); WA 18; 73, 14 f.

<sup>18</sup> Vgl. WA 10 III; 27, 21 ff; WA 18; 69, 1 ff. 70, 4 ff.

sed usu et abusu rerum«<sup>19</sup>. Folgerichtig kann Luther einen Missbrauch der Bilder benennen. Missbrauch zeigt sich in einer Verehrung, die Stein und Holz anstelle von Gott selbst anbetet<sup>20</sup>. Bei manchen bildlichen Darstellungen trifft das Volk keine Unterscheidung mehr zwischen Abbildung und dargestellter Person und betet demzufolge Stein und Holz an. Auch wird bisweilen z. B. Maria auf Bildern derart erhaben gezeigt, dass die Menschen »bey yhr als bey einem got hulff und trost suchen«<sup>21</sup>. Zum andern zeigt sich Missbrauch in dem Glauben, das Stiften von Klöstern und kirchlichen Einrichtungsgegenständen sei bei Gott verdienstlich: »dann wer wollte ein hoelzten oder silbern bilde in der kirchen setzen, wenn er nit gedechte, got eynen dienst daran zethun«<sup>22</sup>. Bilderstiften also als eine Variante der Werkgerechtigkeit. Doch auch das Gegenteil gilt und zählt nach Luther ebenfalls zum Missbrauch: wenn nämlich vorhandene Bilder zerstört werden. »Auff Euangelisch aber von bilden zu reden sage ich und setze, das niemand schuldig ist, auch Gottes bilder mit der faust zu stürmen, sondern ist alles frey und thut nicht sunde, ob er sie nicht mit der faust zu bricht [...] nicht mit dem gesetzte auff Carlstadisch«<sup>23</sup>. Denn wer so verfährt, versucht mit entgegengesetztem Verhalten Kohlen auf seinem Haupt zu sammeln, verachtet jedoch mit seinem Tun allein das Bild, geht aber nicht gegen den Missbrauch vor.

Daneben kennt Luther sehr wohl auch einen positiven Umgang mit Bildern. Grundlegend geht er davon aus, dass Anschaulichkeit dem Verstehen hilft: »weil wir ja müssen gedancken und bilde fassen des, das uns jnn Worten fürgetragen wird, und nichts on bilde dencken noch verstehen können«<sup>24</sup>. Bilder dienen »zum ansehen, zum zeugnis, zum gedechtnis, zum zeychen«<sup>25</sup>. Hat die evangelische Predigt den Hörer zum missbrauchsreifen »Seher« gemacht, ist das Bildsehen eine Hilfe zum Verständnis theologischer Sachverhalte. Luther verdeutlicht dies in einer Predigt über den Bekenntnissatz: »Niedergefahren zur Hölle, am dritten Tag wieder auferstanden von den Toten«<sup>26</sup>. Gerade das Gemälde zu diesem komplexen Glaubensgegenstand »zeigt fein die krafft und nutz dieses Artikels« und verhindert ein »Klügeln«. Dieses Klügeln besteht darin, sich darüber Gedanken zu machen, aus welchem Material denn die Fahne

<sup>19</sup> WA 28; 554, 5f (1529).

<sup>20</sup> WA 6; 211, 12ff (1520).

<sup>21</sup> WA 7; 570, 5f (1521).

<sup>22</sup> WA 10 III; 31, 10f.

<sup>23</sup> WA 18; 74, 3ff.

<sup>24</sup> WA 37; 63, 25f (1533).

<sup>25</sup> WA 18; 80, 9.

<sup>26</sup> WA 37; 62, 1ff.

Christi bestehe, damit sie nicht verbrenne, welcher Art der Höllen Türe sei und dergleichen mehr. Das Bild unterbindet solches Sinnieren. Es gibt stattdessen Anhaltspunkte, um »von verborgen sachen fein klar und deutlich zu reden«<sup>27</sup>. Auch wenn Luther einige Bilder besonders schätzt, z. B. das Bild des weisenden Johannes, oder unter anderen nachdrücklich leidet, etwa unter dem des richtenden Christus, verweigert er sich feinfühlig, ein Bild zu interpretieren. Diese Freiheit gesteht er dem Betrachter zu. Aus eigener Lebenserfahrung, aus der existentiellen Aneignung heraus, welche allein im Sehen gründet, kann er deshalb einzelne Motive ein schönes, herrliches Gemälde<sup>28</sup> nennen, er spricht von »einem feinen Gemälde«<sup>29</sup> oder von »trotzlich pictura«<sup>30</sup>.

Es käme einer spröden Trockenübung gleich, würde sich Luthers »Bilderlehre« nicht auch visualisieren lassen. Sein Bildverständnis hat nicht nur eine theoretische, vielmehr auch eine anschauliche Seite. Das Vertrauensverhältnis zu dem Künstler Lucas Cranach zeigt, wie sehr der Reformator selbst mit Bildern arbeitet.

### *Lucas Cranach*

Nähert man sich Cranach, gerät man hinsichtlich seiner ersten Lebensjahre ins Dunkel. Zwar wird im fränkischen Kronach sein Geburtshaus gezeigt, doch ist dies ebenso ungesichert wie sein Geburtsjahr 1472. Vor 1504 sucht er Wien auf und darf als Repräsentant des Donaustils<sup>31</sup> angesehen werden. Anschließend wird er an den Hof nach Wittenberg berufen, wo er zeitlebens im Dienste der sächsischen Kurfürsten steht. Seine Werkstatt wird schnell zu einem vielköpfigen Betrieb, anders kann er den so unterschiedlichen Aufträgen nicht nachkommen. Mit der Aushändigung eines Wappenbriefs im Januar 1558 tragen Cranachs Werke das bekannte Signet der geflügelten Schlange mit Ring im Maul. Cranach vermehrt Ansehen und Wohlstand, erwirbt eine Apotheke und steigt in den Papier- und Buchhandel ein. In verschiedenen Jahren wird er zum Kämmerer und Bürgermeister der Stadt bestellt und folgt seinem Kurfürsten Johann Friedrich nach dem Schmalkaldischen Krieg in die Gefangenschaft. Nach der Entlassung aus der Haft zieht er 1552 nach Weimar, »und nachdem er fast das

<sup>27</sup> AaO.; 65, 22f.

<sup>28</sup> Vgl. WA 46; 683, 35ff (1537/38).

<sup>29</sup> Vgl. aaO.; 307, 12f.

<sup>30</sup> WA 49; 772, 7 (1545).

<sup>31</sup> Gemeinsam mit Albrecht Altdorfer und Wolf Huber.

81 ste Jahr seines Alters erreicht, so beschloß er sein ruhmvolles Leben am 16. October 1553<sup>32</sup> und wird auf dem Jakobskirchhof in Weimar beigesetzt.

Cranachs Leben und Werk verstehen heißt, ihn in seiner Zeit verstehen. Denn bei ihm »wird die Geschichte seiner sozialen Laufbahn zur Geschichte seines Lebens. Restlos, ohne jede schmerzliche Gewaltsamkeit, geht sein inneres Schicksal in seinem äußeren auf. Ohne der Diener der Konjunktur zu sein, ist er stets ihr Produkt. So schreitet er sicher und würdevoll den Weg des Erfolgs und stirbt als eine weithin leuchtende Verkörperung aller Bürgertugenden«<sup>33</sup>. Cranachs unangefochtene, aber auch von Anregungen freie Position in Wittenberg ist das Einfallstor für die kunstgeschichtliche Beurteilung seines Schaffens. Die Spanne reicht von der Einschätzung, dass mit dem Verbleib in Wittenberg ein Ausrinnen seiner ursprünglichen Qualität einhergehe<sup>34</sup>, bis hin zu der ganz gegenteiligen Bemerkung, sein Oeuvre sei gerade mit dieser Entscheidung das Werk eines »durch und durch schöpferischen Stilsuchers und Stilfinders«<sup>35</sup> geworden. In der Tat verleiten Cranachs schablonengleich sich wiederholende Figuren dazu, ihn als Erfüller von Bedarfskunst zu sehen. Die Flut von Aufträgen, die er bewältigt, erschwert die Grenzziehung zwischen Handwerk und Künstlertum. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, dass das Bildthema, dem wir uns in der Vertiefung dieser Ausführungen zuwenden werden, ein hohes Reflexionsniveau ebenso voraussetzt wie eine intensive Beschäftigung mit Luthers Theologie.

### *Luther und Cranach*

Als Luther im Herbst 1511 endgültig nach Wittenberg übersiedelt<sup>36</sup>, hat der 11 Jahre ältere Cranach bereits eine feste Position am Hof und in der Stadt inne. Erste Spuren der Freundschaft der beiden Männer weisen in das

<sup>32</sup> Reimer, C. E.: Historisch-critische Abhandlung ueber das Leben und die Kunstwerke des beruehmten deutschen Mahlers, Lucas Cranach, Hamburg 1761; 14.

<sup>33</sup> Worringer, W.: Lukas Cranach, in K. Bertels (Hg.): Klassische Illustrationen 3, 1908; 13f.

<sup>34</sup> Vgl. Friedländer, M. J.: Einführung, in: Friedländer, M. J. und Rosenberg, J.: Die Gemälde von Lucas Cranach, Basel 1979<sup>2</sup>; 17;; vgl. auch Dehio, G.: Geschichte der Deutschen Kunst, Text-Bd. 3, 1931<sup>2</sup>; 112.

<sup>35</sup> Esswein, H.: Die Kunst des Lukas Cranach und ihre Wurzeln im Eros, Ganymed IV, 1922; 51.

<sup>36</sup> Vgl. Schwarz, R.: Luther, in B. Moeller (hg.): Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 3, Lfg. 1, 1986; 21.

Jahr 1520, als Luther um Quartier für einen Freund (Matthäus Adrianus) bei Cranach nachfragt. Die Freundschaft intensiviert sich sehr schnell, wie die in dieser Zeit entstehenden Lutherstiche durch Cranach bekunden. Luther setzt Cranach von Frankfurt aus in Kenntnis, dass er sich nach dem Reichstag in Worms »eintun und verbergen«<sup>37</sup> wolle. Da sowohl Cranach als auch seine Frau in diesem Schreiben von Luther als ›Gevatter- bzw. ›Gevatterin‹ angesprochen werden, sind alle drei durch Patenschaftsverhältnisse verbunden. Als Luther sich in der ersten Dezemberwoche 1521 vorübergehend heimlich in Wittenberg aufhält, prägt sich Cranach das Auftreten Luthers als ›Junker Jörg‹ ein. Diesen ›verkleideten Luther‹ bringt er dann im Frühjahr 1522 als Holzschnitt und als Gemälde heraus.

Auch Luther bedient sich der Druckerei Cranachs, so wie dieser seinerseits um den Vertrieb der Schriften Luthers bemüht ist. Luther scheint 1523 die »alleinstehende und mittellose Katharina von Bora [...] zunächst in dem großen Haushalt Lukas Cranachs«<sup>38</sup> untergebracht zu haben. Cranach ist dann Zeuge bei der Verlobung Luthers mit Katharina und liefert nach der Heirat die offiziellen Hochzeitsbilder, wobei er den Bildauschnitt von Katharina stets größer wählt, was die dargestellte Person zierlicher erscheinen lässt. Cranach gehört zu den Tischgenossen in Luthers Haus und lädt seinerseits die Teilnehmer des Gesprächs über die Wittenberger Konkordie 1536 in sein Haus ein<sup>39</sup>. Auch Angelegenheiten, die die Stadt betreffen, spielen zwischen den beiden Männern eine Rolle. Die Räte Cranach und Döring lassen Luther wegen seines Unvermögens in geldlichen Dingen nicht mehr als Bürgen beim gemeinen Kasten zu<sup>40</sup>. Ferner bespricht Cranach in Luthers Haus die Gründe der zeitweiligen Lebensmittelnknappheit, und als der Sohn Hans Cranach in Bologna 1537 stirbt, findet Luther tröstende Worte für die trauernden Eltern. Trotz dieser engen Beziehung der beiden Männer zueinander bringt erst ein Altargemälde nach Luthers Tod beide zusammen auf ein Bild. Auch wenn Cranach die Aufstellung des ›Weimarer Altargemäldes‹ (1555) selbst nicht mehr erlebt, geht die Komposition auf ihn zurück. Das Stück zeigt Luther neben Cranach und Johannes dem Täufer unter dem Kreuz.

<sup>37</sup> WAB 2; Nr. 400: Luther an Cranach, vom 28. April 1521, S. 305 f.

<sup>38</sup> Brecht, M.: Martin Luther, Bd. 2, 1986; 194.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., Bd. 3 1987; 60.

<sup>40</sup> Vgl. WAB 4; Nr. 1078: Luther an Brisger, vom 1. Februar 1527, S. 164, 6ff.

Die Zusammenarbeit zwischen Theologen und Künstler auf die Rechtfertigungsbilder zu beschränken, hieße, den Austausch und die gegenseitige Einflussnahme zu verengen. Eine breite Palette Cranachschen Schaffens zeigt, wie Luthers Gedanken von Cranach visualisiert werden oder auch Cranach vorhandene Sujets in einen neuen Zusammenhang stellt.

Zu nennen ist hier das ›Passional Christi und Antichristi‹. Es erscheint nach dem Reichstag in Worms 1521. In zwei Reihen mit je 13 antithetischen Holzschnitten wird darin das Leben Christi dem des Papstes und der Kurie kritisch gegenübergestellt: Fährt Christus hier zum Himmel auf, fährt der Papst dort zur Hölle hinab; heilt Christus hier Gebrechliche, ist der Papst dort Beobachter eines Turniers usw. . . . Jedem der von Cranach gezeichneten Blätter sind Texte beigegefügt, die zum Teil direkt auf Luther zurückgehen. Entsprechend eindeutig kirchenpolitisch äußert sich Cranach durch einen Bilderzyklus zur Apokalypse in Luthers ›Septembertestament‹ von 1522. Auch hier sind Spitzen gegen die Kurie aufzufinden, insofern der Drache mit der Tiara gekrönt ist. Bemerkenswert ist hierbei, dass durch die Kompilation biblischer Texte mit diesen antirömischen Motiven dem betrachtenden Leser ohne Worte stillschweigend der Schluss nahegelegt wird, das Papsttum sei die in der Apokalypse gegen Christi Reich auftretende Macht. Damit »geht die Bildagitation noch über die verbale hinaus und appelliert auch an die politischen Gefühle.«<sup>41</sup>. Entsprechend kirchenpolitisch engagiert sich Cranach bei der Illustration von Karlstadts ›Fuhrwagen‹ von 1519. Dieser ›Comic‹ zeigt in der oberen Bildzone einen Wagen, auf dem ein frommer Büsser dem leidenden Christus entgegenfährt. Paulus und Augustinus sind die Kutscher, welche den Wagen trotz der Steine auf dem Weg und der hemmenden Teufel an den Rädern gut voranbringen. Antithetisch fährt in der unteren Zone ein zweiter Wagen ohne Hindernisse und gut geschmiert mit einem heiligen Streiter in Gestalt des Heiligen Georg dem weit aufgerissenen Höllenrachen entgegen. Auf dem Wagen sitzt ein Mönch. Und mit ihm fahren in den Höllenrachen alle theologischen Topoi, von denen man sich zu trennen gedachte.

Zwei Beispiele mögen erhellen, wie unter dem Einfluss (zunächst) Melanchthons und dann auch Luthers vorgegebene Bildthemen eine andere Bedeutung erhalten. Luthers Texte modifizieren dabei den vertrauten Gebrauch eines Bildes. Zum einen handelt es sich um den Holzschnitt ›Heilige Sippe‹ (1510?). Dieses Motiv ist eine sehr beliebte Darstellung der Verwandtschaft Jesu. Das Bild zeigt in der Mitte Anna und Maria mit dem Jesuskind, rechts daneben stehen die drei Gatten Annas, ins Gespräch

vertieft, von links nähert sich Joseph, im Vordergrund halten sich die Kinder auf. Unter dem Einfluss (wohl Melanchthons) wandeln sich Bedeutung und Verwendung dieses Motivs. War ursprünglich die heilige Anna im Zusammenhang des Ablasses von 1510 zu sehen, so ist jetzt ein Vers dem Stich hinzugefügt, welcher ermuntert, die Kinder zur Schule zu schicken.

Das andere Beispiel ist die ›Himmelsleiter des Heiligen Bonaventura‹. Hier sind deutlich zwei Fassungen voneinander zu unterscheiden. Die vor-reformatorische Fassung bringt auf den Schriftbändern und Sprossen Inschriften wie: Verschmähung der Welt, seiner selbst »kleinmechtigung«. Die Leiter ist eine Aufstiegshilfe für Christen. »Insgesamt handelt es sich um ein den Betrachter und den Leser warnendes und mahnendes Bild, das ihm einschärfen will, [...] sich mit Gottes Hilfe über die sieben Stufen ihm [...] zuzuwenden«<sup>42</sup>. Die Reformation greift hier verändernd in der Weise ein, dass der Weg umgekehrt wird in einen Weg von Gott zu den Menschen. Auf den Sprossen ist nun zu lesen: Taufe, Abendmahl und Vergebung der Sünden. »Die Leiter besteht also nicht aus zu ersteigenden Stufen, sondern bezeichnet die Heilmittel, deren Gott sich bedient, um zum Menschen zu kommen und ihn zu sich zu führen«<sup>43</sup>.

Sind dies Beispiele nachträglicher Neuorientierung bestehenden Bildgutes, so stehen andere für eine neue Gewichtung in der darstellenden Kunst. Mindestens 14 Variationen der ›Kindersegnung‹ sind aus der Cranachwerkstatt bekannt. Die Darstellung erscheint zwar auch vor Cranach, doch außerhalb großflächiger Tafelmalerei. Alle Arbeiten Cranachs zum Thema tragen am oberen Bildteil das entsprechende Zitat aus Mk 10. Das früheste datierte Stück stammt aus den Jahren 1538/39 und fällt damit in eine Zeit der Abgrenzung der Reformation von den Wiedertäufern. Während diese der Kindertaufe ablehnend gegenüberstehen, hebt Luther hervor: »Nu ist er (Christus) ynn der tauffe ja so kegenwertig, als er da zu mal war, das wissen wyr Christen gewis: darumb wyr nicht thuren weren den kindern die tauffe«<sup>44</sup>. Mit der munteren Kinderschar und dem segnenden Gestus Jesu untermauert Cranach Luthers Meinung. Zugleich betont die dichtgedrängte Menschengruppe die Bedeutung der Familie und damit die Hinführung der Kinder zu Christus durch die Eltern. Zwei Anliegen, denen Luther schon in den Katechismen besondere Aufmerksamkeit widmete. Eine ähnliche Bedeutungssteigerung erfährt

<sup>41</sup> Hinz, B.: Lucas Cranach d. Ä., 1993; 67.

<sup>42</sup> Seebass, G.: Die Himmelsleiter des hl. Bonaventura von Lukas Cranach d. Ä.. Zur Reformation eines Holzschnitts, SB Heid Ak, philos.-histor. Klasse, Bericht 4, 1985; 50.

<sup>43</sup> Ebd., S. 52.

<sup>44</sup> WA 17 II; 84, 1 ff (1525).

das Thema ›Christus und die Ehebrecherin‹ nach Joh 8, 3 ff. Neben allen bekannten Variationen besticht die Weimarer Fassung dadurch, dass Jesus die beschuldigte Frau an der Hand nimmt, mit seiner anderen weist er in Richtung der Fragenden und wendet so ihre Herausforderung auf sie selbst zurück.

### *Das Rechtfertigungsbild*

Mit dieser knapp gefassten Retrospektive ist der Boden bereitet für die Rechtfertigungsbilder Cranachs. Denn wenn es ein Thema aus der ›Cranach-Werkstatt‹ gibt, das »in *Zusammenarbeit mit Luther* und den anderen Wittenberger Theologen entstanden«<sup>45</sup> ist, so ist es die Cranach'sche Bildwerdung von ›Gesetz und Evangelium‹. In diesen Arbeiten findet die Zusammenarbeit von Künstler und Theologen ihren komprimiertesten Ausdruck. Das Sujet begegnet gegen Ende der zwanziger Jahre auf verschiedenen Bildträgern der Werkstatt in Wittenberg, wird dann auch von Lukas Cranach d. J. aufgenommen und erscheint über die Arbeit und Zeit der Cranachs hinaus auf den unterschiedlichsten Bildträgern<sup>46</sup>. Die Schwierigkeit, einen schlüssigen Titel für das gestaltete Thema zu finden, zeigt sich in einer Auswahl der für das *eine* Thema erprobten Inhaltsangabe: naheliegend sind die Titel ›Gesetz und Evangelium‹, ›Sündenfall und Erlösung‹ oder ›Gesetz und Gnade‹. Solche Titel müssen dann jedoch in der inhaltlichen Ausführung darauf bedacht sein, einer formelhaften »Gegenüberstellung der Hauptgegebenheiten des Alten und Neuen Testaments«<sup>47</sup> entgegenzuwirken. Nuancierter wird die Arbeit behandelt unter der Überschrift »religiös-dogmatische Kompositionen«, um dann genauer von »Alter und Neuer Bund« zu sprechen<sup>48</sup>. Die Verwendung des Begriffs der ›Allegorie‹ taucht nicht nur in der deutschsprachigen Literatur in Form des Titels »Allegorie von Gesetz und Gnade«<sup>49</sup> auf, sondern auch in englischsprachigen Abhandlungen. Die Bezeichnungen lauten dann »Allegory of

<sup>45</sup> Thulin, O.: Cranach-Altäre der Reformation, 1955; 126.

<sup>46</sup> Vgl. Weimer, C.: Luther, Cranach und die Bilder, 1999; 79.

<sup>47</sup> Grohne, E.: Die bremischen Truhen mit reformatorischen Darstellungen und der Ursprung ihrer Motive, Abhandlungen und Vorträge der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft 10/2, 1936; 14.

<sup>48</sup> Meier, K. E.: Fortleben der religiös-dogmatischen Komposition Cranachs in der Kunst des Protestantismus, RKW 32, 1909; 415.

<sup>49</sup> Hoffmann, H. (Einleitung und Katalog): Die deutschen Gemälde des XVI. Jahrhunderts. Kunstsammlungen zu Weimar, 1988, Nr. 16; 52 u. a.

Law and Grace«<sup>50</sup> oder »The Law and the Gospel«<sup>51</sup>. Das Thema wird ferner unter dem Stichwort der Typologie (Ohly) beurteilt, oder es wird der antithetische Charakter unterstrichen mit der Bezeichnung: »Antithese von ›Gesetz und Gnade‹, von ›Altem und Neuem Testament.«<sup>52</sup>. Neben diesen Titeln ist auf solche zu verweisen, die in ihrer Formulierung den Menschen bzw. dessen Glauben berücksichtigen. So kann vom »evangelischen Hauptdogma vom ›Sündenfall – Erlösung durch den Glauben«<sup>53</sup> die Rede sein, ausführlich in einem Untertitel: »Der Mensch in der Entscheidung vor Gott: Sündenfall – Erlösung; Gesetz – Evangelium«<sup>54</sup> und umfassend »Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben«<sup>55</sup> oder schließlich ausgewogen: »Die Rechtfertigung des Sünders vor dem Gesetz durch die Gnade Gottes und den Glauben.«<sup>56</sup>.

Das Urteil über die Art der Verarbeitung des Rechtfertigungsthemas durch Cranach fällt für ihn selbst nicht immer günstig aus. So seien in diesem Bild »gedankenüberladene protestantische Allegorien«<sup>57</sup> zu sehen, mit denen »die seichte Phantasie« Cranachs es nicht vermöge, »den religiösen Gedankenkreis der Reformatoren, an dessen Gestaltung sie sich abmüht, auf künstlerische Höhe zu heben.«<sup>58</sup> Es überwiege in ihnen der »trockene, lehrhaft propagandistische Inhalt«<sup>59</sup> mit einer schwer verständlichen Bedeutung. Sie markierten zwar die Höhe seines Schaffens, trügen aber doch nichts bei zu Cranachs Wertschätzung, denn über »einige spitzfindige Allegorien kam er nicht hinaus«<sup>60</sup>. Schließlich stünden wir

<sup>50</sup> Harbison, C.: *The Last Judgement in Sixteenth Century Northern Europe: A Study of the Relation Between Art and the Reformation*, New York 1976; 94.

<sup>51</sup> Christensen, C. C.: *Art and the Reformation in Germany*, Ohio 1979; 124.

<sup>52</sup> Schuster, P.-K.: *Abstraktion, Agitation und Einfühlung*, in W. Hoffmann (Hg.): *Luther und die Folgen für die Kunst*, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, 1983; 210.

<sup>53</sup> Posse, H.: *Lucas Cranach d. Ä.*, Wien 1943; 36.

<sup>54</sup> Thulin, O.: *AaO.*; 126.

<sup>55</sup> Hinz, B.: *AaO.*; 117, u. a.

<sup>56</sup> Koepplin, D. und Falk, T.: *Lucas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik*, Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel, II, Basel 1976; 505.

<sup>57</sup> Jahn, J.: *Der Weg des Künstlers*, in Lüdecke, H.: *Lucas Cranach der Ältere. Der Künstler und seine Zeit*, 1953; 80.

<sup>58</sup> Janitschek, H.: *Geschichte der deutschen Kunst*, Bd. III, Malerei, Berlin 1890; 495.

<sup>59</sup> Posse, H.: *Ebd.*

<sup>60</sup> Dehio, G.: *Geschichte der deutschen Kunst*, Text-Bd. 3, 1931<sup>2</sup>; 118.

mit diesen Bildern vor »traurigen Konglomeraten einer geschmacklosen, äußerlichen Symbolik«<sup>61</sup>.

Cranachs Arbeiten zum Thema sind dichotomisch klar strukturiert und in der Mitte durch einen links vertrockneten und rechts grünenden Baum geschieden. In der linken Bildhälfte sind Motivszenen aus dem Alten Testament angebracht, z. B. »Sündenfall«, »Moses und die Propheten« und die Darstellung des sündigen Menschen, der von Tod und Teufel der Hölle entgegengetrieben wird. Auf der gegenüberliegenden Bildhälfte sind Motive zu sehen wie »Verkündigung an die Hirten«, »Verkündigung an Maria«, »Eherne Schlange«, »Christus triumphans«, das »Osterlamm« sowie Johannes der Täufer, der einen betenden Menschen auf den Gekreuzigten hinweist. Aus dessen Seitenwunde trifft der Blutstrahl diesen Menschen. Damit ist der Grundbestand der Motivbreite dieser Bilder beschrieben.

Man muss nun aber unterscheiden zwischen zwei differierenden Bildausführungen. Sie werden nach dem jeweiligen Aufbewahrungsort eines Protagonisten der Reihe als Gothaer- bzw. Prager-Typ bezeichnet. Das Kriterium für die Unterscheidung ist der abgebildete Mensch, und zwar, wie oft dieser erscheint. Die Variation ist klar erkennbar. Zum Gothaer-Typ sind demnach all die Werkausführungen zu rechnen, welche sowohl in der linken wie in der rechten Bildhälfte einen Menschen zeigen. Er wird links in die Verdammnis getrieben und rechts vom Täufer auf Christus gewiesen. Im Bildaufbau kann bei dieser Reihe die Szene »Eherne Schlange« die Seiten wechseln. Zum Prager-Typ sind all die Ausführungen zu zählen, die nur einen (sitzenden) Menschen am Stamm des bildteilenden Baumes aufweisen. Dieser Mensch wird nun von dem Propheten der linken Seite und vom dem Täufer der rechten Seite zugleich auf den Gekreuzigten in der rechten Bildhälfte verwiesen.

Nimmt man den betroffenen Menschen, der in die Verdammnis getrieben oder auf Christus verwiesen wird oder aber am Baum sitzt, näherhin als Kriterium, so fällt eine weitere Feinheit der Unterscheidung auf. Denn es ist nicht immer zutreffend, dass *Adam* vom Bildelement »Sündenfall« mit dem in den Tod getriebenen und dem auf Christus verwiesenen bzw. am Baum sitzenden *Menschen* identisch ist. Alle Ausführungen zum Thema zeigen in den unterschiedlichen Bildpartien immer verschiedene Menschen, wie man an ihrer Physiognomie, besonders an ihrer Barttracht deutlich erkennt. Diese Variationsbreite ermöglicht, die Prager Version als weiterreichende Einlösung des Rechtfertigungsthemas zu verstehen. Denn weil dieser Mensch nicht identisch ist mit dem Adam des Sünden-

<sup>61</sup> Worringer, W.: Lukas Cranach, in K. Bertels (Hg.): *Klassische Illustrationen*, 3, 1908; 116.

falles, er ist nicht präjudiziert durch ein biblisches Motiv, öffnet sich auf ihn hin die Sicht des Betrachters. Er ist die Chiffre für ›Jedermann‹, in den der Betrachter hineinschlüpft<sup>62</sup>. Er ist der undefinierte Platzhalter für den Betrachter, dass auf diese Weise die historischen (z.B. ›Sündenfall‹) und dogmatischen (z.B. aufs Kreuz weisender Johannes) Bildelemente verschränkt werden. Das Altarblatt in Weimar allerdings macht die je mögliche Gegenwart zur einmalig damaligen Gegenwart: Cranach nimmt die Stelle des ›Jedermann‹ ein. Das Werk bekommt damit Bekenntnischarakter, weil Cranach selbst dort steht. Es erschwert damit den möglichen Identifikationsprozess des Betrachters einer anderen Gegenwart (die Stelle ist ja schon besetzt)<sup>63</sup>. Der Prager-Typ erweitert die Identifikationsmöglichkeit. Er bietet zwar auf den ersten Blick nur die Möglichkeit der Aufnahme des Betrachters, dieser ist aber von den beiden Bildhälften *zugleich* beansprucht. Der Gothaer-Typ lässt nur ein blasses ›Entweder-oder‹ zu. Es ist der *eine* Mensch, eingespannt zwischen Gesetz und Evangelium, der von der Rechtfertigung betroffen ist. Diese weiterreichende Thema einlösung findet sich bestätigt durch eine Überprüfung der Bildtradition, welche hinter dem Prager-Typ steht.

Hinter dem Prager-Typ steht als Bildtradition das Motiv ›Hercules am Scheideweg‹<sup>64</sup>. Die Erzählung berichtet, wie Hercules sich an einen einsamen Ort begibt und über den einzuschlagenden Lebensweg nachsinn0t. Ihm erscheinen Gestalten voll Laster und Tugend, wollen ihn, nach einigem Wortwechsel mit den entsprechenden Aussichten für ihre Sache gewinnen. Hercules kann nach der Linken oder nach der Rechten gehen. Dies wird unterstrichen durch den je gegenläufigen Fingerzeig der Frauengestalten. Meistens führt der Weg der Tugend einen Berg hinauf, der des Lasters in eine (seichte) Flusslandschaft. Hercules trifft seine bekannte Entscheidung. In der Prager Komposition nimmt Cranach das Thema zwar auf, doch mit einer einschneidenden Veränderung. Denn der Mensch am Baum kann sich wohl nach links wenden, doch der Fingerzeig des Propheten weist ihn in dieselbe Richtung wie der des Täufers. Prophet und Täufer sind symmetrisch gestaltet. Dem Menschen begegnet im Propheten die gleiche Botschaft wie im Täufer. Mit diesem ›Kunstgriff‹ verändert Cranach das traditionelle Motiv (es ist eben kein ›Scheideweg‹), der Prophet unterweist den Menschen im gleichen Sinn wie der Täufer. Das Herculesmotiv findet im Prager-Typ nur bedingt Verwendung, weil es sich

<sup>62</sup> Vgl. Ohly, F.: Lucas Cranachs ›Gesetz und Evangelium‹-Bilder, Glaubenszeugnisse der Reformation, Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, NF Heft 1, 1985; 32.

<sup>63</sup> Wo die Identifikation unmöglich wird, ist die Grenze zum Kultbild überschritten.

durch den ›Kunstgriff‹ Cranachs eben nicht mehr um eine Wahlmöglichkeit des Menschen handelt, bzw. dieses insofern eingeschränkt wird, als beide Fingerzeige ihn auf das Kreuz hinweisen. Der Gothaer-Typus kennt für den Menschen im Bild gar keine Wahl. Dort ist er auf die eine oder andere Seite festgelegt.

Mit der Prager Bildausführung erreicht Cranach verschiedene Ziele. Zunächst bringt er ins Bild, was die manieristische Epoche, der er hinzuzurechnen ist, kennzeichnet: Auf dem Hintergrund der Reformation und den damit verbundenen Umwälzungen (die »Unruhe und Verwirrung der manieristischen Epoche«<sup>65</sup>) durchbricht er ein vorgegebenes Bildmuster und macht den »problematischen Menschen«<sup>66</sup> zu seinem Thema. Die Bildarchitektur von ›Hercules am Scheideweg‹ wird verlassen bzw. nur soweit herangezogen, dass sie dem Betrachter durchscheint. Bei der Durchdringung des neuen Bildaufbaus begegnen ihm jetzt nicht nur vertraute Bildstrukturen, er macht gegenüber dem ursprünglichen Motiv darüber hinaus eine neue Seherfahrung. Der *eine* Mensch zwischen Gottes forderndem und seinem zusagenden Wort, wie es Altes und Neues Testament gleichermaßen zeigen<sup>67</sup>, ist das Thema im Bild des Prager-Typus. Des Menschen Problematik besteht darin, dass er dem Anspruch des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium in gleicher Weise ausgesetzt ist. Gesetz und Evangelium lassen sich theoretisch klar scheiden. Doch in Wirklichkeit ist diese Scheidung schwer nachvollziehbar, und der Mensch bleibt in der Spannung von Gesetz und Evangelium. Der Gothaer-Typ offeriert verschiedene Situationen, in die sich der Betrachter hineinsehen kann. Damit geht aber die Spannung von Gesetz und Evangelium, die ein und denselben Menschen betrifft, verloren; sie wird geradezu zu ihrem Nachteil abgeschwächt.

Sodann gelingt Cranach mit der Prager Bildausführung eine treue Wiedergabe der Einsicht Luthers, dass Gesetz und Evangelium nicht schematisch auf die beiden Testamente zu verteilen sind<sup>68</sup>. Luther ist nicht einen »Augenblick daran irre geworden [...], den Christus des Neuen Bundes schon im Alten in überwältigendem Reichtum verheißen und gehnt zu

<sup>64</sup> Cranach beschäftigt sich (allerdings erst 1537) mit diesem Thema, vgl. Panofsky, E.: Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst, SBW 18 1930, Abb. 47a.

<sup>65</sup> Bousquet, J.: Malerei des Manierismus. Die Kunst Europas von 1520–1620, 1985<sup>3</sup>, 10.

<sup>66</sup> Grützmacher, C.: Manierismus heute. Umriss eines Stilproblems, in Bousquet, J.: AaO., 274.

<sup>67</sup> Vgl. WA 10 I 2, 159, 7ff.

<sup>68</sup> Vgl. Bornkamm, H.: Luther und das Alte Testament, 1948; 69ff.

finden“<sup>69</sup>. Mit der symmetrischen Entsprechung von Prophet und Täufer wird diese Einsicht visualisiert. Schon der Prophet weist auf das Kreuz. Dies zu sehen, bleibt allerdings dem Betrachter vorbehalten. Der Mensch *im* Bild wird dieses Sachverhalts nicht gewahr. Er sitzt zwar zum Propheten hin gewandt, seinen Kopf jedoch hat er zum Täufer hin ausgerichtet. Er sieht nur den Täufer und dessen Unterweisung. Dem Betrachter dieser Komposition hingegen eröffnet sich mit dieser Bildausführung der Zugang zu einer in Worten nur schwer vermittelbaren Aussage. Sie vermag damit etwas zu leisten, was dem Wort allein nicht gelingt<sup>70</sup>.

Schließlich kann an dieser Stelle noch auf ein weiteres Moment aufmerksam gemacht werden. Zwischen einer gefühlsmäßigen Versenkung, wie sie die *Imitatio* kennt, und der korrekten Darstellung stimmiger Proportionen und Perspektiven, der jedoch stets ein nüchterner Charakter eignet, wie sie von der Renaissance her vertraut ist, geht Cranach mit seinem Prager-Typus einen Mittelweg. Zwischen Nacherleben und Nüchternheit bietet der eine Mensch eine Figur, die nicht durch (bekannte) Bildmotive präjudiziert ist und durch ihre Lozierung – zwischen Gottes forderndem und seinem zusagenden Wort – dem Betrachter nicht wesensfremd ist. Sie erleichtert deshalb eine Identifizierung. Gerade weil uns diese Situation nicht fremd ist, trifft uns die Botschaft des Bildes in unvergleichlicher Weise, spiegelt sie unsere Situation bzw. können wir uns als Betrachter gut in das Bildthema hineindenken.

Ob die – inzwischen etwas in den Hintergrund getretene – Gothaer Fassung des Themas mehr von Melanchthon beeinflusst ist, bedarf gesonderter Überlegungen. Melanchthon neigt eher dazu, die Bestimmung von Gesetz und Evangelium in handliche Formeln zu bringen. Der dynamische Charakter des Rechtfertigungsgeschehens, wie Luther ihn kennt, tritt bei Melanchthon dann allerdings zu Gunsten einer methodischen Fixierung zurück. Mit der Prager Bildausführung gelingt es Cranach in kongenialer Weise zu Luther, das Thema der Rechtfertigung zu visualisieren und so das zentrale reformatorische Thema im Bild zur Sprache zu bringen.

Dr. Christoph Weimer, Am Gänsbach 15, 72461 Albstadt

<sup>69</sup> AaO.; 82. Der Gothaer-Typ suggeriert durch seine strenge Scheidung eine Verteilung von Gesetz und Evangelium auf die beiden Testamente.

<sup>70</sup> Bewusst wurde davon abgesehen, die unterschiedlichen Inschriften in den Gemälden zu erwähnen. Sie tragen m. E. jedoch nichts zum Bildverständnis bei. Denn diese Bibelverse sind nachträglich (abgesehen von einer Darstellung in Königsberg) auf das Bild geklebt. Das Bild ist also auch ohne Texte lesbar. Die Texte variieren oder können ganz fehlen. Manche Inschriften sind in Latein, so dass sie nur einem kleinen Leserkreis zugänglich sind.

## DIE MEDIENMISSION »LUTHERISCHE STUNDE E.V.«

Von Horst Neumann

Was verbindet das kleine Sottrum in Niedersachsen mit Luxemburg und Moskau? Antwort: Die »Lutherische Stunde«. Über die Wellen von Radio Luxemburg und »Stimme Russlands« in Moskau erreicht dieses kleine lutherische Missionswerk zweimal wöchentlich Menschen im gesamten mitteleuropäischen Raum und darüber hinaus bis Sibirien und Nordafrika.

Bereits 1992 strahlte die »Lutherische Stunde« christliche Sendungen über das deutschsprachige Programm des ehemals kommunistischen Propagandasenders (damals noch »Radio Moskau International«) aus – was selbst Atheisten aufhorchen ließ.

Betrachtet man die weltweite Geschichte der Rundfunkmission, halten lutherische Christen der amerikanischen Missouri-Synode den Rekord. Erstmals 1930 setzten sie den Rundfunk zur missionarischen Verkündigung ein. Nach dem Zweiten Weltkrieg trug diese lutherische Laienbewegung ihren Gedanken in die ganze Welt als »Lutheran Hour«. 1959 entstand die »Lutherische Stunde« in Deutschland. Sie arbeitet eng mit der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) zusammen. In der Vereinssatzung heißt es: »Ihr Zweck und Ziel ist es, Jesus Christus als Heiland und Erlöser zu bezeugen. Dies geschieht aufgrund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments als einzige Regel und Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens, wie sie in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Reformation, im Konkordienbuch von 1580, ausgelegt und bekannt wird.«

Die »Lutherische Stunde« arbeitet ausschließlich aufgrund von Spenden und Kollekten. Der personelle Aufwand ist denkbar gering. Der Direktor, der selbst den Hauptteil der Predigt- und Vortragsarbeit leistet, war bis 1999 zugleich als Pastor zweier SELK-Gemeinden tätig. Nun im Ruhestand, kann er sich voll auf die Medienmissionsarbeit konzentrieren. Es gibt neben ihm eine einzige Vollzeitkraft, einen Tontechniker in Teilzeit und einige Ehrenamtliche.

Die Sendungen werden überwiegend von Pfarrern verfasst. Sie gliedern sich in vier Sparten: Lebensfragen, Themen zu Bibel und Kirchenjahr, »CrossHour«, das ist eine Sendung für junge Leute, und eine für Senioren. Zwei Stunden nach jeder Sendung können die Hörerinnen und Hörer anrufen, Fragen stellen, Wünsche äußern, sich aussprechen und seelsorgerlichen Rat suchen. Der vertiefenden Nacharbeit dient begleitendes Schrifttum. Für den Nachwuchs gibt es auch Kindercassetten.

Die größte Verbreitung findet das alle zwei Monate erscheinende Heft »Lutherische Stunde – Stimme mit Standpunkt« in einer Auflage von rund 15.000 Exemplaren. Es ist bewusst evangelistisch gehalten, verzichtet aber nicht auf theologische Klarheit und Eindeutigkeit. Einzelne Sendungsabschriften gibt es zum Nachlesen in Faltblattform.

Zu hören ist das Programm mittwochs 19.43–19.58 Uhr über »Stimme Russlands« auf MW 1386 / 1215 / 1323 kHz sowie donnerstags 19.30–19.45 Uhr über RTL auf MW 1440 kHz. Seit 2001 werden auch geistliche Kurzbetrachtungen »Nachdenkliches aus dem Schrebergarten« über regionale Fernsehsender und Offene TV-Kanäle gesendet.

Direktor Pfr. Dr. Horst Neumann, An der Bahn 51, 27367 Sottrum

## LUTHERDENKMAL IN SANTIAGO DE CHILE EINGEWEIHT

Bürgermeisterin: »Ein Signal friedlichen Zusammenlebens«

Von Martin Breitenfeldt

Chiles Hauptstadt hat seit dem vergangenen Reformationstag eine neue Attraktion: ein Lutherdenkmal. Der kleine Platz, auf dem es steht, wurde zur »Plaza de la Reforma« umbenannt. »Wir waren die ersten in Hispanoamerika!« rief der Leiter des örtlichen Pfarrkonvents, Pfingstpastor José Ancatrio Rivas, zur Begrüßung in die Menge, und die Gläubigen applaudierten. Mit ihnen freuten sich Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, darunter Vertreterinnen und Vertreter von Regierung und Parlament, der deutschen Botschaft und des Goethe-Institutes, der antiochenisch-orthodoxen sowie der römisch-katholischen Kirche. Der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz und Santiaginer Erzbischof Kardinal Errazuriz liess »gute Wünsche für diesen Tag und für das Leben der Kirche« übermitteln. Ebenso wie das Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland hatte unter anderem der Bürgermeister der Lutherstadt Wittenberg, Eckhard Naumann, ein Grußwort in spanischer Sprache geschickt.

Nach einigen geschichtlichen und theologischen Ausführungen zum Themenkreis »Luther, die Reformation und ihre Bedeutung für Chile« er-

griff die junge Bürgermeisterin Carolina Plaza Guzmán das Wort, die der Rechtspartei UDI (Unabhängige Demokratische Union) angehört. Sie hatte das Projekt tatkräftig unterstützt und sieht darin ein Signal für Toleranz und Pluralität. Auf die alte Praxis der Bestattung von Protestanten außerhalb der kirchlichen Friedhofsmauern Bezug nehmend, sagte die engagierte Katholikin: »Früher hat man uns bis über den Tod hinaus getrennt. Wir haben viel gelitten. Ich stehe für eine neue Generation. Gott hat die Vielfalt nicht ohne Grund geschaffen.« Unter Hinweis darauf, dass Huechuraba einer der ärmsten Stadtteile Santiagos und der Anteil der evangelischen Bevölkerung dort besonders hoch ist, meinte sie: »Oft bewegen gerade die Armen die Seele am meisten. So geht heute von hier aus ein bedeutendes Signal in die Welt: Friedliches Zusammenleben ist möglich!«

Ähnlich äußerte sich der Sprecher der Regierung, Minister Heraldo Muñoz von der sozialdemokratischen PPD (Partei für die Demokratie). Er wies darauf hin, dass unter der von Präsident Ricardo Lagos geleiteten Koalitionsregierung konsequente Schritte gegangen worden seien, die auf volle Gleichstellung und Beteiligung der knapp 20% Evangelischen am gesellschaftlichen Leben hinausliefen. Er hob die besondere Nähe der evangelischen Bewegung zu den ärmsten Schichten der Bevölkerung hervor, was für die Lösung sozialer Problemstellungen von ungeheurem Nutzen sei. Muñoz erinnerte daran, dass in jüngster Zeit bereits ein evangelischer Seelsorger zum Dienst im Regierungspalast Moneda und einer bei der Kriminalpolizei bestellt worden sei. Er wiederholte die Ankündigung der Regierung, für Gleichstellung der Evangelischen im Religionsunterricht, in der Militär-, Gefängnis- und Krankenhauseelsorge zu sorgen. Die Eröffnung des Lutherdenkmals sei ein weiteres sichtbares Zeichen auf die angestrebte Gleichberechtigung der Kirchen hin: »Dieser Tag ist ein guter Tag für die Gleichheit und die Freiheit in Chile.«

Pfingstbischof Emiliano Soto Valenzuela, Vorsitzender von CUPREM, dem wichtigsten evangelischen Pastorinnen- und Pastorenverein in der Hauptstadtregion, lieh sich für seine Ansprache Worte aus Luthers Freiheitsschrift: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.« In deutlicher Anspielung auf die gegenwärtig massiven Bemühungen der römisch-katholischen Kirche, die Einführung eines ordentlichen Scheidungsrechts in Chile zu verhindern, wies er auf das evangelische Prinzip geistiger und geistlicher Freiheit hin, das allen Menschen gelte: »Wie weit von dieser Freiheit entfernt sind doch jene, die uns heute absprechen, eigene Entscheidungen über unsere Ehen und Familien zu treffen!« Soto bekräftigte andererseits die Selbstverpflichtung der evangelischen Kirchen und Organisationen zur Mitarbeit

vor allem im sozialen Bereich. Die evangelische Diakonie Chiles ist in den letzten Jahren quantitativ und qualitativ gewachsen. Nicht nur werden die Kirchen aktiver, sondern das anfänglich sehr spontane Tun glaubensbewegter Menschen entwickelt sich hin zu mehr Professionalität, Vernetzung und staatlicher Förderung. So sind zum Beispiel mehr als die Hälfte der Drogenrehabilitationshäuser in Chile evangelische Einrichtungen, und der Vorsitzende des nationalen Dachverbands aller Rehabilitationsstätten ist ein evangelischer Pastor. Soto erinnerte ferner daran, dass die protestantische Reformation immer auch mit der Einrichtung eines verbesserten Schulwesens einher gegangen sei. Auch hier gebe es für den chilenischen Protestantismus noch viel zu tun.

Die Errichtung des Denkmals ist die bisher symbolträchtigste Begegnung von Pfingstbewegung und Luthertum in Chile. Beide lutherische Kirchen waren finanziell und personell beteiligt. Gemeinsam mit anderen Ehrengästen enthüllten Kirchenpräsidentin Pastorin Gloria Rojas (IELCH) und Bischof Kurt Gysel (ILCH) die über ein Meter hohe überlebensgroße Lutherbüste aus Bronze, die auf einem Marmorsockel steht. Eingemeißelt in den tragenden Block sind die Lebensdaten des Reformators und die Grund-Sätze der Reformation zu lesen: »Allein durch Christus, allein durch Gnade und Glauben, allein durch die Heilige Schrift«. Das Denkmal wurde durch die junge Santiaginer Künstlerin Serena Piacentini gestaltet, die in Berlin geboren und aufgewachsen ist.

Die Veranstaltung wurde musikalisch umrahmt vom Bläserchor der chilenischen Heilsarmee und einem gemischten Chor verschiedener Pfingstgemeinden, die u. a. alle Strophen von »Ein feste Burg« in spanischer Sprache vortrugen. Das Lutherlied gehört seit Jahren in vielen der lange Zeit ausgegrenzten und unterdrückten Pfingstkirchen Chiles zum sinnstiftenden Repertoire, und der Reformationstag wird in zahlreichen Gemeinden traditionell mit Sondergottesdiensten und Gemeindegemeinschaften gefeiert.

Dozent Martin Breitenfeldt, Facultad Evangelica de Teologia, Casilia 13596, Santiago de Chile

Oswald Bayer: **Vernunft ist Sprache**. Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2002, 504 S.

Oswald Bayer hat eine vorzüglich geschriebene, sorgfältig edierte und kommentierte Ausgabe von drei der wichtigsten philosophie- und geistesgeschichtlichen Texte Hamanns vorgelegt, nämlich die 1781 verfasste und postum erschienene Rezension der »Kritik der reinen Vernunft«, zur »Metakritik über den Purismus der Vernunft« (1784) sowie aus dem gleichen Jahr den Brief an Kraus über Aufklärung und selbstverschuldete Vormundschaft.

Der von Kant behaupteten Reinheit der Vernunft setzt Hamann seine Kernthese des auf Sprache beruhenden Denkens entgegen, das insofern nicht rein sein könne, und wendet sich damit gegen die Sprachvergessenheit in Kants transzendentaler Vernunftkritik und deren behauptete Unabhängigkeit von Erfahrung und Überlieferung, die von der Sprache erfasst und durchdrungen werden (XII). Der Grunddissens mit Kant liegt also in dessen Purismus der reinen Vernunft, die als autonome Vernunft in gewissem Sinn absolut über wahr und falsch urteilen und absolut zu Handlungen determinieren könne (90). Dem setzt Hamann die im Ersten Gebot gründende Gottesfurcht als Metakritik entgegen (88). Eine mit Begriffen a priori operierende Transzendentalphilosophie ist damit eine »gewalttätige, unbefugte Scheidung« von Sinnlichkeit und Verstand, Ästhetik und Logik (92). Da aber nicht geschieden werden soll, was Gott und Natur zusammengefügt haben,

steht also der »Scheidekunst« die »Ehe-kunst« entgegen (106f), die sich gegen die »Monströsität eines titanischen Anspruchs« im Denken Kants richtet (369).

Wenn ferner bei Kant Gott zum »Grenzbegriff« in der transzendentalen Dialektik wird, so wird er für Hamann zur »Lebensmitte« mit dem sich im Leiden offenbarenden Christus als dem neuen Adam im Zentrum. Kants angeblich reine Vernunft wird so zur »Substitution« für Gott (389). Alle Versuche, ihn zu beweisen oder zu widerlegen, sind daher schlicht lächerlich (390). Wenn sich dagegen wie für Hamann Gott, Sein und Sprache vereinigen, dann gelangt dieser zu einer neuen Ontologie (392) mit einem neuen Schöpfungsverständnis (396) vor dem Hintergrund trinitarischer Kondeszenz (361). Beides verbindet sich also: Gottes personale Schöpfung als eine Anrede an die Kreatur durch die Kreatur (393) und Gottes Weltimmanenz (396). Wenn schließlich die sakramental verstandene Sprache im Sinne der lutherischen Realpräsenz (420f) als wahres Element der Vernunft erwiesen wird (422), bedeutet das die Umkehrung von Kants Transzendentalphilosophie. Wenn aber in diesem Sinne Sprache als Sakrament verstanden wird (375f), dann ist auch der Logos bleibend auf den Mythos angewiesen (364; 373).

Zur Ausarbeitung seines metakritischen Konzepts gebraucht Hamann – wie übrigens auch Hegel – die auf Nikolaus von Kues zurückgehende, über Giordano Bruno vermittelte »Leitidee einer coincidentia oppositorum« (221; 225). Entsprechend ist die christologische *communicatio idiomatum* der

»Hauptschlüssel aller unserer Erkenntnis« (355).

Damit zerstört Hamann vorab eine der Kernthesen des Neuprotestantismus, wonach die Zweinaturenchristologie angeblich dem modernen Denken nicht vermittelbar sei und daher preisgegeben werden müsse. Er deckt damit auch das logische Unvermögen der neueren Protestanten auf, nämlich den Gegensatz zu denken, der zugleich die Grundlage zum Verständnis der charakteristischen Gegensatzpaare in Luthers Denken ist: *iustus et peccator*, Gesetz und Evangelium, Fleisch und Geist, Zwei Reiche usw.. Hier stößt die aristotelische Logik an ihre Grenzen. Auch für die moderne Deutung des »Wortgeschehens« entsteht hier eine empfindliche Lücke.

Ferner macht Hamann klar, dass Metakritik eine zentrale und daher unaufgebbare Aufgabe der Theologie ist, nicht zuletzt deshalb, um das für die Moderne charakteristische Trennungdenken der falschen Alternativen zu überwinden, was freilich ohne eine sprachlich begründete Ontologie nicht möglich ist. Sich auf Hamanns, von Hegel weitergeführte Metakritik einzulassen, bedeutet, die Prämissen der modernen Theologie auf den Prüfstand zu stellen, einschließlich des personalen Denkens, wie es von Rudolf Otto bis Wilfried Joest favorisiert wurde.

Neu umzusetzen ist daher Hamanns berühmte, Kants Aufklärungsthese umkehrende Briefstelle von 1784, »dass wahre Aufklärung in einem Ausgange des unmündigen Menschen aus einer allerhöchst *selbst verschuldeten Vormundschaft* bestehe« (436) – gemeint als aktuelle Umsetzung der Doppelthese Luthers vom Christenmenschen als dem freien Herrn und dienstbaren

Knecht. Von hier aus wäre auch Bonhoeffers Mündigkeitsthese neu zu formulieren. Nimmt man alles zusammen, enthält Oswald Bayers glänzende Präsentation der wohl aufregendsten philosophisch-theologischen Texte der Neuzeit alle Möglichkeiten zu einer tiefgreifenden Neuorientierung der gesamten Theologie unter spezifisch lutherischen Prämissen.

Ulrich Asendorf

**Evangelische Kirchenhistoriker im »Dritten Reich«**, hrsg. von Thomas Kaufmann und Harry Oelke, Gütersloh: Christian Kaiser 2002, 393 S. – ISBN 3-579-02673-9 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd.21)

Die vorliegende Arbeit soll einen »Anstoß zur Rekonstruktion der Disziplin Evangelische Kirchengeschichte in der Zeit des Nationalsozialismus jenseits von Moralisierung und Euphemisierung am Beispiel zentraler Themen und exponierter Fachvertreter« geben. Dazu kann nicht erst 1933 angesetzt und abrupt 1945 abgeschlossen werden. Die behandelten Personen wurden ja vor 1933 ausgebildet. Was von dem, was sich 1933 entfaltete, bereitete sich damals vor? Welche Folgerungen wurden von den behandelten Personen nach 1945 gezogen? Dargestellt werden Erich Seeberg, Hanns Rückert, Kurt Dietrich Schmidt und Heinrich Bornkamm. Hinzu kommt eine Analyse des sog. »germanischen Arianismus als »arteigenes Christentum«. Den ursprünglichen Beiträgen wurde eine Studie von Martin Ohst vorangestellt: »Der I. Weltkrieg in

der Perspektive Emanuel Hirschs«. Thematisch und um der Vergleichbarkeit willen wäre das Wirken dieses Göttinger Theologen während des sog. »Dritten Reichs« wichtiger gewesen.

Zentral dagegen ist Kaufmanns Analyse Erich Seebergs. Für ihn macht Vf. die Kategorie »Anpassung« aus. Manches hatte sich bei Seeberg bereits vor 1933 angebahnt: »Deutsche« Mystik und »deutscher« Luther konnten dann 1933 gut mit der Betonung des deutschen Volks durch die Nationalsozialisten verbunden werden. Seeberg verhalf mehreren seiner Schüler zu Lehrstühlen. Er setzte sich für den Erhalt der theologischen Fakultäten ein. Eine Bibliographie Seebergs beschließt diesen umfangreichen Beitrag.

Berndt Hamm behandelt Hanns Rückert und konzentriert sich auf das Jahr 1933, in dem der junge Tübinger Ordinarius Vorträge hielt, die die Faszination spiegeln, die ihn ergriffen hatte. Dem Lutherkenner Rückert muss man verübeln, dass er von dem »in seinen großen Geschichtstaten offenbaren Gott« sprach, während der Reformator Gott hinter »Masken« verborgen sah, ja er handle »unter der Gestalt des Gegenteils«. Hamm konstatiert bei Rückert eine »theologische Synthese von Christentum und Nationalsozialismus«. Rückerts Urteile werden so verständlich, müssen aber theologisch problematisiert und als Zeitgebunden angesehen werden müssen.

Harry Oelke stellt Kurt Dietrich Schmidt dar, der zur Bekennenden Kirche gehörte. Dem Staat gegenüber wollte er loyal sein, ohne das auf Dauer zu vermögen. Weil ihm das Bekenntnis wichtiger war als der Gehorsam gegenüber seinem Arbeitsgeber, wurde er 1935 entlassen. Durch den vehementen Ein-

satz seines Verlegers Günter Ruprecht wurde das Verbot wieder aufgehoben. Schmidt wurde Dozent am Missionsseminar in Hermannsburg und edierte die Bekenntnisse der Jahre 1933 bis 1935, womit er zur Wahrheitsfindung beitragen wollte. Überdies griff er die nationalsozialistische Deutung der Germanenmission an. So wagte er es, wie Hanns Christof Brennecke zeigt, sich gegen die herrschende Meinung zu wenden.

Den Abschluss bildet eine knappe Studie von Hartmut Lehmann über Heinrich Bornkamms Lutherstudien von 1933 bis 1947. Vf. kommt zu dem Ergebnis: »Der begeisterte Nationalsozialist von 1933 ... war 1947 zu einem national denkenden Autor mutiert.« Schwankungen in Bornkamms Haltung werden konstatiert. Sein »Engagement bei den Deutschen Christen und dann die Distanzierung von diesen, ... später eine gewisse Nähe zur Bekennenden Kirche.« Aber es wird auch gefragt, ob nicht ehrlicher mit der Vergangenheit hätte umgegangen werden müssen.

Wie war das bei den anderen Kirchenhistorikern, die nicht, wie Seeberg, bei Kriegsende gestorben waren? Zu fragen wäre auch nach dem kirchlichen und politischen Weg derer, die erst nach 1945 Karriere machten. Aber als erste Arbeit erweist sich die vorliegende Publikation als wichtig: spannend und häufig auch bedrückend zu lesen.

Gerhard Müller

**»Recht lehren ist nicht die geringste Wohltat«.** Wittenberg als Bildungszentrum 1502–2002: Lernen und Leben auf Luthers Grund und Boden.

Wittenberger Sonntagsvorlesungen, hrsg. vom Evangelischen Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 2002, 174 S. – ISBN 3-933028-54-X

Die Wittenberger Sonntagsvorlesungen, die das Evangelische Predigerseminar seit 1983 veranstaltet und die seit einigen Jahren auch im Druck veröffentlicht werden, zeichnen sich durch ihre hohe wissenschaftliche Qualität, ihr rasches Erscheinen nach dem letzten Vortrag und den moderaten Preis der Bücher aus. Daran hat Peter Freybe, langjähriger Direktor des Seminars und spiritus rector dieses Projekts, das größte Verdienst.

Anlässlich des 500. Universitätsjubiläums waren die Vorträge 2001/2002 dem Thema Bildung gewidmet. Der Band umfasst sechs Vorlesungen von Jos Vercruyse SJ (»Was haben die Sachsen und die Flamen gemeinsam ...? Wittenberg von außen gesehen), Stefan Oehmig (»Eine ihrer Universitaet halber weith berühmte Statt ...« Wittenberg als Universitäts- und Studentenstadt), Helmut Claus (»... als ob die Engel Botenläufer gewesen seien.« Wittenberg als Druckerstadt), Heléne Feydy (»Ihr Stimm' durchklinget Berg und Tal.« Die »Wittenbergisch Nachtigall« – Luthers Sprache), Hans-Peter Hasse (»Es ist leider der Mangel, dass itzo kein Doktor Martinus lebet!« Bildungspolitik im 16. Jahrhundert: Kurfürst August von Sachsen und die Universität Wittenberg) und Andreas Gößner, dem ersten Inhaber des Martin-Luther-Stipendiums der Luther-Gesellschaft (»Ein Seminarium und baumschuel... neuer fruchtbarer bäume«. Stipendien und Stipendiaten an der Universität Wittenberg). In einem Anhang schreiben Peter Freybe

und Birgit Weyel über »Das Predigerseminar Wittenberg als neue theologische Ausbildungsstätte« – das Predigerseminar war 1817 als Nachfolgeeinrichtung der nach Halle verlegten Universität in Wittenberg eröffnet worden.

Das Buch ist eine Fundgrube. Besonders hervorheben möchte ich die Beiträge von Claus, der aus souveräner Kennerenschaft neben manchem Bekannten auch etliche Anregungen für künftige Forschungen gibt, und Gößner, der auch auf Forschungen aus seinem Stipendiatenjahr basiert und in dem der Vf. wie schon in seinem Büchlein »Luthers Söhne. Streifzüge durch 300 Jahre Wittenberger Studentengeschichte«, Wittenberg 2001, Probleme der Stipendienvergabe und des studentischen Alltags in der Leucorea zwischen 1545 und 1813 erschließt.

Die nächsten Sonntagsvorlesungen behandeln »Die Reformation und die Künste«. Man darf gespannt sein.

Johannes Schilling

**Gottes Wort vom Kreuz.** Lutherische Theologie als kritische Theologie, hrsg. von Robert Kolb und Christian Neddens, Oberursel 2001, 92 S. (Oberurseler Hefte Bd. 40)

Gottes Wort vom Kreuz fordert immer neu evangelisches Christ- und Kirchensein sowie die Ökumene kritisch und produktiv heraus. Diese Sammlung enthält nach der Einleitung von Volker Stolle zunächst zwei Vorträge, die im Mai 2001 auf dem Studententag der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel gehalten wurden: »Deus revelatus – homo revelatus. Luthers

theologia crucis für das 21. Jahrhundert« (13–34, Robert Kolb), und »Kreuzestheologie als kritische Theologie. Aspekte und Positionen der Kreuzestheologie im 20. Jahrhundert« (35–66, Christian Neddens), in welchem die Positionen v. Loewenichs, Iwands, Moltmanns, Fordes und Schwarzwällers skizziert und ein systematischer Ertrag formuliert wird.

Ein weiterer Beitrag von Neddens, »Kreuzestheologie in der Kritik. Zum feministisch-theologischen Verdacht gegenüber Kreuzestheologien« (67–74) liefert eine Problembeschreibung feministischer Vorbehalte. Schließlich gibt Werner Klän, »Theologia crucis in der Ökumene – eine Fehlannonce?« (75–90), einen kritischen Überblick über die Aufnahme der theologia crucis als Konstitutivum lutherischer Theoriebildung in den aktuellen ökumenischen Verlautbarungen. Mit These 18–28 aus Luthers Heidelberger Disputation von 1518 endet der Band.

Aspektreich, bisweilen sehr konzentriert, geben die Beiträge in verständlicher Sprache einen Überblick über die theologische Debatte und über die seelsorgerlichen Sachthemen zur Kreuzestheologie heute. Leitendes Interesse ist, mit Luther die kritische Funktion der Kreuzestheologie, die es erlaubt, »den Christen, Gott und die Bedeutung der Menschheit klar zu erkennen« (15), aufzuzeigen. Das Büchlein will ein widerständiges Thema einer breiteren Leserschaft für heute eröffnen.

Michael Plathow

**Humanismus und Reformation.** Historische, theologische und pädagogi-

sche Beiträge zu deren Wechselwirkung: FS Friedhelm Krüger zum 65. Geburtstag, hrsg. von Reinhold Morkrosch und Helmut Merkel, Münster u. a.: LIT 2001, 271 S. – ISBN 3-8258-4640-7 (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie Bd. 3)

Diese umsichtig herausgegebene Festschrift widmet sich einem Forschungsschwerpunkt des Osnabrücker Kirchenhistorikers und versucht, »die Zusammenhänge zwischen Humanismus und Reformation und deren Auswirkungen auf die Frühe Neuzeit, z. T. bis in die Gegenwart« aufzuzeigen, soweit dies »dem Genre einer Festschrift« mit ihrer Gliederung in »Einzelblöcke« (8) entsprechend möglich ist. Das Buch ist in folgende Kapitel gegliedert: Wurzeln im Spätmittelalter (H. Fend, K.-H. Kandler), Brennpunkte der Begegnung zwischen Humanismus und Reformation (R. Morkrosch, R. Becker, H. Petersen, J. Held, B. Ego, F.G. Untergaßmair, M. Plathow, G. Müller, R. Keller, A. Lindemann, D. Blaufuß, F. Jürgensmeier), Kirchengeschichte und ihre Bedeutung für die Theologie und religiöse Bildung (U.H.J. Körtner, H. Küng), Wirkungen von Humanismus und Reformation (H.G. Pöhlmann, K. Künkel, M. Spieker, M. Oeming, H. Merkel). Inhaltlich spannt sich der Bogen evangelischer und katholischer Autoren von Nikolaus von Kues über den Streit zwischen Erasmus und Luther, die Causa Reuchlini, die Anfänge kritischer Bibelauslegung und christlicher Hebraistik, Luthers zum Teil humanistisch geprägter Kreuzestheologie bis hin zu Melanchthons, Georg Majors, Calvins, Spencers und sogar Nietzsches Wurzeln in Humanismus bzw. Reformation. Der Titel des Buchs und das Vorwort legen als »Gesamtbild« nahe,

dass es – bei allen Unterschieden im Bereich von Anthropologie und Soteriologie – nicht nur »formale, sondern auch inhaltliche Gemeinsamkeiten« zwischen Humanismus und Reformation gegeben habe (8). Daran sind die Autorinnen und Autoren bei allen Differenzierungen interessiert. Eine Näherbestimmung der »Übereinstimmungen« ist öfter nur umrisshaft möglich, was nicht nur an der Fülle der thematisch von den Herausgebern nicht streng festgelegten theologischen, historischen und religionspädagogischen Beiträge liegt. Auch die Art und Weise der jeweiligen Ausarbeitung der Beiträge – der Bogen spannt sich vom Typ exegetische Kommentarbeit bis hin zu eher narrativ verfahrenen Modellen – erschwert Vergleiche. Gleichwohl habe ich das Buch mit Gewinn gelesen. Hervorheben möchte ich besonders Karl-Hermann Kanders Plädoyer für ein theologisches Verständnis der »docta ignorantia« bei Nikolaus von Kues, Reinhard Morkroschs bildungstheologische und -politische Erschließung Melanchthons, Gerhard Müllers Darlegung der Auffassung Luthers über Kapital und Arbeit, Manfred Oemings Erinnerung an die Bedeutungstiefe der trinitarischen Formel »im Namen des Vaters ...« und Friedhelm Jürgensmeiers exemplarische Untersuchung des Ausbildungsprogramms geistlicher Reichsfürsten. Schade, dass durch den Einzelblockcharakter der Festschrift das Kapitel »Kirchengeschichte und ihre Bedeutung für Theologie und religiöse Bildung« etwas an den Rand geraten ist. Gerade hier ist es an der Zeit, z. B. gegenüber den »Liturgien« mancher Profanhistoriker (nicht nur sozialgeschichtlicher Couleur) und ihrer theologischen »fellow travellers« mehr »theologische« Flagge zu zeigen

(Karl Barth ist auch hier wohl noch nicht »erledigt«!). Hier sehe ich eine Nagelprobe im Blick auf die Aktualität des Festschriftthemas, wenn es über »rein historische« Interessen hinausgehen soll. Insofern enthält das Buch in mehrfacher Hinsicht Einladungs- und Aufforderungscharakter!

Karl Dienst

**Konsensdruck ohne Perspektiven? Der ökumenische Weg nach »Dominus Iesus«,** hrsg. von Uwe Rieske-Braun, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 142 S. – ISBN 3-374-01926-9

Der Band enthält neben einer Einleitung des Herausgebers (5–10) fünf ausgearbeitete Vorträge eines gemeinsam durch die Luther-Gesellschaft und die Bischöfliche Akademie Aachen veranstalteten Symposions.

Drei evangelische und zwei römisch-katholische Theologen kommen zu Wort. Mit der Schärfe eines »aufrechten Lutheraners« (16; 24) zieht Reinhard Brandt die kritische Bilanz des »ökumenischen Dialogs nach der Unterzeichnung der Erklärung zur Rechtfertigungslehre und nach »Dominus Iesus« (11–50). Gunther Wenz untersucht »die theologische Relevanz der ökumenischen Verständigung« im Lichte des Begriffs »communio ecclesiarum« (75–89). Jörg Haustein bietet dem Leser eine lehrreiche »Retrospektive auf Trient und die Folgen« an (91–117), die in die provokative Frage ausmündet, ob nicht »der tridentinische römische Katholizismus ökumenischer war als der vaticanische« (116). Der erste katholische Gesprächspartner, Peter Neuner, wid-

met seinen Beitrag (»Perspektiven für das Gespräch der Konfessionen«, 55–74) insbesondere der Ekklesiologie und der Amtsfrage und stellt auf diesem Gebiet manche Entsprechungen mit dem evangelisch-lutherischen Verständnis fest. Otto Hermann Pesch sieht seinerseits in dem »vergessenen Stichwort des 2. Vatikanischen Konzils«: Hierarchie der Wahrheiten, den Ausgangspunkt für einen verheißungsvollen Weg in »die Zukunft der Ökumene« (119–139).

Dem Leser dieses sehr zu empfehlenden Buches fällt die Einmütigkeit auf, die zwischen den Gesprächspartnern auf manchen Gebieten herrscht. Gewiss sind sie alle von der allgemeinen ökumenischen Ernüchterung betroffen. Sie warnen alle vor dem durch die Öffentlichkeit und die Medien ausgeübten Druck, vor den daraus entstehenden »Tagträumen« (40), vor der Über-, aber auch Unterbewertung des Gewichts mancher offizieller Texte; sie wissen alle, auf dem ökumenischen Weg ist »Salomonis Witz und Hiobs Geduld« vonnöten (117).

Aber auch darüber sind sie einig: Die »zugleich bescheidene und auch anspruchsvolle Aufgabe, ökumenische Beziehungen zwischen zwei Partnern zu pflegen, die beide ihren Prinzipien treu bleiben« (51), muss weitergeführt werden, und zwar behutsam, ohne »falschen Irenismus« (51) und weitab von jenem Indifferentismus (138), insbesondere durch das gemeinsame Weiterarbeiten an gewichtigen Fragen (82–89) und durch das geduldige Abbauen von Vorurteilen.

Dies setzt eine realistische Zielsetzung voraus, welche sich bei Pesch – mit dem Fernziel einer »Kirchen-Gemeinschaft und nicht Kirchen-Einheit« (121) – in der Gestalt einer heute schon

erreichbaren »vorläufigen Kirchengemeinschaft« (134) darstellt. So zeigt sich – m.E. besonders bei den römisch-katholischen Theologen – ein neuer ökumenischer Optimismus, der sich auch in ihren ständigen Bemühungen äußert, bis in »Dominus Iesus« dort mögliche Öffnungen zu erkennen, wo wir mehr dazu neigen, vorgeschobene Riegel zu erblicken.

Albert Greiner

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 – Konfession – Religion Bd.44)

Der Erlanger Privatdozent für Systematische Theologie legt hier seine Habilitationsschrift vor. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Einsicht, dass der Begriff des »kosmischen Christus« zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Umkreis der Theosophischen Gesellschaft geprägt wurde und von daher eine eigene Wirkungsgeschichte entfaltete. In der akademischen Theologie kommt die Bezeichnung erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts zum Tragen und gewinnt dann vor allem gegen Ende der achtziger Jahre populärtheologisch an Attraktivität. Den Grund dafür sieht Thiede in der auf die Säkularisierung gefolgten Spiritualisierung. Dazu haben nach Thiede fünf Aspekte beigetragen: Kosmisierung, Spiritualisierung des Kosmos, Internationalisierungs- und Globalisierungsprozess, Entmythologisierung sowie die Resakrifizierung des Kosmos.

Nach diesen einleitenden Darlegungen entfaltet Vf. seine Untersuchung des »kosmischen Christus« in drei Hauptteilen: Deutung des Begriffs unter besonderer Berücksichtigung Paul Tillich, Darlegung der theosophischen Bedeutung des Begriffs sowie der Überlegungen Rudolf Steiners und der Anthroposophie zum »kosmischen Christus«, die vom deutschen Idealismus sowie von gnostisch-theosophischen Strömungen des Westens gekennzeichnet sind.

Aufgrund der im Begriff des »kosmischen Christus« implizierten Zukunftsorientierung sei nicht verwunderlich, dass, aufs Ganze gesehen, seine wachsende Beliebtheit festzustellen ist, wobei sich das Schwergewicht aus dem theosophisch-anthroposophischen Umfeld heraus in das kirchlich-theologische verlagert. Daher werde die christliche Theologie gut daran tun, sich »durch Spiritualisierungsbewegungen an manches Ureigene erinnern zu lassen« (142). Damit ist Thiedes Absicht vorgestellt: eine Darlegung des Begriffs »kosmischer Christus« insbesondere anhand der Deutung des theosophischen und anthroposophischen Verständnisses unter Ausarbeitung der Anregungen und Unterschiede zum theologischen christlichen Verständnis. Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister beschließen die informative und gediegene Arbeit. Leider hat man sich ein Sachregister gespart.

Andreas Resch

Valentin Weigel: **Gebetbuch (Büchlein vom Gebet)**, hrsg. und eingeleitet von Horst Pfefferl, Stuttgart-Bad Canstatt:

frommann-holzboog 1999, LXXII. 242 S. – ISBN 3-7728-1843-9 (Sämtliche Schriften, NE Bd.3)

Der zu besprechende Band stellt eine sorgfältige Neuherausgabe dieses Textes dar, der »eine bedeutende Rolle in der Frömmigkeitgeschichte besonders des 17. Jahrhunderts, aber auch darüber hinaus gespielt und in großen Teilen die protestantische Gebetsauffassung beeinflusst hat« (IX). Ein einleitender Teil dieser Ausgabe zeichnet die Überlieferung durch eine Übersicht über Handschriften und Drucke nach, was durch Abbildungen veranschaulicht wird, und gibt einen guten Einblick in Einleitungsfragen und inhaltliche Merkmale. Der Herausgeber lässt die Antwort auf die Verfasserfrage plausibel erscheinen (XXXIX), seine Beobachtungen zur Rezeption namentlich mystischer Literatur (Meister Eckharts und Johannes Taulers) sowie zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten mit Luthers Gebetsauffassung sind hilfreich, wenngleich hier natürlich nur erste Ansätze zu finden sind. Dies gilt insbesondere auch für die Frage, welchen Einfluss Weigel auf seinen Rezipienten Johann Arndt ausgeübt hat, der im zweiten der »Bücher vom wahren Christentum« das Gebetbuch kapitelweise übernommen hat. Angesichts der sicher richtigen, von Zeller aufgestellten These, es sei »unter anderem Johann Arndts Übernahme mit zuzuschreiben, dass das ›Gebetbuch‹ zu Weigels ›wirkungsreichster Erbauungsschrift‹ werden konnte«, wäre an dieser Stelle auch viel mehr zu forschen und zu untersuchen. Freilich ist dies nicht Aufgabe einer Textedition. Gleichwohl bietet sie eine gute Grundlage für eben diese notwendige Forschung und liefert durch ihre tabellarischen Vergleiche

schon erste wertvolle Hinweise. So wäre etwa zu überlegen, ob Arndt Weigel rezipiert oder vielmehr Tauler (wie dann vor allem im dritten der »Bücher vom wahren Christentum«) und über diesen Umweg auch nolens volens auch Weigel. Dies würde für die Arndt-Interpretation neue wichtige Hinweise liefern.

Der Text selbst wird in ansprechender und übersichtlicher Weise mit einem text- und einem sachkritischen Apparat geliefert, wobei der sachkritische Teil vor allem die rezipierte mystische Tradition berücksichtigt. Dies ist für die Interpretation Weigels ausgesprochen hilfreich: Schon beim Lesen des Textes werden bestimmte »Vorlieben« Weigels ersichtlich. In gleicher Weise liefert das Personenregister wertvolle Hinweise. Bedauerlich ist, dass es zwar ein Bibelstellen-Register gibt, ein Sachregister dagegen nicht. Es wäre doch eine wichtige Ergänzung gewesen!

Athina Lexutt

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

Die Neuherausgabe der Werke dieses Göttinger Theologen entspricht dem verbreiteten Interesse gegenwärtiger evangelischer Theologie, nach dem Schaffen der theologischen »Großväter« zu fragen, die bisher, u. a. durch die intensive Beschäftigung mit dem theologischen Erbe Karl Barths, ein Schattendasein führten. Im Fall des Holl-

Schülers Hirsch ist daran vor allem seine Nähe zur nationalsozialistischen Ideologie schuld, die es nach dem Zweiten Weltkrieg erschwerte, sich eingehend mit seinem äußerst vielseitigen und umfangreichen Werk zu beschäftigen. Es ist das Verdienst der nun begonnenen und auf 48 Bände angelegten Werkausgabe, diese theologische Spannweite zusammenhängend zugänglich zu machen. Erst durch die Auseinandersetzung mit der Theologie Hirschs und seiner historischen Forschung kann man auch ein Urteil über die politischen Gefährdungen in seinem Werk fällen.

Den Auftakt bilden drei Bände, die seine Lutherstudien nachdrucken. In Bd. 1 finden sich Untersuchungen zu Luthers Lehre vom Gewissen, sowohl hinsichtlich der in der Reformationszeit vorfindlichen Traditions-geschichte als auch hinsichtlich der Entwicklung des Begriffs in der Theologie Luthers, wobei die Begriffsklärung vor allem in seiner Auseinandersetzung mit der Papstkirche erfolgte. Hirsch erarbeitete damit einen Aspekt der Theologie Luthers, deren weitere Entfaltung er seinem 1944 im Krieg verstorbenen Schüler Erich Vogelsang übertragen hatte. Die Kapitel über das Gewissen blieben Fragment: Hirsch kämpfte über seiner Arbeit mit fortschreitender Erblindung. Band 2 enthält Arbeiten zur Person und zur Lehre Luthers, besonders zur Frühzeit, seiner geistesgeschichtlichen Wirkung und zur Bibelübersetzung. Band 3 beinhaltet kleinere Arbeiten zu Luthers Theologie und Leben. Daneben sind hier Rezensionen Hirschs und die Untersuchung von Luthers Bibelübersetzung versammelt. Dieser Band wurde durch die Herausgeber weitgehend chronologisch angeordnet. Er stellt eine Ergänzung der beiden noch von Hirsch mit einem Geleitwort

versehenen ersten Bände der Lutherstudien dar.

Das Unternehmen einer Werkausgabe dieses Theologen ist ein Wagnis, das sich aber für die Lutherforschung lohnt, ist hier Luther doch in einer Weise bearbeitet worden, die stark durch die Theologie und Philosophie des 19. Jahrhun-

derts geprägt war. Zu wünschen wären allerdings ausführlichere einleitende Texte durch die Herausgeber, um auch denjenigen Lesern den Zugang zu erleichtern, die nicht im Werk dieses Theologen bewandert sind.

Volker Manthey

## EINGEGANGENE BÜCHER – BESPRECHUNG VORBEHALTEN

**Philipp Melanchthon: Heubartikel Christlicher Lere.** Melanchthons deutsche Fassung seiner *Loci theologici*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553 hrsg. von Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 508 S. – ISBN 3-374-01950-1

**Zwischen Katheder, Thron und Kerker.** Leben und Werk des Humanisten Caspar Peucer 1525–1602. Ausstellung 25. September bis 31. Dezember 2002, hrsg. vom Stadtmuseum Bautzen, Bautzen: Domowina 2002, 215 S. – ISBN 3-7420-1925-2

**Martin Brecht: J.V. Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg.** Ihr Briefwechsel und ihr Umfeld, Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2002, X, 295 S. – ISBN 3-7728-2202-9 (Clavis Pansophiae Bd. 8)

**Frömmigkeit und Spiritualität.** Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert, hrsg. von Matthieu Arnold und Rolf Decot, Mainz: Philipp von Zabern 2002, VIII, 184 S. – ISBN 3-8053-2939-3 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz Bd. 54)

**Lutherinszenierung und Reformationserinnerung,** hrsg. von Stefan Laube und Karl-Heinz Fix im Auftrag der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 473 S. – ISBN 3-374-01999-4 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt Bd. 2)

## LUTHER-BULLETIN

Der 11. Jahrgang unserer niederländischen Schwesterzeitschrift ist im November erschienen. Folgende Beiträge finden sich dort:

*Klaas Zwanepol*, «Wonderful Copenhagen». Een impressie van het Luthercongres (3-10) – *Stefan Gradl*, Inspector Columbo vergist zich. Criminalistische overwegingen bij de vraag »Heeft Luther Thomas gekend?« (11-29) – *Franz Posset*, Frater Augustinus (Martinus Luther) in Erfurt und seine Lektüre geistlicher Autoren, insbesondere Bernhards. Zum Gedächtnis des 850. Todestags des heiligen Bernhard von Clairvaux im Jahr 2003 (30-47) – *Dick Akerboom*, Katharina von Bora en haar invloed op Martin Luther (48-66) – *Henk van den Bosch*, Bevrijde Vrijheid. De receptie van Luthers »De libertate christiana« in de school van Ritschl (67-85) – *Klaas Zwanepol*, Dogma als Nota. Een dogmatische verkenning van enkele geschriften van Luther rond 1540 (86-103)

# 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 Electronic and eText  
Customer Services  
2501 University Avenue  
Ann Arbor, MI 48106  
USA  
Phone: +1 734 763 0700  
E-mail: [custserv@proquest.com](mailto:custserv@proquest.com)



From: ProQuest

Universitäten und Schulen müssen  
sparen. Darum dürfen sie in Zukunft  
Bücher und Zeitschriften klauen.

Mit dem neuen §52a des Urheberrechtsgesetzes soll Schul- und Universitätsbibliotheken das Sparen leicht gemacht werden: Sie dürfen Bücher und Zeitschriften kopieren, in ihre Datennetze stellen und beliebig oft ausdrucken lassen. Theoretisch braucht nur noch ein Exemplar für ganz Deutschland angeschafft zu werden. Der Verleger steht dann vor der Wahl: Er produziert kleinste Auflagen zu unverkäuflichen Preisen oder er stellt den Betrieb gleich ganz ein. Leere Bibliotheksregale gibt es in beiden Fällen. Darum muss diese Regelung verhindert werden. Helfen Sie mit unter [www.52a.de](http://www.52a.de). Wir leiten Ihren Protest weiter an den Bundestag. Vielen Dank.

**VERLAGE UND  
WISSENSCHAFTLER  
FÜR EIN FAIRES  
URheberRECHT.**

# Zur Theologie- und Geistesgeschichte der Reformationszeit

Eckhard Düker

## Freudenchristentum

Der Erbauungsschriftsteller  
Stephan Praetorius

Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 38.  
2002. 360 Seiten mit 1 Abbildung,  
gebunden € 56,- D  
ISBN 3-525-55822-8

Mit Stephan Praetorius (um 1536-1603) wird hier ein bisher wenig bekannter, aber in seinen Werken bis ins 19. Jahrhundert nachwirkender Erbauungsschriftsteller vorgestellt. Im Mittelpunkt seiner Schriften steht die Aussage, dass selbst Zeiten der Pest oder das Erleiden anderer Krisen kein Zeichen für die Abwesenheit der Seligkeit des einzelnen Christen sind. Wie dieses Verständnis eines Freudenchristentums weite Verbreitung fand, zeigt der Autor unter anderem an der Wirkungsgeschichte eines zentralen Werkes von Praetorius, der „Geistlichen Schatzkammer“.

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. Diese Untersuchung zeigt, dass die Kritik an der Erbsündenlehre keineswegs ein spezielles Phänomen der Aufklärung war, sondern bereits in den kontroverstheologischen Diskursen des 16. und 17. Jahrhunderts begonnen hat.

Der Autor macht die konfessionsübergreifenden Debatten einer internationalen, frühneuzeitlichen Theologie anschaulich und eröffnet so einen neuen Blick auf die Vorgeschichte der Anthropologie des 18. Jahrhunderts.

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Grundkurs des Glaubens

Wissen Christen, was sie glauben? Wissen Nichtchristen, was sie bestreiten? Oft genug leidet das Gespräch darunter, dass die traditionelle Sprache des Glaubens nicht mehr verstanden wird. Wie aber soll man sich mit Themen wie „Sünde“, „Jungfrauengeburt“ oder „Rechtfertigung“ auseinander setzen, wenn theologisches Grundwissen fehlt?

Dieses Taschenbuch erklärt die wichtigsten Glaubenssätze und fasst sie in allgemeinverständliche Thesen zusammen. Jeder der 54 Abschnitte lädt dazu ein, das christliche Bekenntnis zu durchdenken und die eigene Position zu klären. So entsteht nicht nur ein „theologisches Lesebuch“, sondern zugleich ein „Grundkurs des Glaubens“, der dazu anregt, dem Evangelium auf den Grund zu gehen.



Thomas Gerlach

## Evangelischer Glaube

Basisinformationen und neue  
Zugänge

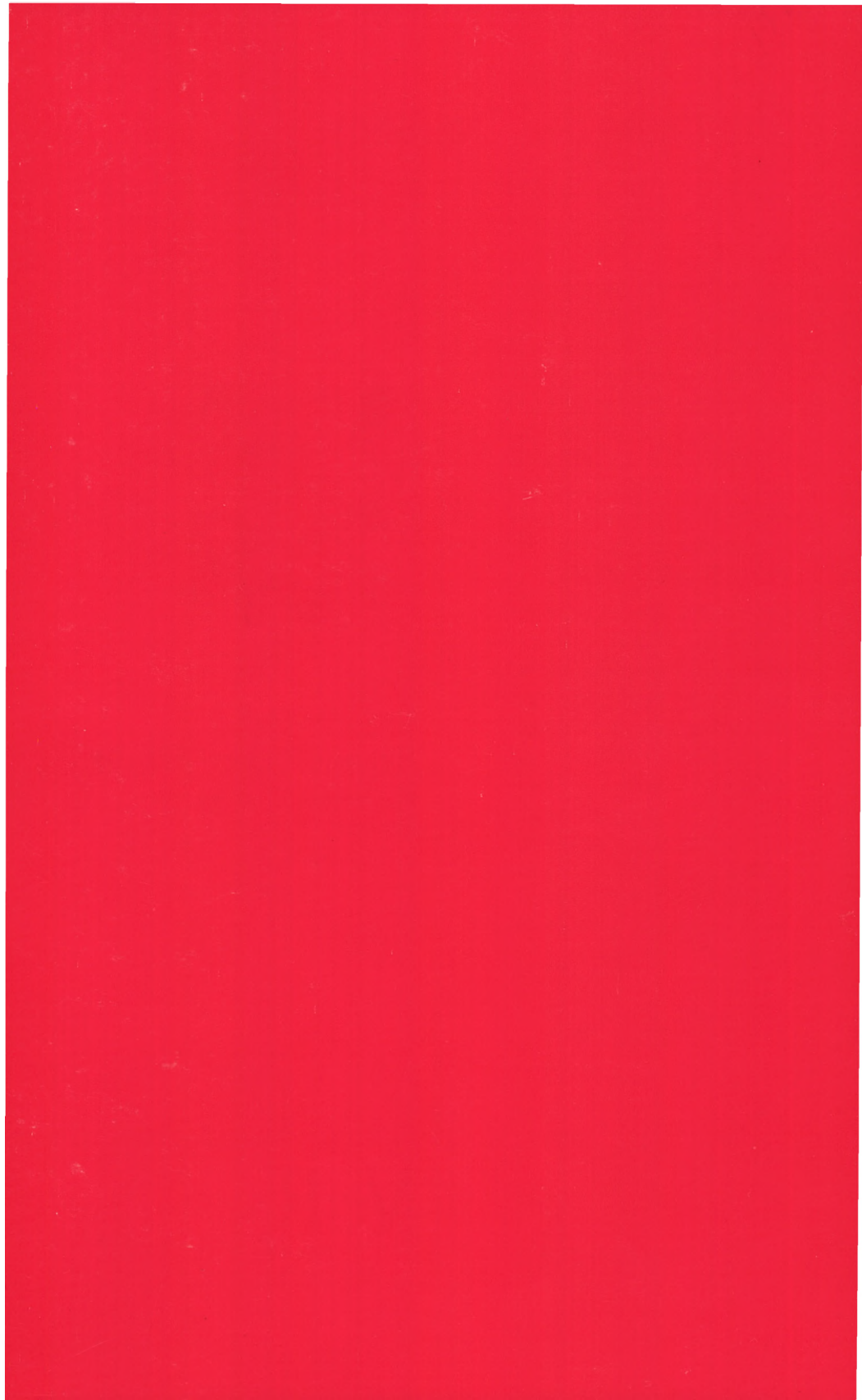
Bensheimer Hefte 98.

2002. 288 Seiten, kartoniert € 18,90 D

ISBN 3-525-87189-9

**V&R**

Vandenhoeck  
& Ruprecht



# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 2003*



*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, 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 € 22,00 / 22,70 (A) / sFr 38,10 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](mailto:info@vandenhoeck-ruprecht.de) (für Bestellungen/Abonnementverwaltung)

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

---

## INHALT

	55	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	56	Regelungswut baut nicht Kirche: Gemeindeaufbau nach Luther Martin Luther an Landgraf Philipp von Hessen, Wittenberg 7.01.1527
AUFSÄTZE	60	Andrea Ackermann Die Reformation im Spiegel ihrer Kirchenlieder
	80	Arnold Wiebel Zur Genese des Begriffs Lutherrenaissance
WERKSTATT	88	Michael Lapp »Reformation für die Gegenwart«
	93	Die Martin-Luther-Preisträger Jens-Martin Kruse und Wolfgang Simon stellen ihre Preisarbeiten vor
BÜCHERSCHAU	97	Zu: G. Seebaß / V. Stolle / Deutsche Reichs- tagsakten / R. Decot / Jung-Walter / Chr. Schwöbel / Knape-Treu / In Christus berufen / FS R. Schäfer / A. Gäumann

## ZU DIESEM HEFT

Allenthalben suchen die evangelischen Landeskirchen derzeit ihr Heil in Strukturreformen. Möglichst viele Regelungen sollen dafür sorgen, dass unsere Kirchen in der schwierigen Gegenwartslage wieder Tritt finden. *Gerhard Müller*, einst Braunschweigischer Landesbischof, weiß aus eigener Erfahrung am besten um Sinn und Grenzen dieser Akte. In dem von ihm bearbeiteten Luthertext macht er darauf aufmerksam, dass schon einmal, 1527, der hessische Landgraf auf solche Weise seine Kirche bauen wollte. Luther jedoch zeigte sich skeptisch. Die Argumente, wie sich denn Kirche, wie sich Gemeinde bauen lasse, dürften an Aktualität nichts verloren haben.

*Andrea Ackermann* widmet sich der »Reformation im Spiegel ihrer Kirchenlieder«. Kirchenlieder sind ein wahrhaft geistlicher Versuch, Kirche zu bauen. So ging die lutherische Reformation vor, nicht administrativ, sondern durch Förderung geistlicher Kompetenz. Das hat zweifellos zu ihrem Erfolg beigetragen.

Vor einigen Jahren erschien in dieser Zeitschrift ein Schwerpunkt-Heft zum Thema »Lutherrenaissance«. Die Wirkungsgeschichte Luthers ist ja nicht minder interessant als die Beschäftigung mit den Quellen. *Arnold Wiebel* geht in seinem Beitrag der Frage nach, wann und wie der Begriff »Lutherrenaissance« entstanden ist.

In der »Werkstatt« tragen wir einen Bericht über das sehr gut besuchte Herbstseminar 2002 und die Verleihung des Martin-Luther-Preises nach. *Michael Lapp* berichtet, und die Preisträger stellen ihre Arbeiten kurz vor.

Mit besonderem Nachdruck weise ich jetzt schon darauf hin, dass die Luther-Gesellschaft ihre Geschäftsstelle verlegt. Nach rund 75 Jahren Hamburg kehren wir an unseren Gründungsort Wittenberg zurück. Bitte nehmen Sie die neue Adresse freundlich zur Kenntnis. Ab 1. 1. 2004 finden Sie uns in den Mauern der einstigen Wittenberger Universität Leucorea, in unmittelbarer Nachbarschaft zum neu gestalteten Lutherhaus.

H.H.

## REGELUNGSWUT BAUT NICHT KIRCHE: GEMEINDEAUFBAU NACH LUTHER

Martin Luther an Landgraf Philipp von Hessen, Wittenberg  
am 7. Januar 1527

Dem durchlauchtigen, hochgeborenen Fürsten und Herrn, Herrn Philipp, Landgraf zu Hessen, Graf zu Katzenelnbogen etc., meinem gnädigen Herrn<sup>1</sup>

Gnade und Friede in Christus! Durchlauchtiger, hochgeborener Fürst, gnädiger Herr!

Auf die Ordnung, die mir Eure Fürstliche Gnaden zugeschickt und meine Meinung darauf begehrt hat, antworte ich wahrlich nicht gerne. Denn uns in Wittenberg wird viel Schuld gegeben, als wollten wir niemand ohne uns etwas gelten lassen, so wir doch – das weiß Gott! – wohl wünschen, dass jedermann ohne uns das Allerbeste täte.

Aber Eurer Fürstlichen Gnaden zu Diensten und weil diese Ordnung mit dem Gerücht ausgehen könnte, als wäre mein Rat auch dazugekommen, ist dies mein treuer und untertäniger Rat, dass Eure Fürstliche Gnaden nicht gestatte, zur Zeit diese Ordnung hinausgehen zu lassen durch den Druck. Denn ich kann bisher und auch jetzt noch nicht so kühn sein, solch einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen [zu erlassen].

Das wäre meine Meinung: Wie Moses es mit seinen Gesetzen getan hat, von denen er fast den größeren Teil als schon im Brauch gängig unter dem Volk von altem Herkommen genommen, aufgeschrieben und geordnet hat, so versorgt auch Eure Fürstliche Gnaden zuerst die Pfarren und Schulen mit guten Personen und versucht zunächst mit mündlichem Befehl oder auf Zettel verzeichnet (und das alles ganz kurz und so wenig wie möglich), was sie tun sollten.

Und was noch viel besser wäre, wenn die Pfarrherrn – zuerst einer, drei, sechs, neun – untereinander anfangen eine einträchtige Weise in einem oder drei, fünf, sechs Stücken, bis es in Übung und Schwang käme, und danach weiter und mehr, wie sich die Sache wohl würde ergeben und erschließen, und dies so lange, bis alle Pfarren folgten. Danach könnte man es in einem kleinen Büchlein zusammenfassen. Denn ich weiß wohl und habe es auch genau erfahren, wenn Gesetze zu früh, bevor sie in Brauch und Übung sind, aufgestellt werden, dass sie dann selten gut geraten. Die Leute sind nicht so beschaffen, wie die meinen, die bei sich [am grünen Tisch] sitzen und mit Worten und Gedanken festsetzen, wie es gehen

solle. Vorschreiben und Nachtun ist weit voneinander. Und die Erfahrung wird es zeigen, dass viele Stücke dieser Ordnung sich würden ändern müssen und dass etliche der Obrigkeit allein bleiben.

Wenn aber etliche Stücke in Schwang und Brauch kommen, dann ist es leicht, andere dazuzutun und sie zu ordnen. Gesetze zu machen ist wahrlich ein großes, gefährliches und weitläufiges Ding, und ohne Gottes Geist wird nichts Gutes daraus. Deswegen ist hier mit Furcht und Demut vor Gott zu verfahren. Und dieses Maß ist zu halten: kurz und gut, wenig und ordentlich, nicht zu hastig und stetig weiter. Wenn sie [die Gesetze] einwurzeln, wird mehr hinzuzufügen sein, was vonnöten ist, wie es Mose, Christus, den Römern, dem Papst und allen Gesetzgebern ergangen ist.

Dieses ist meine Meinung, mich damit zu verwahren [vor falschen Gerüchten]. Denn Eurer Fürstlichen Gnaden und den Predigern in Eurer Fürstlichen Gnaden Land will ich hiermit weder Ziel noch Maß stecken, sondern sie Gottes Geist befehlen. Eurer Fürstlichen Gnaden zu dienen, bin ich schuldig und willig. Zu Wittenberg, Montag nach Epiphania 1527.

Eurer Fürstlichen Gnaden williger Martinus Luther.

\*

### Zur Erläuterung

Vom 21. bis zum 23. Oktober 1527 führte Landgraf Philipp von Hessen ein Religionsgespräch durch, auf dem – wie etwa 1525 in Nürnberg – zu entscheiden sei, ob die Reformation im Land eingeführt werden solle. An dieser Diskussion nahmen neben den Landständen auch Äbte, Theologen und Pfarrer teil. Das Ergebnis der Debatte lautete: Die Reformation wird in der Landgrafschaft eingeführt. Ein Ausschuss wurde eingesetzt, der eine Kirchenordnung erarbeiten sollte.

Bereits Mitte bis Ende Dezember muss der Ausschuss seinen Auftrag ausgeführt haben, denn der Landgraf hat zu dieser Zeit den Entwurf an Luther geschickt, damit der sich dazu äußere. Das tat er mit dem oben abgedruckten Brief vom 7. Januar 1527. Sein Urteil ist klar und deutlich: Wenn dieser »Haufen Gesetze« Gesetzeskraft erhält, dann soll sich der Landgraf nicht auf den Wittenberger Professor berufen dürfen. Denn die Ordnung sah eine völlige Neustrukturierung der gesamten Kirche vor, wobei besonders dem Bann eine große Bedeutung eingeräumt wurde: Nur die wahren Christen gehören zur Kirche; falsche Glieder werden ausgeschlossen. Luther hat der Kirchenzucht nie so viel Bedeutung zugemessen, wie ihr hier eingeräumt wurde. Diese Rigorosität widersprach seiner Erkenntnis, daß wir Christen auf dem Weg und im Werden sind, wo immer auch die Sünde gegen die von Gott gewirkte Gerechtigkeit streitet.

Landgraf Philipp hat die Ordnung dann auch nicht eingeführt. Aber für uns ist das Schreiben Luthers nicht nur deswegen interessant, weil es zeigt, wie ein Fürst der Reformationszeit eine so wichtige Frage einem Theologen aus einem anderen Territorium vorlegt, sondern vor allem auch deswegen, weil es deutlich macht, dass Luther wenig von Gesetzen hält, die am grünen Tisch erdacht wurden, und wie er sich andererseits den Aufbau der Gemeinden vorstellt.

Luther geht von gewachsenen Rechten aus – er nimmt in gewisser Weise die historische Rechtsschule des 19. Jahrhunderts vorweg! Es gibt für ihn kein ideales Kirchenrecht, das etwa aus der Bibel zu erheben und wonach dann die Kirche zu gestalten wäre. Vielmehr meint er, dass das Bewährte kodifiziert werden solle. So habe auch der Gesetzgeber par excellence, nämlich Moses, nicht vor allem Neues entworfen, sondern weitgehend auf Vorhandenes zurückgegriffen – in der Tat handelt es sich in den fünf Büchern Mose zum guten Teil um Kodifizierung vorhandener Rechts. Luther meint, dass man sich grundsätzlich so verhalten solle. Wenn Gesetze zu erlassen sind, soll man auf Bewährtes zurückgreifen und es kurz und gut zusammenfassen. Weiterentwicklungen werden hinzukommen. Man muss offenbar nicht meinen, dass alles geregelt werden muss, schon gar nicht von jemandem, der sich eine Welt ausdenkt, die mit der Wirklichkeit alles andere als identisch ist. Luther warnt vor den Gesetzmachern – auch für die heutige überbordende Bürokratie hätte er sicher kein gutes Wort übrig!

Aber wie soll dann Gemeinde gebaut werden? Dass Neues entwickelt werden musste, war aufgrund der reformatorischen Theologie klar: Die Gewissen der Menschen sollten nicht in Angst und Schrecken versetzt, sondern getröstet werden. Aber Luther empfiehlt, hierfür nicht bei Gesetzen, sondern bei den Personen anzufangen. Erforderlich sind gute Leute in Pfarreien und Schulen. Sie müssen entsprechend zugerüstet werden. Dann kann man ihnen mitteilen, was sie tun sollen. Noch besser ist es nach Luther, wenn diese selber sich überlegen, was zu ändern ist. Das kann ein einzelner tun, aber auch im Team können sie übereinkommen, wie etwa der Gottesdienst zu verändern oder wie in der Seelsorge vorzugehen ist. Hat sich dies bewährt, dann kann es für die ganze Kirche im Land verbindlich gemacht werden. Aber kurz soll es ein, so wiederholt der Wittenberger. Vor allem geht es auch darum, ob Gottes Geist dabei ist – das Erlassen von Gesetzen geht in der Kirche nur gut, wenn man sich klar ist, daß dies auch eine geistliche Aufgabe ist!

Der Gemeindeaufbau gelingt also, wenn Menschen beteiligt sind, die gute Arbeit leisten. Das können sie, wenn sie ihren Beruf als Berufung von Gott verstehen und ausführen – was für alle ehrliche Arbeit nach Luthers Meinung gilt, das gilt natürlich und besonders auch für Pfarrer und Lehrer! Ob sie gut sind, das muss festgestellt werden. Deswegen wurden in Kursachsen und Hessen bald Visitationen durchgeführt, um die theologischen Kenntnisse, das Leben und die Verwaltungskompetenzen der Stelleninhaber festzustellen. Der Gemeindeaufbau gelingt schließlich auch dann, wenn in den Gemeinden gefragt wird, was zu tun ist. Schließlich ist die Zusammenarbeit von Pfarrern gut und hilfreich – das hat schon Luther gesehen. Dagegen baut das Gesetz nicht dadurch Gemeinde, dass es erlassen wird. Im Gegenteil: Was manche sich erträumen – der Reformator denkt hier natürlich an die erarbeitete hessische Kirchenordnung –, ist so, dass es sich gewiss nicht bewähren wird. Außerdem müsse man zwischen Aufgaben der Kirche und solchen des Staates genau unterscheiden, was – so kritisiert Luther – hier nicht immer geschehen sei.

Der Wittenberger Theologe hatte sich nach dieser Aufgabe – der Beurteilung einer Kirchenordnung eines anderen Landes – nicht gedrängt. Er will auch nicht den Hessen vorschreiben, was sie tun sollen. Sowie so sagt man den Wittenbergern fälschlicherweise nach, dass sie alles bestimmen wollten. Aber Luther will auch nicht als einer hingestellt werden, der eine solche Vorgehensweise, wie die Hessen sie planten, akzeptiert hat. Das wird unverblümt von ihm gesagt. Und es zeitigte Wirkung. Noch 1527 wurde eine Universität in Marburg gegründet (die

schon im Entwurf der nach Wittenberg geschickten Kirchenordnung vorgesehen worden war), damit die Bildung in der Landgrafschaft verbessert und auch gute Prediger ausgebildet werden konnten. Auch wurde wenige Jahre später die Zusammenarbeit zwischen den Pfarreien durch die Einrichtung von Superintendenturen gefördert. Die Ordnung dagegen blieb ein Entwurf, ein historisch interessantes Dokument, das mit seiner Betonung der Kirchengleichheit aber ganz andere Elemente in die damalige deutsche Reformation gebracht hätte, als dies dann tatsächlich der Fall war.

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

<sup>1</sup> WA Briefwechsel 4, 157f. Erläuterungen in eckigen Klammern vom Bearbeiter.

# DIE REFORMATION IM SPIEGEL IHRER KIRCHENLIEDER

Von Andrea Ackermann

## *I. Vorbemerkungen*

Wenn Heinrich Heine Luthers Choral »Ein feste Burg ist unser Gott« als die »Marseillaise der Reformation« bezeichnet und Friedrich Engels in ähnlicher Weise von der »Marseillaise des 16. Jahrhunderts« spricht<sup>1</sup>, so drückt dies eine besondere Stellung des Liedes für das protestantische Selbstverständnis aus. Zweifellos war es auch zu seiner Entstehungszeit (1528) eines der bedeutendsten Lieder, doch als das »Sturmlied der Reformation« wird Paul Speratus' »Es ist das Heil uns kommen her« bezeichnet<sup>2</sup>, das bereits 1523 entstand. Außerdem ist von mehreren Liedern belegt, dass sie wesentlich zur Durchsetzung der Reformation in bestimmten Städte beigetragen haben (s. u.). Die »feste Burg« ist also bei weitem nicht das einzige wichtige Reformationslied.

Im ausgehenden Mittelalter wurden Neuigkeiten durch sogenannte »Zeitungslieder« verbreitet. Ein typisches Beispiel dafür ist auch Luthers »Ein neues Lied wir heben an«. Doch es vermittelt mehr als bloße Tatsachen; es ist zugleich ein Glaubenszeugnis, das bekehren und den neuen Glauben stärken wollte. Das Lied erschien zunächst als Einblattdruck. Offensichtlich hatte es Erfolg, denn Luther dichtete weiter. Lieder in deutscher Sprache, die Glaubensvermittlung und Schrifttexte zum Inhalt hatten, waren ein Novum.

Ein weiterer Grund mag Thomas Müntzer gewesen sein, der altkirchliche und zugunsten des schwärmerischen Flügels ins Deutsche übersetzt hatte. Luther legte in seine Übersetzung die reformatorische Interpretation und grenzte sich so gegen Müntzer ab<sup>3</sup> – und auch gegen die katholische Kirche, die nur die lateinische Fassung benutzte.

Ende 1523, Anfang 1524 stellte der Nürnberger Drucker Jobst

<sup>1</sup> Vgl. Hermann Kurzke, *Hymnen und Lieder der Deutschen*, 1990, 185 u. 199.

<sup>2</sup> Martin Rössler, *Liedermacher im Gesangbuch 1*, 1990, 39.

<sup>3</sup> Es ist allerdings fraglich, ob der Gegensatz Luther – Müntzer rein auf der politischen Ebene zu interpretieren ist, wie es zuletzt Artur Göser, *Kirche und Lied. Der Hymnus ›Veni redemptor gentium‹ bei Müntzer und Luther. Eine ideologiekritische Studie*, 1995, tat.

Gutknecht acht Einblattdrucke zusammen: vier von Luther, drei von Separatus und eines von einem unbekanntem Autor. So entstand das erste ›Gesangbuch‹, das ›Achtliederbuch‹. Bald darauf wurden mehr Lieder zu sogenannten ›Enchiridien‹ zusammengefasst, z.B. die beiden Erfurter Enchiridien von 1524. Das erste kirchenmusikalische Großprojekt war Johann Walters Chorgesangbuch von 1524, das für den mehrstimmigen Gesang z.B. in Schulen verwendet wurde; Luther selbst hatte es mit einer Vorrede versehen. 1529 erschien in Wittenberg das Klug'sche Gesangbuch, an dem Luther ebenfalls mitwirkte. So entwickelte sich nach und nach eine evangelische Gesangbuchtradition.

Mit der Zeit hielten die Reformationslieder als Gemeindelieder Einzug in den protestantischen Gottesdienst, zunächst neben den lateinischen Gesängen. Dazu trug vor allem die Gottesdienstreform nach Luthers ›Formula missae‹ bei. Später wurden sie sogar extra für den liturgischen Gebrauch geschrieben, so ›verdeutschte‹<sup>4</sup> Luther z.B. das ›Te Deum‹ und dichtete ein ›deutsches Sanctus‹<sup>5</sup>. Ziel Luthers dabei war es, die Gemeinde, bisher eher passiver Gottesdienstbesucher, aktiv teilnehmen zu lassen, sie mehr in das Geschehen mit einzubeziehen. Dabei leistete der Gemeindegang große Dienste.

Reformationslieder sind Zeugnisse ihrer Zeit, die vielleicht die breiteste Wirkung überhaupt erreichten, weil sie die Menschen anrührten. Gleichzeitig waren sie Mittel in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche. An manchen Orten sind katholische Prediger schleunigst abgereist, als die Menschen kirchenkritische Lieder sangen. Richard Friedenthal hat dieses Phänomen treffend beschrieben: ›[...] die singende Reformation wurde mächtiger als die disputierende und streitende‹<sup>6</sup>.

## *II. Gesungene Autobiographie: ›Nun freut euch lieben Christen g'mein‹*

In ›Nun freut euch, lieben Christen g'mein‹ beschreibt Luther, wie er zu seiner ›neuen‹ Lehre kam. Die ›Entdeckung‹ der Rechtfertigungslehre ist nämlich der Ursprung der Reformation und somit von großer Bedeutung.

<sup>4</sup> Überschrift zu ›Herr Gott dich loben wir‹ in: Martin Luther: Die deutschen geistlichen Lieder, hrsg. v. Gerhard Hahn, 1967 [=Neudrucke deutscher Literaturwerke, NF 20], 41.

<sup>5</sup> Überschrift zu ›Jesaja dem Propheten das geschah‹ in: Luther: Die deutschen geistlichen Lieder, 39.

<sup>6</sup> Richard Friedenthal, Luther – Sein Leben und seine Zeit, 1979, 146.

Das Lied Luthers entstand im August / September des Jahres 1524<sup>7</sup> und erschien im selben Jahr als Einzeldruck. Sein zentrales Thema fasst der Titel im Achtliederbuch zusammen, der heißt: »Ein Christenlichs Lied Doctoris Martini Luthers / die unaussprechliche Gnaden Gottes und des rechten Glaubens begreifend«. Auffallend ist, dass in diesem Lied nicht belehrend in der 3. Person gesprochen wird, sondern das lyrische Ich in den Vordergrund tritt, durch das der Autor selbst spricht und eigene Erfahrungen mitteilt.

Die erste Strophe dient als eine Art Einleitung. Sie verbreitet eine frohe, fast ausgelassene Stimmung: »Nun freut euch lieben Christen g'mein, / und lasst uns fröhlich springen«<sup>8</sup>. Hier ist von der Freude über die Botschaft des Evangeliums die Rede. In diesem Zusammenhang erscheint das Wort »springen« ungewöhnlich, das wohl auf David anspielt, der vor der La-de des Herrn tanzte<sup>9</sup>; weiter ist Luther der Meinung, dass die Menschen wegen des Evangeliums geradezu eine kindliche Freude empfinden sollten, und Kinder hüpfen und springen, wenn sie sich freuen. Ein weiterer Ausdruck dieser Freude ist das Singen (4. Zeile).

Doch Singen hat nicht nur eine aufheiternde Funktion. Wie man am weiteren Textverlauf sieht, ist es gleichzeitig ein Mittel zur Verkündigung des Evangeliums: »[...] mit Lust und Liebe singen, / was Gott an uns gewendet hat / und seine süße Wundertat«. Das dürfte wohl der Hauptgrund für Luthers Liedschaffen gewesen sein.

Weiter fällt auf, dass die Menschen »getrost und all in ein« singen sollen. Hier bezieht er sich wohl auf die Einheit der Gläubigen in Christus<sup>10</sup>. Dieser Satz erinnert daran, dass Luther nie eine Kirchenspaltung wollte. Die Trennung ergab sich gewissermaßen zwangsläufig aus der Missachtung seiner Reformwünsche von Seiten Roms.

In der zweiten und dritten Strophe erfolgt ein plötzlicher Stimmungsumschwung. Während die erste Strophe als Aufforderung in der ersten Person Plural stand, redet jetzt der einzelne Mensch. »Dem Teufel ich gefangen lag, / im Tod war ich verloren« – So betrachtet Luther sein früheres Leben im Rückblick. Er glaubte nicht, dass ihm als sündigem Menschen das ewige Leben zuteil werden würde und fühlte sich in seinem Leben oft vom Teufel persönlich angefochten.

<sup>7</sup> Wichmann v. Meding, Luthers Gesangbuch. Die gesungene Theologie eines christlichen Psalters, 1998, 2.

<sup>8</sup> EG Nr. 341 / Achtliederbuch Nürnberg 1523/24.

<sup>9</sup> 2. Sam 6, 5.

<sup>10</sup> Joh 17,21.

Diese beiden Strophen stellen eine Situation dar, die dem spätmittelalterlichen Menschen wohlbekannt gewesen sein dürfte, lautete doch seine zentrale Frage, wie der sündige Mensch vor Gott gerecht werden könne. Vor diesem Hintergrund ist die große Volksfrömmigkeit zu sehen, die sich in Wallfahrten, Reliquien- und Heiligenverehrung und letztlich auch im Ablasshandel äußerte, während die Messen nur schwach besucht waren<sup>11</sup>.

Luther suchte Antwort auf diese Frage im Kloster. Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen nahm er das Klosterleben sehr ernst. Aber auch durch strenges Fasten fühlte er sich Gott ferner denn je. Das bringt der Anfang der 3. Strophe zum Ausdruck: »*Mein gutes Werk, die galten nicht / es war mit ihn' verdorben*«. Er wollte genau wie alle anderen das Ewige Leben mit guten Werken »verdienen«, spürte aber, dass sein Tun vergeblich war. Daraufhin versuchte er, die Klosterregel noch strenger zu leben. So geriet er in einen regelrechten Teufelskreis: »*Ich fiel auch immer tiefer drein [in die Sünde] / es war kein Guts am Leben mein / die Sünd hatt' mich besessen*« heißt es in der 2. Strophe. Diese Aussage ist allerdings auch wieder im Rückblick formuliert. Erst nach der »Entdeckung« seiner Rechtfertigungslehre kann er sein damaliges Leben als sündig bezeichnen. In der dritten Strophe hat er noch einmal das Motiv für seine verzweifelte Suche nach einem gerechten Gott treffend formuliert: »*Die Angst mich zu verzweifeln trieb / dass nichts denn Sterben bei mir blieb, / zur Höllen musst ich sinken*«. In dieser Aussage zeigt sich ebenfalls, wie groß die Angst vor dem Fegefeuer damals war. Deswegen hatten die Ablassverkäufer, die Erlösung davon versprachen, sehr großen Zulauf.

Das »Heilsangebot« der Kirche stellte Luther nicht zufrieden. Dem Ablasshandel stand er schon immer eher kritisch gegenüber. So bereitete ihm seine Suche nach einem gnädigen Gott weiter schlaflose Nächte: »*Mein Sünd mich quälten Tag und Nacht, / darin ich war geboren*« ist in Luthers Fall keine Übertreibung. Doch seine Suche sollte nicht vergeblich bleiben.

Die vierte Strophe beginnt: »*Da jammert Gott in Ewigkeit / mein Elend übermaßen; / er dacht an sein Barmherzigkeit und wollt mir helfen lassen*.« Gott erbarmt sich seiner und zeigt ihm einen Weg aus seinen Qualen. Beim Studium der Paulusbriefe erkannte Luther, dass der Mensch allein durch seinen Glauben vor Gott gerecht wird<sup>12</sup>. Von nun an ist das Evangelium auch für ihn die »Frohe Botschaft«, die ihm Erlösung verspricht. Hans Lilje bezeichnet das »Turmerlebnis« als die eigentliche »Geburtsstunde der Reformation«, womit er sicherlich recht hat, da es ohne

<sup>11</sup> Aus: Reisetagebuch eines Franziskaners, 1509.

<sup>12</sup> Vgl. Röm 1, 17

diese Erkenntnis Luthers wohl nie zu den Thesen und den auf sie folgenden Ereignissen gekommen wäre<sup>13</sup>.

Weiter heißt es: »*Er wandt zu mir das Vaterherz / [. . .] / er ließ's sein Bestes kosten.*« Wenn Luther hier das Wort »Vaterherz« verwendet, sieht man, dass er Gott nun endgültig als den liebenden Vater sieht. Das war ihm jahrelang sehr schwer gefallen, da er das Bild seines eigenen sehr strengen Vaters auf Gott übertrug. Daher rührt zum Teil auch Luthers Vorstellung des richtenden und strafenden Gottes.

In der folgenden Strophe schildert der Lieddichter anschaulich den Auftrag Gottes an seinen Sohn durch wörtliche Rede Gott Vaters. »*Fahr hin, meins Herzen werte Kron, / und sei das Heil dem Armen / und hilf ihm aus der Sünden Not, / erwürg für ihn den bittern Tod / und lass ihn mit dir leben.*« Diese Strophe formuliert den Gedanken, dass Christus für jeden Menschen, gerade für die Sünder gestorben ist. Erstaunlich ist, dass Luther Gott nicht von vielen reden lässt, sondern nur von einem einzelnen: »Lass ihn mit dir leben« anstelle von »Lass sie mit dir leben«. Damit erreicht er, dass der Sänger diese Strophe auf sich selbst bezieht und sich von Gott angenommen fühlt. Gleichzeitig ist sie Ausdruck der persönlichen Beziehung, in der sich Luther zu Gott sah.

Auch die nächsten Strophen sind von einer persönlichen Beziehung zu Gott Vater und Christus geprägt. Entlang den wichtigsten Kirchenfesten wird das Leben Jesu in Kurzform erzählt – stets in Bezug auf den Gläubigen. So wird in der sechsten Strophe die Geburt Jesu erwähnt: »*Er kam zu mir auf Erden / [. . .] / er sollt mein Bruder werden.*« Somit sind also nicht nur die Christen untereinander »Brüder und Schwestern«, sondern Jesus ist als ihr »Mit-Bruder« mitten unter ihnen.

In der siebten Strophe spricht Jesus zu dem Menschen: »[. . .] *Halt dich an mich, / es soll dir jetzt gelingen, / ich geb mich selber ganz für dich, / da will ich für dich ringen,*« Durch diese ergreifende Formulierung wird jedem klar, dass kein Gläubiger von der Erlösung durch Jesus ausgeschlossen ist. Der weitere Teil dieser Strophe erinnert schon fast an ein mittelalterliches Liebeslied: »*denn ich bin dein und du bist mein, / und wo ich bleib, da sollst du sein, / uns soll der Feind nicht scheiden.*« Luther verwendet hier eine alte Verlöbnisformel: »Ich bin dein / du bist mein / des sollst du gewiss sein«<sup>14</sup>. Der Gläubige ist untrennbar mit Jesus verbunden. Mit seiner Hilfe kann er den Anfechtungen des Teufels widerstehen. Der Vers »*und wo ich bleib, da sollst du sein*« kündigt die Auferstehung Jesu an und mit ihr die Hoffnung auf Ewiges Leben.

<sup>13</sup> Hanns Lilje, Luther, 1965, 70.

<sup>14</sup> Rößler, Liedermacher im Gesangbuch I, 28.

Die neunte Strophe bezieht sich auf Christi Himmelfahrt und Pfingsten. Interessant sind die Aufgaben, die dem Heiligen Geist zugeteilt werden: »[Der Geist], *der dich in Trübnis trösten soll / und lehren mich erkennen wohl / und in der Wahrheit leiten.*« Der erste Teil dieser Aussage bezieht sich wahrscheinlich auf Luthers eigene Erfahrungen. Er empfand den Heiligen Geist in Anschluss an das Johannes-Evangelium<sup>15</sup> als Tröster, wenn es ihm schlecht ging oder er vielleicht sogar unter Depressionen litt. Aber der Geist Gottes mag ihm seiner Meinung nach auch die richtige Interpretation der Paulus-Stelle eingegeben haben und ihm somit aus seiner Glaubens-Trübsal geholfen haben. Das wird auch im zweiten Teil ausgesagt, der ebenfalls die Vorstellung enthält, dass der Geist den Menschen erkennen lassen soll, wie er leben soll und Jesu Beispiel auf sein eigenes Leben übertragen kann. Die dritte Aufgabe sticht besonders hervor. Der Geist soll die Gläubigen »*in der Wahrheit leiten*«. Das ist eine Anspielung auf die römische Kurie, die behauptet, nicht irren zu können, da der Heilige Geist sie leitet<sup>16</sup>. Luther sagt in dieser Strophe allerdings, dass der Geist nicht nur Rom »in Wahrheit« leitet, sondern durch den Ich-Bezug des Liedes auch jeden einzelnen Gläubigen und hebt die Sonderstellung Roms auf.

In der letzten Strophe wird die Kirchenkritik, die bisher nur versteckt auftauchte, offen dargebracht: »*Was ich getan hab und gelehrt, / das sollst du tun und lehren / [...] / und hüt dich vor der Menschen Satz*«. Wie schon in seinen Predigten und Schriften wirft der Reformator der Kirche vor, vor lauter Verrechtlichung der Lehre die Heilige Schrift zu vergessen. In den ersten Versen dieser Strophe lässt er Christus jeden einzelnen zur Verkündigung des Evangeliums durch Wort und Tat auffordern.

Luther wirft der Kirche vor, die Menschen durch ihre eigene Lehre vom »wahren« Glauben abzuhalten und ihnen somit den Weg in den Himmel zu verbauen: »*davon verdirbt der edle Schatz*«. Mit dem »Schatz« können nur das Evangelium und die in ihm enthaltenen Zusicherungen Gottes gemeint sein<sup>17</sup>.

### *III. Ein Lied vom Gesetz und Glauben: »Es ist das Heil uns kommen her«*

Das Lied »Es ist das Heil uns kommen her« ist ebenfalls eines der ersten Reformationslieder und erscheint im »Acht Liederbuch« von 1523 unter der Überschrift »Ein Lied vom Gesetz und Glauben«. Es stammt nicht von

<sup>15</sup> Vgl. Joh 15,26.

<sup>16</sup> Abgeleitet von z. B. Joh 14, 16–19.

<sup>17</sup> Vgl. Mt 13,44.

Luther selbst, sondern von Paul Speratus. Sein bewegtes Leben und die Anfechtungen, denen er ausgesetzt war, spiegeln sich in einigen Strophen seines Liedes wider. Ein Jahr jünger als Luther, studiert er Philosophie, Jura und Theologie in Freiburg, Paris und Italien und erhält die Doktorwürde in allen drei Fakultäten<sup>18</sup>. Nach der Priesterweihe 1506 erhält er mehrere Stellen, unter anderem in Würzburg, wo er mit reformatorischem Gedankengut und Schriften Luthers in Berührung kam. 1519 bereits bekannte er sich öffentlich zur Reformation, ein Jahr später heiratete er, wurde daraufhin seines Amtes als Domprediger enthoben und zog nach Ungarn. Unterwegs wurde er 1522 nach einer reformatorischen Predigt im Wiener Stephansdom exkommuniziert und gelangte schließlich nach Iglau (Mähren), wo er eine Stelle als Stadtprediger bekam. Dort hatte er Kontakt zur Böhmisches Brüdergemeinde. Wegen seiner reformatorischen Predigt – in einer katholischen Gemeinde – wurde Speratus zum Bischof von Olmütz zitiert, am 14. Mai 1523 ohne Verhör eingekerkert und zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Nach drei Monaten begnadigte man ihn aufgrund des Einspruchs böhmischer Adliger. Ende Oktober bis Anfang November traf er in Wittenberg ein. 1524 wurde er auf Empfehlung Luthers Hofprediger in Königsberg und 1530 erster reformatorischer Bischof in Marienwerder. Hier starb er 1551.

Über die Entstehung seines bekanntesten Liedes gibt es viele Vermutungen. Die am weitesten verbreitete Überlieferung besagt, daß Speratus dieses Lied im Olmützer Kerker gedichtet habe<sup>19</sup>. Speratus hatte wohl von seinem Gefängnis aus Briefkontakt zu seiner Iglauer Gemeinde. J. Stahlmann nennt als Begründung für die Entstehung dieses Liedes eine Feuersbrunst, die während seiner Gefangenschaft in Iglau wütete. Speratus habe ‚Es ist das Heil‘ als Trostlied dorthin geschickt. Andere glauben, dass das Lied erst nach Speratus' Eintreffen in Wittenberg entstand und Luther ihn um Lieder gebeten habe.

Um ein Urteil über die ‚richtige‘ Entstehungstheorie zu fällen, ist die Quellenlage zu begrenzt. Interessant ist, dass dieses Lied im Achtlieder-

<sup>18</sup> *Lebenslauf entnommen aus:* Paul Tschackert: Paul Speratus von Röteln, evangelischer Bischof zu Pomesanien in Marienwerder, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 33, Halle 1891, 3–29, und Joachim Stahlmann: Art. »Speratus, Paul« in Handbuch zum EG 2, 305–306; sowie Sigrid Fillies-Reuter: Art. »Speratus, Paul, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. v. F.W. Bautz, Bd. 10, 1995, 973–975.

<sup>19</sup> Tschackert, Paul Speratus von Röteln, 13; sowie Stahlmann, Speratus, 305–306.

buch mit einem Bibelstellenverzeichnis, einer »Anzeigung aus der Schrift, worauf dieser Gesang allenthalben gegründet ist« versehen ist. Diese weist auf den gewissenhaften Theologen hin.

»Es ist das Heil uns kommen her« fasst die Rechtfertigungslehre klar und gut verständlich zusammen und schließt als Höhepunkt mit dem in Liedform gebrachten Vater Unser (Str. 13+14). Es wird berichtet, dass in einigen Städten, u. a. in Heidelberg und Magdeburg, »der Bruch mit der alten Kirche geradezu durch Anstimmen dieses Liedes vollzogen«<sup>20</sup> wurde. Es spielte in der Frühzeit der reformatorischen Kirchenlieddichtung eine vielleicht ebenso große Rolle wie später Luthers »Ein feste Burg ist unser Gott«. Nicht umsonst wird das Speratus-Lied eben als »Sturmlied der Reformation«<sup>21</sup> bezeichnet.

Schon in der einleitenden ersten Strophe werden die Kernpunkte der Rechtfertigung genannt und zusammengefasst. Das ›Heil‹, also Erlösung, kann nicht durch gute Werke ›verdient‹ werden, sondern wird den Menschen nur durch die Gnade Gottes und durch den Glauben an Jesus Christus, der durch sein Leben und seinen Tod für die Sünden der Menschen bezahlt hat, zuteil (sola gratia, sola fide): »*Es ist das Heil uns kommen her / von Gnad und lauter Güte; / Die Werk, die helfen nimmer mehr, / sie können nicht behüten*«<sup>22</sup>.

In den Strophen 2 bis 4 zeigt Speratus den Grund auf, warum die Menschen der Erlösung durch Jesus bedürfen: Es ist den Menschen unmöglich, das göttliche Gesetz vollständig einzuhalten; deshalb »*erhob sich Zorn und große Not*«. »*Vom Fleisch wollt nicht heraus der Geist*« bedeutet, dass die Menschheit sich mehr auf irdische Dinge als auf Gott konzentriert, wie das Gesetz es verlangt (Str.2)<sup>23</sup>.

In der dritten Strophe wird gesagt, dass Gott sein Gesetz gab »*als ob [=damit] wir möchten selber frei / nach seinem Willen leben*«. Hier bezieht Speratus sich auf Luthers Verständnis von der ›Evangelischen Freiheit‹, der der Reformator u. a. 1520 seine Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« widmete.

Die vierte Strophe besagt, dass es den Menschen unmöglich ist, aus eigener Kraft sündenfrei zu leben und somit das Gesetz zu erfüllen, weil sie schon mit der Erbsünde geboren werden und somit von Natur aus zur Sünde neigen: »*Und je dem Fleisch der Sünde Schandt / allzeit war angeboren*«.

<sup>20</sup> Ebd. 14.

<sup>21</sup> Zitiert nach: Rössler, Liedermacher im Gesangbuch 1, 39.

<sup>22</sup> Liedverse zitiert nach: Str. 1-2, 5 -8, 10, 13-14 EG Nr. 342, Str. 3-4, 9, 11-12 Achtliederbuch.

<sup>23</sup> Vgl. Anmerkung Speratus im Achtliederbuch und Röm 8.

Im fünften Vers heißt es: »Wenn Gleissners Werk er hoch verdammt«, womit Speratus sich laut Bibelstellenverzeichnis auf Matthäus 23 (13 ff) bezieht. Die dort erhobenen Vorwürfe an die Pharisäer werden auf die katholische Kirche, die Schriftgelehrten der Reformationszeit, übertragen. In dieser Strophe ändert sich die Stimmung: Wurde bisher über das Leid der Menschen durch das Gesetz geklagt, ist jetzt von der Erlösung durch Jesus als vollkommenem Gesetzeserfüller und vom Glauben an ihn die Rede. Da das Gesetz erfüllt werden muss, hat Gott seinen Sohn auf die Erde geschickt, der ohne Sünde lebt und »damit seines Vaters Zorn gestillt« hat.

In der folgenden Strophe wird diese Opferung Jesu als zentraler Glaubensinhalt in wörtlicher Rede formuliert und so unmittelbar auf den Gläubigen selbst bezogen: »Nicht mehr denn: ›Lieber Herre mein, / dein Tod wird mir das Leben sein, / du hast für mich bezahlet.«« Dieser Satz drückt sowohl Dankbarkeit und Hoffnung als auch Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit aus. Dank für die Erlösung vom Tod, Hoffnung auf das Ewige Leben und die Einsicht, dass der Gläubige sich den Weg in den Himmel nicht durch eigene Taten verdienen kann; erlöst wurde die Menschheit allein durch Jesus und nicht durch gute Werke. Speratus bezeichnete dieses Bekenntnis als »des Glaubens recht Gestalte«, die jeder »fromme Christ« lernen soll. Als Bibelverweis gibt er Röm 12, 2 an. Dieser Vers richtet sich also gegen erstarrte Strukturen und regt zur kritischen Reflexion an. Speratus liefert hiermit die biblische Begründung, dem »neuen Glauben« gegenüber offen zu sein und beruhigt diejenigen, die bei Verstoß gegen Kirchenregeln um ihr Seelenheil fürchten. So kann nun also jeder diesen Glauben »lernen«, d. h. kennen lernen, verstehen und verinnerlichen.

Die siebte Strophe setzt das Glaubensbekenntnis der vorausgegangenen Strophe fort. Jetzt erhält der gläubige Christ das Wort; während der Großteil des Liedes bis auf wenige Ausnahmen neutral in der dritten Person spricht, tritt hier das konkrete »Ich« bzw. »Du« in den Vordergrund. Der belehrende Ton weicht einer überzeugten Bekräftigung des Glaubens: »Daran ich keinen Zweifel trag, / dein Wort kann nicht betrügen. / Nun sagst du, dass kein Mensch verzag / – das wirst du nimmer lügen«. Speratus weiß, dass die Menschen oft an Gott zweifeln. Dieses beispielhafte Bekenntnis eines Gläubigen legt er nun durch das Lied in den Mund der singenden Gemeinde und versucht dadurch ihr Gottvertrauen zu stärken.

Weiter folgt ein in Reimform gebrachtes Bibelzitat: »Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden.«<sup>24</sup>. Hier wird deutlich auf Luthers »sola fide« verwiesen; wer sich durch die Taufe zu seinem Glauben und zu Gott bekennt, wird das ewige Leben erhalten.

<sup>24</sup> Mk 16,16

Speratus erkennt allerdings, dass es ganz ohne gute Werke auch nicht geht, es mag vor allem durch Luther noch so viel gegen sie gesagt worden sein. Sie erhalten nur eine neue Bedeutung, wie Speratus in der achten und zehnten Strophe ausführt. »Die Werk, die kommen g'wisslich her / aus einem rechten Glauben; / Wenn das nicht rechter Glaube wär, / wollst ihn der Werk berauben«, am Ende: »Dran wir den Glauben merken«. Das heißt, die guten Werke sind ein Zeichen für den gelebten Glauben. Sie sind nicht die Voraussetzung dafür, das Ewige Leben zu erwerben, sondern sind logische Konsequenz eines Lebens, das bereits durch Gott umgestaltet worden ist. »Die Werk, die sind des Nächsten Knecht«, heißt es in der zehnten und »Dem Nächsten wird die Lieb Guts tun« in der achten Strophe: Die Werke sind also da, um Zusammenleben und gegenseitige Hilfe zu fördern. »Doch macht allein der Glaub gerecht«.

An die zweite ›Werke-Strophe‹ schließen zwei Strophen an, die Hoffnung und Vertrauen auf Gott ausdrücken und so ermutigend wirken. Die elfte Strophe mahnt zu Geduld im Warten auf das, »was Gottes Wort' zusag[t]«, also die Gerechtigkeit vor Gott<sup>25</sup>.

Die zwölfte Strophe gibt auch dem Zweifelnden und sich von Gott verlassen Fühlenden Mut und Hoffnung: »Dann wo er ist am besten mit, / da will er's nicht entdecken.« In den dunkelsten Zeiten des Lebens ist Gott am nächsten bei den Menschen, auch wenn es nicht so aussieht. Seine Wege sind eben unergründlich. »Sein Wort lass dir gewisser sein / ob dein Fleisch sprech lauter ›Nein‹ / So lass doch dir nicht grauen«. Das Wort Gottes soll selbst in ausweglosen Situationen der Halt der Gläubigen sein. Als Beispiel verweist der Autor auf eine Geschichte aus dem Neuen Testament: Petrus versucht auf dem Wasser zu laufen, schafft es aber wegen mangelndem Gottvertrauens nicht. Erst durch den Glauben wird das Unmögliche möglich<sup>26</sup>.

Vor allem in dieser Strophe spricht Speratus aus eigener Erfahrung: Er war als Ketzer verurteilt und kam trotzdem mit dem Leben davon, was an ein Wunder zu grenzen scheint. Trotz Gefängnis hat er nicht an seinem Glauben gezweifelt. Wie sein weiterer Lebenslauf zeigt, hat er trotz allem eine bedeutende Stellung erlangt, die er sonst vielleicht nie erreicht hätte: lutherischer Bischof in Marienwerder. Somit ist er selbst eines der besten Beispiele für Gottes verschlungene Wege.

Die dreizehnte Strophe ist ein Loblied auf Gott und Dank für seine Güte. Sie enthält außerdem eine Bitte: »Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist / der woll mit Gnad erfüllen / was er in uns anfangen hat«. Eine in die-

<sup>25</sup> Vgl. Gal 5, 5f.

<sup>26</sup> Mt 14, 28–31

ser Zeit sehr passende Formulierung, die nicht nur auf die Schöpfung oder das Leben des Einzelnen angewendet werden kann, sondern auch auf die Reformation, die immer noch ums Überleben kämpfen musste. Hier wird nun auch der noch fehlende Punkt der Rechtfertigungslehre ausdrücklich genannt: sola gratia – allein aus Gnade.

Das Ende von Strophe 13 bildet zusammen mit der vierzehnten Strophe den krönenden Höhepunkt des Liedes: Das in Reimform gebrachte Vater Unser. Als wichtigstes christliches Gebet steht es am Schluss dieses Liedes »vom Gesetz und Glauben«<sup>27</sup> und enthält die grundlegenden Bitten. Dem ist nichts mehr hinzuzufügen.

#### IV. Ein Zeitungslied: »Ein neues Lied wir heben an«

»Ein Lied von den zwei Märtyrern Christi / zu Brüssel von den Sophisten zu Löwen verbrannt. Mar. Luth. Geschehen im Jahr 1523«<sup>28</sup>: So lautet die Überschrift zu Luthers erstem Lied. Sie lässt erkennen, dass es sich hier um alles andere handelt als um das, was wir unter einem typischen Kirchenlied verstehen. Von seinem Titel her ist es eher ein Zeitungslied, das über ein konkretes Ereignis berichtet, als ein Glaubenslied. Doch Luther wäre nicht Luther, wenn er nur nüchtern erzählen würde, was sich zuge- tragen hat. Er nutzt das Geschehene und seine Interpretation zur Verbreitung des Glaubens – und zur Kritik seiner Gegner. Also dient es auch als »Propagandalied«<sup>29</sup>.

Was die zugrundeliegenden Fakten betrifft, so wurden am 1. Juli 1523 Johann van der Eschen und Hendrik Voes auf dem Brüsseler Marktplatz verbrannt<sup>30</sup>. Der Grund für ihre Verurteilung: Sie waren Anhänger Luthers und weigerten sich, der Reformation »abzuschwören«. Dieser Prozess sollte als abschreckendes Beispiel für alle Anhänger der Reformation dienen. Allerdings waren die beiden Verurteilten wohl eher »Stellvertreter« für Luther, den die Inquisition nicht erreichen konnte. Wie er waren sie Augustiner. So zeigt dieser Prozess, dass auch die Mönchskutte nicht vor der Verurteilung durch die Inquisition schützen konnte.

Als Luther von den Ereignissen erfuhr, war er zutiefst erschüttert, schrieb sofort einen öffentlichen Brief in die – damals spanischen – Nie-

<sup>27</sup> Überschrift im Achtliederbuch.

<sup>28</sup> Leipziger Enchiridion 1530.

<sup>29</sup> Rößler, Liedermacher im Gesangbuch 1, 25.

<sup>30</sup> Daten zum Prozess, soweit nicht anders vermerkt: Rößler, Liedermacher im Gesangbuch 1, 23.

derlande und dichtete dieses Lied. Es wird auf August 1523 datiert<sup>31</sup>. Es existieren zwei Fassungen. Luther hat später zwei neue Strophen gedichtet, die aller Wahrscheinlichkeit nach die Schlusstrophen ersetzen sollten.

»Ein neues Lied wir heben an« – passender könnte das erste Reformationslied nicht anfangen. Neu ist nicht nur der Inhalt, neu ist überhaupt die Idee, den Glauben durch Lieder weiter zu verkünden. Bisher dienten Kirchenlieder ausschließlich dem Lob Gottes. Natürlich hat dieses Lied auch Lobliedfunktion, indem es Gottes Taten besingt: »zu singen, was Gott hat getan, / zu seinem Lob und Ehre«. Luther hat hier einen Psalmvers umformuliert, der gut in diese Situation passt: »Singt dem Herrn ein neues Lied, denn er tut Wunder.«<sup>32</sup>. Der Reformator sieht die Brüsseler Geschehnisse nämlich als von Gott gewollt an: »hat er sein Wundermacht bekannt«.

Die zweite Strophe stellt die beiden mit Namen vor ( »Johannes« und »Heinrich« ) und beschreibt sie als »rechte Christen«. Weiter wird über sie gesagt, dass sie »von dieser Welt geschieden sind«. Diese Tatsache wird nun näher beschrieben: »Sie han die Kron erworben. / Recht wie die frommen Gotteskind / für sein Wort sind gestorben. / Sein Märtyrer sind sie worden.« Hier betont Luther den Vorbildcharakter der beiden. In einer Zeit der großen Heiligenverehrung hat nun auch die Reformation ihre ersten Märtyrer. Luther stellt sie mit den »alten« Heiligen auf eine Stufe. Außerdem sticht hervor, dass Luther schreibt, sie seien für das Wort Gottes gestorben.

»Der alte Feind sie fangen ließ«, so lautet der Beginn der dritten Strophe. Der »alten Feind« steht sowohl für die Kirche und die Inquisition als auch für den Teufel, der so in »Nun freut euch, lieben Christen g'mein« genannt wird, der sich ihrer bedient, um das Wort Gottes zu verschleiern.

Der zweite Teil der Strophe enthält weniger »Handlung«, dafür aber mehr Interpretation des bisher Geschehenen. Die Inquisitoren bezeichnet er als »Sophisten«, als Wortverdreher, ihre »Kunst« als verloren«. Und wieder taucht der zweideutige »alte Feind« auf: »[Die Sophisten] versammelt er zu diesem Spiel«. An dieser Stelle zeigt sich, dass Luther wohl den Teufel meint, der die Inquisition als Werkzeug benutzt. Den Prozess selbst nennt der Autor »Spiel«; er vergleicht ihn also mit einem Schauspiel, worunter man damals eine gut ausgehende Komödie verstand<sup>33</sup>, einem der damals üblichen Osterspiele, die neben dem unterhaltenden auch einen religiösen und somit lehrhaften Inhalt hatten. Also veranstaltet die Inquisition die-

<sup>31</sup> Ebd. 50.

<sup>32</sup> Ps 98,1.

<sup>33</sup> Meding, Luthers Gesangbuch, 345.

ses Schauspiel, um die Menschen vom Übertritt zum ›neuen Glauben‹ abzuhalten und um dessen Schwäche und Falschheit darzustellen, wenn die beiden ihm abschwören würden. Doch »*der Geist macht sie [die Sophisten] zu Toren / sie konnten nichts gewinnen*«. Gestärkt durch den Heiligen Geist überstehen die jungen Mönche die Befragung. Die Kirche konnte ihre Ziele nicht erreichen. Im Gegenteil, die gelehrten Inquisitoren standen nach Luthers Meinung hinterher als Narren da.

Die vierte Strophe beschreibt die Befragung und die Redekünste der »Sophisten«. »*Sie sangen süß, sie sangen saur, / versuchten manche Listen;*« Doch »*die Knaben standen wie ein Maur, / verachten die Sophisten*«. Die beiden widerrufen nicht. Weder »süße« Versprechungen noch »saure« Drohungen können sie locken bzw. abschrecken.

»*Den alten Feind das sehr verdross / dass er war überwunden / von solchen Jungen; er so groß*« – er war nicht nur überwunden, sondern hatte das genaue Gegenteil von dem erreicht, was er erreichen wollte. Die Reformation war nicht nur nicht geschwächt, sondern dadurch, dass sie nun ihre ersten Märtyrer hatte, ging sie gestärkt aus dieser Schlacht hervor.

Deswegen »*ward [der alte Feind] voll Zorn, von Stunden / gedacht sie zu verbrennen*«. Bei der Verbrennung der beiden Augustiner handelt es sich also um einen willkürlichen ›Racheakt‹, der sowohl dem Teufel als auch der Inquisition vorgeworfen wird.

Auch die fünfte Strophe setzt wieder mit dem Verlauf des Geschehens ein. »*Sie raubten ihn'n das Klosterkleid, / die Weih sie ihn'n auch nahmen*«. Überraschend ist die Reaktion der jungen Mönche auf den Ausschluss aus Kloster und Kirche: »*Die Knaben waren des bereit, / sie sprachen fröhlich: Amen*«. Daran kann man sehen, dass ihnen an einer solchen Kirche nichts mehr lag. So freuen sich die beiden über ihren Ausschluss. Der Grund dafür wird im weiteren Verlauf der Strophe genannt: »*Sie dankten ihrem Vater Gott, / daß sie los sollten werden / des Teufels Larvenspiel und Spott, / darin durch falsche Bärden / die Welt er gar betrüget*«. Kirche und Kloster werden als »Larvenspiel« des Teufels bezeichnet. Luther prangert hier die Zustände in vielen Klöstern der damaligen Zeit an. Die Wenigsten nahmen ihre Gelübde so ernst wie er. Der Reformator empfindet dies als Verspottung durch den Teufel: Verpackt im heiligen Gewand und geschützt durch die Weihe ist es Klosterbrüdern möglich, ihr sündiges Leben zu führen und dieses sogar noch als gottgefällig erscheinen zu lassen. So gesehen konnten die beiden jungen Männer, wie es das Lied formuliert, also froh sein, die Scheinheiligkeit sowohl des Klosters als auch der Kirche insgesamt los geworden zu sein.

Die sechste Strophe beginnt mit den Worten: »*Das schickt Gott durch sein Gnad also, / dass sie recht Priester worden*«. Dieser Aussage liegt Lu-

thers Lehre vom allgemeinen Priestertum zugrunde. Die Verurteilten sind erst jetzt, da sie ihre Weihe verloren haben, »rechte Priester« geworden; jetzt werden sie nicht mehr mit der damaligen Scheinheiligkeit vieler Mönche und Priester in Verbindung gebracht: »[...] die Heuchelei ablegen / [...] / die Möncherei ablegen / der Menschen Tand hier lassen«.

Nach dieser eher interpretierenden Strophe folgt in der siebten Strophe wieder ›Handlung‹. »Man schrieb ihn'n für ein Brieflein klein, / das hieß man sie selbst lesen. / Die Stück, die zeigten alle drein, / was ihr Glaub war gewesen.« Wahrscheinlich versuchte man noch im letzten Moment, sie zu ›bekehren‹, indem man ihnen eine ›Glaubenserklärung‹ zu lesen gab, die sie anerkennen sollten. Diese war jedoch »der höchste Irrtum«. Luther wirft nun also der römischen Kirche die Verbreitung von Irrlehren vor, ein Vergehen, dessen die Kirche die Reformation ebenfalls bezichtigt. Der Dichter warnt vor dem ›Menschenwerk‹ der Kirche: »Man soll allein Gott glauben. / Der Mensch lügt und trägt immerdar, / des soll man nicht vertrauen«.

»Des mussten sie verbrennen«. Die jungen Mönche weigerten sich, den Inhalt anzuerkennen. Das war ihre letzte Chance, dem Scheiterhaufen zu entgehen, doch sie ließen sich davon nicht beirren. Somit war ihr Schicksal besiegelt.

Die achte Strophe schildert endgültig die Verbrennung der beiden jungen Mönche. »Zwei große Feur sie zündten an, / die Knaben sie herbrachten. / Es nahm groß Wunder jedermann, / dass sie solch Pein verachten.« Den Anwesenden kam es also wie ein Wunder vor, dass die beiden nicht vor dem Tod, noch dazu vor so einem Tod, zurückschreckten. Ihr Glaube war ihnen wichtiger als ihr Leben. Noch erstaunlicher ist: »Mit Freuden sie sich gaben drein, / mit Gottes Lob und Singen.« Sie preisen Gott, dass er ihnen die Kraft verliehen hat, ihrer Überzeugung treu zu bleiben.

»Der Mut war den Sophisten klein / Vor diesen neuen Dingen, / da sich Gott ließ so merken.« Den Inquisitoren wurde wahrscheinlich klar, dass sie versagt hatten. Es war ihnen nicht gelungen, die beiden Anhänger der Reformation und damit diese selbst in die Knie zu zwingen. Luther deutet dies als Zeichen Gottes, als Bestätigung für die Richtigkeit der Reformation.

Damit ist der ›Bericht‹ über das Ereignis an sich beendet. Nun folgen die abschließenden Strophen. Betrachten wir zunächst die ursprünglichen Schlusstrophen, die ab Johann Walters Chorgesangbuch die Nummern elf und zwölf tragen. In der elften Strophe erzählt Luther von der Reaktion der Kirche: »Noch lassen sie ihr Lügen nicht, / den großen Mord zu schmücken.« Eine dieser »Lügen« ist: »Sie sagen in der letzten Not / die Knaben noch auf Erden / sich solln haben umkehret.« Offiziell behauptet die Kirche also, die jungen Mönche wären doch noch zum katholischen

Glauben zurückgekehrt. Dann stellt sich allerdings die Frage, warum man sie trotzdem verbrannt und sich nicht mit einer Kirchenstrafe begnügt hat.

Luther weiß auch neben der ›Niederlage‹ der Kirche einen weiteren Grund, warum »*die Heiligen Gotts auch nach dem Tod / von ihn'n gelästert werden*«, nämlich: »*ihr Gewissen tut sie drücken*«. Die Kirche verbreitet also Gerüchte, um ihr eigenes Gewissen zu beruhigen. Ist sie also doch unsicher, ob sie wirklich nach dem Willen Gottes gehandelt hat? Oder ist dieser Grund eine reine Vermutung Luthers?

In den ersten beiden Versen fällt auf, dass Luther die Verbrennung seiner Ordensbrüder als »Mord« ansieht und so die Kirche eines schweren Vergehens anklagt. Diese Beschuldigung ist eine sehr starke Kritik an Kirche und Inquisition.

Die zwölfte Strophe soll den Gläubigen Mut machen. »*Die lass man lügen immerhin / sie haben's kleinen Fromen*«. Diese altdeutsche Formulierung bedeutet, dass die »Lügen« der Kirche keinen Nutzen bringen, dass ihr also ohnehin niemand glaubt. Anstatt sich über die Kirche aufzuregen, »*Sollen [die Gläubigen] danken Gott darin, / sein Wort ist wiederkommen*«. Das »Wort Gottes«, das in der Kirche in Vergessenheit geraten schien, ist wiederentdeckt worden.

In den folgenden Versen zeigt sich wieder Luthers Vorliebe für Bilder, die auch dem einfachen Menschen den Inhalt anschaulich verdeutlichen, gerade in einer von der Landwirtschaft geprägten Gesellschaft. »*Der Sommer ist hart vor der Tür, / der Winter ist vergangen, / die zarten Blumen gehn herfür*«. Der Winter der Reformation ist nun also vorbei. Sie hat ihre ersten Märtyrer als ein göttliches Zeichen und hat einen ›Sieg‹ gegen die Kirche errungen. Der Sommer ist die Zeit des Wachstums. Luther hofft, dass sich nun mehr Leute zur Reformation bekennen, dass ihre Anhängerschaft wächst. Weiter hofft er, dass die Zeit der Verfolgung vorbei ist und die Kirche ihre Fehler einsieht.

Die beiden Schlussverse sichern der Reformation Gottes Hilfe zu: »*Der das hat angefangen, der wird es wohl vollenden*«. Luther glaubt fest daran, dass Gott die Reformation wollte, um die Menschen zum ›wahren Glauben‹ des Evangeliums zurückzuführen. Er hat sie also »angefangen« und wird sie auch zu einem guten Ende führen. Das soll den Leuten Mut machen, sich gegen die Kirche durchzusetzen und, wie die zwei jungen Mönche, ihrer Überzeugung treu zu bleiben, mit Gottes Hilfe werde die Reformation Erfolg haben.

Nun also zu den jüngeren Schlussstrophen, den Strophen neun und zehn. Die neunte Strophe stellt wiederum das Verhalten der Kirche nach dem Prozess dar; diesmal jedoch ein etwas anderes. Zwar ist zunächst auch von Reue die Rede, doch weniger aus Gewissensqualen wegen des

»Mordes«, sondern wegen des darauffolgenden »Schimpfs«, den die Kirche erdulden muss.

»*Sie wolltens gern schön machen.*« Sie haben wohl anfänglich versucht, die Verurteilung als richtig hinzustellen, aber »*sie tun nicht rühmen sich der Tat, / sie bergen fast die Sachen.*« Das heißt, die Kirche hätte diesen wenig rühmlichen Prozess am liebsten ignoriert und »unter den Teppich gekehrt«, aber die reformierten Gläubigen zerrten dieses für sie so wichtige Ereignis immer wieder hervor.

»*Die Schand im Herzen beißet sie / und klagens ihrn Genossen.*« Innerhalb der Kirche wird sehr wohl über die Brüsseler Ereignisse gesprochen, wahrscheinlich diskutiert man, wie man die erlittene »Schande«, unter der man leidet, begrenzen könne. Doch wie gesagt, das Verbergen gelingt nicht, denn: »*doch kann der Geist nicht schweigen hie; / des Abels Blut vergossen, / es muss den Kain melden.*« Das Wort »Mord« kommt in den neueren Strophen erst am Ende vor, aber die Anklage wird schon früher erhoben, sogar eine noch schärfere. Durch den Hinweis auf die biblische Geschichte von Kain und Abel wirft Luther der Kirche Brudermord vor, was ja in gewisser Weise stimmt, denn alle Christen sollten einander Brüder sein.

»*Die Aschen will nicht lassen ab, / sie stäubt in alle Lande,*« heißt es zu Beginn der zehnten Strophe. Die Nachricht von der Opferung der beiden verbreitet sich wie ein Lauffeuer über das ganze Reich. Und wo sie hinkommt, ermuntert sie die Menschen zur Hoffnung auf die Reformation. »*Hier hilft kein Bach, Loch, Grub noch Grab; / sie macht den Feind zuschanden*«. Alle Versuche vom »Feind«, womit Teufel und Kirche gemeint sind, sie einzudämmen, scheitern. Sie können die Botschaft nicht aufhalten, die die Menschen in ihrem reformatorischen Glauben und somit auch gegen den Teufel stärkt.

»*Die er im Leben durch den Mord / zu schweigen hat gedrungen, / die muß er tot an allem Ort / mit aller Stimm und Zungen / gar fröhlich lassen singen*«. Als die jungen Mönche noch am Leben waren, konnte man sie zum Schweigen bringen, aber ihre Botschaft lebt weiter und bewirkt mehr, als die beiden als Lebendige wohl geschafft hätten. Durch ihren Tod verbreitet sich die reformatorische Lehre schneller, als die zwei es durch ihre Predigt je vermocht hätten.

Luther schließt hier den Kreis. Wie am Beginn des Liedes spricht er vom Singen, genauer gesagt vom Singen dieses Liedes. Es ist nicht zuletzt das Lied, das die ersten Märtyrer der Reformation im Gedächtnis hält – bis heute. Er macht das Lied zum Protestgesang gegen Kirche und Teufel, denn dadurch wird die Kirche an ihr Versagen erinnert und gleichzeitig der »wahre Glaube« weiter vermittelt. Und die alte Kirche kann nichts dagegen unternehmen.

Der jüngere Liedschluss taucht zum ersten Mal in Johann Walters Chorgesangbuch auf, das Ende 1524 erschien. Im Erfurter Enchiridion, das in der zweiten Hälfte des selben Jahres gedruckt wurde, steht noch die ältere Version. Demnach muss die Änderung zwischen Mitte und Ende 1524 vorgenommen worden sein. In dieser Zeit hatte Luther Briefkontakt zu einem noch in Haft sitzenden, ebenfalls verurteilten Mönch, Lambert Thon<sup>34</sup>. Es wird vermutet, dass die beiden neuen Strophen dem Drucker erst kurz vor dem Erscheinen des Chorgesangbuchs geliefert wurden und dieser sie nicht, wie beabsichtigt, anstelle der alten druckte, sondern sie einfach einfügte.

Ein Vergleich der beiden Versionen zeigt, dass man trotz vieler Unterschiede auch inhaltliche Übereinstimmungen findet. So wird in beiden Versionen von »Mord« gesprochen. Außerdem berichten beide Strophen von der Reue der Kirche.

Der große Unterschied liegt jedoch im Verhalten, das Luther der Kirche nachsagt: einmal setzt sie falsche Behauptungen in die Welt (Strophe 11), während sie sich in der jüngeren neunten über den Prozess ausschweigt.

Ein weiterer Punkt ist der angebliche Widerruf der Verurteilten in Strophe 11. Dieser könnte von Luther absichtlich weggelassen worden sein, da er doch manchen zu Zweifeln angeregt haben mag.

Die Strophen 10 bzw. 12 weichen stärker voneinander ab. Während in der älteren Version, die eng an die elfte anknüpft, von der Zukunft der Reformation durch Gottes Hilfe gesprochen wird, kehrt die neuere Version gedanklich wieder an den Anfang zurück, zum Singen des »neuen Liedes«. Auch diese Strophe drückt Zuversicht aus, allerdings durch ein anderes Bild: die Asche, die sich in alle Länder zerstreut und die Botschaft mit sich trägt. Sie endet jedoch nicht damit, dass alles Gott allein überlassen bleibt, sondern dass die Menschen auch etwas für die Reformation tun können: singen. Somit kommt der Gattung des Liedes eine hervorgehobene Bedeutung zu.

Es ist also wirklich wahrscheinlicher, dass Luther die beiden neuen Strophen als Ersatz für die alten dichtete, da sie vieles besser ausdrücken als die alten und die Aufgabe des Liedes selbst unterstreichen. Das unterschiedliche Verhalten der Kirche mag sich folgendermaßen erklären: Die ursprüngliche Version ist wahrscheinlich im August 1523 entstanden. Damals hatte die Kirche wohl die von Luther so bezeichneten »Lügen« verbreitet. Ein gutes Jahr später jedoch versuchte sie, das Ereignis zu ignorieren. Genau das möchte Luther aber verhindern. Er will die beiden Märtyrer vor allem bei den Protestanten nicht in Vergessenheit geraten lassen.

<sup>34</sup> Meding, Luthers Gesangbuch, 95 f.

Deshalb dichtet er die 10. Strophe, die dazu ermuntern soll, das Lied zu singen und sich so der Brüsseler Ereignisse zu erinnern. Gleichzeitig »aktualisiert« er in der 9. Strophe das Verhalten der Kirche. Die beiden neuen Strophen ersetzen die alten nicht nur, sie verbessern sie sogar.

V. Kirchenkritik: »Dein armer Hauf, Herr, tut klagen« –  
ein Psalmlied Stiffels

Dieses Lied, dem der 10. Psalm zugrunde liegt, kritisiert wie kein anderes die katholische Kirche. Es stammt von Michael Stiffel. Da es zum ersten Mal in einem Gesangbuch von 1525 auftaucht, dürfte es mit zu den ersten Reformationsliedern gehören.

»Dein armer Hauf, Herr, tut klagen / großen Zwang vom Widerchrist, / der sein Bosheit hat verschlagen / wohl unter deinem Wort mit List«<sup>35</sup>. Der Teufel oder auch Wider- bzw. Antichrist hat listig seine »Bosheit« unter dem Wort Gottes verborgen. Dadurch gelingt es ihm, den Menschen »Zwang« aufzulegen, sie zu unterdrücken. Stiffel will sagen, dass die Kirche vom »Widerchrist« beherrscht wird, eine Bezeichnung, die häufig auch für den Papst verwendet wurde. Sogar Luther deutet dies an, wenn er sagt: »Der Antichrist sitzt nicht in einem Teufelsstalle, in einem Schweinestalle oder unter dem Haufen der Ungläubigen, sondern an der edelsten und heiligsten Stelle, nämlich im Tempel Gottes«<sup>36</sup>; und die heiligste Stelle auf Erden war nun einmal Rom.

In der vierten Strophe heißt es: »Uns sein Gnad und Ablass weiset, / dass dein Gnad hat kein Gestalt«. Hier bezieht Stiffel sich eindeutig auf den Papst. Dieser behauptete nämlich, die Macht zur Sündenvergebung zu haben, woraus er das Recht zum Ablassverkauf ableitete. Die Kirche predigte den Christen nur die Gnade des Papstes, der sie durch Ablässe aller Art zur Erlösung führen würde, und eben nicht die Gnade Gottes, die allein den Glauben seiner Gemeinde fordere. Diese Gnade Gottes »hat kein Gestalt«, scheint in Vergessenheit geraten zu sein. Dabei wäre es ja Aufgabe der Kirche, darüber zu predigen. Stattdessen tut der Antichrist / Papst das genaue Gegenteil: »Gottes Wort, das die Seele speiset, / verlästert er mannigfalt«, indem er die reformatorischen Lehren zu Irrlehren erklärt und auch die Lutherbibel verdammt.

»Aus gießt er Fluchen und Schelten, / wo er fühlet Widerstand«, heißt es in der fünften Strophe. Damit ist zweifellos die Reaktion der Kirche auf

<sup>35</sup> Zitiert nach: Zwickauer Enchiridion 1528.

<sup>36</sup> Zitiert nach: Kurt Aland, Lutherlexikon, 1964, 23 f.

die Reformation gemeint. Es wird gegen sie gepredigt, vermutlich mit ähnlich harten Worten wie die Reformatoren sie für die Kirche verwenden; man bringt Streitschriften unter das Volk, Disputationen finden statt; aber auch Drohungen werden ausgesprochen, Verhaftungen vorgenommen und Ketzerprozesse durchgeführt.

Auf Letzteres geht Stiffel in der folgenden Strophe ein, in der er den Antichrist / Papst zu Wort kommen lässt: *»Er spricht frei: »Der muß herunter! / Wer mich hasst, es kost sein Blut.«*. Dieser Ausspruch verdeutlicht gut die Willkür der Kirche, die eben besonders in dem Brüsseler Prozess zum Ausdruck kommt. Einziger Grund für Verurteilungen war Widerstand gegen die Kirche, nicht Widerstand gegen Gott.

*»Bald sein Schwert der Kaiser wetzet / beschirmt Sankt Peters Stuhl.«*. Stiffel geht auf das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst ein, das ein sehr wechselhaftes war. Erst waren beide Verbündete im Krieg gegen Frankreich, doch nach dessen Beendigung 1525 ging Clemens VII. ein Bündnis mit Franz I. ein, der zum Gegenschlag ausholte. Doch die Auseinandersetzung mit den Päpsten begann eigentlich schon mit der Wahl Karls V. zum Kaiser. Leo X. versuchte alles, um die Wahl des Habsburgers zu verhindern, weil er durch ihn den Kirchenstaat bedroht sah; er konnte sich allerdings gegen die deutschen Fürsten nicht durchsetzen, vielleicht weil Karl einfach höhere Bestechungsgelder zahlte. Und es schien ja oftmals, als stünde ein Krieg zwischen Kaiser und Papst unmittelbar bevor, ganz besonders eben 1525, im vermutlichen Entstehungsjahr dieses Liedes.

Interessant ist Stiffels Deutung dieser Situation. Er behauptet, dass der Kaiser zum Kampf gegen den Papst rüste, um das Amt des Nachfolgers Petri vor diesen ungeeigneten Inhabern zu retten. Der Schutz des »Stuhles Petri« ist ja seit Karl dem Großen auch die Aufgabe des Kaisers als des weltlichen Oberhauptes der Christenheit. Allerdings war damit der Schutz gegen andere Völker gemeint. Der Lieddichter erweitert die Aufgabe des Kaisers also: Er soll die Christenheit also auch vor Päpsten schützen, die offensichtlich gegen das Wort Gottes handeln und vom Antichrist gelenkt scheinen, damit das Ansehen und die eigentliche Funktion des Papstamtes erhalten bleiben. Stiffel kritisiert also nicht das Amt des Papstes an sich, sondern nur auf den Missbrauch durch seine Inhaber.

In der achten Strophe wird das Verhalten der Päpste weiter kritisiert und an die sechste Strophe angeknüpft: *»Auf Erden kein Mensch erhöret / ist, der also bannt und schelt.«* Der Verfasser behauptet, dass kein weltlicher Herrscher so viel banne wie der Papst. Der Kirchenbann war bekanntermaßen die höchstmögliche Kirchenstrafe und kam der ewigen Verdammnis gleich, da es kein Heil außerhalb der Kirche gebe. Die entsprechende weltliche Strafe war die Hinrichtung oder auch die Verhängung der

Reichsacht, die den Verurteilten für vogelfrei erklärte. Stiffel sagt also, dass kein weltlicher Fürst seine Willkürherrschaft so weit treibe wie die Kirche.

Auch die neunte Strophe befasst sich mit diesem Gedanken: »*Sein Kirchhof muss beschützen / Banneskraft und Heeresspitz / [...] / ohn Gewalt sein Stuhl hat keine Stütz*«. Das Motiv für dieses Verhalten der Kirche sucht der Autor also allein in der Erhaltung ihrer Macht. Ohne Gewalt hat die Herrschaft der Kirche – vielleicht auch nur die der Renaissance-Päpste – keinen Bestand. »*Also muss der Arm[e] verderben / durch des Papstes Bann und Blitz / von dem Schwert muss er da sterben / Gefängnis leiden und Hitz*« (Strophe 11).

Zurück zur achten Strophe: »*Sein Geiz durch Betrug betöret / die Menschen all um ihr Geld*«. Nicht von ungefähr vermutet der Dichter hinter dem Ablasshandel das Motiv des Geld-Einnehmens. Er verurteilt ihn scharf und stellt ihn mit gemeinem Betrug auf eine Stufe. Die Kirche verspricht den Käufern Erleichterung der Höllequalen, ohne jedoch für das tatsächliche Eintreten derselben garantieren zu können.

»*Lasst uns fechten, lasst uns streiten!*«, spricht der widerchristlich Hirt« in der zwölften Strophe, »*Hier ist Gott auf unsrer Seiten / kein Unglück uns nimmer rührt / Unser Sach zu allen Zeiten / mit Freuden wird ausgeführt*«. Der Papst ist sich also sicher, dass er persönlich Gottes Schutz untersteht und deshalb tun kann, was er für richtig hält. Eine ähnliche Stelle findet sich in Luthers Lied »Ach Gott vom Himmel sieh dar ein«<sup>37</sup>.

Das Bild des Hirten wird hier in seiner Bedeutung umgekehrt. Jesus gilt als der gute Hirte, aber hier wird das Wort für den Papst in seiner Eigenschaft als ›Oberhirte‹ zusammen mit dem Adjektiv »widerchristlich« verwendet. Dieser steht also im Widerspruch zu Christus. Auch der Aufruf zum Kampf hat mit der friedliebenden christlichen Lehre nichts gemeinsam. Trotzdem ist Rom sich sicher, dass es »allzeit« so herrschen wird wie bisher. Die Geschichte zeigt, dass es anders gekommen ist.

»*Lob sei Gott, die Zeit ist kommen! / Er will selber sein der Hirt.*« In der sechzehnten Strophe ist also wieder vom »Hirten« die Rede. Gott will selbst zum Hirten seiner Gläubigen werden, indem er sie durch das ›wiederentdeckte‹ Evangelium leitet.

»*Ihr Papisten müsst erstummen, / die ihr habt die Welt verführt*«. Gott bringt durch die Reformation die Papstanhänger inklusive ihres

<sup>37</sup> Str. 3: »Dazu ihr Zung stolz offenbar / Spricht: »Trotz! Wer will's uns wehren? / Wir haben Recht und Macht allein, / was wir setzten, das gilt gemein« (s. o.).

Oberhauptes zum Schweigen – eine Illusion. Die Reformation veranlasste die Kirche erst recht zum Laut-sein. Doch die Kirche verlor zusehends an Macht und Einfluss. Es war nun nicht mehr so einfach, die Menschen von Glaubenssätzen zu überzeugen. Sie sind kritischer geworden, viele besitzen eine Bibel und lesen nach, ob das, was die Kirche sagt, zutrifft und mit der Schrift vereinbar ist. Weite Teile Deutschlands waren evangelisch geworden, und es war nun an der Kirche, Überzeugungsarbeit zu leisten, um sie zurückzugewinnen. Die »Papisten« verstummten keineswegs, sie predigten weiter und – sangen. Das Lied als wirksames Medium der Glaubensverkündigung fand bald auch Einzug in die katholische Kirche und diente vor allem während der Gegenreformation zur ›Bekehrung‹ von Protestanten. Denn das deutsche Gemeindelied wurde so erfolgreich, dass diese ›Erfindung‹ der Reformation bald auch von deren Gegnern übernommen wurde.

Andrea Ackermann, Ingelheimer Straße 10, 55268 Nieder-Olm

## ZUR GENESE DES BEGRIFFS LUTHERRENAISSANCE

Von Arnold Wiebel

Lucien Febvre hat 1950 unter einem hübschen Titel über Geschichtsperiodisierung geschrieben: »Wie Jules Michelet die Renaissance erfand«<sup>1</sup>. Diesem luziden Aufsatz verdankt sich die Erkenntnis, dass Zusammensetzungen mit Renaissance älter sind als der absolute Gebrauch des Wortes: »Freilich verkennen wir nicht, dass das Wort *Renaissance* sporadisch hie und da auch schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts vorkommt, und zwar bei verschiedenen Verfassern. Allerdings handelt es sich dabei stets um die Renaissance von irgendetwas, zumeist der Künste oder der Literatur. Nie handelt es sich um *die* Renaissance schlechthin ...«. So ist also der relativ späte Wortfund *Lutherrenaissance* seiner Wortbildungsge-

<sup>1</sup> Zunächst italienisch in einer Festschrift erschienen, dann 1953 französisch, 1988 schließlich in deutscher Übersetzung bei Klaus Wagenbach, Berlin. (L.Febvre, *Das Gewissen des Historikers*, 211–221).

schichte nach älter als der Name der bekannten kulturgeschichtlichen Epoche der frühen Neuzeit.

Zum erstenmal ist 1994 das Wort Lutherrenaissance als Teil eines Buchtitels gebraucht worden. Heinrich Assel hat seine große Arbeit über die Luther-Interpreten Holl, Hirsch und Hermann überschrieben: *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance*<sup>2</sup>. Die Sache, die mit dem Wort gemeint ist, kann man an das Jahr 1917 knüpfen, den Aufschwung der Beschäftigung mit Luther durch die 400-Jahrfeier des Thesenanschlags. Eigentlich bezeichnet Lutherrenaissance aber den Anstoß, den die Rezeption auch des jungen Luther durch die erstmalige Bekanntschaft mit dessen Römerbriefvorlesung von 1515/16 bekommen hat, die von Johannes Ficker im Jahr 1908 herausgebracht wurde und ab 1911 vor allem von Karl Holl in verschiedenen Aufsätzen behandelt wurde. Gewiss lassen sich schon vorher Spuren eines gewachsenen Interesses am jungen Luther finden: Carl Stange hat (in einer für Studenten bestimmten Reihe) *Die ältesten ethischen Disputationen Luthers* mit kommentierenden Fußnoten herausgegeben. Diese Ausgabe von 1904 wurde bei akademischen Übungen in Breslau 1920 durch Rudolf Hermann, in Halle 1921 durch Wilhelm Koepf, in Königsberg 1923 durch Hans Joachim Iwand benutzt<sup>3</sup>, also gerade in den Jahren, wo dann auch der Ausdruck Lutherrenaissance entstanden sein muss.

Zum Zeitpunkt dieser Entstehung hat sich schon 1978 Johannes Wallmann geäußert: in einer gelehrten Fußnote zu Beginn des Aufsatzes »Karl Holl und seine Schule.«<sup>4</sup>. Eine genauere Eingrenzung ist schwer. Assel ging

<sup>2</sup> So der Buchdeckel, auf Seite 3 lautet der vollständige Titel: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935). Erschienen ist das Buch bei Vandenhoeck und Ruprecht. – Die im folgenden zitierten Belege für den Ursprung von »Lutherrenaissance« 18 f.

<sup>3</sup> Für Breslau bezeugt das ein Brief, den Rudolf Hermann an seinen Lehrer Carl Stange, den einstigen Herausgeber, geschrieben hat – zum Tod von dessen Frau – und in dem er aus Stanges Fußnoten tröstliche Worte Luthers zur Anfechtung zitiert. Aus Halle schreibt Iwand an Hermann (Nachgelassene Werke 6, 34, vom 17. 1. 1921 (nicht 1920!) von Lektüre Lutherscher Disputationen, wahrscheinlich also die Ausgabe, die er selbst dann 1923 für seine Königsberger Konvikt-Studenten verbilligt besorgen konnte (»Stanges Disputationen Luthers«: 21. 5. 1923 NW 6, 56, vgl. 21. 6., 60). Das durchschossene Exemplar mit vielen Eintragungen hat sich in Iwands Nachlass erhalten.

<sup>4</sup> ZThK Beiheft 4 (zur Tübinger Theologie im 20. Jh.), 2 f. Anm. 6.

zunächst von Wallmanns Angabe aus, dass es »Karl Holl kein einziges Mal zur Selbstcharakterisierung seiner Theologie verwendete. Auch in seiner Schule wurde es ›mit Bedacht vermieden‹ (Wallmannzitat s.d. 18). Stattdessen findet sich die Bezeichnung ›Lutherrenaissance‹ als positionelle Kategorie am frühesten bzw. am wirkungsmächtigsten bei deren Gegenspielern: bei Erich Seeberg und in der Dialektischen Theologie.« Soweit zunächst Heinrich Assel zur Genese des Begriffs.

Wallmanns genaue Angabe zu Erich Seeberg – das erste, noch ungeprägte Vorkommen von ›Lutherrenaissance‹ sei in dessen Nachruf auf Karl Holl von 1926 zu finden – lässt sich nicht halten. In einer nichttheologischen Zeitschrift hat sich Seeberg schon 1925 über *Theologische Literatur zur neueren Geistesgeschichte* geäußert<sup>5</sup>. Darin ist ein längerer Abschnitt der Wende von Albrecht Ritschl zu Ernst Troeltsch und einer Kritik von dessen »systematisch-schöpferischer Benutzung der [Luther-]Literatur der zweiten Hand« zu lesen. Seeberg sieht als Überwindung der Lutherauffassung Troeltschs zunächst den Lutherband der Dogmengeschichte seines Vaters Reinhold Seeberg von 1917, dann aber in noch höherem Maße die Lutheraufsätze von Karl Holl an, die er nach der 2.(3.) Auflage von 1923 zitiert.

In diesem Zusammenhang schreibt Erich Seeberg<sup>6</sup>: Das Ergebnis dieses, die »Luther-Renaissance« in unserer Zeit entscheidend bestimmenden Buchs ist, auf das Ganze der Entwicklung der Probleme gesehen, das Zurücklenken zur alten Anschauung, mit vertiefter Problemstellung und mit erweitertem Horizont. Troeltsch ist an den entscheidenden Punkten überwunden, weil aus den Quellen widerlegt. Luther, der mit der Wiederbelebung des Paulinischen Gottesgedankens und des Evangeliums [von der Rechtfertigung] auch eine neue Vorstellung von dem, was Persönlichkeit und was Gemeinschaft ist, geschaffen hat, erscheint als der stille und große Regent im deutschen Geistesleben, gerade auch in soziologischer Beziehung . . . . Soweit Erich Seeberg, für dessen Denkart und Schreibstil auch der weitere Kontext noch interessant zu lesen ist. Hier kam es darauf an, eine frühe Verwendung des Wortes zu belegen: »Luther-Renaissance« wird noch in Anführungszeichen und in zwei Worten geschrieben, was später bei Seeberg nicht mehr der Fall ist.

<sup>5</sup> Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Band 3 (1925), H. 3, 463–484. Der dort zu findenden Erwähnung gegenüber hat das Wort »Lutherrenaissance« in der Holl-Gedenkrede ein Jahr später schon eher »Schlagwortcharakter« oder wirkt doch zumindest als geprägte Form auf den Hörer.

<sup>6</sup> aaO 467.

In einem ebenfalls für nichttheologische Kreise bestimmten Ullstein-Büchlein *Die religiöse Lage der Gegenwart* (Berlin 1926) schreibt auch Paul Tillich das Wort in einem Zuge und ohne Anführungszeichen, behandelt es jedoch wie einen noch nicht ganz geläufigen Begriff: »Neben dieser Richtung<sup>7</sup>, die unter starkem Einfluss der mystischen Gesamtbewegung unserer Zeit steht, geht eine andere einher, die eine bewusste und nachdrückliche Rückwendung zu Luther vollzieht. Karl Holls Lutherbuch ist der stärkste Ausdruck dieser Theologie. Ihre Wirkung auf die theologische Jugend ist recht erheblich. Man spricht hier geradezu von einer Lutherrenaissance.« Tillich kommt dann allerdings zu der Auffassung, eine Lutherrenaissance sei »auf dem Boden der religiösen Lage der Gegenwart, aufs Ganze gesehen, eine Unmöglichkeit«, ein Urteil, das er in den folgenden Abschnitten auf die dialektische Theologie ausdehnt.

Paul Tillich ist es nun, von dem wir das Wort Lutherrenaissance auch in der theologischen Literatur zum bisher frühesten Zeitpunkt lesen können; in seinem Vortrag *Rechtfertigung und Zweifel* schreibt er (in dessen späterer Fassung von 1924)<sup>8</sup>: »Es ist das Verdienst der wissenschaftlichen Lutherrenaissance, das protestantische Durchbruchsprinzip rein erfasst zu haben. Aber das ist zunächst Wissenschaft. Religiös erheblich kann nur eine Verkündigung der Rechtfertigung sein, die das reformatorische Durchbruchsprinzip auch als Durchbruchsprinzip unserer Geisteslage kund tut. ... Die Unmöglichkeit einer religiösen Lutherrenaissance ist darin begründet, dass der Weg von der Rechtfertigung zu dem Zweifel an ihren Voraussetzungen [nämlich: der Gottesgewissheit] ein notwendiger war.« Die Unterscheidung von zwei Arten von Lutherrenaissance lässt darauf schließen, dass das Wort 1924 schon in Umlauf war.

Weiter könnte man kommen, wenn sich ein Vortrag Rudolf Hermanns genau datieren ließe. Er hat, wie Heinrich Assel herausgefunden hat, das Wort z. B. 1926 in einem Vortrag benutzt, den er auch in Münster gehalten hat<sup>9</sup>. Es gibt ein handschriftliches Heft von Hermann, das aus den frühen 1920er Jahren stammen dürfte und das er später für einen Vortrag wieder hervorgeholt hat. Als Einleitungssatz ist mit einem dickeren Stift darüber geschrieben: »Man spricht seit zehn Jahren von einer Lutherrenaissance«.

<sup>7</sup> Die Rede war von Rudolf Otto gewesen.

<sup>8</sup> P. Tillich, *Rechtfertigung und Zweifel*, Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 39. Folge, 1924, 19 f.

<sup>9</sup> Nachweis und Wortlaut des Zitats bei Assel, *Der andere Aufbruch*, 18 f. Die Datierung des frühesten Gebrauchs von »Lutherrenaissance« im Jahr 1926 hat Assel korrigiert auf 1924 in: *Verkündigung und Forschung* 2–2000, 30.

In seiner übergenaue Art konnte Hermann das offenbar so nicht stehen lassen und fügte nachträglich vor ›zehn‹ das Wörtchen ›fast‹ ein. Wüssten wir, ob der spätere Vortrag 1932 gehalten worden ist, so läge der Schluss nahe, die Geburtsstunde des Wortes Lutherrenaissance auf 1923 anzusetzen. Das ist auch das Jahr der erweiterten Zweitaufgabe von Holls Lutherbuch. Bis zum Finden neuer Quellen darüber halte ich dieses Jahr für das wahrscheinlichste.

Nun aber noch zu der Frage, was aus dem Wort geworden ist. Der soeben genannte Rudolf Hermann ist einmal schon vor Assels großer Arbeit von 1994 in einer Rezension der Lutherrenaissance zugerechnet worden: In der Theologischen Zeitschrift aus Basel hat Gyula Bárczay Hermanns Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation besprochen. Dort schreibt er: »Hermann gehört zur zweiten Generation der Luther-Renaissance. Seine Studien knüpfen an die Arbeiten von K. Holl, W. Walther, S. Seeberg usw., indem sie diese teils weiterführen, teils korrigieren«<sup>10</sup>. Soweit ich weiß, ist dies aber der einzige Versuch vor Assels *Lutherrenaissance*, Hermann dort einzuordnen. Wenn man es tut, so gehört er als selbständiger Lehrer und Forscher in die erste Generation. Ein gewisser Abstand zu Karl Holl ist bei aller Verehrung von Anfang an zu spüren. Vor allem aber war Hermann Systematiker und Holl Kirchengeschichtler.

Was hätte Hermann selbst dazu gesagt, wenn man ihn damals der Lutherrenaissance zugerechnet hätte? Darauf lässt sich nur eine indirekte Antwort geben. 1930, im gleichen Jahr, in dem er sein Buch *Luthers These ›Gerecht und Sünder zugleich‹* zum Abschluss gebracht hatte, erschien von seinem Schüler Hans Joachim Iwand *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*. Erich Seeberg, wohl nicht Erfinder, wohl aber Mitverbreiter des Begriffs Lutherrenaissance, stand mit beiden genannten Autoren in einem ziemlich intensiven Briefwechsel. Beide Briefwechsel sind auch auf uns gekommen. Iwand hatte das Lutherbuch Seebergs von 1929 rezensiert<sup>11</sup> und Seeberg am 14.8.1929 die Letztfassung als Typoskript zugesandt. Seeberg hat dann Iwands eben genannte Habilitationsarbeit von 1927 (Druckfassung 1930) in derselben Zeitschrift besprochen<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> ThZ 17 (1961), 373f. – Gemeint ist W. Walther, dessen Auseinandersetzung mit K. Holl in einem Aufsatz für die R. Seeberg-Festschrift in dem Studienband steht. Im übrigen hat Hermann sich häufiger mit Erich Seeberg beschäftigt. (Ein S. Seeberg ist mir unbekannt.)

<sup>11</sup> E. Seeberg, *Luthers Theologie. Motive und Ideen, Band I. Die Gottesanschauung*, 1929. – H. J. Iwands Rezension in: DLZ 50 (1929), 1612–1617.

<sup>12</sup> DLZ 51 (1930), 1969–1973.

Seeberg hatte seinem Schützling Iwand schon früh geraten, er möchte sich doch von seinen drei Eisheiligen Luther, Schleiermacher und Stange einmal lösen, wie Iwand am 24. 10. 1924 an Hermann berichtet. In der Rezension über Iwands Buch von 1930 schreibt er am Ende: »Gerade einem so klugen Buch gegenüber kann die Frage nicht unterdrückt werden, die einem beim Lesen immer wieder kommt: »Ist das nicht Lutherscholastik? Ist nicht die Lutherrenaissance bereits zur Lutherscholastik geworden? ...«

Iwand hat in seinem nächsten Brief nach der Lektüre der Besprechung recht sanft auf diese doch ziemlich harte Anmerkung reagiert. Er war Seeberg zu Dank verpflichtet, weil dieser ihm in Königsberg von Berlin aus einen Lehrauftrag vermittelt hatte. So schreibt er am 30. 10. 1930 nach einer Einleitung, die sich auf die freundliche Kritik bezieht: »Was Sie über die Lutherscholastik schreiben, ist gar nicht zu leugnen«. Er empfindet wohl sehr das Anfängerhafte seiner Arbeit, baut dann aber auf die Zukunftshoffnung, »ob sich nicht einmal der Gedanke vom Boden abheben könnte, um in eigener Kraft seine Kreise zu ziehen«. Bezeichnend scheint mir, dass er die Kritik an der eingeschlagenen Methode offenbar nicht akzeptiert; also die Absage an die Lutherrenaissance, die hier als Lutherscholastik verspottet wird, will Iwand nicht gelten lassen, wenn ich ihn richtig verstehe.

Schärfer reagiert der mit Erich Seeberg etwa gleichaltrige Hermann. Er hat die Rezension von Seeberg auch zugesandt bekommen und antwortet auf einer Karte vom 28. 10. 1930: »... Die Iwand-Kritik enthält viel Beachtenswertes, insbesondere den Schluss. ›Scholastik‹ wird die Sache aber nur für eine Übergangszeit heißen dürfen, bis man eben mit der *Sache* auch die Scholastik (des M[ittel]A[lters]) wieder zu Ansehen gebracht hat.« Später kommt er noch einmal auf das Wort Scholastik zurück und benutzt es seinerseits ironisch im Blick auf Seeberg. (Dieser liebte es ein wenig stark, mit dem Begriff der Lutherrenaissance zu spielen: 1939 äußerte er sogar in einer Schrift, die Hermann gar nicht gefiel, sinngemäß: »Wir wollen keine Lutherrenaissance, aber wir brauchen eine Lutherrevolution.«<sup>13</sup>)

<sup>13</sup> E. Seeberg, *Krisis der Kirche und des Christentums heute*, und Hermanns Antwort an Seeberg auf die Zusendung hin vom 25. 2. 1939. Vgl auch J. Seim, *Hans Joachim Iwand. Eine Biografie*, 1999, 243. Wörtlich heißt es zum Thema in dem bei Mohr 1939 erschienen Vortrag E. Seebergs: »So sind wir auch heute wieder auf Luther gewiesen, von dem wir Religion lernen können, die uns Eisen ins Blut und Blut in den Geist gießt. Aber ich will damit keine Repristinatio Luthers; ich will vielmehr eine Umwälzung durch Luther und in Anknüpfung an ihn (23) ... Man kann die theologische Mathematik, zu der die Späteren Luthers Rechtfertigungslehre gemacht haben, heute nicht mehr predigen« (24).

Abgesehen von dem geistvollen Ping-Pong-Spiel, das den Wechsel der Briefe zwischen Hermann und Seeberg im Oktober 1930 amüsant zu lesen macht, ist doch aus der vorsichtigen Zurückweisung der Bezeichnung Scholastik nicht nur ein Schutz des angegriffenen Iwand zu lesen, sondern wohl auch eine Selbstverteidigung. Hermann wusste, wenn dieses Urteil unwidersprochen stehen bleibt, sind auch die eigenen Luther-Arbeiten mitgetroffen. Insofern erscheint es angemessen, wenn wir davon ausgehen, dass Hermann sich zu der »Lutherrenaissance« genannten Bewegung gerechnet hat.

Es ist offenbar keine Bezeichnung der Gegner gewesen, die von den damit Gemeinten als Ehrenname übernommen worden ist<sup>14</sup>. Aber Gegner hat es dann bald gegeben. Assel zitiert Karl Barth mit dessen Holl-Invektive<sup>15</sup>. Barth hat am Ende seines Lebens noch einmal eine ähnliche Stellungnahme abgegeben in seinem Nachwort zu der Schleiermacher-Ausgabe von H.Bolli. Dort wird der Lutherrenaissance eine Schleiermacherrenaissance vorgeordnet: »Und die matte ›Schleiermacher-Renaissance‹, die sich um 1910 bemerkbar machte, war auch eine mehr literarische Angelegenheit, die mich sachlich nicht weiterführte – wohl nicht weiterführen konnte. . . . Jene Schleiermacher-Renaissance wurde übrigens wenige Jahre

»Noch einmal, ich glaube nicht an eine durch wissenschaftliche Interpretation zu schaffende Repristinatio Luthers als an das einzige Heilmittel in unserer Lage. Der Streit geht nicht darum, wer Luther richtig oder falsch auffasst; das ist viel zu eng gedacht. Renaissancen sind überhaupt nicht Zeichen schöpferischer Kraft« (28). (Die stark militärverherrlichend klingenden Ausdrücke »Eisen ins Blut und Blut in den Geist« stammen aber nicht erst aus 1939, sondern finden sich schon in der Gedenkrede für Holl von 1926 (Theol.Blätter 5, 169). – Die Forderung einer Lutherrevolution statt einer Lutherrenaissance findet sich schon 1937 in Luthers Theologie II, S.VIII.

<sup>14</sup> G.Besier in Geschichte der EKV Bd. III, 1999, 153: »eine spätere Fremdbezeichnung theologischer Gegner« rechnet wohl auch mit einer Entstehung der Bezeichnung Lutherrenaissance erst nach Mitte der 1920er Jahre. – Ein zeitgenössischer Historiker (s. die übernächste Anmerkung) schreibt: »Sie [die Lutherrenaissance] wird von sachkundigen Beurteilern im eigenen Lager so hoch geschätzt, dass sie neben der dialektischen Theologie als zweite Hauptströmung im Protestantismus durchaus mit Recht bezeichnet wird.«

<sup>15</sup> In K. Barth/H. Barth, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 1930, 61: »... Lutherdarstellung, die man als die Eröffnung einer sogenannten Luther-Renaissance zu feiern pflegt.«

später durch eine Luther-Renaissance abgelöst, die mir, jedenfalls in ihren Anfängen (rund um das Jubiläumsjahr 1917 herum), trotz und wegen Karl Holl den Eindruck einer ganz üblen Sache machte.«

Gern wüsste man nun, was Barth an Holl gefiel und was ihm nicht gefiel. Und noch interessanter wäre, ob die Seebergs, Vater und Sohn, dabei in seinem Blick waren oder wer sonst ihm der bloßen Mattheit der Schleiermacher-Renaissance gegenüber bei derjenigen Luthers den Eindruck einer üblen Sache vermittelt hat. Vielleicht hat Barth die Holl-Schüler nach 1933 in globo bei den Deutschen Christen ankommen sehen. Vielleicht richtet sich der Hinweis auf seine Begegnungen mit Emanuel Hirsch schon in den 1920er Jahren. Wir wissen es nicht. Rechnet man jedoch die Kähler-Schüler Rudolf Hermann und H.E.Weber dazu, vielleicht noch Fritz Blanke und Robert Stupperich, die in puncto Nationalsozialismus unverdächtig sind, so sind Zuordnungen nicht mehr so einfach zu treffen.

Einen eigenen Reiz hätte es, dem Aufkommen und der weiteren Entwicklung von Zusammensetzungen eines Namens mit dem Wort Renaissance nachzugehen. Der Profanhistoriker Justus Hashagen spricht beispielsweise von der Goetherenaissance, meint aber: »Auch die Goetherenaissance, von anderen zu schweigen, verschwindet dahinter in wesenlosem Schein. Der Mann von Wittenberg beherrscht die Szene der sturmumbrauten Gegenwart.«<sup>16</sup>. Als einziges Beispiel für die Weiterwirkung dieses Brauchs soll hier am Schluss stehen, dass um 1940 von einer Kählerrenaissance gesprochen werden konnte, so dass das Aufgreifen der Kählerschen Schrift über den sogenannten historischen Jesus und den geschichtlichen biblischen Christus Mitte der 1950er Jahre schon als eine zweite Kählerrenaissance angesehen werden muss<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> J. Hashagen, *Die apologetische Tendenz der Lutherforschung und die sogenannte Lutherrenaissance*, *Histor. Vierteljahrschrift* 31 (1937–1939). Die spöttische Bemerkung über die sturmumbraute Gegenwart könnte sich auf den Beginn von Gerhard Ritters Lutherbuch in der ersten Auflage von 1925 beziehen; später hat Ritter den Anfang weniger heldisch formuliert. – Justus Hashagen war auch als Historiker ein sehr guter Lutherkenner, der nach vielen anderen Rezensenten die drei Lutherbücher Erich Seebergs in dessen Zeitschrift für Kirchengeschichte 1942 ein letztes Mal kritisch in Tadel und Lob besprochen hat. Seiner Auffassung nach war die Lutherrenaissance Ende der 1930er Jahre schon mehr als ein halbes Jahrhundert alt.

<sup>17</sup> Beispielsweise stellt Martin Schulze seine Sammelrezension über Neuausgaben Kählerscher Werke und über eine Kählermonographie von G. Niemeyer in *ThLZ* 1940, 55–60, unter den Titel Kähler-Renaissance.

Kählers 100. Geburtstag 1935 und sein 25. Todestag 1937 mögen ein solches erstes Wiederaufleben gefördert haben. In der Lutherakademie Sondershausen hielten H.E.Weber und Rudolf Hermann wie auch der Sohn Walter Kähler Rückblicke. Es gab einzelne Neudrucke. Aber vor allem die Sammlung von Kählerworten, die Anna Kähler im Verein mit seinem Schüler Julius Schniewind herausgegeben hat, wirkte auf die Generation der Bekenntnischristen sehr stark. Sie wurde denn auch von den Nazis eingestampft. Hans Joachim Iwand kann man mit guten Gründen der Luther- und der Kählerrenaissance zurechnen.

Dr. Arnold Wiebel, Metzger Straße 16, 48151 Münster

## »REFORMATION FÜR DIE GEGENWART«

Bericht vom Seminar der Luther-Gesellschaft in Wittenberg  
(2. bis 4. 10. 2002)

Von Michael Lapp

»Back to the roots«. Mit diesem Schlagwort lässt sich das Herbstseminar 2002 der Luther-Gesellschaft treffend umschreiben. Dabei trifft dieses »Zurück zu den Wurzeln« sowohl in geographischer als auch in inhaltlicher Hinsicht zu. So fand zum einen die Tagung anlässlich des 500. Geburtstages der Wittenberger Universität Leucorea in der »Brunnenstube« der Reformation statt. Zum anderen war es die Absicht des Luther-Seminars, Impulse und Ideen zu liefern, um das Interesse des lutherischen Aufbruchs neu zu entdecken und zeitgemäß in der Religionspädagogik, in der Erwachsenenbildung und im kirchlichem Unterricht zu vermitteln.

Dabei blieb allein schon der Ablauf des Seminars nicht hinter seinem eigenen pädagogischen Anspruch zurück. Einleitende und vertiefende Vorträge wechselten sich mit Besichtigungen, Konzert und Diskussionen ab. Dass auch die Beschreibung und Erklärung des Altarbildes der Wittenberger Stadtkirche eine Predigt sein kann, wurde während einer Morgenandacht am Tag der Deutschen Einheit eindrücklich unter Beweis gestellt. Darüber hinaus hatte das Seminar mit dem Festakt zur Verleihung des

Martin-Luther-Preises 2002 in der Schlosskirche an den Gräbern Luthers und Melanchthons seinen besonderen Höhepunkt. Den Preis teilen sich Jens-Martin Kruse und Wolfgang Simon. Ausgezeichnet wurde Jens-Martin Kruse aufgrund seiner Arbeit über die Universitätstheologie in den Anfängen der Reformation<sup>1</sup>, während Wolfgang Simon den Preis für seine Arbeit über die Messopfertheologie<sup>2</sup> Luthers erhielt.

In seinem einleitenden Vortrag »Glaube als Lebensform. Der Anstoß Martin Luthers« stellte der Marburger Systematiker Dietrich Korsch zunächst den Titel in Frage, in dem er darauf hinwies, dass der Glaube, der durch die Reformation als die Lebensform wieder entdeckt worden ist, heute nicht mehr als selbstverständlich gilt. Im Anschluss an Ernst Troeltsch vertrat Korsch die Ansicht, dass der Protestantismus ein mittelalterliches Gesicht habe, da er auf der Basis der Einheitlichkeit der Bibel und von der Einheit der Kirche und des Staates (Heiliges Römisches Reich) ausgehe. Allerdings zeigt sich dabei ein inkohärentes Bild, da dem Protestantismus als der Religion des Wortes, bedingt durch plurale Verstehensweisen, die Einheitlichkeit der Glaubensauffassung zum Problem wird. Korsch verwies daher im Anschluss an die Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins darauf, dass es kein Jenseits der Sprache geben kann. Die Funktion von Sprache ist vielmehr eingebettet in Interaktionszusammenhänge, nur die Mitteilung von Handeln reicht nicht aus, sondern ein Handlungszusammenhang ist notwendig. Diese Verbindung kommt bei Luther unter der Begrifflichkeit *promissio et fidei* zum Ausdruck. So schreibt er in *De captivitate Babylonica ecclesiae*: »Wo nämlich das Wort des verheißenen Gottes ist, da ist der Glaube des empfangenden Menschen nötig.«<sup>3</sup> Luther äußert sich dazu folgerichtig in *De captivitate* im Zusammenhang seiner Ausführungen über das Abendmahl. Gott verspricht sich den Menschen in Jesus Christus. Im (gläubigen) Empfang des Abendmahls ist der Handlungszusammenhang vollendet. Die Lebensform des Glaubens kann damit – analog der Wechselwirkung von *promissio et fidei* zwischen Gott und dem Menschen – zu einer Eröffnung von Gegenseitigkeit im menschlichen Leben führen. Als aktuelles Beispiel kann hier die Erziehungsarbeit genannt werden, die ihre Konkretisierung im vierten Gebot

<sup>1</sup> Jens-Martin Kruse: *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522*, VIEG 187, 2002.

<sup>2</sup> Wolfgang Simon: *Die Messopfertheologie Martin Luthers*, SuR NR 22, 2002.

<sup>3</sup> *Vbi enim est uerbum promittentis dei, ibi necessaria est fides appetantis hominis...*, BoA 1, 445,23f.

gefunden hat. Dabei ist vordringlichste Aufgabe, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern auf vernünftiger Grundlage zu klären.

In dem anschließenden Vortrag gab der Jenaer Kirchengeschichtler Volker Leppin unter der Überschrift »Von der Renaissance zur neuen Nüchternheit? Tendenzen der Lutherforschung im 20. Jahrhundert«<sup>4</sup> einen Überblick über die verschiedenen Richtungen und Ansätze der Erforschung des Lebens und des Werkes Luthers. Dabei wurden auch problematische Deutungsansätze kritisch gewürdigt. Leppin plädierte für einen »Luther ohne Goldgrund«. Er wies auf neue Perspektivmöglichkeiten der Lutherforschung hin, die es weiter zu verfolgen gilt: So die sozialgeschichtliche Forschung und die mystische Komponente im Werk Luthers, die eine Brücke zur ökumenischen Betrachtung ermöglichen.

Eine besondere Gelegenheit, die sich in den nächsten zwei Jahrzehnten nicht wieder bieten wird, war der Rundgang durch das leere Lutherhaus. Mit Ausnahme der in ihrer »Urgestalt« erhaltenen Lutherstube wurde das Lutherhaus von Grund auf renoviert. »Der unverstellte Blick« in Luthers Wohnhaus, das ehemalige Augustiner-Eremiten-Kloster, wurde durch die lebendigen Erklärungen von Stefan Rhein und Martin Treu von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt ein besonderes Erlebnis.

Nach dieser Besichtigung des »reinen« Lutherhauses widmete sich der Vortrag des Kieler Professors für Praktische Theologie, Reiner Preul, der »Bildung und Erziehung nach Gesichtspunkten Luthers«<sup>5</sup>. Nicht zuletzt durch das schlechte Abschneiden deutscher Schüler in der PISA-Studie der OECD steht das Thema Bildung wieder auf der politischen und gesellschaftlichen Agenda. Luther selbst kannte den Begriff *Bildung* nicht, wohl aber die Sache. Dabei stehen Bildung und Erziehung im engen Zusammenhang. Erziehung ist handlungsorientiert, setzt aber notwendigerweise Bildung voraus. Für Luther geschieht Erziehung im Horizont des vierten Gebots. Christliche Erziehung bleibt damit immer auf den Glauben bezogen und steht so dem menschlichen Machbarkeitswahn entgegen.

Um affektive Dimensionen ging es im folgenden Vortrag, den der Berliner Gemeindepädagoge Roland Degen unter der Überschrift »Kirche(n) entdecken – zur Pädagogik des Kirchenraumes« hielt. Für Degen ist der Kirchenraum ein Speicher von Erfahrungen, der ein Gegenüber zum flüchtigen Wort darstellt. Kirchenbaugeschichte ist Form gewordener Gottesdienst und damit Frömmigkeitsgeschichte. Anhand der Kirchenräume kann man erkennen, wo Menschen den Sinn für das Leben gefunden haben und weiterhin finden. Sie sind damit Begegnungsorte von Überlieferung

<sup>4</sup> Erscheint in einem der nächsten Hefte von LUTHER.

<sup>5</sup> Erscheint in einem der nächsten Luther-Jahrbücher.

und Zeitsituation und ermöglichen so die jeweilige Aktualisierung der biblischen Botschaft. Kirchen repräsentieren als räumlicher Mittelpunkt der Städte und Dörfer den Sinnmittelpunkt des Gemeinwesens. Degen betont daher, dass die Kirchen nicht als Museen gewürdigt werden dürfen, sondern als Räume, die sich elementar von anderen Räumen unterscheiden, da sie Meditation ermöglichen und Spiritualität erfahrbar machen. Degen wirbt dafür, Kirchenräume sinnlich zu erfassen, sie zu begehen und durch eine »Pädagogik des Kirchenraums« erschließen zu lassen. Dies gelte für Kinder und Jugendliche genauso wie für Erwachsene.

Zu einer Stärke dieses Luther-Seminars gehörte u. a. der beziehungsreiche Wechsel zu unterschiedlichen Orten innerhalb Wittenbergs. So ging dem Vortrag des Aachener Pfarrers und Privatdozenten für Kirchengeschichte Uwe Rieske-Braun eine Besichtigung des inzwischen weitestgehend renovierten Cranach-Hofs voraus. Der Vortrag interpretierte unter der Überschrift »Reformatorsche Botschaften im Bild. Lucas Cranach: Gesetz und Evangelium« einen Holzschnitt aus der Cranach-Werkstatt. Er ist um das Jahr 1550 entstanden und keinem der beiden Cranachs eindeutig zuzuordnen. Gegenstand ist eine typologische Auslegung von Gesetz und Evangelium, die in ähnlicher Weise bereits Ende der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts erstmals dargestellt wurde. Die Reformation benutzte dieses Medium zur Verkündigung ihrer Botschaft; die Familie Cranach profitierte im besonderen Maße davon.

Mit der musikalischen Darbietung von Liedern aus der Reformationszeit bis ins 20. Jahrhundert der *Schola Wittenbergensis* im Predigerseminar klang dieser Tag gesellig aus.

Am letzten Tag des Seminars stand der Besuch der Hundertwasserschule auf dem Programm. Nach Plänen des österreichischen Künstlers Friedensreich Hundertwasser wurde das in den siebziger Jahren in Plattenbauweise errichtete Martin-Luther-Gymnasium im typisch farbenfrohen Hundertwasserstil nach der Wende umgestaltet. Die Führung übernahmen mit engagierter Kompetenz Oberstufenschülerinnen, die mit großem Stolz »ihre« Schule erläuterten.

Den Abschluss des Seminars bildete eine Diskussionsrunde in der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt. Unter der Überschrift »Not lehrt beten!?!« diskutierten Martin Treu, Matthias Zentner, Theologe am Luther-Zentrum, und Katharina Doyé, Studienleiterin für Jugendbildung an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt, mit den Seminarteilnehmern über Gemeindepädagogik und Jugendarbeit in Ostdeutschland.

Einleitend wurde festgestellt, dass der Säkularisierungsprozess, der mit einer Entkirchlichung einhergeht, in Ostdeutschland weiter fortschreitet, jedoch habe sich der Trend verlangsamt. Gleichzeitig sei Versuchen, eine

antichristliche, atheistische Religiosität zu etablieren, keine Zukunft beschieden, wie man an der inhaltlich völlig entkleideten Jugendweihe erkennen könne. Allen Entkirchlichungstendenzen zum Trotz sind Menschen auch ohne Kirchenmitgliedschaft und ungetauft für die Angebote der Kirche zu interessieren. Gerade in Krisensituationen, wie zum Beispiel nach dem Amoklauf an einem Erfurter Gymnasium im April 2002, wird Kirche mit ihrer Seelsorge und in ihrer rituellen Funktion gewünscht und in ihrer diesbezüglichen Kompetenz akzeptiert, aber häufig nur beschränkt in der konkreten Situation wahrgenommen. Gleichzeitig nehmen viele Jugendliche als Suchende am Religionsunterricht und den Angeboten der kirchlichen Jugendarbeit teil – nicht selten werden sie auch zu Findenden. Deutlich wurde bei der anschließenden Diskussion, dass der Unterschied im Wissen und im Umgang bezüglich der Religion zwischen Ost und West – nicht nur bei Jugendlichen – weitaus geringer ist, als man es landläufig annimmt.

Hier gilt es anzusetzen und dem sich ausbreitenden »religiösen Alphabetismus« wirkungsvoll zu begegnen. Die Luther-Gesellschaft hat am »Entstehungsort« der Reformation in dieser Hinsicht und nicht zuletzt auch unter didaktischen Gesichtspunkten ein gutes Seminar zusammengestellt. Es bleibt zu hoffen, dass »Back to the roots« nicht nur eine kurzlebige Erscheinung ist. Vielmehr lautet die Aufgabe, durch das Fragen nach den Wurzeln sowohl des christlichen Glaubens als auch unserer – sich nicht zuletzt auf der Basis reformatorischer Erkenntnisse entwickelten – »westlichen« Gesellschaft die Zukunft unserer Gesellschaftsordnung zu gestalten. Dieses Seminar hat dafür gute Anregungen gegeben. So kann abschließend die Antwort des Präsidenten der Luther-Gesellschaft, Professor Schilling, wiedergeben werden, die er einer Teilnehmerin gab, die sich über Angebote anderer evangelischer Bildungseinrichtungen beklagte: »Empfehlen Sie doch die Luther-Gesellschaft einfach weiter«.

Pfarrer Michael Lapp, Im Nassen Stück 2, 63571 Gelnhausen

# DER MARTIN-LUTHER-PREISTRÄGER JENS-MARTIN KRUSE STELLT SEINE PREISARBEIT VOR

## UNIVERSITÄTSTHEOLOGIE UND KIRCHENREFORM

Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522

»Geschichte kann nicht ein für allemal geschrieben werden. Jede neue Epoche steht vor der Aufgabe, sich ein neues Bild von der Vergangenheit zu formen und ihren eigenen Platz in der Geschichte zu bestimmen.«<sup>1</sup> Mit diesen Worten hat der Kirchenhistoriker Bernhard Lohse in einem Vortrag über neue Wege in der Reformationsforschung an die sich immer wieder stellende Aufgabe erinnert, bekannte historische Begebenheiten unter neuen Blickwinkeln zu untersuchen und bestehende Ansichten und Deutungsmuster auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen, um so zu einem eigenen reflektierten Standort gegenüber historischen Ereignissen zu kommen. Dieses Diktum gilt natürlich auch für ein so zentrales und wichtiges Thema wie die Anfänge der Reformation in Wittenberg. In meiner Arbeit »Universitätstheologie und Kirchenreform« habe ich die Entwicklung der Reformation in Wittenberg in den Jahren 1516 bis 1522 unter einer Perspektive untersucht, die bisher wenig beachtet worden ist und doch – dies war die These meiner Arbeit – einen weiteren Beitrag zum differenzierten Verständnis der frühen Reformationszeit leisten kann. Diese gegenüber den bisherigen Untersuchungen veränderte Zugangsweise ergibt sich, wenn die Perspektive über Luther hinaus auf die anderen Wittenberger Universitätsprofessoren geweitet und nach ihrer Bedeutung für die Ausbildung der reformatorischen Theologie und die Durchsetzung der Kirchenreform gefragt wird. Dabei wird deutlich, daß der sich seit 1516 in Wittenberg abzeichnende Reformkreis zu keiner Zeit eine »schweigende Kulisse« hinter Luther gewesen ist. Vielmehr haben Professoren wie Johann Lang (1488–1545), Bartholomäus Bernhardi (1487–1551), Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), Nikolaus von Amsdorf (1483–1565), Johannes Dölsch († 1523), später auch Philipp Melanchthon (1497–1560), Justus Jonas (1493–1555) und Johannes Bugenhagen (1485–1558), bereits in frühester Zeit in Vorlesungen, Disputationen und Schriften ihre Beiträge zu dieser Diskussion um die Erneuerung der Theologie formuliert. Durch diese Auseinandersetzungen und Gesprächsbeiträge bildete sich zum einen ein vielschichtiges Beziehungs- und Kommuni-

<sup>1</sup> B. Lohse, *New Approaches to the Reformation*, Typoskript, S. 1.

kationsgefüge, und zum anderen entwickelten sich Grundüberzeugungen einer gemeinsamen Theologie, die von jedem der Professoren auf der Grundlage seiner Denktradition in eigener Weise ausgesagt wurden. In dieser gemeinsam entwickelten und vertretenen neuen Universitätstheologie liegt der Ausgangspunkt für die Wittenberger Reformation. Indem sich diese Arbeit in der Untersuchung der Universitätstheologie und Kirchenreform in Wittenberg zwischen 1516 und 1522 insgesamt bemüht, sowohl die gemeinsamen theologischen Grundüberzeugungen als auch die inhaltlichen Differenzen unter den Reformen herauszuarbeiten, liefert sie einen weiteren Beitrag zu einem differenzierten Verständnis der frühen Reformation in Wittenberg und zeigt im Ergebnis, daß der »cursus rei Evangelicae« in Wittenberg in all seinen Entwicklungsphasen von den Diskussionen und dem Zusammenwirken der Universitätsprofessoren bestimmt gewesen ist. Für ein differenziertes Verständnis der Anfänge der Reformation in Wittenberg reicht es also nicht aus, diese Universitätsprofessoren lediglich als Rezipienten von Luthers Theologie zu betrachten. Vielmehr gilt es, die eigenständige Bedeutung der Wittenberger Professoren mit einzubeziehen, denn ihre Diskussionsgemeinschaft, ihre Beiträge und ihr Wirken gehören zu den Besonderheiten, die der Wittenberger Reformation ihre charakteristische Gestalt gegeben haben.

DER MARTIN-LUTHER-PREISTRÄGER  
WOLFGANG SIMON STELLT SEINE PREISARBEIT VOR  
MARTIN LUTHERS MESSOPFERTHEOLOGIE

I

Keine Gesellschaft existiert ohne Gemeinsamkeiten. Und Gemeinsamkeit braucht Themen und Orte, an denen sie erfahrbar und kommunizierbar wird. Dieser Ort für Gemeinsamkeiten und Identitätsbildung ist im Mittelalter vor allem die Messe. In vielen alten Messbüchern findet sich folgendes Bild: Ein stehender Priester hält Gott dessen Sohn in Gestalt der Hostie entgegen, im Rücken des Priesters knien die Gläubigen, die im Blick auf die Hostie Kontakt mit Gott suchen. Luther hat dieses Modell scharf kritisiert. Weshalb?

## II

Konsequent startet Luthers Messopfertheologie von der Christologie aus. Das *Kreuz* versteht er nicht isoliert. Er ordnet es vielmehr ein in die große Grundbewegung eines Gottes, der zum Menschen kommen will. Das Kreuz Christi ist die Zuspitzung eines Liebesweges, der von der Schöpfung über die Menschwerdung bis zur Auferstehung reicht. Deshalb kann die Rolle Gottes im Sakrament nicht die eines bloßen Adressaten sein. Das Kreuzesopfer nahm Gott nicht als unbewegter, leidensunfähiger Adressat entgegen, sondern er war als Opfer in dem leidenden Jesus Christus selbst gegenwärtig und wandte sich an die Menschen, sie sind die Adressaten. Diese Bewegung Gottes zum Menschen bringt *Gerechtigkeit*, etwas modern gesprochen: Akzeptanz und Würde.

Das hat nun Folgen für Luthers Verständnis des Gottesdienstes und des *Sakraments*. Denn eben diese Teilhabe an seiner Gerechtigkeit geschieht im Sakrament. Das Abendmahl ist die heilige Handlung, an der für alle sinnlich wahrnehmbar wird, wie Gott, Kirche und Welt zusammen gehören. Gott handelt, nicht die Kirche oder der Priester, die Menschen empfangen und geben Gott nichts. Konkret gesagt: Wenn Christen einander Brot und Wein reichen und dabei Leib und Blut Christi empfangen, dann wird eine Gesellschaft sichtbar, in der keiner oben und keine unten ist, eine Gesellschaft der kreativen Passivität, aus der ein selbstdarstellender Aktionismus verbannt bleibt.

## III

Unter dieser Voraussetzung kann Luther neu vom *Opfer* reden. Drei konkrete Messopfermodelle habe ich in seinen Schriften festgestellt:

Luther nennt die Messe einmal ein Opfer, weil in ihr *Christus als Aktiver die Gläubigen als eine Gabe Gott dem Vater aufopfert*. Der Mensch wird damit als eine Gottesgabe wahrgenommen und nicht als Gebender. Diese Bestimmung des Sakraments ist nichts Geringeres als eine Umwertung unserer ökonomischen Werte. Opfer und Ökonomie haben viel miteinander zu tun, jeder Kauf ist ein Opfer: Wir geben einen Geldwert als Gabe, um ein Produkt zu nutzen, das uns mehr wert ist als dieser Geldbetrag.

Diese Logik dreht das Abendmahl um. Im Abendmahl ist der Mensch eine Gabe, die ihre Würde und Akzeptanz aus der Gemeinschaft mit dem Schöpfer hat. In der Logik der Ökonomie bleibt der Mensch hingegen auf einen Verbraucher reduziert. Ich meine: Eine Kirche, die ihren Ursprung im Abendmahl weiß, wird vorsichtig und sensibel sein gegenüber Begrif-

fen wie religiöser Markt, Kundenorientierung und Effizienz. Nicht, weil sie in alten Herrschaftsansprüchen gefangen bleibt, sondern weil ihr der Mensch mehr ist als ein Kunde. Und sie wird zu prüfen haben, ob sie tatsächlich den gesellschaftlichen Ort einnehmen kann, den ihr funktionale Theorien zuschreiben, etwa als Sinnanbieterin, die zwischen Immanenz und Transzendenz vermittelt.

Vielleicht braucht unsere in so vielen ökonomischen Vorstellungen und Sachzwängen gefangene Gesellschaft ja viel dringender eine Gruppe von Menschen, die ihre Freiheit und ihre Gelassenheit daraus schöpfen, dass das Gesetz von Markt und Wirtschaft im Gottesopfer selbst durchbrochen ist. Denn der Adressat religiöser Verehrung hat sich selbst zur Gabe gemacht. Aber reicht das, uns Menschen nur als passive Zuschauer eines einsam handelnden Gottes zu verstehen?

In einem zweiten Modell beschreibt Luther das Messopfer: nicht als Opfer an Gott, sondern als *Zuwendung von Menschen an Menschen*. Die einen Menschen geben materielle Gaben für andere Menschen, der Nutzen ist deren Wohlergehen.

Hier bildet sich die Zuwendung Gottes zu mir in meinem Verhältnis zum Mitmenschen ab. Kritisch gesagt: Nur dann können Lutheraner die reduzierte Rede vom Menschen als Verbraucher kritisieren, wenn sie besonders die Menschen wahrnehmen, welche zu wenig besitzen, um als Kunden und Verbraucher Beachtung zu finden. Die heilige Handlung des Abendmahls macht so eine Gemeinschaft deutlich, die ihre Solidarität nicht auf kraftlose moralischen Appelle gründet, sondern auf die konkrete Selbstzuwendung Gottes.

Aber Luther löst die Religion nicht in Sozialethik auf. Er kennt auch ein Handeln des Menschen an Gott, genauer den Fall: *Die Gläubigen opfern Gott ihr Lob und ihren Dank*. Wohlgemerkt: nicht als Bedingung seiner Liebe, sondern als Reaktion darauf. Der Dank und das Lob werden so zum Vorzeichen der Kirche. Das lässt uns fragen, welches Bild von Kirche die Christen im Kopf haben, die über äußeren Machtverlust und schwindende Akzeptanz der Institution klagen. Wenn der Grund der Kirche im Abendmahl liegt, dann lobt sie Gott nicht, weil sie immer wieder die Zuwendungen der Welt erfährt. Sondern sie dankt Gott für den Ort, an dem er selbst sich allen Menschen zuwendet.

## BÜCHERSCHAU

Gottfried Seebaß: **Müntzers Erbe**. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 603 S. – ISBN 3-579-01758-6 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 73)

Es ist nicht alltäglich, dass eine wissenschaftliche Untersuchung 30 Jahre nach ihrer Fertigstellung im Druck publiziert wird, wie dies bei der vorliegenden Erlanger Habilitationsschrift von 1972 der Fall ist. Dass dies mit guten Gründen geschieht, weil die Arbeit, wenn auch noch (und gegen sie gerichtet) zur Zeit der »Bender-Schule« (Harold S. Bender) und noch vor der so genannten »revisionistischen Täuferforschung« (Deppermann, Goertz, Packull, Stayer) erschienen (590), nach wie vor aktuell ist, hat Seebaß auch in einem Nachwort (590ff) dargestellt, in welchem er sich vor allem mit Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist movement 1525–1531*, Scottsdale 1977 (SAMH 19) auseinandersetzt. Durch die Historiographie der Täuferkirchen und ihre These vom alleinigen Ursprung des Täuferturns in Zürich drohten die Unterschiede zwischen dem mitteldeutschen und dem oberdeutschen Täuferturn verdeckt zu werden. Erst die neuere Forschung, in der Gottfried Seebaß einen hervorragenden Platz einnimmt, hat den »polygenetischen Ursprung« (590) der Bewegung nachgewiesen. Dadurch konnte das Täuferturn Hans Huts (ca. 1490–1527) in der ihm eigenen, von spätmittelalterlicher Mystik und Apokalyptik geprägten Gestalt heraustreten. Gegenüber Packulls Behauptung, Hut habe sein zeitgenössisches Umfeld so eklektisch wahrgenommen, dass man ihn nicht

einfach als »Müntzers Erbe« bezeichnen könne, vertritt Seebaß weiterhin die Grundthese seiner Arbeit von 1972, »dass Hut mit seiner charakteristischen Verbindung von mystischem Spiritualismus mit dem Schwerpunkt auf der Person Christi und seiner apokalyptischen Erwartung den grundlegenden Rahmen seines theologischen Denkens Thomas Müntzer verdankt« (591). 1972 formuliert Seebaß (497): »Mit dem Nachweis von Huts eigener Verbindung zu Karlstadt und Müntzer ist auch seine Stellung zu den verschiedenen geistigen Kräften seiner Zeit bestimmt ... Seine Stellung zur Reformation ist im wesentlichen mit der Müntzers identisch ... Man findet nur dort Übereinstimmungen (sc. mit Luther), wo Luther Gedanken formuliert, die in den Traditionen der Mystik oder der mittelalterlichen Auslegungstraditionen vorgebildet waren. Das bestätigt die in der neueren Forschung sich immer mehr durchsetzende Überzeugung, dass Müntzers Theologie im wesentlichen von ihren spätmittelalterlichen Grundlagen ohne größeren Einfluss Luthers geprägt war und dass aus seiner Weigerung, Luthers Schritt über diese Traditionen hinaus mit zu vollziehen, der scharfe Gegensatz zwischen beiden entstand. Hut hat in seiner Polemik gegen die lutherische Lehre beibehalten und weitergetragen.« Auch die »höchst unterschiedliche Wirkungsgeschichte des von Hut vertretenen Täuferturns« ändert für Seebaß nichts an seiner damaligen Schlussfolgerung, seiner Verbindung eines ganz spezifischen Spiritualismus, »dass nämlich Hut selbst mit seiner Verbindung eines ganz spezifischen mystischen Spiritualismus und einer sehr charakteristischen Apokalyptik das war, was er

weitertrag: Müntzers Erbe« (602). Gerade auch im Blick auf die gegenwärtigen Auseinandersetzungen in Hinsicht auf das Verständnis von »Mystik« sind diese Beobachtungen und Analysen von Seebaß wichtig, zeigen sie doch auch die Problematik meist pantheistisch gefärbter religionsgeschichtlicher Einheitsvorstellungen von »Mystik« auf.

Karl Dienst

Volker Stolle: **Luther und Paulus**. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig: EVA 2002 – ISBN 3-374-01990-0 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Bd. 10)

Ausgehend von seinem Auftrag, an einer vom lutherischen Bekenntnis geprägten Einrichtung in die Auslegung des Neuen Testaments einzuführen, entstand dieses umfangreiche Werk. Der Paulinismus Luthers in der Lebens- und Zeitgeschichte wird gründlich dargestellt und mit der historisch-kritischen Paulusexegese verglichen. Beide Seiten werden in ihrem Gegenüber charakterisiert. Allerdings wird ständig darauf hingewiesen, dass Luther Paulus falsch verstanden habe. Hier rührt sich Widerspruch. Kann man den antiken Paulus mit seiner hellenistisch-jüdischen Traditionsverwurzelung und seiner Theologie so einfach mit Luther vergleichen, der doch in der abendländischen Überlieferung verhaftet ist?

Vf. verfolgt mit immensem Fleiß Luthers Paulusrezeption bis zu ihrer Endgestaltung und ihrer konsequenten Aus-

gestaltung und ihren Auswirkungen der Bekenntnisbildung der lutherischen Kirche in exegetischer und hermeneutischer Hinsicht. Schließlich wird noch der Wirkung nachgegangen, die heute in den ökumenischen Lehrgesprächen zu beobachten ist. Vf. setzt sich zum Ziel, eine stärkere Begegnung zwischen dem biblisch-theologischen und den theologiegeschichtlich-systematischen Disputen anzuregen und damit einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch zu leisten. Dabei wird m.E. vergessen, dass die Paulusforschung unabhängig von der Rezeption des Paulus bei Luther voranschreitet. Die Widersprüche und Tiefen der Theologie des Paulus fordern alle Kräfte der modernen Exegese. Luthers Paulinismus gehört zur Auslegungsgeschichte des Paulus, allerdings hat »Luther mit seiner Interpretation unaufgebbare Verstehenshilfen für Paulus gegeben. Auch wird Paulus ähnlich wie Luther von der Lebens- und Zeitgeschichte zu beurteilen sein. Der letzte Abschnitt »Reflexion über die Intertextualität des christlichen Glaubens« liest sich anregend, aber die Verwurzelung in den Ergebnissen der historisch-kritischen Paulusforschung ist nicht immer einsichtig.

Insgesamt eine Arbeit, die beachtlich viel Literatur berücksichtigt. In der Lutherforschung ist sie zweifellos eine Fundgrube neuer Erkenntnisse, die es in der Gegenwart zu beachten gilt. Alles heute von der Paulusexegese zu erhoffen, ist nicht für jeden Leser überzeugend. Trotz allem: eine spannende und anregende Lektüre!

Detlef von Dobschütz

**Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662.** Der Reichstag zu Augsburg 1566, hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, bearb. Von Maximilian Lanzinger und Dietmar Heil, 2 Teilbände, München: R. Oldenbourg 2002, 1652 S. – ISBN 3-486-56562-1

Der Reichstag von 1566 steht im Schatten seiner berühmten Vorgänger während der Jahre 1530 und 1555, die ebenfalls in Augsburg durchgeführt worden sind. 1530 ging es bekanntlich um das Bekenntnis der lutherischen Reichsstände, das vor Kaiser und Reich verlesen wurde bzw. 1555 um einen Religionsfrieden, der an die Stelle von Unsicherheit und Kriegsgefahr politische und rechtliche Klärungen und dadurch eine friedliche Entwicklung treten ließ. Gleichwohl ist der erste Reichstag, zu dem Kaiser Maximilian II. 1566 einlud – er regierte von 1564 bis 1576 –, doch auch von großer politischer wie kirchengeschichtlicher Bedeutung. Denn der Religionsfriede von 1555, an den in wenigen Jahren zu erinnern sein wird, war vorläufig und nicht endgültig. Die Einheit der Kirche in Deutschland sollte wiederhergestellt werden, dazu hatten sich die Reichsstände verpflichtet. Versuche in dieser Richtung waren nach 1555 unternommen worden, aber zunächst erfolglos. Wie sollte ein neuer Reichstag mit der Auflage von 1555 umgehen? Die Lage war auch durch den Abschluss des römisch-katholischen Konzils von Trient 1563 nicht einfacher geworden, denn dort hatte man die wesentlichen Lehren der evangelischen Stände abgelehnt und verurteilt.

Erschwerend kam hinzu, dass im Jahr 1555 nur die römisch-katholische Kir-

che und die Anhänger der Augsburger Konfession anerkannt worden waren, nicht jedoch die Calvinisten oder gar die Täufer. Nun hatte sich aber Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz mit dem Heidelberger Katechismus von 1563 vom Luthertum entfernt – so behaupteten es jedenfalls einige evangelische Stände und auch Bischöfe der römisch-katholischen Kirche. Der Kurfürst versuchte jedoch, sein Vorgehen als vom Augsburger Bekenntnis legitimiert hinzustellen. Wie würde sich der Kaiser verhalten, dem man Sympathien für die evangelische Lehre nachsagte? Was würde geschehen, wenn er tatsächlich die römisch-katholische Kirche verließ?

Für den Kaiserhof in Wien kam hinzu, dass neue Angriffe der Türken befürchtet wurden. Würden die Stände weiterhin Österreich weitgehend allein lassen bei der Abwehr der Muslime? Auch Friedensstörungen innerhalb des Reichs verstärkten die Unsicherheit, die eigentlich durch den »Ewigen Landfrieden« von 1495 (!) hatten beseitigt werden sollen. Es gab also genug Probleme. Würde ein Reichstag hilfreich sein oder die Probleme nur wieder von sich weg und vor sich her schieben?

Im vorliegenden umfangreichen Werk werden die wichtigsten Texte des Reichstags von 1566 von der Einladung bis zum »Reichstagsabschied« vorzüglich wiedergegeben. Weitere Akten werden durch Zusammenfassung (»Regesten«) inhaltlich erfasst. Eine knappe, aber das Wesentliche mitteilende Einleitung und ein ausführliches Orts- und ein ausführliches Orts- und Personenregister sowie ein hilfreiches Sachregister kommen hinzu. Die Bearbeiter haben gute Arbeit geleistet.

Der Reichstag erfüllte die hohen Erwartungen, die man mit ihm verbunden

hatte. In der Türkenhilfe erwiesen sich die Reichsstände als konstruktiv, weil sie – endlich – erkannt hatten, dass man nur gemeinsam der dauernden Bedrohung aus Kleinasien und Südosteuropa würde erfolgreich begegnen können. Auch für die innere Sicherheit des gemeinsamen Landes wurde durch die Aufstellung einer ständigen Reichstruppe etwas getan. Die Justiz wurde durch eine Stärkung des Reichskammergerichts verbessert, und das Münzwesen wurde vereinheitlicht. Außenpolitisch öffnete man sich sowohl gen Westen wie gen Norden – Entscheidungen, »deren Wirkungen sich 1566 nicht vorausahnen ließen«.

In der Religionsfrage wurde kein Versuch unternommen, die Einheit der christlichen Kirche in Deutschland wiederherzustellen. Man begnügte sich mit zwei Konfessionen (wie schon 1555) und anerkannte faktisch auch den Pfälzer Calvinismus. Dazu trug bei, dass bei einer neuen Generaldebatte zur Einigung aller Christen im Land sicher auch der »geistliche Vorbehalt« zur Debatte gestellt worden wäre. Dieser hatte 1555 vorgesehen, dass die geistlichen Fürsten ihr Land (das »Hochstift«) zusammen mit ihren geistlichen Rechten hätten aufgeben müssen, ohne Einschränkung fürstlicher Entscheidungsfreiheit, gegen die die Protestanten gern Sturm gelaufen wären. Aber auch für diese wäre es gefährlich gewesen, wenn ihre religionspolitischen Entscheidungen von Seiten des Reichs hinterfragt werden konnten, wie das der Kaiser gern im Hinblick auf die Kurpfalz getan hätte. Also beließ man es lieber bei der Wahrung der fürstlichen Freiheit in bezug auf reformatorische oder antireformatorische Entscheidungen. Die Hoffnungen auf einen Übertritt des Kaisers zur neuen Kirche

erwiesen sich als illusorisch. Jedoch wurde mit der faktischen Akzeptanz des Calvinismus in der Kurpfalz ein Religionskrieg vermieden. Die rechtliche Anerkennung des Calvinismus erfolgte dann erst 1648 nach dem Dreißigjährigen Krieg. Über Jahrzehnte hin hatte hier aber schon der Augsburger Reichstag von 1566 die Weichen gestellt. Er verdient es, besser und genauer betrachtet zu werden, wfür dieses große Werk die besten Voraussetzungen bietet.

Gerhard Müller

### **Säkularisation der Reichskirche 1803.**

Aspekte kirchlichen Umbruchs, hrsg. von Rolf Decot, Mainz: Philipp von Zabern 2002, 169 S. – ISBN 3-8053-2940-7 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, BH 55)

Heuer jährt sich der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 zum 200. Mal. Gerade wegen der sonst in Mainz viel bedachten wirkungsgeschichtlichen Aspekte der Reformation musste dieser Einschnitt interessieren. Denn durch ihn wurde das Bezugssystem, innerhalb dessen sich die Reformation und die an sie anschließende Konfessionalisierung vollzogen hatte, weitgehend zerstört.

Nach dem Vorwort des Herausgebers beginnt Ulrich Ruh mit einem Überblick über die Begriffs- bzw. Ideengeschichte von »Säkularisation« / »Säkularisierung« und dem damit verbundenen Problem eines Mentalitätsumbruchs. Der Begriff habe offenbar seine Popularität (etwa bei Gogarten oder Blumenberg) erst Anfang des 20. Jahrhunderts bei geistesgeschichtlichen Unter-

suchungen sowie als »Kampfbegriff kirchlich-religiöser Zeitdeutung« gewonnen (4). Fruchtbar ist hier der Hinweis auf Kaiser, dem folgend Säkularisierung ursprüngliche religiöse Bindungen nicht ablöse, sondern auf ein weltliches Objekt übertrage, welches dann religiösen Bezug erhalte (8).

Der Beitrag von Karl Otmar Freiherr von Aretin gibt einen Überblick über die Entwicklung der Reichskirche von der Reformationszeit bis zu ihrem Ende. Er resümiert, dass die Zerstörung der (katholischen) Reichskirche (aus katholischer Sicht) nicht das Ergebnis eines Verfalls gewesen sei. Vielmehr habe sie niemand mehr verteidigt – weder die beiden katholischen Dynastien, die sich bisher mit ihr identifizierten, noch Rom, für das sie mit ihren nationalkirchlichen Tendenzen zur Bedrohung geworden war (31).

Franz Brendle (»Säkularisationen in der Frühen Neuzeit«) erinnert, dass es bereits entsprechende Vorgänge vor 1803 gegeben hat, beginnend in der Spätantike und danach nicht nur durch reformatorische, sondern auch durch genuin katholische Herrscher (36 ff). Im 18. Jahrhundert habe sich jedoch darüber hinaus die Überzeugung entwickelt, dass über geistliche Staaten »nach Belieben verfügt werden konnte, wenn machtpolitische Interessen auf dem Spiel standen« (54).

Joachim Schmiedl hält in seinem Forschungsbericht fest, dass Bauern und ärmere Schichten zu den Verlierern der Säkularisation gehörten, während das gehobene Bürgertum und der Adel ihre Chance zur Besitzerweiterung zu nutzen verstanden (103 f).

Zum Abschluss entfaltet Hubert Wolf, auf welche Weise die Säkularisation in der deutschen katholischen Kir-

che das Bild ihrer Bischöfe veränderte: nämlich von den hochadeligen (Fürst-) Bischöfen der Reichskirche über »Hofbischöfe« oder »Staatsdiener« der ersten Generation nach der Säkularisation (136) bis hin zu den in bedeutend höherer Abhängigkeit von Rom wirkenden »tridentinischen« Bischöfen (125).

Der Band schließt mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis (147 ff) und einem hilfreichen Register (163 ff). Er bietet einen facettenreichen Einstieg nicht nur für eine historische Rechenschaft bezüglich der Säkularisation. Vielmehr verdeutlicht er, dass durch den Reichsdeputationshauptschluss das sowohl für den Katholizismus wie den Protestantismus eigentlich zugrunde liegende Thema von weltlicher und geistlicher Macht, von Staat und Kirche sowie von Gesellschaft und Religion keinesfalls endgültig geregelt, sondern nur auf ein bestimmtes Zwischenniveau gehoben wurde.

Andreas Pawlas

**Theologen des 16. Jahrhunderts.** Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung, hrsg. von Martin H. Jung und Peter Walter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 253 S.

Das 16. Jahrhundert ist eines der spannendsten und zugleich konfliktreichsten Kapitel der christlichen Theologiegeschichte. Der Streit um die Wahrheit und um die Behauptung der eigenen Position, der oftmals in ungeheurer Härte und mit größter Schärfe ausgetragen wurde, wirkte letztlich für beide Seiten befruchtend. Bei der Entfaltung christli-

cher Theologie für die Gegenwart wird häufig, insbesondere im ökumenischen Gespräch, auf die Theologen des 16. Jahrhunderts, auf die Epoche von Humanismus, Reformation und Katholischer Erneuerung, zurückgegriffen«, schreiben die Herausgeber zusammenfassend in der informativen »Einleitung« (29). Im Bild gesprochen, knüpft der Band einen farbigen Teppich aus den konturierten Reformgestalten dieser Epoche (Erasmus von Rotterdam, Martin Luther, Thomas de Vio Cajetanus, Huldrych Zwingli, Johannes Eck, Martin Bucer, Johannes Driedo, Philipp Melanchthon, Francisco de Vitoria, Caspar Schwenckfeld von Ossig, Menno Simons und Johannes Calvin), die sich aus dem Geist des Humanismus in ihren unterschiedlichen konfessionellen Denkformen und kirchlichen Lebenswelten um Erneuerung bemühten, teils im Miteinander, teils im Gegeneinander vernetzt.

In der Besonderheit und Eigentümlichkeit ihres Denkens werden die einzelnen Theologen aus ihren eigenen Werken dargestellt, es wird nach ihren geistigen und geistlichen Wurzeln gefragt, sie werden in die Aufbrüche und Auseinandersetzungen der Szenerie des 16. Jahrhunderts eingezeichnet und einander zugeordnet. So wird Johannes Driedos Kritik an Erasmus von Rotterdam geschildert. Es werden die existenziellen Grundlagen für Martin Luthers reformatorische Entdeckung nachgezeichnet. Johannes Eck wird als Theologe gewürdigt. Die theologischen Gründe für Caspar Schwenckfelds Distanz zu Huldrych Zwingli und zu den anderen sogenannten »Schwärmern« werden profiliert. Thomas de Vio Cajetans Reformbereitschaft, die in ihrem speziell akzentuierten römisch-katholischen Kirchenverständnis ihren Grund hat,

wird vor Augen geführt. Die Weite philosophisch reflektierter Reformgedanken des spanischen Theologen Francisco de Vitoria wird anschaulich gemacht. Martin Bucers Vermittlungstheologie und ihre Wirkungsgeschichte gerade auch für die reformierte Theologie wird beschrieben. Philipp Melanchthons Theologiebegriff mit den Hauptmerkmalen »lectio, doctrina et consolatio« erfährt seine Entfaltung. Dies sind nur einige signifikante Hinweise, die der Ausweitung und Vertiefung durch die eigene Lektüre bedürfen.

Die einzelnen Beiträge, elementarisierend und verständlich geschrieben, helfen einer breiteren Leserschaft zu einem differenzierten Bild der Reformations Epoche des 16. Jahrhunderts in ihrer nachhaltigen Wirkung für die heutige konfessionelle und ökumenische Situation der westlichen Kirchen.

Michael Plathow

Christoph Schwöbel: **Gott in Beziehung.** Studien zur Dogmatik, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, XIV.482 S. – ISBN 3-16-147846-0

Dieses Buch beeindruckt durch seine Klarheit, seine Verständlichkeit und seine Gesprächsfähigkeit. Seine Qualitäten werden schon im Vorwort erkennbar, in dem der Autor die Entstehung und das Verhältnis der Beiträge zueinander thematisiert und seine Absicht erklärt zu zeigen, »dass in der christlichen Dogmatik als der denkerischen Rekonstruktion und Explikation des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens das *Verständnis* von Gott, Mensch und Welt in dem *Verhält-*

nis von Gott, Mensch und Welt begründet ist, wie es durch die Offenbarung Gottes für den christlichen Glauben erschlossen ist« (VII). In den einzelnen Beiträgen ist die Leitfrage, welchen spezifischen Beitrag eine relationale Theologie des christlichen Glaubens ... im Dialog der religiösen und weltanschaulichen Wirklichkeitsverständnisse zu leisten hat« (VIII). In der Behandlung von Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungs-, Versöhnungs- und Vollendungslehre werden dann die spezifischen Positionen des Themas herausgearbeitet. Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes fungiert dabei als das organisierende Zentrum, die »Rahmentheorie des christlichen Glaubens«. Den einleitenden Beitrag »Doing Systematic Theology – Das Handwerk der Systematischen Theologie« möchte ich allen Pfarrerinnen und Pfarrern, Studenten und überhaupt jedem interessierten Leser als Einführung und Anleitung zum Gespräch, kurz: als »Handwerkszeug« empfehlen.

Unter den acht Theologen, die im – lückenhaften – Register mehr als zehnmal aufgeführt sind, nimmt Luther mit 23 Einträgen (die wichtigen Seiten 345–362 fehlen) den ersten Platz ein. In der Tat gehören seine Auslegungen der christlichen Hauptstücke im Großen Katechismus zu den Schlüsseltexten, siehe den Beitrag »Gott, die Schöpfung und die christliche Gemeinschaft«. Vor allem aber liefern Texte Luthers in Schwöbels Ausführungen zur Ekklesiologie, die zugleich Bedenkenswertes über die Reformation als solche enthalten, die entscheidende Grundlage.

Satzfehler – auch sinnstörende in den Zitaten – sind leider nicht ganz selten, Trennungen wie »e-xistenzielle« oder »e-ventuelle« unschön, und dass die

Seiten nicht immer Register halten, erwartet man in einem Mohr Siebeck-Buch eigentlich nicht.

Ich vermerke mit Staunen, dass der elementare Titel »Gott in Beziehung« noch nicht vergeben war. Vielleicht gehört es ja zu den großen theologischen Einfällen, dass sie auf eine sublimen Weise einfach sind. Christoph Schwöbels Buch, eine Dogmatik in nuce, wirkt durch solche sublimen, anspruchsvollen Einfachheit. Der Autor verfügt über eine außerordentliche kommunikative und konstruktive Kompetenz, anders gesagt, er zeichnet sich durch sensible Aufmerksamkeit für die Problemstellungen durch Bildung und Scharfsinn und die Absicht aus, Kontroversen darzustellen, ihre Bedingungen zu verstehen und sie durch neue Konsense zu überwinden. In seinem Buch begibt auch er sich selbst in Beziehung. Sie kann und sollte aufgenommen werden.

Johannes Schilling

**Preußische Lutherverehrung im Mansfelder Land**, hrsg. von Rosemarie Knappe und Martin Treu in Zusammenarbeit mit Martin Steffens, Leipzig: EVA 2002, 318 S. (Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt Katalog Bd. 8)

In Zusammenarbeit mit dem sogenannten Preußenjahr 2001 fand in Eisleben eine Ausstellung statt: »Was groß ist, muss groß gefeiert werden – Preußische Lutherverehrung im Mansfelder Land«. Als Begleitband zur Ausstellung ist das vorliegende reich illustrierte Werk konzipiert, das ausschließlich Beiträge zum 19. Jahrhundert enthält. Auf eine kurze

Einführung von Stefan Rhein folgen zwei Beiträge, die den allgemeinen politisch-administrativen Rahmen abstecken: Ludwig Rommel, Brandenburg-Preußen, Kursachsen und die Verwaltungsgeschichte des Mansfelder Landes bis zur Entstehung des See- und des Gebirgskreises (9–23) und Udo Dräger, Die Bildung der Provinz Sachsen und die Stadt Halle (25–31). Martin Treu schildert die »Lutherfeiern in Eisleben im 19. Jahrhundert« (33–54). Martin Steffens beschäftigt sich mit »Gestaltung und Musealisierung der Eislebener Lutherhäuser im 19. Jahrhundert« (55–93). Annemarie Nesper stellt »Erkundungen zur Bau- und Nutzungsgeschichte der Lutherarmenreischule in Eisleben im 19. Jahrhundert« an (95–112). Über zwei Denkmalsprojekte im Mansfelder Land berichtet Martin Steffens (113–184). Den »preußischen Medaillen auf die Union der protestantischen Kirchen und das Reformationsjubiläum 1817« widmet sich Ulf Dräger (185–200). Nichts mit dem Thema der Lutherverehrung haben die folgenden Beiträge zu tun: Rainer Slotta, Mansfelder Silber für preußische Führungskräfte (Ehrengeschenke zu besonderen Jubiläen); Wolfgang Conrad, Restaurierung eines versilberten Kruzifix mit Lasertechnik (Kruzifix der Eislebener Begräbnis-Sozietät aus dem 18. Jahrhundert); Horst Bringezu, Franz Wilhelm Werner von Veltheim und Friedrich von Hardenberg genannt Novalis – Persönlichkeiten des Mansfelder Bergbaues; Peter Lindner, Eislebens Garnisonen – eine Materialsammlung zur Geschichte der »Blauen Husaren«, dem Thüringischen Husaren-Regiment Nr. 12. Einige Farbbildungen, die den Aufsätzen zugeordnet sind, beschließen den Band.

Eike Wolgast

**In Christus berufen.** Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive, hrsg. von Reinhard Rittner, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2001 – ISBN 3-7859-0843-1 (Bekenntnis Bd. 36)

Durch die Taufe eignet allen Christen die priesterliche Würde der unmittelbaren Beziehung zu Gott; sie sind zugleich berufen, das Evangelium zu verkündigen. Luther hat diese neutestamentliche Einsicht in der Lehre vom allgemeinen Priestertum zusammengefasst. Zugleich hat er stets betont, dass es für die Verkündigung des Evangeliums in der Öffentlichkeit stets einer eigenen Berufung bedarf.

Wie diese beiden Grundsätze einander zuzuordnen sind, ob das mit der Ordination übertragene kirchliche Amt von der Gemeinde delegiert wird oder ob es auf einer eigenen Stiftung Gottes beruht, wurde und wird immer wieder diskutiert. Oft bezieht sich die Diskussion auf das Verhältnis von CA 5 und CA 14. Ist das *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* von CA 5 identisch mit dem *ordo ecclesiasticus* von CA 14 oder nicht?

Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes ist die These von Friedrich Beißer, dass es nach lutherischem Verständnis überhaupt verkehrt sei, mit der Frage nach den Personen einzusetzen, die mit dem geistlichen Amt beauftragt werden. Dieses besteht vielmehr zuerst im Handeln Gottes. Gottes eigenes Werk ist es, mit dem er selbst den Glauben begründet. Davon spricht CA 5; man dürfe deshalb diesen Artikel weder auf das Pfarramt einschränken noch speziell auf das Priestertum der Gläubigen beziehen. – Mit dieser These setzen sich die weiteren Beiträge des Bandes auseinander.

Martin Meiser fragt nach dem Verhältnis von Evangeliumsverkündigung und Amtsverständnis im Neuen Testament. Evangeliumsverkündigung und Gemeindeaufbau sieht er als die wesentlichen Funktionen des geistlichen Amtes, in dessen äußerer Gestaltung sich die Gemeinde in neutestamentlicher Zeit frei wussten.

Notker Slenczka zeichnet detailreich die Diskussion um das kirchliche Amt in der Theologie des 19. Jahrhunderts nach und macht vor allem darauf aufmerksam, dass diese Diskussion in die Prozesse der Ablösung des landesherrlichen Summepiskopats und der Ausbildung einer eigenen kirchlichen Ordnung gehörte. Werde die Frage heute aufgegriffen, stehe sie in anderen Kontexten.

Gudrun Neebe skizziert Luthers Zuordnung des institutionalisierten Amtes zum allgemeinen Priestertum im Sinne einer Delegation und geht davon aus, dass in CA 5 vom Dienst der Evangeliumsverkündigung gesprochen wird, zu dem alle Christen berechtigt und verpflichtet sind.

Gunther Wenz plädiert demgegenüber mit historischen wie systematischen Gründen dafür, dass es sich bei dem ministerium von CA 5 um kein anderes Amt handle als das ordinationsgebundene Amt von CA 14.

Erwachsen ist der Band aus der Arbeit des Theologischen Konvents Augsburgischer Bekenntnisses (TKAB), dessen Publikationen in der Reihe »Bekenntnis« immer für solide Information und Beiträge aus lutherischer Perspektive nützlich sind.

Reinhard Brandt

**Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung.** Beiträge zu einer spannungsreichen Beziehung für Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag, hrsg. von Ulrich Köpf, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, X,382 S. – ISBN 3-16-147625-5

Wer ein Buch mit dem Titel »Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie« zur Hand nimmt, erwartet heute vermutlich einen Band mit Zündstoff, in dem Vertreter aus den genannten Aufgabenfeldern die Verhältnisbestimmung beider aus ihrer spezifischen Sicht beschreiben.

Eine solche Erwartung an die Festschrift für den Tübinger Hochschullehrer und Oldenburger Oberkirchenrat erlebt jedoch zunächst eine Enttäuschung. Man findet nichts über die aktuellen Auseinandersetzungen, sondern ein Buch mit historischen Beiträgen darüber, wie sich das Verhältnis von akademischer Theologie und Kirchenleitung von der Alten Kirche bis zur Zeit des Nationalsozialismus gestaltet hat, ergänzt um einen juristischen Ausblick auf die Jahrzehnte danach.

Die Enttäuschung legt sich freilich bei der Lektüre, denn die Aufsätze sind spannend, legen sie doch die *Strukturen* von Kooperation einerseits und Konfrontation andererseits offen, und die haben sich nicht wesentlich geändert. Schon der erste Beitrag von Ulrich Köpf, der die Zeit von der Alten Kirche bis zum Mittelalter in den Blick nimmt, zeigt Spannungen auf, die durchaus transparent für die heutige Situation sind (1–27).

Der Zeit der Reformation im weiteren Sinne nehmen die Artikel von Hans Martin Müller, Theologie und Gemeindeaufbau in der lutherischen Reformation (55–83), und Martin Honecker,

Theologie unter der obrigkeitlichen *Cura religionis Christianae* (85–120), in den Blick.

Müller arbeitet präzise die Bedeutung des allgemeinen Priestertums für Luthers Kirchenverständnis heraus. Er zeichnet nach, wie sich – hierauf basierend – die Reformation auch als eine Bewegung mit dem Ziel etabliert hat, Menschen mit dem Mittel der Bildung zum verantwortlichen Christ sein zu befähigen.

Honecker geht vor allem der Bedeutung der Dreiständelehre für das Kirchenrecht während des konfessionellen Zeitalters nach. Sie begründet das landesherrliche Kirchenregiment, die »kirchliche(n) Aufgabe der Obrigkeit und des obrigkeitlichen Wächteramtes...im lutherischen Territorialstaat«. Mittel der Kirchenleitung war die Predigt, wobei besonders die Hofprediger eine hervorragende Stellung inne hatten. Auch die Gutachten der Fakultäten, heute ein eher selten genutztes Mittel, hatten erhebliche Bedeutung.

Breiten Raum nehmen in der Festschrift die Artikel von Albrecht Beutel über die »Causa Wolffiana«, Eilert Herms über »Schleiermachers Lehre vom Kirchenregiment« sowie Joachim Weinhardt über »Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung in der alt-preußischen Landeskirche des 19. Jhs.« ein, es finden sich aber auch kleinere, überaus lesenswerte Beiträge aus anderen Epochen, so dass der Jubilar an dem Band gewiss seine Freude hat.

Klaus Grünwaldt

Andreas Gäumann: **Reich Christi und Obrigkeit.** Eine Studie zum reforma-

torischen Denken und Handeln Martin Bucers, Bern usw.: Peter Lang 2001, 584 S. – ISBN 3-906766-75-6 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte Bd. 20)

Die in Neuenburg (Schweiz) bei Gottfried Hammann entstandene Dissertation schließt eine Lücke. Ist zu Martin Bucers Theologie und zu seinem europäischen Wirkungskreis schon Zahlreiches veröffentlicht worden, so fehlte bislang eine Darstellung, die das reformatorische Denken und Handeln Bucers mit seinem historischen Kontext zusammen behandelt. An diese Aufgabe wagt sich der Autor. Nach einer Darstellung der Forschungslage gibt er eine Einführung in das Leben Bucers und seinen ersten Wirkungsbereich, die Stadt Straßburg und ihre politischen sowie theologischen Voraussetzungen. Der Biographie folgt die Einführung in Bucers Vorstellung vom *regnum Christi*, dem für Bucers theologisches Bemühen und für diese Arbeit zentralen Begriff. Anschließend führt Gäumann Theologie und Biographie zusammen: Bucers *regnum Christi* wird mit der Straßburger Realität ins Verhältnis gesetzt. Dabei ist zwischen der konstruktiven Zusammenarbeit und den Kontroversen des Theologen mit dem Magistrat zu unterscheiden. Gäumann gibt dann einen Ausblick auf Bucers Wirken außerhalb Straßburgs in Augsburg und Ulm in der Auseinandersetzung mit den anderen Reformatoren, maßgeblich in seinem Versuch, den Abendmahlsstreit beizulegen, und in den Reichsreligionsgesprächen, weiter im Kölner Reformationsversuch und als Berater des hessischen Landgrafen Philipp.

Martin Bucer war ein vielbeschäftigter Theologe – das zeigt bereits das um-

fangreiche Wirkungsfeld. Sein leitender theologischer Gedanke ist die Ausbreitung des regnum Christi in der Welt. Christi Herrschaft ist da gewährleistet, wo die *notae ecclesiae* in Geltung stehen oder kommen, die seine Verkündigung der Lehre, die Sakramentsverwaltung und die angemessene Anwendung der Zucht. Der Mensch muss sich diesem Heilsanbruch würdig erweisen, von ihm ist das Hinwachsen auf die *ad imaginem Dei restitutio* gefordert. Die weltliche Obrigkeit hat dabei die Aufgabe, weltlich-konkrete Hindernisse aus dem Weg zu räumen.

Zu Aufbau und Methode bleibt allerdings eine Frage offen. Nicht so leicht nachvollziehbar ist, wenn eine historische Arbeit zunächst unabhängige Einführungen in das politische Umfeld, die Biographie und die Theologie der behandelten Person liefert und erst nachträglich einen gewissermaßen historisch-genetischen Durchgang durch die Texte und Lebensabschnitte unternimmt.

Sinnvoller wäre gewesen, mit den Texten und dem historischen Kontext zu beginnen, denn Bucers Lebenssituation dürfte seine Theologie wesentlich beeinflussen haben. Anders gesagt: Nur in einem städtischen Gemeinwesen lässt sich die Heiligung mittels der Zucht so formulieren, wie es Bucers Theologie getan hat. Umgekehrt dürfte Bucer nicht schon eine Theologie besessen haben, die er nur noch auf die gegebenen Verhältnisse anzuwenden brauchte.

Diese Kritik soll die Leistung der Arbeit nicht schmälern. Die Schriften und Aussagen Bucers in einer solchen Gesamtdarstellung zugänglich zu machen, ist verdienstvoll. Der eingangs gegebene Hinweis, über Bucers Theologie habe es keine Debatten lutherschen Ausmaßes gegeben, könnte deshalb künftig zumindest dergestalt relativiert werden, dass mit dieser Dissertation die Diskussion neu angestoßen worden ist.

Volker Mantey

## EINGEGANGENE BÜCHER – BESPRECHUNG VORBEHALTEN

Wolfgang Thönissen: **Stichwörter zur Ökumene**. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene, Paderborn: Bonifatius 2003, 105 S. – ISBN 3-89710-207-2 (Thema Ökumene Bd. 2)

**Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502–1602**. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea, hrsg. von Irene Dingel und Günther Wartenberg, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 242 S. – ISBN 3-374-02019-4 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie Bd. 5)

Rudolf Gebhardt: **Umstrittene Bekenntnisfreiheit**. Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich: TVZ 2003, 564 S. – ISBN 3-290-17256-2

Wolfgang Simon: **Die Messopfertheologie Martin Luthers**. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, XIX. 771 S. – ISBN 3-16-147833-9 (Spätmittelalter und Reformation NR Bd. 22)

**Olavus Petri und die Reformation in Schweden**. Schriften aus den Jahren 1528–1531, hrsg. von Hans Ulrich Bächtold und Hans-Peter Naumann, Zug: Achius 2002, 273 S. – ISBN 3-905351-04-8

**Wortlaute**. Festschrift für Dr. Hartmut Günther, hrsg. von Wolfgang Schillhahn und Michael Schätzel, Groß Oesingen: Heinrich Harms 2002, 459 S. – ISBN 3-86147-225-8

Axel Wiemer: **“Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus“**. Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten über 1. Kor 15 (1532/33), Berlin / New York: Walter de Gruyter 2003, XVIII.280 S. – ISBN 3-11-017519-3 (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 119)

# Systematische Theologie

Dieser einführende Bericht in die dreibändige *Systematische Theologie* Wolfhart Pannenberg ist eine Strukturierungshilfe zur eigenständigen wie zur Seminarlektüre. Der Aufbau orientiert sich an der *Systematischen Theologie* und ermöglicht eine zügige Orientierung. Die großen Monographien zur Christologie, zu Wissenschaftstheorie und Theologie, zur Anthropologie einschließlich der Schrift „Was ist der Mensch?“ sowie „Metaphysik und Gottesgedanke“ werden dabei jeweils mit berücksichtigt.

Das Buch bietet eine wertvolle Einführung und Grundlage für das Studium von Pannenberg's Theologie.

## Inhalt:

- 1 Thematischer Gehalt und wissenschaftliche Gestalt systematischer Theologie (Systematische Theologie [= STh] I, Kap. 1)
- 2 Das religiöse Verhältnis des Menschen und Gottes Selbstoffenbarung (STh I, Kap. 2-4)
- 3 Der trinitarische Gott und die Erschaffung der Welt (STh I, Kap. 5-7)
- 4 Anthropologie (STh II, Kap. 8)
- 5 Christologie (STh II, Kap. 9-11)
- 6 Pneumatologie und Ekklesiologie (STh III, Kap. 12 und 13)
- 7 Erwählungslehre und Eschatologie (STh III, Kap. 14 und 15)
- 8 Epilegomena

Gunther Wenz

**Wolfhart Pannenberg's  
Systematische Theologie**  
Ein einführender Bericht

Vandenhoeck & Ruprecht

Gunther Wenz

## **Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie**

Ein einführender Bericht mit einer Werkbibliographie 1998-2002 und einer Bibliographie ausgewählter Sekundärliteratur. Zusammengestellt von Miriam Rose.

2003. 324 Seiten, kartoniert € 34,90 D  
ISBN 3-525-56127-X

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# „Ich glaube an Gott, den Vater...“

In einer Zeit zunehmender Entchristlichung und Beliebigkeit in unseren Kirchen möchte dieses Buch über das Besondere und Eigentümliche des christlichen Glaubens unterrichten. Was heißt es, in den Herausforderungen der Gegenwart Christ zu sein?

Das uralte christliche Glaubensbekenntnis wird als Apostolisches Bekenntnis in den christlichen Gottesdiensten zumeist noch heute regelmäßig gemeinsam gesprochen. So eint es die sonst getrennten Kirchen.

Diese Auslegung informiert in einem kürzeren ersten Teil über den Sinn überhaupt eines Glaubensbekenntnisses und über die Geschichte speziell dieses Bekenntnisses. Der große zweite Teil bespricht in genauer Auslegung des Textes das in sich reiche und lebendige Eine, woran die Christenheit glaubt.



Eberhard Busch

**Credo**  
Das apostolische  
Glaubensbekenntnis



Vandenhoeck & Ruprecht

Eberhard Busch  
**Credo**

Das apostolische Glaubensbekenntnis  
Sammlung Vandenhoeck.

2003. 314 Seiten, Paperback € 32,90 D  
ISBN 3-525-01625-5

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Kompass der Religionen

Überblicksartikel informieren über einzelne Religionen wie Islam, Buddhismus und andere Religionen, aber auch das Christentum; dabei sind nicht nur heute bestehende Religionen, sondern auch sogenannte „ausgestorbene“ Religionen (wie die ägyptische oder keltische Religion) berücksichtigt. Themen, die die Religionen verbinden oder trennen, die ihnen gemeinsam sind oder die sie unterscheiden (wie Vorstellungen über das Leben nach dem Tod oder Wiedergeburtstheorien), sind ausführlich behandelt. Das Handbuch vermittelt Grundkenntnisse in kompakter und zugleich fundierter Form.

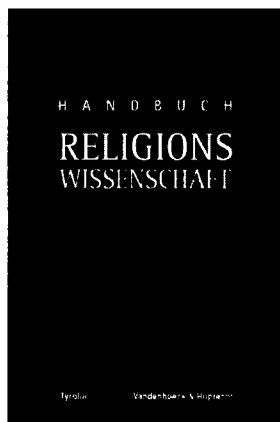
**Inhalt:** Einleitung. Religionswissenschaft – Historische Aspekte. Heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff

## **Teil 1: Religionen der Vergangenheit und Gegenwart**

Autoren: O. H. Urban, Wien / J. Assmann, Heidelberg / H. Trenkwalder, Innsbruck / M. Hutter, Bonn / W. Pötscher, Graz / L. Aigner-Foresti, Wien / H. Schwabl, Wien / W. Speyer, Salzburg / K. Schier, München / H. Birkhan, Wien / U. Köhler, Freiburg / K.R. Wernhart, Wien / A. Mette, Münster / T. Immoos, Tokyo / R. Malek, Bonn / B. Bäumer, Wien / H. J. Greschat, Marburg / U. Berner, Bayreuth / O. Gächter, Bonn / F. Dexinger, Wien / J. Figl, Wien / K. Prenner, Graz / H.G. Hödl, Wien.

## **Teil 2: Zentrale Themen. Systematische und komparative Zugänge**

1. Vorstellungen absoluter bzw. göttlicher Wirklichkeit / 2. Dimensionen weiterer zentraler religiöser Vorstellungen / 3. Praxis-Dimensionen (Ritual, religiöse Erfahrung, Ethik) 4. Gesellschaftliche und rechtliche Dimensionen.



Johann Figl (Hg.)

## **Handbuch Religionswissenschaft**

**Religionen und ihre zentralen Themen**

2003. 880 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag € 79,- D  
ISBN 3-525-50165-X

Gemeinsam mit dem Tyrolia-Verlag,  
Innsbruck-Wien

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht



# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 2003*



**Zu Luthers Ethik des Politischen**

*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, 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 € 22,00 / 22,70 (A) / sFr 38,10 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](mailto:info@vandenhoeck-ruprecht.de) (für Bestellungen/Abonnementverwaltung)

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

---

## INHALT

	109	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	110	Ob es Christen erlaubt sei, sich zu verteidigen. Eine Tischrede Martin Luthers
AUFSÄTZE	112	Friedrich Lohmann Ein Gott – zwei Regimenter. Überlegungen zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel
	139	Martin Honecker Kirche und Gesellschaft in der Konzeption Luthers als Orientierung im Europa von heute
WERKSTATT	155	Frank Hofmann »Die Bibel – Schrift und Geist«. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 21. bis 23. März 2003 in Eisenach
BÜCHERSCHAU	157	Zu: M. Brecht / K. Dienst / Arnold-Decot / I. van Gülpen / Jenett-Schilling / Laube-Fix / R. Steiger / Zwischen Katheder, Thron und Kerker / Fricke-Meurer / K. Petzold

## ZU DIESEM HEFT

Die Beiträge dieses Heftes wollen, abgesehen vom »Werkstatt«-Beitrag, Luthers Ethik des Politischen nachgehen. Der in der Schweiz lehrende Privatdozent *Friedrich Lohmann* analysiert zwei unterschiedliche Zugänge zur Zwei-Reiche bzw. Zwei-Regimenten-Lehre des Reformators. Noch vor rund 40 Jahren sahen die Herausgeber des Evangelischen Kirchenlexikons (EKL) deren Interpretation so wenig entschieden, dass sie sich entschlossen, die Analysen von Paul Althaus und Theodor Heckel hintereinander abzdrukken. Lohmann zeigt nun die Leistungsfähigkeit der Althauschen Auffassung auf und weist überzeugend nach, dass gerade nicht die Zwei-Regimenten-Lehre den Erlanger für ein beifälliges Willkommen des Nationalsozialismus anfällig machte, sondern die »Verbindung mit einem unsachgemäßen Offenbarungsbegriff, der unkritisch in den »Wirklichkeiten« der bestehenden Ordnungen des Zusammenlebens den Willen Gottes verkörpert sieht«.

Der Bonner Altmeister der theologischen Ethik, *Martin Honecker*, hat im Jahr 2001 beim Seminar »Martin Luther und Europa« der Luther-Gesellschaft engagiert und angreifbar vorgetragen, was nach seiner Überzeugung das Luthertum gewissermaßen als »Mitgift« nach Europa einzubringen hat. Wir dokumentieren hier seinen Vortrag, dessen Redestil im Manuskript beibehalten wurde. Auch wer einzelnen Positionen des Autors begründet widerspricht, wird seine Ausführungen als wichtigen Impuls lesen.

Wie stellt sich nun für den einzelnen Christen das Leben in zwei Regimenten dar? Ist das wirklich eine Konzeption mit Lebensgestalt? Wie soll der Christ die Regimenter unterscheiden? Wie unterscheidet sich das Handeln im weltlichen Regiment und im geistlichen? Eine Tischrede Martin Luthers zum Thema »Notwehr«, die Konrad Cordatus aufgezeichnet hat, macht die Unterscheidung evident und benennt nachvollziehbare Kriterien. Den kleinen Text bietet »Luther – für heute entdeckt« an.

In der »Werkstatt« gibt *Frank Hofmann* einen Rückblick auf das Eisenacher Seminar der Luther-Gesellschaft zum »Jahr der Bibel 2003«. Alle Vorträge sind übrigens über die Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft abzurufen, die sich – wie Sie inzwischen wissen – noch bis Ende des Jahres in Hamburg befindet, ab 1. 1. 2004 aber in 06886 Lutherstadt Wittenberg, Collegienstr. 62 (Tel. / FAX 03491 466 233).

Das erste Heft des kommenden Jahrgangs wird ebenfalls ein Gesamtthema haben: Martin Luther als Gefangener seiner Rezeptiongeschichte. Geplant sind u. a. Beiträge zu Luther im Film und zum Thema »Luther – der Deutsche?«.

H.H.

## OB ES CHRISTEN ERLAUBT SEI, SICH ZU VERTEIDIGEN

Eine Tischrede Martin Luthers<sup>1</sup>

Wenn mich jemand in meinem Haus überfällt, bin ich als der Hausherr auch verpflichtet, mich zu verteidigen. Das gilt um so mehr, wenn ich auf der Landstraße unterwegs bin. Ich habe mehr als einmal unter dem Schutz unseres Gnädigsten Herrn gestanden, als ich auf der Straße wohl zu greifen gewesen wäre. Wenn ich da von irgendeinem Bösewicht Schaden erlitten hätte, hätte ich ihm allein schon aus Pflichtgefühl gegenüber unserem Kurfürsten Widerstand geleistet, denn er hätte mich ja nicht wegen des Evangeliums oder wegen einer Predigt angegriffen, also als Glied Christi, sondern als Bürger des Kurfürsten. In einem solchen Fall sollte ich dem Kurfürsten helfen, sein Land von Mord und Totschlag frei zu halten. Und wenn ich den Bösen dann zur Strecke bringen kann, soll ich das Messer gegen ihn ziehen und dennoch frei das Sakrament empfangen. So, wie ich einen guten Gesellen aus einer Notlage retten soll, so um so mehr einem Fürsten sein Land.

Anders verhält es sich, wenn ich um des Wortes Gottes willen angegriffen werde bzw. wegen einer Predigt. Das soll ich erleiden. Da steht das Gericht Gott zu. Ihm überlasse ich es. Ein Prediger soll sich nicht mit Gewalt wehren. Darum nehme ich das Messer auch nicht mit auf die Kanzel, sondern ausschließlich auf die Reise, wenn ich auf der Landstraße unterwegs bin.

Die Wiedertäufer aber sind böse Wirkköpfe. Sie rühmen sich unerschöpflicher Geduld und wollen keine Waffen tragen. Dabei dürsten sie ständig nach Blut und schreien, die gottlosen Fürsten müssten totgeschlagen werden.

Und der Herr Doktor las einen Brief des Abts von Fulda vor, demzufolge sich eine Gruppe von Wiedertäufern in einem Haus verschanzt und mit Waffen jeglicher Art verteidigt, ja am Ende sogar Brot und Käse als Wurfgeschosse verwendet hätte. Und Wundersames stand drinnen von ihrem »Geist«, wie im Gefängnis jeder plärrte, wie ihn »der Geist« führte. Sie stimmten ein derartiges Hunde- und Wolfsgeheul an, dass es im Gefängnis tönte wie Donner. Sie glaubten allen Ernstes, sie würden auf diese Weise frei – nicht aus eigener Kraft, sondern indem »der Geist« die Fesseln löse. – Das sind keine Menschen, sondern lebendige Teufel!

\*

Luthers Tischrede zur Frage der Notwehr klärt ganz gut sein Verständnis der christlichen Existenz in den beiden Reichen bzw. in den zwei Regimenten. Kriterium ist: Werde ich um des Evangeliums willen, also in Sachen von Glauben und Bekennen, oder als Staatsbürger, weil da einer ein Gebot der zweiten Tafel übertritt, angegriffen? Der Staatsbürger leistet dem Übertreter des Gesetzes Widerstand, dazu ist er von Rechts wegen verpflichtet, denn das Recht dient ja dazu, dem Bösen zu wehren. Hier handelt das Opfer gewissermaßen in Vertretung des Staates, dessen Pflicht es ist, das Recht gegenüber dem Bösen durchzusetzen. Weil mich die Rechtsordnung schützt, darf ich mich gegenüber dem, der das Recht bricht, verteidigen.

Ausgeschlossen ist dagegen, das Evangelium und das Bekenntnis mit Gewalt durchsetzen zu wollen. Der Prediger des Evangeliums steht in der Zeugenschaft des Gekreuzigten. Darum wird er Angriffe erleiden. Seine einzige »Waffe« ist das Wort. Das Messer gehört nicht auf die Kanzel. Beides ist auseinander zu halten und nicht zu vermischen.

Anders machen das die Schwärmer. Sie wollen nicht differenzieren, denn sie differenzieren ja auch nicht zwischen dem weltlichen Reich und dem Reich Gottes. Die paulinische Spannung von »jetzt schon« und »noch nicht« spielt bei ihnen keine Rolle. Das ganze Leben soll nach der Bibel gehen, denn wir sind nichts anderes als Bürger seines Reiches. Und doch sind sie keineswegs so friedfertig, wie sie vorgeben: In eigentümlichem Widerspruch zu ihrem biblizistischen Pazifismus steht ihre militante Unduldsamkeit gegenüber solchen, die sie für gottlos erklären. Und das Beispiel aus dem Brief, den Luther vorliest, macht deutlich: Wenn es um das eigene Leben geht, ist auch Schwärmern jedes Mittel der Verteidigung recht.

Dramatische Schärfe nimmt Luthers Urteil über die Schwärmer<sup>2</sup> an, wenn es um ihre Berufung auf den Heiligen Geist geht. Die Erwartung einer materialisierten Geistgegenwart durch Anrufung ist für Luther schlichte Abgötterei. Hier ist an seine Worte über den Enthusiasmus in den Schmalkaldischen Artikeln zu erinnern: »Der Enthusiasmus sticket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets<sup>3</sup> Ursprung, Kraft und Macht. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, dass Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort<sup>4</sup> und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel.«<sup>5</sup>

<sup>1</sup> WA TR 2, Nr. 2666b

<sup>2</sup> Heute müsste man wohl sagen: Bibelfundamentalisten; denn nichts anderes waren die Müntzers und Karlstadts.

<sup>3</sup> Mohammeds

<sup>4</sup> das im Evangelium gepredigte, nicht das innere Licht oder der göttliche Funke, von dem die Schwärmer ausgehen.

<sup>5</sup> BSLK 455,27-456,5

Wie so oft gewinnt die Position Luthers ihr Profil in seiner Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Für die Frage, ob denn die Gesetze des Reiches Gottes, ob die Zeugenschaft des Gekreuzigten auch Leitlinie für das bürgerliche Leben sei und darum nur ein Regiment gelte und nicht zwei, würde Luther denn wohl sagen: Schwärmererei!

Man kann ja durchaus fragen, ob die Geschichten, die der Brief des Fuldaer Abts aufzischt, nicht an den Haaren herbeigezogen sind. Unbestreitbar dagegen ist, dass auch moderne Bibelfundamentalisten häufig durch ihren militant-gnadenlosen Rigorismus gegenüber solchen Christen auffallen, die anders leben, anders denken oder anders glauben.

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

## EIN GOTT – ZWEI REGIMENTE

Überlegungen zur »Zwei-Reiche-Lehre« Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel

Von Friedrich Lohmann

Es gibt nicht eben viele Bestandteile aus der Theorietradition der protestantischen Ethik, die in der außertheologischen Öffentlichkeit gegenwärtig Beachtung finden. Zu ihnen gehören zweifellos diejenigen Überlegungen Martin Luthers zur Ethik des Politischen, für die sich die Bezeichnung »Zwei-Reiche-Lehre« eingebürgert hat. Die Stellungnahmen reichen dabei von harscher Ablehnung bis zu freundlicher Zustimmung. Zwei neuere Beispiele mögen zur Illustration genügen.

(1) Der britische Historiker Patrick Collinson geht in einem Beitrag zur Frage »Religion und Menschenrechte: Die Rolle des Protestantismus« auch ausführlich auf die Luthersche Zwei-Reiche-Lehre ein. Durch Zitate u. a. von Schriften Luthers zum Bauernkrieg sucht er zu belegen, dass es Luther um eine »streng[e]« »Trennung der beiden Reiche«<sup>1</sup> gegangen sei,

<sup>1</sup> Patrick Collinson, Religion und Menschenrechte: Die Rolle des Protestantismus, in: Olwen Hufton (Hg.), Menschenrechte in der Geschichte. The Oxford Amne-sty Lectures 1994, <sup>2</sup>1999, 27–65, 50.

bei der Gott »außerhalb der Geschichte in einem losgelösten spirituellen Reich« zu stehen komme<sup>2</sup>. Schlussfolgerung: Die Zwei-Reiche-Lehre stellte eine »Sackgasse« für die Entwicklung der Menschenrechtsbewegung dar<sup>3</sup>.

(2) Ganz anders fällt die Wertung aus, die Otfried Höffe der Zwei-Reiche-Lehre zukommen lässt. Höffe, Sozialphilosoph in Tübingen, vertritt bezüglich ihrer Bedeutung für die Heraufkunft des neuzeitlichen Menschenrechtsgedankens genau die gegenteilige Meinung: »Nicht etwa wegen der Zwei-Reiche-Lehre [...] sondern sich die protestantischen Kirchen von der westeuropäischen Freiheits- und Menschenrechtsentwicklung ab«, kann man bei ihm lesen<sup>4</sup>. Höffe führt stattdessen mehrere andere Gründe an, an erster Stelle die »Verquickungen« des Protestantismus »mit der absolutistischen Obrigkeit«<sup>5</sup>. Die Differenz Höffes zu Collinson ist aber bei näherer Betrachtung kleiner, als es zunächst den Anschein hat. Wenn Höffe den Einfluss der Zwei-Reiche-Lehre eher positiv bewertet, so muss man seine Menschenrechtstheorie als Ganze im Auge behalten. Denn diese Theorie bemüht sich um eine weltanschauungsfreie Begründung der Menschenrechte und der gesamten Ethik des Politischen<sup>6</sup>. *Dieser* Begründung steht die Zwei-Reiche-Lehre in seiner Sicht nicht im Wege; ja sie ist ihr sogar förderlich, sofern sie selbst Weltanschauung und Politik trennen will. D. h. aber: Auch Höffe hat ein Bild der Zwei-Reiche-Lehre vor Augen, wonach diese sich für eine strikte Trennung von geistlichem und politischem Bereich ausspricht. Weil dieses schieflich-friedliche Nebeneinander von Weltanschauung und Politik, von Liebe und Recht der Theorie Höffes entspricht<sup>7</sup>, *deshalb* nimmt er die Zwei-Reiche-Lehre vor Kritikern im Stile Collinsons in Schutz. Die Differenz zwischen Höffe und Collinson beruht also auf einer unterschiedlichen Einschätzung der Bedeutsamkeit eines weltanschaulich-religiösen Hintergrunds für die Menschenrechtsidee, *nicht* jedoch auf einer grundsätzlich anderen Sicht auf die Zwei-Reiche-Lehre.

Solche Äußerungen wie die Collinsons und Höffes nehmen die Theologie in die Pflicht. Es besteht Klärungsbedarf. Entspricht das hier ausge-

<sup>2</sup> A. a. O., 59.

<sup>3</sup> A. a. O., 50.

<sup>4</sup> Otfried Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, 1996 (stw 1270), 89.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. dazu das Kapitel über Höffe in meiner Habilitationsschrift: *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, 2002, 276–319.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Höffe, a. a. O. (s. o. Anm. 4), 105.

sprochene und bloß unterschiedlich bewertete Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre als dualistischer Theorie den Intentionen Luthers? Wenn nein: Wie ist sie dann sachgemäß zu interpretieren? Und: Ist sie als Grundlage einer Ethik des Politischen heute noch vertretbar? Wenn man mit solchen Fragen im Hinterkopf auf die Deutungen der Zwei-Reiche-Lehre blickt, wie sie im ureigenen Bereich der protestantischen Theologie in den letzten Jahrzehnten vorgetragen wurden, so bietet sich ein zwiespältiges Bild. Zunächst fällt die Zahl der Beiträge ins Auge: Wohl kaum ein Systematiker oder Reformationsgeschichtler, der nicht wenigstens anmerkungsweise in Anknüpfung und Widerspruch zur Zwei-Reiche-Lehre Stellung bezogen hätte! Nicht wesentlich geringer als diese dürfte aber zugleich die Zahl der ausgetragenen Differenzen sein. Das oft zitierte Wort Johannes Heckels vom »Irrgarten«, in dem sich wiederfinde, wer sich der evangelischen Theologie auf dem Weg zu einem angemessenen Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre anvertraue<sup>8</sup>, kann immer noch Gültigkeit beanspruchen, auch wenn der Pulverdampf der großen Debatten seit etwa 20 Jahren verraucht ist. Bei diesen Debatten möchte ich im folgenden einsetzen, wobei mein besonderes Interesse der Auseinandersetzung zwischen eben Johannes Heckel und Paul Althaus gilt. Es werden sich dabei methodische und inhaltliche Einsichten ergeben, die zu einer Versachlichung der Diskussion beitragen könnten.

### 1. Streit um die Zwei-Reiche-Lehre

Auch wenn man die Zwei-Reiche-Lehre – wie ich es im folgenden tun werde – als primär *ethische* Theorie versteht und die insbesondere von Gerhard Ebeling thematisierte Frage nach ihrem Stellenwert in der gesamten Theologie Luthers beiseite lässt, waren sie und das Problem ihrer rechten Interpretation im nunmehr vergangenen Jahrhundert nicht weniger als

<sup>8</sup> Vgl. Johannes Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers*, 1957 (TEH.NF 55). Der Titelbeitrag ist wieder abgedruckt in: ders., *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, <sup>2</sup>1973, 317–353. Heckel hat bei der Rede vom »Irrgarten« allerdings nicht die Vielzahl divergierender Meinungen in der Luther-Forschung im Blick, sondern das unvollkommene und irreführende Bild, das diese von der Zwei-Reiche-Lehre zeichne. Vgl. den Anfangssatz: »Luthers Lehre von den beiden Reichen gleicht in der Wiedergabe durch die evangelische Theologie einem kunstvoll angelegten Irrgarten, dessen Schöpfer mitten im Werk den Plan verloren hat, so daß nicht mehr herausfindet, wer sich ihm anvertraut« (a. a. O., 3; im Wiederabdruck: 317).

dreimal Anlass zu ungewöhnlich scharf geführten theologischen Auseinandersetzungen<sup>9</sup>. Der erste hier zu nennende Konflikt betraf die These, das deutsche Luthertum hätte im Kirchenkampf versagt, da es der zu obrigkeitshörigen Zwei-Reiche-Lehre gefolgt sei; eine These, die wohl am deutlichsten Karl Barth mit dem Ausziehen einer Linie von Luther zu Hitler

<sup>9</sup> Eine gelungene Zusammenfassung der Debatten enthält: Bernhard Lohse, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi; in: Gottfried Forck, Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther (1959), <sup>2</sup>1988, 155–167. Die im Text angesprochene These Ebelings lautet, dass in der Zwei-Reiche-Lehre kein spezifisch ethisches Problem, sondern »das Fundamentalproblem der Theologie zur Debatte [steht] [...] wie das Evangelium als Evangelium zu Gehör kommt« (Gerhard Ebeling, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen; in: ders., Wort und Glaube I, 1960, 407–428, 410). Ebeling bemängelt eine ethische »Verengung« (a. a. O., 409) und bezieht die Frage nach dem Verhältnis der beiden Reiche »grundlegend« auf das von Gesetz und Evangelium, wobei das eine regnum der lex, das andere dem Evangelium zugeordnet sei (vgl. a. a. O., 410). Wenn im vorliegenden Text dieser These nicht gefolgt wird, dann liegt das nicht an einer Geringschätzung des dogmatischen Hintergrunds der Zwei-Reiche-Lehre – die Frage nach ihm wird vielmehr ausdrücklich gestellt werden. Auch der Zusammenhang mit der für Luthers Theologie grundlegenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium soll nicht bestritten werden. Das Problem von Ebelings Interpretation besteht jedoch darin, dass die Zwei-Reiche-Lehre bei ihm zu einer Metapher für den mit der Formel »Gesetz und Evangelium« umschriebenen Sachverhalt zu werden droht. Dies ist nun seinerseits eine Engführung, wie die personalistische Zuspitzung der Zwei-Reiche-Lehre auf zwei fora im menschlichen Gewissen, die Ebeling im genannten Aufsatz vornimmt, belegt. Es ist auch deshalb misslich, weil das Handeln Gottes in Gesetz und Evangelium *ganz* in den Bereich der Soteriologie gehört und das Gesetz innerhalb dieser Formel gemäß des zweiten, theologischen Gebrauchs zu verstehen ist, während die Zwei-Regimente-Lehre, wie sie Luther etwa in der Obrigkeitsschrift entwickelt, gerade auf den *primus usus legis* abhebt, der das Gesetz gerade nicht auf das Evangelium – als dessen hinführenden Gegenpart – bezieht, sondern als *usus civilis* bewusst auf das bürgerliche Leben – in relativer Unabhängigkeit von der Heilsfrage – bezogen ist. Eine schematische Zuordnung von *lex* und *regnum mundi* einer- sowie Evangelium und *regnum Christi* andererseits wird der – natürlich auch Ebeling bekannten – Vielschichtigkeit von Luthers Gesetzesbegriff nicht gerecht, der dem Gesetz nach dem zweiten Gebrauch eben auch einen Platz im *regnum Christi* zuweist (während umgekehrt das Evangelium auch für das Handeln im *regnum mundi* nicht ohne Belang ist).

ausgesprochen<sup>10</sup> und die dann in der Nachkriegszeit bis zum Vorschlag einer vorläufigen »Suspendierung« der Zwei-Reiche-Lehre geführt hat<sup>11</sup>.

Ging es hier nicht zuletzt um die Frontstellung zwischen Lutheranern und Reformierten und die Bewertung der Zwei-Reiche-Lehre an sich, so stand später die Frage ihrer rechten Auslegung bei grundsätzlicher Zustimmung im Zentrum innerlutherischer Debatten. Die eine wurde in den 70er Jahren ausgelöst durch die Habilitationsschrift Ulrich Duchrows und drei anschließende, von Duchrow mit anderen herausgegebene Quellensammlungen, die seine Sicht der Zwei-Reiche-Lehre Luthers sowie ihrer Vor- und Nachgeschichte stützen sollten. »Dokumentation als Kirchenpolitik« nannte das Trutz Rendtorff in einer scharfen Kritik<sup>12</sup>. Auch von anderer Seite wurde der Widerspruch so groß, daß sich die VELKD gezwungen sah, eigens eine Konsultation zum Austausch der Argumente und zur Schlichtung des Streits einzuberufen<sup>13</sup>.

Die Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre in der protestantischen Ethik des 20. Jahrhunderts verlief also alles andere als konfliktfrei. Dies zeigt auch die dritte Auseinandersetzung, auf die ich nun etwas ausführlicher einge-

<sup>10</sup> Vgl. Karl Barth, Ein Brief nach Frankreich (1939); in: ders., Eine Schweizer Stimme 1938–1945 (1945), Zürich <sup>3</sup>1985, 108–117, 113: Das deutsche Volk »leidet [u. a.] an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher Ordnung und Macht [...]. Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden.«

<sup>11</sup> Vgl. Werner Schmauch/Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat, 1958 (TEH.NF 64). Der Band gibt die Beiträge einer Tagung der Kirchlichen Bruderschaften (die sich als Nachfolger der Bekennenden Kirche verstanden) wieder. In den im Anhang abgedruckten »Thesen« heißt es u. a. (a. a. O., 65f): »Es geht um die Befreiung von einem statisch-institutionellen Denken in überkommenen Schemata (Theologie der Ordnungen usw.) [...]. Zugleich damit sollten wir auch auf den verschiedenartigen Gebrauch der sogenannten Lehre von den beiden Reichen vorläufig verzichten und ihrem Mißbrauch wehren, weil und sofern sie nicht nur das Verharren im institutionellen Denken stärkt, sondern vor allem, weil sie dazu verführt, die Inanspruchnahme des ganzen Lebens durch unseren Herrn (These 2 der Barmer Erklärung) für bestimmte weltliche Bezirke zu suspendieren.« Vgl. auch schon vorher im Aussprachebericht (a. a. O., 62): »Es bestand ferner Bereitschaft, die *Lehre von den beiden Reichen* vorläufig zu suspendieren.«

<sup>12</sup> Vgl. Trutz Rendtorff, Dokumentation als Kirchenpolitik? Kritik einer Textsammlung zur Zwei-Reiche-Lehre; in: ZEE 20 (1976) 64–70.

<sup>13</sup> Vgl. Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2 Bde. Hg. v. Niels Hasselmann, 1980. Die Konsultation fand 1977 in Pullach statt.

hen will, da sich an sie gut grundsätzliche Erwägungen zur Interpretation Luthers im allgemeinen und seiner Ethik im besonderen anschließen lassen. Zeitlich liegt sie genau zwischen der durch den Kirchenkampf und der durch Duchrows Thesen ausgelösten Debatte: Ich meine die Diskussion um das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre, die in den 50er Jahren zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel geführt wurde. Sie ist dokumentiert an prominenter Stelle: im Evangelischen Kirchenlexikon. Zugleich ein ungewöhnlicher Ort für ein Streitgespräch! Es mag ja vorkommen, dass die Herausgeber eines Lexikons einen strittigen Artikel mit verbindlichen Worten einführen oder das ihrer Ansicht nach Fehlende in einer Art Kommentar ergänzen. Dass aber zwei gegensätzliche Auffassungen zu einem theologischen Topos hintereinander abgedruckt werden, hat bei einem theologischen Lexikon sicherlich Seltenheitswert. Doch genau dies geschieht beim Artikel »Zwei-Reiche-Lehre« im Evangelischen Kirchenlexikon von 1959<sup>14</sup>: Althaus und Heckel kommen nacheinander zu Wort, ohne die gegenseitigen Differenzen zu kaschieren. Dies tun nur die Herausgeber, indem sie durch eine Gliederung in Teil A, B und C einen Gedankenfortschritt suggerieren, den es freilich nicht gibt. Worum geht es?

Der Kirchenrechtler Johannes Heckel hatte wenige Jahre zuvor, 1953, unter dem Titel: »Lex Charitatis« eine »juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers« vorgelegt. In ihr trägt Heckel in einer eigenständigen Interpretation der Schriften des Reformators die These vor, Luther habe eine originelle und sachgemäße Auffassung vom Kirchenrecht als christozentrisch gefasstes Liebesgebot in strikter Differenz vom weltlichen Recht vertreten. Der Bezug zur Zwei-Reiche-Lehre besteht darin, daß Heckel in »Luthers Lehre von den beiden Reichen« die »Grundlage seiner Rechtslehre« erblickt<sup>15</sup>. Heckels Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, die er in den folgenden Jahren weiter ausbaute, sieht Luther über das Mittelalter hinweg auf Augustin und dessen Rede vom Kampf zwischen dem Reich Gottes bzw. Christi und dem Reich der Welt bzw. des Teufels zurückgreifen<sup>16</sup>. Insofern Luther den Gedanken der Kirche als corpus permixtum abgelehnt habe, erweise er sich sogar »in der Durchführung des Augustinischen Ansatzes der Zwei-Reiche-Lehre stren-

<sup>14</sup> Vgl. Paul Althaus/Johannes Heckel, Art. Zwei-Reiche-Lehre, in: EKL 3 (1959) 1927–1947.

<sup>15</sup> Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), 32.

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., 32f: »Luthers Ausgangsposition ist das Vorhandensein und rechtliche Verhältnis zweier Reiche, des Reiches Christi und des Reiches der Welt. Vorbildlich ist dafür im Abendland die Schilderung AUGUSTINS in seinem Werk De civitate Dei geworden. Auf den Grundbegriffen Augustins ruht auch Luthers Rechtsauffassung.«

ger als sein großes patristisches Vorbild«<sup>17</sup>. Der »Dualismus von geistlichem Naturgesetz und weltlichem Naturrecht« entspreche bei Luther »der Spaltung der Menschheit in Freunde und Feinde Gottes«<sup>18</sup>. Die so von Heckel ausdrücklich als dualistisch gekennzeichnete »Reichslehre im Grundsinn« sei dann die Basis nicht nur von Luthers Rechtslehre, sondern auch seiner »Regimentenlehre«<sup>19</sup>, die von Heckel folgendermaßen interpretiert wird: »Demselben Dualismus begegnet man im Blick auf die *Standes- und Amtsverfassung* der beiden ›Völker‹ der Menschheit. Die Christen leben in geistlicher, die Unchristen in widergeistlicher Standesgenossenschaft. Jedem Stand hat Gott ein Regimentsamt zugewiesen, den Christen das *Predigtamt*, den Unchristen die weltliche *Obrigkeit*«<sup>20</sup>.

Dieser hier im Grundzug referierten Konzeption Johannes Heckels wurde von Paul Althaus energisch widersprochen. Auch ohne dass Namen genannt werden, ist klar, gegen wen sich Althaus richtet, wenn er im genannten Lexikonartikel fordert: »Luthers zwei Reiche darf man nicht mit dem Gegensatz von Gottesreich und Satansreich zusammenbringen«<sup>21</sup>. Althaus interpretiert Luthers Zwei-Reiche-Lehre als Regimentenlehre, als Reflexion auf die zwei Weisen, in denen der eine Gott die Welt regiert<sup>22</sup>. Er unterstellt Luther eine ausdrücklich anti-dualistische Tendenz, wenn er schreibt: »Die beiden Regimente wollen zunächst in ihrer tiefen *Einheit*,

<sup>17</sup> Heckel, Irrgarten (s. o. Anm. 8), 22/335.

<sup>18</sup> Johannes Heckel, Art. Zwei-Reiche-Lehre; in: EKL 3 (1959) 1937–1945, 1940.

<sup>19</sup> A. a. O., 1937.

<sup>20</sup> A. a. O., 1940f. Vgl. Johannes Heckel, Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre (1958); in: ders., Das blinde, undeutliche Wort ›Kirche‹. Gesammelte Aufsätze. Hg. v. Siegfried Grundmann, 1964, 49–110, 104: »Dem naturrechtlichen Dualismus der Rechtslehre des Reformators entspricht der Dualismus seiner Sozialtheologie. Er ist unter dem Namen der Zwei-Reiche-Lehre bekannt. Sie gründet sich auf den Gegensatz zweier geistlicher Stände in der Menschheit, auf den Christenstand einerseits, den Stand der Nichtchristen andererseits. Ihr Unterscheidungsmerkmal ist der Glaube oder Unglaube.«

<sup>21</sup> Paul Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre; in: EKL 3 (1959) 1928–1936, 1929. Vgl. a. a. O., 1933.

<sup>22</sup> Vgl. die einleitenden Sätze a. a. O., 1928: »Gott regiert die Welt auf eine doppelte Weise: die eine hilft zur Erhaltung dieses leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens, damit zur *Erhaltung* der Welt, die andere zum ewigen Leben, das heißt: zur *Erlösung* der Welt. Das erste Regiment führt Gott mit der linken, das zweite mit der rechten Hand. An diesem liegt ihm alles. Das andere ist untergeordnet.«

dann in ihrer *Verschiedenheit* gesehen werden.<sup>23</sup> »Es ist der eine und selbe Gott, der beide Regimente verordnet hat.«<sup>24</sup> Eine »Eigengesetzlichkeit« des Politischen habe Luther nicht vertreten, und wenn ihn Landesherrn so interpretiert hätten, um kirchliche Kritik abzuweisen, so sei dies »ein klarer Mißbrauch Luthers« gewesen, der ihm »nicht zur Last gelegt werden« könne.<sup>25</sup> Hinter der vordergründigen Verschiedenheit der Regimente stehe bei Luther der eine Liebeswille Gottes. Althaus führt die »ethische Paradoxie des Christen« auf die »theologische Paradoxie des Handelns Gottes« zurück, dessen Gericht in seinem Liebeswillen begründet sei.<sup>26</sup> Mit dieser letztlich theozentrischen Interpretation der Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimente-Lehre ordnet Althaus sie schlüssig in seine Gesamtdeutung Luthers ein. Denn nach Althaus erhebt sich die gesamte Ethik des Reformators »auf dem Boden der Rechtfertigung«<sup>27</sup>, und diese wiederum sei »für Luther ganz und gar begründet in seinem Grundsatz von Gottes alleini-

<sup>23</sup> A. a. O., 1929. Vgl. Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 1965, 59–64: Auch hier beginnt Althaus sein Referat mit der »Einheit der beiden Regimente« und geht von da zu ihrer »Verschiedenheit« über.

<sup>24</sup> A. a. O., 59.

<sup>25</sup> Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre (s. o. Anm. 21), 1935. Das Stichwort »Eigengesetzlichkeit« fällt a. a. O., 1934. Althaus reflektiert an dieser Stelle nicht zuletzt die Option mancher Lutheraner in der Nazi-Zeit und die sich daran anschließende pauschale Kritik am Luthertum. Aber schon weit vor 1933, 1921 nämlich, hatte Althaus geschrieben: »Man pflegt als lutherisch die Lehre von der Eigengesetzlichkeit der geschichtlichen Lebensordnungen hinzustellen. Der Ausdruck bezeichnet Luthers Standpunkt nicht ausreichend« (Paul Althaus, *Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik*, 1921 [SASW 5], 78; einige Auszüge dieser Schrift sind abgedruckt in: *Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*. Hg. v. Ulrich Duchrow u. Wolfgang Huber, 1976 [TKTG 22], 37–40, Zitat: 39).

<sup>26</sup> Althaus, *Ethik* (s. o. Anm. 23), 82. Althaus fährt fort: »Man erkennt daraus, wie wenig seine [sc. Luthers] Lösung des Problems der Christ im politischen Amte einen Kompromiß darstellt. Sie ist tief in seiner Erkenntnis Gottes begründet« (a. a. O., 82f). Fast gleichlautend heisst es schon mehr als 40 Jahre früher: »Die Liebe muß manches harte Werk vollziehen. *Aber diese Paradoxie ist nicht größer, nicht schwerer zu ertragen als die Paradoxie des Handelns Gottes.* Es ist prachtvoll, wie Luther die ethische und die theologische Paradoxie nebeneinander setzt. Man lernt ahnen, wie wenig seine Lösung des schweren Problems ein [sic] Kompromiß darstellt, wie tief sie vielmehr in seinem Gottesbilde begründet ist« (Althaus, *Religiöser Sozialismus* [s. o. Anm. 25], 87f, im Wiederabdruck: 39).

<sup>27</sup> Althaus, *Ethik* (s. o. Anm. 23), 11. Dort heißt es erklärend weiter: »Luthers Ethik wird in ihrem Ansatz und ihren Grundzügen ganz und gar bestimmt von der Mitte seiner Theologie her, von der Rechtfertigung des Sünders durch die in Jesus

gem Schöpfertum«<sup>28</sup>. Dass »Gottes Gottheit« der »Sinn der Rechtfertigungslehre« Luthers sei<sup>29</sup>, ist ja eine spezifische These von Althaus' Luther-Interpretation<sup>30</sup>.

So weit die gegensätzlichen Positionen von Heckel und Althaus! Wem ist Recht zu geben? Die naheliegendste Antwort auf diese Frage wäre es, den Wortlaut der ethischen Texte von Luther selbst direkt zu befragen. Nun ist aber Luther par excellence das, was Karl Barth einen »irregulären Dogmatiker« genannt hat: kein methodisch und systematisch kontrolliert vorgehender Theologe<sup>31</sup>. Als existentieller Denker neigt er zu polemischen Spitzensätzen und lässt scheinbare Widersprüche unaufgelöst ste-

Christus erwiesene und allein im Glauben empfangene Gnade. Die Rechtfertigung bestimmt die Ethik, indem sie erstens das Vorzeichen des sittlichen Lebens und zweitens seine Quelle wird.«

<sup>28</sup> Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (1962), <sup>2</sup>1963, 118. Das »alleinig« belegt wiederum die anti-dualistische Tendenz von Althaus' Luther-Deutung.

<sup>29</sup> A. a. O., 109.

<sup>30</sup> Vgl. Paul Althaus, *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers* (1931); in: ders., *Theologische Aufsätze. Zweiter Band*, 1935, 1–30. Althaus bezieht sich dort vor allem auf die Bedeutung, die das erste Gebot des Dekalogs für Luther zweifellos hatte. Als Zusammenfassung vgl. a. a. O., 29: »Das Evangelium ist das ›Gesetz‹, durch welches Erkenntnis der Sünde kommt. Eben als Ausdruck des Evangeliums ist das erste Gebot das entscheidende. So beherrscht ein in sich einheitlicher Gottesgedanke, der des Evangeliums, das gesamte Denken des Glaubens, die ganze Theologie. *Das als Evangelium verstandene erste Gebot ist die Dominante der Theologie.*« Nicht nur diese Passage lässt an Karl Barth denken (vgl. ders., *Das erste Gebot als theologisches Axiom* [1933]; in: ders., *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge 3, Zollikon 1957, 127–143*), sondern auch die folgende: »Das anthropozentrische Verständnis der Rechtfertigung liegt dann, auf die innere Geschichte gesehen, näher als das theozentrische, ist in der Erlebnisfolge weithin ›früher‹ als dieses. Aber zuletzt kommt doch alles auf die *wesentliche, sachliche* Ordnung der Gedanken an. Darüber kann kein Zweifel sein, daß der theozentrische Gesichtspunkt der Rechtfertigung, einmal erfaßt, nunmehr das ganze christliche Denken *beherrschen* muß« (a. a. O., 30).

<sup>31</sup> Vgl. Karl Barth, *KD I/1*, 294: »Luther war im Unterschied zu Melancthon und Calvin ein geradezu charakteristisch irregulärer Dogmatiker.« Zu Barths Begriff der »irregulären Dogmatik« vgl. Michael Trowitzsch, »Nachkritische Schriftauslegung«. Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung; in: *Karl Barths Schriftauslegung*, hg. v. Michael Trowitzsch, 1996, 73–109, 102. (Der Vortrag ist unter dem Titel: »Nachkritische Schriftauslegung bei Karl Barth« wieder abgedruckt in: ders., *Über die Moderne hinaus. Theologie im Übergang*, 1999, 88–119. Die Vergleichsstelle findet sich dort S. 113.)

hen. Hinzu kommt, dass er manche theologische Position im Laufe seines Lebens verändert hat. Dies alles gilt auch für seine Ethik des Politischen<sup>32</sup>. Es verwundert daher nicht, wenn sowohl Heckel als auch Althaus für ihre Interpretation jeweils eine Fülle von Belegen anführen können. Darum muss, über den Einzelbeleg hinweg, nach der dahinterstehenden Gesamtanschauung und Wirklichkeitssicht gefragt werden, in den Termini der klassischen Hermeneutik: nach dem »Geist«, der sich im »Buchstaben« ausdrückt. Auch unsere beiden Opponenten machen sich diesen hermeneutischen Grundsatz zu eigen: Für Althaus wurde oben bereits darauf hingewiesen, wie er versucht, Luthers »Regimentenlehre« in dessen Gesamtdenken zu verankern, und auch Heckel möchte seine Rechtslehre aus der Rechtfertigungslehre als dem »Hauptartikel« der lutherischen Theologie gewinnen<sup>33</sup>. Ihre Debatte lässt sich somit auf die grundsätzliche Frage zurückführen, ob Luthers Denken primär von einer einheitlichen oder einer dualistischen Wirklichkeitssicht geprägt war.

Stellt man die Frage aber so, dann scheint es relativ klar, welche der beiden Alternativen die angemessenere ist: Mit Althaus ist von einem in der Person Gottes begründeten Einheitshorizont auszugehen, der allen Äußerungen Luthers, auch den dualistischen, zugrunde liegt. Dies lässt sich am deutlichsten zeigen, wenn man seine Aussagen zu demjenigen Topos betrachtet, der in der christlichen Theologie von jeher am stärksten dualistischen Tendenzen offenstand: der Frage nach dem Bösen und dessen Herkunft.

Schon in der Römerbrief-Vorlesung 1515/16 hatte sich Luther im Rahmen der Auslegung von Röm 9 mit diesem Thema zu befassen. Er folgt dabei der Position, die sich aus dem paulinischen Text erheben lässt. Nicht nur das Heil wird allein Gott zugeschrieben<sup>34</sup>, sondern im Anschluss an Röm 9,18 – »So erbarmt er sich nun, wessen er will, und verstockt, wen er will« – wird auch der menschliche Widerstand gegen den göttlichen

<sup>32</sup> Vgl. Hans-Joachim Gänßler, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, 1983 (VIEG 109). Gänßlers These: Luthers Scheidung ist weniger als Lehre, eher als »situationsbedingter Ratschlag« zu verstehen.

<sup>33</sup> Vgl. Heckel, *Lex* (s. o. Anm. 8), 16: »Einzig und allein von diesem Hauptartikel der lutherischen Theologie aus kann und von daher muß die Rechtslehre Luthers verstanden werden. Nur ein Rechtsbegriff, der im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre steht, darf als genuin lutherisch gelten.«

<sup>34</sup> Vgl. WA 56; 91,26 (in der lat.-dt. Ausgabe, Darmstadt 1960: II, 156): »ut ipse solus salvet« (Gl. zu 9,16).

Heilswillen als Verstockung auf Gott zurückgeführt<sup>35</sup>. Den Versuch, die hierin liegende scheinbare Ungerechtigkeit Gottes dadurch abzumildern, dass gesagt wird, Gott lasse die Verstockung lediglich zu, sei also nicht auch aktiv am Vorgang der Verstockung beteiligt, wird von Luther an der gleichen Stelle ausdrücklich abgewiesen, wie auch schon in der Interpretation des ersten Kapitels bezüglich des Bösen<sup>36</sup>. Gott »will« das Böse. Vor der letzten Konsequenz, Gott direkt zum *auctor mali* zu erklären, schreckt Luther allerdings zurück<sup>37</sup>. Wird so von Luther zwar nicht die Allein-, aber doch die Allwirksamkeit Gottes auch hinsichtlich des Bösen ausgesagt<sup>38</sup>, so folgt er Paulus auch darin, dass er als paradoxes *Movens* hinter dem Verstockungshandeln auf das Erbarmen Gottes verweist<sup>39</sup>. In diesem Heilshandeln »*sub contrario*« sieht Luther in der ganz von der *theologia crucis* durchdrungenen Vorlesung gerade die Natur des göttlichen Willens verwirklicht<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Vgl. WA 56; 404,14f (lat.-dt.: II, 168): »[...] Quod sit miserentis Dei, si quis currat, Et si non velit neque currat, sit non miserentis, Sed indurantis« (zu 9,17).

<sup>36</sup> Vgl. WA 56; 182,26f (lat.-dt.: I, 66): »Quomodo enim mali esse et malum facere possent, si ipse non permitteret? Et quomodo permitteret, nisi vellet?« (Corol. zu I,24).

<sup>37</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, 1999, 82.

<sup>38</sup> Mit der terminologischen Unterscheidung von All- und Alleinwirksamkeit folge ich einem Vorschlag Reinhold Bernhardts, der damit die Differenz zwischen der (richtigen) These: »Gott wirkt in allem« und der jegliche menschliche Verantwortlichkeit erstickenden, auch die Urheberschaft des Bösen Gott allein zuschreibenden Aussage: »Gott wirkt alles« zum Ausdruck bringen will (vgl. a. a. O., 395f). Für die gleiche Unterscheidung plädiert: Thomas Reinhuber, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, 2000 (TBT 104), 118.

<sup>39</sup> Vgl. WA 56; 91,27; 92,12–14 (lat.-dt.: II, 157): »Conclisit Deus omnia in incredulitate, (non crudeliter, Sed) ut omnium misereatur. i. e. omnibus misericordiam possit facere, quam alius non faceret neque posset resistente nostre Iustitie presumptione et superbia« (Gl. zu 9,15). Die zitierte Bezugsstelle ist Röm 11,32. Vgl. auch die Fortsetzung des Zitats in Anm. 36 (WA 56; 182,28f; lat.-dt.: I, 66): »Et ideo vult, ut bonum oppositum magis elucescat.«

<sup>40</sup> Vgl. WA 56; 450,19–22 (lat.-dt.: II, 278): »Quia hec est natura Voluntatis divine, I. Reg. 2.: »Mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.« Hoc enim dum malefacit, benefacit; dum displicet, optime placet; dum destruit, perficit« (zu 12,2). Das Stichwort »*sub contrario*« fällt bei der Auslegung von Röm 9,3 (WA 56; 392,28f; lat.-dt.: II, 146): »Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, Ut sub contrario absconditum sit.«

Das in der Römerbrief-Vorlesung sichtbare Verständnis der Wirklichkeit, in der es keinen Bereich gibt, der außerhalb der Wirksamkeit des *einen* Gottes läge, bestimmt auch »De servo arbitrio«. Wie Reinhold Bernhard jungst in seiner Habilitationsschrift über die Vorsehungslehre wieder gezeigt hat, ist »De servo arbitrio« geprägt vom Gedanken der Allwirksamkeit Gottes, neben die nach Luther keine gleichberechtigte Zweitursache gestellt werden darf<sup>41</sup>. Auch die bekannte Rede vom *Deus revelatus* und *Deus absconditus* sollte nicht dualistisch interpretiert werden: Die Aufspaltung des Gottesbegriffs dient gerade dazu, die dunklen Seiten der Wirklichkeit in das Wesen Gottes hinein aufzuheben – im dreifachen Sinn von wegnehmen, höher postieren und aufbewahren<sup>42</sup>. Soll die All-

<sup>41</sup> Vgl. Bernhard, Handeln (s. o. Anm. 37), 61–86.

<sup>42</sup> Die einheitliche Gottesvorstellung Luthers auch in »De servo arbitrio« hat bereits Hellmut Bandt betont (vgl. ders., Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie, 1958 [ThA 8], 175–177, sowie die Kritik an der dualistischen Deutung Otto Ritschls a. a. O., 157f). Bandt vertritt in der Sache auch die oben im Text ausgesprochene These von der Aufhebung, wenn er den Ausgangspunkt Luthers beim gnädigen *Deus revelatus* herausstellt (vgl. a. a. O., 171; 203) und auf den Zusammenhang zwischen der Vorstellung der Allmacht Gottes und der eines *Deus absconditus* hinweist – wobei die Alternative zur Annahme eines *Deus absconditus* wäre, ein metaphysisches Allmachtsprinzip anzunehmen (vgl. a. a. O., 133), also letztlich eine blinde Notwendigkeit. Vgl. in diesem Sinne auch Peter Steinacker, Luther und das Böse. Theologische Bemerkungen im Anschluß an Luthers Schrift »De servo arbitrio« (1525); in: NZStH 33 (1991) 139–151, 146: »Dennoch begründet Luther den Gedanken der doppelten Prädestination in tröstender Absicht als Wirkung der Allmacht damit, dass sonst Gott zur blinden Schicksalsgöttin, zum Zufallsgott verkomme.« Trotz der tröstenden Absicht wird der Prädestinationsgedanke Luthers allerdings von Steinacker in der Folge verworfen: Im Anschluß an Luthers Gedanken der Flucht zum gekreuzigten Christus sei die »Prädestinationslehre [...] am Maß Christi preiszugeben und die Veränderlichkeit Gottes zu lehren, die das Maß der gnädigen Kontinuität in Jesus Christus und seiner Treue findet« (a. a. O., 150). Auch Reinhuber hat eine Rede von zwei Göttern bei Luther ausgeschlossen: »Die Spannung des Wiedereinanders kann nicht auf zwei verschiedene Götter verteilt werden, sondern muß in der Einheit des einen Gottes zusammengehalten werden« (Reinhuber, a. a. O. [s. o. Anm. 38], 134). Stärker als Bandt, Steinacker u. a. betont Reinhuber jedoch, dass diese Einheit nur eine geglaubte ist, die im Kampf des Glaubens mit der Anfechtung immer wieder neu gewonnen werden muss. Luthers Flucht zum gütigen *Deus revelatus* sei erst dann vor verharmlosender Interpretation geschützt, wenn man sie in der Suche nach Heilsgewissheit angesichts der durch die Erfahrung des *Deus absconditus* zerschlagenen »Grundgewissheit« Luthers verankere: »Das wirkliche Wesen Gottes, so Luther, kenne ich nur, wenn ich Gottes Herz kenne, und Gottes Herz

macht als Allmacht des gnädigen Gottes verstanden werden, so lassen sich angesichts des Bösen in der Welt Denkschwierigkeiten nicht vermeiden (s. o. die Bemerkungen zur Frage nach der Urheberschaft des Bösen). Genau hier setzt Luthers Lösung an, durch die Rede vom *Deus absconditus* (1) sich einer theoretischen Meisterung dieser Aporien zu widersetzen und dabei zugleich (2) an der Einheit der Wirklichkeit festzuhalten, indem diese – wie auch der Gottesbegriff – (3) vom gnädigen Handeln des *Deus revelatus* aus gedacht wird.

Interessant ist in bezug auf Althaus' Luther-Deutung, dass Luther selbst in »*De servo arbitrio*« im Zusammenhang von u. a. I Sam 2,6 von »Paradoxa« des Glaubens spricht<sup>43</sup>. Paradoxa sind freilich keine Antinomien, und es ist ebenso interessant, daß Althaus den letzteren Begriff, der in der Luther-Deutung von Holl und Hirsch ebenso wie zeitgleich bei Karl Jaspers<sup>44</sup> große Bedeutung erlangt hatte, weitgehend vermeidet. Dahinter könnte wieder die Bedeutung stehen, die Althaus der *Einheit* Gottes beimisst. Was »neben der Meinung« ist, ist weniger spannungsvoll als das, was »gegen das Gesetzte« geht. Dementsprechend soll bei Holl und Hirsch die Antinomie das Paradox an Paradoxalität noch überbieten<sup>45</sup>. Damit wird einer *Anti-Rationalität* das Wort geredet, die über Luther hinausführt. Gilt dies schon für »*De servo arbitrio*«, so tritt in den späteren Schriften Luthers der hinter der Rede vom *Deus absconditus* und *revelatus* stehende Glaube an den *einen*, hinter der gesamten Wirklichkeit stehenden Gott noch deutlicher hervor<sup>46</sup>. Wenn aber der Gottesbegriff Luthers selbst dem Bösen keine »Eigengesetzlichkeit« erlaubt, dann kann eine solche erst recht nicht dem Bereich des weltlichen Zusammenlebens zugesprochen werden.

kenne ich nur in Christus, der aber im Wort und in der Kraft des Geistes zu mir kommen und Heilsgewißheit schaffen muß und nicht in der Grundgewißheit schon einfach da oder mitenthaltend ist. Weil ihm die Grundgewißheit, daß ein vernünftiger und insofern guter Gott hinter allem steht, von der Erfahrung des *deus absconditus* zerschlagen ist, hängt Luther mit allen Fasern seines Daseins und Denkens an der einen Heilsgewißheit durch den offenbaren, gepredigten Gott« (a. a. O., 139).

<sup>43</sup> Vgl. WA 18; 634, I. 14.

<sup>44</sup> Vgl. Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*; Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), 1994 (FSÖTh 72), passim; Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), <sup>6</sup>1971, 232–247.

<sup>45</sup> Vgl. Assel, *Aufbruch* (s. o. Anm. 44), 83–86; 182 Anm. 58.

<sup>46</sup> Vgl. Bandt, *Luthers Lehre* (s. o. Anm. 42), z. B. 181. Als Beleg bei Luther vgl. nur WA 40 III; 584, 15–17: »Wir sollen uns nicht mehrere Götter erdenken wie die Manichäer, ein Prinzip der guten und ein Prinzip der bösen Dinge, als wenn Gott nicht auch die Übel über uns brächte!«

Ein Argument gegen die dualistische Deutung von Luthers Reiche- bzw. Regimentenlehre liefert schließlich die Obrigkeitsschrift selbst als deren Hauptquelle. Sie kann in der Abfolge ihrer drei Teile nicht anders als mit Althaus so interpretiert werden, dass es der einheitliche Liebeswille Gottes ist, der sich in den beiden Reichen bzw. Regimenten nur jeweils unterschiedlich äußert. Zwar bezeichnet Luther den zweiten, von nicht wenigen Dualismen geprägten Teil als »heubtstück«<sup>47</sup>, doch wird dieser eben eingerahmt von den Teilen 1 und 3, die die hinter der Obrigkeit stehende göttliche Einsetzung und den darin sich ausdrückenden Liebeswillen Gottes herausstellen. So sehr Luther von der Realität des Teufels und des Reichs des Bösen überzeugt war, so zutreffend es ist, ihn mit Oberman als »Mensch zwischen Gott und Teufel« zu bezeichnen<sup>48</sup>, so sehr vertraute er im Letzten auf den einen gnädigen Gott, der alle Dinge in Händen hält. Anders als Augustin war Luther in seiner Jugend eben kein Manichäer, sondern von der Mystik eines Tauler und ihrem umfassenden Gottesbegriff beeinflusst.

Als Fazit ergibt sich: Althaus scheint mir den Grundsinn der Zwei-Reiche- bzw. -Regimente-Lehre Luthers erfasst zu haben, während ihn Heckel verfehlt. Nicht die von einem fundamentalen Gegensatz ausgehenden Aussagen Luthers machen den »Grundsinn« seiner Ethik des Politischen aus, sondern die, die die Tätigkeit des einen Gottes in zwei unterschiedlichen Weisen hervorheben. Da die Rede von den beiden Reichen zu stark dualistisch konnotiert ist, werde ich im folgenden stets von der Zwei-Regimente-Lehre Luthers sprechen, »Regiment« mit Heinrich Bornkamm verstanden als »Regierweise« Gottes<sup>49</sup>. Dadurch wird zugleich einer Beschränkung des dahinter stehenden Gedankens auf *nur* den politischen Bereich gewehrt und der Zusammenhang mit Luthers gesamter Theologie und dem sie leitenden Gedanken eines *Heilshandelns* Gottes in den zwei Weisen von Gesetz und Evangelium gewahrt.

## 2. Methodische Folgerungen für die Auslegung der Zwei-Regimente-Lehre

Aus dem Streit zwischen Althaus und Heckel lassen sich wichtige Einsichten auch für den heutigen Umgang mit Luthers Lehre gewinnen.

<sup>47</sup> WA II; 261,27.

<sup>48</sup> Vgl. Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 1982.

<sup>49</sup> Vgl. Heinrich Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie (1958), <sup>3</sup>1969.

Zunächst eine Forderung, in der sich beide prinzipiell einig sind: Luthers Ethik muss im Kontext seines gesamten Denkens gelesen werden<sup>50</sup>. Collinsons und Höffes Interpretationen sind Beispiele für das, was passiert, wenn dieser hermeneutische Grundsatz nicht befolgt wird. Bei Collinson bleibt völlig unberücksichtigt, wie aus Luthers Rechtfertigungslehre heraus das schlichte Tun im weltlichen »Amt« in seiner Befreiung von Heilsanstrengungen gerade gewürdigt und nicht etwa dem Teufel anheim gegeben wird<sup>51</sup>. Höffe kommt der Sache zwar näher, etwa mit der wichtigen Unterscheidung von Luthers Lehre selbst und den späteren »Verquickungen«, übersieht aber ebenfalls den bei Luther gegenwärtigen Einheitshorizont.

Zwei weitere Punkte ergeben sich, wenn wir uns der Frage zuwenden, in welchen hermeneutischen Unzulänglichkeiten die Missdeutung Luthers durch Heckel begründet ist. Ich lasse dabei beiseite, daß Heckel – nun sei es gesagt – schon bei der Interpretation der Einzelbelege manch unverständliche Entscheidung trifft<sup>52</sup>. Die Notwendigkeit einer philologisch exakten Interpretation braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Verführerischer ist die Gefahr, einen zu interpretierenden Autor zu stark von seinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zu wenig von dem her zu deuten, was er gegenüber diesen Voraussetzungen gerade an Neuem bringt. Genau dies passiert aber in Heckels Luther-Deutung, wenn er Luther zwar vom Spätmittelalter entschieden abhebt, ihn dafür aber um so näher an Augustin und dessen Zwei-Reiche-Schema rückt. Man kann

<sup>50</sup> Diese Forderung hat bereits Franz Lau aufgestellt und sich zu eigen gemacht. Vgl. Franz Lau, »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie, 1933 (SSTh 12), 5: »Unsere Untersuchung sucht das ›theologische Problem‹ aufzuhellen und sucht den Zusammenhang von L.s Aussagen über ›die Ordnungen‹ in L.s Theologie aufzuweisen; denn die Abstraktion davon scheint die Ursache des merkwürdigen Bildes zu sein, das die Luther-Forschung in bezug auf die bezeichneten Punkte bietet.«

<sup>51</sup> Dass man von historischer bzw. philosophischer Seite diesen Gedanken durchaus erfassen kann, zeigt Charles Taylor: Er arbeitet in seinem Buch »Quellen des Selbst«, 1994, TB 1996, bündig heraus, wie die reformatorische »Lehre von der Priesterschaft aller Gläubigen« (a. a. O., 385) eine positive Einstellung zu den Dingen der Welt, eine »Bejahung des gewöhnlichen Lebens« (a. a. O., 371; 386), impliziert und damit sowohl alte jüdisch-christliche Gedanken aufnimmt als auch wegweisend für die Entwicklung der Neuzeit wird.

<sup>52</sup> Ein Beispiel: Heckel gibt einerseits freimütig zu, dass Luther die Kirche als »corpus permixtum« angesehen habe (vgl. Heckel, Irrgarten [s. o. Anm. 8], 335), sucht aber andererseits aus Luther zu belegen, dass diese Auffassung falsch sei (vgl. ders., Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre [1962]; in: ders., Lex [s. o. Anm. 8], 354–408, 365f).

Heckel und seinen modernen Nachfolgern einen methodischen Hinweis Franz Laus entgegenhalten. Lau ist ein unverdächtiger Zeuge, weil sein für die Deutung von Luthers Ethik klassisches Werk »Äußerliche Ordnung und ›Weltlich Ding‹ in Luthers Theologie« zwanzig Jahre vor Heckels »Lex charitatis« erschienen ist. Es klingt verblüffend vorausschauend, wenn Lau dort schreibt: »Für den Historiker kann es sehr reizvoll sein, von dem Zweireichschema auszugehen und zu untersuchen, welche Gestalt es bei L. angenommen hat (eventuell auch, über welche Zwischenstadien hinweg). Aber da, wo es sich um eine sachliche Interpretation des systematischen Problems der Ordnungen handelt, ist das Schema von den zwei Reichen *kein* möglicher Ausgangspunkt. Eine Begrifflichkeit, die nicht von der Grundintention her gebildet, sondern vorgegeben ist, kann nicht direkt ins Zentrum der Sache führen.«<sup>53</sup> Es gilt also, Luther aus sich selbst heraus und nicht aus eventuellen Vorläufern zu verstehen. Das gleiche gilt natürlich auch für eventuelle Nachfolger. Die Wirkungsgeschichte einer Lehre ist für das Verständnis dieser selbst wichtig, sofern sie auf – positive oder negative – Fortbildungsmöglichkeiten hinweist, die in ihr bereits angelegt sind. Der Schluss vom Späteren auf das Frühere sollte aber behutsam erfolgen und etwaige Uminterpretationen berücksichtigen. Für Luthers Zwei-Regimente-Lehre heißt dies vor allem: Sie kann nicht pauschal für ihre Instrumentalisierung seitens einiger Regenten – von lutherischen Duodezfürsten bis zum Dritten Reich – verantwortlich gemacht werden. Wohl aber gilt es nach möglichen Einfallstoren zu fragen, die sie solcher Indienstnahme bietet.

Ist Laus Warnung vor allem an die Historiker gerichtet, so besteht für den heutigen Ethiker, der an Luther herangeht, eine andere Gefahr: die nämlich, in Luther moderne Probleme hineinzulesen und ihn so zu stark an die eigene Sicht der Dinge anzunähern. Auch hier, an diesem dritten Punkt, bildet Heckels Luther-Deutung ein gutes Anschauungsmaterial. Denn wenn man »Lex charitatis« und andere Schriften Heckels aus der gleichen Zeit liest, dann wird das zeitgenössische Interesse Heckels deutlich: Es geht ihm um eine Erneuerung des Kirchenrechts als dezidiert *geistliches* Recht<sup>54</sup>. Im Hintergrund von »Lex charitatis« steht der Wider-

<sup>53</sup> Lau, Ordnung (s. o. Anm. 50), II.

<sup>54</sup> Vgl. Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), II, wo als der unbefriedigende *sensus communis* die These angeführt wird: »Alles Recht ist weltlich«. Demgegenüber möchte Heckel »dem Kapitel ›Reformation und Recht‹ endlich seinen wahren geistigen Mittelpunkt [...] geben. Er heißt *lex spiritualis*« (a. a. O., 17). Die Folgerung: »Durch die Begründung auf die *lex charitatis spiritualis* unterscheidet sich das menschliche Kirchenrecht oder, wie Luther sagt, ›die Ordnung christlicher Ge-

spruch gegen drei Auffassungen von Kirchenrecht, die von Heckel alleamt als Anheimgabe oder Anpassung des Kirchenrechts an das weltliche Recht verstanden werden: die im Luthertum verbreitete Auffassung von der rechtssetzenden Gewalt der weltlichen Obrigkeit auch auf dem Gebiet des Kirchenrechts<sup>55</sup>, die römisch-katholische Sicht des Kirchenrechts als in den kirchlichen Rechtscodices positiviertes göttliches Recht<sup>56</sup> und schließlich die These Rudolph Sohms, das Kirchenrecht stehe – nämlich wegen seines durch und durch weltlichen Charakters – mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch<sup>57</sup>. Der Gedanke, all diesen Auffassungen gegenüber habe Luther das nur scheinbare hölzerne Eisen eines geistlichen Kirchenrechts vertreten, leitet Heckels Luther-Interpretation – wie sich zeigte – in eine falsche Richtung.

### 3. Inhaltliche Folgerungen mit besonderem Bezug auf Althaus' Ethik

»Luther aus dem Grundsinn seiner Wirklichkeitssicht heraus interpretieren«, »ihm selbst mehr als seinen Vorgängern und Nachfolgern das Wort geben«, »Vorsicht auf die eigenen erkenntnisleitenden Interessen« – mit diesen drei methodischen Warnungen im Hinterkopf möchte ich nun nach dem Erkenntnisgewinn der oben angestellten grundlegenden Überlegungen für das Verständnis des *Inhalts* von Luthers Lehre fragen. Die oben ausgesprochene Zustimmung zu Althaus im Grundsätzlichen impliziert nicht, dass alle seine konkreten ethischen Positionen von mir geteilt würden. Einige von ihnen können vielmehr auf der Basis des Gesagten einer immanenten Kritik unterzogen werden. Althaus' Ethik des Politischen gilt der kritischen Nachwelt als Musterbeispiel konservativer, obrigkeitshöriger lutherischer Ethik. Dieses Urteil wird gern mit seinem Verhalten in der ersten Zeit des Kirchenkampfs, namentlich seiner Beteiligung am

meine, ›der Kirchen Ordnung‹ von allem andern irdischen Recht. Es gibt also nach Luther ein *ius utrumque*, ein kirchliches und ein weltliches Recht« (Heckel, Kirche und Kirchenrecht [s. o. Anm. 52], 377). *Quod erat demonstrandum!*

<sup>55</sup> Vgl. Heckel, Marsilius (s. o. Anm. 20), 109f, wo auf entsprechende kirchenrechtliche Eingriffe von lutherischen Landesherrn schon in den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts hingewiesen und diese Entwicklung als Sieg der »Gedanken des Marsilius über das Amt der Obrigkeit in Kirchensachen« (a. a. O., 109) gedeutet wird. Vgl. Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), 291f: Um 1600 sei an die Stelle des dualistischen Rechtsbegriffs Luthers ein monistischer, ganz von der philosophischen Rechtslehre geprägter getreten.

<sup>56</sup> Vgl. Heckel, Kirche und Kirchenrecht (s. o. Anm. 52), 394.

<sup>57</sup> Vgl. Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), 7.

gegen die Barmer Theologische Erklärung gerichteten »Ansbacher Ratschlag« begründet. Legt man freilich die einschlägigen Veröffentlichungen aus den 50 Jahren zwischen 1916 und Althaus' Tod zugrunde, so muss das Urteil differenzierter ausfallen.

Klaus Scholder hat gezeigt, wie bereits während des Ersten Weltkriegs bei Althaus der Gedanke der Bindung der Sozialethik an den Volksgedanken starke Bedeutung erhielt, die dann im Lauf der Weimarer Zeit noch zunahm<sup>58</sup>. Scholder hat an dieser Stelle Althaus zu Recht neben Emanuel Hirsch gestellt und die Problematik dieses Gedankens hervorgehoben. Wenn Scholder allerdings den »Grundirrtum dieser Form der politischen Theologie« schon darin sieht, dass die Gemeinschaft den Einzelnen übergeordnet wird<sup>59</sup>, so ist dies dahingehend zu korrigieren, dass mit der Betonung des Gemeinschaftsgedankens an sich der Boden des theologisch Akzeptablen noch nicht verlassen wird. Dies geschieht erst, wo dem »Volk« und anderen »natürlichen Ordnungen« göttliche Weihe, ja Offenbarungscharakter beigemessen wird, wie es bei Althaus in der fraglichen Zeit zweifellos der Fall ist und geradezu definitorisch im »Ansbacher Ratschlag« ausgesprochen wird: »Das Gesetz, nämlich der unwandelbare Wille Gottes [...] begegnet uns in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens, wie sie durch die Offenbarung Gottes ins Licht gesetzt wird. [...] Es [...] verpflichtet uns auf die natürlichen Ordnungen, denen wir unterworfen sind, wie Familie, Volk, Rasse (d. h. Blutzusammenhang)«<sup>60</sup>. Verbun-

<sup>58</sup> Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, 1977, 125f; 140–142.

<sup>59</sup> Vgl. a. a. O., 141: »Die zentrale theologische Aussage, die diese Forderungen an die Kirche tragen sollte – und zugleich das proton pseudos, der Grundirrtum dieser Form der politischen Theologie – lautete: [...] Gott will nicht nur die Einzelnen heiligen, sondern um die Familien und Völker als Ganzheiten ringen. Die Völker als ganze haben ihren Beruf in der Gottesgeschichte.« Im Kontext geht es um Althaus' Rede auf dem Königsberger Kirchentag von 1927 zum Thema »Kirche und Volkstum«. Vgl. schon die Kritik a. a. O., 126 (»Und da dem Anspruch der Gemeinschaft auf den Einzelnen grundsätzlich ein höherer sittlicher Wert beigemessen wurde als dem Anspruch des Einzelnen auf sich selbst, bedeutete dies tatsächlich das Ende des liberalen Individualismus.«) sowie den ebd. in kritischer Absicht zitierten Satz Althaus' von 1919: »Das Volk ist vor dem Einzelnen da, zeitlich und wesentlich.«

<sup>60</sup> Der »Ansbacher Ratschlag« zur Barmer »Theologischen Erklärung«, in: *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd. 2: Das Jahr 1934. Ges. u. eingel. v. Kurt Dietrich Schmidt, 1935, 102–104 (Wiederabdruck: *Die Ambivalenz* [s. o. Anm. 25], 55–57). Zitat: 103 bzw. 56.

den mit dem zweiten Gedanken, dass die Ausgestaltung<sup>61</sup> dieses göttlichen »Gesetzes« historisch wandelbar und in konkreter Zuspitzung erfolgt, war der Weg zur theologischen Legitimation des NS-Führerstaats damit gegeben: der Wille Gottes binde »uns auch an den bestimmten historischen Augenblick der Familie, des Volkes, der Rasse, d. h. an einen bestimmten Moment ihrer Geschichte. [...] In dieser Erkenntnis danken wir als gläubende Christen Gott dem Herrn, daß er unserem Volk in seiner Not den Führer als »frommen und getreuen Oberherrn« geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung »gut Regiment«, ein Regiment mit »Zucht und Ehre« bereiten will.«<sup>62</sup>

Gerade dieser zweite Gedanke zeigt nun aber, daß das Etikett »konservativ« oder »antimodernistisch«<sup>63</sup> für diese Theologie nicht ohne weiteres angemessen ist. Nicht der Wunsch nach Festhalten am Bestehenden, sondern eine Art von politischer Akkomodationstheorie des Wortes Gottes, die gerade der *veränderten* Wirklichkeit des Heute Offenbarungscharakter zuschreibt, steht im Hintergrund<sup>64</sup>. Bibel, Reformatoren und Bekenntnisschriften werden von Althaus noch 1936 »der Wirklichkeit, die Gott auch in der politischen Welt immer neu und konkret bereitet«, untergeordnet<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Vgl. Paul Althaus, Zum gegenwärtigen lutherischen Staatsverständnis, in: Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart (1934)<sup>2</sup>, 1935 (Kirche und Welt. Studien und Dokumente. Hg. von der Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum Bd. 3), 6–9, 9 (hier bezogen auf das Verhältnis von Kirche und Staat): »Welche *Gestalt* die nötige Abgrenzung und Verbindung der beiden Ordnungen annimmt, ist von der besonderen geschichtlichen Lage abhängig. [...] Das gesunde Verhältnis ist in der Geschichte immer neu aufgegeben.«

<sup>62</sup> »Ansbacher Ratschlag« (s. o. Anm. 60), 103/56.

<sup>63</sup> Vgl. Christofer Frey/Peter Dabrock/Stephanie Knauf, Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie, <sup>3</sup>1997, 172f.

<sup>64</sup> Vgl. auch Althaus, Drittes Reich und Reich Gottes, 1933, zit. Scholder, Kirchen (s. o. Anm. 58), 130: »Jeder Zeit ist das eine ewige Evangelium zu verkündigen. Aber jeder Zeit ist es wieder anders zu verkündigen, als Antwort auf ihre besondere Frage. [...] Wir sind heute durch und durch ein politisches Geschlecht.«

<sup>65</sup> Vgl. Paul Althaus, Obrigkeit und Führertum, 1936, 6f: »Der Wandel der evangelischen Lehre vom Staate ist begründet in dem Wandel der politischen Welt selbst. Es gibt nicht »den« Staat, sondern nur ganz bestimmte, immer neue Staatswirklichkeit. [...] Daher kann es auch keine zeitlose christliche Lehre vom Staate geben. Die theologische Ethik hat vielmehr die Aufgabe, in der jeweils ganz neuen politischen Wirklichkeit ihrer Gegenwart der Erkenntnis des Willens Gottes zu dienen. Paulus, Luther, unsere Bekenntnisschriften geben nicht »die« christliche Lehre vom Staate, sondern die Weisung für den konkreten Staat, mit dem ihre Hörer und Leser zu ihrer Zeit zu tun haben. [...] Es wäre daher ein Mißbrauch des

Dem entspricht es, wenn er in seiner »Theologie der Ordnungen« aus der gleichen Zeit den *dynamischen* Charakter der Ordnungen hervorhebt<sup>66</sup>. Und die »heute« besonders verpflichtende Ordnung ist eben das Volk, dem man angehört<sup>67</sup>. »[D]as ist als bewußte Erkenntnis eine junge Wahrheit.«<sup>68</sup>. Die Theologie des Politischen, wie sie Althaus in den 20er und 30er Jahren vertreten hat, will sich einen bewusst *modernem*, »jungen« Anstrich geben. Scholders Bezeichnung als »politische Theologie«<sup>69</sup> – die sicher nicht unbewusst die unter diesem Namen bekannte Theologie der Revolution der 60er und 70er Jahre anklingen lässt – ist daher ebenso angemessen wie der Hinweis Karl Barths auf die unterschwellige Verbindung zum Neuprottestantismus und dessen dezidiert aktualisierendem Offenbarungsverständnis, wie sie Barth der gesamten nationalistischen Theologie der 30er Jahre attestiert hat<sup>70</sup>. Erst in zweiter Linie – indem eben das Zeitgemäße

Neuen Testaments, der Reformatoren und der Bekenntnisschriften, wenn die christliche Ethik heute die politische Pflicht, aber auch die politische Problematik auf das beschränken wollte, was Bibel und Bekenntnis davon sehen lassen. Wir haben zwar nicht eine selbsterwählte politische *Ideologie* in die christliche Lehre hineinzutragen, aber wir haben die politische *Wirklichkeit* ethisch zu bedenken, die vor allen unseren Gedanken unser konkretes geschichtliches Schicksal ist. Dazu gehört seit über 100 Jahren vor allem die Beziehung des Staates auf das Leben eines Volkes. Es ist sinnlos, gegenüber den theologischen Bemühungen um rechte Lehre vom Volke auf das Schweigen des Neuen Testaments und der Bekenntnisse hinzuweisen. Das heißt, Bibel und Bekenntnis gesetzlich mißbrauchen zum Vorbeigehen an der Wirklichkeit, die Gott auch in der politischen Welt immer neu und konkret bereitet.«

<sup>66</sup> Vgl. Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 1934, 13: »Gott will das Besondere, und Gott will das Neue. Sein Schaffen setzt nicht die Einzahl der abstrakten Ordnung ›an sich‹, sondern die Mehrzahl der konkreten Gestalten der Ordnung, nicht die Statik einer fertigen Welt mit ›natürlichen‹, ›ewigen‹, unwandelbaren Gestalten der Ordnungen, sondern die Dynamik, die zu immer neuen Gestalten drängt.«

<sup>67</sup> Vgl. z. B. Althaus, *Obrigkeit* (s. o. Anm. 65), 5 f.

<sup>68</sup> A. a. O., 6.

<sup>69</sup> Vgl. Scholder, *Kirchen* (s. o. Anm. 58), 130.

<sup>70</sup> Vgl. Karl Barth, *Abschied von »Zwischen den Zeiten«* (1933); in: *Anfänge der dialektischen Theologie II*. Hg. v. Jürgen Moltmann (1963), <sup>3</sup>1977, 313–321, 316f: »Ich kann in den Deutschen Christen nichts, aber auch gar nichts anderes sehen als die letzte, vollendetste und schlimmste Ausgeburt des neuprotestantischen Wesens, das die evangelische Kirche, wenn es nicht zu überwinden ist, romreif machen muß und wird.« Barth sah eine Verbindung zu dem Verhalten seiner wichtigsten theologischen Lehrer beim Kriegsausbruch 1914 – durchaus zu recht. Vgl. Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in*

gerade die althergebrachten Ordnungen sind – entsteht aus dem fundamentaltheologisch modernen Ansatz eine inhaltlich konservative Position. Die weitergehende Frage an dieser Stelle wäre, ob nicht *jede* theologische Konzeption, die sich emphatisch auf die »heutige Wirklichkeit« bezieht, zwangsläufig eine Tendenz zur Affirmation des Bestehenden erhalten muss. So sehr mit dem Neuprottestantismus – und Althaus – die Notwendigkeit einer auf die jeweils zeitgenössischen Bedingungen eingehenden Theologie zu betonen ist, so sehr ist es notwendig, sich der damit gegebenen Gefahren bewusst zu sein.

In der Theologie Althaus' sind freilich – anders als etwa bei Emanuel Hirsch – von Beginn an Schranken gegenüber einer vollständigen deutsch-nationalen Vereinnahmung des Christentums eingebaut, die ihn ja dann auch recht bald dazu bewegen, sich von der Reichskirchenregierung zu distanzieren. Die Stapelsche These vom Volksnomos hat er bereits 1935 bestritten<sup>71</sup>. Und wenn er in den 50er Jahren schreibt: »Christi Reich hat innerweltliche Präsenz in den christl. *Personen*, und zwar nur in ihnen, nicht in christl. *Institutionen*«<sup>72</sup>, so impliziert das nicht nur eine Selbstkritik an der allzu starken Betonung der »Ordnungen«, sondern greift zurück auf die im Kern bereits ebenso personale Deutung der Zwei-Regimente-Lehre in der Schrift »Religiöser Sozialismus« von 1921<sup>73</sup>.

Damit sind wir bei der Zwei-Regimente-Lehre und ihrer Stellung im Rahmen von Althaus' »Politischer Theologie« angelangt. Die hier vertretene Sicht lautet: Zumindest bezüglich Althaus' ist die oben zitierte These Karl Barths, wonach ein Zusammenhang zwischen Zwei-Regimente-Lehre und der oft unbefriedigenden Haltung lutherischer Theologen in der

Berlin, 2001 (Industrielle Welt 61), 640: »In der emphatischen protestantischen Hingabe an eine imaginierte historische Zeitenwende weisen ,1914' und ,1933' mancherlei Parallelen auf.«

<sup>71</sup> Vgl. Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 21935.

<sup>72</sup> Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre (s. o. Anm. 21), 1931. Diese Aussage hindert Althaus freilich nicht, weiterhin seine Sozialethik als Ethik der Ordnungen zu konzipieren (vgl. Paul Althaus, *Grundriß der Ethik*, 21953, 110–175).

<sup>73</sup> Vgl. z. B. Althaus, *Religiöser Sozialismus* (s. o. Anm. 25), 76 (im Wiederabdruck: 38): »diese Lösung ist für Luther nur dadurch möglich geworden, daß nach ihm Jesu Wille nicht auf Weltordnungen, sondern auf die Tiefe der Gesinnung geht. Reich Gottes ist ihm nicht eine bestimmte Gestaltung der Weltverhältnisse, sondern eine bestimmte Haltung und Verbundenheit der Herzen.« Dieses personhafte Moment spielt auch in Althaus' Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung und ihrem Vorkämpfer Wilhelm Hauer eine Rolle: Wo Hauer von tragischer, durch die Verhältnisse bedingter Schuld spricht, ist nach Althaus das eigentliche, das »*personhaft*-Böse aber, das Böse der Gesinnung« noch

Zeit des Dritten Reiches bestand, unbegründet. Bei Althaus wirkte die Zwei-Regimente-Lehre vielmehr als Bremse der aus anderer Quelle – die politische (Ordnungs-) »Wirklichkeit« als Offenbarung Gottes, s. o. – fließenden deutschnationalen Tendenzen. Dies lässt sich besonders gut an einem 1930 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel: »Der Geist der lutherischen Ethik« zeigen. Ausgehend von dem oben bereits genannten Gedanken einer Zentralstellung der Gottheit Gottes<sup>74</sup> wird in diesem Text das »moderne christliche Reich-Gottes-Ethos« von der lutherischen Ethik abgegrenzt. Ersteres sei »verflochten mit einer *Geschichtsphilosophie*, nämlich mit dem Gedanken der fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes oder wenigstens seines Vorgeschmackes«<sup>75</sup>, während die letztere gerade als »*eschatologische Ethik*« die Differenz zwischen Letztem und Vorletztem wahre<sup>76</sup>, mit der Konsequenz: »Eschatologische Ethik, die um den Tod und die Möglichkeit des Antichristen weiß, hat also nichts mehr zu tun mit dem Wahn und Übermut, das Reich Gottes heraufzuführen oder auch nur vorzubereiten«<sup>77</sup>.

Was im Text gegen Aspirationen, die in der Ökumenischen Bewegung »von angelsächsischer Seite« aus vorgetragen wurden, adressiert ist<sup>78</sup>, ent-

gar nicht erreicht (Paul Althaus, Schuld und Verantwortung im Deutschglauben. Zur Auseinandersetzung mit Wilhelm Hauer (1935); in: ders., Theologische Aufsätze. Zweiter Band, 1935, 135–150, 145).

<sup>74</sup> Vgl. Paul Althaus, Der Geist der lutherischen Ethik (1930); in: ders., Theologische Aufsätze. Zweiter Band, 1935, 121–134, 125: »Das Evangelium ist zuerst und zuletzt das Wort von Gottes Gottheit [...]«

<sup>75</sup> A. a. O., 130.

<sup>76</sup> Vgl. a. a. O., 131: »Auch die lutherische Ethik ist allerdings von einer Hoffnung geleitet und getragen [...]. Sie lebt von einer Eschatologie und ist *eschatologische Ethik*. Aber Eschatologie und Geschichtsphilosophie sind zweierlei. Die Eschatologie hat es mit den letzten Dingen zu tun, nicht mit der Zukunft der Geschichte, sondern mit ihrem Ende, ihrer Grenze, die Jesu Tag ihr setzt. Die Geschichtsphilosophie, auch eine christliche, hat es mit vorletzten Dingen zu tun, mit dem kommenden Geschichtslaufe. Davon redet echte Eschatologie nichts.« Der Rekurs auf die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem verbindet die Ethik Althaus' mit der des »dialektischen« Karl Barth (vgl. ders., Der Christ in der Gesellschaft [1919]; in: Anfänge der dialektischen Theologie I. Hg. v. Jürgen Moltmann [1962], 21966 [ThB 17/1], 3–37, 35) und der Dietrich Bonhoeffers (vgl. ders., Ethik. Hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, 1992 [DBW 6], 137–162) – mit jeweils charakteristisch unterschiedlicher Akzentsetzung.

<sup>77</sup> A. a. O., 132.

<sup>78</sup> Vgl. a. a. O., 129: »Auf der Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum 1925 konnte man von angelsächsischer Seite Worte wie diese hören: ›Wir

hält durch das Stichwort »Geschichtsphilosophie« und die inhaltlichen Bezüge auch eine implizite Distanzierung von Emanuel Hirschs »Politischer Theologie« (um einmal mehr das Stichwort Klaus Scholders aufzugreifen). Hirsch hatte in seiner Programmschrift »Deutschlands Schicksal«, die er nach der als nationale Katastrophe empfundenen Wende von 1918/19 entworfen hatte, eine dezidierte Geschichtsphilosophie vorgelegt, sich durch den Hinweis auf die Transzendenz Gottes gegenüber dem Geschichtsprozess zwar von Hegel abgesetzt, zugleich aber eine Mission des deutschen Volkes zur Verwirklichung des Willens Gottes behauptet<sup>79</sup>. In der vermutlich auf Hirsch zurückgehenden Denkschrift der Reichskirchenregierung von 1934<sup>80</sup> klingt dieser Gedanke nach, wenn die »volklich politische] Ordnung« (120/60) immer wieder als schicksalhaft gegeben, als »die konkrete Gestalt des uns treffenden Gesetzes« (120/61) mit »Bedeutung für das Kommen des Reiches Gottes zu uns« (120f/61) bezeichnet wird.

Die Denkschrift bezieht sich auch auf die Zwei-Regimente-Lehre Luthers, deutet sie aber bewusst anti-eigengesetzlich<sup>81</sup> und steht damit in glauben an das göttliche Reich. Wir haben uns verschworen, dieses Reich aufzurichten. Darum sind wir hier.«

<sup>79</sup> Vgl. Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, 21922. Zu Hegel vgl. a. a. O., 16, zum Gedanken einer weltgeschichtlichen Mission der großen Völker vgl. a. a. O., 91; 148.

<sup>80</sup> Über das grundsätzliche Verhältnis von evangelischem Christentum und politischer Bewegung. Denkschrift, hg. v. der Reichskirchenregierung; in: *Die Bekenntnisse* (s. o. Anm. 60), 114–127 (Auszüge in: *Die Ambivalenz* [s. o. Anm. 25], 57–63).

<sup>81</sup> Vgl. a. a. O., 120/60f (»Die politische Ordnung [...] kann [...] nicht in rein irdischer Beziehung sich abschließen.«); 121/62 (»Mit dem allen wird der Wille des ewigen Gottes und der politisch-geschichtliche Wille im Ringen unseres Volkes und Staates nicht miteinander gleichgesetzt. Gott bleibt Gott, und Mensch bleibt Mensch. Es wird nur[!] Gott die Ehre gegeben, daß er in seiner Freiheit und Herrlichkeit menschlich-geschichtliches Leben braucht, um dadurch an uns zu handeln. So kommt das Reich Gottes nicht an unserem irdischen Schicksal vorbei zu uns.«). Umgekehrt wird die Kirche zu einem Bestandteil der in dieser Weise heilig gesprochenen – vgl. a. a. O., 122/63: »eine Heiligung des Lebens in volklich-politischer Ordnung« – politischen Ordnung depotenziert: »Die verfaßte und geordnete Kirche aber ist ein menschlich-geschichtliches Werk, ist selber eine irgendwie in die politische Ordnung hineingestellte öffentliche Ordnung« (a. a. O., 121/62). Zwar heißt es ebd. direkt im Anschluss: »Wer diese verfaßte und geordnete Kirche mit jener Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, mit dem Reiche Gottes unmittelbar[!] gleichsetzt, der treibt nach reformatorischer Anschauung Götzendienst«, doch spielt dieser Vorbehalt im sonstigen Text der Denkschrift, der eben den *mit-*

deutlichem Gegensatz zu Althaus. Dieser hatte schon 1921 zwar ebenfalls, im Einklang mit der Betonung des Bezugs auf den einen Willen Gottes, betont: »Denn Gottes Wille hat es mit der ganzen Wirklichkeit zu tun und duldet keinen Bereich der völligen ‚Eigengesetzlichkeit‘.«<sup>82</sup> Dem war aber schon der Hinweis auf die »scharfe Unterscheidung von Reich Gottes und Weltordnung« vorausgegangen<sup>83</sup>. In einem späteren Text hat Althaus die hier angesprochene doppelte Abgrenzung auf eine treffende Formel gebracht, indem er Luther zwar eine Entsakralisierung, nicht aber eine Säkularisierung des Politischen zuschreibt<sup>84</sup>. In solchen Formulierungen ist der gerade von Althaus herausgearbeitete »paradoxe« theologische Hintergrund der lutherischen Ethik ebenso wie ihre eschatologische Ausrichtung gewahrt. Der Ansbacher Ratschlag verwischt diese für die Zwei-Regimente-Lehre, auch in der Sicht Althaus', fundamentale Ortsbestimmung des Politischen genau *zwischen* den beiden Polen von hier Eigengesetzlichkeit und da Sakralisierung, die immer *zugleich* im Auge zu behalten sind, indem er von einer faktischen Eigengesetzlichkeit des Politischen ausgeht (als *Gesetzes-* und nicht *Evangeliumsoffenbarung*), dann aber das so Freigesetzte als *Gesetzesoffenbarung* zum mehr oder minder direkten Werkzeug der *oekonomia salutis* erhebt. Dabei geht er nicht so weit wie die Denkschrift, wird aber auch so dem Gesamtgefälle von Althaus' Luther-Deutung nicht gerecht.

Dies wird noch an einer zweiten Stelle deutlich. Ein Punkt, an dem Althaus in seiner Ethik des Politischen schon von früh an über Luther hin-

*telbaren* Offenbarungscharakter der »politischen Ordnung« betont, kaum eine Rolle. Vgl. zum Ganzen: Gunter Zimmermann, Der Kampf gegen die Zwei-Reiche-Lehre in der Denkschrift der Reichskirchenregierung über das grundsätzliche Verhältnis von evangelischem Christentum und politischer Bewegung vom Juli 1934; in: KZG 8 (1995) 345–368.

<sup>82</sup> Althaus, Religiöser Sozialismus (s. o. Anm. 25), 44.

<sup>83</sup> A. a. O., 43. Althaus' Gesprächspartner in diesem Text sind Karl Barth und die »christliche Politik« des Pazifisten Friedrich Wilhelm Förster.

<sup>84</sup> Vgl. Paul Althaus, Luther und das öffentliche Leben (1946/47); in: ders., Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge von Paul Althaus, 1962, 248–262, 260f: »Luther hat das öffentliche Leben, das weltliche Reich allerdings entsakralisiert durch seine Lehre von den zwei Reichen [...]. Aber mit dieser Entsakralisierung hat Luther das öffentliche Leben nicht auch säkularisiert, das heißt seiner Bindung an Gottes Gebote, an den ewigen Sinn des Menschenlebens im Reich Gottes entnommen und rein innerweltlich verstanden und normiert. Gewiß, der Staat und das politische Leben werden durch Luther zu ihrer nüchternen Weltlichkeit gerufen – insofern werden sie, wenn man das Wort dafür gebrauchen will, »autonom« –, aber nicht zu einer von Gott losen, sondern einer an Gott gebundenen Weltlichkeit.«

ausgehen wollte, war die Frage der theologischen Legitimität einer Revolution. Nicht nur das patriarchale System, sondern ebenso die zur Not auch kämpferische »wirtschaftlich-politische Bewegung eines gedrückten Standes zur Selbstbefreiung« gehört nach Althaus »zu den Notwendigkeiten geschichtlichen Lebens, denen auch der Christ sich nicht entziehen darf«<sup>85</sup>. Althaus folgert: »Der Begriff des ›Amtes‹ muß erweitert angewandt werden. Es ist auch ein ›Amt‹ in Luthers Sinne, sich für das Recht und die Zukunft des eigenen Standes einzusetzen, – wenn es sein muß im Machtkampfe«<sup>86</sup>. Von dieser Äußerung führt ein direkter Weg zur Distanzierung vom NS-Führerstaat, wie sie Althaus 1936 formuliert hat<sup>87</sup>. Die politische »Mitverantwortung« der Bürger – ein Begriff mit fraglosen Anklängen an die demokratische Staatsform<sup>88</sup> – lässt ihn seinerzeit unter der Überschrift »Revolution« immerhin fragen: »Was fordert unsere Mitverantwortung für das uns anvertraute Leben unseres Volkes, wenn das Handeln der herrschenden politischen Gewalt einen *Angriff auf das Leben des Volkes* bedeutet«<sup>89</sup>? Im Ganzen des Texts überwiegen allerdings noch die obrigkeitsstaatlichen Züge, auch wenn Althaus der Ansicht ist, mit dem Gedanken des (rechtmäßigen) Führers werde dieser Rahmen gesprengt (vgl. 46). Erst nach 1945 hat sich Althaus zur Demokratie bekannt. 1936 gilt ihm noch die Idee des Führerstaats als »Erfüllung des diesem Volke in dieser Stunde geltenden Willens Gottes« (ebd.).

Hier schließt sich der Kreis, indem der ja im Kontext von Althaus' prinzipieller Interpretation der Zwei-Regimente-Lehre durchaus stimmige Gedanke der »Mitverantwortung« erneut durchkreuzt wird durch das Po-

<sup>85</sup> Althaus, Religiöser Sozialismus (s. o. Anm. 25), 91.

<sup>86</sup> A. a. O., 92.

<sup>87</sup> Vgl. Althaus, Obrigkeit (s. o. Anm. 65), 45f: Gott ist »der wahre Souverän«, der Führer lediglich Diener der Sache des Volkes. »Der Gehorsam gegen die Regierung entspringt aus der Hingabe an die von ihr vertretene Sache des Volkes. Eben diese Hingabe kann aber auch zum Ungehorsam gegen die Regierung führen.«

<sup>88</sup> Vgl. Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre (s. o. Anm. 21), 1936: »[...] eine Mit-Verantwortung, die nicht im Gehorsam und in der Fürbitte für die Regierenden aufgeht, sondern mit ihnen auch kritisch mitarbeitet, Kritik übt, mit einer versagenden Regierung um den rechten Weg ringt, auf alle Weise, bis hin zu der äußersten Möglichkeit des Kampfes gegen die Regierung, des aktiven Widerstandes«. Vgl. auch die zentrale Bedeutung des Begriffs »Mitverantwortung« in Karl Barths Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde«.

<sup>89</sup> Althaus, Obrigkeit (s. o. Anm. 65), 53. Vgl. auch a. a. O., 14: »Luther hat von einer politischen Gewalt, die das Wort Gottes verfolgt und mit Gewalt bestreitet, sagen können, *sie sei gar keine Oberkeit* (im Sinne von Röm 13) *mehr*. Das ist überaus bemerkenswert.«

stulat eines den politischen Jetztzustand – hier: Führerstaat – verbrämenden Offenbarungsempfangs. Weder die Überordnung der Gemeinschaft über das Individuum als solche (gegen Scholder) noch der Rekurs auf die Zwei-Regimente-Lehre als solche (gegen Barth und Ernst Wolf) noch die Vorordnung des Gesetzes vor das Evangelium als solche (wiederum gegen Barth)<sup>90</sup> sind für die Probleme in Althaus' Theorie des Politischen verantwortlich, sondern erst die – ebenfalls von Barth gezeißelte – Verbindung mit einem unsachgemäßen Offenbarungsbegriff, der unkritisch in den »Wirklichkeiten« der bestehenden Ordnungen des Zusammenlebens den Willen Gottes verkörpert sieht. Die Zwei-Regimente-Lehre in dem oben im Anschluß an Althaus umrissenen Grundsinn spricht nicht *für*, sondern *gegen* eine derartige Sakralisierung des Politischen: Der eine Gott offenbart seinen Liebeswillen im weltlichen Regiment nur auf paradoxe, indirekte Weise, was eine Verbindung mit politischen Heilsvorstellungen unmöglich macht, so sehr die »Aufhebung« des Politischen im Willen Gottes aus christlicher Sicht eine Mitverantwortung aller Staatsbürger für die Gestaltung des Gemeinwesens mit sich bringt. Dass der »Geist der lutherischen Ethik« ein eschatologischer ist, wird nur dort sachgemäß wiedergegeben, wo die Spannung von Entsakralisierung und Mitverantwortung festgehalten wird. Wo dies geschieht, kann die nicht nur von Collinson vorgetragene Kritik an ihr leicht widerlegt werden: Gerade in ihrer eschatologischen, dem Augenschein nach weltabgewandten Ausrichtung ergeben sich aus der lutherischen Ethik wichtige Impulse für das innerweltliche Handeln, und zwar nicht nur konservative der Bewahrung des Status quo, sondern weltgestaltende.

#### *4. Abschließende Thesen*

Mit dem letzten Gedanken ist bereits der Bogen zu allgemeineren Folgerungen geschlagen. Zuvor waren ja nur gleichsam negative inhaltliche Folgerungen aus dem von Althaus mit Recht postulierten Zusammenhang zwischen der Einheit des christlichen Gottesgedankens und der Zwei-Regimente-Lehre gezogen worden: Die letztere kann nicht verantwortlich gemacht werden für die mancherlei Irrwege der Ethik Althaus'. Abschließend sollen nun noch die positiven Impulse, die sich aus dem Verständnis der »Zwei-Reiche-Lehre« gemäß der Formel: »Ein (liebender) Gott – zwei Regimente« für die Diskussion dieses Lehrstücks ergeben, thesenartig aufgeführt werden.

<sup>90</sup> Vgl. Karl Barth, *Evangelium und Gesetz* (1935), ND 1956 (TEH.NF 50), 24.

1. Die Zwei-Regimente-Lehre muss wie die gesamte Ethik Luthers aus seinem grundlegenden Wirklichkeitsverständnis heraus interpretiert werden.

2. Neben der Rechtfertigungslehre, der Anthropologie und der Eschatologie kommt hierbei der Gotteslehre Luthers besondere Bedeutung zu.

3. Diese impliziert:

a) Jedes grundlegend dualistische Interpretationsmodell des Lehrstücks geht an seinem Kern vorbei.

b) Der Bezug auf die Liebe Gottes ist fundamental.

4. Durch diese Erkenntnis bestätigt sich die These einer strukturellen Nähe zwischen der Zwei-Regimente-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi<sup>91</sup>, geht doch auch diese dezidiert von einem einheitlichen Wirklichkeitshorizont aus.

5. Mehr als diese strukturelle Nähe liegt freilich nicht vor: Denn anders als die Lehre von der Königsherrschaft Christi entsakralisiert die Zwei-Regimente-Lehre durch die Rede von den zwei zwar aufeinander bezogenen, aber doch deutlich zu unterscheidenden Regimenten den weltlichen Bereich.

6. Die solcherart verstandene Zwei-Regimente-Lehre ist – in Antwort auf eine in der Einleitung dieses Textes gestellte Frage – auch heute noch als Grundlage einer Ethik des bürgerlichen Zusammenlebens vertretbar, sofern sie die Ethik Luthers sachgemäß in die heutige Zeit fortschreibt. Inwiefern, kann an dieser Stelle nicht mehr beantwortet werden. Es ging zunächst einmal nur um den Grundsinn der Zwei-Regimente-Lehre und darum, sie gegen bestimmte Vorurteile in Schutz zu nehmen, die exemplarisch Collinson und Höffe ausgesprochen haben, die aber auch in der evangelischen Theologie noch immer gepflegt werden.

Privatdozent Dr. Friedrich Lohmann, Rue de Frémis 47, CH-1241 Puplinge

<sup>91</sup> Vgl. Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, hg. v. Joachim Rogge und Helmut Zeddies, 1980.

# KIRCHE UND GESELLSCHAFT IN DER KONZEPTION LUTHERS ALS ORIENTIERUNG IM EUROPA VON HEUTE

Von Martin Honecker

Was hat der Reformator Martin Luther mit dem heutigen Europa zu tun<sup>1</sup>? Im Register zu Luthers Werken findet sich das Wort »Abendland« nicht. Das Wort Europa findet sich, aber ganz unbetont. Der Reformator kennt drei Erdteile: Europa, Asien, Afrika<sup>2</sup>. Karl der Große herrschte einst über fast ganz Europa<sup>3</sup>. Paulus kommt als Apostel nach Mazedonien und damit nach Europa<sup>4</sup>. Die Türken rücken in Europa vor<sup>5</sup>. Europa ist also bloße Ortsangabe, geographisches Datum. Eine *Europaidee* findet sich dagegen bei Luther nicht. Was soll darum die Erinnerung an Luther austragen für das gegenwärtige Verständnis Europas? Zur Debatte steht heute die europäische Einigung und Integration, vor allem die Osterweiterung. Die europäische Einigung hat unverkennbar Auswirkungen auf Gesellschaft und Kirche: z. B. auf den Arbeitsmarkt; auf die Rechtssetzung – denken wir nur an die »Bioethik-Konvention« oder an die Konsequenzen für das Staatskirchenrecht –; auf die Sozialordnung und damit auf die künftige Gestaltung der Diakonie und ihrer Einrichtungen; auf Migration und Freizügigkeit. Genug der Hinweise! Kirchen existieren immer in eine konkreten gesellschaftlichen Umwelt. Die nationalstaatlichen Gesellschaften verändern sich aufgrund der Einigung Europas. Was ist der Zweck der Einigung?

Auszugehen ist zunächst einmal von der ursprünglichen Absicht der europäischen Verträge. Sie waren von Hause aus politisch und wirtschaftlich ausgerichtet. Europäische Verteidigungsgemeinschaft und Nato sollten dazu dienen, nicht den Fehler des Versailler Vertrags nach dem Ersten Weltkrieg zu wiederholen, sondern die Nachbarstaaten suchten Deutsch-

<sup>1</sup> Vortrag auf dem Luther-Seminar »Martin Luther und Europa« 27. 4. 2001. Die Vortragsform wurde beibehalten. Mehrfach habe ich mich zum Thema Europa geäußert, zuletzt: M. Honecker, Europäisches Christentum im Horizont der Globalisierung, in: W. Fürst/M. Honecker (Hrsg.), Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirche, 2001, 15–38

<sup>2</sup> WA 42, 394, 10; 31 II, 95, 36. Zu Luthers Kenntnis von Amerika vgl. R. Schwarz, Die Entdeckung Amerikas – Eine Frage an die Kirche, Luther 63, 1992, 60–66. Luther erwähnt Amerika dreimal.

<sup>3</sup> WA 31 I, 563, 22; WA Ti 2, 2509

<sup>4</sup> WA 31 II, 331, 33; 15, 617, 7; 41, 602, 33

<sup>5</sup> WA 42, 509, 24; 46, 606, 40

land einzubinden in Europa. Zugleich sollte freilich Deutschland als militärische Macht nicht wieder zur Bedrohung und zum Risiko für die europäischen Nachbarn werden können. Dieses Vorhaben gelang, wie die Aussöhnung mit Frankreich oder auch mit Polen belegt. Zugleich verfolgte man 1951 einen wirtschaftlichen Zweck. Heute noch ist ein wesentliches Ziel der europäischen Einigung, die ökonomische Wettbewerbsfähigkeit Europas gegenüber den USA und Ostasien, vor allem Japan, zu sichern. Gerade die Globalisierung der Weltwirtschaft wirkt als Antrieb zur Bündelung wirtschaftlicher Kräfte. Die SPD hat damals, 1951, bei der Gründung der Montanunion diesem Ansatz vier »K« vorgeworfen: kapitalistisch, kartellistisch, konservativ, klerikal. In der Folge des wirtschaftlichen Zusammenschlusses stellte sich sodann die Frage einer europäischen Sozialordnung, einer Sozialcharta. Kulturelle und religiöse Gesichtspunkte waren zunächst sekundär im Blick auf die europäische Einigung. Kultur sollte in der Zuständigkeit der Nationalstaaten bleiben. Freilich stellten Binnenwanderung und Migration auch Herausforderungen an die Kultur, die sich heute politisch und emotional im Programm einer multikulturellen Gesellschaft und in der Forderung nach einer Leitkultur artikulieren.

Die Reaktion der Kirchen auf die europäische Einigung fiel recht unterschiedlich aus. Die römisch-katholische Kirche ist eine universale Kirche mit monarchischer Spitze im Papsttum. Sie nimmt am diplomatischen Verkehr durch Nuntiatoren teil. So repräsentiert einerseits der Nuntius des Papstes gegenüber der Brüsseler Administration die Universalkirche. Die Universalität des Katholizismus findet aber auch noch in der internationalen Kooperation der »Ortskirchen« in Form einer europäischen Bischofskonferenz ihren Ausdruck. Traditionell verfügt die katholische Kirche auch über eine eigene Europavorstellung in der Idee des christlichen Abendlands. Ahnherr dieser Idee ist für sie Karl der Große, den auch Luther als Herrscher ganz Europas erwähnte. Neben Karl dem Großen kämen freilich auch Karl V. und das Selbstverständnis des Habsburger Reiches als Modell in Frage. Luther lehnte den Gedanken einer Universalmonarchie und damit des christlichen Abendlands ab. Außerdem waren für ihn die Türkenkriege keine Religionskriege zur Erhaltung und Ausbreitung des christlichen Abendlands, sondern reine Verteidigungskriege, Notwehr. Auch kannte Luther andere europäische Länder nur sehr wenig. Bekannt ist seine schlechte und geringe Kenntnis Frankreichs<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. dazu: Helmar Junghans, *Leben und Werk Martin Luthers*, Bd. 1, 1983, die Beiträge 627ff, insbesondere Gerhard Philipp Wolf, *Luthers Beziehungen zu Frankreich (677–688)*

Im Unterschied zur römisch-katholischen Kirche wurden die in der Reformation entstandenen Kirchen Territorialkirchen, Landeskirchen. Die Reformation war national ausgerichtet. Das gilt für das Luthertum noch mehr als für die Reformierten. Calvin und der Zürcher Reformator Heinrich Bullinger führten eine europaweite Korrespondenz. Das Luthertum war dagegen regional und lokal orientiert. Bis heute hemmt die Vielfalt und kirchliche Zersplitterung der Reformation eine gemeinsame Verständigung bei der Wahrnehmung von gesamteuropäischen Aufgaben. Vielfalt könnte freilich nicht nur Belastung und Problem, sondern auch Chance sein. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der gegenwärtigen Rolle von Kirche und Theologie im Blick auf Europa.

Nun kann man dabei nicht an eine lutherische Wirtschaftspolitik, an ein reformatorisches Völkerrechtskonzept, an den Entwurf einer christlichen Sozialordnung denken. Die Hausordnung des gemeinsamen Hauses Europa kann nicht eine reformatorische Gesellschaftstheorie und eben auch nicht eine theologische Konzeption für ein Europaprogramm sein. Vielmehr ist theologisch grundsätzlich anzusetzen: Inwiefern versteht sich lutherische Theologie als Bezeugung des Evangeliums, und was hat diese Botschaft für gesellschaftliche Folgen?

### *1. Rechtfertigung allein aus Glauben*

Auszugehen ist von Gottes rechtfertigendem Handeln »sola gratia« und »sola fide«. Das ist der Articulus stantis et cadentis ecclesiae, der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt<sup>7</sup>. Trotz der Themenformulierung »Kirche und Gesellschaft« ist nicht von einer Typologie, Soziologie oder Morphologie des Luthertums auszugehen<sup>8</sup>. Historisch betrachtet, gibt es selbstverständlich eine Sozialgestalt des Luthertums. Aber nicht die Sozialgestalt, sondern die Botschaft des lutherischen Glaubensverständnisses ist die fundamentale Frage. Die Botschaft kann man in das eine Wort »Evangelium« zusammenfassen. Wer von »Evangelium« spricht, unterscheidet damit implizit auch Gesetz und Evangelium. Die Brisanz dieses Ansatzes wird sofort fassbar, denkt man an aktuelle innerlutherische und interkonfessionelle Kontroversen. Zu Tage trat dieser Dissens in den Debatten um die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«. Es gibt lutherische Positionen, deren wichtigstes Anlie-

<sup>7</sup> WA 40 III, 352, 3: »Isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit ecclesia«.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 2, *Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*, Neuausgabe 1958

gen die Verständigung mit Rom ist. Eine besondere Aufgabe des Weltluthertums wäre für sie die Verständigung mit dem Katholizismus; solche Vorstellungen finden sich in dem Dokument »Einheit vor uns«. Von den Dänen abgesehen, sehen skandinavische Lutheraner im Kirchen- und Amtsverständnis einen besonderen Brennpunkt lutherischer Theologie. Auch in den USA gibt es solche Stimmen. An der unterschiedlichen Fassung der Gemeinschaft mit den anglikanischen Kirchen in den Vereinbarungen der EKD (Meißener Erklärung) und der skandinavischen Kirchen (Porvoo) wird dies sichtbar. Die Kirchengemeinschaft mit den schwedischen Lutheranern fällt Anglikanern leichter wegen des historischen Episkopats in Schweden und der damit verbundenen formalen apostolischen Sukzession. Die Annäherung an katholische Standpunkte kann innerprotestantische Gemeinschaft belasten, wenn lutherische Kirchen Sonderwege gehen und Sondervereinbarungen aushandeln. Die Alternative dazu ist die Stärkung der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Denn die Verständigung auf der Grundlage eines gemeinsamen Amtsverständnisses unter Einschluss der Möglichkeit einer Anerkennung des Papstes – als Sprecher der Christenheit – ist eine andere Perspektive als der Ansatz bei Artikel 7 der CA, wonach zur Kirchengemeinschaft die Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums zureicht: »satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum«. Damit ist der aktuelle Stellenwert der Frage nach dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung benannt. Allerdings geht es dabei nicht um eine korrekte Formulierung der Rechtfertigungslehre, sondern um die Frage, ob die Rechtfertigung das *Kriterium* evangelischen Glaubens ist oder ob es durch andere Kriterien ersetzt werden kann oder um sie ergänzt werden müsste.

Was besagt also die Frage nach Rechtfertigung als Kriterium? Rechtfertigung ist Weise des Handelns Gottes, nicht Werk, Leistung des Menschen, auch nicht Erfolg des Handelns der Kirche. Der Glaube an die Rechtfertigung bekennt Gottes Gottheit, schlagwortartig gesagt: Theozentrik, nicht Ekklesiozentrik. Damit ist allen Bemühungen um kirchliche und menschliche Selbstverwirklichung, Selbstdarstellung, Selbstbehauptung eine Grenze gesetzt. Das muss dann auch in der Art der Präsenz von Christen und Kirchen in Europa bedacht werden. Gottes Handeln ereignet sich »sola gratia«. Diesem »sola gratia« des Handelns Gottes entspricht auf Seiten des Menschen das »sola fide«. Glaube ist dabei nicht als spezifisches (Offenbarungs)wissen und auch nicht einfach als Gehorsam gegenüber der Autorität Gottes und dem Anspruch der Offenbarung zu verstehen. Glaube ist Vertrauen, fiducia, das freilich Wissen und Zustimmung, notitia und assensus, einschließt. Solche Betonung des Glaubens vereinzelt. Für evangelische Überzeugung ist der persönliche Vollzug des

Glaubens maßgeblich. Der katholische Vorwurf des Subjektivismus gegen den reformatorischen Ansatz ist durchaus begrifflich. Die eigene Überzeugung – stattdessen könnte man auch vom eigenen Gewissen sprechen – ist Merkmal evangelischen Glaubens. Luther hat in einer Disputation diese Sicht in einer Formel gedrängt gefasst: »hominem fide iustificari«<sup>9</sup>, die theologische Grundaussage sei, dass der Mensch gerecht werde im Glauben. Die Aussage »soviel du glaubst, soviel hast du«<sup>10</sup>, hat Auswirkungen auf die Ethik, die Lebensführung. Zutage tritt dies etwa im Konflikt um die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs. Dabei ist ein Konflikt zwischen dem Lebensrecht des Embryo und dem Selbstbestimmungsrecht der Frau vorzusetzen. Die katholische Position sucht den Konflikt durch eine eindeutige normative Entscheidung zu lösen, für die sie auch und vor allem den Gesetzgeber in Pflicht nimmt: Er soll mithilfe des Strafrechts eine eindeutige gesetzliche Regelung treffen, die Schwangerschaftsabbrüche verbietet. Evangelische Deutung der persönlichen Lebensführung wird hingegen die Gewissensentscheidung der Betroffenen beachten und sie zuerst auf die persönliche Verantwortung für ihre Entscheidung ansprechen. Während die katholische Lehre das Gewissen dem Gesetz zuordnet und für die Auslegung des Gesetzes auf die lehramtliche Autorität der Kirche verweist, wird evangelische Ethik das Gewissen zwar nicht an die Willkür einer beliebigen Entscheidung ausliefern, wohl aber die Autonomie der persönlichen Urteils- und Gewissensbildung respektieren. Soviel zur Veranschaulichung der Lebensbedeutung des »sola fide«.

Zu bedenken ist auch die Absage an jede Werkfrömmigkeit und an den Verdienstgedanken, der im »sola gratia« und »sola fide« enthalten ist. Damit kommt die Rede vom »meritum«, von der Verdienstlichkeit guter Werke ins Blickfeld. Diese Absage enthält keineswegs einen Verzicht auf Ethik. Aber die Ethik wird von der Soteriologie abgekoppelt. Für Luther folgt aus der Absage an den Verdienstgedanken nicht, dass Handeln, das Tun des Guten für den Christen überflüssig wäre. Es geht nicht um den Verzicht, das Gute zu tun, sondern um das Vertrauen auf Werke – »non ut nulla fiant, sed, ut in nulla confidat«: Die Werke sollen nicht »gleißen«, nicht glänzen. Diese Aussage macht Ethik frei: Eine nicht-meritorische Ethik ist nicht um das eigene Seelenheil bekümmert, sondern orientiert sich am Nutzen des Nächsten. Das erlaubt utilitaristische Erwägungen. Heil und Wohl werden unterschieden, was aber nicht mit einer Trennung beider zu verwechseln ist. Trennung könnte nämlich meinen, dass es

<sup>9</sup> WA 39 I, 176, 34f

<sup>10</sup> WA 2, 719, 8; vgl. »Fides et promissio sunt relativa«, WA 57, 45, 24

beim Wohl um etwas bloß Äußerliches, rein Materielles geht, beim Innerlichen hingegen um rein Geistiges, um die innere Überzeugung. Der Glaube äußert sich durchaus öffentlich. Aber Äußerungen des Menschen, Werke des Glaubens sind nicht Bedingungen der Anerkennung des Menschen durch Gott. Das »sola fide«, »sola gratia« wird anthropologisch relevant in der Unterscheidung von Person und Werken. Die Person verdankt sich nicht der Eigentätigkeit. »Fides facit personam«<sup>11</sup>. Der Glaube schafft die Person. Dies widerspricht der marxistischen Auffassung vom Menschen. Denn nach Karl Marx erzeugt sich der Mensch selbst durch seine Arbeit. Ist aber der Mensch Erzeugnis, Produkt eigener Arbeit, dann kann auch der Lebenswert, die Daseinsberechtigung eines Menschen von seiner eigenen (Arbeits)leistung abhängig gemacht werden.

Wiederum sei damit nichts gegen sinnvolle, nützliche, produktive Leistungen gesagt. Aber sie sind und bleiben *menschliche* Leistungen, die zugunsten von Mitmenschen erbracht werden, und dienen nicht als Mittel und Wege zur Erlösung, Vervollkommnung und Perfektionierung des Menschen und seiner Welt. Diese Leistungen können von anderen beurteilt werden, und unterliegen nicht nur der Selbstbeurteilung. Die Beurteilung durch andere kann mehr oder weniger gerecht ausfallen. Das Urteil über den Wert eines Menschen, über seine Person ist hingegen letztlich dem Urteil anderer entzogen. Das gilt auch für Verbrecher: Beurteilt und verurteilt werden seine Taten. Sanktionen für Verfehlungen sind in ordentlichen Verfahren zu verhängen, nach dem Maß irdischer Gerechtigkeit. Über die Person steht hingegen Gott allein das Urteil zu.

Diese reformatorische Sicht des Menschen aus der Perspektive des rechtfertigenden Urteils Gottes hat ihren Grund auch in der Deutung der Sünde. Gott rechtfertigt den *Sünder*. Ein Christ wird nicht deshalb von Gott angenommen, als gerecht akzeptiert, weil er fromm ist, weil er sich bemüht, ein Gott gefälliges Leben zu führen, weil er Selbstheiligung betreibt. Gott allein spricht den Sünder bedingungslos, umsonst, »gratis« frei. Ihm wird bedingungslose Annahme durch Gott zuteil. Er ist damit vor Gott, *coram Deo*, gerecht. Aber er bleibt Mensch<sup>12</sup>. Solange er als Mensch lebt, ist er nach wie vor »Fleisch«, *caro*, wobei Fleisch nicht mit der Sinnlichkeit, Fleischlichkeit gleichzusetzen ist, sondern alle Versuchungen und Gefährdungen, auch die geistigsten meint. Das besagt die Formel »simul iustus et peccator«, zugleich Sünder und gerecht. Sie besagt nicht, dass sich am Leben des Menschen durch Gottes rechtfertigendes

<sup>11</sup> WA 39 I, 282, 1

<sup>12</sup> WA 56, 272, 17 »simul iustus et peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione.«

Handeln überhaupt nichts verändert, wohl aber, dass der Gerechtfertigte angewiesen bleibt auf Gottes Gnade, dass er fehlen, sündigen kann. Die Annahme der Rechtfertigung ist Glaubenssache. Zwar mag es durchaus einen Fortschritt, eine Entwicklung und ein Wachstum der Erfahrung des Glaubens und der Lebenspraxis geben<sup>13</sup>, aber der Glaubende bleibt vor Gott auf Gnade angewiesen. Deshalb ist für reformatorische Theologie die Rede von einer Mehrung der Gnade, einem *augmentum gratiae*, nicht angemessen. Katholische Lehre bestreitet zwar ebenfalls nicht, dass die Rechtfertigung nur im Glauben und durch Gnade möglich ist. Die Zuspitzung auf das »allein«, das »sola«, und die Zustimmung zur Formel »zugleich Sünder und gerecht« wurden vom Konzil von Trient bewusst verworfen. In der katholischen Anthropologie ist nämlich das Zutrauen zum Leistungsvermögen und zu den Kräften des Menschen größer.

Die Differenz zeigt sich schließlich in der Bewertung des *liberum arbitrium*, der Mitwirkung des Menschen an seinem Heil. Nach lutherischem Bekenntnis hat der Mensch einen freien Willen hinsichtlich der Gestaltung der Welt (CA 18). Lutherische Anthropologie ist nicht manichäisch; aber sie ist nüchterner und realistischer bei der Einschätzung des Menschen und seines Vermögens. Darin unterscheidet sich lutherische Sicht des Menschen von einer katholischen und einer idealistischen, aber auch von utopischen Projekten der Weltverbesserung.

Ist eine solche theologische Grundlegung der Glaubensgewissheit und damit des Selbstverständnisses des Menschen nicht inhaltsleer, ein bloß formaler Imperativ? Bleibt sie im Blick auf die Folgen für Lebensführung, Ethik und Kultur nicht folgenlos und unfruchtbar? Das ist ein bekannter Einwand gegen die Orientierung am Glauben als dem einzigen Kriterium des Gottesverhältnisses. Diese Orientierung nötigt somit dazu, über das evangelische Profil nachzudenken. In dieser Hinsicht waren die Kontroversen über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre nicht unnötig und überflüssig. Die Rechtfertigungslehre ist eben kein unentwirrbares Knäuel von Lehrsätzen und Glaubensformeln, auch nicht nur ein bloßes konfessionelles Erbstück. Sie ist darum auch nicht nur – das ist sie selbstverständlich auch – eine Lehraussage, die auf ihre Vereinbarkeit mit anderen Lehraussagen zu befragen und zu überprüfen ist. Vielmehr geht es in ihr um die Wahrheit des Gottesglaubens. So verstanden, ist die Rechtfertigung, das Evangelium, Kriterium evangelischen Glaubens. Diese Besinnung auf die Mitte evangelischer Theologie ist auch Ausgangspunkt der Überlegungen zu Kirche und Gesellschaft. Diese Grundlegung des Glaubens ist nun zu entfalten im Blick auf das Verständnis von Kirche und Welt.

<sup>13</sup> Vgl. dazu: Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit*, 3. Aufl. 1961, 68ff

## 2. Das Kirchenverständnis der lutherischen Reformation

Den 7. Artikel des Augsburgerischen Bekenntnisses habe ich bereits erwähnt. Er steht in einer Abfolge von Grundaussagen evangelischen Glaubens, ausgehend vom Christusglauben, über die Bestimmung des Evangeliums als Zusage der Rechtfertigung (CA 4), sodann den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums (CA 5) und dem dadurch gewirkten neuen Leben des Christen (CA 6) hinführend zum Auftrag, Mandat der Kirche. Evangelisch verstanden, führt das Gefälle vom Glauben zur Kirche, nicht umgekehrt. Die Kirche ist Gemeinschaft der Glaubenden, Versammlung, »Congregatio sanctorum«. Sie ist Geschöpf des Wortes, »creatura verbi« oder »creatura evangelii«<sup>14</sup>. Die Schmalkaldischen Artikel sagen es knapp und prägnant: »Es weiß, Gott lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist: nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören« (Art. 12). Maßgeblich ist die Autorität des Wortes Gottes in der Kirche, nicht die Autorität des Papstes. Die Kirche wird durch das Wort erbaut<sup>15</sup>. Das ganze Leben und Wesen der Kirche besteht im Wort Gottes<sup>16</sup>. Gemeinde, Kirche, ist Geschöpf, »Tochter« des Evangeliums, nicht dessen Mutter<sup>17</sup>.

Allerdings darf man die Konzentration auf das, was Grund der Kirche ist, nämlich allein das Evangelium, nicht verwechseln mit einer Unsichtbarkeit der Kirche. Verborgener, nicht sichtbar ist der Glaube<sup>18</sup>. Als Gemeinschaft der Glaubenden und im Glauben ist die Kirche zu glauben, *credo ecclesiam*. Aber die geglaubte Kirche hat äußere Kennzeichen, *notae externae*, an denen sie in der Welt zu erkennen und zu identifizieren ist<sup>19</sup>. Diese Kennzeichen sind Lebensäußerungen der Kirche, nicht jedoch empirisch aufweisbare Eigenschaften. Nach katholischer Lehre sind die Prädikate der Kirche (»eine, heilige, katholische, apostolische« Kirche) dagegen historisch und empirisch zu beweisende und zu belegende Eigenschaften der wahren Kirche. Der historische Nachweis der apostolischen Sukzession, die Heiligkeit von Kirchengliedern, die räumliche und zeitliche Katholizität und die universale Einheit legitimieren den Anspruch der römisch-katholischen Kirche, auch als Weltkirche. Kardinal Robert Bellar-

<sup>14</sup> WA 6, 560, 3–561, 1

<sup>15</sup> WA 4, 415 »Ecclesia aedificatur per evangelium«

<sup>16</sup> WA 7, 721 »Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo dei.«

<sup>17</sup> WA 42, 334 »Ecclesia enim est filia, nata ex verbo, non est mater verbi. Qui igitur verbum amittit et ruit in acceptionem personarum, desinit ecclesia esse.«

<sup>18</sup> WA 18, 652, 23 »abscondita ecclesia, latent sancti«

<sup>19</sup> Vgl. Von den Konziliis und Kirchen 1539, WA 50, 628ff; Wider Hans Worst 1541, WA 51, 478ff.

min erklärte, die katholische Kirche sei so sichtbar wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig. Als sichtbare Körperschaft habe sie auch eine rechtmäßige Regierung. Luther dagegen zählt als Kennzeichen der Kirche auf, was die Kirche *tut*. Er nennt die Verkündigung des Evangeliums, Taufe, Abendmahl, das Gebet der Christen, Absolution, das Vorhandensein von Ämtern und das Heiligtum des Kreuzes, den Lebensvorzug von Christen. Kirchliches Leben und christlicher Glaube äußern sich. Sie bekennen das Evangelium<sup>20</sup>. Das Bekenntnis des Glaubens ist jedoch nicht zu verwechseln mit einem Bekenntnisstand, einem geschriebenen Bekenntnis, sondern meint den Vollzug des Bekennens, das Sich-an-das Evangelium-halten.

Ein derartiges Grundverständnis von Kirche hat Auswirkungen auf deren Gestaltung. Leitend ist die Frage: Wer spricht im Namen der Kirche? Erwähnt wurde bereits die antipäpstliche Frontstellung in Luthers Auffassung von Kirche und Gemeinde. Denn mit der Bestreitung der Autorität des Papstes und des Konzils ist zugleich die Begründung der Legitimität des Kircheseins auf eine Hierarchie der Ämter in Frage gestellt. Die Ordnung der Kirche ist nicht *iure divino*. »Göttlichen Rechts«, um die Metapher zu verwenden, ist nicht die Ämterordnung, sondern allein das Evangelium. Dies hebt auch die Annahme eines wesenhaften Unterschieds zwischen Klerus und Laien auf. Der Priesterstand ist nicht dem Wesen nach verschieden vom Christenstand. Zwar hat der Prediger des Evangeliums eine besondere Beauftragung zur öffentlichen Verkündigung, aber er besitzt nicht eine besondere Prägung, einen »character indelebilis«. Somit ist das Allgemeine Priestertum der Gläubigen die praktische Konsequenz aus der Rechtfertigung allein aus Glauben, wie Luther in der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« 1520 nachdrücklich herausgearbeitet hat. Man kann also die Ämterfrage nicht von der Thematik der Rechtfertigung trennen.

Diese theologische Entscheidung hat tiefgreifende Auswirkungen auf die Kirchenstruktur. Dabei mag das Thema der Ordination der Frau zum Predigtamt beiseite bleiben. Diese Frage ist freilich ein Test im ökumenischen Diskurs, denn der prinzipielle Ausschluss der Frau vom kirchlichen Amt ist mit dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung nicht vereinbar. Strukturfragen, Fragen kirchlicher Organisation, sind nach lutherischer Auffassung zunächst einmal Fragen der Zweckmäßigkeit. Unverzichtbar ist die Mitwirkung der Gemeinden. Synoden sind darum an der Kirchenleitung beteiligt. Auch bei der Beurteilung von Lehrfragen ha-

<sup>20</sup> WA 39 II, 161, 8 »Propter confessionem coetus ecclesiae est visibilis.«

ben Synoden und Gemeinden ein Mitentscheidungsrecht. Das Lehramt ist nicht institutionell dem Papst und den Bischöfen allein vorbehalten.

Eine historische Folge dieses Ansatzes war die territoriale Verfasstheit evangelischer Kirchen in Gestalt von Landeskirchen. Der erste Eindruck, den man von evangelischen Kirchentümern gewinnt, ist der einer Vielfalt. Auch auf europäischer Ebene fällt der Pluralismus evangelischer Kirchen auf. Vielfalt macht das Leben nicht einfacher; man muss sich verständigen und zusammenfinden. Koordinationsaufgaben sind zeitraubend und mühsam. Daher imponiert zunächst einmal das geschlossene Auftreten der katholischen Kirche. Andererseits bieten Pluralismus und Vielfalt auch Chancen. Denn wenn man es mit dem Prinzip der Subsidiarität wirklich ernst meint, dann hat sich dieses zunächst einmal auf dem Gebiet von Kultur und Religion zu bewähren. Vielfalt kann auch einen Freiraum für Glaubensfreiheit eröffnen und das Menschenrecht der Religionsfreiheit als individuelles Grundrecht unterstützen. Sodann wirft Vielfalt nochmals die Frage nach dem Modell kirchlicher Einheit auf. Sicherlich schaden konfessionelle Feindseligkeiten und Kämpfe der Glaubwürdigkeit der – jeder – Kirche. Außerdem ist in einer zunehmend säkularer werdenden Gesellschaft und im Kontext weltweiter Verflechtung, der Globalisierung, eine Kooperation, Zusammenarbeit der Kirchen dringlich geworden. Ob freilich Kooperation eine Gemeinschaft im Sinne organisatorischer Einheit voraussetzt, hat gerade das Luthertum zu fragen. Das katholische Modell einer durch den päpstlichen, den römischen Zentralismus gewährleistet und gesicherten Einheit ist mitnichten das einzige denkbare. Man kann sich auch andere Formen kirchlicher Gemeinschaft als »communio« vorstellen. Am Modell »Versöhnte Verschiedenheit« ausgerichtet ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Es gibt sicherlich einen Druck von außen her zum Zusammenschluss von Kirchen. Auch von innen her, vom Verständnis des christlichen Glaubens aus ist Einheit in Glaube und Liebe notwendig. Zu erörtern sind aber Formen der Einheit und die praktische Gestaltung von Gemeinschaft. Wenn lutherische Theologie ihr Angebot zu kirchlicher Gemeinschaft im gesellschaftlichen und konfessionellen Pluralismus bedenkt, so sollte sie es in der Weise tun, dass sie beim evangelischen Verständnis des Grundes der Kirche ansetzt. Es geht dabei vornehmlich um ekklesiologische Selbstbesinnung und Selbstverständigung. Solche Selbstverständigung könnte allerdings auch beispielhaft für eine europäische Verständigung über Kultur und Religion sein. Nochmals sei an das Wort Subsidiarität erinnert. Subsidiarität in der Kirche müsste Gemeinden und Ortskirchen aktivieren und die Funktion des Allgemeinen Priestertums zur Geltung bringen. Unbestreitbar müssen evangelische Kirchen und der Protestantismus zwar

auch auf der Entscheidungsebene der Europäischen Kommission in Brüssel präsent sein. Aber was hier zu erreichen ist, bedarf der Verankerung in Gemeinden und der Verwirklichung und Unterstützung durch Christen vor Ort.

### 3. *Lutherisches Weltverständnis*

An dieser Stelle kommt das Wort »Gesellschaft« ins Spiel. Statt von Gesellschaft kann man auch von Welt reden. Welt meint in unserem Kontext nicht die böse, die unerlöste Welt, den Herrschaftsbereich des Teufels<sup>21</sup>. Kirche und Welt sind von der Herrschaft des Teufels gleichermaßen bedroht und gefährdet. Der Antichrist herrscht nach alter Überlieferung sogar in der Kirche. »Welt« setzt vielmehr die mittelalterliche Unterscheidung von geistlich und weltlich, spiritualis und saecularis voraus. Diese Unterscheidung hat die reformatorische Unterscheidung der zwei Reiche oder Regimente Gottes, des geistlichen und weltlichen Regiments inspiriert. Über Gebrauch und Missbrauch der Zweireichelehre in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts, zumal in der lutherischen Theologie, wäre viel zu sagen. Man nannte sie einen »Irrgarten« (J. Heckel), andere sprechen von einem »Problemknäuel« (Gerhard Sauter). Was heute Zweireichelehre genannt wird, ist ein historisch-systematisches Konstrukt: Berufung auf Luther und aktuelle politische, gesellschaftliche Interessen fließen dabei untrennbar ineinander. Gleichwohl ist m.E. die Unterscheidung der zwei Reiche unverzichtbar, nicht als Trennung von zwei Räumen, Bereichen, Sphären, sondern als Ortsbestimmung, die der Christ immer wieder für sein Tun und Lassen in der Welt vorzunehmen hat. Die katholische Soziallehre kennt diese Unterscheidung so nicht. Sie differenziert nach Natur und Gnade, nach Naturrecht und Heilsethos, nach Geboten und überpflichtigen, verdienstlichen Werken (*opera supererogatoria*). An dieser Stelle treten Differenzen im Wirklichkeitsverständnis zu Tage, die auf die Rechtfertigungslehre zurückführen.

Ausgangspunkt der Zweireichelehre sind nämlich Fundamentalunterscheidungen: *coram Deo* und *coram hominibus*, vor Gott und vor den Menschen; Schöpfung und Erlösung; zugleich Sünder und gerecht; Amtsperson und Christperson; oder auch: Person für sich und Person für andere; ewiger und irdischer Friede; äußere, politische Freiheit und innere, geistliche Freiheit; Gesetz und Evangelium; Weltreich und Gottesreich, und damit also: Kirche und Welt. Allein die bloße Aufzählung belegt, dass

<sup>21</sup> Vgl. Mt 4, 1ff: Der Teufel als Herr der Welt, 1. Joh 5, 19

solche Unterscheidungen sich nicht in *einem* Schema erfassen lassen. In der Zweireichelehre geht es nicht um Handlungsanweisungen, um Regeln des Verhaltens, auch nicht um eine Verteilung von Kompetenzen und Zuständigkeiten zwischen Staat und Kirche, sondern um fundamentaltheologische Fragen.

Bei Luther entstand die Unterscheidung der zwei Reiche aus der Bibelauslegung. Den Anlass für seine Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523) bot ein konkreter Fall, nämlich das Verbot von Luthers Bibelübersetzung im Herzogtum Sachsen durch Herzog Georg. Dieses Verbot wurde zur Gewissensfrage: Wie soll sich ein Christ dazu verhalten? Muss er der Obrigkeit gehorchen? Luthers Antwort darauf lautet: »leidender Ungehorsam« – also passiver, nicht aktiver Widerstand. Aber diese konkrete Frage veranlasste den Reformator, über die Spannung zwischen dem Gebot des Gewaltverzichts in der Bergpredigt (Mt 5) und der Forderung des Apostels Paulus nachzudenken, der Obrigkeit zu gehorchen (Römer 13). Die Antwort gibt Luther mithilfe von Augustins Unterscheidung von Gottesreich und Weltreich, von *civitas Dei* und *civitas terrena*, die er aufnimmt, aber entscheidend neuinterpretiert. Hier ist weder diese Interpretation noch die Wirkungsgeschichte von Luthers Aussagen zu entfalten. Vielmehr geht es um den Ort dieser Unterscheidung im Selbstverständnis des Luthertums.

Der einzige Text, der in den lutherischen Bekenntnissen ausdrücklich die Zweireichelehre erwähnt, findet sich im 28. Artikel der *Confessio Augustana* »Von der Bischöfen Gewalt«, »De potestate ecclesiastica«. Die Bischöfe waren damals zugleich Territorialherren. Der Artikel erhebt Einspruch gegen eine Vermischung von geistlicher Gewalt (*potestas ecclesiastica, spiritualis*) und weltlichem Schwert. Der mittelalterliche Konflikt zwischen Kaiser und Papst, *imperium* und *sacerdotium* bildet den Hintergrund. Im Vordergrund steht freilich der Konflikt mit den altgläubigen Bischöfen, in den reformatorisch gesinnte Prediger und Gemeinden geraten waren, d. h. mit der *potestas iurisdictionis*. Das Bekenntnis stellt dazu fest, die geistliche Gewalt oder Schlüsselgewalt sei das Mandat, der Befehl Gottes, »das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu verwalten«. Eine besondere kirchliche Jurisdiktionsgewalt darüber hinaus gibt es nicht. Geistliche Gewalt ist vielmehr Glaubenszumutung, wahrzunehmen »*sine vi humana, sed verbo*«. Andere Funktionen der Bischöfe der damaligen Zeit, etwa die Verwaltung von Gütern, sei menschliches Recht, also auch veränderbar. Die weltlichen Funktionen der damaligen Bischöfe wie Territorialherrschaft, Gerichtszwang oder Rechtsprechung in Ehesachen sollten von den Fürsten übernommen werden. Das positive Kirchenrecht, das die CA Sat-

zungen und Traditionen nennt, ist gleichfalls menschliches Recht. Man soll es befolgen, solange es Frieden und Ordnung dient; führe es aber unter die Knechtschaft des Gesetzes oder verführe es gar zur Sünde, indem es Gewissen bedrücke, sei es nicht verpflichtend. Auch im Kirchenrecht ist die Freiheit des Gewissens zu achten. Wird die Einhaltung von Menschen-satzungen für heilsnotwendig erklärt, widerspricht diese Forderung dem Hauptartikel von der Rechtfertigung allein aus Gnaden.

Der letzte Artikel der CA ist wichtig wegen der Unterscheidung von potestas ecclesiastica und potestas politica, von ius divinum und ius humanum. Zugleich wird er die Basis eines evangelischen Kirchenrecht. Trotz seiner historisch bedingten Darlegung enthält dieser Artikel grundsätzliche Aussagen zum Verhältnis von Glaube und Politik. Er wehrt nämlich einer politischen Funktionalisierung des Glaubens und warnt vor einer Verchristlichung des Politischen, die Ideologisierung wäre. Ferner verweist er auf Grenzen der Kirchengewalt. Das alles ist heute bei Beschlüssen von kirchlichen Gremien, etwa Synoden, in politischen Angelegenheiten nach wie vor zu bedenken.

Kehren wir nochmals zurück zur Unterscheidung der zwei Reiche! Allein das geistliche Regiment betrifft den Glauben. Das weltliche Regiment ist ein Vernunftreich. Weltlich vernünftig handeln können auch Nichtchristen, Heiden. Luther kann sagen, der Kaiser müsse nicht Christ sein, es genüge, wenn er Vernunft habe. Auch Vernunft ist nämlich Gabe Gottes. Deswegen ist auch das weltliche Regiment Herrschaftsbereich Gottes, freilich in anderer Weise als das geistliche Regiment, das vom Evangelium bestimmt wird.

An dieser Stelle hat die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ihren Ort. Die Welt ist nicht mit dem Evangelium zu regieren. Aber die Welt, die Gesellschaft, hat das Gesetz zu beachten. Gemeint ist das Gesetz im usus politicus legis, nicht das Gesetz im Geschehen der Rechtfertigung, der usus theologicus legis. Das Gesetz, die lex im usus theologicus, klagt den Sünder an. Im usus politicus legis ordnet das Gesetz das Zusammenleben der Menschen. Wegen dieses Gesetzesverständnisses unterscheidet sich lutherische Theologie von allen monistischen Theorien der Gesellschaftsdeutung. Die Konzeption einer Theokratie liegt ihr fern, aber ebenso auch bestimmte Vorstellungen von der Königsherrschaft Christi. Lutherische Zielvorstellung ist nicht die Verchristlichung der Gesellschaft. Eine derartige Konzeption müsste letztlich zur Aufhebung der Unterscheidung der Aufgaben des Staates und des Auftrags der Kirche führen, an der die fünfte Barmer These genauso nachdrücklich festhält. Irdische und göttliche Gerechtigkeit werden innerweltlich nicht identisch. Es gibt selbstverständlich auf Erden eine bessere und eine schlechtere Politik,

mehr oder weniger Gerechtigkeit, also durchaus unterschiedliche Verwirklichungen des Menschenwürdigen und Richtigen. Aber das perfektionistische Ideal der wahren und der allein richtigen Politik liegt lutherischer Weltsicht fern; man erinnere sich nochmals an das »simul iustus et peccator«!

Träger politischer Verantwortung ist folglich nicht die Kirche, auch nicht die Gemeinde, sondern der Christ im Beruf. Die Einordnung der politischen Verantwortung und der ethischen Aufgabe des Christen in den Beruf ist ein Merkmal reformatorischen Umgangs mit weltlichen Angelegenheiten. Zum weltlichen Beruf zählt allerdings nicht nur das tätige Handeln in der Arbeitswelt, sondern auch der »Beruf« des Bürgers oder des Marktteilnehmers, die Konsumentenverantwortung. Ein solches lutherisches Berufsethos scheint mir ein unverzichtbarer Beitrag zur Gestaltung des heutigen Europa zu sein. Ohne ein derartiges Berufs- und Arbeitsethos wird eine rein administrativ vollzogene europäische Vereinheitlichung wirkungslos bleiben. Der Gedanke des Berufs ist bezogen auf den Dienst für den Nächsten und auf den Nutzen der Mitmenschen. Ein Kalkül der Effektivität, aber auch der Humanität, ist aus lutherischer Sicht legitim. Im Beruf ist der Christ außerdem faktisch nicht nur genötigt, sondern sogar ermuntert zur Kooperation mit Nichtchristen. Vernünftige Verständigung und Zusammenarbeit sind theologisch zudem in der Überzeugung begründet, dass der Mensch, somit der Christ Mitwirker – cooperator – bei der Weltgestaltung ist, freilich nicht beim Heil. Dieses Ethos ist verwurzelt im reformatorischen Freiheitsverständnis. Die berühmte Doppelthese der Freiheitsschrift Luthers von 1520 fasst dies zusammen: Der Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge – im Glauben –, und der Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge – in der Liebe<sup>22</sup>. Die Freiheit des Gewissens führt zur Selbstverpflichtung. Im weltlichen Bereich setzt lutherischer Glaube auf die Selbstverantwortung, die Autonomie des Christen. Wie ein Christ im konkreten Fall Gebrauch von seiner Freiheit macht, ist Gewissensentscheidung. Unterschiedliche Entscheidungen haben einen gesellschaftlichen Pluralismus zur Folge. Pluralismus bedeutet weder eine atomisierte, individualisierte Gesellschaftsstruktur noch ein kollektivistisches Homogenitätsideal. Die Respektierung der persönlichen Entscheidung führt außerdem voraus zur Achtung der Freiheitsrechte der Person, einschließlich der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Aus der Respektierung der Menschenrechte ergibt sich die Forderung nach religiöser und weltanschaulicher Neutralität der staatlichen Macht und nach pluralistischer Organisation einer offenen, freiheitlichen Gesellschaft.

<sup>22</sup> WA 7, 38

Mit den Leitbegriffen »Autonomie« und »Neutralität« ist auch die Säkularität des Staates angesprochen. Der neuzeitliche Staat ist säkular. Die Säkularisierung von Staat und Politik hat geschichtlich ihre Ursache in den Religions- und Konfessionskriegen. Der Dreißigjährige Krieg wurde ohne kirchlichen Segen beendet; der Papst legte sogar Protest gegen den Friedensschluss ein. *Säkularisierung* ist freilich ein zweideutiger Begriff. Er kann sowohl die Freisetzung einer legitimen Mündigkeit der Welt als auch die Begründung abgeben für eine religionsfeindliche Verdrängung von Kirche und Glauben aus Öffentlichkeit und Gesellschaft bezeichnen. Man kann Säkularisierung antikirchlich betreiben, so im Sowjetsystem, aber sie kann die Christenheit auch entlasten von politischer Machtausübung, wie sie im Byzantinismus praktiziert wurde.

Säkularisierung kann ferner den neuzeitlichen Prozess der Aufklärung, Modernisierung, verbunden mit Industrialisierung und Globalisierung, bezeichnen. Säkularisierung ist dann ein unumkehrbarer geschichtlicher Prozess. Man kann aber auch Säkularisierung als die Auflösung des Christlichen in das Allgemeinmenschliche begreifen, also als ein Projekt und Programm der inneren Selbstsäkularisierung von Christentum und Kirche. Das Wort wird dann synonym zu Entchristlichung und Entkirchlichung. Unverkennbar ist jede Bewertung des Säkularisierungsprozesses, der nach Max Weber eine Rationalisierung und Transformation ursprünglich religiöser Gehalte in allgemeine Wertvorstellungen und Anschauungen bewirkt, abhängig davon, wie man das Wort überhaupt versteht. Nicht zu übersehen ist zudem, dass heutige Vorstellungen von der Unantastbarkeit der Menschenwürde, von sozialem Ausgleich, von der Gleichberechtigung von Mann und Frau, von demokratischer Gleichheit ihre Wurzeln im Christentum haben, auch wenn sie inzwischen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit und Universalität erheben. Gelegentlich nannte man sogar schon das Grundgesetz eine »säkularisierte« Bibel.

Fazit: Lutherisches Erbe ermöglicht einen nüchternen Umgang mit Säkularität. Es verlangt Sachlichkeit bei der Gesellschaftsgestaltung. Dies eröffnet auch einen Zugang zur französischen Vorstellung von *Laïcité*. Das Luthertum vertritt zwar keineswegs den radikalen antikirchlichen Laizismus, der das katholische Frankreich prägt. Die deutschen Erfahrungen ermöglichen einen unbefangeneren Umgang mit christlichen Überlieferungen und Einflüssen in der Gesellschaft. Säkularität muss keineswegs die Verbannung von Christentum und Kirche aus der Öffentlichkeit in den Privatbereich besagen. Was freilich nicht theologisch zu legitimieren ist, ist die Durchsetzung des Christlichen mit staatlichen und politischen Mitteln, mit Zwang und Gewalt. Mit der Unterscheidung von Gott und Welt, der Unterscheidung der zwei Reiche, den darauf begründeten Anschauungen

von Autonomie, weltlichem Beruf, Säkularität und Sachlichkeit bei der Gestaltung von Gesellschaft bringt das Luthertum eine eigene Mitgift in die Zukunft Europas ein. Gerade der Protestantismus in Gestalt des Luthertums hat Eigenständiges beizutragen. Was kennzeichnet diesen Beitrag?

(a.) Das ist einmal ein evangelisches Verständnis von Kirche, kirchlichen Aufgaben und christlicher Verantwortung, das anders ist als das des römischen Katholizismus.

(b.) Das ist zum anderen ein auf dem Rechtfertigungsglauben beruhendes spezifisches Welt- und Wirklichkeitsverständnis. Dafür gibt es im Deutschen ein in andere Sprachen nicht übersetzbares Wort, nämlich »Weltfrömmigkeit«. Weltfrömmigkeit besagt, dass die Lebensführung eines Christen weltlich ist; aber diese Weltlichkeit ist nicht gottlos, glaubensfeindlich, sondern fromm.

(c.) Schließlich sind eigene geschichtliche Erfahrungen in Europa einzubringen, Erfahrungen der Kultur, aber auch aus der Geschichte. Europa ist kein Retortenprodukt, kein Konstrukt, sondern es führt unterschiedliche Geschichten von Völkern und Staaten zusammen, Geschichten der Feindschaft wie der Versöhnung. Diese Geschichtsbezogenheit und Kontextualität ist zu bedenken. Für sie setzen sich Christen und Kirchen ein, wenn sie auf die unauflösliche Verbundenheit von Kultur und Religion hinweisen, für die Achtung der Eigenart von Kultur(en) plädieren und deshalb Subsidiarität und den Schutz der Grundrechte der Person einfordern.

Aus solchen Überlegungen ergibt sich eine Haltung nüchterner Rationalität. Das Eintreten für die europäische Einigung ist keine Glaubenssache, sondern eine in kritischer Analyse und Reflexion sich aufdrängende Notwendigkeit. Zu Europa gibt es meines Erachtens keine Alternative. Der Theologe wird allerdings auch hier an die Vorläufigkeit und Verbesserungsbedürftigkeit aller Politik erinnern. Politik ist nicht Heilsveranstaltung. Weder Enthusiasmus noch Resignation sind angebracht. Erforderlich sind Einsicht und Bildung, die zu einem sachlichen Umgang mit gesellschaftlichen Aufgaben befähigen. Lutherisches Ethos ist weder utopisch noch enthusiastisch. Es dringt auf sachliche Evidenz. Und dabei sind auch unterschiedliche kulturelle Einflüsse, Motivationslagen und Interessen frei zu legen. Die Farbe eines künftigen Europa sollte nicht einheitlich grau sein, sondern bunt bleiben. Auch der Regenbogen, das Symbol des Friedens, ist bunt. Um mit Luther zu schließen: Der zeitliche Friede ist das höchste Gut auf Erden und deswegen die vornehmste und vordringlichste Aufgabe der Obrigkeit<sup>23</sup>, modern gesprochen: der Politik.

Prof. Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 53125 Bonn

<sup>23</sup> WA 30 II, 538

## »DIE BIBEL – SCHRIFT UND GEIST«

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 21. bis 23. März 2003 in Eisenach

Von Frank Hofmann

Im Kontext des »Jahres der Bibel 2003« hatte die Luther-Gesellschaft zu einem Seminar »Die Bibel – Schrift und Geist« nach Eisenach eingeladen. 60 Personen folgten dieser Einladung und erlebten ein abwechslungsreiches Seminar, das in bewährter Weise interdisziplinär ausgerichtet war und auch kulturelle Programmpunkte einschloss.

Nach der Eröffnung des Studientages durch den Präsidenten der Luther-Gesellschaft, *Johannes Schilling* (Kiel), referierte *Michael Beyer* (Leipzig) über »*Luthers Septembertestament von 1522*«. Beyer stellte das Septembertestament, auf dem teilweise auch nachfolgende altgläubige Bibelübersetzungen basieren, als Schnittpunkt vieler Bezüge des reformatorischen Wirkens Luthers vor, die er unter drei Aspekten entfaltete: (1) Das Septembertestament ist einerseits Luthers eigenstes Werk und zugleich eine Gemeinschaftsleistung der Wittenberger Reformatoren. (2) Das Septembertestament stellt im Blick auf die Darbietung der Bibeltexte einen Traditionsbruch dar, wenngleich es im traditionellen Gewand erscheint. So sind Bibelvorreden zwar traditionell, nicht aber Luthers theologische Wertung der einzelnen biblischen Bücher. (3) Das Septembertestament ist eine Ausnahmeerscheinung sprachlicher Gestaltungskunst. Die Übersetzung orientiert sich an der Angemessenheit gegenüber dem biblischen Urtext ebenso wie an der Angemessenheit gegenüber dem Publikum. In seiner sprachlichen Gestalt bietet das Septembertestament eine muttersprachliche Heimat für Christenmenschen.

*Albrecht Beutel* (Münster) hielt den zweiten Vortrag des Tages unter dem Titel: »*Die Bibel in der Aufklärung*«. Er setzte mit der Beobachtung ein, dass Verständnis und Gebrauch der Bibel in der Aufklärung pluriform werden, und notierte als Forschungsdesiderat, dass die Geschichte der aufklärten Predigt und Frömmigkeit bislang kaum bearbeitet ist. Im Hauptteil seines Vortrags erläuterte Beutel drei Fallbeispiele für den Umgang mit der Bibel aus dem Bereich der deutschen Aufklärung: die kirchliche Elementarunterweisung am Beispiel Johann Joachim Spaldings, die geschichtsphilosophische Spekulation am Beispiel Gotthold Ephraim Lessings und die privatreligiöse Anverwandlung am Beispiel Georg Christoph Lichtenbergs. Angesichts des in den Fallbeispielen anschaulich gewordenen pluriformen Umgangs mit der Bibel schloss Beutel nicht mit einer Er-

gebnisformulierung, sondern einer »Zwischenbilanz«, in der er den aufgeklärten Bibelgebrauch als »unerschöpflich« charakterisierte.

Der zweite Seminartag begann mit einer Andacht in der Wartburgkapelle. Es folgte der Vortrag von *Hartmut Hövelmann* (München) unter dem Titel »*Evangelium und Buchstabe. Luthers bibeltheologisches Konzept*«. Hövelmann stellte die Lutherbibel als sprachgeschichtlichen Katalysator und gemeindepädagogische Leistung vor. Vorreden, Randglossen, Verweistellen und die typographische Hervorhebung einzelner Stellen sind entscheidende Verstehenshilfen der Lutherbibel. Luthers Bibelübersetzung ist eine Anwendung seiner Bibeltheologie: Der Inhalt der Schrift normiert ihr Verstehen. Luther kennt keine biblizistische Auffassung der Bibel. »Wort Gottes« ist nicht der geschriebene Text, sondern die auf die Bibel bezogene Predigt. Luther wehrt eine flächenhaft verstandene Autorität der Bibel ab; Christus ist die Mitte der Schrift.

Nach einer Führung durch die Wartburg bestand nachmittags die vielfach genutzte Gelegenheit, die verschiedenen Museen und Gedenkstätten in der Eisenacher Innenstadt zu besichtigen. Am Spätnachmittag referierte dann die im Jahr 2000 mit dem Martin-Luther-Preis ausgezeichnete Kunsthistorikerin *Margit Kern* (Berlin) über »*das von dem Antichrist vorausgesagt ist* – *Bilder der Apokalypse in der Reformationszeit*« – der erste interdisziplinäre Beitrag dieses Seminars. Anhand einer Fülle von Bildmaterial erläuterte Kern die massive Präsenz apokalyptischer Bilder in den theologischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts – und zwar bei allen beteiligten Parteien. Die Johannes-Apokalypse, die für Luther die antirömische Prophezeiung schlechthin war, trug entscheidend zur Ausprägung einer einprägsamen Bildsprache im 16. Jahrhundert bei. Den Abschluss des Tages bildete ein Kammerkonzert im Rahmen der Eisenacher Bach-Wochen auf der nahegelegenen Creuzburg.

Auf den Gottesdienst am Sonntagmorgen folgte der letzte Vortrag des Seminars, der zugleich der zweite nicht-theologische Beitrag war: Der Germanist *Albert Meier* (Kiel) referierte über: »*Varianten oder Zeichen? Zur Diskussion um die Textlichkeit der Bibel von Spinoza bis Derrida*«. Meier ging vor der Voraussetzung aus, dass die Textlichkeit der Bibel nicht nur ihre Geschichte betrifft. Der »linguistic turn« in der Mitte des 20. Jahrhunderts hat zu der Einsicht geführt, dass die Reflexion über Sprache die Grundlage allen Denkens ist. Die Vernunft hat gelernt, wie enge Grenzen dem Denken durch die Sprache gesetzt sind. Baruch de Spinoza fordert, das Verständnis der Bibel aus ihr selbst zu schöpfen. Auch wenn die Vernunft das entscheidende Instrument der Wahrheitsfindung ist, bleibt ihre Reichweite begrenzt. Johann Gottfried Herder müht sich um eine Scheidung von Geist und Buchstaben, um der Wahrheit zum Durchbruch zu verhel-

fen. Er setzt voraus, dass die Bibel *einen* Sinn hat, der ermittelt werden kann. Der Post-Strukturalismus, dessen prominenter Vertreter Jaques Derrida ist, bestreitet dagegen die Differenz von Geist und Buchstabe. Die Zeichenhaftigkeit unseres Bewusstseins trennt uns von der Wirklichkeit. Unsere Sprache, die ein Eigenleben führt, hindert uns daran, die Dinge zu erfassen.

Nicht nur der von Albrecht Beutel dargestellte Bibelgebrauch der Aufklärungszeit ist pluriform, sondern erst recht der Bibelgebrauch in der Geschichte und in der gegenwärtigen Praxis der Kirche. Indem das Seminar die historischen Entwicklungen des evangelischen Schriftverständnisses aufgezeigt hat, wies es mit Nachdruck auf die Relevanz des Themas hin. Ferner ist in den Diskussionen deutlich geworden, dass Luthers Schriftverständnis auch für heutige Fragestellungen anschlussfähig ist. So ist zu hoffen, dass viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer Anregungen für ihre jeweiligen Arbeitsfelder von diesem Seminar mitnehmen konnten.

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

## BÜCHERSCHAU

Martin Brecht: **J.V.Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg**, Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2002, 295 S. (Clavis Philosophiae Bd. 8)

Eine umfassende, sorgfältig recherchierte Arbeit über die Zeitgeschichte und das Leben Andreaes! Anhand des Briefwechsels mit Herzog August bekommen wir nicht nur Einblick in die späteren Lebensjahre des württembergischen Theologen, Schriftstellers, Superintendenten und Hofpredigers, sondern auch in sein freundschaftliches Verhältnis zu dem Begründer der Wolfenbütteler Bibliothek: ein bedeutender Gelehrter seiner Zeit, der an der Literaturbeschaffung für den Herzog wesentlichen Anteil hatte. Wer sich über die süddeut-

sche, vor allem württembergische Kirchen- und Lokalgeschichte um 1650, über Andreae und seine Zeitgenossen in ihren alltäglichen Sorgen und Nöten ein Bild machen will, dem steht hier eine gut eingeführte und sorgfältig kommentierte Fundgrube bereit. Nach den üblichen Prolegomena werden die Briefpartner vorgestellt, die Entstehung und Entwicklung ihrer Freundschaft, die Zeitgeschichte zwischen Krieg und Frieden von 1640 an, Andreaes Sympathie für Johann Arndt, die Nöte der Fürstenhöfe, das alltägliche Geschäft der Kirchenverwaltung und die theologischen Verhältnisse in Württemberg wie in Braunschweig-Wolfenbüttel. Auch eher nebensächlich erscheinende Themen wie die Rosenkreuzer-Bewegung, die Passionsharmonie des Herzogs, Fragen der Prinzenziehung, die Bewertung des Westfälischen Friedens oder der Atheis-

musstreit in Württemberg werden aufgegriffen. 1651 schreibt Andreae: »Könnte ich doch irgendwann mit dir zusammenkommen und die Sorgen über die Wunden der Kirche, die mich durchwühlen, an deiner brüderlichen Brust ausschütten! Aber dies wird wohl erst im Himmel geschehen.« Damit sind Duktus und Stimmungslage im Briefcorpus beschrieben.

Man hätte sich bei der Fülle der Themen durchaus einige Brief in vollem Wortlaut gewünscht. Bedauerlich, dass die Ereignisse im Braunschweiger Land eher am Rande gestreift werden, ohne weitere Literaturverweise. Auch einige Druckfehler hätten vermieden werden können. Insgesamt jedoch ist Martin Brechts Werk eine gelungene Darstellung der Freundschaft zweier bedeutender Repräsentanten des 17. Jahrhunderts wie ihres Wirkens in Politik, Kirche und Wissenschaft, die sich auch für weitere Forschungen nutzbar machen lässt.

Christian Tegtmeier

**Karl Dienst: »... auch mit Evangelisch-theologischer Fakultät«.** Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz, Darmstadt / Kassel: Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 2002, X. 228 S. – ISBN 3-931489-10-4 (Quellen und Studien zur Hessischen Kirchengeschichte Bd. 7)

Die Fakultätsgeschichte von Dienst umfasst vier Teile: In Teil A werden die Anfänge 1946 detailliert dargestellt, vor allem auch die Schwierigkeiten, eine Fakultät im Einvernehmen mit mehreren beteiligten Landeskirchen (Hessen,

Nassau, später Hessen-Nassau, und Pfalz, aber auch Rheinland) aufzubauen. Das Konzept Niemöllers für die Strukturierung der Fakultät, für das er auch den zuständigen französischen General gewann, sah einen festangestellten decanus perpetuus vor, während die übrigen Professuren auf geraume Zeit hin von wechselnden Lehrbeauftragten abzudecken waren. Dabei sollten auch Nichthabilitierte gebührend berücksichtigt werden. Der französische Aumónier général Marcel Sturm machte sich stark für eine Besetzungspolitik im Sinne der entschiedenen BK und Karl Barths, während die Kirchen leicht gegenzusteuern versuchten, so mit der Ablehnung Paul Schempps als Professor für Systematische Theologie. Der Gründungsdekan Wilhelm Jannasch, gleichfalls unhabilitiert, wurde aufgrund einer Absprache zwischen Niemöller und der Militärregierung ernannt, ohne dass die Kirchenleitungen in Darmstadt und Speyer mitwirken konnten.

Teil B beschreibt »die Entwicklung des Lehrangebots der Fakultät in ihrer Anfangszeit«, d.h. es geht hier um die weiteren Berufungen, nachdem bei Eröffnung der Fakultät Ende April 1946 nur Jannasch und der Extraordinarius für reformierte Kirchengeschichte Wilhelm Boudriot fest berufen waren. Wie schlecht Arbeitsbedingungen und rechtliche Situation der Mainzer Fakultät und ihrer Angehörigen geraume Zeit blieben, geht aus dem Appell der Professoren an die Landesregierung vom 11. Februar 1950 hervor.

Teil C über die Fakultät »in ihrem theologischen und kirchenpolitischen Umfeld« stellt die französischen und die theologisch-kirchenpolitischen Erwartungen vor, wobei es allerdings zu zahlreichen Überschneidungen mit Teil

A kommt. Zusätzlich wird die Frage einer »besonderen EKHN-Theologie« und das »Eindringen des »Barthianismus« in Hessen und Nassau« erörtert, bevor ausführlich die theologische Arbeit der Fakultät gewürdigt wird. Fazit: »Die Mainzer Fakultät entwickelte sich ... bald zu einer ganz »normalen« Fakultät« (147). Die Tradition setzte sich gegen die anfänglichen unkonventionellen Vorstellungen Niemöllers und Janaschs durch.

Gewissermaßen als Exkurs ist Teil D dem »Fall Wilhelm Boudriot« gewidmet. Boudriot, eine Säule des Kirchenkampfs, zugleich aber auch nach 1945 noch deutsch-national gesinnt, kritisierte in einer ungedruckten Stellungnahme die Schrift Karl Barths »Zur Genesung des deutschen Wesens«, in der dieser an der Ahnenreihe Friedrich der Große – Bismarck – Hitler festhielt, und verteidigte die Deutschnationalen gegen den Vorwurf, Hitler zur Macht verholfen zu haben. In einem Artikel des »Rheinischen Merkur« vom Dezember 1946 scharf angegriffen, wurde Boudriot sofort suspendiert, vom Dekan, der Fakultät und den Mitstreitern der BK im Stich gelassen. Barth, an den Boudriot sich wandte, war zu keiner Ehrenerklärung bereit, befürwortete vielmehr seine Absetzung. Das Verhältnis der Kirchenleitungen, des Hessischen Bruderrats, Niemöllers, Barths, die alle viel Selbstgerechtigkeit, aber wenig brüderliche Liebe (obwohl sie stets vom »Bruder Boudriot« sprachen) erkennen ließen, wird vom Vf. in allen unerquicklichen Einzelheiten und mit deutlicher Sympathie für seinen Helden dargestellt. Der »Fall Boudriot« erledigte sich durch dessen Tod im August 1948.

Eike Wolgast

**Frömmigkeit und Spiritualität.** Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert, hrsg. von Matthieu Arnold und Rolf Decot, Mainz: Philipp von Zabern 2002, VIII.184 S. – ISBN 3-8053-2939-3 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Bd.54)

Vorliegender Band enthält die Beiträge der deutschen und französischen Theologen und Historiker auf einem Kolloquium in Straßburg. Das Buch lässt sich in drei Teile gliedern. Als Auftakt bieten Matthieu Arnold eine Einleitung (1–5) und Marc Lienhardt wichtige methodologische Überlegungen über das von der Geschichtsschreibung lange vernachlässigte Studienobjekt »Frömmigkeit« (7–14) an. In einem zweiten Teil folgen dann vier besonders Luther und Melancthon gewidmete Studien. Zuerst zeigt Christoph Burger anhand der Magnifikatauslegung von 1520/21, wie der Reformator mit seiner Darstellung der Maria als einer für »niedrige« Menschen ermutigenden Gestalt der Marienfrömmigkeit des späten Mittelalters ein Ende macht (15–30). Dann geht Matthieu Arnold besonders mit Hilfe der Trostbriefe Melancthons der Frage nach, ob das Verhalten Luthers dem Tod gegenüber nicht ein neues Heiligenmodell darstellt (31–43), während Marianne Carbonnier-Burkhard in den Berichten von Luthers Tod eine realistische und objektive Darstellung der Begebenheit mit erbaulichem und apologetischem Zweck entdeckt, die vom mittelalterlichen Muster abweicht (45–58). Zuletzt sieht Markus Wriedt in der durch Luther und Melancthon betriebenen evangelischen Bildungsreform – trotz der weiter befürworteten Verzahnung von Frömmigkeit und Bil-

dung – eine immer stärker werdende Betonung der Bildung, die den Weg zur Orthodoxie und zur Aufklärung anbahnt (59–71).

Der dritte Teil bringt fünf dem Thema des Symposiums gewidmete Fallstudien ohne ausdrücklichen Bezug auf die Reformatoren. Am Beispiel des Erzstifts Mainz bespricht Rolf Decot die vielen oft zum Scheitern verurteilten Reformversuche der dortigen Erzbischöfe vor und nach der Reformation sowie das beharrliche obrigkeitliche Streben nach einer Regelung des religiösen Lebens, das manchmal an Calvins Genfer Versuche erinnert (73–98). Peter Burschel findet im Märtyrerdrama »Catharina von Georgien« des Andreas Gryphius einen Ausdruck der »komplexen protestantischen Kultur – um nicht zu sagen: Kunst – des Leidens« (99–119). Für Frank Muller bekommt die für die Reformation zuerst auf die Darstellung biblischer Geschichten beschränkte Bilderwelt bald in polemischen Abbildungen neuen Aufschwung (121–127). Der für den evangelischen Leser besonders interessante Beitrag von Philippe Martin erweitert den konfessionellen Horizont des Kolloquiums. Er zeigt, wie sich eine von Franz von Sales ausgehende und an den lutherischen Berufsgedanken erinnernde Laienfrömmigkeit im 17. Jahrhundert auch im französischen Katholizismus ausbreitet (129–146). Schließlich stellt uns Kaspar von Greyerz in der Gestalt des Reichsritters Lazarus von Schwendi einen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ziemlich allein stehenden Denker vor, der sich an keine der bestehenden Kirchen binden lässt und als Vorläufer des Toleranzgedankens gelten darf (147–160).

Diese kurze Übersicht dürfte beweisen, wie ergiebig eine Forschung ist, die

sich nicht auf Leben und Werk der großen Persönlichkeiten beschränkt, um den Spuren des inneren Lebens nachzugehen.

Albert Greiner

**Ilonka van Gülpen: Der deutsche Humanismus und die frühe Reformations-Propaganda 1520–1526.** Das Lutherporträt im Dienst der Bildpublizistik, Hildesheim usw.: Georg Olms 2002, 517 S. – ISBN 3-487-11680-4 (Studien zur Kunstgeschichte Bd. 104)

Eine kundige, ansprechend gestaltete, fächerübergreifende Frankfurter kunstgeschichtliche Dissertation, die vor allem auch durch ihren hervorragend ausgewählten umfangreichen Bildteil zu aktivem Lesen anregt! Die These der Autorin lautet: Auch wenn zwischen den Beweggründen Luthers und denen der Humanisten Welten lagen, auch wenn die Vereinnahmung Luthers für die Ziele der intellektuellen Avantgarde von Anfang an auf einem fundamentalen Missverständnis beruhte: »Ohne die in Augsburg, Nürnberg und Straßburg agierenden Humanistenkreise und ohne ihre geradezu professionell zu nennende Propagandaaarbeit wäre Luthers Anliegen niemals an die allgemeine Öffentlichkeit geraten, eine Öffentlichkeit, die durch die »Public-Relations-Offensive« der Humanisten erst geschaffen wurde« (12). »Die Bildpropaganda als Instrumentarium der gesellschaftlichen Einflussnahme erfunden zu haben, können sich die Humanisten und die Verleger gemeinsam auf ihre Fahnen schreiben« (11).

Nach van Gülpen griffen die Drucker-Verleger auf zwei Bildtypen von Lucas

Cranach zurück, die der Wittenberger Hof im Sinne einer gezielten Imagepflege von Luther offiziell herausgegeben hatte (12, 130, 186). Der fromme und bescheidene, nicht sehr eloquent wirkende Mönch Martin Luther, dem jeder Widerspruchsgeist völlig fern zu liegen scheint, und Luther als Leitfigur der europäischen Intelligenz, im streng dynastischen Stil mit Doktorhut, was Luthers Rolle als zielstrebigem Verfechter einer neuzeitlichen Wissenschaft herausstellte (12). Die Zweiteilung des Lutherbildes konnte verschiedene realpolitische Interessenlagen berücksichtigen: »Als Heiliger eignet sich Luther für das Volk und als Doktor der Theologie spricht er die Gebildeten an« (186; vgl. 150f). Außerdem ermöglichte der Einsatz der Bildpublizistik, bezüglich der Zielgruppen zweigleisig zu verfahren: »Die visuelle Aussage wendete sich mit ihrer Botschaft meist an die einfachen Volksschichten, während die inhaltliche Aussage für die gebildete Elite bestimmt war, was nicht selten dazu führte, dass Bild und Text in ihrem Bedeutungsgehalt stark divergierten« (13).

»Bereits vor und während des Wormser Reichstages hatten sich Humanisten, Verleger und Graphiker als öffentliche Stimmungsbarometer betätigt ... Mit der nun einsetzenden Massenproduktion der Gebrauchsliteratur verschränkten sich in neuartiger Weise bildliche und schriftliche Formen der Kommunikation, die auch dem gemeinen Mann das Verständnis für die politischen Zusammenhänge und die Grundthesen der neuen Lehre ermöglichten und für die Anhebung des allgemeinen Informationsniveaus sorgten ... Erst die von den Humanisten verfasste Kontroversliteratur forderte die Protest- und Beifallsstürme rund um die causa Lu-

theri heraus und machte den Reformator zu einem Mann des öffentlichen Interesses, die Berichterstattung von den historischen Ereignissen des Wormser Reichstags formte dann Luther endgültig zu einer Person der Zeitgeschichte, deren realer Existenz und Taten es gar nicht mehr bedurfte, um in beiden Lagern Luthers Gestalt für die jeweiligen Propagandazwecke zu vermarkten« (297f). Mithin ist die Bildpropaganda ein wichtiger Teil der »Metaphorisierung« Luthers in ihren vielfältigen Facetten.

Karl Dienst

**Philipp Melanchthon: Heubartikel Christlicher Lere.** Melanchthons deutsche Fassung seiner *Loci Theologici*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553 hrsg. von Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 508 S. – ISBN 3-374-01950-1

Die neue Edition eines Werks des Reformators Philipp Melanchthon in Händen zu halten, ist immer ein Gewinn – entspricht doch insgesamt die Editionsfrage seiner Schriften noch in keiner Weise seiner Bedeutung für die Reformation. Mit der vorliegenden Herausgabe sind nun gewissermaßen »Anfang und Ende« des reformatorischen Wirkens Melanchthons in Textausgaben dokumentiert. Bietet die Studienausgabe der *Loci communes* von 1521 (Lateinisch-deutsch, übersetzt von Horst Georg Pöhlmann, hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1993, 394 S. – ISBN 3-579-00256-2) Melanchthons lateinisches Werk über die Artikel der Theologie – an denen der Autor vielfältig wei-

terarbeitete –, so ist nun in dieser Edition das deutsche Alterswerk über den gleichen Gegenstand vorhanden. Die Version aus CR 22 wird damit gegen eine wissenschaftlich aufbereitete und intensiv kommentierte Ausgabe abgelöst.

An diesem 1553 gedruckten Werk hat der sonst zu fortlaufenden sinnerhellenden Verbesserungen neigende Melanchthon bis zu seinem Tod 1560 nur noch kleinere sprachliche Korrekturen vorgenommen (72) und diese Loci somit offensichtlich als angemessenen Ausdruck seiner theologischen Überzeugung angesehen. Das macht diesen Text für die Beschäftigung mit Melanchthon so bedeutsam, auch im Hinblick darauf, was von reformatorischer Seite nach Luthers Tod über die schriftgemäße Struktur und Bedeutung des Glaubens der Kirche etc. zu sagen war. Für die Melanchthon-Forschung dürfte durch diese Edition die Diskussion um den Weg bereichert werden, den seine Theologie im Laufe seines Wirkens durchschritten hat, was sich also zwischen 1521 und 1553 heologisch getan hat.

Eine umfangreiche Einleitung (17–73) führt den Leser nicht nur in die Editionskriterien ein, sondern stellt auch die Gestalt des Manuskripts ausführlich dar. Unabhängig vom Inhalt der Schrift dürfte die Einleitung auch in kirchengeschichtlichen Proseminaren Verwendung finden, da durch sie sichtbar wird, wie Texte, die uns heute beschäftigen, gestaltet sind. Die gleiche Verwendbarkeit gilt für die spannende Geschichte des Manuskripts, das durch verschiedene Hände – neben den protestantischen Freiherren zu Grünbühel und Strehau in Diensten König Ferdinand I. auch das Brünner Jesuitenkolleg (!) – inzwischen in der Olmützer Universitätsbibliothek

gelandet ist. Also: »Kirchengeschichte zum Anfassen«!

Volker Mantey

**Lutherinszenierung und Reformationserinnerung**, hrsg. von Stefan Laube und Karl-Heinz Fix, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 473 S. – ISBN 3-374-01999-4 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt Bd. 2)

Die 18 Beiträge des vorliegenden Sammelbands sind nach sechs nicht immer scharf unterschiedenen Themenbereichen gruppiert, um regionale Aspekte, konfessionelle Unterschiede, architektonische, zeitgeschichtliche oder auch grundsätzliche Überlegungen zur protestantischen bzw. generell musealen Kultur des Zeigens und Verehrens aufzugreifen.

So beschäftigt sich Stefan Laube (»Der Kult um die Dinge an einem evangelischen Erinnerungsort«) zuerst mit der Frage, was eigentlich im Protestantismus als der »Kirche des Wortes« der Umgang mit »Lutherreliquien« bedeute (33f). Zurecht stellt er heraus, dass hier offenbar eine Spannung zwischen musealer Kultur und protestantischer Frömmigkeit bestehen bleibe (30).

Für verschiedene Regionen zeichnen dann die Autoren lebendig nach, wie sich Luther in der Wahrnehmung des 19. Jahrhunderts vielfach vom »Glaubenshelden« zum deutschen »Nationalhelden« entwickelt habe bzw. als bürgerliche politische Identifikationsfigur benutzt wurde. So Udo Wennemuth (»Luthererinnerung in Baden 1883«), Wolfgang Flügel (»Reformationsgeden-

ken im Zeichen des Vormärz«), Markus Hein (»Lutherrezeption in den Predigten und Ansprachen bei den Reformationsfeierlichkeiten in Sachsen im 19. Jahrhundert«) oder Armin Kohnle (»Luther vor Karl V.: Die Wormser Szene in Text und Bild des 19. Jahrhunderts«). Auf das Mansfelder Land bezogen, macht Martin Treu (»... ihr steht auf heiliger Erde.«) auf die dortige Zusammengehörigkeit von Bergbau und Luthertradition aufmerksam.

Nachdenklich stimmt dann der Beitrag zur jüngeren jüdischen Lutherrezeption von Christian Wiese (»Überwinder des Mittelalters? Ahnherr des Nationalsozialismus?«). Hatten doch zunächst im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik viele Juden auf Luther als »Symbol der Freiheit des Geistes« positiv reagiert (172) und auf gleichberechtigte Integration in die deutsche Gesellschaft gehofft (196). Allerdings zeigten sich ja dann tragischer Weise »Unheilsspuren« (196) einer antijudaistisch verschärften Theologie Luthers.

Mit »materialisierter Lutherverehrung« (6), d.h. zunächst vor allem der Baugeschichte und Namensgebung der Lutherhalle befassen sich dann Annemarie Nesper (287ff) und Karl-Heinz Fix (241ff). Einen Überblick über die Baugeschichte der Lutherstube auf der Wartburg gibt Martin Steffens (317ff). Schließlich gehört zur materialisierten Lutherverehrung die Erinnerung an eine lebensgroße Lutherfigur aus Wachs, die seit dem 16./17. Jahrhundert erst in der Marienbibliothek und dann in der Marienkirche zu Halle / Saale gezeigt wurde und der wohl die Totenmaske Luthers zugrunde gelegen hat (343ff).

Den Abschluss bilden zwei Beiträge über die Luthererinnerung im Rahmen

totalitärer Geschichtspolitik. Horst Dähn zeichnet die Veränderung des marxistischen Lutherbildes über 1983 hinaus nach (373ff). Siegfried Bräuer schildert sehr ausgiebig (391ff) Planung und Ablauf der Luther-Festwoche 1933 in Eisleben, die eigentlich als Krisenhilfe für die ökonomisch schwache Region gedacht war, aber dann als Wegbereitung Hitlers wirkte (451). Im Anhang finden sich dann ein Orts- und Personenregister, ein Abbildungsverzeichnis und eine Autorenliste.

Andreas Pawlas

Renate Steiger: **Gnadengegenwart.** Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit, Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann 2002, 397 S. – ISBN 3-7728-1871-4 (Doctrina et Pietas Bd. II/2)

In diesen zum großen Teil bereits erschienenen, aber häufig überarbeiteten Studien geht es um Bachs geistliche Vokalmusik, die auch als ein »Gegenstand der theologischen Forschung« angesehen wird, »bilden diese Werke doch einen Höhepunkt in der Geschichte der Schriftauslegung«. Musikwissenschaftliche Analysen treten darum neben philologische und theologische. Dabei wird Bach als Vertreter der lutherischen Orthodoxie verstanden. Als Schlüssel zum Verständnis des Leipziger Thomaskantors wird folgende Randbemerkung eigener Hand in seiner Bibel angesehen: »Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden-Gegenwart.« So kommt es zum Titel der vorliegenden Arbeit.

Theologen mag es ja einleuchten, Bach als Schriftausleger und auf Gottes

Gnadengegenwart verweisenden Musiker zu verstehen. Aber wie konnte er dann ältere Sätze, die er in weltlicher Musik gebraucht hatte, mit geistlichen Texten unterlegen, ohne die Noten zu verändern? Ist dies nicht »ein Beweis für die Neutralität der Musik gegenüber den mit ihr verbundenen Texten«? Bach hat dieses Verfahren häufiger als jeder andere Komponist seiner Zeit angewandt. Vfin. meint, Bach gehe vom Wirken Gottes in Christus aus, so dass Schöpfung und Erlösung, Weltliches und Geistliches keine Gegensätze bilden. Sie verweist auf das »Faktum der Stileinheit der Musik Bachs« und spricht von »der Einheit von vokal und instrumental, von geistlich und weltlich«. Der Lutheraner Bach habe die »Gleichnisfähigkeit der uns umgebenden Welt« vorausgesetzt, die »Gleichnisfähigkeit von Natur, Kunst und den Erfahrungen des Menschlichen für die Erkenntnis (Gottes) und für Aussagen über Gott«. Allerdings hänge alles davon ab, ob die Musik an das »Wort« gebunden bleibe. Dies sei der Fall: Bach »malt Bilder aus, die ihm von der Heiligen Schrift in die Hand gegeben sind«.

An Beispielen wird die »Auslegungsarbeit« des Thomaskantors aufgezeigt. Er kannte lutherische Exegese und griff auf sie zurück. Er war der Überzeugung, dass Christus in Wort und Sakrament kommt. Aber die »andächtige Musik« tritt hinzu: Weil sie sich auf das Wort bezieht, kann Christus auch durch sie in den Glaubenden wirken. Bach wusste um »die vergegenwärtigende und die Affekte rührende Kraft« der Musik. Deswegen kann in den vorliegenden Studien untersucht werden, »was eine Kantate, eine Passion im Gottesdienst »sagt« oder »wirkt«. Zwei CDs mit Tonbeispielen liegen bei, so dass wir in diesem

Fall nicht nur auf die Augen angewiesen sind! Ein umfangreiches Register erleichtert den Zugang zu dieser großen Arbeit, die mit der Bibliographie der Vfin. (Stand: August 2001) abgeschlossen wird.

Gerhard Müller

### **Zwischen Katheder, Thron und Kerker.**

Leben und Werk des Humanisten Caspar Peucer (1525–1602). Ausstellung 25. September bis 31. Dezember 2002, hrsg. vom Stadtmuseum Bautzen, Bautzen: Domowina 2002, 215 S. – ISBN 3-7420-1925-2

Jubiläen tun der Forschung häufig gut. Im vorliegenden Fall ist erstmals ein Handbuch über Caspar Peucers Leben und Werk, darüber hinaus aber ein höchst beachtlicher Beitrag zur Geschichte der Reformation in Sachsen entstanden. Ausstellung und Katalog sind in sieben Abschnitte gegliedert. In einführenden Übersichtsbeiträgen und Katalogbeschreibungen werden Peucers Herkunft aus Bautzen, seine Wittenberger Zeit als Student (ab 1540) und Professor, seine Lehrtätigkeit und sein literarisches Werk als Humanist und Universalgelehrter und seine Nähe zur Macht am kursächsischen Hof behandelt. Kirchen- und theologiegeschichtlich von besonderem Interesse ist das von Hans-Peter Hasse vorzüglich bearbeitete Kapitel »Peucers Glaube und der Streit der Konfessionen«. Hasse schildert aus intimer Kenntnis die konfessionelle Entwicklung in Kursachsen nach Luthers Tod bis zum Sturz der Philippten. 1574 wurde Peucer, Schüler, Freund und seit 1550 Schwiegersohn

Melanchthons, dessen Theologie er nach dessen Tod weiter vertrat und dessen Werke er herausgab bzw. – im Fall des »Chronicon Carionis« – fortsetzte, inhaftiert, bevor Joachim Ernst von Anhalt 1586 seine Freilassung bewirkte. In Dessau, wo er am 25. September 1602 starb, verbrachte er seine letzten Lebensjahre. Das abschließende Kapitel behandelt Peucers Beziehungen zu Bautzen und seine in der Haft nach dem Vorbild Ovids entstandene »Exildichtung ›Idyllium Patria«.

Mit der von Uwe Koch konzipierten und maßgeblich betreuten Ausstellung hat sich die Stadt Bautzen um die Reformationsgeschichtsforschung verdient gemacht. Der auch in Anlage und Gestaltung überzeugende, reichhaltige und mit Abbildungen großzügig ausgestattete Katalog ist über das Ende der Ausstellung hinaus ein bleibender Beitrag zur Geschichte der Oberlausitz und des konfessionellen Zeitalters.

Johannes Schilling

**Die Geschichte der Lutherbibelrevision von 1850 bis 1984**, hrsg. von Klaus Dietrich Fricke und Siegfried Meurer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001 – ISBN 3-438-06251-8

Das informative Buch geht davon aus, dass 1984 ein Wortlaut der Lutherbibel geschaffen wurde, der breite Zustimmung findet. Dank dieser Revision sei die Lutherbibel wieder die am meisten verbreitete Bibel in Deutschland.

Zunächst wird ein chronologischer Überblick über die kirchenamtlichen Revisionen dieser Übersetzung gegeben. Zusammen mit den Abhandlungen von

Lothar Schmidt und Walter Rupprecht, den Berichten von Wilhelm Gundert zur Revision des Alten (1964) und des Neuen Testaments (1975), von Klaus Dietrich Fricke zur Revision der Apokryphen (1970) und schließlich Ernst Lippold zur neuesten Revision bietet der zweite Teil dieses Bandes eine zusammenhängende und flüssig zu lesende Geschichte der kirchenamtlichen Revisionen seit dem Zweiten Weltkrieg. In einem dritten Teil werden die Berichte der Revisoren der früheren Lutherbibeln seit Mitte des 19. Jahrhunderts gebracht. Die Angleichung dieser Texte an moderne Satzgewohnheiten wirkt wohlthuend. Im Anhang bietet Fricke schließlich eine ausführliche Bibliographie zur Geschichte der Lutherbibelrevision.

Den (inzwischen verstorbenen) Herausgebern ist zu danken, dass sie den Prozess ausführlich nachgezeichnet haben. Ausgewiesene Kenner der Revisionsgeschichte rekonstruieren den langwierigen und konfliktreichen Fortgang. Die wunderbare Luthersprache, die nötige Nähe zum Grundtext, die Angleichung an die moderne Sprache führten immer wieder zu Problemen. Vor allem, wenn der Text ausgebessert wird, wird der Wortlaut holprig, und man kann ihn sich nicht mehr recht merken.

Ein aktuelles Buch zur Lutherbibel, das in die Hand aller, die sich mit der Lutherbibel beschäftigen, gehört! Nachdenklich macht indessen, dass bei der Revisionsarbeit die Frage nach Luthers Vorreden zu den einzelnen biblischen Büchern keine Rolle spielt. Gerade die Kommentierung machte einst die Lutherbibel zum Volksbuch.

Detlef von Dobschütz

Klaus Petzold: **Der unterlegene Sieger.**

Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001 – ISBN 3-374-01865-3

Dass die (lutherische) Orthodoxie nur an dogmatischer Richtigkeit, nicht an lebendiger Frömmigkeit und an den Fragen ihrer Zeit interessiert gewesen sei, ist ein polemisches Urteil ihres damaligen kirchenpolitischen Gegners, des Pietismus, das sich bis heute gehalten hat. Wie wenig es zutrifft, kann man in der Studie von Klaus Petzold lernen. Löscher (1673–1749), gelegentlich auch der letzte Vertreter der Orthodoxie genannt, war Superintendent in Jüterbog und Delitzsch sowie Professor in Wittenberg, bevor er 1709 als Superintendent und Oberkonsistorialrat nach Dresden berufen wurde, wo er bis zu seinem Tod wirkte. Sein Lebenswerk zeichnet sich u. a. aus durch sein Engagement für den Gemeindeaufbau in Dresden, etwa durch Gründung neuer Kirchen, aber auch als Liederdichter (vgl. »Ich grüße dich am Kreuzestamm«, EG 90) seinen Einsatz für soziale Belange, etwa bei der Armenversorgung und der Gründung einer wohltätigen Stiftung für ein Waisenhaus seine Bemühungen um die Entwicklung des Schulwesens, die Gründung von Armenschulen und die Förderung des Katechismusunterrichts seine Auseinandersetzungen mit dem absolutistischen Hof Augusts des Starken, als dieser z. B. die für die Salzburger Emigranten gesammelte Kollekte für den Bau der Frauenkirche zweckentfremdete, wie auch durch seinen erfolgreichen Kampf für ein Kreuz (statt eines Obeliskens) als Be-

krönung der Frauenkirchenkuppel seine Sorge für die innere Einheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde, die durch die Religionspolitik Augusts ausgehöhlt wurde, und in diesem Zusammenhang verschiedene Auseinandersetzungen mit dem wieder erstarkenden Katholizismus in Dresden seine Kritik an der Überbetonung des Bußkampfs, der im Halleschen Pietismus nahezu als frommes Werk erscheine und zahlreiche Intrigen der Hallenser gegen Löscher seine Visitation und sein ausgesprochenes Lob für die Brüdergemeine in Herrnhut eine weit gespannte publizistische und wissenschaftliche Tätigkeit.

Dies alles zeichnet Petzold sorgsam und zuverlässig aus den Quellen gearbeitet nach. Er stellt nicht nur die wissenschaftliche Leistung, sondern auch die bischöfliche und pastorale Arbeit Löschers vor. Vor allem zeigt er zutreffend auf, was von Anfang an bis in die Auseinandersetzungen der späteren Jahre das Motiv für Löscher war: »Nicht die individuelle Frömmigkeit des einzelnen Christen und damit die Gruppenbildung Gleichgesinnter allein konnten im Vordergrund stehen, weil sie nach Löschers richtiger Erkenntnis zu einer Atomisierung der Kirche führen mussten. Vielmehr musste eine erneuernde Verlebendigung der Kirche und des Christentums ausgehen von klaren evangelischen Lehrbegriffen...« (44). Ganz zu Recht hat der Autor jüngst für seine Arbeit zusammen mit einem filmischen Beitrag Isabell Webers den »Valentin-Ernst-Löscher-Preis« der VELKD erhalten.

Reinhard Brandt

# Den Glauben aneignen

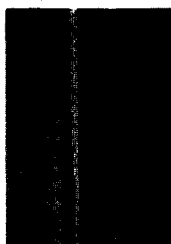
Was gilt als Grundlage christlichen Glaubens? Welche Elemente der christlichen Tradition sind für Glaubenspraxis und Spiritualität heutiger Christen von Bedeutung? Aus dem Kleinen Katechismus Martin Luthers und seinem Stück über die Beichte entwickelt der Autor sieben Kernthemen. Sie lassen sich den Wochentagen zuordnen: montags die Zehn Gebote, dienstags das Glaubensbekenntnis, mittwochs das Vaterunser, donnerstags die Taufe, freitags das Abendmahl und samstags Beichte und Vergebung. Stellt man den Sonntag als heiligen Tag und Symbol der Liebe Gottes in die Mitte, ergeben sich sieben Fundamente oder Säulen des Glaubens. So entsteht ein einfaches Schema in der Zeit, nach dem der Glaube elementarisiert und durch übende Wiederholung verinnerlicht werden kann.

Mit Texten aus der Kirchengeschichte und zeitgemäßen Meditationen will dieses Wochenmanuale Anstöße zur Entfaltung einer eigenen Spiritualität geben.

Georg Gremels

## **Meine Zeit in deinen Händen**

Sieben Säulen  
evangelischer Spiritualität



Vandenhoeck & Ruprecht

## Georg Gremels **Meine Zeit in deinen Händen**

Sieben Säulen evangelischer  
Spiritualität

2003. 159 Seiten, kartoniert

€ 14,90 D

ISBN 3-525-60411-4

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Impulse aus der Tradition christlicher Spiritualität



## Peter Zimmerling Evangelische Spiritualität

### Wurzeln und Zugänge

2003. 310 Seiten mit 10 Abbildungen,  
kartoniert € 39,90 D  
ISBN 3-525-56700-6

Seit Jahren gibt es ein zunehmendes Bedürfnis nach spiritueller Erfahrung. Dieses 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 Kommunitäten, die charismatischen und die fundamentalistischen Bewegungen.

Exemplarisch für die reiche Tradition christlicher Spiritualität werden Martin Luther, Teresa von Avila, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Dietrich Bonhoeffer behandelt.

## Peter Zimmerling Die charismatischen Bewegungen

Theologie - Spiritualität - Anstöße  
zum Gespräch

2., durchgesehene Auflage 2002.  
435 Seiten, gebunden € 42,- D  
ISBN 3-525-56546-1

Seit ihren Anfängen in den 60er Jahren haben die charismatischen Bewegungen im deutschsprachigen Raum eine beachtliche Breitenwirkung entfaltet. Den von enthusiastischen Erfahrungen geprägten Anfängen folgte inzwischen auch eine theologische Reflexion der pneumatologischen Grundlagen der Bewegung.

Die Untersuchung gibt einen kritischen Überblick über Theologie und Frömmigkeit der charismatischen Bewegungen der Gegenwart im deutschsprachigen Raum. Die Studie zeigt, inwiefern charismatisch geprägte Geist-Erfahrungen und pneumatologische Erkenntnisse eine Bereicherung in gegenwärtigen Diskussionen über Wesen und Wirken des Geistes darstellen und welche Impulse sich aus der charismatischen Wiederentdeckung des Geisteswirkens für die ekklesiologischen Überlegungen der Gegenwart gewinnen lassen.

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von:

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

Schriftleitung: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann

**74. Jahrgang 2003**

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003  
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

## INHALT

<i>Ackermann, Andrea</i> : Die Reformation im Spiegel ihrer Kirchenlieder .....	60
<i>Breitenfeldt, Martin</i> : Lutherdenkmal in Santiago de Chile eingeweiht .....	40
<i>Hiebsch, Sabine</i> : Figura Ecclesiae: Lea und Rachel in Luthers Genesispredigten .....	5
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : „Das sind die Artikel, auf denen ich bestehen muss!“ Einsichten zur Tauflehre aus Luthers Schmalkaldischen Artikeln .....	2
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Ob es Christen erlaubt sei, sich zu verteidigen. Eine Tischrede Martin Luthers .....	120
<i>Hofmann, Frank</i> : „Die Bibel – Schrift und Geist“. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 21. bis 23. März 2003 in Eisenach .....	155
<i>Honecker, Martin</i> : Kirche und Gesellschaft in der Konzeption Luthers als Orientierung im Europa von heute .....	139
<i>Lapp, Michael</i> : „Reformation für die Gegenwart“. Bericht vom Seminar der Luther-Gesellschaft in Wittenberg (2. bis 4. 10. 2002) .....	88
<i>Lohmann, Friedrich</i> : Ein Gott – zwei Regimente. Überlegungen zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel .....	112
Die Martin-Luther-Preisträger J.-M. Kruse und W. Simon stellen ihre Preisarbeiten vor .....	93
<i>Müller, Gerhard</i> : Regelungswut baut nicht Kirche: Gemeindeaufbau nach Luther. Martin Luther an Landgraf Philipp von Hessen, Wittenberg am 7. Januar 1527 .....	56
<i>Neumann, Horst</i> : Die Medienmission „Lutherische Stunde e.V.“ ..	39
<i>Weimer, Christoph</i> : Luther und Cranach. Das Rechtfertigungsthema in Wort und Bild .....	22
<i>Wiebel, Arnold</i> : Zur Genese des Begriffs Lutherrenaissance .....	80
Bücherschau .....	43, 97, 157
Zu diesem Heft .....	I, 55, 109



# Liturgisches Grundwissen

Was geschieht, wenn wir Gottesdienst feiern? Dieses Kompendium vermittelt Basiswissen für eine reflektierte liturgische Praxis und bietet in begrifflicher und konzeptioneller Klarheit einen informativen Überblick über den gegenwärtigen Stand evangelischer Liturgik.

Gegliedert in die Abschnitte *Grundlagen – Menschen feiern Gottesdienst – Verschiedene Orte, verschiedene Zeiten – Praxis* gehen die Beiträge von einem aktuellen Problem aus, erinnern an Hintergründe aus der Geschichte der Kirche, beschreiben die gegenwärtige Situation und ermöglichen so eine bewusste Gottesdienstgestaltung. Literatur zur Weiterarbeit wird vorgestellt.

Mit Beiträgen von Mechthild Bangert (Tegernsee), Friedrich W. Bargheer (Bochum), Peter Bubmann (Erlangen), Klaus Danzeglocke (Düsseldorf), Brigitte Enzner-Probst (München), Christian Grethlein (Münster), Hans-Günter Heimbrock (Frankfurt a.M.), Jan Hermelink (Göttingen), Gerd Kerl (Schwerte-Villigst), Thomas Klie (Göttingen), Michael Klessmann (Wuppertal), Benedikt Krane-mann (Erfurt), Martin Kumlehn (Berlin), Michael Meyer-Blanck (Bonn), Wolfgang Ratzmann (Leipzig), Werner Reich (Hannover), Traugott Roser (München), Günter Ruddat (Bochum/Wuppertal), Harald Schroeter-Wittke (Paderborn), Bernd Schröder (Saarbrücken) und Helmut Schwier (Heidelberg).

Christian Grethlein  
Günter Ruddat (Hg.)

**Liturgisches Kompendium**



Vandenhoeck & Ruprecht

## Christian Grethlein / Günter Ruddat (Hg.) **Liturgisches Kompendium**

2003. 480 Seiten mit 4 Abbildungen,  
kartoniert € 31,90 D  
ISBN 3-525-57211-5

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

