

# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 1 · 2004*



**Lutherverständnis im Zeitgeist**

*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:* Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt-Wittenberg;

[www.luther-gesellschaft.com](http://www.luther-gesellschaft.com)

Tel./Fax: (03491) 466233. 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 39,60 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 16,- inbegriffen.

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

Internet: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

E-mail: [info@v-r.de](mailto:info@v-r.de) (für Bestellungen/Abonnementverwaltung)

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

---

## INHALT

	1	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	2	Tritt fest auf! Machs Maul auf! Hör bald auf! Was nach Martin Luther zu einem guten Prediger gehört
AUFSÄTZE	8	Rudolf Mau »Luther der Deutsche« – Wegbereiter des deutschen Nationalgedankens?
	25	Esther P. Wipfler Vom deutschnationalen Titan zum Herzensbrecher Zur Geschichte des Luther-Bildes in Kinematographie und Fernsehen
	42	Sigurjón Árni Eyólfsson Luther als Gefangener der Interpretationsgeschichte
WERKSTATT	54	Burckhard Clasen: Luthers Müll
	56	Andreas Pawlas: Segen in der Familie
	59	Hellmut Zschoch Die Gegenwart Christi im Abendmahl
	61	Mitteilungen der Redaktion
	64	Aus der Luther-Gesellschaft

## ZU DIESEM HEFT

Wie bereits im letzten Heft angekündigt, erscheint zu Beginn des neuen Jahrgangs wieder ein thematisches Heft: Lutherverständnis im Zeitgeist. Zunächst geht *Rudolf Mau* der Verbindung des Nationalgedankens mit dem Namen Martin Luthers nach. Mit dem Aufkommen des deutschen Nationalgedankens im 19. Jahrhundert wurde Martin Luther für diesen vereinnahmt. Zu Recht? Aber, wenn nicht: Wie konnte es dazu kommen?

Bei Abfassung dieser Zeilen haben schon weit mehr als zwei Millionen Deutsche den neuen Luther-Film besucht. Luther im Kino – dieses Thema hat nunmehr eine neunzigjährige Geschichte. *Esther P. Wipfler* zeigt eindrucksvoll die je zeitgeist-bestimmten Annäherungen des Mediums Film an den Reformator. Dass davon der aktuelle Film im Kino nicht frei ist, bemerken alle, die sich ihn angesehen haben. Zweifellos macht aber eine Darstellung, die den Zeitgeist trifft, stets einen starken Eindruck auf das ihn goutierende Publikum.

Zeitgeist als Interpretationsrahmen – das ist keine speziell deutsche Erscheinung. *Sigurjón Árni Eyjólfsson* zeigt das nicht minder für sein Heimatland Island auf. Und da ist alles noch mal ganz anders als in Deutschland: Die Reformation kam mit den Dänen, die Dänen waren lange Zeit Besatzer. Mit ihnen kam ein dumpfes Klima erstarrter theologischer Orthodoxie, die das gesamte geistige Leben in Island beherrschte – bis zur Unabhängigkeit. Somit ist, als Folge der eigenen Geschichtsdeutung, Luther negativ besetzt. Ja, man macht sich nicht einmal die Mühe, die Identifizierung von lutherischer Orthodoxie und Luther kritisch zu hinterfragen.

Gleich drei Werkstatt-Beiträge versammelt dieses Heft. *Burckhard Clasen* stellt kritische Fragen zu der Sensationsmeldung, man habe »Luthers Müll« in Mansfeld gefunden, darunter – man staune! – eine braune Murmel, mit der ganz gewiss der kleine Martin gespielt habe. *Andreas Pawlas* berichtet von der Aktion der Luther-Gesellschaft auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin. *Hellmut Zschoch* gibt eine Übersicht über das Herbstseminar der Luther-Gesellschaft in Marburg. Über die Mitgliederversammlung und die Neuwahl des Vorstands wird in »Aus der Luther-Gesellschaft« berichtet.

Anstelle einer Bücherschau enthält dieses Heft aus Platzgründen lediglich einige Mitteilungen der Redaktion. Auf den Luthertext zu Beginn des Heftes wird aber auch diesmal nicht verzichtet. Die Resonanz auf diese Rubrik ist seit Jahren erstaunlich positiv. Ausgewählt ist für dieses Heft ein Text, der verstehen lässt, was Luther mit dem Begriff »Predigt-Amt« meint.

H.H.

## TRITT FEST AUF! MACHS MAUL AUF! HÖR BALD AUF!

Was nach Martin Luther zu einem guten Prediger gehört

*Da er aber das Volk sah, ging er auf einen Berg und setzte sich; und seine Jünger traten zu ihm. Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach. (Mt 5, 1 – 2)*

(1) An dieser Stelle macht der Evangelist eine Vorrede, um zu zeigen, wie Christus seine Predigt, die er nun tun will, angegangen sei: dass er auf einen Berg steigt, sich setzt und seinen Mund auf tut; so dass man sieht, er meint es ernst. Denn das sind die drei Stücke, die, so sagt man, zu einem guten Prediger gehören: erstens, dass er auftrete, zweitens, dass er seinen Mund auf tue und etwas sage, und drittens, dass er auch wieder aufhören könne.

(2) Auftreten ist, sich als Meister oder Prediger darzustellen, der es kann und tun soll, weil er dazu berufen ist und dieses Predigen nicht von ihm selbst kommt, sondern für ihn Pflicht und Gehorsam sei, so dass er sagen könne: Ich komme nicht aus eigenem Vorsatz und Gutdünken hierher getrollt, sondern muss es tun, weil es meines Amtes ist.

(3) Das ist gegen die gesagt, die uns bislang und immer noch Plage und Marter zufügen, ich meine die Rottenbuben und Schwärmer, die im Land umeinander hin und her laufen und herumstreichen, die Leute vergiften, bevor es die Pfarrer und die Vertreter der öffentlichen Ordnung erfahren, und so ein Haus nach dem anderen beschmeißen, bis sie eine ganze Stadt und hernach von dort aus ein ganzes Land vergiftet haben.

(4) Um solchen Schleichern und Herumstreichern zu wehren, sollte man nicht dulden, dass jemand predigt, es sei denn, er ist dazu berufen und ihm ist das Predigtamt auferlegt . . .

(5) Denn Gott will nicht, dass man mit seinem Wort herumgeistert, als treibe einen der Heilige Geist und man müsse predigen und Städte und Winkel, Häuser und Kanzeln aufsuchen, wo man überhaupt kein Amt dazu hat. Selbst Paulus wollte, obwohl er von Gott zu einem Apostel berufen war, nicht an den Orten predigen, wo zuvor andere Apostel gepredigt hatten. Darum steht hier, dass Christus frei öffentlich auf den Berg geht, als er sein Predigtamt anfängt. Und bald hernach wird er zu den Jüngern sagen: »Ihr seid das Licht der Welt.« Und: »Man zündet kein Licht an und stellt es unter einen Scheffel, sondern setzt es auf einen Leuchter, damit es allen leuchte, die im Hause sind.« Denn das Predigtamt und Gottes Wort sollen daher leuchten wie die Sonne und nicht im Dunkeln schleichen

und meuchlings, wie man Blindekuh spielt, sondern frei am Tage geschehen und sich wohl unter die Augen sehen lassen, so dass beide, Prediger und Hörer, dessen gewiss seien, dass alles hier recht gelehrt werde und kraft Berufung zum Predigtamt geschehe, so dass sie daraus kein Hehl zu machen brauchen. So tue du auch.

(6) Wenn du im Amt bist und die Berufung zum Predigen hast, so tritt frei und öffentlich hervor und scheue niemand, so dass du mit Christus rühmen kannst: »Ich habe frei öffentlich gelehrt vor der Welt und habe nichts im Winkel geredet« (Joh 18,20).

(7) Sprichst du aber: Ja – soll denn niemand etwas lehren, es geschehe denn öffentlich? Sollte ein Hausvater sein Gesinde nicht lehren oder sich einen Schüler halten, der ihnen vorlese? Antwort: Aber freilich soll er, und das ist auch wohlgetan und dafür ein angemessener Ort. Denn ein jeder Hausvater ist dazu verpflichtet, seine Kinder und sein Gesinde zu erziehen und zu lehren bzw. lehren zu lassen. Denn in seinem Haus ist er Pfarrer oder Bischof über sein Gesinde, und es ist seine Pflicht, darauf zu sehen, was sie lernen, und für sie Verantwortung zu tragen. Aber das heißt nicht, dass du das auch außerhalb deines Hauses tun und von dir aus in andere Häuser oder zu Nachbarn eindringen sollst. Ebenso wenig sollst du dulden, dass irgendein Schleicher zu dir komme und in deinem Haus sich mit Predigen wichtig mache, ohne dass er dazu berufen ist.

(8) Kommt aber einer in ein Haus oder in eine Stadt, so verlange man von ihm den Nachweis, dass er als Prediger bekannt sei, oder lasse sich Brief und Siegel vorweisen, dass er ordentlich dazu berufen sei. Denn man muss nicht allen Herumstreichern glauben, die sich des Heiligen Geistes rühmen und sich damit hin und her in die Häuser einschleimen. Kurz, es heißt: Das Evangelium oder Predigtamt soll sich nicht im Winkel, sondern hoch empor auf dem Berge und frei öffentlich am Licht hören lassen. Das ist das eine, was Matthäus hier anzeigen will.

(9) Das andere ist, dass er seinen Mund auftut. Das gehört, wie gesagt, auch zu einem Prediger, dass er nicht das Maul geschlossen halte und nicht nur das Amt öffentlich inne habe, so dass andere zu schweigen und allein ihm das Recht aufzutreten vorbehalten sei als dem, der göttliches Recht und Berufung dazu habe: Er soll auch das Maul frisch und getrost auftun, das heißt, die Wahrheit und was sein Auftrag zu predigen ist, verkündigen. Nicht schweigen oder murmeln, sondern ohne Scheu und unerschrocken bekennen und frei heraus sagen, ohne Ansehen und Schonung, es treffe wen oder was es wolle. Denn das hindert einen Prediger gar sehr, wenn er sich umsehen und darum kümmern will, was man gern hört oder nicht oder was ihm Ungunst, Schaden und Gefahr bringen könnte. Sondern so, als stünde er hoch oben auf dem Berge und sähe frei um sich, so

soll er auch frei reden und niemanden scheuen, auch wenn er mancherlei Leute und Köpfe sieht, und er soll kein Blatt vors Maul nehmen, nicht gnädige oder zornige Herren und Junker, nicht Geld, Reichtum, Ehre, Macht noch Schande, Armut, Schaden ansehen und an nichts anderes denken, als dass er rede, was sein Amt fordert, um dessentwillen er da steht.

(10) Denn Christus hat das Predigtamt nicht dazu gestiftet und eingesetzt, dass es dazu diene, Geld, Gut, Gunst, Ehre, Freundschaft zu erwerben oder seinen Vorteil damit zu suchen, sondern dazu, dass man die Wahrheit frei öffentlich an den Tag stelle, das Böse strafe und sage, was zu der Seele Nutzen, Heil und Seligkeit gehört usw.. Denn Gottes Wort ist nicht darum hier, dass es lehre, wie eine Magd oder Knecht im Hause arbeiten und sein Brot verdienen oder ein Bürgermeister regieren, ein Ackermann pflügen oder Heu machen soll.

(11) In summa: Weder gibt noch zeigt Gottes Wort zeitliche Güter, mit denen man dieses Leben führt (denn das hat die Vernunft einen jeglichen zuvor gelehrt), sondern das will es lehren: wie wir zu jenem Leben kommen sollen. Gottes Wort heißt dich dieses irdische Leben zu gebrauchen und den Bauch zu nähren, solange es währt; freilich so, dass du wissest, wo du bleiben und leben sollst, wenn dieses Leben aufhören muss. Wenn nun solches beginnt, dass wir von einem anderen Leben predigen sollen, nach dem wir trachten und um dessentwillen wir dieses irdische Leben nicht so achten sollen, als würden wir ewig hier bleiben, dann geht der Hader und der Streit an. Denn das mag die Welt nicht leiden. Ein Prediger, dem der Bauch und das zeitliche Leben lieber sind, tut das nicht. Er steht wohl und schwätzt auf der Kanzel, aber er predigt nicht die Wahrheit. Er tut das Maul nicht richtig auf. Wo es üble Folgen haben könnte, hält er inne und beißt den Fuchs nicht.

(12) Siehe, darum hat Matthäus geschrieben, dass Christus als ein rechter Prediger auf den Berg geht und den Mund frisch auftut, die Wahrheit lehrt und beide straft, wie wir noch hören werden: falsche Lehre und falsches Leben.

Evangelische Grußwortredner legitimieren ihren mehr oder minder gehaltvollen kürzeren oder längeren Beitrag bei öffentlichen Festakten gern mit dem »Lutherwort«, das wir als Überschrift gewählt haben. Dies ist der Text, auf den es sich gründet. Er findet sich in der 1532 erschienenen Schrift »Das fünfte, sechste und siebente Kapitel Matthäus gepredigt und ausgelegt« (WA 32, 302–544, hier: 302,21–305,3), also der Auslegung der Bergpredigt durch den Reformator.

In der hier ausgewählten Passage, der Auslegung von Mt 5,1f, sieht er programmatisch angezeigt, was sich für einen guten Prediger gehört (1):

aufzutreten, seinen Mund aufzutun und etwas mit Substanz sagen, schließlich auch wieder aufhören können. Was das heißt, erklärt er anschließend.

Dabei zeigt sich wieder einmal, dass man Luther am ehesten aus seiner Abgrenzung gegen die »Schwärmer«, also den »linken Flügel« der Reformation, begreift, nicht etwa vornehmlich aus seiner Abgrenzung gegen Rom. Die lutherische Profilierung ist immer wieder, auch in diesem Text, auf den Konsens der abendländischen Kirche bedacht und zieht dabei entschlossen die Grenze gen »links«. Umgekehrt findet sich dies jedoch nicht. So profiliert Luther auch hier das »Predigtamt« gegen »Schleicher«, »Herumstreicher« und »Winkelprediger«. Damit sind jene gemeint, die sich unter Berufung auf den Heiligen Geist als Prediger legitimieren. Demgegenüber insistiert Luther kompromisslos auf dem Predigt-«Amt»: nicht aus eigenem Vorsatz oder Gutdünken daher getrollt kommen, sondern tun müssen, weil es seines Amtes ist (2).

Gegen die »Rottenbuben und Schwärmer«, modern gesprochen: gegen die ohne öffentlichen Auftrag agierenden charismatischen und evangelistischen Prediger, setzt Luther dezidiert das Amt. Die Betonung des Amtscharakters der Predigt stellt dem Sich berufen wissen des Winkelpredigers keineswegs das Urteil der Gemeinde<sup>1</sup> entgegen. Amt meint eine Berufung eine Be-Amtung durch die Kirchenleitung. Denn die Predigt unterliegt der öffentlichen Aufsicht (»ehe es Pfarrer und die im Amt der Obrigkeit sitzen = die Kirchenleitung erfahren«, siehe {3}). Das Predigtamt in der Gemeinde hat Öffentlichkeitscharakter, und dieser Öffentlichkeitscharakter der Predigt ist amtlicher Natur<sup>2</sup>.

Mit ihm gerät die Winkelpredigt der Schwärmer, die nicht von Amtes wegen predigen, in Konflikt. Und das, sagt Luther, soll man nicht dulden (4).

<sup>1</sup> Diesen Eindruck vermittelt zum Beispiel U.Nembach, *Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor*, 1972, 90. »Vielmehr ist das Verhältnis von ordinationsgebundenem Amt und jenem Priestertum, an dem alle getauften Gläubigen teilhaben, so zu bestimmen, dass beide wechselseitig sich hervorrufen und erfordern. Nicht so, als ob die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes die Allgemeinheit des Priestertums einschränken bzw. die Allgemeinheit des Priestertums die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes überflüssig machen würde. Der wahre Sachverhalt stellt sich vielmehr so dar, dass das besondere Amt der Kirche, welches durch die Ordination vermittelt wird, seinem Wesen und seiner Eigenart nach ganz im Dienst der Realisierung des Priestertums aller getauften Gläubigen steht. Umgekehrt bedarf die Verwirklichung des gemeinsamen Priestertums des besonderen Dienstes des ordinationsgebundenen Amtes« (Gunther Wenz, *Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive*, in: *Stimmen der Zeit* 2003, 376–385, hier: 378).

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Brunotte, *Das geistliche Amt bei Luther*, 1959, 168–172. 200.

Aber, diese Frage wird kommen: Wenn die Predigt der Winkelprediger biblisch begründet ist? Wenn es Gott selbst ist, der die evangelistischen Prediger zur Predigt nötigt?

Kann gar nicht sein, würde Luther sagen. Biblisch, also an der Bibel orientiert, ist: Wo andere Apostel schon gepredigt haben, ist Paulus nicht aktiv geworden (5). Und: Christus selbst hat die Öffentlichkeit aufgesucht und nicht den Winkel. Denn er ging auf den Berg.

Heißt das nun, dass nur berufene (*rite vocatus*) und ins Amt gerufene Prediger Verantwortung für das Evangelium tragen? Nein, das heißt es nicht. Im eigenen Haus trägt diese Verantwortung jeder Christ, jede Christin. Aber wer diese Verantwortung im eigenen Haus trägt (kraft des allgemeinen Priestertums, müsste man hier ergänzen), trägt sie nicht auch in anderen Häusern.

Das ist eine für das Amtsverständnis nach Luther aufschlussreiche Stelle. Von hier aus lässt sich begründet die heute immer wieder anzutreffende Behauptung widerlegen, dass das Predigtamt vom allgemeinen Priestertum her zu verstehen und aus ihm abzuleiten sei: »Das heißt nicht, dass du das auch außerhalb deines Hauses tun und von dir aus in andere Häuser oder zu Nachbarn eindringen sollst« (7). Vielmehr: Nachweis der Berufung mit Brief und Siegel (8), mit Ordinationsurkunde, mit Vokationsbescheid, würde man heute sagen müssen<sup>3</sup>.

In den mit 9ff bezifferten Abschnitten erklärt Luther, was es denn heiße, das Maul aufzumachen. Dazu reicht es freilich nicht, das Amt herauszukehren (Amtdünkel), sondern es qualifiziert sich durch das, was der Prediger zu sagen hat<sup>4</sup>: ohne Rücksicht auf Personen oder vor möglichen Fol-

<sup>3</sup> »Gleichwohl unterscheidet Luther konsequent geistliches Amt und allgemeines Priestertum, die Vollmacht des Amtsträgers und die Vollmacht des Christen. Bei grundsätzlich gleicher geistlicher Fähigkeit und Würde aller Christen gibt es in der Kirche doch unterschiedliche Vollmachten. Jedem Christen ist die Verkündigung des Wortes Gottes im nicht-öffentlichen, im privaten Bereich aufgetragen und dort, wo es keine christliche Gemeinde gibt. Der berufene Amtsträger dagegen hat die *öffentliche* Verkündigung des Wortes Gottes in Relation zur Kirche wahrzunehmen« (Wilhelm Brunotte ebd. 200).

<sup>4</sup> »Als dem Evangelium dienend zugeordnet ist das ordinationsgebundene Amt der Kirche einerseits dessen Gehalt und nicht lediglich dazu verpflichtet, den jeweiligen gemeindlichen Mehrheitswillen zu repräsentieren; in diesem Sinn verdammt sich das besondere Amt der Kirche nicht der Delegation der Gemeinde und steht als Institution nicht in gemeindlicher Verfügungsgewalt. Die Bindung des Amtes an das Evangelium bedeutet aber andererseits ebenso, dass amtliche Autorität niemals unterschiedslos mit der evangelischen Botschaft gleichgesetzt werden darf. Das Amt hat seinen Dienst daher stets inhaltlich zu legitimieren und kann ihn sachgemäß niemals rein formalautoritativ wahrnehmen« (Gunther Wenz, siehe 1, 377f).

gen sagen, was um der Wahrheit willen zu sagen ist. Und zwar klar und deutlich, nicht nur so, dass der Prediger selbst allein weiß, was er meint, oder dass es niemand versteht (»nicht schweigen oder murmeln«), kein Blatt vor den Mund nehmen, frei reden und niemanden scheuen (9).

Luther begründet dieses Postulat damit, dass es schließlich nicht um zeitliche, sondern um ewige Dinge gehe in der Predigt. Eine Predigt soll sich nicht damit befassen, »wie eine Magd oder Knecht im Haus arbeiten und das eigene Brot verdienen, wie ein Bürgermeister regieren, ein Ackermann pflügen oder Heu machen soll«. Das alles regele schließlich der gesunde Menschenverstand (11). Die Predigt betreffe nicht Bauchdinge oder Fragen des irdischen Lebens, es geht in ihr vielmehr um das Gottesverhältnis des Menschen und das Menschenverhältnis Gottes. Predigt ist nicht Geschwätz über die Regelung des täglichen Lebens oder Fragen der Politik (müsste man ergänzen), sondern es geht um das Evangelium, wie Luther im Fortgang des Textes ausführen wird. Denn auf die einleitenden beiden Verse folgen ab V.3 die Seligpreisungen. Alles andere ist »falsche Lehre und falsches Leben« (12).

In der Betonung des Evangeliums gegenüber dem Geschwätz über zeitliche Dinge grenzt Luther das Predigtamt noch einmal dezidiert gegen die Winkelpredigt seiner Zeit ab, der es viel mehr um die Veränderung der konkreten Lebensverhältnisse ging. Historisch gesehen, hat unser Text eine auffällige, fast wörtliche Parallele in Luthers Schrift »Von den Schleichern und Winkelpredigern«, ebenfalls aus dem Jahr 1532 (WA 30 III, 518–527). Aktuell hat er eine auffällige Parallele im Auftreten von solchen Predigern, die ihre Gemeinden in Nischen = Winkeln etablieren und durch Proselytenmacherei und Abwerbung aus bereits bestehenden Gemeinden rekrutieren. Der Streit um die Wahrheit hat dabei, so Luthers Text, biblische Kriterien: Eines ist die Öffentlichkeit. Ein anderes: Wo schon Gemeinde vor Ort ist, soll keine Konkurrenz aufgezo-gen werden. Denn das hat selbst Paulus nicht getan.

An dieser Stelle wird sichtbar, dass Luthers Ekklesiologie jenes räumliche Denken noch vertraut ist, das heute besonders von den orthodoxen Kirchen vertreten wird. Ob in Russland oder auch im südosteuropäischen Bereich der Orthodoxie: Wo nichtorthodoxe Kirchen in den historisch den Ostkirchen zugehörigen Territorien Mission treiben oder Ordensniederlassungen ansiedeln, führt dies stets zu Konflikten und ökumenischen Verstimmungen<sup>5</sup>. Umgekehrt versteht sich die Orthodoxie selbst im Abendland nicht missionarisch, sondern lediglich als Beheimatung zur

<sup>5</sup> Die Orthodoxie spricht hier vom »kanonischen Territorium«, vgl. Zugänge zur Orthodoxie, hrsg. von Reinhard Thöle, 3. Aufl. 1998, 254f (Bensheimer Hefte 68).

Sammlung orthodoxer Christen, die dort aus irgendwelchen Gründen leben. Dieses räumliche Denken mag mit eine Rolle gespielt haben für Luthers Weigerung, beim Marburger Religionsgespräch 1529 eine protestantische Front zu bilden. Für den Wittenberger Reformator war die Eine heilige katholische und apostolische Kirche eben doch der unaufgebbare Wert

Damit ist auch deutlich, dass es Luther nicht um die Gründung eines evangelischen Kirchentums ging, sondern um eine Reform der Kirche nach dem Evangelium.

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

## »LUTHER DER DEUTSCHE« – WEGBEREITER DES DEUTSCHEN NATIONALGEDANKENS?<sup>1</sup>

Von Rudolf Mau

### *1. Zur Fragestellung*

Dass im Rahmen eines Seminars über »Martin Luther und Europa« auch der Frage nachzugehen sei, ob Luther ein, womöglich gar *der* Wegbereiter des deutschen Nationalgedankens sei, war längst geplant, ehe eine partiell geradezu absurde Debatte zum Stichwort »Nationalstolz« für einigen Wirbel sorgte. Unser Thema betrifft einen neuerdings zunehmend ins Blickfeld rückenden Aspekt der Besinnung auf das Erbe, das Deutschland in die größere Gemeinschaft europäischer Staaten mit ihren ausgeprägten nationalen Traditionen einzubringen hat. Protestantisch-lutherische Prägung gehört, Deutschland betreffend, wesentlich dazu, und hier nun auch im Blick auf die neuere deutsche Geschichte eine genauer zu bestimmende Verbindung des Nationalgedankens mit dem Namen Martin Luthers. Was hat es damit auf sich? Eins sei hierzu schon vorweg bemerkt: Mit dem erwähnten Stichwort »Nationalstolz« gerät man bei Luther selbst an eine denkbar ungeeignete Adresse!

<sup>1</sup> Vortrag beim Seminar der Luther-Gesellschaft »Martin Luther und Europa« in Nürnberg am 27. April 2001. Der Einleitungssatz galt einem Aspekt der »Leitkultur“-Debatte.

Um so mehr ist nun auf die neuere deutsche Geschichte bis in die Sphäre der Zeitgeschichte hinein zu achten. Denn der deutsche Nationalgedanke hatte sich in seiner Entstehung und mentalitätsgeschichtlichen Bedeutung in besonderer Weise – aus welchen Gründen auch immer – mit dem Namen Luthers verbunden. Und so veranlasste dann auch das unauslöschliche Brandmal der Katastrophe von 1933–45 einen auf Luther selbst gerichteten schlimmen Verdacht bis hin zu massiver Schuldzuweisung. Der Titel eines 1946 in der sowjetischen Besatzungszone erschienenen Pamphlets lautete: »Von Luther zu Hitler«<sup>2</sup>. Schon während des Zweiten Weltkriegs hatten sich auch andere in genau diesem Sinne geäußert. William Temple, der Erzbischof von Canterbury, behauptete 1941, Luther habe »für Hitler den Weg bereitet«. 1943, im amerikanischen Exil, brachte Thomas Mann seinen Abscheu über Luther, den »stiernackigen Gottesbarbar«, zum Ausdruck; und ein nach England emigrierter deutscher Pädagoge, Peter Wiener, setzte 1949 mit seiner These von Luther als »Hitlers geistigem Ahnherrn« (Martin Luther, Hitlers Spiritual Ancestor) eine Lawine britischer Polemik gegen Luther in Gang<sup>3</sup>. Im übrigen: Auch das Motto »Luther der Deutsche« im vorgegebenen Thema verweist auf etwas tief Problematisches, einen Buchtitel des Jahres 1934, dessen Verfasser mit Inbrunst in den damaligen Jubel über die so genannte »nationale Erhebung« einstimmte. Ich komme darauf noch zurück.

Dann freilich, nach 1945, lebte der Gedanke der »deutschen Nation« zunächst weiter in Gestalt der unermüdlich beschworenen Hoffnung und Forderung einer Wiedervereinigung, um schließlich, als die Teilung Deutschlands unüberwindbar erschien und nachwachsende Generationen sich im Gegebenen einrichteten, geradezu aus dem geistigen Haushalt deutscher Befindlichkeit zu verschwinden: weithin verdrängt zugunsten eines Abhebens aus der für obsolet gehaltenen nationalen in eine kosmopolitisch akzentuierte europäische Identität. Freilich dann wieder – beim Dambruch der friedlichen Revolution von 1989/90 – sprang im Osten Deutschlands fast augenblicklich der Ruf »Wir sind das Volk« (*wir – die protestierenden Bürger* dieser sich fälschlich als »Volks«-Republik anpreisenden Diktatur) über zu der Parole: »Wir sind *ein* Volk – *Deutschland, einig Vaterland!*«.

Wir bewegen uns mit unserem Thema also in den Gefilden heftig bewegter deutscher Mentalitätsgeschichte. Unsere Aufmerksamkeit verdient dabei aber weniger die deutsche Katastrophe im 20. Jahrhundert als

<sup>2</sup> Der Verfasser, Wolfram von Hanstein, war Mitbegründer der CDU in der sowjetisch besetzten Zone (freundlicher Hinweis von Prof. Dr. Günter Wirth / Berlin).

<sup>3</sup> Uwe Siemon-Netto: Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils, 1997.

die politische und Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts: jener Zeit, in der sich das Selbstverständnis der Deutschen als Nation in besonderer Weise herausbildete und sich dabei eng mit der protestantischen Tradition und Prägung verband. Das Wie und Wodurch, diese Modalität ist zu erkunden. Und im Besonderen nun: Was eigentlich hat Luther mit dem deutschen Nationalgedanken zu tun – dieser so bizarr zwischen Ekstase und Scheintod wechselnden Befindlichkeit?

## 2. Deutsche »Nation« im Zeitalter der Reformation

Hier müssen einige Hinweise genügen. Zunächst steht fest: Schon längst vor dem Auftreten Luthers war von einer »deutschen Nation« die Rede. An den europäisch orientierten Universitäten organisierten sich die Studierenden *landsmannschaftlich* nach »Nationen«. Vom »heiligen römischen Reich deutscher Nation« hatte erstmalig der Reichstag 1471 gesprochen, und zwar angesichts der Bedrohung durch das Vordringen des Islam in Gestalt des osmanischen Reiches. Schon gleich nach der Katastrophe von 1453 – dem Ende des byzantinisch-christlichen Reiches – richteten sich Erwartungen auf »Germania du edel deutsche nacion«, und Päpste appellierten an die »natio Germanica«, sich zu einem Kreuzzug gegen die Türken aufzuraffen<sup>4</sup>.

Und dann, 1520, im Streit um Evangelium und Kirche, richtet Martin Luther einen flammenden Appell »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«<sup>5</sup>. Die politisch Verantwortlichen im Reich sollten sich des desolaten Zustands der Kirche annehmen, da die Hierarchie sich als reformunfähig und -unwillig erwiesen hatte. In dieser Sache verantwortet sich Luther in Worms vor Kaiser und Reich. Und 1531, als nach dem Augsburger Reichstag von 1530 Gewaltaktionen gegen die evangelischen Territorien und Städte drohten, warnt er »seine lieben Deutschen«, sich keinesfalls für Derartiges missbrauchen zu lassen<sup>6</sup>. Deutschland – besser gesagt: die deutschsprachige Mitte Europas – war das Hauptwirkungsfeld Luthers. Ja gerade durch ihn (dank der unerhörten Resonanz seiner Flugschriften und der Deutschen Bibel) entstand eben jetzt eine lebhaft kommunizierende deutsche Gesamt-Öffentlichkeit. Ein deutsches Nationalkonzil, das die Reichsstände 1524 bereits be-

<sup>4</sup> Dieter Langewiesche: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, 2000, 29.

<sup>5</sup> WA 6, 404–469.

<sup>6</sup> Martin Luther: Warnung an seine lieben Deutschen, WA30/3, 276–320.

schlossen hatten, scheiterte nur am schroffen Veto des Kaisers. Und als dann nach konfliktreichen Jahrzehnten für die Territorien des Deutschen Reichs ein vorläufiger konfessioneller Modus vivendi gefunden war, dichtete 1561 Johann Walter das Bußlied »Wach auf, wach auf, du deutsches Land ...«, mit der Strophe »Gott hat dir Christus, seinen Sohn, ... sein liebes Evangelium aus lauter Gnad gegeben ...«<sup>7</sup>. Dies alles zusammengenommen: Haben wir nicht schon hier, im Zeitalter Luthers selbst, so etwas wie einen tief innerlich bewegten evangelischen »Nationalgedanken« vor uns?

### *3. Deutscher Nationalgedanke des 19. Jahrhunderts – zwischen notvoller Geburt und glorioser Selbstdarstellung (Zäsuren)*

Die Frage unseres Themas zielt nun doch unverkennbar noch auf etwas anderes: auf eine besondere, sich im 19. Jahrhundert stark manifestierende Mentalität, eine spezifische Art von Nationalbewusstsein. Der Nationalgedanke des 19. Jahrhunderts hatte eine facettenreiche Geschichte. Zugleich gibt es hier deutlich erkennbare Zäsuren: ein Datum des geradezu eruptiven Hervorbrechens und – nach Jahrzehnten – einer wiederum ereignisbestimmten Umformung. Die erste Zäsur ist das In-sich-Zusammenfallen des bis dahin vorhandenen alten »römischen Reiches deutscher Nation« (1803–1806 unter dem Druck der machtvollen Präsenz des revolutionären Frankreich) – und dann 1871 die Gründung des ganz anders konzipierten Zweiten deutschen Reiches. In den Jahrzehnten dazwischen gab es eine bewegte, ja wogende Geschichte vaterländischer Gesinnung samt Aktivitäten reformerischer bis revolutionärer Art – so wie auch in anderen europäischen Ländern. Schon zur Zeit des napoleonischen Europa-Imperiums erlebte vor allem das preußische Staatswesen einen Modernisierungsschub: Dafür stehen die Namen Freiherr vom Stein, Hardenberg und Humboldt. Gegen den gleichwohl fortdauernden Fürsten-Absolutismus aber richtete sich dann das Streben nach Freiheit und Beteiligung der Bürger an den Dingen des Staates – dies vor allem mit Bezug auf die eigene Würde der Nation, des Volkes, des Vaterlands: In diesen Begriffen sammelten sich weitreichende Hoffnungen. Viele Stimmen (auch hörbar in den zahllosen Gesangsvereinen!) besangen die Gesamtheit der deutschen Kulturnation.

Nach der gescheiterten Revolution von 1848 gab dann Otto von Bismarck mit zielbewusster und effizienter Politik der Idee der nationalen

<sup>7</sup> Evangelisches Gesangbuch Nr. 145.

Einheit eine politische Form: Jetzt entstand unter preußischer Dominanz – in engeren Grenzen als zuvor so oft besungen – eine neue deutsche Staatsnation. Und geradezu rasant vollzog sich eine Neuorientierung des deutschen Nationalgedankens, nunmehr festgelegt auf das machtvoll etablierte, neue »Deutsche Reich«. – Was nun aber hat mit diesem ganzen bewegten Geschehen Martin Luther zu tun?

#### 4. Entdeckung des »Volkes«, der »deutschen Nation« am Ende des 18. Jahrhunderts

Längst vor den erwähnten ereignisbestimmten Zäsuren hatte es so etwas wie eine immer reichere beschreibende Entdeckung des Nationalen gegeben. Die Völker-Individualitäten mit ihren je besonderen Lebensäußerungen wurden zu einem vielseitig bewegten Thema. Johann Gottfried Herder, lutherischer Generalsuperintendent, brachte seinem Lesepublikum die »Stimmen der Völker in Liedern« nahe (1778/79), nachdem er schon 1773 gemeinsam mit Goethe die Blätter »Von deutscher Art und Kunst« ediert hatte. Dies aber bewegte sich in einem weit gespannten europäischen Horizont: Man begeisterte sich auch für Shakespeare, Dante, Calderon, Tasso; und der »Geist der hebräischen Poesie« wurde feinsinnig beschrieben (Herder 1782/83). Dann, für die Romantik, wurde das Mittelalter zur Entdeckung: Im Sinne von Erbe und Zukunftsvision thematisierte Novalis 1799 geradezu panegyrisch »Die Christenheit oder Europa«. Besondere völkische Überlieferungen gehörten wie selbstverständlich in solchen gesamteuropäischen Horizont.

Doch auch die Spannung von Fremdem und Eigenem blieb nicht verborgen. Der junge Hegel brachte 1795 in kultur- und religionsgeschichtlicher Betrachtung das Problem der Überfremdung zur Sprache (noch ohne diesen Ausdruck zu haben): nämlich der angestammten germanisch-deutschen Kultur durch das in einer ganz anderen Kultur entstandene Christentum: Unsere ursprünglichen, eigenen Götter und Helden, uralte Bräuche und Feste seien verdrängt worden (reduziert auf eine verborgene Existenz in den »Büchern von Gelehrten«). An deren Stelle seien Helden eines fremden Volkes (z. B. David und Salomo) getreten. Der junge Hauslehrer Hegel, examinierter evangelischer Theologe, fragt: »Außer etwa *Luthern* bei den Protestanten, welches könnten auch *unsere* Helden sein, die wir nie eine Nation waren?« Wenigstens für einen »Teil der Nation« sei »die Reformation« wichtig geworden »und die blutige Behauptung des Rechts, eine solche zu machen«. Jetzt also, im Zusammenhang mit Volk und Nation, fallen die Stichworte Luther und Reformation – für damalige

»aufgeklärte« Zeitgenossen gleichbedeutend mit der Idee der Freiheit, der Selbstbestimmung (statt fremden Dogmenzwangs), vor allem mit dem Bestehen auf dem Urteil des eigenen Gewissens. Also: Bei der Frage nach dem *uns Deutschen* Eigenen rückt Luther in den Blickpunkt. Man wusste von dessen epochaler Bedeutung; doch beklagte Hegel hier auch das Fehlen einer breiten, ins Leben wirkenden Resonanz, etwa in Gestalt volkstümlicher Feste – denn mit dem »langweiligen Verlesen der Augsburgerischen Konfession« in manchen Kirchen zum entsprechenden Datum sei es doch wohl nicht getan<sup>8</sup>.

5. *Luther in den Parolen des nationalen Aufbruchs 1806–1813:  
Fichte und Arndt*

Die Ausdehnung der napoleonischen Herrschaft löste bei den Unterworfenen einen gewaltigen Mentalitätsschub aus – hin zum Nationalen. Eben jetzt wurde das schon längst vollständig edierte Nibelungenlied aktuell; Brentanos Sammlung »Alter deutscher Lieder« pries man nun als ein nationales Dokument; das Erscheinen von Goethes Faust 1. Teil (1808) wurde zur nationalen Sensation. Johann Gottlieb Fichte hielt 1807/8 in Berlin seine »Reden an die deutsche Nation«. Er wandte sich an »die Deutschen schlechthin« – und zwar unter dem Motto einer *Erziehung zur Erhaltung der Nation* (2. Rede). Eminent wichtig sei die gemeinsame Sprache, da doch »weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet« würden als umgekehrt (4. Rede). Fichte thematisiert »deutsche Grundzüge in der Geschichte« (6. Rede), versteht also »deutsch« als ein Merkmal der Geschichte selbst, und behauptet, die »kirchliche Reformation« sei die »letzte große und in gewissem Sinne vollendete Welttat des deutschen Volkes« gewesen. Auch bei Fichte gibt es Bemerkungen über die Fremdheit des »aus Asien stammenden« Christentums, das unter der römischen Priesterherrschaft zu Trug, Täuschung und äußerlichem Wesen pervertiert sei – bis schließlich das, worum es hier eigentlich geht, die Frage nach dem Seelenheil, »in das Gemüt des deutschen Mannes, Luther« gefallen sei. Der nun wurde für die Deutschen zum »Anführer«, beseelt, begeistert »durch das Ewige«. Bei Luther findet Fichte »deutschen Ernst und Gemüt«, überhaupt sei das der »Grundzug der Deutschen«, die »Eigentümlichkeit des deutschen Volkes«, genauer: der »Geist der Frömmig-

<sup>8</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Die Positivität der christlichen Religion (Fragment 1795); in: Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus, hg. v. Michael Jeismann u. Henning Ritter, 1993, 335–341 (zit. 335f).

keit, Ehrbarkeit, Bescheidenheit, des Gemeinsinns«. Und dies nun erhöht Fichte in der 7. Rede zur ethnischen Kategorie der »*Deutschheit eines Volkes*«, scharf abgehoben vom »ertötenden Geist des Auslandes« (sprich: Frankreich); der freilich dominiere leider in der Wissenschaft und sei auch »in unser gewöhnliches Leben und dessen Regeln« eingeflossen. So wird nun also Luther zum Repräsentanten von »Deutschheit« – das heißt des Glaubens an ein »Ursprüngliches im Menschen«, an »Freiheit«, an »ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts«. Der Reformation sei es zu verdanken, dass die Menschen die »Freiheit wenigstens ahnen«. Und um nun den von dort ausgehenden »deutschen Geist wieder zu heben«, fordert Fichte »eine begeisternde Geschichte der Deutschen«, die zum National- und Volksbuch werden müsse – »so wie Bibel oder Gesangbuch es sind«. Dann, meint er, werde es auch wieder zu bemerkenswerten deutschen Geschichtstaten kommen, zu »künftigen Taten, Kämpfen und Siegen«<sup>9</sup>.

In diesen Jahren wird auch der Katechismus – Inbegriff des Geltenden und Verbindlichen – zur wirksamen Form des Appellierens an die tief deprimierte Nation. 1809, als sich in Verbindung mit dem Aufstand in Spanien noch Hoffnungen auf Österreich als ein Bollwerk gegen Napoleon richteten, schreibt Heinrich von Kleist seinen »Katechismus der Deutschen«<sup>10</sup>. Er spricht von der Liebe zum Vaterland, der Wiederherstellung Deutschlands, vom Kampf gegen den fremden Eroberer. Der Vater fragt den Sohn: »Wenn alles unterginge . . . , kein Mensch am Leben bliebe, würdest du den Kampf noch billigen?« Antwort: »Allerdings, mein Vater.« . . . »Warum?« . . . »Weil es Gott lieb ist, wenn die Menschen ihrer Freiheit wegen sterben.« »Was ist ihm ein Gräuel?« »Wenn *Sklaven* leben.«

Höchst eindrücklich weiß sich als Agitator gegen die Fremdherrschaft Ernst Moritz Arndt der Katechismus- und Liedsprache Luthers zu bedienen. In Petersburg schrieb er 1812 den »Kurzen Katechismus für deutsche Soldaten«. Der Einblattdruck »Was ist des Deutschen Vaterland?« war geschmückt mit einem Eichenlaub-umkränzten Lutherkopf und der im Nimbus erscheinenden wehrhaften Germania<sup>11</sup>. »Des Deutschen Vaterland« – das ist, wie er nun skandiert, nicht irgendeine der territorialen Heimaten vom »Belt«, wo die Möwe zieht, bis zur Schweiz oder Steiermark:

<sup>9</sup> Johann Gottlieb Fichte: Reden an die deutsche Nation, Leipzig (Reclam) o. J.; Zitate: 69, 107, 108f, 118f, 120, 138.

<sup>10</sup> Heinrich von Kleist: Katechismus der Deutschen, abgefasst nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte. Die folgenden Zitate aus dem 16. Kapitel. Schluss; in: Die Befreiung 1813–1814–1815. Urkunden – Berichte – Briefe, hg. v. Tim Klein, 1913, 100.

<sup>11</sup> Joachim Rogge: Martin Luther. Sein Leben – Seine Zeit – Seine Wirkungen. Eine Bildbiographie, 1982, 319 (Abb. 521).

»O nein, o nein, sein Vaterland muss größer sein!« – nämlich: »soweit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt.« Die Wesensart dieses Vaterlandes? Sie ist moralische Erhabenheit – über die tief hassenswerten Franzosen: »... wo Eide schwört der Druck der Hand, wo Treue hell vom Auge blitzt und Liebe warm im Herzen sitzt«, und dazu: »... wo Zorn vertilgt den welschen Tand, wo jeder Franzmann heißet Feind, wo jeder Deutsche heißet Freund. Das soll es sein! Das soll es sein!« Sollen etwa, fragt er in der Schrift »Über Volkshass«, Christen nur sanftmütig sein und »gar nicht zürnen und ergrimmen«? O nein, es geht um »Hass und Rache gegen die Tyrannei und gegen alle Tyrannen«. Darin zeige sich »das rechte Christentum und die rechte Menschlichkeit, ... die rechte alte deutsche Treue und Tugend«. Auch wenn das Land und alle Bewohner untergingen: Dem Gott der Liebe »gefällt« solcher Hass<sup>12</sup>. Arndts Soldaten-Katechismus schließt mit den Worten: »Die Franzosen haben nur Lüge, du hast Treue; ... sie haben nur Prahlerei, du hast Ehre; ... sie haben nur Schein, du hast Tat. Darum fürchte sie nicht ...«. »Deutsche Freiheit, deutscher Gott, deutscher Glaube ohne Spott, deutsches Herz und deutscher Stahl, sind vier Helden allzumal« verkündet Arndt im Gedicht »Deutsches Herz, verzage nicht«<sup>13</sup>. Luther aber ist für ihn ein »zermal-mender Feuergeist«, von dem eine neue »Wiedergeburt der deutschen Nation«<sup>14</sup> zu erwarten sei.

Beim großen Thema Freiheit – verstanden als Selbstbehauptung der eigenen, moralisch überlegenen Nation gegen den fremden Unterdrücker – ist also Luther als der große Held der Deutschen präsent: zwar nur beiläufig genannt oder im Bild zitiert, so aber hinreichend für den Bedarf der Zeit. Luthers Gestalt und Sprache legitimiert und forciert den nun endlich sich ereignenden nationalen Aufbruch. Er ist die überragende Symbolgestalt, die aus großer Vergangenheit auf ein heroisch zu bestehendes Jetzt und Heute weist, eine Luther-Vergegenwärtigung, die sehr an den Gestus von Lenin-Denkmalern des 20. Jahrhunderts erinnert: erhobenen Hauptes mit in die Zukunft vorausweisendem Arm.

<sup>12</sup> Ernst Moritz Arndt: Über Volkshass (1813); in: Grenzfälle (wie Anm. 8), 319–334; zit. 321f.

<sup>13</sup> Die Befreiung (wie Anm. 10), 101.

<sup>14</sup> Zitiert (ohne Quellenhinweis) bei von Schubert (wie unten, Anm. 35), 170.

## 6. Restauration und scheiternde liberal-nationale Revolution – mit marginaler Präsenz Luthers

Der napoleonischen Zeit verdankte der deutsche Nationalgedanke einen mächtigen Impuls. Jetzt also wussten die Deutschen: Kraft Sprache und edler Wesensart sind wir »ein Volk«, eine bedeutende, ja geradezu *die* herausragende Kulturnation. Die Frage aber, wie das so bewegend Empfundene nun auch sichtbar und dauerhaft zu Gestalt und Wesen kommen könne, blieb lange unbeantwortet. Mehr als ein halbes Jahrhundert verging bis zur Gründung eines neuen »Deutschen Reiches«. Während dieser Jahrzehnte gab es mancherlei Regungen des Nationalgedankens. Doch dass dabei Luther eine bestimmende Rolle gespielt hätte, lässt sich schwerlich behaupten.

1813 proklamierte Friedrich Wilhelm III. die Befreiung des »Vaterlandes«, meinte damit aber Preußen; von »Deutschen« war in seinem Aufruf nur ganz beiläufig die Rede<sup>15</sup>. Der Kronprinz, der spätere Friedrich Wilhelm IV., umgab sich mit konservativen Adligen im »christlich-germanischen Freundeskreis«, vertrat damit aber weniger eine national-deutsche Option als vielmehr die strikte Abwehr französisch-revolutionärer Vorstellungen, nach dem Werte-Kanon: christlich-konservativ-antirevolutionär.

Doch es gab Ansätze einer nationalen Studentenbewegung. Zum 5. Jahrestag der Völkerschlacht von Leipzig samt Säkularfeier der Reformation 1817 luden Jenenser Studenten die Kommilitonen aller deutschen Universitäten zum Treffen auf der Wartburg ein. Hier war die Rede von den Erwartungen des Vaterlands an sie alle, vom »verkehrten Leben früher«, von der jetzt erfassten »Idee des deutschen Volkes«, der »einen einzigen Landsmannschaft, der deutschen«, zu der sie doch alle gehörten<sup>16</sup>. Für die nun sich formierende Deutsche Burschenschaft erkor man die Jenenser Farben Schwarz-Rot-Gold. Zu unserer speziellen Frage aber: Der *Versammlungs-ort* und der *Jubiläumsanlass* signalisierten ein weithin verbindendes Gefühl der Nähe zur großen Symbol- und Legitimationsgestalt Luther, auch die Tatsache, dass Schriften von Gegnern des nationalen Aufbruchs dem Feuer übergeben wurden, wie es einst Luther und seine Studenten mit denen der Papstmacht getan hatten. Metternich befürchtete Schlimmstes vom »Geist des Jakobinismus«<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Aufruf »An mein Volk« vom 17. März 1813; in: Die Befreiung (wie Anm. 10), 140f.

<sup>16</sup> Bericht des Jenenser Naturphilosophen Lorenz Oken über das Wartburgfest; in: Der Vorkampf deutscher Einheit und Freiheit. Erinnerungen – Urkunden – Berichte – Briefe, hg. v. Tim Klein, Ebenhausen o. J., 12 f.

<sup>17</sup> Ebd., 16.

Anderthalb Jahre später gab es einen terroristischen Akt: Ein Jenenser Student ermordete den Schriftsteller Kotzebue, der die liberalen Ideen und die nationale Begeisterung der Jugend verspottet hatte, als einen »Verräter des Vaterlands«. Ein Kommilitone kommentierte im Stile Hegels: »Der Weltgeist, der im ewigen Fortschreiten begriffen ist, wird diese Tat zum Guten wenden.«<sup>18</sup> Der katholische Publizist Joseph Goerres sprach von einer »allgemeinen Gärung der Gemüter« in Deutschland, »wie sie ... großen Katastrophen in der Geschichte voranzugehen pflegt.«<sup>19</sup> Doch es folgte eine polizeistaatlich erzwungene Friedhofsstille: Demagogische Umtriebe (sprich: liberale, nationale, vor allem demokratisch-revolutionäre Bestrebungen) wurden kraft der Karlsbader Beschlüsse von 1819 rigoros unterdrückt.

Aber die Revolutionen in Frankreich und Polen 1830 lösten Begeisterung aus. Ab 1840 wurde Friedrich Wilhelm IV., der Romantiker auf dem preußischen Thron, zum Hoffnungsträger. Die mittelalterliche Bauruine des Kölner Doms sollte nun im Zeichen nationaler Symbolik herrlich erstehen. Joseph Görres verstand den Dombau als »Dankopfer für die Befreiung des Vaterlandes«, der Habsburger Erzherzog Johann brachte bei der Grundsteinlegung 1842 einen Trinkspruch auf »ein einigtes Deutschland« aus, und der preußische König sprach vom »Geist deutscher Einigkeit und Kraft.«<sup>20</sup> Das klang nach zu erneuernder Einheit Deutschlands in der seit dem Westfälischen Frieden bewährten Koexistenz konfessionell geprägter Monarchien. Luther spielte dabei keine erkennbare besondere Rolle. Einige Jahre danach, 1848 im Frankfurter Parlament, wurden zwar die liberalen Forderungen und nationalen Hoffnungen mitgetragen von nicht wenigen evangelischen Theologen – freilich vor allem von solchen, die sich einem modernen, der geistigen Entwicklung der Zeit korrespondierenden Protestantismus im Geiste Schleiermachers verpflichtet wussten. Deren Versuche, auf der liberal-nationalen Linie die alte Ordnung abzuschaffen, fanden vehementen Widerspruch nun gerade unter entschiedener Berufung auf Luther. Der konservative Vordenker in Preußen, Friedrich Julius Stahl, Rechtshistoriker und redengewaltiger Streiter für einen klar von oben her strukturierten »christlichen Staat«, betonte, dass gerade Luther, Deutschlands größter Held und Bannerträger der Freiheit, das Aufbegeh-

<sup>18</sup> Ebd., 21. 23.

<sup>19</sup> Joseph Goerres: Teutschland und die Revolution, 1819; zit. in: Der Vorkampf (wie Anm. 16), 24.

<sup>20</sup> Klaus Wappler: Das Bistum Jerusalem und der Kölner Dombau; in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 1, hg. v. J. F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, 1992, 296.

ren »von unten«, die Sünde der Empörung, stets verdammt habe<sup>21</sup>. Hier also wurde Luther aufgrund seines Obrigkeitsverständnisses wahrgenommen als eine die liberal-nationale Tendenz hemmende Autorität<sup>22</sup>. Vergeblich trug dann auch das Frankfurter Parlament Friedrich Wilhelm IV. die Kaiserkrone an. Dessen Antwort lautete: Nicht diese Versammlung, sondern nur die deutschen Fürsten seien zu Derartigem legitimiert.

Doch in den deutschen Bürgerstuben und im stark sich regenden Vereinsleben blieb der Nationalgedanke präsent und gewann wachsende Öffentlichkeitsbedeutung. Im Schillergedenkjahr 1859 gründeten deutsche Patrioten in Frankfurt den »Deutschen Nationalverein«. Nunmehr wurde Schiller zur dominierenden nationalen Identifikationsfigur, wie zuvor Luther es gewesen war. Zwar entstanden – noch aus Impulsen des Jahrhundertbeginns – bedeutende Lutherdenkmäler<sup>23</sup>, und Wichtiges geschah auf der Ebene historischer Vergegenwärtigung des Reformators als überragender Gestalt der deutschen Geschichte<sup>24</sup>. Aber die Sehnsucht des liberalen Bürgertums nach nationaler Einheit und Freiheit fand nunmehr im Verkünder des Rütlichswurs »Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern ...« ihren prägnantesten Ausdruck<sup>25</sup>.

Innerhalb eines Jahrzehnts aber wandelte sich die Situation. Mit deutlicher Witterung für den Atem der Zeit und das Spiel der Kräfte brachte Ot-

<sup>21</sup> Rudolf Mau: Der konservative »Protestantismus als politisches Prinzip«; in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 2, hg. v. Joachim Rogge u. Gerhard Ruhbach, 1994, 57f. 64f.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu auch Werner Conze: Zum Verhältnis des Luthertums zu den mitteleuropäischen Nationalbewegungen im 19. Jahrhundert; in: Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte, hg. v. Bernd Moeller, 1983, 178–193; dort 182: »Die preußischen Könige von Friedrich Wilhelm III. bis zu Wilhelm I. standen allen Ansätzen zu einem evangelisch durchtränkten deutschen Nationalismus fremd, ja ablehnend gegenüber.«

<sup>23</sup> So das Wittenberger Lutherdenkmal von Johann Gottfried Schadow (1821), das erste bedeutende bürgerliche Personenstandbild in Deutschland, und das historisierend reich gestaltete in Worms von 1868 (nach dem Entwurf von Ernst Rietschel von 1861). Vgl. hierzu Christian Tümpel: Zur Geschichte der Lutherdenkmäler; in: Luther in der Neuzeit (wie Anm. 22), 227–247.

<sup>24</sup> Von 1839 bis 1847 erschien die sechsbändige »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation« Leopolds von Ranke, die die überragende Bedeutung Luthers im historischen Kontext schilderte. Und in Jahrzehnte langer Arbeit erschien die erste groß angelegte wissenschaftliche Lutheredition, die Erlanger Ausgabe (1826–1886), als wichtige Grundlage quellenfundierter Lutherforschung.

<sup>25</sup> Die große Zahl von Schiller-Standbildern erweckte schon damals den Eindruck, als sollten diese »ein deutsches Städtewahrzeichen werden«; Tümpel (wie Anm. 23), 243f.

to von Bismarck eben das zuwege, was seinen altpreußisch-konservativen Parteifreunden ein Gräuel war: die nationale Einheit im Sinne eines faktischen Aufgehens Preußens in Deutschland – und freilich auch, im Zuge allmählicher Zentralisierung: einer preußischen Prägung Deutschlands. Dieses Deutschland aber hatte nun engere Grenzen als dasjenige, das Ernst Moritz Arndt oder Hoffmann von Fallersleben zuvor besungen hatten. Und nur widerstrebend ließ sich in Versailles 1871 der alte König Wilhelm zum »deutschen Kaiser« ausrufen. Jetzt also gab es unter Ausschluss Österreichs ein unverkennbar protestantisch dominiertes Deutschland.

*7. Nationaler Enthusiasmus seit 1871:  
Luther als Heros deutsch-nationaler Identität*

Erstaunlich schnell wandelte sich nun der deutsche Nationalgedanke: Bislang selbstverständlich an der Sprach- und Kulturnation »von der Etsch bis an den Belt« orientiert, begann jetzt die genau umgrenzte, aber deutlich-machtvoll sichtbare Realität der preußisch-deutschen Staatsnation den Nationalgedanken zu prägen. Und augenblicklich war jetzt auch eine nationale Luther-Rhetorik, wie es sie seit den Anfängen bei Fichte und Arndt kaum noch gab, wieder machtvoll zur Stelle und erlebte eine Jahrzehnte lang anhaltende Blüte. Sogleich 1871 rückte Adolf Stoecker, Divisionspfarrer in Metz und später Hofprediger in Berlin, die Kaiserproklamation in die historische Dimension: »Das heilige evangelische Reich deutscher Nation vollendet sich ... In dem Sinn erkennen wir die Spur Gottes von 1517 bis 1871«<sup>26</sup>. Die Schwäbische Sängerbewegung krönte ihr Friedensfest mit »Nun danket alle Gott« und Luthers »Ein feste Burg ist unser Gott«<sup>27</sup>. Letzteres wurde für Jahrzehnte – stets mit großer Inbrunst gesungen – gleichsam zur protestantisch-deutschen Nationalhymne<sup>28</sup>. Katholische Publizisten in München beklagten zwar mit Blick auf die draußen gelassenen Österreicher den »unvollendeten Nationalstaat«<sup>29</sup>. Aber protestantische Nationalliberale wussten es anders. Für Heinrich von Treitschke, Historiker der preußisch-deutschen Zeitgeschichte, war es klar: Das

<sup>26</sup> Zitiert nach Gerhard Besier: Protestantisches Nationalgefühl und Reichsgründung; in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union (wie Anm. 21), Bd. 2, 178.

<sup>27</sup> Langewiesche: Nation (wie Anm. 4), 161.

<sup>28</sup> Erst nach dem Ersten Weltkrieg (1922) wurde das Deutschlandlied Hoffmanns von Fallersleben offiziell in diesen Rang erhoben.

<sup>29</sup> Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 1871; zit. bei Conze (wie Anm. 22), 181.

jetzt entstandene Reich lebt aus dem Geist des Protestantismus. Zum 400. Geburtstag Luthers 1883 schrieb er: Die »ganze Nation« habe sich zur Einheit zusammengefunden. Österreich war für ihn ein Gebilde der Vergangenheit, da es noch eng mit der »römischen Priesterkirche« verflochten sei; »das Volk Martin Luthers« habe damit nichts zu tun. Nun müsse das evangelische Christentum fähig werden, unsere ganze Nation zu beherrschen: dies im Zeichen der »evangelischen Freiheit«, der »Selbständigkeit des Gewissens«, der Hochschätzung des Staates als Inbegriff der »sittlichen Mächte dieser Welt«<sup>30</sup>. Bei der Gründung des Evangelischen Bundes 1886 klang es ähnlich: Der noch andauernde Kulturkampf gemahne an die »römische Gefahr«<sup>31</sup>. Unser Volk könne seinen »weltgeschichtlichen Beruf« nur durch den »Sieg der evangelischen Wahrheit« erfüllen<sup>32</sup>. Jahrzehntlang hing den Katholiken das Odium nationaler Unzuverlässigkeit an. Für protestantische Zeitgenossen aber war Luther jetzt nicht mehr nur die leuchtende Symbolgestalt nationaler Hoffnungen, sondern der überragende, zum Erfolg gelangte Wegbereiter des machtvollen, evangelisch dominierten Reichs.

Doch bleibt bei dem allen zu beachten, dass zwar Pfarrerschaft und Bildungsbürgertum entscheidende Träger des so geprägten Nationalbewusstseins waren, dies aber *evangelisch-kirchlich* kaum Konsequenzen hatte: Wie eh und je behaupteten die angestammten Landeskirchen das Feld; die Idee einer Reichskirche blieb chancenlos. Ja schon die Versuche, eine gewisse kirchenamtliche Kooperation auf Reichsebene zu organisieren, bleiben ein mühseliges Geschäft mit bescheidenen Resultaten<sup>33</sup>. Mochten auch Luther und protestantische Grundsätze als quasi genetischer Code reichsdeutscher Identität gelten: Offenkundig funktionierte dies nur auf der politischen Bewusstseins- und Kommunikationsebene, nämlich da, wo die Nation zum höchsten, absoluten Wert, geradezu selbst zum Gott wurde. Der Tübinger Historiker Dieter Langewiesche urteilt: Auch die Kirchen hätten sich veranlasst gesehen, zu aller erst diesem Gott zu huldigen<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Heinrich von Treitschke: Luther und die deutsche Nation. Vortrag am 7. Nov. 1883; zit. bei Conze, 181.

<sup>31</sup> Willibald Beyschlag; zit. bei Gerhard Besier: Die Beilegung des Kulturkampfes und die Gründung des Evangelischen Bundes (1878–1886); in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 2, 255.

<sup>32</sup> Gründungsaufwurf des Evangelischen Bundes; zit. bei Conze (wie Anm. 22), 181.

<sup>33</sup> Vgl. Hartmut Sander: Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß (1903); in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 2, 355–373.

<sup>34</sup> Langewiesche, Nation (wie Anm. 4), 33. Das Erste Gebot des Nationalismus (nicht nur des deutschen!) habe gelautet: »Du sollst keinen anderen Gott haben neben deiner Nation.«

Zur Säkularfeier der Reformation 1917 im beginnenden vierten Jahr des Ersten Weltkriegs erschien das Buch »Luther und seine lieben Deutschen«, verfasst von dem angesehenen Heidelberger Kirchenhistoriker Hans von Schubert. Der erste Satz des 1. Kapitels lautet: »Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt.· Hei, wie singen unsere Jungen und Alten draußen vor dem Feinde und drinnen im Lande mit heiliger Begeisterung das alte vaterländische Bekenntnislied, das seine neue Weihe erhielt in der tausendfachen Not des Krieges ...«. Als die Person Luthers betreffende Kapitelüberschriften findet man unter anderem: »Deutsches Volk und fremder Geist«, »Aus deutscher Wurzel«, »Der Wortführer der deutschen Nation«, »Der Begründer einer neuen, deutschen Kultur«, »Luthers Erbe und Deutschlands nationales Werden«. Zum Stichwort »Luther der deutsche Mann« ist zu lesen: »Kann man sich einen Charakter denken, der reiner als Luther das deutsche Wesen im Unterschied von dem der anderen Völker darstellt?« Über Bismarck, »nach Charakter und Überzeugung norddeutsch preußischer Protestant«, damals seit fast 20 Jahren tot, weiß der Verfasser zu sagen, er sei »in die bayerische Halle der deutschen Unsterblichkeit, die Walhalla bei Regensburg, eingezogen«. Und das jetzige »wahrhaft deutsche Kaisertum« (also Wilhelm II.) würde »Luthers Herz mit Jubel erfüllt« haben<sup>35</sup>.

Im Jahr 1934, nach dem Untergang von Kaiserreich und Weimarer Republik, erschien das Buch »Martin Luther der Deutsche«. Verfasser war der Erlanger Kirchen- und Kulturhistoriker Hans Preuß. Da liest sich vieles sehr ähnlich wie bei von Schubert; nur hat Preuß jetzt einige Mühe, Luther auf die aktuelle Linie des Rassegedankens zu bringen. Zum Stichwort »Deutsche Art« empört er sich über Thomas Mann, der »Luther als Slawen verdächtig« habe und redet dann über Luthers »nordische« Wesenszüge. Freilich sei er ja nicht »rein nordisch«, aber die *Rassenmischung* – mit dem Nordischen als *conditio sine qua non* – führe zu etwas »ganz Großem«. Auch wird vermerkt, dass zur »deutschen Art« der »Ausblick und die Treue zum selbst erwählten Führer« gehöre<sup>36</sup>. Wen wundert's da, dass Derartiges nach dem Zusammenbruch 1945 Stoff genug bot für Pamphlete oder Urteile der eingangs erwähnten Art? Abgesehen von solchen Reaktionen auf den pervertierten und gescheiterten deutschen Nationalismus war nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, in den Jahrzehnten des geteilten Deutschland, das Thema »Luther und der deutsche Nationalgedanke« geradezu von der Bildfläche verschwunden. Unter den zahllosen

<sup>35</sup> Hans von Schubert: Luther und seine lieben Deutschen. Eine Volksschrift zur Reformationsfeier, 1917, 157. 178.

<sup>36</sup> Hans Preuß: Martin Luther. Der Deutsche, 1934, 22. 5.

Titeln, die die auf lückenlose Dokumentation bedachte Bibliographie des Lutherjournals Jahr für Jahr aufzulisten hatte, war dieser Aspekt der Inanspruchnahme und Deutung Luthers schlechterdings nicht mehr anzutreffen.

### *8. Und wie sah Luther selbst Deutschland und die Deutschen!*

Mit dem, was abseits aktueller politischer und geschichtsideologischer Interessen bei Luther selbst zum Stichwort »Deutsche« und »Deutschland« zu finden ist, sieht man sich in eine andere Welt als die eben beschriebene versetzt. Hier ist zunächst festzuhalten, dass er im Sinne der gegebenen territorialen Zugehörigkeiten als »Vaterland« nicht Deutschland, sondern seine engere Heimat, die Grafschaft Mansfeld, versteht. Sodann: Von einer Glorifizierung deutscher Art und deutschen Wesens, wie sie seit Fichte und Arndt im 19. und 20. Jahrhundert üblich wurde, ist bei Luther schlechterdings nichts zu bemerken. Eher in der Vergangenheitsform vermerkt Luther, dass von den Deutschen auch Gutes zu sagen sei, etwa (mit dem Urteil in Tacitus' »Germania«), dass wir Deutsche »für treue, wahrhaftige, beständige Leute gehalten« wurden, die Ja ja und Nein nein sein lassen<sup>37</sup>. Aber sonst? In seinen Tischreden äußert sich Luther in dem Sinne, dass in neuerer Zeit die Deutschen aus der Art geschlagen seien. Oft nennt er das Laster der Trunkenheit und Völlerei; das Saufen sei ihr allmächtiger Abgott<sup>38</sup>; ja sie seien ein »wüstes, wildes Volk, schier halb Teufel, halb Menschen«<sup>39</sup>. Das Land freilich sei gut und fruchtbar, eigentlich mangle es den Deutschen an nichts – außer am Verstand, an Wissen, Fleiß und »am rechten Brauch des Dings«<sup>40</sup>. Freilich: Einen ganz großen Vorzug haben die Deutschen (der aber nichts mit ihrer Wesensart zu tun hat!): Gott hat uns Deutschen jetzt sein Wort reichlich gegeben in unserer eigenen Sprache – ein unschätzbare Gut<sup>41</sup>. Aber man täusche sich nicht: Gottes Wort und Gnade ist »ein fahrender Platzregen, der nicht wieder kommt, wo er einmal gewesen ist« – und es sei schon abzusehen: »Undank und Verachtung werden ihn nicht bleiben lassen«<sup>42</sup>. Luthers Konzentration auf Gottes Wort samt einem gerüttelt Maß an Erfahrungen immunisierten ihn gegen jegliche Anwendung, die Deutschen ihrer Art wegen (kraft Eigenschaften, Fähigkeiten, Leistungen oder moralischer Qualitäten) über ande-

<sup>37</sup> Auslegung des 101. Psalms (1534). Zu Ps 101, 7; WA 51, 259, 7–10.

<sup>38</sup> Ebd., zu Ps 101, 6; WA 51, 257, 14.

<sup>39</sup> Vom Kriege wider die Türken (1528). Widmungsvorrede an Landgraf Philipp von Hessen; WA 30/2, 107, 15.

<sup>40</sup> WATR 2, 1983.

re Völker zu erheben. Ihr aktuell erlebter Vorzug ist ein einzigartiges Gottesgeschenk.

Hinzu kommt: Auch da, wo es zeitgenössisch ein nationales Reagieren gab – beim Zusammenstehen-Müssen angesichts der Bedrohung durch das expandierende islamische Reich – urteilt Luther geradezu befremdlich distanziert und macht sich damit höchst unbeliebt. Schlimmer als die Türken, so erklärt er, sei das antichristliche Regiment der römischen Kurie; die islamische Macht sei Gottes Zuchtrute für unsere Sünden; Buße zu tun sei wichtiger als der Kampf gegen diesen äußeren Feind<sup>43</sup>. Diesem Urteil Luthers von 1518 folgte ein über Jahre nachhallender Aufschrei der Empörung. Aber auch in späteren Äußerungen zu dem die Jahrzehnte der Reformation begleitenden Problem blieb Luther bei der theologischen Linie dieser Urteilsweise: Zwar gab es nunmehr dringenden Anlass, unverantwortlich säumige Fürsten in Deutschland zum Organisieren einer entschlossenen Verteidigung gegen die Türken als äußeren Feind zu mahnen. Doch kam es für Luther nicht in Betracht – auch nicht angesichts furchterregender Bedrängnis und der Deutung der islamischen Macht als eschatologischem Feind –, den Kampf gegen sie mit der Gloriole eines »Kreuzzuges« zu umgeben<sup>44</sup>.

Eine andere Frage: Wie eigentlich sah Luther die politische Realität Deutschlands? Lebensweltlich bedeutsam waren die Territorien mit ihren Landesherren, die Städte mit ihrem Ratsregiment. Das Reich – verfasst in der Gesamtheit der Stände samt Reichstag und Kaiser als höchstem Organ – verstand Luther als ein dank seiner Existenz von Gott autorisiertes und nicht anzutastendes Instrument für Frieden und gedeihliches Leben. Man könnte Luthers Stellung zur Gesamtheit »Deutschland« in etwa als Verfassungspatriotismus charakterisieren. Das »Reich« als so gegebenes, in seiner komplexen Struktur, war und blieb für Luther (wie auch sehr betont für Melanchthon) eine unantastbare Ordnung einem Leben im Frieden zugehörig. Dies galt auch angesichts aller enttäuschenden Erfahrungen, der reformationsfeindlichen Politik des Kaisers und der Mehrheit der Stände. Deren politische Autorität blieb als von Gott gegeben in Geltung. Luther bietet Belege genug für ein sehr nüchternes, verantwortungsorientiertes Gesamtverständnis der gesellschaftlich-politischen Realität. Als Ge-

<sup>41</sup> Vorrede zu Crucigers Sommerpostille 1544; WA 21, 200, 15f.

<sup>42</sup> An die Ratsherrn aller Städte deutschen Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524); WA 15, 32, 6–8. 11–13.

<sup>43</sup> Resolutionen zu den Ablassthesen (1518); WA 1, 535, 35–39.

<sup>44</sup> Vgl. Rudolf Mau: Luthers Stellung zu den Türken; in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, hg. von Helmar Junghans, 1983, Bd. 1, 650f. 658; Bd. 2, 964, Anm. 207.

währsmann für eine besondere patriotische Begeisterung, wie sie bei manchen Zeitgenossen, etwa Ulrich von Hutten, durchaus anzutreffen war, kommt Luther nicht in Betracht.

9. Zum Rätsel nationalistisch entstellter Lutherrezeption  
(19./20. Jahrhundert)

Wie aber konnte es dennoch, bei dieser Sachlage, geschehen, dass im 19. Jahrhundert die Protagonisten eines exzessiven Nationalbewusstseins sich immer wieder auf Luther beriefen? Zu erklären ist dies wohl durch so etwas wie eine kategoriale Selbsttäuschung. Zeitgeschichtliche Umbrüche förderten das Aufkommen von Nationalismus als einer neuen »Religion«, die Vergöttlichung der Nation selbst. Dass dann gerade Luther als Wegbereiter solcher Mentalität gelten konnte, hing offensichtlich zusammen mit der Jahrhunderte langen Wahrnehmung Luthers als überragender Gestalt der deutschen Geschichte, seiner einzigartigen religiösen und sprachlich-kulturellen Bedeutung. Die problematische Verzerrung zeigte sich in bemerkenswerter Weise schon bei Fichte: Von ihm wurden zentrale Elemente der Lutherschen Wort-Gottes-Predigt (Freiheit, Gewissen, sowie Staat und Recht als Ordnung und Gabe Gottes) reklamiert als *nationale Eigenschaften der Deutschen*. Und weiter: Was bei Luther tiefer und bewegender Ausdruck für Dank und Vertrauen auf Gott war (»Ein feste Burg ist unser Gott«), das mutierte in der deutschen Geschichtstheologie des 19. Jahrhunderts zur Inanspruchnahme Gottes für die lautstarke nationale Selbstbestätigung. Nichts lag Luther ferner, als ein Wegbereiter solcher Mentalität sein zu wollen.

Professor Dr. Rudolf Mau, Wilhelm-Blos-Straße 89, 12623 Berlin

# VOM DEUTSCHNATIONALEN TITAN ZUM HERZENSBRECHER: NEUNZIG JAHRE LUTHER-FILM

Zur Geschichte des Luther-Bildes in Kinematographie und Fernsehen

Von Esther P. Wipfler

Erstmalig wurde in dem am 6. März 2003 wiedereröffneten Lutherhaus in Wittenberg ein Bereich der Rezeptionsgeschichte als Teil der Dauerausstellung gezeigt, der bislang in der traditionellen Lutherforschung kaum wahrgenommen wurde: der Luther-Film<sup>1</sup>. Kein anderes Medium aber hatte – und besitzt noch immer – eine vergleichbare Wirkung auf das Lutherbild der breiten Öffentlichkeit wie der Spielfilm. Bis auf die äußerliche Ähnlichkeit mit den Porträts von Lucas Cranach d. Ä. ist die Darstellung des Reformators jedoch je nach Drehbuchautor, theologischem Berater und dem Zeitgeist überraschend vielfältig: So erscheint Luther auf der Leinwand und dann auf dem Bildschirm als romantischer Liebhaber, deutsch-nationaler Titan, musisch begabter Kinderfreund, zerrissener Zweifler, bahnbrechender Theologe und als leidenschaftlicher Gegenspieler geistlicher und weltlicher Potentaten sowie von Thomas Müntzer und den Bauern. Die Figur »Luther« hatte viele bekannte, aber auch schon vergessene

<sup>1</sup> Nach der Dissertation des katholischen Theologen Gerd Albrecht, in welcher der Luther-Film von 1953 als Fallbeispiel behandelt wurde (Film und Verkündigung. Probleme des religiösen Films, 1962, 61–106), widmete sich der Historiker Heiner Schmitt dem frühen Lutherfilm: »Luther. Ein Film der deutschen Reformation« im Widerstreit der Konfessionen, in: Aus der Arbeit des Bundesarchivs, Beiträge zum Archivwesen, zur Quellenkunde und Zeitgeschichte, Schriften des Bundesarchivs 25, 1977, 499–510, wiederabgedruckt in: »Martin Luther. Zum Wandel des Luther-Bildes in der Geschichtsschreibung und im Film«, hg. v. Johannes Horstmann (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte, Dokumentationen, 8), 1983, 51–61. Dieser erste Sammelband zum Thema umfasst Einführungen, Aufsätze und Wiederabdrucke von Kritiken zu den bis 1983 produzierten Lutherfilmen, einen kurzen Überblick gibt darin: François Traudisch, Das Lutherbild in deutschen Filmen, ebd. 37–45. Die Beiträge der westdeutschen Fernsehanstalten zum Lutherjahr 1983 wurden kommentiert und dokumentiert in: Luther. Reformator – Ketzler – Nationalheld, Texte, Bilder, Dokumente in ARD und ZDF, Materialien zu Fernsehsendungen, hg. von der Programmleitung Deutsches Fernsehen (ARD), Presse und Information, Margret Trapmann, ZDF-Information und Presse, Fritz Hufen, 1983; eine umfassende Auswertung der Produktionen der DDR bietet der Sammelband: Horst Dähn / Joachim Heise (Hg.), Luther und die DDR: Der Reformator und die Medien anno 1983, 1996.

Interpreten wie Rudolf Essek, Eugen Klöpfer, Niall McGinnis, Hans Dieter Zeidler, Christian Rode, Bernard Lincot, Stacy Keach, Lambert Hamel, Ulrich Thein und Joseph Fiennes. Luther spricht durch sie nicht nur deutsch, sondern erstmalig auch französisch und englisch die berühmten Worte: »Hier stehe ich. Ich kann nicht anders«.

### 1. Lutherromantik im Stummfilm (1913/1921)

Auch in diesem Medium gaben die Luther-Jubiläen immer wieder den Anstoß zu einer erneuten Beschäftigung mit dem Reformator. Die Geschichte der bewegten Lutherbilder beginnt im frühen 20. Jahrhundert: 1913 wurde der Stummfilm »Die Wittenberger Nachtigall. Martin Luther« in Berlin uraufgeführt<sup>2</sup>, der das Leben des Reformators und seiner Frau erstmalig in die Kinosäle brachte. Die Regie führte Erwin Báron, der auch das Drehbuch schrieb. Das Manuskript wurde von John Edward nach »Johann Mathesius Historien von Luthers Anfang Lehr und Leben« bearbeitet, wobei der Titel nach Zensur und Jugendverbot im Jahr 1921 in »Der Weg zur Sonne / Martin Luther«<sup>3</sup> und schließlich – ein gewandeltes politisches Klima verratend – in »Doktor Martin Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Volk« in enger Anlehnung an die vielfach aufgelegte Biographie von Georg Buchwald geändert

<sup>2</sup> Gerhard Lamprecht, *Deutsche Stummfilme 1913–1914*, 1969, S. 180.

<sup>3</sup> Siehe Zensurenentscheidungen vom 24.3.1921 (Filmprüfstelle Berlin Tgb. Nr. 1673) und 20.4.1921 (Film-Oberprüfstelle B.29.21, Jugendverbot) im Dt. Filminstitut Frankfurt am Main. Als jugendgefährdend schätzte man – mit bildungsbürgerlichem Unterton – die geschichtsverfälschenden Passagen ein: »Der Darsteller des Bildstreifens hat sich offenbar über die Geschichtsquellen, die jedem Gebildeten zur Verfügung stehen, nur in geringem Maße unterrichtet. So darf beispielsweise erwähnt sein, dass in dem vorliegenden Bildstreifen Martin Luther als der Sohn eines Tischlers oder Küfers geschildert wird, dass Katharina von Bora ihn bereits in jungen Jahren kennen lernt, bereits als junges Mädchen zu ihm eine Neigung fasst, dass gelegentlich seines Aufenthaltes auf der Wartburg das Ereignis der Bibelübersetzung überhaupt nicht erwähnt wird. Es war zu prüfen, ob diese im übrigen von Anstößigkeiten freie Darstellung infolge ihrer historischen Ungenauigkeit und der damit verflachenden Charakteristik eines der größten deutschen Volkshelden geeignet war, im Sinne des § 1 des Lichtspielgesetzes beanstandet zu werden. ... Nach diesem Gutachten sei der Film geeignet, das religiöse Empfinden protestantischer Kreise gröblich zu verletzen.« (Film-Oberprüfstelle B.29.21, Entscheidung vom 20.4.1921, 3).

wurde<sup>4</sup>. Der Film ist nur noch in dieser überarbeiteten Fassung erhalten<sup>5</sup>. Er schildert Luther romantisch als Wanderer und Lateinschüler, der sich zunächst seinen Lebensunterhalt mit »Singen in den Höfen« verdienen muss<sup>6</sup>, als leidenschaftlichen Reformator und schließlich als lebensfrohen Brautwerber, der den Weg für eine neue Zeit ebnet. Als leitmotivischer Zwischentitel in jenem Akt erschien in der Fassung von 1913 ein Zitat nach Apk 21,5 mit einer den Sinn leicht abwandelnden, in die Zukunft weisenden deutschen Übersetzung »Ego nova facio omnia (Ich werde alles neu gestalten!!)«<sup>7</sup>. Ungewöhnlich viel Raum erhält die parallel erzählte Lebensgeschichte der Katharina von Bora. Luthers Gattin zählt erstaunlicherweise in den nachfolgenden Filmen – wenn überhaupt berücksichtigt – nur zu den Randfiguren. In »Doktor Martin Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Volk« wird jedoch die Beziehung zwischen Katharina von Bora und Martin Luther zur romantischen Liebesgeschichte stilisiert, die ihren Anfang schon in der Erfurter Studienzeit Luthers nimmt. An Luthers Gelöbnis, ein Mönch werden zu wollen, schließt sich Katharinas Eintritt in Mariathron an. Für Luthers Unterredung mit Staupitz, nach der er die Professur der Heiligen Schrift an der Universität Wittenberg annimmt, findet der Film ebenso eine Entsprechung in Katharinas Leben. Allerdings werden deren Zweifel am Klosterleben anders motiviert: »Auch Käthe haderte mit dem Geschick. Des jungen Studiosus Bild wollte nicht aus ihrer Seele weichen.« Man sieht die junge Nonne innig betend vor einem Kruzifix. Eine Mitschwester versucht sie zu trösten, aber das Bild Luthers erscheint ihr als Vision. Selbst die Ereignisse des Bildersturms in Wittenberg erhalten eine persönliche Wendung, allerdings mit religiösen Qualitäten. Nachdem Luther Karlstadt vom Schlimmsten abhalten konnte, begegnet ihm Katharina: »Ihr schien es so, als sei's ein Traum. In Luther glaubt sie einen Heiligen zu sehn, als er gar milde sie zum Tor der Kirche führte.« Hier kündigt sich schon das glückliche En-

<sup>4</sup> Georg Buchwald, *Doktor Martin Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Haus*. Mit zahlreichen Abbildungen im Text sowie dem Bildnis Luthers in Heliogravüre nach einem Gemälde von Lucas Cranach zu Nürnberg, 1. Auflage 1902, 3. völlig umgearbeitete Auflage mit zahlreichen Abbildungen im Text und auf 16 Tafeln nach Kunstwerken der Zeit, 1916.

<sup>5</sup> Heiner Schmitt datierte den Film zuletzt mit Angabe der Zensurkarte vom 29.10.1927 (Filmlänge 2107m) in das Jahr 1927: Heiner Schmitt, *Kirche und Film, Kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945* (Schriften des Bundesarchivs 26), 1979, 340.

<sup>6</sup> So der 11. Titel der Fassung von 1913, zitiert nach den Zensurkarten (28814/19) im Bundesarchiv-Filmarchiv, Berlin.

<sup>7</sup> Siehe die Kopien der Zensurkarten (28814/19) im Bundesfilmarchiv in Berlin. Die beiden Ausrufezeichen sind Teil des Originaltextes.

de der Romanze an, der jedoch auch eine reformatorische Wirkung bescheinigt wird: »Um mit den alten Sitten ganz zu brechen, begann nun auch die Geistlichkeit den Zwang der Ehelosigkeit zu stürzen. Mit gutem Beispiel Luther ging voran, als er um Katharina von Bora freite.« lauten die im Vergleich zur »Wittenberger Nachtigall« wesentlich ausführlicheren Zwischentitel der Fassung des Films aus den 20er Jahren. Die Hochzeitsszene bildet folgerichtig das Schlussbild des Films, um das Ehepaar Luther als Modell für das deutsche Pfarrhaus zu propagieren. Von dem 1923 fertiggestellten Film »Martin Luther. Der Kampf seines Lebens«, der von der Lutherfilm GmbH in München produziert wurde, scheint sich außer der Zensurkarte nichts erhalten zu haben<sup>8</sup>.

## 2. Der Lutherfilm des deutschnationalen Protestantismus (1927)

Das nächste großangelegte cineastische Werk »Luther – Ein Film der deutschen Reformation« wurde im Auftrag des Vereins »Luther-Filmdenkmal. Zentralstelle für die Schaffung eines Lutherfilms« mit erheblichem finanziellen Aufwand und Staraufgebot unter der Regie von Hans Kyser geschaffen und ging als »evangelischer Verkündigungsfilm« in die Geschichte ein<sup>9</sup>. Der Stummfilm, für den Wolfgang Zeller die Begleitmusik komponierte<sup>10</sup>, stand ganz unter dem Zeichen eines deutschnational geprägten Protestantismus, wie er von Domprediger Bruno Döhring vertreten wurde, der Kyser bei der Abfassung des Drehbuchs beriet<sup>11</sup>. Der Reformator verkörpert darin eine über den römischen Katholizismus triumphierende protestantische deutsche Geisteskultur. Schlüsselszenen sind dabei die abschreckenden Erlebnisse Luthers in Rom, das als »Sündenbabel« geschildert wird. Diese Darstellung lässt deutlich das Vorbild der erstmalig 1908 auf Deutsch erschienenen Erzählung »Laokoon« des naturalistischen Dramatikers August Strindberg erkennen, welche die Erlebnisse »eines Augustinermönchs« im Frühling 1506 in der Heiligen Stadt äußerst suggestiv vor Augen führt<sup>12</sup>. Der Film endet mit dem Bildersturm als revolutionärem Inferno, das den Betrachter

<sup>8</sup> Der Film zeigte 5 Akte und hatte eine Gesamtlänge von 1981 m, siehe Zensurkarte vom 28.6.1923 nach Schmitt (wie Anm. 3), 333.

<sup>9</sup> Lexikon des Internationalen Films, völlig überarbeitete und erweiterte Neuauflage 1995, Bd. 5, 3529.

<sup>10</sup> Das Manuskript der Partitur ist im Besitz des Deutschen Filmmuseums in Frankfurt am Main.

<sup>11</sup> Schmitt (wie Anm. 3), 51f.

<sup>12</sup> August Strindberg: Historische Miniaturen, Titel der Originalausgabe: Historiska miniatyrer, Neubearbeitung nach der deutschen Erstausgabe von 1908, hg. v. R. W. Pinson, Essen [1985], 181–199.

an die Ereignisse von 1918 erinnern musste. Im Filmkurier von 1928 wird die Szenerie im Sinne ihrer Schöpfer lebendig: »Da mitten in dem Sturm des Fanatismus, der ihn umtobt, erscheint, unerwartet allen, Luther auf der Kanzel. Unter seinem Predigerkleid schimmert noch die Ritterrüstung, die er auf der Wartburg getragen hat. Als ob ein zürnender Erzengel selbst hernieder gestiegen ist, wirkt seine Erscheinung Wunder. Seine gewaltige Rede zwingt alle zu gläubiger Demut auf die Knie nieder, und durch den atemstillen Kirchenraum schallt, von einem greisen Organisten gespielt, Luthers großes Kämpferlied der Reformation: »Ein feste Burg ist unser Gott«. Dieser Choral wird auch die Musik der Tonfilme bestimmen. Die messianische Gestalt Luthers, wie sie im Filmkurier beschrieben wird, verkörperte Eugen Klöpfer, damals ein bekannter Bühnen- und Filmschauspieler, der seit 1934 als Staatsschauspieler und seit 1936 als Intendant an verschiedenen Berliner Theatern wirkte. Er dominiert von Anfang an die Szene, sein Spiel lässt nie einen Zweifel an der Durchsetzungskraft der reformatorischen Ideen, Papst und Kaiser erscheinen als in ihren Konventionen gefangene Gestalten, die dem Mann aus Wittenberg kaum etwas entgegenzusetzen haben. Auch die Besetzung des Ablasspredigers Tetzl mit dem Komiker Jakob Tiedtke war Teil der unübersehbaren antikatholische Polemik, die zugleich eine revan-chistische Komponente hatte – war der Peterspfennig doch leicht mit den verhassten Reparationszahlungen gleichzusetzen<sup>13</sup>.

Die Aufführung in Nürnberg am 17. Dezember 1927 rief heftigen Protest auf katholischer Seite hervor, und der Film musste wiederholt der Zensur unterzogen werden<sup>14</sup>. Erst die dritte stark gekürzte Zensurvorgabe vom

<sup>13</sup> Deutlich ist hier die politische Botschaft des Films zu erkennen, die Revolution von 1918 und damit die aus ihr hervorgegangene Republik verlange einen politischen Führer, der ähnlich wie Luther dem Chaos des Bauernkrieges begegnen solle (vgl. Johannes Horstmann, Kritik-Nr. 24 354, in: film-dienst, 36. Jg. 1983).

<sup>14</sup> Vgl. Schmitt (wie Anm. 1). Im Antrag des Erzbischöflichen Kommissariates Nürnberg-Fürth an die Film-Oberprüfstelle in Berlin vom 24. 2. 1928, den Film für ganz Bayern zu verbieten, heißt es u. a.: »der Film [zeige] eine derart aggressive, von rein geschichtlicher Darstellung weit abweichende antikatholische Tendenz ..., dass seine Aufführung das katholische Empfinden aufs schwerste verletzen, den religiösen Frieden stören und unabsehbare Unzuträglichkeiten heraufbeschwören würde.« Die Zensurgeschichte des Films in den 20er Jahren lässt sich anhand der z. T. online publizierten Dokumente im Deutschen Filminstitut in Frankfurt hervorragend nachverfolgen (Zensurenentscheidung v. 17. 12. 1927: Filmprüfstelle Berlin B. 17622, Filmlänge: 3308m, genehmigt; 10. 1. 1928: Filmprüfstelle Berlin B. 17863, Filmlänge: 3220m, genehmigt); 24. 2. 1928 (Zensurdokument, Bayerisches Hauptstaatsarchiv); 22. 3. 1928 (Oberprüfstelle O. 204, Filmlänge: 3117m, genehmigt, im Widerrufverfahren teilweise verboten, Ausschnitte: 93,35m, Zensurdokument und Protokoll im Bayerischen Hauptstaatsarchiv).

22. 3. 1928 fand Zustimmung<sup>15</sup>. »Luthers Leben, das ist schon ein echter Filmstoff, der über die Zeitgeschichte hinaus Bedeutung hat und bei der protestantischen Menschheit, die sich ja nicht nur auf Deutschland beschränkt, auf Begeisterung stoßen wird«, so euphorisch begann 1928 eine Rezension des damals gerade im Ufa-Palast am Zoo in Berlin offiziell uraufgeführten Films<sup>16</sup>.

Aber auch ganz grundsätzliche Zweifel an der Verfilmbarkeit des ›Luther-Stoffes‹ wurden damals laut, so bezeichnete der Pfarrer Otto Eckert den »gefilmten Luther« als »evangelische Unmöglichkeit«, ihm fehle die Achtung vor der geschichtlichen Größe des Reformators, einen Luther könne man nicht in das Innere eines Kinos zerren<sup>17</sup>. In der Tat war es nicht leicht, ein über Jahrhunderte heroisiertes Lutherbild zu beleben, zumal jeder Betrachter die eigenen Wünsche in diese Gestalt projizierte, so schwärmte Rolf Brandt: »Klöpfer, der den Luther spielt, hat seinen ganz großen Teil am Erfolge. Es ist so, als ob er mit der Rolle verwachsen sei, die keine Rolle mehr ist, sondern ein Stück seines Menschentums. Nicht eine theatralische Geste, immer der Unterton des Leidens eines im Grunde fröhlichen und festen Menschen, der die Dämonen der Seele kennt. Immer der Abschied und immer der Sieg«<sup>18</sup>. Fritz Olimsky erschien der Reformator jedoch nicht willensstark und metaphysisch genug: »man begreift denn auch, was Luthers Tat den Damaligen bedeutete, die Befreiung von Auswüchsen der damaligen katholischen Kirche, von Ablasshandel usw., aber es fehlte darüber hinaus die Erhebung der Gestalt Luthers ins Zeitlose und allgemein Gültige. Das hat der Autor-Regisseur Hans Kyser nicht vermocht ... nach allen bekannten Luther-Porträts stellen wir uns diesen viel vierschrotiger vor mit dem breiten Schädel eines absoluten Willensmenschen, Klöpfer dagegen gibt einen gütigen Luther mit sanften

<sup>15</sup> Gekürzt wurden u. a. folgende Darstellungen: »die erste römische Klosterzelle, in der man verschiedene Mönche beim Schmause sieht ... Schlägereiscene bei Tetzels Ablassfest ... die Scene, in der man Tetzl mit einer Frauensperson tanzen sieht ... die Scene, in der Tetzl persönlich das grosse Bierfass ansticht ... Scenen aus dem Bildersturm und der Vernichtung der Altäre ... Scheiterhaufenscenen« (Protokoll der Verhandlung über den Antrag der Bayerischen Staatsregierung auf Widerruf der Zulassung des Bildstreifens »Luther« vom 22. 3. 1928, S. 8 im Bayerischen Hauptstaatsarchiv).

<sup>16</sup> Kinematograph Nr. 1095 (1928), 13.

<sup>17</sup> Luther und unsere Zeit. Zur Aufführung des Lutherfilms, in: Deutsche Tageszeitung vom 6. 3. 1928; Presseauschnittsammlung im Bundesarchiv-Filmarchiv, Berlin.

<sup>18</sup> Zeitungsartikel 1928 ohne Quellenangabe im Bundesarchiv-Filmarchiv, Berlin.

Christusaugen, gewissermaßen einen idealisierten Luther«<sup>19</sup>. Andere verstanden ausschließlich die aktuelle politische Botschaft, wenn unter dem Titel »Luther und unsere Zeit. Zur Aufführung des Lutherfilms« resümiert wird: »Luther sicherte den Deutschen die nationale Individualität, er sicherte der gesamten Menschheit das Recht der freien geistigen Persönlichkeit und er gab zugleich dem einzelnen sein Eigentum zurück, indem er ihn von der Herde erlöste. ... Sein Wort war eine Tat. Er sicherte uns die deutsche Freiheit. Halten wir dafür, dass wir sie nicht wieder verlieren. Und wenn die Welt von Teufel wär.«<sup>20</sup> Für die Sympathisanten der Revolution von 1918 war allerdings die Schilderung des Bauernkriegs unerträglich, entsprechend attackierte der Essayist Willy Haas seinen Kollegen Kyser<sup>21</sup>. Der Film wurde in der nochmals gekürzten Fassung der 4. Zensur bis zur Beendigung der evangelischen Filmarbeit in Deutschland 1939 gezeigt<sup>22</sup>.

### 3. »Ein evangelischer Film«: *Die Nachkriegsproduktion aus den USA (1953)*

In der Nachkriegszeit schlossen sich sechs Lutherische Kirchen der Vereinigten Staaten von Amerika zum Auftraggeber eines Luther-Films zusammen, der die Ereignisse vom Eintritt ins Kloster der Augustinereremiten in Erfurt 1505 bis zum Reichstag in Augsburg 1530 zeigt. Die Jugend Luthers,

<sup>19</sup> Fritz Olinsky, Der Luther-Film. Ufa-Palast am Zoo (Presseauschnitt handschriftlich mit 17. 2. 1928 datiert, ohne Quellenangabe im Filmmuseum Berlin, Stiftung Dt. Kinemathek, Schriftgutarchiv).

<sup>20</sup> Presseauschnitt ohne Autoren- und Quellenangabe, handschriftlich datiert mit 6. 3. 1928. Weitere positive Pressestimmen fasste der Verleiher im Kinematograph Nr. 1097 (1928), 6, zusammen z. B.: »Berliner Mittag: ... Der Film soll unserer Jugend gezeigt werden, die gerade jetzt einen Ansporn bitter notwendig hat.«

<sup>21</sup> »Sie wissen, dass die Bauernbewegung die einzige große Revolution der Deutschen war. Warum zeigen Sie sie als den Narrentanz Halbverrückter, als den Vandalismus schmutziger Verbrecher? ... Sie wissen ferner, Hans Kyser, dass Luthers großer Einfluss entscheidend dazu beigetragen hat, diese herrliche Volksbewegung abzuwürgen ... Wie können Sie es wagen, die Sache so darzustellen, als sei Luther, die deutsche Bibel in der Hand, ein frommes Lied auf den Lippen, einfach auf die Kanzel gestiegen und habe durch mildes Zureden ein paar unartige Gassenjungen beruhigt.«, Film-Rundschau Nr. 8 vom 20. 2. 1928, zit. nach Schmitt (wie Anm. 1), 61.

<sup>22</sup> Schmitt (wie Anm. 1), 60.

die in den Stummfilmen noch relativ viel Raum erhalten hatte, spielt hier wie auch in den späteren Filmen kaum noch eine Rolle. Der in den ehemaligen Zisterzienserklöstern Maulbronn und Eberbach sowie in Eltville gedrehte Film »Martin Luther« wurde am 4. 5. 1953 in Minneapolis in den USA uraufgeführt, im folgenden Jahr hatte er seine Premiere in Deutschland, am 4. 3. in Hannover und am 5. 3. in Nürnberg. Die Landesbischöfe Lilje (Hannover) und Meiser (München) hatten jeweils die Schirmherrschaft übernommen, wodurch die Aufführung ein nahezu kirchenamtliches Ereignis wurde. »Pfarrämter wurden zur Vorverkaufsstelle für weltliche Lichtspieltheater. Die Devise wurde ausgegeben: »Dieser Film ist unsere Sache! Auch wer sonst keinen Film besucht, muss ›Martin Luther‹ sehen!«, erinnerte sich Günther Dehn noch 1982 und kommentierte die während der Aufführung kursierende Nachricht, der Hauptdarsteller, der katholische Ire Niall McGinnis, sei unter dem Eindruck der Arbeiten für den Film evangelisch geworden, mit der hoffnungsvollen Frage »Sollte sein Schritt Schule machen«<sup>23</sup>? Schließlich sahen in Deutschland in den ersten sechs Monaten nach der Premiere vier Millionen Menschen »Martin Luther«, 1956 hatte der Film 60 Millionen Zuschauern weltweit erreicht<sup>24</sup>. Zu Massenkonversionen kam es jedoch nicht. »Martin Luther« löste aber besonders in Deutschland – angesichts eines keineswegs demagogisch dargestellten Reformators heute wohl kaum noch nachvollziehbar – heftige Reaktionen aus: Bei einem der Filmplakate in einer südwestdeutschen Großstadt wurde ›Luther der Kopf abgerissen«<sup>25</sup>. Der Pressedienst »Union« der CDU in der DDR verurteilte den Film als »schauerlich irreligiös«, Luther stelle die verkörperte Naivität dar. Der Vorwurf des antikatholischen Hetzfilms wurde – unterschiedlich scharf formuliert – im Organ der katholischen Priestervereine Bayerns sowie im St. Heinrichsblatt (Sonntagsblatt für die katholische Familie) und von Seiten des erzbischöflichen Generalvikariates in Köln geäußert<sup>26</sup>. Im Organ der Katholischen Filmkommission für Deutschland kritisierte man die »veraltete theologische Zeichnung des Lutherbildes«<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Günther Dehn, Glaubenskrieg um einen Spielfilm. Luther-Produktion erregte vor 30 Jahren die Gemüter, in: Evangelische Wochenzeitung für Bayern/Sonntagsblatt Nr. 43/1982, zit. nach dem Abdruck in: Martin Luther. Zum Wandel des Luther-Bildes in der Geschichtsschreibung und im Film, 1983, 77 f.

<sup>24</sup> Dehn ebd., 78.

<sup>25</sup> Dehn (wie Anm. 23), 77.

<sup>26</sup> Dietmar Schmidt, ›Glaubenskriege‹ um Lutherfilme, in: Luther. Reformator – Ketzer – Nationalheld (wie Anm. 1), 262 und 264.

<sup>27</sup> F. M. Elsner, Zum amerikanischen Lutherfilm, in: Film-Dienst, 7. Jg., Lfg. 11, Düsseldorf 12. März 1954, wiederabgedruckt in: »Martin Luther. Zum Wandel des Luther-Bildes in der Geschichtsschreibung und im Film« (wie Anm. 1), 1983, 79.

Gerd Albrecht versuchte schließlich in seiner 1962 veröffentlichten Dissertation »Film und Verkündigung«, eine »Verfälschung der Theologie als Folge der Dramatisierung« nachzuweisen, so seien beispielsweise die Thesen 36 und 62 »nicht wegen ihres theologischen Inhalts, sondern ebenfalls als Beispiele antipäpstlicher und antirömischer Polemik« ausgewählt<sup>28</sup>. Insgesamt warf er dem Film eine »Manipulation der Geschichte« vor<sup>29</sup>. Schon vor der Premiere in Deutschland hatte man durchzusetzen versucht, dass der Film nur als Schmalfilm, das heißt nicht im Format öffentlicher Lichtspielhäuser, gezeigt werden sollte, um die breite katholische Öffentlichkeit davor zu bewahren. Mancherorts mussten die Plakate mit dem Zusatz »Ein evangelischer Film« versehen werden. Der Frankfurter Pfarrer Werner Hess verteidigte damals den Film als Filmbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland: »Gerade auf deutscher Seite wurde befürchtet, dass eine Verfilmung von ›Martin Luther‹ durch die amerikanischen lutherischen Kirchen die Gefahr einer falschen Heroisierung nicht vermieden werde. Um so überraschender war das Ergebnis. Der fertige Film war von einer derart starken, geistlichen Aussagekraft und zugleich von einer so durchgehenden inneren dramatischen Spannung, dass man ihn als eine großartige Leistung auf dem gesamten Feld des religiösen Spielfilms ansehen darf.«<sup>30</sup>. Die Jury der evangelischen Filmgilde nominierte das Werk zum »besten Film des Monats«, obgleich sie in der Begründung festhielt, dass »für unsere deutschen Vorstellungen die Rollen der Käthe Luther und Karls V. nicht glücklich besetzt und die Konfirmandenszene nicht glücklich gespielt wurde.«<sup>31</sup>. Die Filmbewertungsstelle der Länder in Wiesbaden konnte sich nur zum Prädikat »wertvoll« entschließen. Bis zum Lutherjahr 1983 war der Streifen jedoch unangefochten »der« Film, welcher in westdeutschen Schulen und Gemeinden zum Thema Luther aufgeführt wurde und nachhaltig das Bild von Konfirmanden und Schülern prägte.

<sup>28</sup> Albrecht (wie Anm. 1), 104f.

<sup>29</sup> Einer der Hauptkritikpunkte sei die Verdrängung der Christologie Luthers »als sinngebende Mitte« durch die Darstellung der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche. Albrecht sah zudem schon die spätmittelalterliche Theologie unrichtig dargestellt; darüber hinaus sei das Verhältnis zwischen Glaubens- und Werkgerechtigkeit bei Luther verfälscht, s. Albrecht (wie Anm. 1), 73, 82 und 100.

<sup>30</sup> Werner Hess, »Martin Luther« – kein Filmhéro. Ein Beispiel für die Möglichkeiten des religiösen Spielfilms, in: epd. Kirche und Film Nr. 2, Februar 1954, 2–4, wiederabgedruckt in: »Martin Luther. Zum Wandel des Luther-Bildes in der Geschichtsschreibung und im Film« (wie Anm. 1), 83–86, hier: 83.

<sup>31</sup> Handbuch für Evangelische Filmarbeit, Gruppe I/b/2, März 1954, 93.

#### 4. Luther – psychoanalytisch dargestellt (1965)

Völlig anders, denn erstmalig nicht das makellose Helden-Klischee bedienend, war das Fernsehspiel »Der arme Mann Luther« von Leopold Ahlsen angelegt, das 1965 im WDR gezeigt wurde. Angeregt durch das psychoanalytische Werk von Erik H. Erikson »Der junge Mann Luther«, das 1964 auf Deutsch erschien<sup>32</sup>, versuchte er eine psychologische Deutung des Charakters des Reformators, den Hans Dieter Zeidler darstellte: Luthers Angst vor dem strafenden und richtenden Gott entspringt dem durch eine erbarmungslose, autoritäre Erziehung geprägten Verhältnis zum Vater, dessen Gesicht er auch in der Gestalt des Papstes erkennt. Das Fernsehspiel, dessen Rahmenhandlung die Todesstunde des Reformators bildet, zeigt größtenteils fiktive Begegnungen Luthers mit seinen Zeitgenossen, vor denen er sich rechtfertigen muss. Der Mönch in Luther – als mephistophelisches Alter Ego verkörpert durch Hannes Messemer – will den Reformator zum Widerruf seines Werkes verführen, was ihm jedoch nicht gelingt. Ausgangspunkt für Titel und Konzept ist ein zwei Tage vor seinem Tode niedergeschriebenes Zeugnis Luthers, das die Worte enthält: »Wir sind Bettler. Das ist wahr.« Keiner außer seiner Gattin Katharina – ikonenhaft gespielt von Margarete Carl – findet anerkennende Worte. »Renegat, Apostat, Ketzer« nennen ihn seine Gegner, Müntzer schleudert ihm gar ein »Verflucht sei Deine Halbherzigkeit« entgegen, von Sickingen sieht seine Hoffnung auf ein ›deutsches Nationalchristentum‹ durch Luther enttäuscht, und Beichtvater Staupitz vermisst die Feierlichkeit der römischen Messe. Dieter Zeidler stellt höchst eindringlich die langen selbstquälerischen Kämpfe dar, die der arme Mann Luther durchleidet, der noch in seiner Todesstunde fragt »Finde ich einen Gott, der mir gnädig ist?« Der Film wurde wie ein Bühnenstück nahezu ohne historisierende Staffage mit einem großen Stufenpodest als Hauptspielort von Franz Peter Wirth inszeniert. In dem imaginären Gespräch zwischen Karl V. und Luther am Ende des Films wird jenem eine historische Rolle zugewiesen, die ihn allenfalls als Katalysator einer Entwicklung versteht. So entlastet der Kaiser den Reformator mit den Worten: »Das Mittelalter war schon tot, als Du kamst«. Die meisten Kritiker störte vor allem die psychologisierende Dar-

<sup>32</sup> Erik Homburger Erikson, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie (Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, New York 1958, übersetzt von Johanna Schiche), 1964.

stellung Luthers<sup>33</sup>, die bei dem drei Jahre später im ZDF gezeigten Dokumentarspiel »Der Reformator« dann eingefordert wurde<sup>34</sup>.

Bei dieser Produktion ging es allerdings dem Drehbuchautor und Moderator Günther Sawatzki darum, seine Zuschauer mit einer dem damaligen Forschungsstand entsprechenden, möglichst wertneutralen Schilderung der Ereignisse von 1517–1530 im Stil eines Telekollegs zu belehren. In den Spielszenen, die unter anderem wie 1953 im ehemaligen Kloster Eberbach gedreht wurden, tritt Christian Rode als zurückhaltender, vorwiegend intellektuell bestimmter Luther in Erscheinung. Er sagte zur Auffassung seiner Rolle: »Es gilt, fast gegen den gebräuchlichen Luther anzuspielen. Also kein heldischer Gottesstreiter, sondern ein Mensch in geradezu qualvollem Streben nach dem gnädigen Gott«<sup>35</sup>. Die Verbindung von Dokumentation und Spielszene überzeugte jedoch nicht alle Kritiker<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> »Eher scheint sich der Autor an moderne psychoanalytische Erklärungsversuche angelehnt zu haben, wenn er das Verhältnis Luthers zu seinem Vater in eine gefährliche Nähe zu seiner Frage nach Gott rückt und es auch im Augenblick der Verbrennung des strohernern Papstes noch einmal in Erinnerung ruft« (Martin Elze, Einführung zu Leopold Ahlsen, *Der Arme Mann Luther*, in: »Martin Luther. Zum Wandel des Luther-Bildes in der Geschichtsschreibung und im Film« [siehe Anm. 1], 103; »Die Freudsche Sicht des Vaterkomplexes – obwohl vom Autor die Begegnung mit dem Vater dichterisch stark angelegt war und dieser von Hans Mahnke unerbittlich konzentriert dargestellt, – wirkte peinlich.« (U. J., *Der arme Mann Luther. Zum Fernsehspiel von Leopold Ahlsen*, in: *epd, Kirche und Fernsehen*, Nr. 3 v. 23. 1. 1965, abgedruckt in: *ebd.*, 104 f.); »Dieter Zeidler spielte gleich glaubhaft den selbstquälerischen, den hassenden, den glaubenden Luther. Hervorzuheben: Ernst Fritz Fürbringer als Karl V.« (Eugen Netenjakob, *Eine dramaturgische Leistung*, in: *Funk-Korrespondenz*, Nr. 5, vom 28. 1. 1965, 17 f. wiederabgedruckt in: *ebd.*, 106 f.).

<sup>34</sup> »Christian Rode als Reformator: eine nazarenisch idealisierte Gestalt, in der freilich kaum eine Spur von dem zu finden war, was die neuere, die auch tiefenpsychologisch engagierte Luther-Forschung längst ans Licht gebracht hat.« Klaus Hamburger, *Illustrierter Religionsunterricht*, Günther Sawatzki, »Der Reformator«, Dokumentarspiel über Martin Luther, in: *Funk-Korrespondenz*, Nr. 45 vom 7. 11. 1968, 18, wiederabgedruckt in: »Martin Luther. Zum Wandel des Luther-Bildes in der Geschichtsschreibung und im Film« (wie Anm. 1), 115.

<sup>35</sup> Zit. nach Horst G. Feldt, *Ein unromantisches und unheldisches Lutherbild*, in: *epd. Kirche und Film*, Nr. 41 vom 12. 10. 1968, wiederabgedruckt in: »Martin Luther. Zum Wandel des Luther-Bildes in der Geschichtsschreibung und im Film« (wie Anm. 1), 112–114, hier: 114.

<sup>36</sup> »Hier war offenbar, trotz angestrebter Verfremdung, noch immer zuviel Theater im Spiel« so Dietmar Schmidt, »Glaubenskriege« um Lutherfilme, in: *Martin Luther. Reformator – Ketzer – Nationalheld* (s. Anm. 1), 274.

### 5. Eine britische Filmversion nach John Osbornes Theaterstück (1973)

1973 wurde in Großbritannien ein weiterer Luther-Film mit Stacy Keach in der Hauptrolle und Judy Dench als Katharina von Bora unter der Regie von Guy Green nach dem Drehbuch von Edward Anhalt produziert. Das Werk, das den schlichten Titel »Luther« trägt, basiert auf dem gleichnamigen Theaterstück in drei Akten von John Osborne, das 1961 uraufgeführt wurde. Die Darstellung beginnt wie die meisten Verfilmungen des Lebens des Reformators mit dem Eintritt ins Kloster 1506 und endet 1530 in Wittenberg. Der Film hatte keinen nennenswerten Erfolg. Im Motion Picture Guide von 1986 stellte man fest, der Film sei – abgesehen von den beachtlichen schauspielerischen Leistungen – ein Beispiel dafür, dass manche der besten Theaterstücke von Natur aus sich nicht für die Darstellung im Film eignen<sup>37</sup>. Er kam nicht in den internationalen Verleih<sup>38</sup>.

### 6. Produktionen im Lutherjahr 1983 in Ost und West

Der 500. Geburtstag Luthers gab Anlass zur bislang umfangreichsten und vielfältigsten filmischen Auseinandersetzung mit der Gestalt des Reformators. Dabei traten alle großen deutschen Sendeanstalten in Ost und West hervor.

In der ARD wurde 1983 der zweiteilige Film »Bruder Martin« gezeigt, der von der französischen Sendeanstalt TF-1 Paris in Zusammenarbeit mit Taurus Film München und dem Bayerischen Rundfunk produziert worden war, Jean Delannoy führte Regie. Die Handlung beginnt 1507 in Erfurt. Als

<sup>37</sup> Jay Robert Nash / Stanley Ralph Ross: *The Motion Picture Guide*, L-M, 1927–1983, Chicago 1986, 1779: »extremely well-acted ... This is a classic example of how some of the best written plays are inherently noncinematic«, Leslie Halliwell, *Halliwell's film & video guide*, edited by John Walker, 12. erw. Aufl. London 1996, 664: »Hard-to-watch filming ... singularly theatrical play ... Some good acting«. C. P. Reilly, Luther, in: *Films in Review*, March 1974, 186: »Stacy Keach, ..., is so hopelessly miscast as Luther that the filming of John Osborne's play by the American Film Theatre doesn't stand a chance... The production is claustrophobic, cutting off Luther from the world he was so deeply influencing »; dagegen: F. Meyr, Luther, in: *Variety*, vol. 273, February 6, 1974, 18: »Keach is brilliant as Luther, the sounding board for whom the others play off as strings on a finely tuned violin. He grows in the role from the fumbling, indecisive unsure university graduate who has entered a monastery to a key creator of the Reformation, though remaining unsure of himself throughout.«

<sup>38</sup> Eine Kopie befindet sich im British Film Institute (bfi) in London.

Mönch sammelt Martin Luther Almosen bei den Bauern und fängt an, am Sinn dieser die armen Leute ausbeutenden Werkgerechtigkeit zu zweifeln; Müntzer ist als Revolutionär, der das »Vive la Liberté« im Munde führt, einem Reformator gegenübergestellt, der als durchsetzungsfähiger, aber doch eher sensibler und nicht zum Gefühlsausbruch neigender Charakter geschildert wird. Die Geschichte endet mit der Rückkehr Luthers von der Wartburg nach Wittenberg 1522, wo er leere Kirchen und zerstörte religiöse Bildwerke vorfindet. Die hoffnungsstiftende Schlusszene zeigt, wie der noch das Kostüm des Junkers Jörg tragende Luther die Glocke läutet, die die Christen wieder in die Gotteshäuser rufen soll. Der späte Luther und damit Ehe und Familie sind ausgespart. Alexandre Astruc, der das Drehbuch bereits 1950 für ein Kinopublikum verfasste, das es aber offenbar zu jener Zeit in Frankreich nicht gab, sagte über sein Verständnis Luthers: »In seinem Denken sind erste Keime der Aufklärung und der Französischen Revolution enthalten – kurz, Luther ist in meinen Augen einer der wichtigsten geistigen Protagonisten der Neuzeit. Aber in diesem Film wollte ich in erster Linie den Menschen Luther zeigen [...] Im Gegensatz zu Calvin, diesem asketischen, gequälten Reformator, war Luther –, seitdem er zu der Erkenntnis gelangt war, dass es vor allem auf das Vertrauen ankommt, das man in Gott setzt –, ein sehr freier, sehr lebendiger und lebensvoller Mensch. [...] Ein Mensch von großer Kühnheit, der zu sagen pflegte: Pecca fortiter – sündige tapfer«<sup>39</sup>. Die Sendeanstalten beider deutscher Staaten traten aber auch als hauptverantwortliche Produzenten auf: Das DEFA Studio für Spielfilm produzierte mit Unterstützung des Studio Barrandov, Prag, im Auftrag des DDR-Fernsehens einen fünfteiligen Spielfilm »Martin Luther«, das ZDF einen Zweiteiler mit dem gleichen Titel. Während der Regisseur und Drehbuchautor Kurth Veth eine möglichst große Nähe zu den Originalschauplätzen mit der Wahl ihrer Drehorte anstrebte, spielte Rainer Wolffhardts Film nach dem Drehbuch von Theodor Schübel für das ZDF fast ausschließlich in und vor der Nürnberger Lorenzkirche<sup>40</sup>. Die Sache Luthers wurde so buchstäblich nie aus dem kirchlichen Kontext gelöst, auch mit Müntzer streitet der Reformator im Mittelschiff der Kirche von der Kanzel aus, selbst die erhängten Bauern werden im Dachboden von St. Lorenz gefilmt. Die Herausforderung dieses kirchlichen Spielorts habe darin bestanden, ihn »einer immerwährenden Metamorphose zu unterwerfen: Von der Etablierung des mittelalterlichen Katholizismus bis zur In-Frage-Stellung all der darin enthaltenen Werte

<sup>39</sup> Interview mit Alexandre Astruc, in: Martin Luther. Reformator – Ketzer – Nationalheld? (s. Anm. 1), 152 f.

<sup>40</sup> Theodor Schübel, Martin Luther (Knaur 2454: Filmbuch), 1983.

und der Etablierung des Protestantismus, der dann aber wiederum auch immer mehr in Frage gestellt wurde, im Zuge der Politisierung und Institutionalisierung« erklärte Wolffhardt 1983<sup>41</sup>. Ein Kritiker fand die Formel des »sinnbildhaften Welttheaters« dafür<sup>42</sup>. Der Regisseur, der mit Bertolt Brecht an den Münchner Kammerspielen zusammenarbeitete, ist bis heute der Überzeugung, dass Objektivität unmöglich sei, man sich allenfalls einer historischen Wahrheit annähern könne, dabei treffe man immer eine Auswahl. Im Falle Luthers habe er den Antisemitismus ausgespart, was ihm viel Kritik einhandelte<sup>43</sup>.

Lambert Hamel verkörperte den Reformator kraftvoll und leidenschaftlich, als Prediger genauso wie als Familienvater, der am Ende die Erkenntnis bekräftigt, »hätte [ich] allen Glauben, so dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wär ich nichts«.

Das fünfteilige Film-Epos mit Ulrich Thein in der Hauptrolle und einer Gesamtspielzeit von mehr als siebeneinhalb Stunden setzte dem Reformator das umfangreichste filmische Monument. »Zwar hat die SED offiziell das Jahr 1983 zum Karl-Marx-Jahr deklariert, aber für Martin Luther und dessen fünfhundertsten Geburtstag ist den Genossen nichts zu teuer« kommentierte Detlev Urban 1983 den wohl aufwendigsten Beitrag zur nationalen Lutherehrung der DDR<sup>44</sup>. Die Vorbereitungen gingen auf das Jahr 1978 zurück. Für den gesamten Spielfilm errechnete man für das Jahr 1983 ein Publikum von 2,34 Millionen Zuschauern. Die Resonanz des Films war von allen Seiten nahezu durchweg positiv, an der beeindruckenden Darstellung des Reformators störten nur die langanhaltend cholerisch gespielten Passagen. Diese Kritik spitzte Klaus Hilbig auf die Frage zu: »Warum muß Luther brüllen«<sup>45</sup>? Deutlich wurde schon früh die Rolle des Films als Teil und Spiegel der Neubewertung der Gestalt Luthers in der DDR-

<sup>41</sup> Rainer Wolffhardt, »Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben« Versuch über den Versuch der Versinnlichung des Stoffes, in: Martin Luther. Reformator – Ketzler – Nationalheld (s. Anm. 1), 60–69, hier 68.

<sup>42</sup> Religion im Film, Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 2400 Kinofilmen, 3. erw. Auflage 1999, 343 (hier wird der Film fälschlicherweise in das Jahr 1996 datiert).

<sup>43</sup> So Wolffhardt im Münchner Geschichtsdidaktischen Kolloquium »Geschichte im Film« an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 14. 5. 2002.

<sup>44</sup> Detlev Urban, »Ein Genie sehr bedeutender Art«. Bemerkungen zu einem Lutherfilm im DDR-Fernsehen, in: Deutschland Archiv 12, 16. Jg., Dezember 1983, 1253–1255, hier: 1253.

<sup>45</sup> Klaus Hilbig, Warum muß Luther brüllen? Zu dem Fernsehfilm von Kurt Veth, in: [k. A.], Sonntag 43, 1983, 5 (Presseauschnitt im Bundesarchiv-Filmarchiv in Berlin).

Geschichtsschreibung gesehen. So resümierte Eckart Kroneberg: »Luther wird nicht weißgewaschen, er scheitert an seinen Grenzen. Aber er wird rehabilitiert. Der Volksverräter von damals ist heute ein frühbürgerlicher Revolutionär. Der Film unterließ es, ihm anstelle der theologischen politische Motive unterzuschieben. Das hatte er auch nicht mehr nötig. Mit diesem Film hat die DDR Luther für sich vereinnahmt – er soll Teil des nationalen Selbstbewusstseins sein.«<sup>46</sup>. Allerdings hatten die Schlussworte Luthers vor dem Hintergrund des internationalen Wettübens eine evidente politische Qualität: »Solange ich lebe, will ich Gott darum bitten – Deutschland soll durch Krieg keine Not haben ...«

### 7. *Die neue evangelische Emotionalität: Der schöne Luther (2003)*

2003 waren die Arbeiten an einem neuen Lutherfilm beendet, der mit großem internationalem Staraufgebot und einem Kostenaufwand von 21 Millionen Dollar produziert und für fast 10 Millionen Dollar bis hin zum Bildschirmschoner und Gewinnspiel vermarktet, wohl die bislang aufwändigste Aufarbeitung des Themas im Film darstellt<sup>47</sup>. Ähnlich wie 1953 wurde die Produktion maßgeblich durch lutherische Organisationen in den USA unterstützt. Verantwortlich zeichneten im Vorfeld die lutherische Genossenschaftsbank und Hilfsorganisation AAL/LB (Aid Association for Lutheran/Lutheran Brotherhood). Die Regie führte der Kanadier Eric Till. Beim Drehbuch ließen sich Camille Thomasson und Bart Gavignan angeblich – der angelsächsischen Tradition wie in dem Film von 1973 folgend – von John Osbornes Bühnenstück anregen<sup>48</sup>, doch geriet die neue Verfilmung zu einem Stück Hagiographie mit einem Anstrich von Historizität durch die gelegentliche Präsenz einiger Originalschauplätze. Der Hauptdarsteller, Joseph Fiennes, erhielt bereits vor der offiziellen Deutschlandpremiere von »Luther« am 30. Oktober 2003 das Prädikat »Der schöne Luther«<sup>49</sup>. Er leidet, lange begleitet von dem als fürsorglicher Ersatzvater von Bruno Ganz angelegten Johannes Staupitz, und streitet insbesondere mit dem päpstlichen Diplomaten Girolamo Aleandro, machtvoll und intrigant gespielt von Jonathan Firth, sowie dem

<sup>46</sup> Tagesspiegel vom 30. 10. 1983.

<sup>47</sup> Susanne Hermanski, Das Kreuz mit dem streitbaren Mönch, in: SZ Extra, Woche von 30. 10. bis 5. 11. 2003 und Matthias Drobinski, Die Rückkehr des Reformators, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 247, 27. 11. 2003, 3.

<sup>48</sup> Vgl. Monika Goetsch, ebd., 51.

<sup>49</sup> Monika Goetsch, Endlich reif fürs Kino: Der schöne Luther erobert die Herzen und bleibt ein Mann von Format [...], in: Chrismon Plus, Juli 2002, 50f.

scharfsinnig von Mathieu Carrière in Szene gesetzten Kardinal Cajetan. Der rebellische Mönch wird protegiert von einem – durch die Leinwandlegende Peter Ustinov sehr eigenwillig verkörpertem – Friedrich dem Weisen, der vordergründig debil, insgeheim aber listig und gewitzt agiert. Wie Ustinov in einem Interview erklärte, habe der Kurfürst von Luther gelernt mutig zu sein, dementsprechend könne man von Luther vor allem lernen, an sich selber zu glauben<sup>50</sup>. Der Reformator handelt jedoch zumeist allein – die Großaufnahme seines Gesichts ist das Leitmotiv des Films. Melanchthon und andere Weggenossen spielen nur eine marginale Rolle im Reformationsgeschehen, wie die kurze Auseinandersetzung mit Karlstadt im Zusammenhang des Bildersturms zeigt, deren Hintergründe dem Betrachter kaum verständlich gemacht werden. Dass man Luther hier vordringlich als »ängstlichen Neurotiker« oder »mittelmäßiges Weichei« erlebt, wie Susanne Hermanski meinte<sup>51</sup>, mag angesichts solcher Szenen mit selbstbewusster Rhetorik ein wenig zu hart geurteilt sein. Unbestreitbar ist jedoch, dass man mit dem ewig jungen Gesicht von Fiennes und der ebenso schönen Claire Cox als Katharina von Bora vorrangig auf Gefühlswerte setzte, die auch in einzelnen Szenen zum Tragen kommen: So lässt Luther ein gelähmtes Mädchen wieder gehen und wird heiligenmäßig verehrt, auch wenn er dies als Zeichen seiner Humilitas zurückweist. Wird hier »Luther alter Christus« oder ist dies der Ausdruck einer »neuen evangelischen Emotionalität«, wie sie Matthias Drobinski beschrieb<sup>52</sup>? Dem Affekt zuliebe wurden die alten Mythen wie der Thesenanschlag wiederholt und auch die politischen Interessen bei der Durchsetzung der Reformation ignoriert. Ärgerlich sind zudem die im Vergleich zu den älteren Filmen auffallend zahlreichen Anachronismen nicht nur bei den Requisiten wie den Glasfenstern im Stile des 19. Jahrhunderts, die im Bildersturm zu Bruch gehen, oder dem barocken Kreuzfuß, den Luther wieder auf den Altar stellt, sondern auch beim Verhalten des Protagonisten. Dabei ist die Beerdigung eines Selbstmörders durch Luther, der doch an die leibliche Auferstehung glaubte, indem er die Gräber anderer Verstorbener schändet, einfach absurd. Ebenso wenig hielt Luther seine Predigten im Stile einer College-Lecture mit der Bibel im Arm durch die Kirchenbänke schlenkernd. Dies trägt nicht zur Glaubwürdigkeit der Darstellung bei. Dennoch

<sup>50</sup> Siehe »Sir Peter Ustinov. Ein Interview zu seinem neuen Film »Luther«, abgedruckt in: Münchner Wochenblatt 45/2003, G5.

<sup>51</sup> Siehe Anm. 47.

<sup>52</sup> Matthias Drobinski, Die Kirche, die Krise und das Kino, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 251 (31. 10. 2003), 4.

ging die Kritik, ob katholisch oder evangelisch, relativ gnädig mit dem Werk um, auch wenn, wie Susan Vahabzadeh anmerkte, Luthers Lehre hier »um alles verschlankt ist, was keinen Spaß macht«, vor allem um den Aspekt der Buße<sup>53</sup>.

So unterschiedlich die bewegten Lutherbilder auch ausfallen, eines haben sie doch gemeinsam: Sie zeichnen ein überwiegend sympathisches Bild des Reformators. Seine Schattenseiten – vor allem die Haltung zu den Juden – hat man in andere Formate wie die filmische Dokumentation verbannt<sup>54</sup>.

Dr. Esther P. Wipfler, Zentralinstitut für Kunstgeschichte, Meiserstraße 10, 80333 München

<sup>53</sup> Susan Vahabzadeh, Unbeichtbar. Mit seinen Sünden allein: »Luther« – protestantisch betrachtet, in: Süddeutsche Zeitung 249, 13; vgl. Fritz Göttler, Wilder Keiler. Auf Schauwerte bedacht: »Luther« – katholisch gesehen, in: ebd.

<sup>54</sup> Zum Beispiel »Luther und die Juden« (ZDF, 12. 11. 1983); dazu der Autor des Films: Paul Karalus, »Erstlich, dass man ihre Synagoge oder Schule mit Feuer anstecke ...«, in: Martin Luther, Reformator-Ketzer-Nationalheld? (s. Anm. 1), 223–240.

# LUTHER ALS GEFANGENER DER INTERPRETATIONSGESCHICHTE

Von Sigurjón Árni Eyólfsson

## *I Einleitung*

Es ist nicht einfach zu erklären, welchen Einfluss Luther und seine Theologie auf Island hatten. Dies liegt an dem undeutlichen Bild, das die Isländer von diesem Reformator haben. Bei oberflächlicher Betrachtung isländischer Literatur des 20. Jahrhunderts über Luther und seine Theologie wird klar, wie weit verbreitet die Ansicht ist, dass diese stark mit der lutherischen Orthodoxie und deren Blütezeit in Island identifiziert wird. Ohne genauere Differenzierung wird gemeinhin die Ansicht vertreten, dass die Lehre des Reformators mit dem, was auf Island im 16., 17. und 18. Jahrhundert gelehrt wurde und das kirchliche und gesellschaftliche Leben prägte, identisch ist. Man könnte sagen, dass Luther, Orthodoxie und die Epoche der Konfessionalisierung ein untrennbares Ganzes bilden, und zwar unter dem Oberbegriff Orthodoxie. Dabei wird nicht der Versuch gemacht, die Ideen der Orthodoxie zum Reformator zurückzuverfolgen und Nuancen und Entwicklungen aufzuzeigen, vielmehr gehen Luther und seine Lehre ganz in der Orthodoxie auf, statt als eigene Größe zu existieren. Wie selbstverständlich diese Betrachtungsweise ist, zeigt sich unter anderem deutlich in der gängigen Praxis, Luther kaum je aus den Quellen zu zitieren. Dies trotz der großen Zahl an zugänglichen Textausgaben.

In Besprechungen der Lehren des Reformators, z. B. der Zweireichelehre, der Erbsünde, des unfreien Willens und der Lehre von Glauben und Teufel, begnügt man sich auffallend oft damit, Schriften zu zitieren, die eher allgemeinen Charakter haben und keine gezielten Untersuchungen sind. Dies begegnet sogar in qualitativ sehr hochstehenden Schriften<sup>1</sup>. Außerdem fällt auf, dass die Theologie der Orthodoxie als Standard angesehen wird.

Schließlich ist eine Betrachtung der Themenwahl interessant, wenn von Theologie und Theologen aus dieser Zeit, also dem 16.–18. Jahrhundert, gesprochen wird. Das Interesse der Gelehrten an Hexerei und Zauberwesen scheint so groß zu sein, dass alles andere in den Schatten gedrängt wird<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vilborg Auður Ísleifsdóttir, *Siðbreytingin á Íslandi*, Reykjavík 1997, 41–41, 175; Loftur Guttormsson: *Frá siðaskiptum til upplýsingar Kristnisagan II*, Reykjavík 2000, 38, 48, 272.

<sup>2</sup> *Saga – Tímarit sögufélagsins XXXVIII*, Reykjavík 2000.

Diese Betonung im isländischen Lutherbild, dieser Umgang mit Luther ist dermaßen verbreitet, dass man sagen könnte, er sei Teil des Eigenverständnisses und des Nationalbewusstseins. Aber dies gilt nicht nur für Island. Wenn wir über die Landesgrenzen hinaus schauen, zeigt sich, dass Luther und seine Lehre allgemein mit Epochen und Ereignissen, Zeitgeist und Strömungen gleichgesetzt werden. Fast alle Bewegungen, die in der westlichen Kultur eine Rolle spielten, haben sich auf die eine oder andere Weise mit der Gestalt Luthers auseinandergesetzt<sup>3</sup>. In Anbetracht dessen unterscheidet Gerhard Ebeling, vier verschiedene Lutherbilder<sup>4</sup>. Seine Unterscheidung wird hier herangezogen, weil sich so allgemein das isländische Lutherbild wie auch die Aussagen einiger isländischer Schriftsteller, Historiker und Literaturwissenschaftler veranschaulichen lassen.

## II Vier Lutherbilder

(1) Das erste wird *nationales Lutherbild* genannt. In Deutschland zeigt es sich darin, Luther als typischen Deutschen<sup>5</sup> zu betrachten, eine Art Nationalheld, der sich nicht unterkriegen ließ und dem Land einen Weg in die Freiheit bahnte. Dabei wird Luther als der gewürdigt, der das allgemeine Bewusstsein um die Bedeutung der Muttersprache und die Liebe zur Heimat gestärkt habe. Einen solchen Einfluss hat die Reformation auch auf andere Länder gehabt, in denen sie eingeführt wurde. Nach Ebeling ist jedoch ein Nationalbewusstsein, auf das sich das nationale Lutherbild beziehen will, Luther selbst und seiner Epoche völlig fremd<sup>6</sup>.

(2) Das *Lutherbild der Konfessionen* ist anders. Von den reformatorischen Kirchen wird Luther als Wegbereiter des Evangeliums gesehen, bei den römischen Katholiken jedoch galt er weithin als der, der die Einheit der Kirche und die europäische Kultur zerstörte. Das Lutherbild der Konfessionen war bis ins 20. Jahrhundert einflussreich, dann begann man es zu revidieren, und heute haben sich die Theologen beider Kirchen größtenteils davon abgewendet.

(3) Im *Lutherbild der Aufklärung* erscheint der Reformator als Wegbereiter der Freiheit des einzelnen und als Vertreter der Moderne. Entscheidend ist sein Kampf für Gewissensfreiheit und Freiheit des Individuums,

<sup>3</sup> Heinrich Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*, 2. Aufl. 1970.

<sup>4</sup> Gerhard Ebeling: Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte, in: *Lutherstudien III*, 1985, 395 – 404

<sup>5</sup> vgl. den Aufsatz von Rudolf Mau in diesem Heft

<sup>6</sup> Gerhard Ebeling, siehe 4, 399 – 400.

die er vom Wucher der Kleriker der mittelalterlichen Kirche zu befreien suchte.

(4) *Das politische Lutherbild*: Ihm liegt die Idee der Freiheit zugrunde, aber unter dem Vorzeichen von Nationalismus und Klassenkampf. Die Stellungnahme Luthers gegenüber der Bauernrevolution hat zu der Darstellung geführt, er sei ein Fürstenknecht und mit seinen religiösen Ansichten mitverantwortlich für die Unterdrückung und die Armut der Untertanen in den protestantischen Ländern gewesen. Die Zweireichelehre wird hier als Mittel betrachtet, mit dem die Obrigkeit vom Volk Gehorsam forderte.

Ebeling ist daran gelegen, diese Bilder voneinander zu unterscheiden und Luther aus den Schubladen der Wirkungsgeschichte herauszulösen. Man müsse sich darüber klar werden, welche Ideen den Interpretationen zugrunde liegen und welchen Einfluss sie auf die Gegenwart haben<sup>7</sup>.

In der isländischen Literatur des 20. Jahrhunderts fällt auf, wie viel negativer das Lutherbild im Vergleich mit der des 18. und 19. Jahrhunderts geworden ist. Eigentlich kann man sagen, dass auf Island im 20. Jahrhundert weder dem Lutherbild noch der Interpretationsgeschichte seiner Lehre allzu große Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Sie ist ein völlig un bearbeitetes Feld, das dringend der Aufarbeitung bedarf<sup>8</sup>.

Die Frage ist: Wie sieht nun das Lutherbild der Isländer im 20. Jahrhundert aus und was sind seine Grundzüge? Da Luther in Island so sehr mit dem 16. und 17. Jahrhundert und der lutherischen Orthodoxie in Verbindung gebracht wird, müssen diese genauer betrachtet werden.

### *III Korrektur der Vorurteile über das 17. Jahrhundert*

#### *III. 1 Die gängige Sicht des 17. Jahrhunderts*

In den Augen vieler Isländer ist das 17. Jahrhundert auf Island ärmlich und düster. Als Begründung werden einerseits äußere Umstände angeführt wie Klimaverschlechterung um 1600, Vulkanausbrüche und Seuchen<sup>9</sup>, andererseits gesellschaftliche Aspekte wie die Tyrannei dänischer Beamter, die wirtschaftliche Isolation<sup>10</sup> nach 1602 und nicht zuletzt ein ungenügendes

<sup>7</sup> Gerhard Ebeling, ebd. 397 – 398.

<sup>8</sup> Der einzige mir bekannte Aufsatz zu diesem Thema ist der 1984 erschienene Übersichtsartikel von Jón Thor Haraldsson, *Lúther í íslenskri sagnfræði*, in: *Lúther og íslenskt þjóðlíf*, Reykjavík 1989, 13 – 38.

<sup>9</sup> Sverrir Kristjánsson og Tómas Guðmundsson, *Mannlífsmyndir – Íslenzkir orlag- aþættir*, Reykjavík 1969, 185, 187.

<sup>10</sup> Jón J. Adils, *Einokunarverzlun Dana á Íslandi 1602 – 1787*, 2. Aufl. Reykjavík 1971 [1. Ausg. 1919].

Rechtssystem. Dazu kommt, dass das geistige Leben in den Händen lutherischer Orthodoxer lag, die den Glauben der Nation mit eiserner Faust steuerten und die Furcht vor dem Teufel nährten, was sogar zu Hexenverfolgungen führte. Und nicht zuletzt wird eine allgemein verbreitete Letzargie in fast allen Bereichen erwähnt<sup>11</sup>. Besonders beliebt war jene Geschichtsdeutung, die den Dänen die Hauptschuld an den Zuständen auf Island in dieser Zeit gab<sup>12</sup>.

Der Historiker Helgi Þorláksson kritisierte diese Ausführungen zum 17. Jahrhundert, die besonders im 19. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreitet waren<sup>13</sup>. Seiner Meinung nach handelt es sich dabei um eine starke Vereinfachung, und er weist mit Recht darauf hin, dass eine derartige Geschichtsbetrachtung vom Unabhängigkeitskampf der Isländer gefärbt sei<sup>14</sup>. Helgi hält die Klimabeschreibungen für übertrieben, und auch der Einfluss der Dänen auf Island sei in Wirklichkeit im 17. Jahrhundert viel geringer gewesen. Besagtes Jahrhundert sei nicht als eine einzige, lange Nacht aufzufassen, sondern habe durchaus seine Sonnenstunden gehabt<sup>15</sup>.

Es fällt in der Literatur auf, wie schnell Wolken vor die Sonne ziehen, sobald von der lutherischen Orthodoxie gesprochen wird. Sofort herrscht wieder »dunkler Winter«. Wenn von Orthodoxie die Rede ist, sind die Hauptthemen meistens Prädestination und Hölle, Sünde und Gotteszorn, denen die Menschen ausgeliefert wären. Hexenverfolgungen stehen ebenfalls im Mittelpunkt der Diskussion, als ob sie logische Konsequenz der Orthodoxie gewesen wären<sup>16</sup>. Diese Ansicht über Luther und die Orthodoxie wurde von angesehenen isländischen Schriftstellern übernommen und in eindrucksvollen Bildern beschrieben.

Es entspricht also auf Island im Gegensatz zu Europa der allgemeinen Geschichtsdeutung, dass »das dunkle Mittelalter« mit der Reformation begonnen habe.

<sup>11</sup> Helgi Þorláksson, *Sautjándá öldin*, Reykjavík 1984, 2.

<sup>12</sup> Helgi Þorláksson weist auf Jón Þorláksson, Einar Arnþórsson, Hannes Þorsteins-son og Pál Eggert Ólasson. Helgi Þorláksson *Sautjándá öldin*, 3.

<sup>13</sup> Helgi Þorláksson, *Sautjándá öldin*, 15 – 28.

<sup>14</sup> Helgi Þorláksson *Sautjándá öldin*, 4. Helgi Þorláksson *Sagnfræði um Islandssögu 1300 – 1500*, in: *Saga XXXVIII*, 68 – 75.

<sup>15</sup> Helgi Þorláksson *Sautjándá öldin*, 7 – 9.

<sup>16</sup> Die Hexenverfolgungen nehmen immer viel Raum ein in der Forschung des 16. und 17. Jahrhunderts. Siehe Gísli Gunnarsson, *Íslenskt samfélag 1550 – 1830 in: Saga XXXVIII*, 98 – 102.; Ólína Þorvaldsdóttir, *Brennuöldin*, Reykjavík 2000, 18.

### III. 2 Halldór Kiljan Laxness' finstere Dartellung Luthers und der lutherischen Orthodoxie

Der Literaturwissenschaftler Ástráður Eysteinnsson schreibt über den Nobelpreisträger Halldor Laxness: »Laxness ist nicht nur der wichtigste Schriftsteller der Gegenwart und Wegbereiter isländischer Romane, sondern auch eine Art Kulturpapst in Island«<sup>17</sup>. Er ist sozusagen der Mittelpunkt, um den sich die isländische Kultur seit Mitte letzten Jahrhunderts dreht<sup>18</sup>. Laxness spielt eine bedeutende Rolle für das Selbstverständnis der Isländer. Seine Ansichten hatten und haben Gewicht und Einfluss. Die oben skizzierte Meinung über die lutherische Orthodoxie und Luthers Person finden wir an unzähligen Stellen in seinen Schriften wieder.

In seiner Einleitung zu den Passionspsalmen von Hallgrímur Pétursson<sup>19</sup> sagt Laxness: »Vieles vom trostlosesten in der isländischen Literatur hat seine Wurzeln im Einfluss von Paul und Johann Gerhard«<sup>20</sup>. Sein Urteil über die Reformation und die Orthodoxie scheint über die Jahre unveränderlich, denn vierzig Jahre später ist er gleich unversöhnlich: »In der dänisch-lutherischen Stimmung der Reformation wurden die Isländer von plattdeutschen Dänenkönigen und ihren Vertretern auf ein kulturelles Niveau hinuntergezogen, das vorher nicht denkbar gewesen wäre. In der Reformation wurden wir stärker in Elend und Barbarei gestoßen, als je zuvor in der Geschichte des Landes, und die lutherischen Häretiker dominierten. Das Luthertum scheint Skandinavien von der Entwicklung der europäischen Bildung abgeschnitten und es fast 400 Jahre zurückgelassen zu haben in fanatischer Umnachtung und Rückständigkeit, weit weg vom Fortschritt der Welt«<sup>21</sup>.

In diesem Zusammenhang vergleicht Laxness, man liest das auch bei anderen Schriftstellern, die »bemitleidenswert schlechte Psalmendichtung«<sup>22</sup>, die in der Reformation aufgekommen sei, mit der »goldenen Sprache« der Sagas. Das Psalmenbuch von Bischof Guðbrandur Þorláksson (gest. 1627) und die Postille von Gísli Þorláksson (gest. 1684) sind für sie beliebte Beispiele für die Gewalt, die der isländischen Sprache seitens der Verfechter der Reformation angetan worden sei<sup>23</sup>. Diese Ansicht ist eng

<sup>17</sup> Ástráður Eysteinnsson, »Halldór Laxness og aðrir höfundar« in: *Umbrot*, Reykjavík 1999, 17 – 18.

<sup>18</sup> Ebd., 18.

<sup>19</sup> Halldórs Laxness *Af skáldum*, Reykjavík 1972, 71 – 125, 74 – 92.

<sup>20</sup> Ebd., 99 – 100.

<sup>21</sup> Halldór Kiljan Laxness, »Harmleikur Dana á sextánuöld« in: *Og árin líða*, Reykjavík 1984, 66 – 68.

<sup>22</sup> Halldór Kiljan Laxness, »Ávarp í minningu bókmennta«, in: *Þjóðhátidarrolla*, Reykjavík 1974, 9.

<sup>23</sup> Pall Eggert Ólafsson, *Saga Íslendinga IV Sextánda öldin*, Reykjavík 1954, 344.

mit der Überzeugung verbunden, dass die Reformation dem Land mit Gewalt aufgezwungen worden sei und die Isländer in Unfreiheit gestürzt habe.

Es verwundert deshalb kaum, dass diejenigen schief angesehen wurden, die der Reformation den Weg bereitet haben, und dass es vielen immer noch schwer fällt, etwa das Lebenswerk des ersten lutherischen Bischofs Gissur Einarsson (gest. 1548) zu würdigen. Es erstaunt auch nicht, dass Luther in Laxness' Abhandlung ein ähnliches Urteil trifft wie die Orthodoxie. In dem 1948 erschienenen Buch *Atomstation* ist folgender Dialog zu finden: »Luther?, sagte ich zögernd, während ich mich hinsetzte. Ist er nicht der unsere? Ich weiß nicht, sagte der Mann. Ich habe nur einen Menschen gekannt, der Luther las, das war ein Psychologe, der ein Werk über das Obszöne schrieb. Luther gilt nämlich als der obszönste Verfasser der Weltliteratur. Als vor einigen Jahren ein Traktat von ihm über den armen Papst übersetzt wurde, konnte es aus Gründen des Anstands nirgends gedruckt werden.«<sup>24</sup>.

Weiter hinten in diesem Roman verbindet Laxness sein Urteil über Luther wieder mit der Einführung der Reformation in Island. In seiner Beschreibung wird aber ein in Island verbreitetes Verständnis von Gott und Glauben deutlich. »Gott erklären, würde bedeuten, keinen Gott zu haben, meine Kleine, sagte mein Vater. Es kann wohl kaum der Gott Luthers sein, sagte ich. Die Isländer haben von jeher gelehrt, dass uns der lutherische Glaube von einem deutschen Dieb aufgezwungen worden sei, dem Dänenkönig Christian dem Dritten, sagte mein Vater. Seine dänischen Vögte haben Jón Arason [den letzten katholischen Bischof in Island] geköpft. Wir auf unseren Höfen in den Tälern Islands kümmern uns wenig darum, was für Götter die Deutschen erfinden und die Dänen durch Mord verkündigen«<sup>25</sup>.

In diesem Zusammenhang muss das Bild erwähnt werden, das Laxness von einem wahren Gläubigen malt. Im gleichen Buch beschreibt der Vater der Hauptperson Ugly seinen Glauben mit folgenden Worten: »O doch, mein Mädchen, ich glaube an meinen Gott, wir glauben an unsern Gott, antwortete dieser so nicht fanatische Gläubige und lächelte über unsere unschuldige Plauderei. Es ist zwar weder Luthergott noch der Gott des Papstes; und noch weniger der Gott Jesu, obwohl der vielleicht am häufigsten in den vorgeschriebenen Lesungen des Pfarres genannt wird; und auch nicht Thor, Odin und Freya; und sogar nicht einmal der Zuchthengst, wie sie in Reykjavík glauben. Unser Gott ist das, was übrigbleibt, wenn alle Götter aufgezählt worden sind und gesagt worden ist, nein, der nicht, der nicht.«<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Halldór Kiljan Laxness, *Atomstation*, aus dem Isländischen von Hubert Seelow, 1. Aufl. 2000, 19.

<sup>25</sup> Ebd., 147.

<sup>26</sup> Ebd., 147 – 148.

Dieses Bild eines subjektiven Glaubens, das Laxness zeichnet, ist eng gekoppelt an die weitverbreitete Idealisierung eines kindlichen Glaubens, der in den Herzen aller Isländer schlummern soll. Dieser soll einfach und unschuldig sein, und jeder, der ihn hinterfragt, wird zumindest schief angesehen. Es versteht sich somit von selbst, dass alles, was mit Luther, Orthodoxie oder Glaubenslehre und christlichen Dogmen in Verbindung gebracht wird, auf Vorbehalte stößt.

### *III.3 Das allgemeine Bild von Luther und der Orthodoxie*

Es verwundert nicht, dass im zweiten Band der isländischen Literaturgeschichte ähnliche Urteile gefällt werden, wenn von der Orthodoxie die Rede ist. Da steht zu lesen: Im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie befasste man sich stark mit dem Wesen und Charakter des Teufels, was sich erst zur Zeit der Aufklärung [im 18. Jh.] und der liberalen Theologie [20. Jh.] änderte. Der Teufel war überall nahe, er war ein schreckliches Ungeheuer, das mit allen Mitteln Besitz von schwachen Seelen ergreifen wollte. Es kam aber auch vor, dass er ein Werkzeug Gottes war, das geschickt wurde, um Abtrünnige zu bestrafen.

Diese Ansicht beruht in mancher Hinsicht auf Tatsachen, und es ist gut, die Vorstellungen der Orthodoxie vom Teufel im Kopf zu haben. Sie sind aber nicht der Interpretationsschlüssel für die Epoche. Das wäre denn doch eine zu starke Vereinfachung<sup>27</sup>.

Erwähnt werden muss hier auch die Islandbeschreibung von Bischof Oddur Einarsson (gest. 1630), die zu Beginn des 17. Jahrhunderts erschien. In ihr versucht Oddur, die Vorstellung der Hölle, die für Island mit seinem Vulkan Hekla verbunden ist, zu entmythologisieren. Er führt vernünftige Argumente an und kritisiert jene, die übernatürliche Kräfte bemühen wollen, um Unverständliches zu erklären<sup>28</sup>. Oddur war selbstverständlich an das Weltbild seiner Zeit gebunden. In dessen Licht weist er aber darauf hin, dass die Gegenwart des Bösen und des Teufels nicht mit einem Ort identifiziert werden dürfe, sondern Teil des Menschen und seiner Taten sei. Er widerspricht der Meinung, dass Hekla der Eingang zur Hölle sei, und betont, dass es sich bei dem Berg um einen Vulkan handele, den Gott freilich dazu benutzen könne, um die Menschen an das Schicksal zu erinnern, das den Sündern vorbestimmt sei<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Böðvar Guðmundsson, *Íslensk Bókmenntasaga* Band 2., hrsg. von Böðvar Guðmundsson, Sverrir Tómasson, Torfi H. Tulinius und Vésteinn Ólason, Reykjavík 1993, 512.

<sup>28</sup> Oddur Einarsson, *Íslandslýsing*, Reykjavík 1971, 46. (Oddur Einarsson, *Qualiscunque descriptio Islandiae*, 1. Aufl. 1662).

<sup>29</sup> Oddur Einarsson: *Íslandslýsing*, 49.

Wie bereits erwähnt, wird diese Lehre, die angeblich orthodox-lutherisch sein soll, auch heute noch mit dem Namen Luthers gleichgesetzt. Dagegen wird aber kaum über den Kern von Luthers Theologie, die Rechtfertigungslehre, gesprochen. Es scheint so zu sein, dass sich zu wenige wirklich mit ihr auseinandergesetzt haben, um zu untersuchen, wie diese Lehre die isländische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts beeinflusst hat. So meint der Historiker Gunnar Halldórsson, dass die isländischen Christen im 17. Jh. »dadurch auffallen, dass sie sich noch immer an Luthers Lehre über Teufel, Hölle und Erbsünde klammern. Der Mensch sei zu verdorben von Sünden, um seine Seele mit dem Bemühen, gut zu sein, zu retten; nur mit fortwährenden Glaubensübungen könne er sich der Nähe Gottes würdig erweisen, und nur die Kirche konnte diese Nähe durch die Sakramente vermitteln.«<sup>30</sup>.

Halldórsson unterschiebt Luther hier Ideen der Werkgerechtigkeit und des Sakramentalismus, denen Luther selbst widersprochen hätte, wo er doch gerade mit seinem Kampf gegen sie die Reformation ins Rollen brachte. Eine ähnliche Beschreibung finden wir bei Helgi Þorláksson, in seinem ansonsten verlässlichen Buch über das 17. Jahrhundert »Die Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts mutet den modernen Isländer nicht weniger fremd an als die Monarchie. Martin Luther lehrte, dass sich die Menschen nur über den einen Glauben von ihren Sünden befreien und ewiges Leben erhalten könnten. Gott wolle nichts mit sündigen Menschen zu tun haben. Er war ein gerechter, strenger Vater, der hart bestrafte, aber auch unendlich viel Erbarmen und Gnade zeigte. [...] Die Menschen mussten um ihr Seelenheil bangen und Verbannung fürchten, aber wenn sie ihr ganzes Vertrauen in Christus setzten und sich mit seinem Leben und Tod identifizierten, konnten sie erlöst werden, falls sie zu den Auserwählten gehörten.«<sup>31</sup>.

Hier wird Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ignoriert. Diese Unterscheidung ist grundlegend für ein richtiges Verständnis seiner Theologie, aber sie ist leider kaum bekannt unter den isländischen Theologen. Luther hält die Wirklichkeit für geordnet. Naturgesetze und Sittengesetze halten die Welt zusammen. Wenn sich dieses Gesetz mit der äußeren Wirklichkeit verbindet, kann man bei Luther vom ersten Gebrauch des Gesetzes (usus civilis) sprechen oder vom politischen und bürgerlichen Brauch. »Durch den politischen Gebrauch des Gesetzes soll die äußere Ordnung auf Erden aufrechterhalten und der Friede sowie Rechtssicherheit gewahrt werden.«<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Gunnar Halldórsson, »Lútherskur rétttrúnaður og lögmál hallæra«., in: *Sagnir* 10. Jahrgang, 1989, 52.

<sup>31</sup> Helgi Þorláksson, *Sautjanda öldin*, 9.

<sup>32</sup> Bernhard Lohse, *Luthers Theologie*, 1995, 288; siehe auch Gerhard Ebeling, Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, in: *Wort und Glaube*, 3. Aufl. 1967, 50 – 68.

Die Tatsache, dass der Mensch Sünder ist, bringt ihn dazu, Sittengesetze gleich den Naturgesetzen zu benutzen, um seine Beziehung zu Gott zu definieren. Derart aus dem Zusammenhang gerissen, wird das Gesetz im Gewissen des Menschen zu einem Werkzeug, das Gott benutzt, den Menschen anzuklagen, und es zeigt den Bruch des menschlichen Seins. Dies ist das, was Luther den eigentlichen oder theologischen Gebrauch des Gesetzes (*usus theologicus*) nennt. Wenn der Mensch auf diese Weise vollends an das Gesetz gebunden ist, werden die Gewissensbisse für ihn zur reinen Hölle. Für Luther war es ein großes Anliegen, dass hier klar unterschieden wird, obwohl in der menschlichen Wirklichkeit der erste und zweite Gebrauch des Gesetzes vermischt sein können. Voraussetzung für die bewusste Unterscheidung von erstem und zweitem Gebrauch des Gesetzes ist das Evangelium. So betrachtet, wird das Gesetz aus der inneren Wirklichkeit des Menschen an seinen richtigen Platz, nämlich in die äußere Wirklichkeit, verbannt.

So herrscht die Vergebung durch Jesus im Herzen der Menschen, und das Gesetz Gottes hält die äußere Wirklichkeit zusammen. Wenn wir in diesem Zusammenhang die oben erwähnten Ausführungen über Luther betrachten, dann hätte Luther und mit ihm die ganze lutherische Orthodoxie nur das zweite Gesetz gelehrt, ohne jede Verbindung zum Evangelium oder dem ersten Gesetz. In der theologischen Diskussion in Island bleibt so die Ansicht, dass es das Evangelium ist, welches das Gesetz zu einem guten Werkzeug des Glaubens macht und die Menschen das erste Gesetz würdigen lässt, im allgemeinen fast unbekannt.

Es verwundert nicht, dass auf Island Literaturwissenschaftler und andere Gelehrte Mühe haben, den großen Dichter des Landes, Hallgrímur Pétursson zu schätzen. Er ist der bekannteste Dichter des orthodoxen Zeitalters und der lutherischen Orthodoxie. Beliebt ist die Vorstellung, dass, wenn Hallgrímur über Liebe und Nähe Gottes spricht, er die Ketten der Orthodoxie sprengt und als Vogel Phönix aufsteigt aus deren unterdrückender Lehre. Zu diesem Ergebnis kommt der Literaturwissenschaftler Sigurður Nordal, und zum Beweis macht er auf den 44. Passionspsalm Hallgrímurs aufmerksam: [Obwohl Hallgrímur] »das gerne getan hätte, konnte er die Passionspsalmen nicht vollenden, solange er der Orthodoxie verpflichtet war. Man merkt immer, ob er für die Lehre dichtet oder für die Gnade, ob er mit anderen sich auf die Orthodoxie stützt oder ob seine eigene religiöse Intuition solchen Rekurs unnötig macht.«<sup>33</sup>.

Sigurður will die Spannung zwischen dem Dichter und dem Theologen in Hallgrímur aufzeigen, wobei der Dichter das letzte Wort hat. Beachtenswert

<sup>33</sup> Sigurður Nordal, *Hallgrímur Pétursson og Passíusálmarnir*, Reykjavík 1970, 121. Sigurður behandelt besonders Ps 44., ebd., 105 – 109, 116– 117, 120.

ist, dass Sigurdur dem Theologen das Gesetz zuschreibt, und zwar fast ausschließlich dessen zweiten Gebrauch, dem Dichter aber das Evangelium<sup>34</sup>.

Zweifellos erinnert die Diskussion und Themenwahl zur Orthodoxie hierzulande stark an die Kritik des Pietismus an der Orthodoxie<sup>35</sup>.

Im Streit der Konfessionen suchten orthodoxe Theologen einmal mehr in der Philosophie, besonders bei Aristoteles, Erklärungen für ihre Ideen und zum Aufbau ihres Glaubenssystems<sup>36</sup>. In der Spätorthodoxie ist der Streit um die richtige Auslegung der Glaubensbegriffe zentral und verliert sich manchmal in genauen Wortdefinitionen kleiner religiöser Details<sup>37</sup>. Die Kritik der Pietisten richtete sich vor allem gegen Trennung und Zerwürfnis aufgrund theologischen Streits innerhalb der Orthodoxie<sup>38</sup>. Die Betonung der Einfachheit und Gläubigkeit im Pietismus ist Reaktion auf die Orthodoxie am Ende des 17. Jahrhunderts.

Auch im Pietismus in Island waren Gläubigkeit und Nachfolge Jesu von zentraler Bedeutung. Als wichtig galt, die auf wenigen Schwerpunkten beruhende Einfachheit des Glaubens zu würdigen. Dieser Versuch sollte zu einer Vereinigung aller Glaubensrichtungen führen<sup>39</sup>, diese Einsicht ist bis zum heutigen Tag in Island verbreitet. Der Wunsch nach Einfachheit hat seit dem Pietismus im Laufe der Theologiegeschichte viele Anhänger gehabt, und zweifellos zeigt von Ugla's Vater im Roman Halldórs Laxness viele Züge dieser Einstellung.

Es genügt nicht, Literatur- und Geschichtswissenschaftler zu beschuldigen, Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder seine Prädestinationslehre nicht richtig verstanden oder sie mit der Lehre Calvins oder anderer vermischt zu haben. Wir isländischen Theologen müssen die Aufgabe übernehmen, die Kenntnis über die lutherische Orthodoxie und damit auch die Kenntnis über Luther selbst zu korrigieren.

<sup>34</sup> Siehe auch Magnús Jónsson, *Hallgrímur Pétursson. Ævi hans og starf I*, Reykjavík 1947, 127.

<sup>35</sup> Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, 1990, 7. Siehe auch Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, hrsg. Kurt Aland, 3. Aufl. 1964, 3 – 9, 53 – 81.

<sup>36</sup> Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation*, 1980, 314. Gottfried Horning, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, 1984, 72 – 73.

<sup>37</sup> Gottfried Horning, ebd., 97.

<sup>38</sup> Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, 7; Gottfried Horning, ebd., 96. Vgl. Johannes Wallmann, *Pietismus und Orthodoxie - Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung*, in: *Zur neueren Pietismusforschung*, hrsg. von Martin Greschat, 1977, 53–81.

<sup>39</sup> Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, 1990, 7.

#### IV Zusammenfassung

Wenn wir die wichtigsten »Punkte« im isländischen Lutherbild des 20. Jahrhunderts unter den Gesichtspunkten Gerhard Ebelings zusammenfassen, kommen wir zu folgendem Schluss:

(1) Wie schon erwähnt, betont das nationale Lutherbild, welche Bedeutung Luther und die Reformation für die Muttersprache und Heimatliebe der Menschen gehabt haben. In Island wird dagegen Reformation mit Freiheitsverlust und Verrat am Vaterland in Verbindung gebracht. Das kulturelle Erbe von Reformation und Orthodoxie ist nach den Worten von Laxness »mitleiderregend schlechte Dichtung« ganz im Gegensatz zu den schönen Sagas<sup>40</sup>. Luther und seine Lehre seien eine Last für die Muttersprache und das Vaterland gewesen.

Dagegen steht jedoch, dass auf dem Boden des Luthertums in Island eine reiche Literatur entstanden ist. 1540 sind die Übersetzung des Neuen Testaments und 1584 der ganzen Bibel erschienen. Gesangbuch, Postillen und Gottesdienstordnung folgten. Besonders ist hier der Dichter Hallgrímur Pétursson (gest. 1674) zu erwähnen, der mit seinen Passionsliedern das evangelisch-lutherische Erbe in Form von Dichtung in die Herzen des Volkes legte. Trotz dieses Nationalgutes haben sich isländische Geschichts- und Literaturwissenschaft hauptsächlich mit den Sagas beschäftigt und die nationale Identität der Isländer von ihnen abgeleitet. Ein Grund hierfür könnte sein, dass die Reformation seinerzeit mit dänischer Unterstützung durchgesetzt wurde.

(2) Die Bedeutung des Lutherbilds des Konfessionalismus ist großen Veränderungen unterworfen. Zu Beginn des letzten Jahrhunderts findet sich immer noch die typisch orthodoxe Vorstellung von Luther als dem Lichtbringer des Evangeliums in die dunkle Kirche des Mittelalters<sup>41</sup>. Wegen des isländischen Unabhängigkeitskampfes wird die Reformation und damit das 16. und 17. Jahrhundert als Niedergangszeit angesehen und schwarz gemalt, während die Zeit davor ausschließlich gut gewesen sei. Dies zeigt den großen Einfluss des römisch-katholischen Geschichtsbilds auf die Isländer. Es ist mit der Deutung der lutherischen Orthodoxie eng verbunden. Sein wichtigster Vertreter auf Island ist Halldór Kiljan Laxness. Dessen Aufsatz »Das dänische Drama im sechzehnten Jahrhundert« ist ein gutes Beispiel für dieses Bild<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Halldór Kiljan Laxness, »Ávarp í minningu bókmennta« in: Þjóðhátíðarrolla Reykjavíkur 1974, 9.

<sup>41</sup> Jón Þór Haraldsson, »Lúther í íslenskri sagnfræði«, in: Lúther og íslenskt þjóðlíf, 13 – 38.

<sup>42</sup> Halldór Kiljan Laxness, »Harmleikur dana á sextándaöld« 47 – 70. Vgl. Halldór Kiljan Laxness, »Kaþólsk viðhorf«, in: *Og árin líða*, 181 – 241.

(3) Das Bild Luthers in der Aufklärungszeit als Repräsentant der Freiheit des einzelnen und der Gewissensfreiheit findet man häufig unter umgekehrten Vorzeichen in Island. Was aus Luthers Theologie am meisten betont wird, sind Teufel, Hölle und Erbsünde. Der Mensch ist durch die Sünde verdorben, und über ihm schwebt der Zorn Gottes. Er kann seine Seele nur mit dauernden Glaubensübungen und Gehorsam gegenüber der Kirche und dem Klerus retten, die den Weg zur Gnade Gottes offen halten. Die Betonung liegt eher auf Unterdrückung als auf Freiheit.

(4) Dass die Reformation Island aufgezwungen wurde, bringt die verbreitete Vorstellung von Luther als Fürstenknecht mit sich. In Sverrir Kristjánssons Buch *Reformatoren und Glaubenskriege* wird diese Ansicht ausgebreitet<sup>43</sup>. Sverrir ist überzeugt, dass im isländischen Bild von Luthers Theologie Begriffe wie Sünde, Tod und Teufel, Zorn und Gericht Gottes zentral sind, wenn vom Individuum und seinem Glauben gesprochen wird. Wenn andererseits von der Gesellschaft die Rede ist, stützt man sich auf Begriffe, die mit Unterdrückung zusammenstimmen: Zweireichelehre und Gehorsam gegenüber der Obrigkeit.

In den letzten Jahren wurde viel vom isländischen Selbstverständnis und der isländischen Geschichtsinterpretation revidiert<sup>44</sup>. Die Geschichte Islands wird jetzt mehr im Zusammenhang mit der Geschichte Nordeuropas und den politischen Bewegungen des Kontinents betrachtet. Ehemals bekommen bisher wenig beachtete Quellen und andere Blickwinkel Gewicht. Anlässlich des 1000jährigen Jubiläums der Christianisierung Islands wurde eine Buchreihe herausgegeben mit dem Titel: *Christentum auf Island*. Der dritte Band handelt von der Reformation, und dort wird ein recht »faïres Bild« von Luther und der Orthodoxie gezeichnet, das jedoch noch genauerer Untersuchung dieser kaum untersuchten Epoche bedürfte. Es ist deshalb notwendig, dass auch isländische Theologen aktiv daran teilnehmen, die oben beschriebenen »falschen« Lutherbilder nachhaltig zu korrigieren<sup>45</sup>.

Sigurjón Árni Eyjólfsson, Flókagata 65, IS-105 Reykjavík

<sup>43</sup> Sverrir Kristjánsson, *Síðskiptamenn og trúarstýrjaldir*, Reykjavík 1942, 51 – 53, 56 – 57.

<sup>44</sup> *Saga XXXVIII*, 9 – 273.

<sup>45</sup> Das Buch von Sigurjón Árni Eyjólfsson über die Theologie Martin Luthers, *Guðfræði Lúthers í ljósi túlkunnar hans á Jóhannesarguðspjalli 1535 – 1540*, ist hoffentlich ein Beitrag dazu.

Gewiss haben Sie, liebe Leserin, lieber Leser, auch jene dpa-Meldung über den Sensationsfund von Mansfeld gelesen, die wir hier noch einmal dokumentieren<sup>1</sup>.

*Der Reformator Martin Luther (1483–1546) stammt nach jüngsten Erkenntnissen von Archäologen aus einem sehr reichen Elternhaus. Das bewiesen neue spektakuläre Funde in der 500 Jahre alten Abfallgrube am Elternhaus des Reformators in Mansfeld (Sachsen-Anhalt), sagte gestern Archäologe Björn Schlenker. Neben Teilen des wertvollen Hausrates sei auch eine Murmel aus braunem Ton entdeckt worden, die mit großer Sicherheit dem kleinen Luther gehörte. Luther lebte als Kind von 1484 bis 1496 in Mansfeld.*

*Auch eine sehr gut erhaltene, fünf Zentimeter lange Trillerpfeife aus einem Gänseknochen wurde gefunden, berichtete der Archäologe weiter. Ebenso kamen neben mehreren Messergriffen ein Meißel aus Eisen sowie ein eiserner Spatenschuh zum Vorschein. Zu den weiteren Fundstücken gehören Nadeln mit Kugelköpfen aus Buntmetall, Schmuckapplikationen aus Kupfer und Messing sowie Tonscherben von Alltagsgeschirr.*

*Die große Zahl von Rinder-, Schweine- und Geflügelknochen zeige, dass in Luthers Elternhaus sehr viel Fleisch gegessen worden sei. »Besonders Geflügel war teuer«, sagte Schlenker. Aber auch Fisch- und Singvogelschädel wurden gefunden. Es sei damals üblich gewesen, Singvögel zu essen. Reste von Pflanzen wurden kaum gefunden.*

*Die Abfallgrube wurde im Juli bei Straßenbauarbeiten entdeckt. Die restaurierten Stücke sollen im nächsten Jahr in einer Sonderausstellung gezeigt werden<sup>2</sup>.*

Unser Mitglied Burckhard Clasen stellt dazu mit Recht einige Fragen.

1. Die Folgerungen, die Herr Dr. Schlenker aus dem archäologischen Befund zieht (»sehr reiches Elternhaus«), stehen im Widerspruch zu Luthers eigenen Äußerungen über seine Kindheit in Mansfeld.

2. Martin lebte seit etwa 1494 nicht mehr in Mansfeld, sondern als Schüler zunächst in Magdeburg, dann in Eisenach und schließlich als Student und

<sup>1</sup> Luthers braune Murmel. Zitiert nach: Donau-Kurier (Ingolstadt), Ausgabe vom 15. 10. 2003.

<sup>2</sup> Mehr als ein Dutzend Funde sind abgebildet in: Heinrich Streffer, Abfallgrube öffnet Fenster zu Martin Luthers Kindheit, in: Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung 77 (2003), Heft 39, 12f.

Mönch in Erfurt, bis er 1511 endgültig als Mönchsprofessor an die Universität Wittenberg wechselte. Nach Mansfeld kam er nur noch auf Besuch.

3. In der Zeit, als Luther auswärtige Schulen besuchte, stieg die Lutherfamilie in Mansfeld zu einigem Wohlstand auf, so dass Hans Luder seinem Sohn nach dem Baccalaureus-Examen 1505 das Corpus Iuris schenken konnte. Es mag ja sein, dass es nun auch täglich (?) Fleisch gab.

4. »Reste von Pflanzen wurden kaum gefunden«. Wie auch? Was bleibt denn vom Gemüse, das zum Gänsebraten verspeist wird? Was nicht im menschlichen Magen verdaut wird, landet auf dem Kompost oder in der Abfallgrube und wird zu Komposterde, wie auch die Fleischreste. Pflanzen habe keine Knochen.

5. Auf welche genaue Zeit ist die Abfallgrube zu datieren? Dass sie auf dem früheren Luthergrundstück liegt, beweist ohne genauen Datierungsnachweis für Martin Luther selbst überhaupt nichts. Die Funde hätten nur dann wirkliche Aussagekraft für Martin Luther selbst, wenn sich die Abfallgrube samt ihren Fundstücken genau auf die Jahre 1484–1494 datieren ließe. Das (1805 abgerissene) Haus erwarb Luthers Vater überdies erst 1491.

6. Wie will Herr Dr.Schlenker nachweisen, dass es Martin Luther und kein anderes Kind war, das mit der braunen Murmel gespielt hat?

Mein Resumee: Der Herr Archäologe hätte erst einmal die Geschichtsbücher aufschlagen und seine Funde in aller Ruhe interpretieren sollen. Dann hätte er diesen Schnellschuss wohl nicht abgegeben.

Pastor Burckhard Clasen, Blauort 12, 25704 Meldorf

## SEGEN IN DER FAMILIE?

### Die Luther-Gesellschaft auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin

Von Andreas Pawlas

Wenn es einen Kirchentag gab, auf dem die Luther-Gesellschaft Flagge zeigen musste, so bestimmt der erste Ökumenische Kirchentag in Berlin. Denn es war doch immerhin Martin Luther, der der mittelalterlichen Kirche ihre Irrwege massiv aufzuzeigen wusste und der mit allen anderen »Evangelischen« aus der damaligen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Damit zerbrach das abendländische »corpus christianum«. Das ließ eine Verständigung der Religionsparteien lange Zeit grundsätzlich unmöglich erscheinen.

Die Kraft und Modernität der Reformation Luthers und seiner Gefährten wirkte sich durch ihre Konzentration allein auf den Glauben an Christus nicht nur auf die sich dann neu entwickelnden evangelischen Kirchentümer aus. In gewissem Maße hatte sie auch Einfluss auf die ihn ausschließende römisch-katholische Kirche. Und so bereitete sich im 20. Jahrhundert eine ökumenische Gesprächskultur vor, die trotz mancher Rückschläge die vielen Gemeinsamkeiten der evangelischen und katholischen Seite betont – und so auch letztlich den Ökumenischen Kirchentag in Berlin ermöglichte.

Allerdings wurde vielfach durchaus die Frage gestellt, ob dieses gemeinsame ökumenische Kirchentagsprojekt zu einer Veränderung der bisherigen evangelischen Kirchentagskultur und ihrer besonderen Atmosphäre geführt habe. Auf den ersten Blick schien sich mir keinerlei Änderung zu zeigen.

Allerdings zeigte sich mir unvermutet dann doch etwas, was mir sonst nicht so leicht auf einem der bisherigen Evangelischen Kirchentage widerfahren wäre. Einmal blieb eine junge Frau vor mir stehen, die wohl einer katholischen Herz-Jesu-Gemeinschaft anhing. Auf meine Einladung in den Stand hin quoll ihr der Mund über vor lauter Herz-Jesu-Liebe zu allen Menschen, natürlich auch zu »den Evangelischen«. Und ehe ich mich versah, hatte sie mir einen Rosenkranz geschenkt.

Für jeden aus dem zehnköpfigen Team der Luther-Gesellschaft gab es eine Fülle weiterer Begegnungen, Gespräche und Erfahrungen, die allemal den Einsatz in Berlin gelohnt hatten. Insgesamt bewährte es sich dabei wieder, die Kirchentagsbesucher nicht nur mit den »Produkten« der Gesellschaft wie dem Lutherjahrbuch, der Zeitschrift »Luther«, den Seminar-

angeboten, der Referentenliste bekannt zu machen, sondern gleichzeitig zu einer Aktion in den Stand einzuladen und so zum Nachdenken anzuregen und sie auf diese Weise auf die Gesellschaft und die reformatorische Tradition aufmerksam zu machen.

In der Vorbereitungsphase hieß das schon, angesichts der außerordentlich stark auf ethische Fragestellungen festgelegten Kirchentagskultur die Kirchentagslosung »Ihr sollt ein Segen sein« nicht als den üblichen Imperativ zu weltweitem Aktionismus zu verstehen. Vielmehr schien es hier aus reformatorischer Tradition geboten, einen völlig anderen Weg zu suchen, um die Gewissheit ins Gedächtnis zu rufen, dass der Christ durch Christus bereits gerettet *ist* – um dann aus diesem Glauben in Familie und Beruf, Wirtschaft und Politik das zu tun, was ihm vor die Hand kommt: Gott zur Ehre und dem Nächsten zu Nutze.

Der andere Weg war, die Besucher eben aus jenem Aktionismus abzuholen und ihnen nach Möglichkeit ins Gedächtnis zu rufen, dass sie ja bereits Segen erfahren haben. Darum lautete die auch im Stand plakativ angebrachte Frage an die Besucher »Ihr sollt ein Segen sein? Wo erleben Sie ihn konkret?« Zur Beantwortung konnten die Besucher mit einer Styropor-Kugel zwischen acht Antwortmöglichkeiten auswählen. Immerhin ließen sich fast 3000 Menschen auf unsere Fragestellung ein. Häufig gab es auch Lob für diese kreative Aktion der Luther-Gesellschaft zur Umsetzung der Kirchentags-Losung. So manches Mal wurden Fotoapparat oder Videokamera herausgeholt, um den Stand mit unserer Aktion zu fotografieren. Und nicht selten ergab sich dann noch ein Gespräch mit jemandem aus dem Team der Luther-Gesellschaft.

Es reagierten im Einzelnen auf die Frage »Ihr sollt ein Segen sein? Wo erleben Sie ihn konkret?«:

<b>Antwort</b>	<b>Anzahl der Antworten</b>	<b>in %</b>
Nirgends	18	0,62
Freunde	608	20,80
Jesus Christus	458	15,67
Gemeinde	385	13,17
Erfolg	49	1,68
Gesundheit	219	7,49
Schöpfung	313	10,71
Familie	873	29,87
Zusammen	2923	100,0

Vielleicht ist das Erfreulichste, dass es kaum Besucher gab, die das Gefühl hatten, nirgends Segen konkret erlebt zu haben (0,62%). Allerdings erstaunt

es, wie wenig der Erfolg als Segen erfahren wird (1,68 %). Bedeutet das etwa in der Gegenwart eine völlige Marginalisierung der bekannten Max-Weber-These<sup>1</sup>?. Ferner verwundert bei dem hohen Anteil von Jugendlichen unter den Kirchentagsbesuchern, dass altersgemäß nicht stärker Freunde als Segen erlebt werden (20,80%). Oder ist »Segen« nur ein Begriff, in dem junge Menschen ihre Beziehungen unter Gleichaltrigen nicht adäquat aufgenommen fühlen?

Davon abgesehen, ist zu vermuten, dass die Antwort »Jesus Christus« mehr individualisiert bzw. »Gemeinde« mehr gemeinschaftsorientiert für die Erfahrung von Gottes Segen steht (15,67% bzw. 13,17 %), denn vom Segen zu verkünden und Segen zu spenden, ist doch traditionelle Aufgabe aller christlichen Überlieferung. Es überrascht, dass stärker als bei diesen beiden Antworten zusammen die Familie als konkreter Segensraum verstanden wurde (29,87%). Bedeutet das nun, dass entgegen manchen aktuellen politischen Bestrebungen zur Auflösung der Familie und entgegen allen pessimistischen Prognosen über deren Untergang oder Irrelevanz diese kleinste gesellschaftliche Zelle dennoch der elementarste Raum zur religiösen Orientierung und Überlieferung ist und bleibt? Oder sollte die Familie deshalb so in das Visier bestimmter religionskritischer Gruppierungen geraten sein, weil sie gerade diese elementare religiöse Funktion hat?

Wie dem auch sei, für Luther war es selbstverständlich, die Familie in ihrer religiös prägenden Funktion ernst zu nehmen und die Väter und die Mütter in ihren schweren, aber eben auch segensreichen Aufgaben zu unterstützen und die Kinder in die religiöse Überlieferung einzubinden. In diesem Sinne bestärkt er ja auch die Eheleute in solchem segensreichen Glauben in seiner Schrift »Vom ehelichen Leben« und sagt: »Deshalb sind sie auch sicher, dass ihm (Gott) der Stand an sich mit allem seinem Wesen, seinen Werken und Leiden und was drinnen ist, gefällt. Nun sage mir: wie kann ein Herz größer Gut, Friede und Lust haben als in Gott, wenn es sicher ist, dass sein Stand, Wesen und Werk Gott gefällt«<sup>2</sup>?

Wenn nun allein die Bekräftigung dieser Gewissheit ein Ergebnis des Ökumenischen Kirchentages in Berlin wäre, dann wäre er bestimmt ein Segen für unserer unruhiges und orientierungsloses Land.

Pastor Dr. Andreas Pawlas, Erlenweg 2, 25365 Klein Offenseth – Sparrishoop

<sup>1</sup> Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: M. Weber, Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Hrsg. v. J. Winkelmann, 1975<sup>4</sup>, 27 ff.

<sup>2</sup> Martin Luther: Vom ehelichen Leben (1522), 22, vgl. WA 10 II, 294 nach Digitale Bibliothek Band 63: Martin Luther, 4895

## DIE GEGENWART CHRISTI IM ABENDMAHL

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 26. bis 28. September 2003 in Marburg

Von Hellmut Zschoch

Marburg und das Abendmahl: Ort und Thema gehören seit dem großen Reformatorentreffen vom Oktober 1529 zusammen. Die Frage nach der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, an der sich die Geister damals schieden, ist nach wie vor aktuell. Die Zahl von über achtzig Teilnehmerinnen und Teilnehmern, die *Johannes Schilling*, der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, zu dem Marburger Seminar begrüßen konnte, belegt das eindrucksvoll. Das Seminarprogramm lenkte das Interesse auf die Klärung des evangelischen Abendmahlsverständnisses und der evangelischen Abendmahlspraxis. Gerade weil der 1529 festgehaltene und im Fortgang des 16. Jahrhunderts verfestigte Dissens von Lutheranern und Reformierten seit der Leuenberger Konkordie von 1573 nicht mehr kirchentrennend wirkt, müssen sich evangelische Christen fragen, in welchem Sinne von Christi Gegenwart im Zusammenhang mit der Feier des Abendmahls zu reden ist und was die Deutungsmuster aus der Reformationszeit heute für Verständnis und Gestaltung austragen.

Der für die Planung und Organisation des Seminars maßgeblich verantwortliche Marburger Systematische Theologe *Dietrich Korsch* skizzierte einleitend die Linien des Seminarprogramms. Dann führte der emeritierte Münchner Kirchenhistoriker *Reinhard Schwarz* unter dem Titel »Selbstvergegenwärtigung Christi« in die Problemkonstellation der Reformationszeit ein, indem er die Strukturen von Luthers Abendmahlsverständnis beleuchtete. Mit Nachdruck wies er darauf hin, dass dessen Rede von der Präsenz Christi nicht auf einen Zustand, sondern auf einen Vorgang zielt und dass nach Luther die gesamte Abendmahlshandlung als worthaftes Geschehen der heilvollen Selbstvergegenwärtigung Christi aufzufassen ist. Wie differenziert sich die Rede von der Abendmahlsgegenwart Christi auch in der reformierten Tradition darstellt, führte anschließend *Jan Rohls*, Systematischer Theologe in München, in einem Parforceritt durch die reformierte Lehrentwicklung des 16. Jahrhunderts vor. Dabei wurde abermals deutlich, dass der beliebte Begriff der »Realpräsenz« nicht zur präzisen Markierung der Deutungsvarianten geeignet ist. Vielmehr geht es entscheidend um die Frage, mit welcher »Realität« das Abendmahl zu tun hat. Diesem Kernproblem widmete sich am zweiten Tag des Seminars der Mainzer Systematische Theologe *Notger Slenczka* in seinem Vortrag

»Neubestimmte Wirklichkeit«. Von markanten Luthertexten ausgehend zeigte er, wie der Wittenberger Reformator vom schlichten Insistieren auf dem Wortlaut der biblischen Einsetzungsworte zu einem neuen Verständnis von Wirklichkeit gelangt, das seine gesamte Theologie strukturiert. Die Rede von der Präsenz des Menschen Jesus Christus im Abendmahl weitet sich zu der Einsicht, dass überhaupt das Leben Jesu zum Gottesprädikat wird. »Anwesenheit« überschrieb *Joachim von Soosten* aus Bochum seine Überlegungen zur gegenwärtigen kulturellen Bedeutung der Abendmahlsgegenwart Christi. Er plädierte entschieden für einen christlichen Beitrag zu einer Kultur der Präsenz, insbesondere angesichts der allerorten zu registrierenden Verschiebung von der Anwesenheit zur Erreichbarkeit. Das Abendmahl widersetzt sich einer Kultur des Vordergründigen, weil es in einmaliger Weise Anwesenheit und Verborgenheit verbindet und so Leben und Tod in einer sinnstiftenden Einheit umfängt. Die Linien zur Gestaltung der Abendmahlsliturgie in der evangelisch(-lutherisch)en Kirche zog schließlich *Reinhard Brandt*, Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft und Dekan in Weißenburg/Bayern, aus. Die Frage, »Ob die Worte ›Christi Leib, für dich gegeben‹ feste stahn?«, beantwortete er mit einem zuversichtlichen »Ja«, wies aber auch kritisch auf solche liturgische Formulierungen und Gesten hin, die den Charakter des Abendmahls als einer Zusagehandlung Christi verschleiern können. Die Erfahrung des gefeierten Abendmahls am Sonntagmorgen half am Ende des Seminars, die Impulse der Vorträge und Diskussionen mit der eigenen religiösen und kirchlichen Erfahrung in Beziehung zu setzen. Diese Erfahrungen nahm das Schlussgespräch auf, in dem die Wahrnehmung des Abendmahls als eines verlässlichen Präsenzzeichens für das Handeln Christi in der Spannung unseres Lebens noch einmal herausgestellt wurde.

Die Tage des Seminars wurden bereichert durch Besichtigungen des Landgrafenschlosses und der Elisabethkirche sowie durch ein schönes Kirchenkonzert, in dem Bachkantaten und Orgelwerke erklangen. Das anregende Seminarprogramm und die vorzügliche Organisation werden den Teilnehmerinnen und Teilnehmern in guter Erinnerung bleiben. Vor allem aber werden sie viele Impulse zum Weiterdenken mitgenommen haben, zu einem Weiterdenken an der Zusage der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl entlang. Es ist geplant, die Marburger Vorträge in einer eigenen Publikation zu veröffentlichen, so dass solches Weiterdenken Kreise ziehen kann – gewiss zum Besten eines bewussten evangelischen Christseins.

Professor Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

## MITTEILUNGEN DER REDAKTION

### *Klarstellung*

Im Beitrag »Zur Genese des Begriffs ›Lutherrenaissance‹« von Arnold Wiebel, der im letzten Heft unserer Zeitschrift veröffentlicht wurde, findet sich unter Bezug auf den Aufsatz »Karl Holl und seine Schule« (ZThK, Beiheft 4, 1978) folgende Passage: »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.« Professor Wallmann, Autor des Aufsatzes »Karl Holl und seine Schule«, legt auf folgende Berichtigung Wert: *Ich habe niemals Angaben über das erste Vorkommen des Wortes ›Lutherrenaissance‹ gemacht. In der von Wiebel zitierten Anmerkung meines Aufsatzes habe ich lediglich geschrieben: »Die Herkunft des Schlagwortes ›Lutherrenaissance‹ ist m. W. noch nicht festgestellt. Ich habe das Wort erstmals – offensichtlich aber noch ohne Schlagwortcharakter – bei ERICH SEEBERG gefunden im Nachruf auf Karl Holl. ...« Von dieser Aussage kann niemand behaupten, dass sie sich nicht halten lässt.*

### *Ankündigung*

Professor Thomas Kaufmann bittet darum, folgendes Projekt anzuzeigen: Der Mohr-Siebeck-Verlag (Tübingen) plant eine Reihe von *Kommentaren zu Schriften Luthers (KSLuth)*, die von dem Reformationshistoriker Thomas Kaufmann (Göttingen) herausgegeben werden soll. Im Rahmen dieser Reihe werden in lockerer zeitlicher Folge historisch besonders wirkungsreiche und theologisch besonders gewichtige Lutherschriften in Form exegetisch präziser Kommentierungen vorgelegt. Historisch-kontextuelle, literarische und sachlich-theologische Aspekte sollen dem exegetischen Stellenkommentar vorangestellt werden. Rezeptionsgeschichtliche Fragen und Probleme schließen die sowohl für Studenten als auch für Forscher nutzbaren Bände ab. Mit diesem historische und systematische Zugänge zu Luther verbindenden Kommentierungskonzept soll eine Lücke in der Forschung geschlossen werden, auf die immer wieder hingewiesen wurde. Als Bearbeiter der ersten Bände haben außer dem Herausgeber R. Rieger (Tübingen), T. Kleffmann und N. Slenczka (Mainz) ihre Mitarbeit zugesagt.

### *Paul-Gerhardt-Preis der velkd*

Anlässlich des 400. Geburtstags des Liederdichters Paul Gerhardt lobt die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (velkd) einen Paul-Gerhardt-Preis aus. Eingereicht werden können dazu wissenschaftliche Arbeiten (Monografien ab dem Umfang einer Magisterarbeit), die Leben, Werk und Wirkung Paul Gerhardts behandeln. In dieser Preisauslobung geht es darum, Paul Gerhardt als lutherischen Theologen zu würdigen. Die eingesandten Arbeiten werden von einem Preisgericht unter Vorsitz von Professor Walter Sparr (Erlangen) begutachtet. Die Geschäftsführung des Gutachtergremiums liegt bei Oberkirchenrat Dr. Klaus Grünwaldt, Lutherisches Kirchenamt, Postfach 51 4 9, D-30634 Hannover (E-Mail: gruenwaldt@velkd.de). Hier sind auch weitere Informationen erhältlich. Das Preisgeld beträgt Euro 4.000.–. Der Preis kann geteilt werden. Einsendeschluss für die Arbeiten ist der 15. September 2006.

### *Glaube und Macht*

Vom 24. Mai bis 10. Oktober findet im in Torgau die 2. Sächsische Landesausstellung statt. Thema ist »Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit«. Ausstellungsorte sind Schloss Hartenfels, die Schlosskapelle und die Kurfürstliche Kanzlei. Die Ausstellung ist täglich (auch montags) von 10 bis 18 Uhr geöffnet. Informationen erhalten Sie über Tel. 01805-15 47 00 oder [info@Landesausstellung.Sachsen.de](mailto:info@Landesausstellung.Sachsen.de).

### *Luther-Bulletin 12 (2003)*

Vereinbarungsgemäß zeigen wir hier den Inhalt unserer niederländischen Schwesterzeitschrift an:

Jos Vercruyssen, »Geen groter heiligdom dan Gods Woord«. Luther en de sacramenten – Knud Alsväg, Who has known the mind of the Lord? The theological significance of the doctrine of the hidden God – Uwe Rieske-Braun, Endzeiterwartung und Kampfesmetaphorik in späten Briefen und Vorlesungen Luthers – Christoph Burger, Nieuw onderzoek naar Luthers wijsgerige en theologische vorming en haar doorwerking – Karl-Heinz zur Mühlen, Die Anthropologie Martin Luthers im Lichte der Eschatologie  
Es erscheint jährlich 1 Heft. Zu beziehen ist es über folgende Adresse: Luther-Bulletin, Leeuwerikstraat 78, NL-3853 AE Ermelo. Von Deutschland aus kostet es Euro 15.–. Es existiert ein Konto in Deutschland.

Auch mit unserer US-amerikanischen Schwesterzeitschrift haben wir nun vereinbart, wechselseitig auf die Beiträge unserer Hefte hinzuweisen. *Luther Digest* versammelt keine Originalbeiträge, sondern Abstracts aus Aufsätzen oder Büchern, so dass man einen guten Überblick über die weltweite aktuelle Forschungs- und Diskussionslage erhält.

Ulrich Asendorf, *Viva vox Evangelii. A Necessary Course Correction* – Carl Axel Aurelius, *Luther on the Psalter* – William S. Campbell, *Martin Luther and Paul's Epistle to the Romans* – Arland J. Hultgren, *Luther on Galatians* – John Kleinig, *Where is Your God? Luther on God's Self-Localization* – Siegfried Kreuzer, *Summa totius legis et sapientiae populi Israel*. . .Die Deuteronomium-Vorlesung Luthers in ihrer Bedeutung für sein Dialogverständnis und seine Katechismen – Matthieu Arnold, *Invitation et initiation à la prière dans les lettres de Martin Luther* – Scott Hendrix, *Luther on Marriage* – Carter Lindberg, *The Future of a Tradition. Luther and the Family* – David Bagchi, *Sic et non. Luther and Scholasticism* – Theo Bell, *De eiken en sparren als leermesters. Bernhard van Clairvaux in Luthers geschrift ›Von den Konziliis und Kirchen‹* – Martin Brecht und Christian Peeters, *Martin Luther. Annotierungen zu den Werken des Hieronymus* – Ulrich Köpf, *Bernhard von Clairvaux im Werk Martin Luthers. Bemerkungen zur neueren Forschung* – Friedemann Pannen, *Luther über Johannes Gerson. Eine Untersuchung der Aussagen Luthers über den ›Doktor des Trostes‹* – Franz Posset, *Goldene Worte. Augustinus und Bernhard in der Sicht des alten Luther (1531–1546)* – Franz Posset, *Pater Bernhardus. Martin Luther and Bernard of Clairvaux* – Matthieu Arnold, *La notion d'epieikeia chez Martin Luther* – Egil Grisliis, *Martin Luther and the Jews* – Berndt Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?* – Berndt Hamm, *Die Stellung der Reformation im zweiten christlichen Jahrtausend. Ein Beitrag zum Verständnis von Unwürdigkeit und Würde des Menschen* – Ekkehard Heise, *Theologie des Kreuzes Christi und der Christen. Lutherische Perspektiven im lateinamerikanischen Kontext* – Eilert Herms, *Gewissheit in Martin Luthers ›De servo arbitrio‹* – Won Yong Ji, *Luther's Works and the Lutheran Confessions. Toward Indigenization of the Christian Faith* – Gregory J. Miller, *Luther on the Turks and Islam* – Ulrich Moustakas, *Differenz und Relation. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Luther* – Jos Vercruyse, *›Theologia crucis‹ – ›Theologia gloriae‹ bei Martin Luther. Eine terminologische Untersuchung* – Jared Wicks, *God and His Grace According to Luther 1509–1517* – David Bagchi, *Luther's Catholic Opponents* – Reinhard Flogaus, *Luther versus Melancthon? Zur Frage der Einheit der Wittenberger Reformation in der*

Rechtfertigungslehre – Athina Lexutt, Humor und Theologie bei Erasmus und Luther – Michael J. Tori, Luther and Cajetan on the Sacrifice of the Mass.

Es erscheint jährlich 1 Heft Zum Preis von Dollar 20.– (Preis für Europa). Beziehen kann man es über folgende Adresse: Luther Digest, P.O.Box 28801, Greenfield, WI 53228-8801 USA. Internet-Adresse: [www.cuw.edu/lutherdigest/](http://www.cuw.edu/lutherdigest/).

## AUS DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Am 26. September 2003 hat in Marburg turnusmäßig die Neuwahl des Vorstands der Luther-Gesellschaft durch die Mitgliederversammlung stattgefunden. Gewählt wurde nach der neuen Satzung, die in einem der nächsten Hefte abgedruckt wird. Da diese Satzung eine Verkleinerung des Vorstands vorsieht und Geschäftsführer wie auch Schatzmeister nicht wieder kandidierten, ergab sich ein größeres Revirement.

Erster Präsident bleibt Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel), Zweiter Präsident Dekan Dr. Reinhard Brandt (Weißenburg). Neuer Schatzmeister ist Dipl.-Theol. Thorsten Engler (Kiel). Weiter gehören dem Vorstand an: Prof. Dr. Albrecht Beutel (Münster), Dr. Michael Beyer (Leipzig), Prof. Dr. Jörg Haustein (Bonn), Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann (München), Prof. Dr. Helmar Junghans (Leipzig), Prof. Dr. Dietrich Korsch (Marburg) und Privatdozent Dr. Uwe Rieske-Braun (Aachen). Die Position des Geschäftsführers ist derzeit vakant.

Dem Wissenschaftlichen Beirat gehören an: Vizepräsident Dr. Hermann Barth (Hannover), Oberkirchenrat Dr. Klaus Grünwaldt (Hannover), Oberkirchenrat Dr. Michael Jacob (Berlin), Landesbischof em. Prof. Dr. Gerhard Müller (Erlangen), Direktor Dr. Stefan Rhein (Wittenberg), Prof. Dr. Reinhard Schwarz (Germering), Prof. Dr. Eike Wolgast (Dossenheim) und Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig).

Der Präsident dankte allen Ausgeschiedenen (Pfarrerin Dr. Dorothea Vorländer, Neuendettelsau, Prof. Dr. Christoph Schwöbel, Heidelberg, Dr. Markus Wriedt, Mainz, und Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Bonn), insbesondere Geschäftsführer Prof. Dr. Andreas Pawlas (Klein Offenseth-Sparrieshoop), Schatzmeister Dr. Günter Hoog (Hamburg), sowie der langjährigen Sekretärin Herma de Buhr, die in den Ruhestand eintritt.

Der Vorstand hat beschlossen, ab 1.1.2005 die Beitragssätze leicht anzuheben. Der Mitgliedsbeitrag einschließlich Bezug der Zeitschrift beträgt dann Euro 20.- (ermäßigt für Studierende Euro 10.-), einschließlich Luther-Jahrbuch Euro 45.- (ermäßigt für Studierende Euro 23.-).

Neue Anschrift der Geschäftsstelle seit 1.1.2004:  
Luther-Gesellschaft e.V.  
Collegienstraße 62  
06886 Lutherstadt Wittenberg  
Tel. / FAX 03491 – 466 233  
e-mail: Luther-Gesellschaft@t-online.de  
www.Luther-Gesellschaft.com



# Neu bei Mohr Siebeck

Oswald Bayer

## **Martin Luthers Theologie**

Eine Vergegenwärtigung

2003. XVIII, 354 Seiten. ISBN 3-16-148122-4  
fadengeheftete Broschur € 29,-

## **Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli**

Herausgegeben von Berndt Hamm  
und Matthieu Arnold

2003. VIII, 167 Seiten. (Spätmittelalter  
und Reformation. Neue Reihe 23).  
ISBN 3-16-147763-4 Leinen € 59,-

Hans-Georg Geyer

## **Andenken**

Theologische Aufsätze

Herausgegeben von Dietrich  
Korsch, Hans Theodor Goebel,  
Hartmut Ruddies und Jürgen Seim

2003. XI, 506 Seiten. ISBN 3-16-148065-1  
fadengeheftete Broschur € 29,-

Eilert Herms

## **Menschsein im Werden**

Studien zu Schleiermacher

2003. VIII, 502 Seiten.  
ISBN 3-16-148024-4 Leinen € 84,-

Thomas Kaufmann

## **Das Ende der Reformation**

Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei«  
(1548-1551/2)

2003. XVII, 662 Seiten.  
(Beiträge zur historischen Theologie 123).  
ISBN 3-16-148171-2 Leinen € 119,-

Eberhard Jüngel

## **Wertlose Wahrheit**

Zur Identität und Relevanz  
des christlichen Glaubens

Theologische Erörterungen III

2. Auflage 2003. XII, 419 Seiten.  
ISBN 3-16-148222-0 Broschur € 39,-;  
ISBN 3-16-148226-3 Leinen € 69,-

Thomas K. Kuhn

## **Religion und neuzeitliche Gesellschaft**

Studien zum sozialen und  
diakonischen Handeln in Pietismus,  
Aufklärung und Erweckungs-  
bewegung

2003. XIII, 440 Seiten.  
(Beiträge zur historischen Theologie 122).  
ISBN 3-16-148169-0 Leinen € 94,-

Christoph Schwöbel

## **Christlicher Glaube im Pluralismus**

Studien zu einer Theologie  
der Kultur

2003. XVIII, 467 Seiten. ISBN 3-16-148228-X  
fadengeheftete Broschur € 39,-



**Mohr Siebeck**  
Postfach 2040  
D-72010 Tübingen  
Fax 07071 / 51104  
e-mail: info@mohr.de  
www.mohr.de

# Systematische Theologie

Eberhard Busch

**Credo**  
Das apostolische  
Glaubensbekenntnis



Vandenhoeck & Ruprecht

## Eberhard Busch **Credo**

**Das apostolische Glaubensbekenntnis**

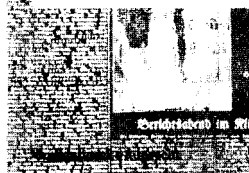
2003. 314 Seiten, Paperback € 32,90 D  
ISBN 3-525-01625-5

Dieses Buch möchte über das Besondere und Eigentümliche des christlichen Glaubens unterrichten. Was heißt es, in den Herausforderungen der Gegenwart Christ zu sein?

Das christliche Glaubensbekenntnis wird als Apostolisches Bekenntnis in den christlichen Gottesdiensten zu meist 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  
**Die Barmer Thesen**  
1934–2004



## Eberhard Busch **Die Barmer Thesen**

**1934–2004**

2004. 94 Seiten, kartoniert € 9,90 D  
ISBN 3-525-56332-9

Zum ersten Mal seit der Reformation haben sich im Mai 1934 in Wuppertal-Barmen Lutheraner, Reformierte und Unierte im Namen der Deutschen Evangelischen Kirche gemeinsam zu ihrem Herrn Jesus Christus bekannt. Sie taten es in einer politisch unruhigen Zeit, in der die Kirche ihre Orientierung verloren zu haben schien und in der sie nun neu Boden unter den Füßen fand. Dieses Ereignis bleibt vorbildlich für das evangelische Christentum in unserer Zeit. Die vorliegende Schrift will helfen, das damalige fundamentale Wort der Bekennenden Kirche in den heutigen Gemeinden lebendig zu halten.

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Kirche im Mittelalter

Die Epoche des „christlichen Abendlandes“ vom 11. bis 15. Jahrhundert ist geprägt von der Kirchenreform und den Versuchen des Hoch- und Spätmittelalters, Kirche zu gestalten, ein ursprüngliches christliches Leben zu führen und Glaubenswahrheiten zu durchdenken. Zugleich tun sich auch Abgründe an religiös motivierter Gewalt, Gewissenszwang und veräußerlichter Christlichkeit auf. Mit ihnen gelangt das kirchliche Universalsystem an seine Grenzen, so dass am Ende des Mittelalters das Reformverlangen neue Intensität gewinnt.

Die knappe, gut verständlich geschriebene quellenreiche Darstellung dieses Bandes macht die sich in Kirchenpolitik, Frömmigkeit und Theologie manifestierenden religiösen Triebkräfte des Geschehens transparent. Sie trägt damit zum Verständnis einer Epoche bei, die unsere Gegenwart bis heute in vielerlei Hinsicht prägt.

Hellmut Zschoch

## Die Christenheit im Hoch- und Spät- mittelalter

Von der Kirchenreform des  
11. Jahrhunderts  
zu den Reformbestrebungen des  
15. Jahrhunderts

UTB 2520 S

Zugänge zur Kirchengeschichte, Band 5.

2004. 323 Seiten, kartoniert

€ 15,90 D

ISBN 3-8252-2520-8

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht



# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 2 · 2004*



*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-hoevermann@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:* Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt-Wittenberg;  
www.luther-gesellschaft.com

Tel./Fax: (03491) 466233. E-mail: info@luther-gesellschaft.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 39,60 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 16,- inbegriffen.

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

Internet: www.v-r.de

E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen/Abonnementverwaltung)

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

---

## INHALT

	67	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR	68	Wo war Gott?
HEUTE ENTDECKT		Wenn das Leben Schiffbruch erleidet
AUFSÄTZE	69	Volker Leppin
		Von der Renaissance zur neuen
		Nüchternheit?
		Lutherforschung im 20. Jahrhundert
	80	Irene Dingel
		Konfession und Frömmigkeit
		Verlaufsformen der Konfessionalisierung
		an ausgewählten Beispielen
WERKSTATT	103	Georg Kuhaupt
		Ein guter Haushalter des Lebens sein
		Predigt zum Ewigkeitssonntag
		mit Luthers Hilfe
BÜCHERSCHAU	108	Zu: P. Freybe / G. Wartenberg / G. Beschin /
		P. Blickle / H.-G. Leder / Bächtold-Neumann /
		M. Steffens / Bubenheimer-Oehmig /
		Schindler-Stickelberger / M. Beiner

## ZU DIESEM HEFT

Im ersten Aufsatz dieses Heftes gibt *Volker Leppin* einen Überblick über die Schulen und Positionen der Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Damit ergibt sich gewissermaßen ein Nachklang zum vorigen Themenheft über Luther-Rezeption.

Eine Einstimmung nach vorn auf das kommende Jahr 2005 stellt demgegenüber der Beitrag »Konfession und Frömmigkeit« von *Irene Dingel* dar. Im nächsten Jahr gedenken wir des 450. Jahrestags des Augsburger Religionsfriedens, der in gewissem Maße ein Zusammenleben der Konfessionen ermöglichte. Die Autorin geht dem Verhältnis von Bekenntnis und Lehre nach, beleuchtet die Anfänge des landesherrlichen Kirchenregiments und die sich herausbildende Koexistenz der Konfessionen – zumal, wenn diejenige des Landesherrn und die des Volkes verschieden waren.

*Georg Kuhaupt* gibt in der »Werkstatt« ein schönes Beispiel dafür, wie sich mit Luthers Hilfe anschaulich und einleuchtend zum Totensonntag predigen lässt. Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben« galten wiederholt Analysen in dieser Zeitschrift. Hier haben wir nun eine praktische Anwendung des Textes.

Auf Lebenshilfe aus ist der kleine Luthertext am Anfang dieses Heftes, die Tischrede »Gleichnis eines Christenlebens«. Wo war Gott, als jene Katastrophe über uns hereinbrach? fragen Menschen ja nicht erst heute. Auf den Versuch, Gott die Verantwortung für Unglück und Elend zuzuschieben, lässt Luther sich nicht ein. Verantwortung trägt der Mensch. Verantwortung ist Ver-ant-wort-ung. Von hier aus lässt sich darüber neu und kreativ nachdenken.

H.H.

## WO WAR GOTT?

Wenn das Leben Schiffbruch erleidet

*»Eugen Drewermann zum 11. September 2001. Der bekannte Theologe und Buchautor antwortet auf die provokative Frage: Wo war Gott an jenem Tag, als Terroristen Flugzeuge in die Türme des World Trade Centers steuerten!« So kündigte eine nordbayerische Tageszeitung ein Interview mit E.D. an. Die Frage ist in ihrer Grundfigur nicht neu. Darin ist angelegt, dass sich Gott vor dem Gerichtshof des Menschen gefälligst zu rechtfertigen habe. Martin Luther hat sich ihr in seinem »Gleichnis eines Christenlebens« gestellt. Dieser Text (WA TR 5, 628f) ist verhältnismäßig unbekannt. Wohl, weil er die Frage nach der Verantwortung für das Scheitern des menschlichen Lebens und der Weltgestaltung umkehrt.*

Unser Leben gleicht einer Schifffahrt. Denn wie Seeleute den Hafen vor Augen haben, der das Ziel ihrer Fahrt ist, dass sie ihn erreichen und ankommen mögen, wo sie sicher und aller Gefahr entronnen sind, so ist uns die Verheißung des ewigen Lebens zuteil, dass wir in ihr wie in einem Hafen sanft und sicher unseren Ankerplatz haben sollen. Weil aber das Schiff, in dem wir unterwegs sind, schwach ist und große, gewaltige, gefährliche, ungestüme Winde, Wetter und Wellen auf uns einstürzen und das Deck überspülen wollen, so brauchen wir wahrlich einen kundigen und geschickten Schiffsherrn und Kapitän, der das Schiff mit seinem Rat und Verstand so beherrsche und regiere, dass es nicht an eine Klippe stoße oder gar absaufe und untergehe.

Nun ist unser Schiffsherr und Kapitän allein Gott, der nicht nur das Schiff will, sondern der es auch beherrschen und erhalten kann, so dass es, wenngleich es von ungestümen Wellen und Sturmwinden hin und her geweht und überschwemmt wird, heil ans Ufer und in den Hafen kommen möge.

Er hat verheißen, dass er uns beistehen will, wenn wir ihn nur fleißig um Herrschaft und Hilfe, Schutz und Schirm bitten und mit Ernst anrufen. Und solange wir diesen Schiffsherrn bei uns haben und behalten, hat's keine Not, und wir kommen aus allem Unglück, dass uns die grausamen Winde und Wellen nicht schaden und nicht überspülen können. Wenn aber die, die im Schiff sind, in der größten Gefahr den Schiffsherrn und Kapitän, der sie doch durch seine Gegenwart und seinen Rat erhalten könnten, aus dem Schiff werfen, dann muss das Schiff untergehen und verderben.

Man sieht klar, dass der Schiffbruch nicht auf die mangelnde Sorgfalt und Schuld des Schiffsherrn zurückzuführen ist, sondern auf den Mutwillen und die Unsinnigkeit derer, die im Schiff gewesen sind.

Dies Gleichnis und Bild zeigt fein an, was die Ursache unseres Unglücks und Elends sei und woher es komme.

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

## VON DER RENAISSANCE ZUR NEUEN NÜCHTERNHEIT?

Lutherforschung im 20. Jahrhundert<sup>1</sup>

Von Volker Leppin

Lutherforschung im 20. Jahrhundert – das muss mehr sein als ein Bericht über ein Teilgebiet historischer Forschung. Denn über Luther zu forschen heißt immer auch, nach Gründen lutherischer und protestantischer Identität zu fragen. Luther ist nie nur eine historische Gestalt unter vielen gewesen, sondern immer die Ur- und Vorbildgestalt des Protestantismus. So sehr Luther unzweifelhaft eine Gestalt des 16. Jahrhunderts ist, so wenig bleibt er auf das sechzehnte Jahrhundert beschränkt. Er fordert bis heute zum Fragen und zur Auseinandersetzung heraus. Eine Gestalt, die so prägend für protestantisches Selbstverständnis ist, wird nun aber in noch viel intensiverer Weise als andere Forschungsobjekte teilhaben an gesellschaftlichen Entwicklungen, an den Brüchen, die die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts prägen. Die Lutherforschung ist damit in besonderer Weise auch Reflex der Entwicklungen im 20. Jahrhundert, das man, in Entsprechung zum langen neunzehnten, von dem man in der Geschichtswissenschaft zu sprechen pflegt, als das kurze zwanzigste Jahrhundert bezeichnen könnte. Das heißt: Das zwanzigste Jahrhundert, von dem der fol-

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten auf dem Luther-Seminar »Reformation für die Gegenwart« in Wittenberg am 2. Oktober 2002. Die Vortragsfassung wurde weitgehend beibehalten und nur um die nötigsten Belege ergänzt.

gende Überblick handelt, beginnt mit dem Ersten Weltkrieg. Theologisch und forschungsgeschichtlich heißt dies: mit der Luther-Renaissance<sup>2</sup>.

### 1. Die Luther-Renaissance

Als sich die Berliner Universität am 31. Oktober 1917 zur Vierhundertjahrfeier der Ablassthesen versammelte, trat zu diesem herausragenden Jubiläum nicht Adolf von Harnack, der seinerzeit unumstritten größte Theologe Berlins, wenn nicht Deutschlands, an das Rednerpult, sondern ein Kollege, der stets in seinem Schatten gestanden und darunter zeitweise wohl auch gelitten hatte: Karl Holl. Anfänglich selbst Patristiker – als solcher sogar Schüler Harnacks –, hatte er sich neben dem übermächtigen Kollegen in der Lehre hauptsächlich auf die neuere Kirchengeschichte seit der Reformation gestürzt.

Nun zog er zu einem Zeitpunkt, da sich das Scheitern der deutschen Kriegspläne immer deutlicher am Horizont abzeichnete, Bilanz seiner Forschungsinteressen und entwarf ein Bild von Luther, das Impulse zu einer aktiven, konstruktiven Weltgestaltung frei setzen sollte. Angelpunkt für seine Deutung Luthers war, dass er mit großer Klarheit und Überzeugungskraft systematisch-theologische und historische Fragestellungen verband. Damit prägte er die Lutherforschung weit über seinen engen Schülerkreis hinaus.

In aller Deutlichkeit stellte Holl eine genuin theologisch-biblische Erkenntnis in den Mittelpunkt seiner Lutherdeutung: die Rechtfertigungslehre, durch die Luther, in Holls Worten, »in einem bewußten und betonten Gegensatz« zu seiner Zeit stand<sup>3</sup>. Die aus dem Römerbrief gewonnene Auffassung, dass der Mensch nicht durch eigene Aktivität, sondern durch die freie Gnade Gottes gerechtfertigt sei, konnte als organisierendes Prinzip der Theologie Luthers erkannt und bestimmt werden. Aber sie sollte nach Holl nicht nur systematische Leitfigur seiner einzelnen theologischen Ausführungen sein, sondern auch am Anfang seiner Entwicklung stehen, also den Bruch mit der mittelalterlichen Kirche begründet und den Gesamtvorgang der Reformation eigentlich erst angestoßen haben. Das theologisch Wesentliche der Reformation war damit in einem Urereignis,

<sup>2</sup> S. hierzu: Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch: die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) (FSÖTh 72), 1994.

<sup>3</sup> K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1: Luther, <sup>6</sup>1932, 108; zur Kritik an der Hollschen Sicht s. ausführlicher V. Leppin, *Wie reformatorisch war die Reformation?*, in: ZThK 99 (2002), 162–176.

einer Art theologischem Urknall begründet. In aller Kürze ließ sich hier nach erfassen, was Reformation ausmachte: Ihre Einheit lag in der *einen* Person Martin Luthers, an dem *einen* Ort, dem Studierzimmer im Turm des Wittenberger Augustinerklosters, und in *einer* theologischen Grundfigur: dem Vertrauen auf die durch den Glauben erfolgende Rechtfertigung des Sünders.

Diese genial einfache Verbindung von systematischer Konzentration auf eine theologische Zentralüberzeugung und historischer Begründung derselben in einem Entdeckungsereignis richtete sich gleich gegen mehrere Strömungen der Lutherdeutung. Neben der Neigung zu einer heroischen, vornehmlich antiautoritativen Lutherdeutung, wie sie seit der Aufklärung in vielen Kreisen Deutschlands bestimmend gewesen war, stand die Abwehr der katholischen Deuter Heinrich Denifle und Hartmann Grisar<sup>4</sup>, die Luthers Abwendung vom Mittelalter vor allem mit psychologisch fragwürdigen, individuellen Problemen eines überforderten Mönches erklärten. Vor allem aber stand Holl mit seiner Deutung diametral gegen die Auffassung des evangelischen Theologen und Religionssoziologen Ernst Troeltsch, der Luther letztlich noch in das Mittelalter eingeordnet und die Moderne erst mit den Täufern und den Spiritualisten hatte beginnen sehen wollen<sup>5</sup>. Für Holl war Luther hingegen Begründer der Neuzeit und gab durch seine Theologie auch Impulse für weltgestaltendes Handeln.

Diese Überzeugungen hat Holl nicht nur in seinem großen Vortrag von 1917 artikuliert, sondern auch in einer ganzen Anzahl von Aufsätzen zu Luther und zur Reformation. Die wichtigsten von ihnen publizierte er 1921 unter dem lapidaren Titel »Luther«. Der Zeitpunkt war fast derselbe, zu dem Karl Barths Römerbriefkommentar in zweiter Auflage erschien. Und die Wirkung ist durchaus vergleichbar. So wie mit Karl Barths Römerbrief eine neue theologische Epoche eingeläutet wurde, so mit Holls Lutherbuch eine neue Epoche der Lutherdeutung. Lutherdeutung gab es freilich nicht nur innerhalb der Holl-Schule im engeren Sinne – aus ihr ragte insbesondere Emanuel Hirsch hervor. Neues Interesse an Luther kam vielmehr auch aus Richtung der Dialektischen Theologie, namentlich von Friedrich Gogarten.

<sup>4</sup> H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt, 1904. 1909; H. Grisar, Luther. 3 Bde., 1911–1912.

<sup>5</sup> E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912; zum Verhältnis Holls zu Troeltsch s. bereits E. Hirsch, Holls Lutherbuch, in: B. Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (WdF 123), 1968, 96–101, 99.

## 2. *Lutherforschung im Schatten dogmatischer, ethischer und kirchenpolitischer Vereinnahmung*

Mit diesen Namen deutet sich schon an, dass der weitere Umgang mit Luther politisch nicht unproblematisch war. Es waren oft gerade solche theologischen Denker, die anfällig für die nationalsozialistische Ideologie oder zumindest nicht resistent genug gegen diese gewesen sind, die sich wesentlich auf Luther stützten. Um sich die Gründe hierfür deutlich zu machen, wird man den dogmatischen Kontext in den Blick nehmen müssen, der die Attraktivität einer Beschäftigung mit Luther ausmachte.

Hierfür dürften bestimmte Akzentsetzungen in Holls Lutherdeutung verantwortlich sein, die bei diesem mit nationalistischen Horizonten noch nichts zu tun hatten, aber recht bald in einen solchen gestellt werden konnten. Am wichtigsten ist das Phänomen, dass die Christologie in seiner Beschäftigung mit Luther weitgehend in den Hintergrund tritt: Das ganze Geschehen zwischen Gott und Mensch konzentriert sich letztlich auf die Begegnung zwischen Gott und dem individuellen Gewissen, die zwar durch Jesus Christus ermöglicht ist, aber letztlich als individuelles Geschehen nicht in besonderer Weise auf das Christusgeschehen angewiesen bleibt. Darin liegt eine offenkundige Differenz zu dem, was bei Karl Barth in den Vordergrund treten sollte und dann der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 ihre eigentliche Wirkungskraft gegeben hat: die klare Christozentrik, die neben Jesus Christus nichts anders zulässt.

Eben dieses Nichtzulassen von anderem ist so in Holls Deutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre nicht gegeben. Vielmehr wird bei ihm ausdrücklich die Eigenständigkeit der politischen Gewalt gegenüber der kirchlichen betont, was eine Zurückhaltung der Kirche gegenüber der Kritik an staatlichen Entscheidungen selbstverständlich Vorschub leisten konnte.

Die Verknüpfung dieser beiden Faktoren führte in der weiteren Lutherforschung zu einer fatalen Akzentsetzung, die zunächst durchaus an Luther anknüpfen konnte, hieraus aber Konsequenzen zog, die von dessen Theologie nicht mehr gedeckt waren: Vor allem durch Emanuel Hirsch, in modifizierter Weise aber auch bei Gogarten und anderen Theologen wurde in Luthers Theologie jenseits der Christologie eine andere Form des göttlichen Handelns in den Vordergrund gestellt: die Schöpfungstheologie. Und das hieß vor allem: die durch die Schöpfung gesetzten Ordnungen. Damit wurde Luthers Lehre von den Ständen ausgearbeitet, die in der Tat bedeutete, dass es eine ethische Grundlegung gibt, die ihre Wurzeln jenseits und vor dem Christusbezug besitzt. Indem aber neben der Familie zunehmend auch das Volk oder, zeitgemäß, die Rasse, als solche Ordnungen interpretiert wurden, durch die Gott die Welt erhalten wolle, verschwam-

men die Grenzen zu affinen Elementen der nationalsozialistischen Ideologie zusehends – am eindeutigsten in Emanuel Hirschs Parteinahme für die Deutschen Christen.

Nun wäre es bekanntlich zu kurz gegriffen, im Blick auf das Dritte Reich einfach die Rechnung aufzumachen, wer sich von Luther habe inspirieren lassen, sei ideologieanfällig geworden. Vom lutherischen Erbe geprägte Theologen wie Asmussen, Bonhoeffer oder Tillich sprechen eine deutlich andere Sprache. Aber: Große Luthermonographien kamen nicht von ihnen, sondern von anderen: Elerts »Morphologie des Luthertums«<sup>6</sup> ebenso wie – freilich erst lange nach dem Zweiten Weltkrieg – die Theologien Luthers aus den Federn von Althaus und Gogarten<sup>7</sup>. Diese Theologen waren stets auch respektable Lutherforscher, und ihre einschlägigen Werke sind zum Teil bis heute unüberholt. Eben darum muss man sich dieser Episode der Lutherforschung auch stellen.

Es ist schwer auszudenken, wie es mit dem protestantischen Umgang mit Luther weitergegangen wäre, wenn Luther nicht auch in einen ganz anderen theologischen Kontext gestellt worden wäre: in den der Wort-Gottes-Theologie. Dabei hat Karl Barth selbst nicht viel zur Ehrenrettung Luthers beigetragen. Ihm blieb Luther wohl zeitlebens fremd, auch wenn er sich in einem Beitrag zum 450. Geburtstag 1933 positiv-wohlwollend über den Wittenberger Reformator äußerte<sup>8</sup>. Ihm glitten aktuelle dogmatische und historische Auseinandersetzung ineinander, und er kritisierte Luther wegen dessen Sozialethik und seiner Zuordnung von Gesetz und Evangelium.

Als herausragende Gestalt noch während der Weimarer Republik und dann auch als aktiver Mitgestalter der Bekennenden Kirche ist Hans Joachim Iwand (1899–1960) zu nennen, der seit seiner 1927 eingereichten Habilitationsschrift<sup>9</sup> bemüht war, die bei Holl faktisch vollzogene Isolierung der Rechtfertigungslehre von der Christologie zurückzuführen und den notwendigen Bezug der Rechtfertigungslehre auf den *Christus pro nobis* deutlich zu machen. Noch wirkungsvoller für die Lutherforschung waren Gerhard Ebeling und Ernst Bizer. Beide haben auf ihre Weise neu das geleistet, was Holl zu Anfang des Jahrhunderts gelungen war: Sie haben in bester Weise historische und systematische Lutherforschung miteinander

<sup>6</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, 1931–1932; vgl. zu ihm Th. Kaufmann, Werner Elert als Kirchenhistoriker, in: *ZThK* 93 (1996), 193–242.

<sup>7</sup> P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 1962; F. Gogarten, *Luthers Theologie*, 1967.

<sup>8</sup> K. Barth, *Lutherfeier 1933* (TEH 4), 1933.

<sup>9</sup> H. J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*, 1930.

verbunden, indem sie die Themen der Theologie ihrer Zeit aufgriffen, aber historisch bei Luther nachzeichneten. Das Thema, dem Ebeling unter dem Eindruck Karl Barths verpflichtet war, ist das Wort Gottes. Aber er folgte nicht einfach der Theologie Karl Barths, sondern analysierte die hermeneutischen Bedingungen Luthers in seiner Zeit – und Luthers über seine Zeit hinausweisenden schrifthermeneutischen Beitrag<sup>10</sup>. So gelang es, Luther neu zum Sprechen zu bringen und seine Relevanz für die Gegenwart in der Weise zum Ausdruck zu bringen, dass die Nähe zur zeitgenössischen Theologie ebenso zum Ausdruck kam wie die Distanz. Bizers Beitrag zur Lutherforschung wird immer wieder darauf reduziert, dass er Holls Frühdatierung der reformatorischen Wende Luthers die These einer Spätdatierung entgegengestellt und diese auch weitgehend in der Forschung etabliert habe. Viel wichtiger ist jedoch die Begründungsstruktur, die dieser These zugrunde liegt. Bizer hat die reformatorische Entdeckung Luthers ganz im Sinne seiner Zeit formuliert, als er erklärte: »Was Luther entdeckt hat, ist zunächst die Theologie des Wortes und *im Zusammenhang* damit die Bedeutung des Glaubens«<sup>11</sup>. Die inhaltlich auch nach Luthers Großem Selbstzeugnis von 1545 schwer zu fassende reformatorische Wende gewann damit Kontur – und dies in einer Weise, die der seinerzeit herrschenden Theologie Karl Barths entsprach: Das Wort als Offenbarungsmittler wurde nun auch zu einer genuinen Aussage Luthers, ja geradezu zum Schlüssel seiner reformatorischen Theologie. Wiederum wurde eine historische These mit einer systematischen verknüpft, nämlich durch die inhaltliche Füllung der selbstverständlich auch für Bizer zentralen Rechtfertigungslehre im Sinne der Wort-Gottes-Theologie. Die damit vollzogene Leistung bedeutete auch, dass Luther gewissermaßen in den Hauptstrom des deutschen Protestantismus zurückgeholt wurde, dass die Gefährdung, die sein Gebrauch in den Kreisen um Hirsch, Gogarten und Althaus bedeutet hatte, nicht das einzige Potenzial einer Lutherdeutung blieb, sondern auch andere, positivere Anknüpfungspunkte erkennbar waren.

### 3. *Der ökumenische Luther*

Die Entwicklung der fünfziger und sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts brachte neben den binnenprotestantischen Schulrichtungen noch eine andere brennende theologische Frage auf die Agenda: die öku-

<sup>10</sup> G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 1942.

<sup>11</sup> E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, 1958, 149.

menische Frage. Die rasante Modernisierung, die der römische Katholizismus im Vorfeld und Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils durchmachte, musste auch Folgen für die Kirchengeschichtsschreibung haben. Jene gelehrten, aber überaus polemischen Werke von Denifle und Grisar, gegen die sich Anfang des Jahrhunderts Karl Holl gewandt hatte, hatten längst auch für den römischen Katholizismus ausgedient, der sich in Gestalt der Forschungen von Joseph Lortz und Erwin Iserloh einem neuen Reformationsbild zuwandte<sup>12</sup>. Grundgedanke hierbei war: Das späte Mittelalter, das Luther bekämpft habe, sei gar nicht wirklich katholisch gewesen. Das war raffiniert: Wenn Luther gegen ein unkatholisches Mittelalter gekämpft hatte, konnte man im Umkehrschluss ihm selbst wenigstens über weite Strecken einen guten Katholizismus zubilligen, der nur durch die Situation überscharf und antirömisch geworden war. Und diese Rekonstruktion hieß natürlich auch: Die wieder katholisch gewordene römische Kirche – seit dem Trienter Konzil – war eigentlich von den Vorwürfen der Reformation nicht mehr getroffen, ja die Kirchenspaltung war ihrem Ursprung nach obsolet geworden, und das Festhalten daran konnte nur auf einer Überspitzung sekundärer Entwicklungen innerhalb der protestantischen Kirchen resultieren. Das freundliche ökumenische Angebot hatte so auch seine Tücken.

Gleichwohl: Es war ein ökumenisches Angebot und wurde es in noch höherem Maße durch die große Arbeit über die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquin und Martin Luthers, die Otto Hermann Pesch 1967 vorlegte<sup>13</sup> – ein Werk, das heute vielleicht in mancher Hinsicht methodisch angreifbar ist, aber in seiner Zeit eine wirkliche Schneise für ein neues Verständnis Luthers in ökumenischem Horizont schlug. Peschs Untersuchung bildete die historische Absicherung der Überzeugung dass zwischen evangelischer und katholischer Rechtfertigungslehre kein trennender Unterschied bestehe. Sie war damit auch einer der ersten Anstöße hin zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre zwischen katholischer und lutherischer Kirche. Die sich aufdrängende Frage, wie es denn sein könne, dass wir Heutigen Lehren als identisch miteinander sehen könnten, die die seinerzeitigen Theologen in die Kirchenspaltung getrieben hätten, beantwortete Pesch durch den Verweis auf den Aussagemodus: Während Thomas »sapiential« gesprochen habe, habe Luther »exi-

<sup>12</sup> J. A. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*. 2 Bde., 1939/40; Erwin Iserloh, *Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumensichen Lutherverständnis (Der Christ in der Welt 11,4)*, 1974.

<sup>13</sup> O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, 1967.

stentiiell« gesprochen. Mit einer solchen historisch unterscheidenden und zugleich zusammenführenden Deutung war Luther tatsächlich zu einem ökumenischen Luther geworden, der noch Jahrzehnte später als »Vater im Glauben« den Titel für den Aufsatzband eines katholischen Theologen abgeben konnte<sup>14</sup>.

Er war freilich zunächst einmal ökumenisch in der Perspektive einer Rückgewinnung durch die katholische Deutung. Dabei allein aber blieb es nicht, denn die von Pesch in gewiss eher systematischer Hinsicht aufgeworfene Frage wurde von protestantischer Seite noch einmal historisch durchdekliniert: die Frage, wie sich Luthers Theologie zu der des späten Mittelalters verhalte. Dabei legen sich allein schon von Luthers Werdegang her andere Autoren des späten Mittelalters nahe als ausgerechnet Thomas von Aquin, der seine Bedeutung bei Pesch nicht aus historischen Gründen, sondern wegen seiner normativen Bedeutung für den Katholizismus bekommen hatte. Das Unternehmen einer historischen Rekonstruktion von Luthers Verhältnis zum späten Mittelalter griff ein Niederländer auf: Heiko Augustinus Oberman, der mit einer groß angelegten Studie über Gabriel Biel eine These zu entwickeln begann, die in seinen folgenden Werken zunehmend Gestalt annahm<sup>15</sup>: dass Luthers Theologie zu weiten Teilen schon im späten Mittelalter vorgeprägt gewesen sei, nämlich in einer Schule des Augustinereremitenordens, in dem stets eine gewisse Affinität zu Augustin und damit auch zu dessen paulinischer Rechtfertigungslehre bestanden habe. Diese These ist über weite Strecken historisch destruiert worden, gleichwohl bleibt es bedauerlich, dass man den Fragen Obermans nicht weiter nachgegangen ist. Aber das lag wohl auch daran, dass das Interesse an der einen Person Martin Luthers aus guten Gründen zurückgetreten war.

#### 4. *Luther im Kontext: die neue Nüchternheit*

So wie mit dem Luther-Buch von Karl Holl eine neue Epoche in der speziellen Lutherforschung begann, so kann man mit dem Buch »Reichsstadt und Reformation« von Bernd Moeller aus dem Jahre 1962 eine neue Epoche der modernen reformationshistorischen Forschung beginnen lassen<sup>16</sup>: Mit diesem Werk hielt die sozialhistorische Methode in die Erforschung der Reformationgeschichte Einzug. Das verband sich mit einer doppelten

<sup>14</sup> P. Manns, *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers*, hg. v. R. Decot, 1988 (VIEG 131).

<sup>15</sup> H. A. Oberman, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, 1965.

<sup>16</sup> B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (SVRG 180), 1962.

Stoßrichtung: Reformationsgeschichte sollte hiernach nicht mehr Geschichte der Fürsten sein, denen man über Jahrhunderte hinweg in Deutschland meinte für die Reformation dankbar sein zu müssen. Und Reformationsgeschichte sollte nicht identisch mit der Erforschung von Biographie und Theologie Martin Luthers sein.

Luther wurde so ein klein bisschen weniger genial gesehen, er wurde ein klein bisschen mehr eingeordnet in die Gleichzeitigkeiten seiner Epoche. Auch wenn er nie einer von vielen wurde, so wurde er doch eine Gestalt mit Kontext. Neben ihm wurden die vielen Reformatoren, vor allem im Süden Deutschlands sichtbar, die für die Durchsetzung der Reformation kaum weniger bedeutend waren als der Wittenberger. Und es wurden die Bürger in den Städten sichtbar, die offenkundig ein Bedürfnis nach Reformation empfunden hatten, das nun von Luther gewissermaßen bedient, aber eben nicht erst geschaffen wurde. Wenn Gottfried Seebaß vor zwanzig Jahren von einem »Luther ohne Goldgrund« sprach<sup>17</sup>, so fasste er damit treffend die Folgen dieser neuen Sicht auf Martin Luther zusammen: Der Protestantismus entblätterte seine eigene Heiligenlegende.

Zu den bemerkenswertesten Entwicklungen der Reformationsgeschichte gehört nun, dass die sozialhistorische Erschließung der Reformationsgeschichte durchaus in gewisser Weise parallel in West und Ost erfolgt. Man kann fast sagen: Wäre mit Moeller nicht die theologisch orientierte reformationshistorische Forschung im Westen wie im Osten sozialhistorisch kompetent geworden, so wäre sie der auf anderer ideologischer Grundlage gleichfalls breit sozialhistorisch arbeitenden marxistischen Forschung der DDR geradezu schutzlos ausgeliefert gewesen. Da auch diese Forschungsrichtung zur modernen Lutherforschung gehört, sei wenigstens daran erinnert, dass es in der DDR ein offizielles Bemühen um die Einordnung der Reformation in die sogenannte Frühbürgerliche Revolution gab, die als geschichtsnotwendig angesehen wurde. Vor diesem Schema enttheologisierte man den Reformator und Bauernkriegsführer Thomas Müntzer zu einem Revolutionär und machte Luther lange Zeit zu einem Fürstenknecht, der entgegen der objektiven Zeitentwicklung noch den alten herrschenden Klassen verbunden war. Diese Deutung Luthers hat sich erst im Vorfeld des Lutherjubiläums 1983 entkrampft, in der es gelang, Luther selbst als Vorläufer der Frühbürgerlichen Revolution einzuordnen – was in der Sache die ideologisch befangene Deutung der Geschichte insge-

<sup>17</sup> G. Seebaß, Ein Luther ohne Goldgrund – Stand und Aufgaben der Lutherforschung am Ende eines Jubiläumsjahres, in: O. H. Pesch (Hg.), Lehren aus dem Lutherjahr. Sein Ertrag für die Ökumene, 1984, 49–85.

samt keineswegs aufgelöst hat, aber doch Raum für eine neue Perspektive auf Luther auch in der offiziellen DDR gab<sup>18</sup>.

In der theologischen Forschung aber blieb das Ergebnis eben jener Luther ohne Goldgrund. Es scheint, als sei er auch auf dem Felde systematisch-theologischer Forschung<sup>19</sup> in eine historische Distanz geraten, aus der ihn auch niemand so recht wieder herausholen wolle. Wir haben uns eingekästelt in eine Art von Luther-Exegese, die zwar viel *über* Luther weiß – die aber manchmal die Frage aufwirft, ob wir überhaupt noch etwas *von* ihm wissen wollen. Die Nüchternheit, die den Historiker befriedigt, der ja stets *sine ira et studio* vorgehen sollte, lässt für den engagierten Theologen doch auch Wünsche offen.

### 5. Neue Perspektiven?

Das Ende des Berichts kann und muss aber nicht resignativ sein: Unzweifelhaft gibt es Ansätze, Luther aus dem Museum zu befreien, in das die moderne Forschung ihn gestellt hat. Wenigstens drei markante Punkte seien angesprochen, an denen die Forschung der jüngsten Zeit Perspektiven eröffnet hat, weiter zu fragen und vielleicht Luther wieder in den Mittelpunkt unserer Auseinandersetzung zu bringen.

Der erste Punkt ist nur scheinbar rein historisch: Bislang mangelt es noch an einer Anwendung der sozialhistorisch ausgerichteten Forschung auf Luther selbst. Man hat zwar Luthers Umfeld mittlerweile sozialhistorisch weitgehend abgegrast. Aber eine – eigentlich erst wissenssoziologisch zu nennende – Anwendung dieser Einsichten auf Luthers Theologie ist in großem Maßstab noch nicht erfolgt. Gleichwohl gibt es Ansätze hierzu, die zu verfolgen sich mehr als lohnen würde: Johannes Schilling hat einen treffenden Begriff geprägt und Bernd Moeller hat ihn aufgenommen: »Reformation als neues Mönchtum«<sup>20</sup>. Was könnte es möglicherweise für unser Verständnis Luthers bedeuten, wenn wir die reformatorischen Ideen des gewesenen Mönchs Luther vor dem Hintergrund einer

<sup>18</sup> Vgl. hierzu G. Seebaß, Art. Reformation, in: TRE 28, 1997, 386–404, 397 f.

<sup>19</sup> Als besonders markante Ausnahmen engagierter systematischer Auseinandersetzung mit Luther seien genannt: E. Herms, Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 1987, und D. Korsch, Martin Luther zur Einführung, 1997.

<sup>20</sup> B. Moeller, Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum, in: ders. (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (SVRG 199), 1998, 76–91, unter Rückgriff auf J. Schilling, Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation (Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge 26), 1990, 28.

solchen Formel »Reformation als neues Mönchtum« deuten würden? Was würde dies bedeuten nicht nur in wissenssoziologischer Hinsicht für die sozialen Hintergründe seines Denkens, sondern auch für seine normativen Vorstellungen von Gesellschaft, Obrigkeit, nicht zuletzt von dem über Jahrzehnte für den Protestantismus so prägenden Pfarrhaus?

Und dies könnte sich möglicherweise mit einem weiteren Anliegen verbinden, das sich auch aufgrund der Neuansätze in der Lutherforschung abzeichnet. Zu den wichtigsten neueren Entwicklungen gehört es, dass die mystische Komponente in Luthers Werk neu untersucht wird. Es gibt dabei zwei Ansatzpunkte. Der eine verbindet sich mit deutlich erkennbaren Interessen eines finnischen Lutherforschungsprojektes, das versucht, Luther über den Gedanken der Theosis, der Vergottung, eng mit dem Denken der griechischen und russischen Orthodoxie zu verbinden<sup>21</sup>. Während dieses Projekt vielfach auf vehemente Ablehnung gestoßen ist, wird die enge Beziehung Luthers zu Bernhard von Clairvaux, dem großen Mystiker des zwölften Jahrhunderts, mittlerweile intensiv diskutiert<sup>22</sup>. So viel ist sicher: Luther hat ihn viel zitiert und hat immer wieder eine große Nähe zu ihm festgestellt. Weitere Mystiker wären wohl hinzuzufügen: Johannes Tauler, die anonyme Schrift »Theologia deutsch« oder auch Luthers Beichtvater Johann Staupitz<sup>23</sup>. Doch mit solcher geistesgeschichtlichen Einordnung wäre es eben noch nicht getan, wenn sich dann nicht die Frage anfügte: Was bedeuten solche mystischen Wurzeln für Luthers Theologie? Wie mystisch ist denn eigentlich Luther selbst? Angesichts des Wiederauflebens mystischer Frömmigkeitsformen, angesichts der berühmten Aussage Karl Rahners, der Christ, die Christin der Zukunft könne nur Mystiker sein oder werde gar nicht mehr sein<sup>24</sup>, scheint damit auch eine Richtung angegeben, die zeigt, dass hier nicht nur antiquarisches Interesse eine Rolle spielt, sondern es in nachdrücklicher Weise um die Gewinnung einer theologischen Position in der Gegenwart geht.

<sup>21</sup> Zum Überblick eignet sich: Simo Peura und Antti Raunio (Hg.), Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki (SLAG A 25 / Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 15), 1990.

<sup>22</sup> Th. Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften (VIEG 148), 1993; B. Lohse, Luther und Bernhard von Clairvaux, in: K. Elm (Hg.), Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6), 1994, 271–301.

<sup>23</sup> V. Leppin, »*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93 (2002), 7–25.

<sup>24</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. 7, <sup>2</sup>1971, 22.

Und damit ist natürlich auch das dritte Problemfeld angesprochen: Wie steht es eigentlich mit dem »ökumenischen Luther« heute? Die Mystik scheint hier eine Brücke zu bauen, die Luther schnell unter neuen Vorzeichen zu einem Ökumeniker macht. Doch darf die Lutherforschung hier nicht an alten Wahrheiten länger festhalten, als nötig und sinnvoll: Lutherforschung wird sich auch der Tatsache zu stellen haben, dass der ökumenische Wind sich gedreht hat, dass gegenüber der Betonung der Einheit nun eher der Grund für die Differenzen gesucht wird. Auch hierzu ist Luther neu zu befragen – mit der Bereitschaft, sich überraschen zu lassen. Vielleicht bietet ja Luther doch weniger Anlass zur Betonung der Differenz, als es auf den ersten Blick scheint.

Doch auch wenn man – wie ich selbst – die Dinge so sieht, wird man es als vordringliche Aufgabe erkennen müssen, neben dem, was Luther mit dem Katholizismus verbindet, auch noch einmal in aller Schärfe die Frage zu stellen, an der Troeltsch und Holl sich unterschieden: was ihn denn eigentlich mit dem modernen Protestantismus verbinden kann. Man wird neben, hinter oder über dem ökumenischen Luther auch den protestantischen Luther neu zu suchen und neu zu definieren haben. Es mag sein, dass es darüber im Protestantismus auch zum Streit kommt – aber es bleibt zu hoffen, dass diese Streit produktiv genug ist, um einen Luther für das einundzwanzigste Jahrhundert zu finden.

Professor Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena

## KONFESSION UND FRÖMMIGKEIT

Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen

Von Irene Dingel

Dass Konfession und Frömmigkeit in einem engen Zusammenhang stehen, ist eine selbstverständliche Beobachtung. Ein Blick aber auf die historischen Grundlagen, die dem Entstehen der Konfessionen den Boden bereitet und bestimmte Ausdrucksformen von Frömmigkeit ermöglicht haben, lässt sogleich die Frage nach Lehrbildung und -verantwortung, Lehrbindung und -verpflichtung im evangelischen Bereich<sup>1</sup> aufkommen.

Es soll also um das Entstehen von Lehre und Bekenntnis im Protestantismus gehen und um die Frage, in wessen Verantwortung und in welcher Weise Lehr- und Bekenntnisaussagen bindenden Wert erhielten. Das bedeutet, dass sich ein historischer Rückblick in erster Linie auf jene Zeit zu konzentrieren hat, in der sich die großen christlichen Konfessionen mit den ihnen spezifischen Lehr- und Bekenntnisformulierungen herausgebildet und konsolidiert haben: das 16. und frühe 17. Jahrhundert. Ein erster Teil dieses Beitrags wird deshalb historisch-theologische Entwicklungslinien skizzieren. Dem sollen dann in einem zweiten Teil konkrete Beispiele zur Seite treten, an denen deutlich werden kann, welche Wirkungen Lehr- und Bekenntnisbildung und die Wahrnehmung von Lehrverantwortung im alltäglichen Kontext hervorgebracht haben. Diese Umsetzung von Lehrinhalten in das konkrete Handeln der Gemeinde oder des Einzelnen kann man im weitesten Sinne unter dem Terminus »Frömmigkeit« zusammenfassen. Der »rationalen Vergewisserung über Grund und Inhalt des christlichen Glaubens« treten konkrete, von der religiösen oder konfessionellen Option beeinflusste gesellschaftliche Verhaltensweisen sowie die Gestaltung von Riten, Handlungen und Kommunikationsformen zur Seite<sup>2</sup>. Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen ist auch der Titel dieses Beitrags zu verstehen: *Konfession und Frömmigkeit*. Wenn sodann im Untertitel von *Verlaufsformen der Konfessionalisierung* die Rede ist, so zielt dies auf die Fragen danach, bei welchen Instanzen die Wahrnehmung der Verantwortung für Lehre und Bekenntnis lag und wie die Begründungen dafür lauteten, auf welche Weise eine verbindliche Durchsetzung von Lehre und Bekenntnis erfolgte und wie die Rezeption im einfachen Volk aussah.

### *I. Bekenntnis und Lehre in ihrem Verhältnis zueinander – eine historische Skizze*

Die Frage nach der *protestantischen Lehrbildung* im 16. Jahrhundert setzt voraus, dass Lehre als der öffentliche Ausdruck dessen verstanden wird, was die Kirche als »*communio sanctorum*« glaubt. In diesem Sinne hatte schon die Alte Kirche Taufbekenntnisse, die die zentralen trinitätstheologischen Aussagen enthalten, entwickelt und zu einer »*regula fidei*« fortgebildet, die als Glaubensnorm Orientierung gegen die zahlreichen, mit dem

<sup>1</sup> Die Klärung dieser Frage nach Lehrbildung und -verantwortung, Lehrbindung und -verpflichtung hatte sich die Tagung der Luther-Gesellschaft »Was gilt in der Kirche?« im September 2001 in Mainz ausdrücklich zum Ziel gesetzt.

<sup>2</sup> Vgl. Friedrich Wintzer, Art. Frömmigkeit III. Praktisch-theologisch, in: TRE 11 (1983), 683–688, das Zitat 684.

Christentum konkurrierenden Häresien jener Zeit bieten konnte<sup>3</sup>. Zu diesen Grundlagen lebendiger, die Gesamtheit der Gläubigen umfassender Bekenntnisbildung kehrte die Reformation im 16. Jahrhundert in Überwindung der mittelalterlichen Traditionen scholastischer Lehrbildung und deren Beschränkung auf das kirchliche Lehramt des Bischofskollegiums, des Papstes oder der Konzilien zurück. Was die Kirche glaubt, so will die Reformation festhalten, ist also nicht starre und leblose »doctrina«, sondern findet Aktualisierung in dem lobpreisenden Bekenntnis zu dem sich in der Heiligen Schrift offenbarenden Gott. Glaube, Lehre und Bekenntnis verschmelzen in der »confessio« und gewinnen im 16. Jahrhundert durch die technischen Vervielfältigungsmöglichkeiten, die der durch Gutenberg revolutionierte Buchdruck bereitstellte, auch die Gestalt eines schriftlichen Dokuments, auf das man sich – gegebenenfalls – durch Eid oder Unterzeichnung verpflichtete. So formulierte die Confessio Augustana in ihrem ersten Teil, den Artikeln »des Glaubens und der Lehre«, was bei den evangelisch Gesinnten »gelehrt« wurde. Von falscher Lehre grenzte man sich durch Verwerfungen ab. Deutlicher noch finden wir diese Aufeinanderzuordnung von Glaube, Lehre und Bekenntnis in den Formulierungen der Konkordienformel festgehalten, deren einzelne Artikel jeweils mit der Wendung »Wir glauben, lehren und bekennen« eingeleitet werden und die dann ebenfalls in der Verwerfung von Irrtümern enden<sup>4</sup>. Selbst noch die Barmer Theologische Erklärung von 1934 folgt dieser Struktur, indem sie – wenn auch unter Verzicht auf eine solch sprachlich explizite Einleitung – Schriftworte und daraus abgeleitete Thesen bzw. Bekenntnis- und Lehrsätze voranstellt und diese auf Verwerfungen der Irrlehre ausmünden lässt<sup>5</sup>.

Die durch die Reformation in Gang gesetzte Neuorientierung zielte also darauf, dass man die Definition von Glauben und Lehre und damit den Anspruch auf die allein maßgebliche Auslegung der Heiligen Schrift nun nicht mehr – wie das bisher der Fall gewesen war – dem Lehramt der kirchlichen Hierarchie überließ. Martin Luther meinte sogar, im Papsttum einer Erscheinungsform des Antichrists<sup>6</sup> zu begegnen. Und auch die stets als verbindlich anerkannten Entscheidungen von Konzilien stellte er in Frage. Auf der Leipziger Disputation mit Johannes Eck im Jahr 1519 hatte Luther deutlich deren Irrtumslosigkeit bestritten und ihnen sogar Irrtumsfähig-

<sup>3</sup> John Norman Davidson Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 1972, 36–65.

<sup>4</sup> Vgl. FC Ep, *Von dem summarischen Begriff*, in: BSLK, 767,14 u.ö.

<sup>5</sup> Vgl. *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, hg. v. Alfred Burgsmüller u. Rudolf Weth, 1984, 30–40.

<sup>6</sup> Vgl. Gottfried Seebaß, *Art. Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit*, in: TRE 3 (1978), 28–43.

keit am Beispiel der Verurteilung und Verbrennung des Johannes Hus als Häretiker angelastet<sup>7</sup>. Die Autoritäten der mittelalterlichen Kirche waren ins Wanken geraten. Von ihnen ließ man sich nicht mehr ohne weiteres darüber belehren, was man zu glauben hatte. Statt dessen sollte – dem humanistischen Aufruf »Zurück zu den Quellen!« gemäß – allein das gelten, was aus der Heiligen Schrift als einzigem zuverlässigem Offenbarungsträger zu erheben war. Sie rückte deshalb als Grund und Richtschnur für Glauben, Lehre und Bekenntnis in den Mittelpunkt. Der Nürnberger Schuster und Meistersinger Hans Sachs stellte dies in seinem Reformationsdialog »Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher«<sup>8</sup> von 1524 in volkstümlich-anschaulicher Weise dar. Während dort der altgläubige Kleriker das kanonische Recht schätzt und benutzt und die Bibel achtlos verstauben lässt, wird er von dem einfachen Schuster fast schon in impertinenter Weise immer wieder auf die Heilige Schrift hingewiesen und mit ihren Worten belehrt<sup>9</sup>. Als unmittelbares Zeugnis des Wortes Gottes nämlich – so ist man überzeugt – verfügt die Heilige Schrift über eine »claritas«, die sich der Auslegung auch durch einen Nicht-Theologen selbst erschließt<sup>10</sup>. Eine solche verstehende Lektüre sowie eine philologisch und hermeneutisch angemessene Auslegung blieben auf dem Hintergrund des von den Reformatoren vertretenen allgemeinen Priestertums der Getauften nicht länger bestimmten Amtsträgern vorbehalten, sondern waren jedem Gläubigen zugänglich und möglich<sup>11</sup>. Diese Absage an die überkommenen Autoritäten des Papsttums und der Konzilien zugunsten der ausschließlichen Autorität der Heiligen Schrift bedeutete aber zugleich, dass bei strittiger Auslegung und sich daraus ergebenden Zweifelsfragen für Glauben, Lehre und Leben der Kirche andere schiedsrichterliche Instanzen zu Rate gezogen werden mussten. In diesen Zusammenhang gehört zunächst die reiche Gutachtertätigkeit der beiden Reformatoren

<sup>7</sup> Vgl. *Disputatio Johannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita*. 1519, in: WA 2, S. 285–290.

<sup>8</sup> Vgl. *Disputation zwischen einem Chorherren vnd Schuchmacher darinn das wort gottes/ vnd ein recht Christlich wesen verfochten würdt*. Hanns Sachs. MDXXiiiij, in: Hans Sachs, *Die Wittenbergisch Nachtigall*. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied *Das Walt Got*, hg. v. Gerald H. Seufert, 1974, 41–71.

<sup>9</sup> Vgl. Hans Sachs, *Disputation*, bes. 58f.

<sup>10</sup> Vgl. Friedrich Beißer, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, 1966 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 18), 82–122.

<sup>11</sup> Auf diesem Hintergrund der Selbsterschließung Gottes im Medium menschlicher Sprache, die es adäquat zu erfassen gilt, gewinnt das humanistisch-reformatorsche Streben nach Einrichtung von Schulen und allgemeiner Bildung seine spezifischen Konturen.

Luther und Melanchthon, die darüber zu neuen reformatorischen Autoritäten heranwuchsen. Aber auch die »consilia« der evangelisch gesinnten theologischen Fakultäten, insbesondere der Wittenbergs, spielten eine Rolle. Nach dem Tod Luthers und der – ungerechtfertigten – Diskreditierung Melanchthons sowie der Wittenberger Fakultät in den Kontroversen, die auf das sogenannte »Leipziger Interim« folgten, rückte immer mehr das an der Heiligen Schrift orientierte reformatorische Bekenntnis, verstanden als Quintessenz des Wortes Gottes, Orientierung gebend in den Vordergrund<sup>12</sup>. Es wurde der Ort für die öffentliche und verbindliche Formulierung von Glauben und Lehre. Dabei blieb die Aufeinanderzuordnung von lehrhafter Aussage – »doctrina« – und lebendigem, zum Einstimmen ermunterndem Bekennen – »confessio« – durchaus erhalten. Sie durchzieht selbst noch die Erstellung von »Corpora Doctrinae« in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die als Sammlung von Bekenntnissen und Lehrschriften angesichts der theologischen Zersplitterung des Protestantismus in den nachinterimistischen Streitigkeiten normgebend für die konfessionelle Vereinheitlichung auf territorialer Ebene wirken sollten und so auch tatsächlich zur bekenntnismäßigen Homogenisierung beitrugen. Das Bekenntnis war aber spätestens seit jenen Auseinandersetzungen auch zu einer konfessionellen Identitätsaussage geworden<sup>13</sup>. Die bekanntesten und wirkmächtigsten Corpora Doctrinae waren das Corpus Doctrinae Philippicum, das, neben den drei altkirchlichen Symbolen, ausschließlich aus Melanchthonschriften bestand<sup>14</sup>, und das lutherisch ausge-

<sup>12</sup> Vgl. Irene Dingel, Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses, in: Der Theologe Melanchthon, hg. v. Günter Frank, 2000 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5), 196–199.

<sup>13</sup> Vgl. Irene Dingel, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hg. v. Johanna Loehr, 2001, 75–81.

<sup>14</sup> Vgl. CORPVS Doctrinae Christianae. Das ist/ Gantze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heiligen Euangelij/ nach jnnhalt Go(ettlicher/ Prophetischen vnd Apostolischen Schrifften/ in etliche Bu(e)cher gantz richtig/ Gottselig/ vnd Christlich verfasst/ Durch den Ehrwürdigen Herren Philippum Melanthonem. Zu nutz vnd anleitung der Pfarherrn vnd Kirchendienern/ vnnd aller andern Christlichen Haußwirten vnnd bekennern vnserer warhafftigen Religion. Vnd zu einem gezeugniß bestendiger vnnd eintrechtiger Bekendtniß der reinen vnnd waren Religion/ darbey dieser Churfu(e)rstlichen/ Sechssischen vnd Meißnischen Landen/ Schulen vnnd Kirchen/ nuhn her biß in das dreißigst Jar/ in allen stucken vermo(e)ge der Augspurgischen Confession/ mit Gottes gnedigem beystandt vnd hulff geblieben vnd verharret sind/ wider aller Lu(e)ggengeister/ vngegru(e)ndte falsche aufflag vnd beschwerung. . . . Leipzig . . . Anno M.D.LX.

richtete Konkordienbuch<sup>15</sup>, das in Form der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bis heute fortwirkt. Auch der Calvinismus versuchte mit einer durch Jean-François Salvard<sup>16</sup> zusammengestellten und von Theodor Beza geförderten »Harmonia Confessionum« eine vergleichbare Bekenntnissammlung zu schaffen<sup>17</sup>, die aber – nicht zuletzt aus Gründen der Einbindung des Calvinismus in die unterschiedlichsten politisch-gesellschaftlichen Lebensbedingungen – nicht die Wirkung des Konkordienbuchs erreichte und nie die Funktion eines Corpus Doctrinae erhielt. Der Inhalt von Glauben und Lehre – so sahen es die Kirchen der Reformation spätestens seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – findet sich bindend zusammengefasst im Bekenntnis bzw. in der Sammlung von Bekenntnisschriften des »Corpus Doctrinae«, das deshalb als eine »analogia fidei« schließlich in den Rang einer sekundären, auslegenden Autorität neben die Heilige Schrift trat. Mit eingeschlossen waren in diese Sammlungen häufig auch Katechismen oder katechismusartige Texte, die in pädagogisch aufbereiteter Form schon früh vermitteln wollten, was »ein iglicher Christ zur Not wissen soll.«<sup>18</sup> Bis in unsere Gegenwart hinein haben der Kleine und Große Katechismus Luthers im lutherischen Raum und der Heidelberger Katechismus im reformierten Bereich diese Bedeutung der Vermittlung von Grundzügen christlicher Lehre ausgeübt.

<sup>15</sup> Vgl. CONCORDIA Christliche Wiederholete einmu(e)tige Bekentnu(e)s nachbenanter Churfu(e)rsten/ Fu(e)rsten vnd Stende Augspurgischer Confession/ vnd derselben zu end des Buchs vnterschribnen Theologen Lehre vnd Glaubens: Mit angeheffter/ in Gottes Wort/ als der einigen Richtschnur/ wolgegru(e)ndter erkl(e)rung etlicher Artickel/ bey welchen nach *D. Martin Luthers* seligen absterben/ *Disputation* vnd Streit vorgefallen: Aus einhelliger vergleichung vnd befehl obgedachter Churfu(e)rsten/ Fu(e)rsten vnd Stenden/ derselben Landen/ Kirchen/ Schulen vnd Nachkommen/ zum vnterricht vnd warnung in Druck vorfertiget. Tübingen 1580.

<sup>16</sup> Salvard war von 1571–1576 Pastor der französischen Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt, trat dann von Genf aus gegen das Konkordienwerk an die Öffentlichkeit und wirkte von 1582 an als Prediger in Castres in Südfrankreich. Zu seiner Person und Werk vgl. Olivier Labarthe, Jean-François Salvard, ministre de l'évangile (1530–1585). Vie, œuvre et correspondance, in: *Mémoires et documents* 48 (1979), 345–480.

<sup>17</sup> Vgl. Irene Dingel, *Concordia controversa*. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, 1996 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 63), 132–141. Vgl. darüber hinaus: Salnar's [sic] *Harmonia confessionum fidei*. Das einhellige Bekenntnis der reformierten Kirche aller Länder, neu bearb. u. hg. v. August Ebrard, Barmen 1887.

<sup>18</sup> Vgl. Martin Luther, Vorrede zum Großen Katechismus, in: BSLK, 553,37–554,1.

## II. Die Funktion der christlichen Obrigkeit als Wächter über Bekenntnis und Lehre

Von Relevanz für Lehrbildung und Lehrverpflichtung im Protestantismus waren in erster Linie jene Bekenntnisse, die einen öffentlichen und vor allem offiziellen Status erlangten. Die zahlreichen, im Zeitalter der Reformation und auch noch später entstehenden und zum Teil ebenfalls gedruckten Privatbekenntnisse spielten dagegen, über eine persönliche Rechenschaft des Glaubens, eine lehrmäßige Selbstverpflichtung oder auch über ein apologetisches Zeugnis des eigenen Standpunkts hinausgehend, keine Rolle. Offiziellen Charakter erhielten Bekenntnisse und die darin formulierte Lehre durch ihre Verankerung zunächst in Kirchenordnungen, später zusätzlich in *Corpora Doctrinae*, die die jeweilige Verfassung der Kirchentümer und ihre konfessionelle Ausrichtung definierten. Diese Entwicklung von reformatorischen Gemeinden zu Konfessionskirchen vollzog sich in den Strukturen des frühmodernen Ständestaats, die für das Heilige Römische Reich deutscher Nation mit seinen zahlreichen, nach politischer Selbstherrlichkeit strebenden Territorien und Reichsstädten charakteristisch waren. Die Situation war deshalb hier eine grundlegend andere als etwa im übrigen Europa, wo – wie z.B. in Frankreich – die Entwicklung zum modernen Flächenstaat mit einem machtpolitischen Zentrum weit fortgeschritten war und sich der Protestantismus unter scharfer und fast ununterbrochener obrigkeitlicher Verfolgung lehr- und verfassungsmäßig zu konstituieren hatte<sup>19</sup>. Im deutschen Raum dagegen hatten jene Obrigkeiten, die sich der Reformation zuwandten, entscheidenden Anteil daran, dass reformatorisches Bekenntnis, d. h. die *Confessio Augustana*, und damit evangelische Lehre verbindlich eingeführt wurde. Sie waren es letzten Endes auch, die Theologen wie Johannes Bugenhagen (1485–1558), Andreas Osiander (1498–1552), Johannes Brenz (1499–1570) oder aus der zweiten Reformatorengeneration z. B. Jakob Andreae (1528–1590) in ihre Gebiete holten und damit beauftragten, in ihren Territorien kirchenordnend zu wirken. In den anschließend mit fürstlichem Privileg gedruckten und offiziell erlassenen Kirchenordnungen wurden sowohl die *Credenda* als auch die *Agenda* verbindlich geregelt<sup>20</sup>. Die Er-

<sup>19</sup> Zu den Entwicklungen in Frankreich vgl. die umfassende Darstellung von Gottlob von Polenz, *Geschichte des französischen Calvinismus*, 5 Bde., Gotha 1857–1869, Neudr. 1964, und Emile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II: *L'établissement*, Paris 1961 = 1988, 82–149.

<sup>20</sup> Ein Überblick über die Kirchenordnungen der Reformationszeit findet sich bei Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Art. *Kirchenordnungen II/1*, in: TRE 18 (1989), 670–703. Die Texte in kritischer Edition bietet Emil Sehling (Hg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 1ff, Leipzig 1902 ff.

stellung von Kirchenordnungen setzte in der Regel einen Schlusspunkt unter den langwierigen Prozess der Einführung der Reformation. Die Erstellung und Einführung von Corpora Doctrinae dagegen zielte auf die Festbeschreibung eines Bekenntnisstands innerhalb eines Territoriums oder einer Stadt und ist deshalb charakteristisch für jene Phase des späten 16. Jahrhunderts, in der sich der Protestantismus in konfessionelle Richtungen zergliederte. So entstanden z. B. Corpora Doctrinae, die in ihrem Lehrbestand eher melanchthonisch oder aber eher lutherisch ausgerichtet waren. Gelegentlich wurde auch eine Kombination beider Richtungen verbindlich gemacht oder es wurden Schriften lokaler Reformatoren integriert. Auch hier waren es die Obrigkeiten, die sie verbindlich machten und oft sogar für die Zusammenstellung der in den unterschiedlichen Corpora Doctrinae enthaltenen Bekenntnisse und Schriften verantwortlich zeichneten<sup>21</sup>. Diese Entwicklung, die die Lehrbindung an die Vollmacht politischer Entscheidungsträger knüpfte, hat sowohl theologische als auch historische Hintergründe. Beide greifen eng ineinander.

Die *theologische Begründung* dafür, dass die Wahrnehmung von Lehrverantwortung in die Hände der Obrigkeiten überging, hängt mit den historischen Bedingungen der Reformation in Deutschland zusammen. Dass sich die Reformation von den in der altgläubigen Kirche herrschenden Autoritäten abgewandt hatte, bedeutete nicht nur eine bloße Infragestellung der kirchlichen Hierarchie, indem man den Unterschied zwischen Klerus und Laien im Sinne des allgemeinen Priestertums einebnete, sondern vielmehr einen Bruch mit der gesamten überkommenen Episkopalverfassung der Kirche, an deren Spitze der römische Bischof zu stehen kam<sup>22</sup>. Zunächst hatte Luther mit seinen 95 Thesen<sup>23</sup> bekanntlich noch an die kirchlichen Autoritäten appelliert und ihnen die Missstände angezeigt. Seine Thesen z. B. sandte er an den für den Ablassvertrieb im Reich verantwortlichen Erzbischof Albrecht von Mainz und wandte sich auch in dieser Angelegenheit an den Distriktsvikar des Augustinereremitenordens, Johann Lang, seinen Ordensoberen, sowie an den Bischof von Mag-

<sup>21</sup> Zu den verschiedenen Corpora Doctrinae, ihrem Aufbau und ihren Geltungsbereichen vgl. Dingel, *Concordia controversa*, 15f, Heinrich Heppel/ Gustav Kawerau, Art. *Corpus doctrinae*, in: RE<sup>3</sup> 4 (1898), S. 293–298, und Paul Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, 1910, Neudr. 1979, 613–620.

<sup>22</sup> Vgl. Irene Dingel, Art. *Kirchenverfassung III*, in: RGG<sup>4</sup> 4 (2001), Sp. 1315–1327.

<sup>23</sup> Vgl. Martin Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. 31. Oktober 1517, in: WA I, 233–238.

deburg, Hieronymus Schulz<sup>24</sup>. Bereits im Jahre 1520 aber richtete er, nachdem die Reformunwilligkeit der kirchlichen Instanzen deutlich war, mit seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«<sup>25</sup> einen Aufruf an die weltlichen Autoritäten. Sie kamen nun, angesichts des Versagens der eigentlich zuständigen Amtsträger, als »Notbischöfe« in den Blick. Luther konnte sie im Sinne des allgemeinen Priestertums der Gläubigen als »Mitchristen« und »Mitpriester« ansprechen und sie als »mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen«<sup>26</sup> qualifizieren. Ihre Aufgabe sei es nun, einzugreifen. Und auch Melancthon äußerte sich ähnlich über die christliche Verantwortung der Obrigkeit. Er schrieb ihr das Wächteramt über beide Tafeln der Zehn Gebote, die »custodia utriusque tabulae« zu. Nicht nur das geordnete Zusammenleben der Menschen, wie es in den Geboten 4 bis 10 der so genannten Zweiten Tafel angesprochen wird, sollte sie garantieren, sondern gerade auch das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, d. h. die rechte Gottesverehrung gemäß den Geboten 1–3 der Ersten Tafel gewährleisten<sup>27</sup>. Diese Aufgabe kann und soll sie als das vornehmste Glied der Kirche wahrnehmen, als »praecipuum membrum ecclesiae«. Die Obrigkeit wurde damit zum Träger der »cura religionis«. Das bedeutete, dass sich die jeweiligen Obrigkeiten – Fürsten bzw. Landesherren in den verschiedenen Territorien oder Magistrate in den freien Reichsstädten – nicht nur an die Verantwortlichkeiten ihres politischen Herrscheramts im Blick auf das Gemeinwohl der Untertanen gebunden wussten, sondern sich als Glieder der »communio sanctorum« auch in ihre christlichen Pflichten hinsichtlich des geistlichen Wohlergehens der ihnen Anvertrauten hineingestellt sahen<sup>28</sup>. Denn dass das politische Gemeinwesen und das »corpus christianum« als deckungsgleiche Größen galten, war eine selbstverständliche Vorstellung, die auch in den freien Reichsstädten geteilt wurde. Die

<sup>24</sup> Die Schreiben datieren vom 31. 10. 1517, 11. 11. 1517 und 13. 2. 1518. Vgl. WA Br 1, 110–112, 121f und 138–140. Sie sind in deutscher Übersetzung abgedruckt bei Kurt Aland, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, 1983, 71–73, 74f und 76f.

<sup>25</sup> Vgl. Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520, in: WA 6, 404–469.

<sup>26</sup> WA 6, 413, 30f.

<sup>27</sup> Vgl. Philipp Melancthon an Martin Bucer, 15. 3. 1534, in: CR 2, Nr. 1175, 710–713 u. Melancthons Briefwechsel, Bd. 2, Regesten, bearb. v. Heinz Scheible, 1978, Nr. 1420, 129. Vgl. dazu Johannes Heckel, Cura religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra, in: Kirchenrechtliche Abhandlungen 117/118 = Festschrift Ulrich Stutz, {1938}, 224–298, bes. 229.

<sup>28</sup> Vgl. Heckel, Cura religionis, 229–255.

»staatskirchlich« geprägte Reformation in Zürich z.B., die auf eine »civitas christiana« hienzielte, ist nur auf dem Hintergrund dieser Kongruenz von politisch organisierter Stadt und sichtbarer Kirche zu verstehen, in der der aus den Bürgern gewählte Magistrat zugleich die Gemeinde repräsentiert und deshalb an das Wort Gottes gebunden ist<sup>29</sup>. Der reformatorische Appell der städtischen Prediger ging deshalb an den jeweiligen Rat, von dem man erwartete, dass er sich für die Verchristlichung des Gemeinwesens einsetzen würde.

Dieses unter theologischer Perspektive begründete Eintreten der christlichen Obrigkeiten für die Reformation wurde unter *reichsrechtlichem Aspekt* durch den Abschied des Speyerer Reichstags von 1526 bestärkt. Denn dieser Abschied stellte – so jedenfalls interpretierten es die evangelischen Stände – die Durchführung der Reformation in das Ermessen der jeweiligen Obrigkeiten. Hier war nämlich der Beschluss gefasst worden, dass jeder Reichsstand, d.h. Kurfürsten, Fürsten und freie Städte, mit dem Luther ächtenden und die Durchführung der Reformation unter Strafe stellenden Wormser Edikt von 1521 so verfahren sollte, »wie ein jeder solches gegen Gott und kaysrl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten«<sup>30</sup>. Damit begann ganz allmählich die Konsolidierung der Reformation, die in der Folgezeit durch weitere ähnliche politische Kompromisse des Kaisers mit den reformatorisch gesinnten Fürsten befördert wurde.

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn die Kirchenordnungen oft auf den Einsatz, ja sogar die Pflicht einer christlichen Obrigkeit hinwiesen, für den Schutz des Predigtamts, die Aufrichtung rechter Zeremonien, die Erhaltung der Zucht u.a.m. zu sorgen<sup>31</sup>. Eine reichsrechtliche Grundlage für diese theologisch und historisch begründeten Entwicklungen, die die evangelischen Obrigkeiten in eine Schutzfunktion für eine bis dahin als Häresie geltende und immer wieder von Verfolgung bedrohte Lehre gestellt hatten, brachten allerdings erst der Passauer Vertrag von 1552 und vor allem der Augsburger Religionsfriede aus dem Jahr 1555. Sie

<sup>29</sup> Zur Reformation in Zürich vgl. die Darstellung von Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 1983.

<sup>30</sup> Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede . . . , T. 2, Frankfurt/M. 1747, 274, zit. nach Armin Kohnle, Art. Reichstage der Reformationszeit, in: TRE 28 (1997), 461. Vgl. darüber hinaus Rainer Wohlfeil, Der Speyerer Reichstag von 1526, in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 43 (1976), 5–20.

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Melanchthons Vorrede zur Mecklenburger Kirchenordnung 1552, in: Melanchthons Briefwechsel, Bd. 6, Regesten, bearb. v. Heinz Scheible u. Walter Thüringer, 1988, Nr. 6460, 310, oder die Kurpfälzische Kirchenordnung Ottheinrichs 1556, in: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. v. Emil Sehling, Bd. 14: Kurpfalz, 1969, 116.

stehen am Ende eines langen Ringens zwischen den im Schmalkaldischen Bund geeinten evangelischen Fürsten und dem altgläubigen Kaiser, das schließlich im Schmalkaldischen Krieg und der anschließenden Fürstenrevolte gegen Karl V. gipfelte. Der Augsburger Religionsfriede schrieb zwar gegen den immer noch wachen Wunsch nach Einheit in Glauben und wahrer Lehre einerseits die Religionsspaltung im Reich fest und ließ damit die Wahrheitsfrage unbeantwortet, führte aber andererseits zu einem dauerhaften Ausgleich zwischen den gegensätzlichen Religionsparteien. Dazu gehörte, dass in den reformatorischen Gebieten die von den Bischöfen ausgeübte geistliche Jurisdiktion den Obrigkeiten übertragen wurde, so dass sie sich von da an in all ihren Maßnahmen in kirchlichen Zusammenhängen nicht mehr nur auf göttliches Gebot, sondern zusätzlich auf das Reichsrecht berufen konnten. Es waren also die protestantischen Obrigkeiten, die fortan als Träger der evangelischen Kirchengewalt in ihren Territorien fungierten. Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfriede stellten somit die rechtlichen Grundlagen für das Entstehen des landesherrlichen Kirchenregiments bereit, zu dessen Ausübung der Landesherr dann im allgemeinen Konsistorien oder Kirchenräte einsetzte. Erst das 19. Jahrhundert brachte eine allmähliche Erweichung dieser Strukturen.

### *III. Mittel zur Wahrnehmung von Lehrverantwortung und Lehrverpflichtung durch die christliche Obrigkeit*

Dass es also die Obrigkeiten waren, denen Lehrverantwortung und die Ausübung von Lehrverpflichtung zukam, stand im 16. und 17. Jahrhundert außer Zweifel. Die Mittel, die sie einsetzten, um diese Lehrverantwortung wahrzunehmen und ihre Untertanen auf eine bestimmte, konfessionell geprägte Lehre zu verpflichten, betrafen in erster Linie die Instanzen, die als Multiplikatoren der Lehre in Frage kamen, d. h. die Beamtenschaft und das im kirchlichen Leben eingesetzte Gebrauchsschrifttum. Dies lässt sich besonders gut bei Konfessionswechseln beobachten, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehäuft vorkamen und ein Land meist vom Luthertum zum Calvinismus führten. Obwohl der Augsburger Religionsfriede den Calvinismus ausschloss, übte der zum Calvinismus übergehende Landesherr das dort garantierte »ius reformationis« in derselben umfassenden Weise aus wie die Augsburger Konfessionsverwandten, auf die sich der Religionsfriede protestantischerseits bezog. In erster Linie war ihm an der konfessionsspezifischen Verpflichtung seiner Landesbeamten gelegen. So wurden bei dem viermaligen Konfessionswechsel der Kurpfalz innerhalb von 27 Jahren<sup>32</sup> jeweils die kurfürstlichen Räte, Hofprediger und Pfar-

rer sowie Professoren und Lehrer komplett ausgetauscht<sup>33</sup>. Und auch die Bevölkerung musste sich selbstverständlich umorientieren. Der bei der Einführung der Reformation durch Kurfürst Ottheinrich in seiner Kirchenordnung für den Unterricht vorgesehene Katechismus des Johannes Brenz<sup>34</sup> wurde 1563 durch den Heidelberger Katechismus abgelöst. Zwar waren alle zum Calvinismus tendierenden und sich deutlich zu ihm bekennenden Kurfürsten bemüht, aus politischen Gründen an der Confessio Augustana (variata) festzuhalten<sup>35</sup>, aber zugleich wurde die von dem Zürcher Heinrich Bullinger ursprünglich als Privatbekenntnis erstellte Confessio Helvetica posterior 1566 auf Veranlassung Friedrichs des Frommen (III.) in Heidelberg zum Druck gebracht<sup>36</sup>. Sie errang bald darauf allgemeine Geltung in den calvinistischen Kirchen Europas. Außerdem wurden

<sup>32</sup> Im Jahr 1556 hatte Ottheinrich die Reformation in der Kurpfalz eingeführt. Friedrich III. führte als Nachfolger Ottheinrichs (seit 1559) das Land 1563 mit dem Heidelberger Katechismus dem reformierten Glauben zu und wurde so in den Augen der Zeitgenossen calvinistisch. Sein Sohn Ludwig VI. begann 1576 mit einer behutsamen Relutheranisierung. Er unterzeichnete nach langen Werbungsaktionen Jakob Andreaes schließlich die Konkordienformel. Als Ludwigs Bruder Johann Casimir die Regierung 1583 antrat, machte er die Kurpfalz wieder calvinistisch. Im Dreißigjährigen Krieg wurde die Pfalz rekatholisiert. Genaueres zur pfälzischen Geschichte bietet Ludwig Häusser, *Geschichte der Rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen*, 2 Bde., Heidelberg 1845, Neudr. 1924, <sup>2</sup>1856, Neudr. 1978.

<sup>33</sup> Vgl. Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat, Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, 1970 (Kieler historische Studien 7).

<sup>34</sup> Vgl. Kirchenordnung, wie es mit der christlichen leere, heiligen sacramenten und ceremonien in des durchleuchtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herrn Ottheinrichs, pfaltzgraven bey Rhein, des heiligen römischen reichs ertzdruchessen und churfürsten, hertzogen in Nidern- und Obembayrn etc. chur- und fürstenthumben gehalten wirdt [von 1556], in: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, hg. v. Emil Sehling [= EKO], Bd. 14: Kurpfalz, Tübingen 1969, S. 130–133, mit der Kirchenordnung, wie es mit der christlichen lehre, ... in des herrn Friderichs, ... churfürstenthumb bey Rhein gehalten wirdt [vom 15. November 1563], in: EKO 14, 342–368.

<sup>35</sup> Auf dem Augsburger Reichstag von 1566 hatte man nämlich versucht, die Kurpfalz aus dem Augsburger Religionsfrieden auszuschließen. Vgl. dazu insgesamt Walter Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, 1964 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche 17).

<sup>36</sup> Vgl. dazu Endre Zsindely, Art. Confessio Helvetica Posterior. In: TRE 8 (1981), 169–173, und Ernst Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, 1968 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche 27).

Lehre und kirchliche Handlungen durch die verbindliche Einführung einer neuen Kirchenordnung geregelt. Üblich war darüber hinaus der Austausch lutherisch ausgerichteter Gesangbücher durch den Lobwasser-Psalter, eine 1573 erstellte metrische Übersetzung des Genfer Psalters ins Deutsche durch den lutherischen Juristen Ambrosius Lobwasser (1515–1585). Im Zuge der lutherischen Konfessionalisierung wiederum sorgten die Obrigkeiten vor allem für die verbindliche Einführung des Konkordienbuchs von 1580. Es wurden meist Theologenkommissionen gebildet, die durch das Land reisten und Pfarrer, Lehrer und Professoren über Entstehung und Inhalt dieses *Corpus Doctrinae* informierten. Mehrere Stunden dauerte es, bis der gesamte Text der Konkordienformel verlesen war. Anschließend galt es zu unterschreiben. Wer sich nicht dazu bereit fand, musste das Land verlassen. In diesem Zusammenhang hat die antilutherische Polemik einer Pfarrfrau die Mahnung an ihren Mann in den Mund gelegt: »Schreib, Vater, schreib, dass du bei der Pfarre bleib.«<sup>37</sup>.

Überhaupt waren die Obrigkeiten daran interessiert, die konfessionelle Einheitlichkeit zu wahren. Dies lag zum einen begründet in der Vorstellung von ihrem Wächteramt als Notbischöfe über die rechte Lehre und von ihrer Verantwortung für das ewige Heil der ihnen von Gott anvertrauten Untertanen, das man ihnen in Analogie zu den alttestamentlichen Königinnen zuschrieb. Zum anderen war man überzeugt, dass Abweichung von der als wahr erkannten und propagierten Lehre stets das Risiko gesellschaftlichen Unfriedens und Aufruhrs nach sich ziehen würde. In diesen Zusammenhang gehört ein Dekret vom April 1573, das in der Stadt Danzig für die Beibehaltung rechter Lehre und die Erhaltung des konfessionellen Friedens sorgen sollte. Es appellierte an die bürgerliche Pflicht der Wirte und sah vor, dass diese auf die Religion ihrer Gäste acht hätten und sowohl Täufer als auch Calvinisten oder Zwinglianer den politischen Autoritäten meldeten<sup>38</sup>. Denn solche potentiellen Unruhestifter wollte man nicht dulden.

<sup>37</sup> Vgl. Werner-Ulrich Deetjen, *Concordia Concors – Concordia Discors. Zum Ringen um das Konkordienwerk im Süden und mittleren Westen Deutschlands*, in: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, hg. v. Martin Brecht u. Reinhard Schwarz, 1980, 333. Deetjen verweist dafür auf Paul Drews, *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*, 1905, 57. Ähnlich zitiert auch bei Siegfried Wolgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, <sup>2</sup>1993, S. 43, hier nach Gustav Droysen, *Geschichte der Gegenreformation*, Berlin 1893, 123. Quellenmäßig ist das Zitat bisher nicht nachzuweisen.

Die obrigkeitlichen Maßnahmen zielten aber auch darauf, Leben und Frömmigkeit der Gemeinden und des Einzelnen an der von ihr verantworteten und bindend eingeführten Lehre auszurichten. Von calvinistischer Seite aus z. B. warf man nämlich der lutherischen Reformation vor, die Umsetzung von Lehre und Bekenntnis in die konkreten Lebensvollzüge der Kirche nicht konsequent genug vollzogen zu haben. Eine solche Konfessionalisierung der Frömmigkeit konnte zu einem Teil über das Gebrauchsschrifttum, wie Gesangbücher und Katechismen, verlaufen, aber nicht nur. Gestaltungsmöglichkeiten lagen vor allem bei den Riten und Gebräuchen sowie dem entsprechend verwendeten Gerät. Auch hier ist wieder der Konfessionswechsel zum Calvinismus besonders aussagekräftig. Die noch unter dem alten Glauben geweihten und vom Luthertum beibehaltenen Altäre und Taufsteine wurden bei Einführung des reformierten Bekenntnisses durch einfache Tische und Becken ersetzt. Bilder, Orgeln, Lichter und liturgische Gewänder wurden abgeschafft. Beim Abendmahl führte man in Anlehnung an das biblische Zeugnis das Brotbrechen ein. Statt der Oblate benutzte man einfaches Brot, um sowohl Transsubstantiations- als auch Realpräsenzvorstellungen entgegenzuwirken, und statt des Kelches kam ein normales Weinglas zum Einsatz. Im Vollzug des Taufsakraments verzichtete man auf den Exorzismus, der – schon in der Alten Kirche üblich – nach lutherischem Verständnis den Herrschaftswchsel im Leben des nun als neuer Mensch in Gotteskindschaft stehenden Täuflings symbolisierte, während man auf der Gegenseite darauf pochte, dass es sich um eine weder von Christus noch in der Heiligen Schrift sonst befohlene Zeremonie handele<sup>39</sup>. Und auch dem Taufverständnis des Calvinismus war der Exorzismus nicht adäquat.

<sup>38</sup> Vgl. Christoph Hartknoch, *Preussische Kirchen=Historia/ Darinnen Von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande/ wie auch von der Conservation, Fortpflanzung/ Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird. Nebst vielen denckwürdigen Begebenheiten/ so sich biß an diese Zeiten in dem Kirchen=Wesen daselbst zugetragen/ Aus vielen gedruckten und geschriebenen Dokumenten, nicht allein den Inwohnern dieser Lande/ sondern auch wegen der genauen Connexion deß Geschichts=Wesens/ allen Teutschen zu gut/ mit sonderbarem Fleiß zusammen getragen . . .*, Frankfurt/M. u. Leipzig 1686, 748. Hier ist von ‚Sakramentschwärmern‘ die Rede.

<sup>39</sup> Vgl. Johann Christoff Beckmann, *Historie Des Fu(erstenthums Anhalt Von dessen Alten Einwohnern und einigen annoch verhandenen Alten Monumenten/ Natürlicher Bütigkeit/ Eintheilung/ Flüssen/ Stäten/ Flecken und Dörfern/ Fürstl. Hoheit/ Geschichten der Fürstl. Personen/ Religions=Handlungen/ Fürstlichen Ministris, Adelichen Geschlechtern/ Gelehrten/ und andern Bürger=Standes Vornehmen Leuten, Theil I-VII, Zerbst 1710- 1716, VI. Teil, 128.*

In der Tat waren die Einführung des Brotbrechens und die Aufgabe des Taufexorzismus in der Regel erste äußere Indikatoren für den Wechsel eines Territoriums zur calvinistischen Lehre. So ließ Fürst Johann Georg von Anhalt eigens im Jahre 1590 ein neues Taufbüchlein drucken und einführen<sup>40</sup>. Jedem Superintendenten wurden davon so viele Exemplare zugestellt, wie Kirchen in seinem Sprengel vorhanden waren. Dazu erging der fürstliche Befehl, dass sich die Pastoren bei ihren Superintendenten einzufinden hätten. Diese sollten »mit ihnen der Abschaffung [sc. des Exorzismus] halber freundlich [...] reden/ einem iedwedem zwei Exemplaria des Tauff=Bu(e)chleins [...] u(e)berantworten/ und [...] vermelden/ daß er solches bei der Kirchen behalten/ und seine Zuho(e)rer hieraus treulich unterrichten/ auch nach beschehenen Unterricht den Exorcismum ga(e)ntzlich fallen lassen.«<sup>41</sup>. Die Verweigerer sollten an den Hof gesandt werden, um dort ihre Gründe vorzutragen. Wer keine überzeugenden Gegenargumente aus der Heiligen Schrift anzuführen hatte – wobei stillschweigend vorausgesetzt war, dass es nichts Stichhaltiges gebe –, musste mit Entlassung rechnen. Auf diese Weise verlor der nicht anpassungsbereite, lutherisch gesinnte Johann Arndt, damals Pfarrer in Badeborn, im Jahr 1590 sein Amt<sup>42</sup>. Er wechselte nach Quedlinburg.

<sup>40</sup> Vgl. Tauffbu(e)chlein/ Fu(e)r die Kirchen im Fu(e)rstenthumb Anhalt/ Mit erzelung etlicher Hochwichtigen vrsachen/ waru(e)mb der Exorcismus abgeschafft. Daneben auch der Nothwendige Trost erklaret wird/ fu(e)r die beku(e)mmerten Eltern/ denen jre Kinder/ ehe sie ko(e)nnen zur H. Tauffe gebracht werden/ absterben/ das sie darumb nicht verloren/ Viel weniger die Frucht in Mutterleibe fu(e)r des Teuffels leibeigen/ Sondern fu(e)r gliedmasse der Christlichen Kirchen/ warhaftig zu halten. Alles mit Gottes Wort/ ohn jemandes nachtheil/ trewlich verwaret vnd bekreffiget. o.O. [Zerbst] 1590. Autor der Schrift war wohl der anhaltinische Theologe Wolfgang Amling.

<sup>41</sup> Beckmann, Historie, VI. Teil, 128.

<sup>42</sup> Dazu hat Arndt folgende Erklärung abgegeben: »Weil mein Gewissen hierinn gefangen/ daß die Orthodoxi Patres vor Dreitzehen hundert Jahren den Exorcismum zur H. Taufe geordnet/ und dardurch eine Universalis Ceremonia totius Orthodoxae Ecclesiae worden; Welchen sie auch ex mente & vero sensu Scripturae genommen: Auch mit nichten eine Ceremonia impia ist; auch ich der Kirchen Gottes und der hertzlieben Fu(e)rstlichen Jungen Herrschaft nichts vergeben kann; Auch keine Ursache unter allen mein Gewissen befriedigen kann: So bitte ich untertha(e)nig und demu(e)thiglich/ mein Gna(e)diger Fu(e)rst und Herr wolle mir in Gnaden nicht verdencken/ daß ich hierinn nicht kann willigen/ und stelle demnach meinem Gna(e)digen Fu(e)ersten und Herrn untertha(e)nig anheim/ nach gna(e)digen Gefallen mit mir zu handeln. Johannes Arndt Anhaltinus manu propria 10. Septembr. 1590.« Zitiert nach Beckmann, Historie, VI. Teil, 129.

Diese Maßnahmen dienten dazu, im Leben der Gemeinde die konsequente Aufgabe selbst noch der letzten Spuren altgläubiger Frömmigkeit herbeizuführen, die das Luthertum als Adiaphora zum Teil durchaus im Einklang mit seiner reformatorischen Lehre hatte dulden können. Die abgeschafften Zeremonien und eine weitere Ritenvielfalt wurden aber wieder eingeführt, wenn sich ein Landesherr dazu entschloss, zum Katholizismus zu konvertieren. Solche Konversionen wurden im Zuge erfolgreicher Gegenreformationen gegen Ende des Jahrhunderts häufig.

Die Ausübung von Lehrverantwortung durch die Obrigkeiten und die entsprechende Verpflichtung des Volkes wirkte sich im Zusammenhang mit der Aufsicht über die Frömmigkeit auch auf ethisches Verhalten, auf Sitte und Moral aus. So konnten konkrete kirchenordnende Bestimmungen mit Zuchtmaßnahmen einhergehen, die ein Landesherr freilich auch gezielt zur gesellschaftlichen Disziplinierung seines Untertanenverbandes einzusetzen vermochte. Noch im 18. Jahrhundert war bei vorsätzlicher Verachtung des Gottesdienstes mit einer obrigkeitlich verordneten Strafe zu rechnen. So drohte Herzog Carl von Braunschweig-Wolfenbüttel (I. 1713–1780, 1735 Herzog) beispielsweise denjenigen unter seinen Landeskindern ein Strafgeld von 20 Talern an, die an kirchlichen Feiertagen alltäglichen Verrichtungen nachgingen, wie etwa backen, brauen, schlachten oder einsalzen. Auch der An- und Abtransport von Bier an Sonntagen sollte geahndet werden: mit 10 Talern. Die hatte der Brauherr zu zahlen. Den Braumeister erwarteten drei Tage im Gefängnis bei Wasser und Brot<sup>43</sup>.

Die Ausübung der Lehrverantwortung durch die Obrigkeiten wurde allerdings nicht allseits unwiderrprochen hingenommen. Die heftigsten Gegner dieses von den politischen Autoritäten ausgeübten »ius in sacra« waren im 16. Jahrhundert die Anhänger des Matthias Flacius Illyricus, die sogenannten Flacianer. Sie plädierten vor allem im sog. adiaphoristischen Streit eindringlich für die Freiheit der Kirche von obrigkeitlichen Maßnahmen<sup>44</sup>, die

<sup>43</sup> Vgl. Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, 1995, 21.

<sup>44</sup> Dabei gilt es zu beachten, dass die Flacianer nicht im modernen Sinne für eine generelle Trennung von Kirche und Staat eintraten. Ihr Anliegen zielte eher darauf, daß die Obrigkeit, deren Eintreten für die wahre Lehre und die wahre Glaubensgemeinschaft bzw. Kirche man durchaus hochschätzte, sich nicht dort Leitungsfunktionen anmaßte, wo sie ihr nicht zustanden. Verschiedene Beispiele eines solchen Widerstands werden aufgezeigt von Hans Christoph von Hase, Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548, 1940. Vgl. außerdem Martin Kruse, Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte, 1971 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 10), 57–70.

selbst, wenn sie sich lediglich auf die sogenannten freigelassenen Mittel- dinge richteten, aufgrund der von ihnen vertretenen Zusammengehörigkeit von Bekenntnis und Zeremonien, Lehre und kirchlichem Leben, die rechte Lehre stets nur pervertieren konnten.

Daneben gab es aber auch Versuche seitens der Prediger, die ihrer Meinung nach rechte Lehre jenseits obrigkeitlicher Autorisierung, also sozusagen unter der Hand einzuführen. Ein Beispiel dafür sind die Aktivitäten des Petrus Praetorius, der 1575 auf die Pfarrstelle der großen Pfarrkirche in Danzig berufen worden war. Er begann, nachdem er sich zunächst noch unauffällig verhalten hatte, den Heidelberger Katechismus und den Lobwasser-Psalter heimlich in der Stadt zu propagieren, indem er seine Gemeindeglieder bei Hausbesuchen zu beeinflussen suchte. Er sei – so wusste man zu berichten – »zu den Bu(e)rgern in die Ha(e)user gegangen/ [ha- be] den Frauen und Jungfrauen/ wie auch andern einfa(e)ltigen Leuten den Heidelbergischen Catechismus und des Lobwassers Psalmen commendi- ret, und dieses unter dem Vorwand/ weil die Lutherische Melodeyen ganz einfa(e)ltig wa(e)ren.«<sup>45</sup>.

#### *IV. Reaktionen auf die obrigkeitliche Ausübung von Lehrverantwortung – Widerstand und Volksglaube*

Soviel wir auch über Kirchenordnungen, Mandate oder Dekrete sowie über konkrete Maßnahmen zur konfessionellen Gestaltung oder Umge- staltung eines Territoriums wissen, so wenig und so schwierig ist es zu be- stimmen, wie schnell und in welchem Ausmaß sich das einfache Volk auf einen Wechsel von Bekenntnis und Lehre bewusst einließ und tatsächlich mit vollzog. Predigten, Lieder, Katechismen, Unterweisung in Schule und Universität sowie volkstümliche Konfessionspolemik in Druckschriften waren jedenfalls in noch größerem Umfang als zu Beginn der Reformation die Medien, die zur Einflussnahme eingesetzt werden konnten. Tatsache ist, dass sich das Volk demgegenüber nicht gleichgültig verhielt. Es gab so- wohl den Widerstand gegen Neuerungen, verbunden mit dem bewussten Eintreten für Bekenntnis und Lehre und damit für die eigene konfession- nelle Option, als auch abergläubisch übersteigerte Animositäten, die durch den konfessionellen Gegensatz aufgeheizt und kaum noch lehr- mäßig greifbar waren. Beides lässt sich nur schwer voneinander trennen.

Im ursprünglich lutherisch bzw. melanchthonisch orientierten Fürsten- tum Anhalt z. B. war es zwar in den Städten gelungen, den Calvinismus zu

<sup>45</sup> Hartknoch, Preussische Kirchen=Historia, 721.

propagieren, aber auf dem Land und in den Dörfern des landsässigen Adels sah es ganz anders aus. Die Landbevölkerung machte gemeinsame Sache mit der Ritterschaft, um gegen die Änderungen in Lehre und Zeremonien zu opponieren. Diese hatten sich in manchen Ämtern weder durch Zwangsmaßnahmen wie den Austausch der Pfarrer noch durch Überzeugungsarbeit durchsetzen lassen. Im Jahre 1596 reichte die Ritterschaft eine Bittschrift an den Fürsten ein<sup>46</sup>. Man wollte Abschaffung der Neuerungen und Beibehaltung des Lutherschen Katechismus. Ein Jahrzehnt später war die Lage nicht anders. 1609 wurde dem Fürsten von mehr als 30 Adelsfamilien eine erneute Supplik unterbreitet. Tatsächlich gestattete der daraufhin ergangene Landtagsabschied der Ritterschaft die Beibehaltung lutherischer Prediger und damit das Verharren beim status quo ante. Freilich war dies nur deshalb zustande gekommen, weil die Ritterschaft dem Fürsten ihre Hilfe bei der Tilgung von Schulden zugesagt hatte<sup>47</sup>. Die Konfessionen mit ihren konkurrierenden Lehren und Frömmigkeitsformen mussten jetzt miteinander umzugehen lernen. Erst 1644 versuchte Johann III. das Luthertum wieder uneingeschränkt zur Geltung zu bringen, musste aber auch ein »simultaneum exercitium« in Zerbst zulassen<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Erinnerungsschrift etlicher vom Adel vnd Stedten/ An den Durchleuchtigen Hochgebornen Fu(e)rsten vnd Herrn/ Herrn Johann Georgen/ Fu(e)rsten zu Anhalt/ Graffen zu Ascanien/ HErrn zu Zerbst vnd Bernburg/ etc. Sampt darauff erfolgten gnediger verantwortung vnd erklerung. Zerbst 1596. Die Schrift erlebte im darauffolgenden Jahr mindestens drei Nachdrucke.

<sup>47</sup> Die Ritterschaft hatte auch schon früher im Gegenzug zu ihrer finanziellen Unterstützung verschiedentlich Religionsfreiheit zugesichert bekommen. Vgl. dazu insgesamt Ph. E. Bertrams Geschichte des Hauses und Fu(e)rstenthums Anhalt, fortgesetzt von J.C. Krause, Erster Theil, Halle 1780, 368–378. Der Landtagsabschied enthält folgende Konzession: »insonderheit aber, weil wir auf die von der Ritterschaft u(e)berreichte Supplication und folgendes Tags fermeres Anbringen [Wir Fu(e)rsten] Uns gna(e)dig erklä(e)rt, daß ihre Pfarrherrn so sonst in Lehr und Leben unstra(e)fflich, wegen Gebrauchs aber des heiligen Abendmahls und Brodbrechens sich noch nicht allerdings bequemen ko(e)nnten, derowegen nicht zu removiren, vielweniger auch den Unsem nicht gestatten, die von dem Adel und ihre Unterthanen in Religions= und Gewissenssachen, so ihnen zu hoch, zu beschweren . . ., sondern mit denselben gna(e)dig Geduld zu haben, Hingegen aber uns hinwieder versehen wollen, daß sie auch Uns in unserm fu(e)rstlichen und christlichen Amte und Gewissen kein Ziel und Maaß zu geben begehren werden«. Zugleich sollten sich die Pastoren »allen unchristlichen Schmähens und Calumnierens enthalten«. Zitiert nach Bertram, Geschichte, 377.

<sup>48</sup> Vgl. dazu ausführlicher Bertram, Geschichte, 461–465. »Simultaneum« meint die gemeinschaftlichen Rechte verschiedener Konfessionen an öffentlichen Einrichtungen.

Eine ähnliche Form von Koexistenz der Konfessionen, diesmal der katholischen und der lutherischen, hatte es sogar eine Zeitlang in den habsburgischen Erbländen, vor allem während der Regierungszeit Kaiser Maximilians II. (1564–1576), gegeben. Diese allerdings versuchte der Kaiser durch das Verbot des öffentlichen evangelischen Gottesdienstes in Wien im Jahr 1578 wieder rückgängig zu machen. Auch in Städten, Märkten und Flecken außerhalb Wiens sollte er fortan unterbleiben<sup>49</sup>. Die evangelischen Prediger wurden vertrieben. Diese Maßnahmen trafen auf ein renitentes Verhalten der Bevölkerung. Die Bürger liefen, trotz Androhung harter Strafen wie Verlust des Bürgerrechts, Ausweisung, Gefängnis oder Geldstrafe, über die Stadtgrenzen auf das Land, um dort evangelischen Gottesdienst zu feiern. Dies belegt die Geschichte eines Krämers, die offenbar kein Einzelfall war. Vom Rat der Stadt Wien zur Verantwortung gezogen, hatte er mit den prägnanten und an I Joh 4,6f erinnernden Worten »Der aus GOTT ist, der ho(e)ret GOTTes Wort. Jhr aber seydt nit aus GOTT, darumb ho(e)ret Jhr GOTTes Wort nit.«<sup>50</sup> die eigene Rechtgläubigkeit und die Gottlosigkeit des Rats behauptet und daraufhin hinnehmen müssen, dass man seine Bürgerurkunde zerschnitt und ihm nahelegte, er möge fortan »seine Pfenning anderstwo zehren«<sup>51</sup>.

Solche Beispiele für ein bewusstes Einstehen für die eigene lehrmäßige Überzeugung waren nicht selten. An ihnen wird aber zugleich auch die Schärfe des lehr- und bekenntnismäßigen Zwiespalts deutlich. Konfessionelle Gegensätze wurden durchaus nicht nur im akademischen Bereich ausgetragen, sondern brachten auch volkstümliche Polemik hervor. Dies zeigt eine Begebenheit, die sich im frühen 17. Jahrhundert im Landgebiet um die Stadt Danzig abgespielt hat. Dort hatte es sich nämlich zu einer Gewohnheit entwickelt, das calvinistische Abendmahl gelegentlich heimlich in Privathäusern zu feiern. Im Dezember 1601 hatte man den Prediger Petrus Loss gebeten, eine solche Abendmahlsfeier nach calvinistischem

<sup>49</sup> Verfügt durch kaiserliches Generalmandat, 1578; vgl. Bernhard Raupach, *Presbyterologia Austriaca Oder Historische Nachricht von dem Leben, Schicksalen und Schriften der Evangelisch=Lutherischen Prediger, welche in dem Ertz=Herzogthum Oesterreich unter und ob der Enns, von Zeit zu Zeit, bis zu der großen Reformation A. 1624 und A. 1627 im o(effentlichen Lehr=Ammt gestanden, ... Nebst Einer Kleinen Nachlese einiger zum Evangelischen Oesterreich annoch geho(e)rigen Urkunden und Nachrichten, ...*, Hamburg 1741, 17.

<sup>50</sup> Raupach, *Presbyterologia Austriaca*, Nachlese 13. Vgl. I Joh 4,6f: »Wir sind von Gott, und wer Gott erkennt, der hört uns; wer nicht von Gott ist, der hört uns nicht. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums«, vgl. außerdem I Joh 4,2f.

<sup>51</sup> Raupach, *Presbyterologia Austriaca*, Nachlese 13.

Ritus, zu der sich weitere Gläubige von nah und fern einfanden, auf einem Hof außerhalb der Stadt zu halten. Da sich einer der angekündigten Gäste nicht rechtzeitig einstellen konnte, fand man sich bereit, die Feier, gegen die üblichen Gepflogenheiten, in die Nachmittagsstunden zu verschieben. Die bereits Anwesenden blieben zu einem gemeinsamen Mittagmahl mit Erbsen, Speck und Braten zusammen. Dies freilich gab Anlass zu dem in Danzig kolportierten Gerücht, das auf dem Lande irregulär gehaltene Abendmahl sei nicht mit einfachem Brot und Wein, sondern – schlimmer noch – mit Erbsen, Kohl und Speck gefeiert worden. Die Polemik nahm solche Ausmaße an, dass sich der Danziger Rat genötigt sah, die Umstände zu untersuchen und die Betroffenen an Eides Statt aussagen zu lassen.

Besonders zwiespältig war das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus. Der Augsburger Religionsfriede hatte durch das Zugeständnis des »ius reformationis« an die Territorialherren und das »reservatum ecclesiasticum« versucht, die konfessionelle Homogenität weltlicher und geistlicher Fürstentümer zu wahren. Das galt aber nicht für die Reichsstädte, in denen konfessionelle Parität, also Bikonfessionalität herrschte<sup>52</sup>. Auch hier also mussten die Konfessionen lernen, Koexistenz zu akzeptieren, miteinander zu leben und unterschiedliche Lehren und deren Umsetzung in verschiedenen Frömmigkeitsstrukturen gelten zu lassen<sup>53</sup>, selbst wenn man das kontroverse Predigen und gegenseitige Schmähreden ausdrücklich verbieten musste. Dennoch blieb das Verhältnis der Konfessionen insgesamt prekär. Von Toleranz im neuzeitlichen Sinne und Freiheit von Vorurteilen konnte keine Rede sein. So wurde die von Papst Gregor XIII. 1583 propagierte Kalenderreform in evangelischen Städten und Territorien allein schon aus konfessionellen Gründen nicht mitvollzogen. In den freien Reichsstädten entbrannte zumeist ein heftiger Streit, in dem von Seiten der Räte durchaus auch Nützlichkeitsabwägungen für den neuen Kalender ins Feld geführt wurden<sup>54</sup>. Aber erst um 1700 setzte sich allmählich eine flächendeckende, auch protestantische Gebiete einschließende Vereinheitlichung des Kalenders im Sinne der Gregorianischen Reform durch.

<sup>52</sup> Vgl. die Art. 3, 6 u. 14 des Augsburger Religionsfriedens, in: Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I, bearb. v. Ernst Walder, <sup>2</sup>1960 (Quellen zur neueren Geschichte 7), 47f u. 53.

<sup>53</sup> Vgl. dazu insgesamt Paul Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648, 1983 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 111).

<sup>54</sup> Vgl. dazu Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt, 359–386.

Das bewusste Einstehen für die Wahrheit der eigenen Lehre und die unverbrüchliche Überzeugung vom Irrtum der Konfessionsgegner fand im Volksglauben gelegentlich eine nachträgliche Bestätigung in dem, was man über die Todesumstände der Gegner wusste oder vermutete. Der einflussreiche, zum Calvinismus tendierende Nürnberger Ratskonsulent und Korrespondent des in Genf wirkenden Theologen Theodor Beza, Christoph Herdesianus z. B. erlitt am 5. Dezember 1585 ausgerechnet unter der von seinem Freund und konfessionellen Gesinnungsgenossen Laurentius Dürnhöfer in St. Egidien gehaltenen Predigt einen Schlaganfall, von dem er sich nicht mehr erholte. Der Todgeweihte starb einen Tag vor Heilig Abend. Kein Wunder also, dass seine lutherischen Gegner in diesen tragischen Begleitumständen ein Strafgericht Gottes über ein fehlgerichtetes Leben in falscher Lehre erkannten<sup>55</sup>. Denn gerade die Todesstunde und damit die Ereignisse zu diesem Zeitpunkt oder auch die letzten Worte des Sterbenden galten traditionsgemäß als besonders wahrheitsträchtig<sup>56</sup>. Ähnliche abergläubisch-polemische Reaktionen brachte der Tod des calvinistisch gesinnten Pfarrers Petrus Praetorius in Danzig hervor. Während ihn seine Gesinnungsgenossen tief betrauernten, löste das Ereignis bei den lutherisch Gesinnten recht wenig Anteilnahme aus. »Es funden sich auch leichtsinnige Leute/«, so weiß Hartknoch in seiner preußischen Kirchenhistoria zu berichten, »so in der Stadt ausgesprenget/ der Teuffel ha(e)tte den D. Praetorium leibhaftig geholet/ und man wu(e)rde nichts von ihm/ sondern ein Stu(e)ck Holtz begraben.«<sup>57</sup> Diese Vermutung mochte dem Volksglauben durchaus überzeugend erscheinen. Hier aber wurden Lehrgegensätze durch krassen Aberglauben überwuchert. Um dem entgegenzuwirken ließ man den Sarg jedenfalls noch am Grabe öffnen und einige Zeit offen stehen<sup>58</sup>.

Auf besondere Animositäten aber stieß die durch die Jesuiten vorangetriebene Gegenreformation. Die Spannungen, die sich auch in tätlichen Übergriffen ausdrückten<sup>59</sup>, blieben selbst noch nach dem Westfälischen

<sup>55</sup> Zum Leben des Christoph Herdesianus vgl. Dingel, *Concordia controversa*, bes. 216f.

<sup>56</sup> Vgl. zu diesem Phänomen Karl S. Guthke, *Letzte Worte. Variationen über ein Thema der Kulturgeschichte des Westens*, 1990, 158–181, bes. 166.

<sup>57</sup> Hartknoch, *Preussische Kirchen=Historia*, 750f.

<sup>58</sup> Vgl. Hartknoch, *Preussische Kirchen=Historia*, 750f.

<sup>59</sup> Die Auseinandersetzungen hatten keineswegs immer mit der Lehre zu tun. Aus Wien z. B. wurde nach der Vertreibung der evangelischen Prediger gemeldet, dass einem Jesuiten, der beim Schuhkauf einen Schuster evangelischen Glaubens herausfordernd fragte hatte: »Meister, wie gefa(e)llt euch, daß man eure Predicanten hinausgeschaffet hat?«, von dessen Gesellen unversehens mit einem Messer Schnitte im Gesicht zugefügt wurden unter der ebenfalls herausfordernden Gegenfrage »Jesuiter, wie gefa(e)llt dir dann das?« Vgl. Raupach, *Presbyterologia Austriaca*, Kleine Nachlese, 13.

Frieden von 1648 bestehen, zumal es nach Konversionen von Landesherrn zum Katholizismus weiterhin zur Ausweisung von Protestanten kam, obwohl die Bestimmungen des Friedensschlusses mit der sog. Normaljahrsregelung den Protestanten, die bereits im Stichjahr 1624 ansässig waren, Duldung auch in konfessionsverschiedenen Territorien gewährte. Zu solchen widerrechtlichen Bedrückungen kam es z. B. in der Herrschaft Landstuhl, in der die Nachfahren Franz von Sickingens Mitte des 17. Jahrhunderts wieder zum römischen Katholizismus zurückgekehrt waren. All dies schürte den Hass der Konfessionen und führte zu gegenseitigem polemischem Verunglimpfen, das dann kaum noch etwas mit Differenzen in Lehre und Bekenntnis zu tun hatte, sondern regelrecht irrationale Züge annehmen konnte. So galt es bei manchen Katholiken als ausgemachte Sache, dass die protestantischen Pfarrer kein Latein konnten und allein schon aus diesem Grunde den wahren Glauben nicht in wahrer Lehre vertreten könnten. Es wird auch von Situationen berichtet, in denen katholische Würdenträger Unterredungen auf Latein führten und dies als Test benutzten, um etwaige protestantische Spione zu enttarnen. In dieses Gebiet des Irrationalen gehört auch die Tatsache, dass im Jahr 1787 die bäuerliche Bevölkerung des Bistums Mainz entschieden gegen die Einführung des Gesangbuchs von Ernst Xaver Turin (kath. Pfarrer, 1738–1810) stritt. Suspekt wurde es dadurch, daß es die Lieder in deutscher Sprache bot, und das schien ihm einen protestantischen Anstrich zu verleihen. Die Reminiszenz an die die Volkssprache einsetzende und betonende Reformation schlug hier durch.

Aber auch die Evangelischen pflegten ihre Vorurteile gegenüber den Katholiken. Sie unterstellten ihnen Teufelsglauben und Wunderfrömmigkeit. Dies wurde dadurch geschürt, dass ein Priester wohl tatsächlich versucht hatte, Wunderheilungen nach dem Vorbild Jesu im Neuen Testament vorzunehmen. Noch dazu war er sogar in Hirtenbriefen von seinen Oberen angewiesen worden, seine angeblichen Teufelsaustreibungen unverzüglich einzustellen. Abgesehen davon kursierte hartnäckig das Gerücht, die Jesuiten hätten eine antiprotestantische Verschwörung organisiert, und man vermutete, dass sich Katholiken als Protestanten tarnten, um so Konversionen in die Wege zu leiten<sup>60</sup>. Die Spannungen zwischen den Konfessionen schwelten also weiter inmitten einer komplexen politischen und konfessionellen Lage, selbst wenn es fraglich ist, wieweit sich das Bewusstsein um die eigene Lehre und Lehrverschiedenheit, das zu Beginn der Konfessionalisierung durch die zahlreichen in der Volkssprache ausgetragenen Kontroversen geprägt worden war, auf die Länge durchgehalten hat.

<sup>60</sup> Vgl. Nowak, *Geschichte des Christentums*, 26–28.

## V. Zusammenfassende Thesen

1. Wir haben gesehen, dass die Reformation die Frage nach Lehrverantwortung, Lehrbindung und Lehrverpflichtung neu gestellt hat. Sie überschneidet sich mit der Frage nach den ausschlaggebenden Autoritäten, die in der altgläubigen und in den evangelischen Kirchen unterschiedlich beantwortet wurde.

2. Gemeinsam ist allen evangelischen Konfessionskirchen, dass die Heilige Schrift selbst Ort der »viva vox evangelii« und damit des wirksamen Wortes Gottes als Maßstab der Lehre in den Vordergrund rückt. Ihm treten die Bekenntnisse als antwortendes Lob Gottes der Gemeinden und – später – als konfessionelle Identitätsaussage zur Seite.

3. Zu Garanten rechter, bekenntnismäßiger Lehre wurden auf dem Hintergrund der historischen Konstellationen die reformatorisch gesinnten Obrigkeiten, denen der Augsburger Religionsfriede unter rechtlichem Aspekt das »ius episcopale« übertrug.

4. Während sich jedoch jene Spuren, die zur Etablierung der Lehrverantwortung bei den protestantischen, durch ihre Theologen oder Konsistorien beratenen Obrigkeiten führen, relativ leicht und eindeutig verfolgen lassen, stößt die Frage nach dem Umgang der Gemeinden und des einzelnen mit Lehrbindung und Lehrverpflichtung auf eine Vielfalt von Möglichkeiten. Es ist zweifellos davon auszugehen, dass das Bewusstsein von einer eigenen Bekenntnisidentität und das Wissen um die damit verbundenen Lehrinhalte in Zeiten, in denen Schule und Universität noch ganz selbstverständlich in den Einflussbereich von Theologie und Kirche gehörten, bei weitem größer war als in den darauffolgenden Zeiten. Insofern wurde von den Gemeinden nicht unbedingt akzeptiert, was lehrverpflichtende Instanzen gegen lange gewachsene Überzeugungen, z. B. im Zuge eines Konfessionswechsels, verbindlich machen wollten.

5. Trotz der rechtlichen Rahmenbedingungen und der von den Landesherren erstrebten lehrmäßigen Vereinheitlichung entwickelte sich also faktisch eine Koexistenz der Konfessionen. Dies verlief nicht immer spannungsfrei und konnte sich in der Polemik durchaus mit irrationalen Elementen verbinden. Sich einander anzunähern, ohne die eigene Identität aufzugeben, sich gegenseitig in aller Verschiedenheit zu tolerieren und zu achten, hat einen langen Lernprozess erfordert, der noch nicht abgeschlossen ist.

Professor Dr. Irene Dingel, Johannes-Gutenberg-Universität, FB Evangelische Theologie, Saarstraße 21, 55099 Mainz

# EIN GUTER HAUSHALTER DES LEBENS SEIN

Predigt zum Ewigkeitssonntag mit Luthers Hilfe

Von Georg Kuhaupt

## 1. Aus der Werkstatt des Predigtschreibers

Die Frage »Ewigkeitssonntag« oder »Totensonntag« ist liturgiekundlich für den Fachmann / die Fachfrau von Interesse, berührt aber die Gemeinde dieses Sonntags nicht. Am Gottesdienst nehmen neben den regelmäßigen Kirchgängern auch kirchlich gebundene Menschen teil, die im Verlaufe des vergangenen Jahres einen Angehörigen verloren haben. Der Leiter des Gottesdienstes vergewissere sich über gemeindliche Bräuche: Wurden die Hinterbliebenen speziell eingeladen, oder hat die Verlesung der Namen der Toten an einem anderen Ort in der Gemeinde ihren Platz? Das Gedenken, das die Namensnennung, ein Gebet für die Hinterbliebenen und gegebenenfalls das Anzünden einer Erinnerungskerze einschließt, wird, sofern im Gottesdienst üblich, sinnvoller Weise vor der Predigt seinen Platz haben. Die Adressaten der Predigt sind aber nicht nur die Hinterbliebenen, sondern die ganze Gemeinde. Ziel der Predigt sollte sein, Hilfen zu geben, das »Sein zum Tode« lebenspraktisch zu gestalten und es in einem christlichen Sinne, d. h. »vor Gott und den Menschen« zu deuten. Der gesamte Gottesdienst, der sich diesem Thema stellt, leistet auch einen Beitrag gegen das verbreitete Schweigen über Erfahrungen mit dem Sterben sowie die zunehmende Verdrängung des Todes aus dem öffentlichen Bewusstsein.

Die Entscheidung fällt deshalb zugunsten einer thematisch angelegten Predigt mit Hilfe eines theologischen Klassikers der Sterbeseelsorge, Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben« (WA 2, 685–697 oder Insel-Ausgabe Bd.2, 15–34).

## 2. Predigt über Lukas 12, 42b–46

»Seid auch ihr bereit, denn der Menschensohn kommt zu einer Stunde, da ihr's nicht meint« (Lk 12, 40a)! Mit diesen Worten will Jesus seine Jünger darauf aufmerksam machen, dass ihr Leben einmal zu einem Ende kommen wird. Gefragt ist mit diesem Wort auch unsere Bereitschaft, uns auf unser eigenes Sterben vorzubereiten. Können wir das überhaupt? Und

wenn wir es können, wie können wir das in einer angemessenen Weise tun? Können wir mit unserem Leben so umgehen, dass wir vorbereitet sind, wenn vielleicht ganz unversehens der Tag und die Stunde kommen, in der wir Abschied nehmen müssen? *Mors certa, hora incerta* – der Tod ist gewiss, die Stunde selbst unsicher, lautet ein altes Sprichwort.

Jesus will seinen Jüngern die Angst vor einem unvorbereiteten Ende nehmen. Er will sie aber auch auf ihre eigene Verantwortung hinweisen, die sie für ihr Leben haben. Das schließt die Vorbereitung auf das Sterben ein. Jesus tut das, indem er ihnen von einem treuen und klugen Verwalter erzählt. Der hat sein Leben als Gabe und Aufgabe empfangen. Er ist aufgefordert, etwas daraus zu machen. Jeder Verwalter muss zu jeder Zeit das ihm treuhänderisch Übergebene in einem guten Zustand wieder zurückgeben können. Von der Verantwortung und von der Klugheit eines Verwalters spricht Jesus mehrfach in den Evangelien. So auch in diesem Predigttext.

*Wer ist denn der treue und kluge Verwalter, den der Herr über seine Leute setzt, damit er ihnen zur rechten Zeit gibt, was ihnen zusteht? Selig ist der Knecht, den sein Herr, wenn er kommt, das tun sieht. Wahrlich, ich sage euch: Er wird ihn über alle seine Güter setzen. Wenn aber jener Knecht in seinem Herzen sagt: Mein Herr kommt noch lange nicht, und fängt an, die Knechte und Mägde zu schlagen, auch zu essen und zu trinken und sich voll zu saufen, dann wird der Herr dieses Knechts kommen an einem Tage, an dem er's nicht erwartet, und zu einer Stunde, die er nicht kennt, und wird ihn in Stücke hauen lassen und wird ihm sein Teil geben bei den Ungläubigen.*

Wie kann ich mich auf diese Stunde vorbereiten? Wer von uns weiß schon, wann sie kommt? Meine Ratschläge zur Klugheit orientieren sich an Empfehlungen, die Martin Luther im Jahr 1519 gegeben hat. Das kleine Buch, das er veröffentlichte, trägt den Titel »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben«. In zwanzig Punkten gibt Luther hier Empfehlungen, wie man sich – durchaus mitten im Leben – auf den eigenen Tod vorbereiten kann. Die ersten vier und die letzten drei möchte ich heute weitergeben.

Zum ersten: »Weil der Tod Abschied ist von der Welt und all ihrem Treiben, ist es nötig, dass der Mensch sein zeitliches Gut ordentlich verteile, wie es sein muss oder wie er es anzuordnen gedenkt.« Ganz nüchtern – ganz und gar nicht religiös – fängt Luther mit seinen Ratschlägen an. Die Verteilung des Besitzes, schon zu Lebzeiten durchgeführt oder testamentarisch festgelegt, ist für den Menschen notwendig. Luther begründet das, »damit nicht bleibe nach dem Tod Ursache für Zank, Hader oder sonst einen Irrtum unter seinen zurückgelassenen Freunden. Denn der Tod ist auch ein leiblicher, äußerlicher Abschied von dieser Welt, und es

wird Lebewohl und Abschied gegeben dem irdischen Hab und Gut«. Wir alle, liebe Gemeinde, kennen Beispiele für Zank und Hader unter Erben, wenn von dem Erblasser nicht ausreichend bedacht oder geklärt worden ist, was zu klären sinnvoll gewesen wäre. Sie kennen vermutlich ebenso wie ich auch die andere Seite, die guten Beispiele, wo jemand die Verteilung seines Besitzes gut geordnet hat.

Zum zweiten, schreibt Luther, ist es wichtig, dass man auch geistlich Abschied nehme. Was gehört als erstes zu diesem geistlichen Abschied? Ich zitiere wieder: »Das ist, dass man vergebe freundlich, rein um Gottes willen allen Menschen, die uns beleidigt haben, begehre auch um Gottes willen umgekehrt Vergebung von allen Menschen, deren wir viele ohne Zweifel beleidigt haben, damit nicht die Seele behaftet bleibe mit irgend-einer Angelegenheit auf Erden.«

Die Versöhnung mit dem Menschen, mit dem ich mich zerstritten habe, das Vergeben um Christi willen, ist meist schon erheblich schwieriger als die Verteilung meines Besitzes. Nicht selten hängt das erste mit dem zweiten zusammen. Es ist eine Erfahrung, dass Menschen erst dann in Frieden von dieser Welt gehen können, wenn sie Trennendes mit ihren Mitmenschen bereinigt haben. Manchmal hat man den Eindruck, Worte im Angesicht des Todes können lösen, ja geradezu »erlösen« von all dem Übel, in das man im Leben geraten kann. Wie gut ist es für mich, wenn ich mich zu solch einer Versöhnung noch zeitig genug, »recht-zeitig« entscheiden kann.

Luthers dritter Punkt betrifft nun den Menschen, der weiß, dass er Abschied nehmen muss. Die Einsicht, dass es bald nicht mehr weitergehen wird, das Sich-Herantasten an den drohenden Tod, führt bei vielen Menschen zu einer Beschäftigung mit dem Wesen des Todes selbst. Es kann z. B. die lebensbedrohliche Krankheit meiner Nachbarin sein, die mich zur Beschäftigung mit dieser Frage führt. Oder etwa der Verlust eines Freundes. Oder der Unfalltod eines in etwa gleichaltrigen Menschen, der zur Besinnung auf die Endlichkeit führen kann. Wenn z. B. ein 60jähriger feststellen muss, dass »die Einschläge rechts und links« immer mehr zunehmen, dann zeugt das von einem sachlichen und zugleich humorvollen Umgang mit dieser Situation.

Sollen wir nun, beim Frühstück sinnierend über die neuesten Todesanzeigen in der Zeitung, unsere Köpfe in den Sand stecken und auf ein nahes Ende warten? Oder sollen wir lieber dem Leben noch Vergnügung um Vergnügung abjagen, so wie der berühmte »Jedermann« im Schauspiel von Hugo von Hofmannsthal?

Luther schreibt: »Wenn so jedermanns Abschied auf Erden gegeben ist, dann soll man sich allein zu Gott richten, wohin der Weg des Sterbens sich

auch kehrt und uns führt. Und hier beginnt die enge Pforte, der schmale Steig zum Leben. Darauf muss sich ein jeder getrost gefasst machen. Denn er – gemeint ist der Weg – ist wohl sehr eng, aber er ist nicht sehr lang. Und es geht hier zu, wie wenn ein Kind aus der kleinen Wohnung aus seiner Mutter Leib mit Gefahr und Ängsten geboren wird in diesen weiten Himmel und Erde, das ist unsere Welt. Ebenso geht der Mensch durch die enge Pforte des Todes aus diesem Leben. Und obwohl der Himmel und die Welt, darin wir jetzt leben, als groß und weit angesehen werden, so ist doch alles gegen den zukünftigen Himmel so viel enger und kleiner, wie es der Mutter Leib gegen den Himmel ist.«

Sich ganz auf Gott ausrichten, wenn man sich mit dem Mitmenschen versöhnt hat, damit beginnt bei Luther die Reihe der im engeren Sinne geistlichen Empfehlungen, die sich an den einzelnen richten. Den Tod vergleicht Luther mit der Geburt eines Kindes, das durch einen engen Gang hindurch muss. Danach tue sich aber ein großer, weiter Raum auf, wo viel Freude sein wird. Mir fallen dazu die alten Lieder von der Ewigkeit ein. Etwa die Worte von Philipp Nicolai »Kein Aug hat je gespürt, kein Ohr hat je gehört solche Freude« (EG 147,3). Oder eine der Strophen von Paul Gerhardt, dessen zahlreiche Lieder meist mit einem Ausblick auf die Ewigkeit schließen: »Du aber, meine Freude, du meines Lebens Licht, du ziehst mich, wenn ich scheide, hin vor dein Angesicht ins Haus der ewgen Wonne, da ich stets freudenvoll gleich wie die helle Sonne mit andern leuchten soll« (EG 529,11).

Luthers vierter Punkt spricht nun davon, wie man sich auf diese Fahrt vorbereiten soll. Die Vorbereitung besteht darin, dass man sich mit offener Beichte »besonders der größten Brocken, die zur Zeit im Gedächtnis gefunden werden, und den heiligen christlichen Sakramenten versorge«. Man soll auch das Abendmahl mit großer Zuversicht empfangen, wenn man es haben kann. Wenn man es aber nicht mehr empfangen kann, soll man darüber nicht erschrecken und sich ob seines gläubigen Verlangens danach getröstet wissen.

Ich möchte jetzt noch die letzten drei Punkte aus Luthers Schrift anführen. Drittlezter Punkt: Der Christ soll nicht daran zweifeln, dass er im Sterben nicht allein ist. Christus selbst ist bei ihm, und durch den Glauben ist der Sterbende nicht nur mit Christus, sondern mit der ganzen Christenheit verbunden. Er darf sich geborgen wissen in der heiligen christlichen Kirche und in der Gemeinschaft der Heiligen.

Vorletzter Punkt: Niemand kann in dieser Weise sterben ganz aus eigenen Kräften, sondern ein jeder soll Gott bitten, dass er ihm einen solchen Glauben schenke und ein solches Verständnis des Sakraments schaffe und erhalte. Ein Gebet um einen solchen Glauben werde auch erhört. Man soll

um diesen Glauben bitten, etwa mit den Worten des alten Pfingstlieds »Nun bitten wir den Heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist, wenn wir heimfahren aus diesem Elende« (EG 124,1). Luther schreibt: »Und wenn die Stunde gekommen ist zu sterben, soll man Gott erinnern an dies Gebet ohne allen Zweifel.« Gott selbst an mein Gebet erinnern – wer von uns tut das schon?

Letzter Punkt: Gott zeigt dir und gibt dir den Christus des Lebens, den Christus der Gnade – deshalb braucht man sich vor dem Tod nicht zu fürchten. Er lässt deine Fragen über das Sterben und deine Anfechtungen durch den Tod auf seinen Sohn übergehen, und so kann dein eigenes Sterben wohl auch durchgestanden werden. In dieser Hoffnung beschließt Martin Luther seine kleine Schrift.

Liebe Gemeinde, mit diesen Empfehlungen reagierte Luther auf die Anfrage eines Christen seiner Zeit, der im öffentlichen Bereich tätig war. Luthers Schrift wurde vielfach gedruckt, übersetzt und weit verbreitet. Leider ist sie bei uns ziemlich in Vergessenheit geraten. Mir kommt es heute nicht auf die Bekanntheit dieser Schrift an, sondern ich empfinde die Empfehlungen Luthers als wirklich gute Hinweise, wie man sich im Glauben auf das Sterben vorbereiten kann. Die Klugheit, zu der Luther rät, schafft Weitblick und erweitert den Horizont. Wenn ich mich praktisch mit dem Gedanken an das eigene Ende beschäftige, wenn ich mich mit dem Mitmenschen versöhne und wenn ich mich wie Luther auf den gnädigen Gott ausrichte, dann bin ich ein guter Haushalter meines Lebens. Weniger zu tun, wäre fahrlässig. Mehr zu tun, kaum möglich. Wenn ich mich jeden Tag bemühe, mich etwas umsichtiger zu verhalten, etwas weitsichtiger zu handeln, und wenn ich auch zur Nachsicht und Vergebung gegenüber meinem Nächsten finde, ist heute ein guter Anfang gemacht für den Rest meines Lebens.

Pfarrer Dr. Georg Kuhaupt, Heinrich-Heine-Str. 35, 35039 Marburg

## BÜCHERSCHAU

**Die Reformation und die Künste.** Wittenberger Sonntagsvorlesungen – Evangelisches Predigerseminar 2003, hrsg. von Peter Freybe, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 2003, 124 (128) S. – ISBN 3-933028-73-6

Mit gewohnter Pünktlichkeit hat der Direktor des Wittenberger Predigerseminars die Sonntagsvorlesungen 2003 zum Druck gebracht. Sie galten im Cranachjahr der Reformation und den Künsten. Auf der Höhe der Forschung steht Enno Bünz, »Residenz und Hof des Kurfürsten von Sachsen in Wittenberg zur Zeit Lucas Cranachs d.Ä.«, der darüber hinaus neue Anregungen gibt und Aufgaben beschreibt. Ein Ärgernis ist dagegen der schlampig gemachte und noch schlampiger annotierte Beitrag von Gerlinde Strohmaier-Wiederanders, »Das Wort und die Bilder«, der zum Thema nichts beiträgt. Und den fehlerhaften, abenteuerliche Vermutungen anstellenden und in schlechtem Deutsch verfassten Vortrag von Anne Marijke Spijkerboer über »Albrecht Dürer und das Bilderverbot« hätte man überhaupt nicht veröffentlichen dürfen. Erfreulich ist wieder Christoph Krummachers Vorlesung »Eine neue Zeit braucht neue Musik«, in der er die Musik als Kommunikationsgestalt des Evangeliums in der Freiheit des Glaubens darstellt. Freilich irritiert der unmotivierte und unkommentierte Abdruck von Luthers Motette »Non moriar sed vivam«. In gewohnter guter Qualität präsentiert Siegfried Bräuer »Evangelisches Leben auf die Bühne gebracht«. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen steht Johann Krügingers Tragoedia von Herodes und Johannes dem Täufer von 1545, ein Bi-

beldrama, das als Exempel zur Besserung im Leben und zum Trost im Leiden sich auf seine Weise in den Dienst der evangelischen Verkündigung stellt. Einen eigenen Charakter haben Albrecht Grözingers Meditationen über »Das Wort vom Kreuz und die Schönheit der Welt«. Er plädiert im Anschluss an Luther für den rechten Zusammenhang von ästhetischer Weltwahrnehmung und humaner Weltgestaltung und mahnt an, den Utopien ihren ursprünglichen Ort in Religion und Kunst zurückzugewinnen. Gedanken Peter Freybes über »Die Pietà (so!) Rondanini« Michelangelos beschließen den Band. Ein kommender sollte möglichst, wie die früheren, in allen Beiträgen zu empfehlen sein.

Johannes Schilling

**Günter Wartenberg: Wittenberger Reformation und territoriale Politik.** Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Jonas Flöter und Markus Hein, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003, 332 S. – ISBN 3-374-02072-0 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte Bd. 11)

Unbestritten ist Vf., zu dessen 60. Geburtstag dieser Aufsatzband erschienen ist, führend in der Erforschung der Reformationsgeschichte, besonders ihrer zweiten Generation. So stehen auch in den in diesem Band veröffentlichten Aufsätzen aus den Jahren 1975 bis 1998 die Ereignisse zwischen 1537 und 1580 im Mittelpunkt. Sie verdeutlichen manches, was Vf. in seiner Monographie

»Landesherrschaft und Reformation« (1988) ausgeführt hat. Wer über Moritz von Sachsen und die Entstehung der sächsischen Landeskirche Näheres wissen will, ist an diesen Aufsatzband gewiesen. Deutlich wird, dass Moritz in seinen Entscheidungen häufig von den Wittenberger Theologen unabhängig war und sich nicht in die Politik hineinreden ließ. Das Verhältnis zu Luther war recht kühl. Zu Melancthon gewann er erst spät ein Vertrauensverhältnis. Das »Leipziger Interim« will Vf. nicht als Interim verstanden wissen (ein Unterschied zwischen den Aufsätzen von 1979 und 1988), er spricht von den »Leipziger Artikeln«. Die »sächsische Lösung strebte bereits an, durch Nachgeben in äußeren Dingen eine gewisse Fassade aufzubauen, hinter der grundlegende Änderungen sich erübrigten«. Unklar bleibt, ob Theologen wegen ihrer Haltung zu diesen Artikeln entlassen wurden oder nicht. Zwar bemühte sich Moritz um das sächsische Schulwesen, doch stand für ihn die Außenpolitik im Mittelpunkt. Ein Aufsatz ist der *Confessio Saxonica* (»der gelungene Versuch, einen Schlussstrich unter die Wirren um das Interim zu ziehen«), ein anderer dem bisher vernachlässigten Thema »Das Missionsverständnis in der Reformationszeit« gewidmet.

Der Band enthält weiter Aufsätze, die der Geschichte der Leipziger Universität und der neueren Kirchengeschichte gewidmet sind. Leider finden sich manche – durch den Wiederabdruck entstandene – Fehler, vor allem im ersten Aufsatz. Friedrich der Weise ist nicht Friedrich I., sondern Friedrich III., Johann der Beständige starb nicht 1532, sondern 1531. Zahlreiche Abkürzungen sind nicht erklärt, so dass künftig der jeweilige Erstdruck verwendet werden

muss. Der Band wird zur Lektüre dringend empfohlen, auch wenn die Forschung, nicht zuletzt durch den Jubilar, vorangeschritten ist, wovon der Band selbst Zeugnis gibt.

Karl-Hermann Kandler

**Lutero e i linguaggi dell'Occidente**, hrsg. von Giuseppe Beschini u. a., Brescia: Morcelliana 2002, 470 S. (Filosofia N.S. Bd.6)

Vom 29. bis zum 31. Mai 2000 fand in Trient eine Tagung statt, auf der der Einfluss Martin Luthers auf die westliche Kultur untersucht wurde. Behandelt wurden seine Bedeutung für die Theologie, die Spiritualität, die Philosophie, die Literatur, die Sprachen, die Ikonographie und die Musik. 21 Vorträge wurden in italienischer Sprache vorgelegt. Vorwiegend waren italienische Gelehrte versammelt, die zum Teil an bereits vorliegende eigene Untersuchungen anknüpfen konnten, z. B. G. Pani über Luthers Römerbriefvorlesung von 1516/17 oder M. Galzignato über Luthers frühe Schriften bis 1516. Aber auch deutsche Theologen waren vertreten. K.-H. zur Mühlen referierte über »Die Anthropologie Luthers im Lichte der Eschatologie« und H.G. Pöhlmann über »Der Einfluss der Sprache Luthers auf Friedrich Nietzsche«.

Der erste Beitrag stammt von dem damals 87jährigen französischen Philosophen Paul Ricoeur, der auch in den USA gelehrt hat. Unter dem Thema »Vom Konzil zu Trient zur Tagung von Trient« sprach er von den heutigen Bemühungen um Verständnis zwischen den Kirchen, während Luther im 16. Jahr-

hundert verdammt worden war. Aber er wies auch auf die hermeneutischen Schwierigkeiten dieses Verstehens hin. Zur 1999 erreichten Verständigung über die Rechtfertigung zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund meinte er, es genüge keine Übereinkunft über Einzelfragen, sondern es müsse Trauerarbeit wegen der erfahrenen Verletzungen hinzukommen. Auch würden wohl unausgeräumte Differenzen bleiben. Der zweite Text wurde von H.A. Oberman vorgetragen, der bereits ein knappes Jahr später (22.4.2001) starb. Er widmete sich der Frage »Luther und die via moderna« und konnte dabei sein Lebenswerk zusammenfassen, den Zusammenhang von spätmittelalterlichem Nominalismus und Reformation. A. Ghisalberti setzte dagegen einen anderen Akzent, indem er unter dem Thema »Von der via moderna zur via antiqua« an die Aristotelesrezeption im 16. Jahrhundert erinnerte. Aber dem Programm gemäß wurden nicht nur theologische, sondern auch philologische, kunst- und musikgeschichtliche Fragen erörtert sowie Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte diskutiert. Dabei ging es um die katholische Historiographie (J.E. Vercausse), um »Barth und Luther« (durchaus in Kenntnis des gleichnamigen Aufsatzes von G. Ebeling), um Leibniz, Fichte, Hegel, Kierkegaard oder Troeltsch. Es handelte sich also um eine thematisch weitgespannte Tagung, die an nur drei Tagen ein erhebliches Arbeitspensum auf fast immer hohem Niveau absolviert hat.

Gerhard Müller

**Macht und Ohnmacht der Bilder.** Reformatorischer Bilderstreit im Kontext der europäischen Geschichte, hrsg. von P. Blickle u.a., München: R. Oldenbourg 2002, 537 S. (Historische Zeitschrift, Beiheft 33)

Das umfangreiche Beiheft über den Kongress »Macht und Ohnmacht der Bilder« in Bern (21.–24.1.2002) enthält die interdisziplinären Vorträge unter den Rubriken »Bilderverehrung und Bilderzerstörung in der Perspektive der Wissenschaften«, »Bilder, Reformation und Bildersturm« in verschiedenen deutschsprachigen Gebieten und in England, »Bilderverehrung – die Antwort des Mittelalters«, »Bilderverehrung – die Antwort der Neuzeit«, »Moderne Ideologien und Bildersturm« sowie den abschließenden Bericht der Diskussionen. Die Macht der Bilder besteht darin, dass sie Orientierungshilfen bieten für Fragen nach dem Sinn und nach dem rechten Handeln in der Welt. Erst diese Funktion macht die Bilder in der Welt für die Menschen zu Welt-Bildern und zu Bildern von Welt. Bilder sind also keine Objekte an sich, sondern stehen immer in Relation zur Welt, die durch sie wahrgenommen wird und Gestalt gewinnt, wie auch zu den Menschen, die durch sie wahrnehmen und sich in ihrem Handeln an ihnen orientieren (527). Das gilt für Bilder als religiöse Heilsvermittler, als Verschmelzung von Kult und Politik in der modernen Ideologie und auch für den nachaufklärerischen Wandel vom Kult- zum Kunstbild. Die identifikationsstiftende Bedeutung durch menschliche Perzeption wird in den Bilderstürmen aller Zeiten (altkirchlicher Bilderstreit 726–843, reformatorischer Bildersturm, Bilderbereinigung in Ostblockländern nach 1989)

entmachtend zerbrochen, man denke etwa an die Ersetzung der Ikonen in der sog. »heiligen Ecke« durch Lenin-Bilder in der bolschewistischen Revolution oder heute an den Sturz der Denkmäler Saddam Husseins im Irak.

Die Kongressteilnehmer diskutierten vor allem den reformatorischen Bildersturm, in dem Martin Luther sich einerseits von der römisch-katholischen Idolatrie und zum andern vom reformierten Ikonoklasmus distanzierte. In der Schrift »Wider die himmlischen Propheten« (WA 18, 37–214) lehnt Luther die kultische Bilderverehrung ab, erkennt aber zugleich das Angewiesensein menschlichen Erkennens auf Bilder und hebt deren Bedeutung als pädagogische und didaktische Hilfsmittel hervor. Diese Kriterien blieben leitend für die Beurteilung der Bilder im frühneuzeitlichen Luthertum, wie Thomas Kaufmann in seinem Vortrag (407–451) zeigt.

Dem Kongressband mit seinen verschiedenen historischen Spezialuntersuchungen sollte von allen, die sich mit dem Themenfeld »Wort und Bild«, »Macht der Bilder« oder »Reformatorischer Bildersturm« beschäftigen, hohe Aufmerksamkeit zuteil werden.

Michael Plathow

Hans-Günter Leder: **Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformator**. Studien zur Biographie, hrsg. von Volker Gummelt, Frankfurt a/M usw.: Peter Lang 2002, 438 S. – ISBN 3-631-39080-7 (Greifswalder Theologische Forschungen Bd. 4)

Wichtige, zum Teil an schwer zugänglicher Stelle oder bisher gar nicht publi-

zierte Aufsätze des um die Bugenhagen-Forschung hochverdienten Autors werden hier vorgelegt. Den Anfang macht die 1984 in der Bugenhagen-Festschrift erschienene Skizze zur Biographie. Es folgen Aufsätze zum Studium Bugenhagens in Greifswald (1984), Bugenhagen in Treptow bis zum Anschluss an den Schul- und Bibelhumanismus (1995), eine Untersuchung der »Pomerania« Bugenhagens unter dem Gesichtspunkt des humanistischen Einflusses auf die frühe Landesgeschichtsschreibung in Pommern (1994) sowie die wichtige Analyse von Bugenhagens »reformatorischer Wende« durch seine Begegnung mit Luthers Schrift »De captivitate Babylonica« (1984). Drei Aufsätze führen in Bugenhagens spätere Zeit: »Die Berufung in das Wittenberger Stadtpfarramt« (1989), »Bugenhagens reformatorisches Wirken in Dänemark« (1991) und »Anmerkungen zum Briefwechsel Bugenhagen – Christian III. von Dänemark« (1992). Mit vier bisher ungedruckten umfangreichen Studien wird Bugenhagens kirchenreformerische Tätigkeit weiter aufgehellert. Zwei der Aufsätze gelten seinem Wirken in Braunschweig und Hamburg (Mai 1528 bis Juni 1529), die beiden anderen beschäftigen sich mit Bugenhagens Wirksamkeit zwischen Mai 1532 und August 1535 in Wittenberg und in Pommern.

Die vorliegende Sammlung beansprucht nicht, die Biographie Bugenhagens zu ersetzen, die seit langem ein Forschungsdesiderat ist. Sie erinnert aber wieder einmal nachdrücklich an den neben Melanchthon wichtigsten Mitarbeiter Luthers und stellt gewichtige Bausteine für die Biographie bereit.

Eike Wolgast

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

Nach seiner Ende 1518 erfolgten Rückkehr aus Deutschland, wo er zuerst in Leipzig und dann in Wittenberg im Umfeld Luthers und Melanchthons bis zum Magistergrad studiert hatte, wurde der schwedische Schmiedssohn Olavus Petri einer der Vordenker und eifrigsten Verfechter der Reformation, die König Gustav Wasa in seinem Land 1520–1527 durchführte, die aber auch weiterhin dem »Widerstand des konservativen Klerus und auch der Landbevölkerung ausgesetzt blieb« (9–16). Aus diesen Jahren des Kampfes bietet vorliegender Band zum 450. Todesjahr Petris die Übersetzung von fünf Schriften, jeweils mit Einleitung und Kommentar: *Das Buch von den Sakramenten* (17–99), *Eine kleine Unterweisung über die Ehe* (101–134), *Über das Klosterleben* (135–200), *Über Gotteswort und über die Gebote und Satzungen der Menschen* (201–237) und *Über die schwedische Messe* (239–257).

Schon diese Aufzählung zeigt, dass Olavus Petris Gedanken und Schriften, aufs Ganze gesehen, mit denen der Wittenberger Reformatoren eng verwandt sind: Vier Schriften Luthers sind z. B. direkte Vorlagen der *Kleinen Unterweisung über die Ehe*. Zuweilen haben wir es sogar beinahe mit regelrechten Übersetzungen von Werken des deutschen Reformators zu tun. Dennoch ist der schwedische Theologe keineswegs ein simpler Epigone. Er erweist seine Eigenständigkeit auf verschiedene Weise. So fußt z. B. der überwiegende Teil seines

*Kleinen Buchs über die Sakramente* auf dem Ansbacher Ratschlag von 1524, während die Abhandlung *Über das Wort Gottes* nicht nur von Luther, sondern auch von Osianders Nürnberger Ratschlag inspiriert ist. Bei Benutzung von ausgeliehenem Material bringt Petri immer auch genuine Gedanken zur Sprache. Ferner zeichnet er sich durch sehr weitgehende Kenntnisse in der Kirchengeschichte aus, die er z. B. als Argumente in der Schrift *Über das Klosterleben* ins Feld führt. Überhaupt fällt dem Leser auf, wie aufmerksam Petri sich jedem Argument seiner Gegner zuwendet, um es im einzelnen mit großem Aufwand von biblischen, historischen und humanistischen Argumenten zu widerlegen. Immer tut er dies in engem Miteinander von scharfer, treffsicherer Polemik und dem festen Willen, durch Überzeugung zum Ziel zu kommen, um nicht dem Verdacht ausgeliefert zu sein, »es geschehe aus Hetze und nicht aus brüderlicher Strafe und herzlicher Ermahnung« (88).

Albert Greiner

**Dr. Martin Luthers Denkmal.** Vier Schriften zum Wettbewerb der Vaterländisch-Literarischen Gesellschaft der Grafschaft Mansfeld um ein Luther-Denkmal in den Jahren 1804/5, hrsg. von Martin Steffens, Esens: Ed. Rust 2002 (0. Seitenzählung)

Rund 200 Jahre ist es her, dass sich sein Stammland des Reformators Martin Luther erinnerte und beschloss, im Namen der Vaterländisch-Literarischen Gesellschaft für die Errichtung eines monumentalen Denkmals im Mansfelder Land zu werben. Und wie man aus der

Einleitung und den Dokumenten erfährt, gelang es trotz vieler Eingaben, Kritiken und Ablehnungen dennoch, namhafte Herrscher, Gelehrte, Staatsmänner und auch eine breite Schaar sympathisierender Zeitgenossen für dieses Vorhaben zu gewinnen, so dass in relativ kurzer Zeit Vorschläge für das zu errichtende Monument vorgelegt werden konnten. Durch die öffentliche Unterstützung Friedrich Wilhelms III. von Preußen gewann das Unternehmen an Popularität und Dynamik, die die Ausführung bald aus den Händen der Initiatoren in die Vorstellungen des Preußenkönigs gelangen ließ, der mit einer Expertenkommission, der Schadow, Schinkel und Rabe angehörten, das Anliegen zu dem seinigen machte und das noch heute in Wittenberg zu besichtigende Lutherdenkmal zu bauen veranlasste. Die von Martin Steffens herausgegebene Dokumentation enthält neben einer knappen Einleitung in die Entstehungsgeschichte der Idee und des Denkmals in Reproduktion die beiden Denkschriften der Vaterländisch-Literarischen Gesellschaft, Leopold Klenzes »Entwurf zu einem Denkmal für Dr. Martin Luther, Braunschweig 1805« sowie Carl Schäfers »Idee zu Luthers Denkmal, Dresden 1805«. Für diese profunde Zusammenstellung und erneute Veröffentlichung ist dem Herausgeber zu danken. Denn wir erfahren, wie vielschichtig und unterschiedlich sich Vorstellungen, Auffassungen und Gestaltungsmöglichkeiten und -wünsche zur Errichtung eines Luther-Denkmal am Ende des Alten Reichs im Übergang zu einer neuen Zeit mitteilen. Bedauerlich hingegen ist das Versäumnis, den Initiatoren in der Vaterländisch-Literarischen Gesellschaft nicht größere Aufmerksamkeit gewährt zu haben. Denn gerade die Pfarrer, vor

allem Gottfried Heinrich Schnee und Carl Friedrich August Giebelhausen, haben in ihren »populären Religionsvorträgen« im Volk mit einem Lutherbild geworben, das für die nachfolgenden Generationen bestimmend wurde und so noch einer weiteren Bearbeitung bedarf.

Christian Tegtmeier

**Querdenker der Reformation.** Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung, hrsg. von Ulrich Bubenheimer und Stefan Oehmig, Würzburg: Religion & Kultur Verlag 2001, 304 S. – ISBN 3-933891-07-8

Der Band verdankt sein Entstehen einer wissenschaftlichen Tagung, die die Stadt Karlstadt am Main veranstaltet hat. Die 13 Autoren, die sich mit dem Phänomen Bodenstein beschäftigten, präsentieren eine Fülle neuer Thesen und Hypothesen, die sich in der Regel auf die Ergebnisse der älteren Forschung beziehen, ohne diese allerdings immer vollständig zu referieren.

Im Folgenden seien einige wenige Forschungsergebnisse kaleidoskopartig wiedergegeben: Markus Matthias befasst sich mit den Anfängen der reformatorischen Theologie Bodensteins und stellt »die Hypothese auf, dass es bei Bodenstein Anfänge gibt, denen die Bedeutung eines Prinzips für sein Denken und Handeln zukommt« (89). Er vermutet, dass der Satz »Vbi non Ego, ibi felicior« aus Augustins Schrift »De continentia« in Verbindung mit Staupitz' Kreuzestheologie ein solches Prinzip bildet« (89ff). Volker Gummelt nimmt die Tatsache ernst, dass Bodenstein sich in den Anfängen intensiv mit Augustin be-

schäftigt hat. Er rekonstruiert mit Hilfe der studentischen Eintragungen in den heute bekannten acht Druckexemplaren von Bodensteins Kommentar zu Augustins »De spiritu et litera« den Ablauf der entsprechenden Vorlesung im Jahr 1518 (81ff).

Ulrich Bubenheimer versucht den aufbrechenden Gegensatz zwischen Bodenstein und Luther verstehbar zu machen. Grundlage seiner Überlegungen ist der von ihm entdeckte und erstmals edierte Brief Bodensteins an Hektor Pömer in Nürnberg vom 27. März 1522, in dem er sich über Luthers Auftreten in Wittenberg nach seiner Rückkehr von der Wartburg äußert (46f). Demnach trat bei Bodenstein die pädagogische Dimension des Werkes Gottes mit dem Menschen sehr stark hervor. Martin Brecht gibt zu bedenken, dass Bodenstein noch vor Luther eine respektable umfassende Entfaltung des Prinzips »sola scriptura« vorgelegt hat (139), und erklärt dann, weshalb es gleichwohl zu einer Auseinandersetzung mit Luther in der Schriftfrage kommen musste: Bodenstein habe den Umfang des Kanons »positivistisch« und »formalistisch« (144f) begründet und für Luthers Kriterium der Christozentrik kein Verständnis gehabt (149).

Hans-Peter Hasse stellt fest, dass es trotz aller Veränderungen in der Theologie Bodensteins eine Konstante gegeben habe, nämlich die Forderung der Gelassenheit des »Ichs« (70). Als Bodenstein 1523 auf alle besonderen Titel verzichtete und sich als »neuer Laie« bezeichnete, habe er dem Ideal eines »gelassenen« Menschen folgen wollen, der sich von den »Gelehrten des Buchstabens« an den »hohen Schulen« unterscheidet und seine eigene theologische Methode herausbildet (65–68.73). Stefan Oehmig

vermutet, dass Bodenstein alle Tugenden in der Gelassenheit vereint sah (163). Seiner Meinung nach war der davon überzeugt, dass ein christliches Gemeinwesen nur zustande kommen kann, wenn diese Tugend ausgelegt und der Dekalog befolgt wird (178f). Alejandro Zorzin vertritt die Auffassung, dass Bodensteins Entschluss, ein einfaches Leben als »neuer Laie« auf ländlich-kommunaler Ebene zu führen, die konsequente Absage an das klerikale Pfründesystem darstellte. Er behauptet, dass es Bodenstein bei diesem Entschluss um die konsequente Umsetzung des Priestertums aller Getauften gegangen sei (247).

Michael G. Baylor hebt hervor, dass Bodenstein mit seinem Reformprogramm konsequent an den religiösen, moralischen und wirtschaftlichen Bedürfnissen des »gemeinen Mannes« anknüpfte: mit diesem Ausdruck werde »der bescheidene Haushalter, der analphabetische Untertan, der politisch Passive, der prinzipiell religiös Integre« bezeichnet.

Matthias Mikoteit

**Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen.** Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins, hrsg. von Alfred Schindler und Hans Stickelberger unter Mitarbeit von Martin Sallmann, Bern usw.: Peter Lang 2001, 552 S. – ISBN 3-906764-38-9 (Zürcher Beiträge zur Reformati- onsgeschichte Bd. 18)

»In bequemen Zügen und Extrazügen, zum Teil in Luxusautos, hat man euch

hierher gebracht. Jene Männer, die mit Zwingli zogen an jenem elften Oktober des Jahres 1531 und von denen berichtet wird, dass manche auf dem Wege der Anstrengung erlagen, andere todmüde und dazu hungrig und durstig auf dem Schlachtfeld ankamen, um sofort im Kampfe mit der gewaltigen Übermacht eines furchtbaren Feindes zu stehen ...« (472): Diese Gedenkrede von 1931 mit dem Titel »Zwinglis Tod« des ehemaligen Zürcher Professors Leonhard Ragaz signalisiert ein wichtiges Kapitel der (Luther durchaus vergleichbaren) metaphorischen Zwingli-Rezeption als »mythischer Held des Prophetisch-Revolutionären« (480) im Kontext der »aufkommenden schweizerischen Kulturkritik und der beginnenden geistigen Landesverteidigung« (482). Diese Zwingli-Metaphorik, der Thomas K. Kuhn in seinem Beitrag »Reformator – Prophet – Patriot. Huldrych Zwingli und die nationale Besinnung der Schweiz« nachgeht (47 fff), findet sich auch in Schweizer Schulbüchern (Helmut Meyer 52 fff), sie ist schon in Bilderbibeln (1530–1780) anzutreffen (Max Engammare 485 ff). Auch diese Aspekte gehören zu dem in ca. 80 Vorträgen behandeltem Hauptthema des Kongresses von 1997, der sich mit der »Ausstrahlung« und der ihr folgenden »Rückwirkung« der Zürcher Reformation beschäftigte. »Wirkung nach außen« und »Rezeption sowie Gegnerschaft bei denjenigen, die nicht zum inneren Kreis der Zürcher Reformation gehörten« (9), waren die Auswahlkriterien für die Aufnahme der 29 Vorträge, die der vorliegende Band dokumentiert. Bezugspunkte für die Gliederung sind 1. die Eidgenossenschaft (Beiträge von Alfred Schindler, Hans-Jürgen Goertz, Friedhelm Krüger, Akira Damura, Christoph Burger), 2.

Oberdeutschland, Oberelsass (Herbert Immenkötter, Wolfgang Dobras, Hans Ulrich Bächtold), 3. übriges Deutsches Reich (Hellmut Zschoch, Gerhard Müller, Volker Gummelt, Wim Janse, Andreas Mühling, Achim Detmers, W.P. Stephens, Martin Brecht), 4. England und Schottland (Duncan Shaw, J. Andreas Löwe, J. Wayne Baker, Kurt Jakob Rüetschi), 5. Niederlande, Skandinavien (Frank van der Pol, Martin Friedrich), 6. Polen (Janusz Nallek, Erich Bryner, Lorenz Hein), 7. Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (Angelika Dörfler-Dierken, Thomas Kuhn) und 8. Besondere Medien der Rezeption (Max Engammare, Helmut Meyer).

Auf einzelne Aspekte sei hingewiesen: Innerhalb der Forschung zu Gegnern Zwinglis haben die Täufer die Altgläubigen verdrängt (Schindler, 18) – ein Grund für Hans-Jürgen Goertz, dem Thema »Zwingli und die Täufer«, diesmal anhand des von Michel Foucault entwickelten Modells der Machtbeziehung nachzugehen (43 ff). Die Frage, wann ein Gemeinwesen als »zwinglische Stadt« angesprochen werden kann, behandelt Hellmut Zschoch am Beispiel Augsburgs (163 ff). Von einer in mehrfacher Hinsicht »ungewöhnlichen Kooperation« – so hatte Philipp Zwingli einen Arbeitsplatz in Hessen angeboten (181) – spricht Gerhard Müller beim Thema »Huldrych Zwingli und Landgraf Philipp von Hessen« (177 ff). »Was war Zwinglianismus?« Dieser zentralen Frage geht Martin Brecht nach. – Kurz: Eine Fülle von Aspekten, die auch den nicht nur bei Ragaz erscheinenden ahistorischen und idealistischen Umgang mit der Zürcher Reformation (482) in seine Grenzen weist.

Karl Dienst

Melanie Beiner: **Intentionalität und Geschöpflichkeit.** Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift »Vom unfreien Willen« für die theologische Anthropologie, Marburg: Elwert 2000, 301 S. – ISBN 3-7708-1165-8 [Marburger theologische Studien Bd. 66]

Es ist eine angenehme Pflicht, diese Bonner Dissertation (1999) anzuzeigen. Denn sie leistet einen wichtigen Beitrag zur theologischen Anthropologie aus reformatorischer Perspektive. Seit Augustin begleitet die Frage nach der Willensfreiheit in Spannung zur notwendigen Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsgeschehen Theologie und Kirche. Obwohl Luther dazu in seiner Schrift, die Albrecht Ritschl als »unglückliches Machwerk« (165) galt, nachhaltig Position bezogen hatte, ist seine Lehre bisher nicht zureichend erfasst worden. Gegen dieses Defizit tritt die Autorin an. Im ersten Teil ihrer Arbeit analysiert sie Luthers Schrift und sieht sie im Kern erschlossen (36) durch den Begriff »Intentionalität« (Willensvermögen): Kennzeichen der »exzentrischen Verfasstheit des Menschen«, »Wesensmerkmal menschlicher Geschöpflichkeit«. Es zeichne den Menschen als Menschen aus, dass er sich selbst nur verwirklichen könne, indem er sich ausrichte auf etwas, das außerhalb seiner selbst bestehe und das deshalb gerade nicht er selbst sei (44). Dabei sei Intentionalität eine anthropologische Grundkonstante, die »die Existenz eines ganz bestimmten Zieles« (52) voraussetze. Aus dieser Perspektive entwickle Luther in seiner Schrift eine anthropologische Theorie über das Wesen menschlicher Intentionalität (58). Jede intentionale Ausrichtung des Menschen werde von dem bestimmt, was der Mensch für

sich als wertvoll erachte (62). Entscheidend sei dabei, dass Intentionalität für den Menschen »nicht frei verfügbar, sondern gebunden (sc. ist) an das jeweilige Selbst-, Welt- und Gottesverständnis des Menschen« (91). Die Behauptung des unfreien Willens besage darum eigentlich, dass der Mensch nicht wollen könne, was er wolle. Denn über das Selbst-, Welt- und Gottesverständnis könne er nicht durch Vernunft oder Willensakte entscheiden, weil das Sache des Glaubens sei (91f) und sich »allein der Wirksamkeit Gottes (sc. verdanke), als deren Ausdrucksgestalt der Heilige Geist gilt« (277). Freiheit gebe es für den Glaubenden sehr wohl, nämlich durch den Zusammenklang von im Glauben getroffenen Entscheidungen mit dem Willen Gottes (118). Unter dieser Voraussetzung erscheinen dann Fragen nach der cooperatio (119), dem Bösen (131), der Verstockung (136) oder auch des Determinismus in neuem Licht. Im zweiten Teil ihrer Arbeit verfolgt Beiner die Rezeptionsgeschichte von Luthers Theorie, u. a. bei Albrecht Ritschl und Friedrich Gogarten, die im Gegensatz zu Luther davon ausgehen, dass das »Selbst- und Gottesverständnis letztlich durch einen Akt menschlicher Selbsttätigkeit zustande« komme (277). Anders Hans Joachim Iwand, der den Menschen nur als leidenden und zukünftigen sehe (274ff), an dem nichts Befreites und Frohes mehr zu entdecken sei.

Es ist dieser Arbeit sehr zu wünschen, dass die hier herausgestellten erhellen Perspektiven der Theologie Luthers ihren Weg in Kirche und Theologie gehen werden.

Andreas Pawlas

# Systematische Theologie / Religionsphilosophie

Am 12. Februar 2004 jährte sich zum 200. Mal der Todestag des Philosophen Immanuel Kant. Auch aus theologischer Sicht kann dieses Datum nur zum Anlass genommen werden, sein Werk und insbesondere seine Religionsphilosophie aufs neue kritisch zu würdigen. In seiner Religionschrift von 1793 hat Kant in Abgrenzung zur biblisch-kirchlichen Theologie ausdrücklich beansprucht, eine „philosophische Theologie“ zu betreiben.

In dem Jubiläumsband „Glauben aus eigener Vernunft“ spiegelt sich die Frage, ob es legitim ist, Kant als „Philosophen des Protestantismus“ zu bezeichnen. Sieben Vertreter der systematischen protestantischen Theologie stellen ihr persönliches Verstehen und Befragen Kants vor. Gunther Wenz (München) führt in die Philosophie und Religionsphilosophie Kants ein. Wie Kants Religionsphilosophie mit der Lehre von Jesus Christus und dem von ihm erwirkten Heil verfährt, untersucht Werner Thiede (Erlangen). Volker Stümke (Hamburg) behandelt die Frage nach dem Heiligen Geist bei Kant. Martin Leiner (Jena) geht auf Kants aufklärerisches Verständnis von „Kirche“ ein. Endgeschichtliche Aspekte und das Unsterblichkeitsthema bei Kant nimmt Hans Schwarz (Regensburg) in den Blick. Die wirkungsgeschichtlichen Beiträge von Matthias Heesch (Passau) zu Schleiermacher und von Christine Axt-Piscalar (Göttingen) zu Albrecht Ritschl analysieren markante Positionen der modernen Theologiegeschichte.

## Werner Thiede (Hg.) **Glauben aus eigener Vernunft?**

**Kants Religionsphilosophie  
und die Theologie**

2004. 258 Seiten mit 1 Grafik, kartoniert  
€ 39,90 D  
ISBN 3-525-56703-0

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Kirche gestalten im 21. Jahrhundert

Wie kann die Kirche in der derzeitigen Situation der Krise ihre Struktur so verbessern, dass sie effektive und ausstrahlungskräftige Arbeit leisten kann? Hinderlich für eine Lösung ist die eingefahrene Konkurrenz zwischen Ortsgemeinde und übergemeindlichen Einrichtungen. Uta Pohl-Patalong wagt den genaueren Blick auf diesen Konflikt.

Ein historischer Überblick zeigt, dass sich durch die gesamte Geschichte des Christentums eine Konkurrenz zwischen Ortsgemeinde und übergemeindlichen Arbeitsformen zieht. Die Autorin stellt beide Arbeitsformen mit ihren jeweiligen Stärken und Schwächen nebeneinander. Zukunftsweisend ist es, die Stärken der Ortsgemeinde und der übergemeindlichen Einrichtungen zu vereinigen. Dieses Modell, das Pohl-Patalong als Modell der kirchlichen Orte bezeichnet, ist ein ebenso konstruktiver wie notwendiger Vorschlag zukünftiger Gestaltung der Kirche.



Uta Pohl-Patalong  
**Von der Ortskirche  
zu kirchlichen Orten**

Ein Zukunftsmodell

2004. 166 Seiten, kart. € 19,90 D  
ISBN 3-525-60417-3

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

# Luther von Wittenberg bis Peking

Die Einflüsse Luthers und des Luthertums blieben nicht auf die politischen und religiösen Binnenwelten des mitteleuropäischen Protestantismus beschränkt. Im Gegenteil: Luthers Theologie fand weltweit, vor allem in den USA, aber auch in Afrika, Australien, Asien und Teilen Lateinamerikas Verbreitung. Umso erstaunlicher ist es, dass der Einfluss und die Wirkung des Luthertums in den vielfältigen Regionen und Kulturen außerhalb Europas bislang nur wenig erforscht ist.

Der Band schließt diese Lücke und fragt nach der Wirkung von Luthers Theologie in den außereuropäischen Kulturen – vor allem unter dem Aspekt der Wechselseitigkeit und Fremderfahrung kulturell-religiöser Wahrnehmungen. Die Beiträge stellen nicht nur die weit reichenden Einflüsse des Luthertums in den USA dar, sondern auch die Begrenztheit seiner Wirkung in Australien oder China und die lange herrschende Ablehnung in Lateinamerika. Der historische Bogen spannt sich dabei von der zeitgenössischen Wahrnehmung in den konfessionellen Welten des 16. Jahrhunderts bis in die säkularisierte Welt der Moderne.

Mit Beiträgen von Peter Burschel (München/Freiburg), René E. Gertz (Porto Alegre), Hartmut Bobzin (Erlangen), Jan Slomp (Leusden), Gregory L. Freeze (Waltham, MA), Jacqueline van Gent (Perth), Thomas Kaufmann (Göttingen), Hartmut Lehmann (Göttingen), Gregory Baum (Montreal).



Hans Medick / Peer Schmidt (Hg.)

## Luther zwischen den Kulturen

Zeitgenossenschaft – Weltwirkung

2004. 542 Seiten mit 7 Abbildungen,  
gebunden € 64,- D  
ISBN 3-525-55449-4

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht



# LUTHER

*Zeitschrift der Luther-Gesellschaft · Heft 3 · 2004*



*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:* Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt-Wittenberg;

[www.luther-gesellschaft.com](http://www.luther-gesellschaft.com)

Tel./Fax: (03491) 466233. E-mail: [info@luther-gesellschaft.de](mailto:info@luther-gesellschaft.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 39,60 zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 16,- inbegriffen.

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

Internet: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

E-mail: [info@v-r.de](mailto:info@v-r.de) (für Bestellungen/Abonnementverwaltung)

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

---

## INHALT

	117	Zu diesem Heft
LUTHER – FÜR HEUTE ENTDECKT	120	Gute Bibliotheken und neue Schulen braucht das Land!
AUFSÄTZE	123	Michael Roth Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit
	142	Franz Posset Luthers Predigt von 1515 gegen das Laster der Verleumdung und seine mittelalterliche Quelle
WERKSTATT	150	Frank Hofmann Martin Luther als Vater der Hauskreis-Idee?
BÜCHERSCHAU	158	Zu: K. Grünwaldt / K. Berger / R. Gebhard / A. Lexutt / H. Otto / F. Posset / J. Schilling / Thomas A. Brady / A. Kohnle / W. Ludwig / E. Koch
AUS DER LUTHER- GESELLSCHAFT	168	Die neue Satzung

## ZU DIESEM HEFT

Mit dem vorliegenden Heft schließt der 75. Jahrgang dieser Zeitschrift. Das ist ein guter Grund, dankbar und auch ein bisschen stolz zu sein. Fünfundsiebzig Jahrgänge zeigen an, dass die Idee zu dieser Zeitschrift bei ihrer Gründung sowohl den Bedarf traf als auch den Bedürfnissen einer interessierten Leserschaft entsprach.

LUTHER hat eine erstaunlich stabile Auflage – sehr im Gegensatz zu vielen anderen theologischen Zeitschriften. Vielleicht liegt das am Konzept, das nie ausschließlich wissenschaftlichen Bedürfnissen Rechnung tragen, sondern darüber hinaus die Kräfte der Reformation den Gemeinden lebendig erhalten will. So geht der Kreis der Abonentinnen und Abonnenten weit über den engeren Bereich der Theologenschaft hinaus. Das gehörte zur Absicht der Gründerväter von LUTHER, und das hat sich bis heute so erhalten. Dankbar dürfen wir feststellen, dass kontinuierlich jüngere Leserinnen und Leser hinzukommen.

Fünfundsiebzig Jahre sind ein ehrwürdiges Alter. Unsere Jubilarin zeichnet aus, dass sie dabei nicht elfenbeinern geworden, sondern bestrebt ist, Lutherkenntnis und zugleich Erkenntnis aus Lutherkenntnis für aktuelle Fragestellungen und Bezüge zu vermitteln. Das ist auch die Absicht des vorliegenden Heftes.

*Michael Lapp* arbeitet anhand einer Passage aus Luthers Ratsherrnschrift *Impulse für die gegenwärtige Bildungsdebatte* heraus. Dauer der Schulzeit, Dualität von schulischer und beruflicher Bildung, Elitenförderung, Bibliotheken als kulturelles Gedächtnis – das findet sich in verdichteter Argumentation in der zitierten Passage. Unbestreitbar war und ist der Protestantismus seinem Selbstverständnis nach eine Bildungsbewegung. Insofern sind dies wohl wichtige Aspekte, mit denen wir uns in die aktuelle Diskussion einmischen dürfen.

Dem Gebet ist der Hauptaufsatz dieses Heftes gewidmet. *Michael Roth*, Privatdozent in Bonn, stellt das biblisch-reformatorische Verständnis des Gebets dem des Heiligen des liberalen modernen Protestantismus entgegen: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Der Schlüssel ist in beiden Fällen das Gottesverständnis. Schleiermachers philosophisches Gottesbild muss zwangsläufig grundlegende Aspekte des biblischen Gottesbilds ausblenden. Im Gebet findet diese Differenz ihre Konkretion. Mit Luther lässt sich darum anders beten als mit Schleiermacher. Damit wird dieser Aufsatz aber auch zur grundsätzlichen Anfrage, inwieweit eine von Schleiermacher geprägte Theologie eigentlich bei Luther bleibt oder ob nicht von lutherischer Theologie her eine vergleichbare Schleiermacher-Kritik

angesagt ist, wie sie zur Zeit der Gründung unserer Zeitschrift von Karl Barth vorgetragen wurde.

*Franz Posset*, römisch-katholischer Lutherforscher aus den USA, bringt Licht ins Dunkel über einen bisher nicht verifizierten Bezug Luthers auf einen Kirchenlehrer. Dieser kleine Aufsatz zeigt abermals, wie der Theologe Martin Luther seine gute Literaturkenntnis produktiv einbringt. Evangelisch-lutherische Kirche und Theologie beginnen ja nicht mit Martin Luther. Die 1500 Jahre vor der Reformation sind unser gemeinsames Erbe. Die Kirchen und ihre Theologen haben dieses Erbe lediglich unterschiedlich bewertet und gewichtet. Aber auch die Unterschiede können nicht darüber hinwegtäuschen, dass uns das Erbe der apostolischen Tradition, der Alten und der mittelalterlichen Kirche verbindet. Die Reformation war weder ein Abbruch der Tradition noch ein Neustart, sondern ein reformorientierter Traditionsaufbruch.

Einstellungen bergen stets die Gefahr selektiver Wahrnehmung. Darum stoßen wir immer wieder auf eine Instrumentalisierung Martin Luthers. So kam es im politischen Bereich etwa zur Heroisierung des nationalen, des deutschen Luther. Man findet das aber auch im geistlich-kirchlichen Bereich. Nur gründliche Lutherkenntnis aus seinen eigenen Texten vermag das zu verhindern. *Frank Hofmann*, Fachmann für Hauskreis-Arbeit in seiner Kurhessen-Waldeckischen Landeskirche, ist den von interessierter Seite in den Raum gestellten Behauptungen nachgegangen, Luthers ekklesiologisches Konzept habe in den Hauskreisen das eigentliche Ziel gesehen. In allen Landeskirchen, am drängendsten derzeit in Württemberg, gibt es daher mit Berufung auf Luther und sein angebliches Konzept, in welchem sich das »allgemeine Priestertum« konkretisiere, die Forderung, die Abendmahlsverwaltung auch auf Hauskreis-Leiter und dergleichen zu erweitern. Hofmann entmythologisiert dieses angebliche Konzept und arbeitet schlüssig heraus, was denn tatsächlich Luthers Beitrag zur Hauskreis-Idee sein könnte.

Hinter der Bücherschau ist die neue, von der letzten Mitgliederversammlung beschlossene Satzung der Luther-Gesellschaft abgedruckt. Um Kenntnisnahme werden die Mitglieder freundlich gebeten.

Mit dem vorliegenden Heft verabschiede ich mich auch als Schriftleiter von Ihnen – weder aus Alters- oder gesundheitlichen Gründen, nicht wegen Arbeitsüberlastung und auch nicht aus Groll, sondern in der heiteren Gelassenheit und Freiheit dessen, der diese Arbeit mit Begeisterung getan hat, sie nun aber auch wieder loslassen kann. Dabei bleibe ich LUTHER und der Luther-Gesellschaft gern weiter verbunden. 1990 warb mich der damalige Präsident, Professor Dr. Reinhard Schwarz, für diese ehrenamtliche Aufgabe an. In diesen 14 Jahren habe ich versucht, der Zeitschrift ein

strukturiertes inneres und äußeres Gesicht zu geben. So wurden die Rubriken zur Gliederung der Hefte eingeführt. An den Anfang habe ich stets einen kommentierten Luthertext in zeitgemäßem Deutsch gestellt. Neben den Aufsätzen und Vorträgen erscheint unter dem Stichwort »Werkstatt« ein stärker praxisorientierter Beitrag oder ein Bericht aus der Arbeit der Luther-Gesellschaft, der die Mitglieder enger binden und informieren soll. Eine weniger zufällige »Bücherschau« sollte regelmäßig über weiterführende Neuerscheinungen Auskunft geben. Durch Absprache mit unseren befreundeten Parallel-Zeitschriften »Luther-Bulletin« (Niederlande) und »Luther Digest« (USA) lässt sich sehen, was die Luther-Publizistik anderswo beschäftigt. Vor allem in den ersten Jahren nach der deutschen Einheit sollten Berichte »aus den Gedenkstätten der Reformation« anreizen, dorthin zu reisen. Ich danke an dieser Stelle allen Autorinnen und Autoren und Mitarbeitenden, dass wir diese Rubriken stets bedienen konnten.

Auch eine Veränderung des Layout habe ich beim Verlag erreichen können: Die weiße Lutherrose durchbricht nun das wuchtige Rot – als Spiegel des inhaltlichen Konzepts, das auf Mehrfarbigkeit, auf Diskurs ausgerichtet ist und nicht einer bestimmten Richtung oder Farbe dienen will.

Die »roten Hefte«, wie man unsere Zeitschrift auch oft nennt, wird es so nicht mehr geben. Der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, bei dem LUTHER in guten Händen ist, gibt seinen Zeitschriften ein neues Gesicht. Der 76. Jahrgang markiert also auch äußerlich eine Zäsur. Die Hefte erreichen Sie künftig mit etwas erweitertem Umfang – nun in der Schriftleitung betreut von Professor Dr. Hellmut Zschoch (Wuppertal). An ihn gebe ich hiermit die Stafette weiter. Sie alle, unsere Leserinnen und Leser, lade ich ein, sich mit mir auf den kommenden Jahrgang zu freuen.

Hartmut Hövelmann

## GUTE BIBLIOTHEKEN UND NEUE SCHULEN BRAUCHT DAS LAND!

Impulse Martin Luthers für die aktuelle Bildungsdebatte nach PISA<sup>1</sup>

Du sagst: Wer kann schon seine Kinder so entbehren und sie alle zu Junkern erziehen? Sie müssen im Hause die Arbeit versehen. Meine Antwort: Es ist doch nicht mein Wunsch, dass man solche Schulen einrichte, wie sie bisher gewesen sind, wo ein Knabe zwanzig oder dreißig Jahre am Donat und Alexander studiert und dennoch nichts gelernt hat. Jetzt ist eine andere Welt, und es geht anders zu. Mein Wunsch ist, dass man die Knaben am Tag eine Stunde oder zwei zu solch einer Schule gehen und nichtsdestoweniger die übrige Zeit im Haus arbeiten lässt, ein Handwerk lernen und wozu man sie sonst haben will, so dass beides zusammengeht, solange das Volk jung ist und sich ins Zeug legen kann. Bringen die jungen Leute doch ohnehin zehnmal so viel Zeit zu mit Kügelchen schießen, Ball spielen, Laufen und Balgen.

Ebenso kann ein Mädchen durchaus so viel Zeit haben, dass es am Tag eine Stunde zur Schule geht und dennoch seine Aufgabe im Hause wohl versteht – verschläft es und vertanzet und verspielt es doch gewiss mehr Zeit. Allein daran hapert es, dass man weder die Lust noch die Festigkeit dazu hat, das junge Volk zu erziehen, erst recht nicht dazu, der Gesellschaft mit guten Leuten einen Beitrag zu leisten. Der Teufel hat lieber unbehauene Klötze und unnütze Leute, damit es nur ja nicht zu gut wird auf Erden.

Die Besten unter ihnen, die, von denen man sich erhofft, dass sie geeignete Lehrer und Lehrerinnen, Prediger und zu anderen geistlichen Ämtern geeignete Leute werden, soll man um so mehr und länger darin lassen oder ganz dazu bestimmen, wie wir von den heiligen Märtyrern lesen, die St. Agnes, Agatha und Lucia und andere aufzogen. Daraus sind auch die Klöster und Stifte entstanden; doch jetzt sind sie ganz zu einem anderen, verdammten Ziel verfälscht worden. Wie kann es auch anders sein, der geschorene Haufen<sup>2</sup> kommt ja stark herunter. So sind sie auch zum größten Teil untauglich zum Lehren und Regieren; sie können nichts als den Bauch pflegen, das hat man sie ja auch allein gelehrt.

In Wahrheit müssen wir Leute haben, die uns Gottes Wort und Sakrament reichen und Seelsorger sind im Volk. Woher sollen wir sie aber neh-

<sup>1</sup> Aus: An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten mögen (1524) – WA 15, 46,22–48,3; 49,10–22.

<sup>2</sup> Die Mönche, der Ausdruck bezieht sich auf die Tonsur.

men, wenn man die Schulen untergehen lässt und nicht andere, christlichere errichtet? Die bisher unterhaltenen Schulen können, wenngleich sie nicht zugrunde gehen, doch nichts hervorbringen als unnütze, schädliche Verführer.

(...)

Zuletzt ist auch folgendes von allen denjenigen, die Lieb und Lust haben, dass solche Schulen und die Sprachen in deutschen Landen eingerichtet und bewahrt werden, gründlich zu bedenken: dass man Fleiß und Kosten nicht spare, um gute Bibliotheken oder Buchhandlungen zu schaffen, besonders in den großen Städten, die solches gut leisten können. Denn wenn das Evangelium und Wissenschaften aller Art bestehen bleiben sollen, müssen sie zumindest in Büchern und Schrift abgefasst und an sie gebunden sein (was selbst die Propheten und Apostel taten, wie ich oben gesagt habe). Dies nicht allein darum, damit diejenigen, die uns geistlich und weltlich vorstehen sollen, etwas zu lesen und zu studieren haben, sondern auch, damit die guten Bücher erhalten werden und nicht verloren gehen samt der Wissenschaft und den Sprachen, die wir jetzt durch Gottes Gnade haben. Hierum ist auch St. Paulus bemüht gewesen, wenn er Timotheus empfiehlt, er solle ausdauernd sein im Lesen (1. Tim 4,13) und ihn auch beauftragt, das Pergament, das er in Troas gelassen hatte, mitzubringen (2. Tim. 4,13).

\*

Nach dem schlechten Abschneiden deutscher Schüler im PISA-Test der OECD ist die Bildungspolitik, die über fast 40 Jahre in starkem Maße ein Experimentierfeld von Bildungspolitikern gewesen ist, wieder in den Blickpunkt der Öffentlichkeit geraten. Seitdem überschlagen sich Politiker und Pädagogen mit den unterschiedlichsten Vorschlägen. Keine Maßnahme scheint inzwischen mehr grundsätzlich undurchführbar, selbst bei knapper Haushaltslage werden mehr Mittel für Schule und Bildung zur Verfügung gestellt als in anderen Bereichen des öffentlichen Lebens. Dabei reichen die Vorschläge von der Einrichtung von Ganztagschulen bis hin zur gezielten Förderung von Eliten. Auch die Leistungen und Schwierigkeiten des Lehrerberufes werden inzwischen in der Öffentlichkeit weitaus positiver gesehen als noch vor einigen Jahren.

Dass Bildung eine öffentliche Aufgabe ist, macht Luther in seiner Schrift von 1524 deutlich. Bewusst richtet er sie an die Räte der Städte. Diese haben als Stadtregierung das weltliche Regiment inne und sind damit für das Gemeinwohl vor Ort verantwortlich, sie haben die Pflicht zu handeln. Gleichwohl steht der geistliche Aspekt im Hintergrund. Gute Schulen sind für die Ausbildung von Geistlichen unabdingbar, um Gottes Wort der Bevölkerung zu verkündigen. Das Schulsystem befand sich auf niedrigem Niveau, was durch den rasanten Rückgang der Kloster-

schulen infolge der reformatorischen Bewegung vor allem in den Städten noch beschleunigt wurde. Mit seiner in einer krisenhaften Situation entstandenen Schrift steuert Luther gegen den Trend einer »Entschulung« der Gesellschaft. Er sieht dabei – modern gesprochen – die Gefahr eines »Bildungsabbaus« breiter Bevölkerungsgruppen. So ist folgerichtig die Elementarbildung sein bevorzugter Bezugspunkt in dieser frühen Schul-Schrift<sup>3</sup>.

Sicher sind Vergleiche über Jahrhunderte hinweg nicht unproblematisch, doch sind die Hauptaspekte Luthers nach wie vor oder gerade wieder aktuell. Der vorliegende Abschnitt steht gegen Ende der Schrift. Luther kritisiert hierbei zunächst – wohl auch aus eigener Erfahrung – die zu langen Schulzeiten. Stattdessen soll der eigentliche Schulunterricht nur ein Teil der Ausbildung der Kinder – Jungen wie Mädchen – sein. So bekommt gleichsam die berufliche Bildung, die im engen Zusammenhang mit dem Elternhaus gedacht ist, einen hohen Stellenwert. Luthers Vorstellungen lassen bereits so etwas wie ein »duales System« (Berufsschule und Betrieb) der beruflichen Ausbildung erahnen. Auch Freizeitaktivitäten sollen ihren Platz haben. Luther versteht Lernen – den dezidierten Begriff »Bildung« kannte er noch nicht – als integrativen Vorgang, der nicht von einer Institution allein geleistet werden kann und soll, wenngleich auch der »Staat« – in diesem konkreten Fall die Räte der Städte – die Rahmenbedingungen zu schaffen hat.

In der aktuellen bildungspolitischen Diskussion lohnt es, sich diese Grundgedanken Luthers wieder stärker vor Augen zu führen. In den letzten Jahrzehnten ist Lernen ausschließlich an die Schule delegiert worden, Familie und Elternhaus sollten nach politischer Überzeugung immer weniger damit zu tun haben. Inzwischen sehen sich viele Eltern überhaupt nicht mehr in der Lage, ihrer Verpflichtung nachzukommen, ihre Kinder in deren Schullaufbahn zu unterstützen, sind dazu nicht mehr fähig oder lehnen sie gar ab. Als Folge davon bestimmt inzwischen die Schule weitgehend die Lebenswirklichkeit von Kindern und Jugendlichen bis nahezu dem zwanzigsten Lebensjahr. Überlegungen hin zu Ganztagschulen erweitern und verstärken diese Entwicklung noch. Auch berufliche Bildung findet immer weniger im Kontext der Arbeitswelt statt. Schulische Ausbildung verdrängt mehr und mehr das Lernen in einem Betrieb.

Eine gute Bildung aller Bevölkerungsgruppen ist Luther zufolge für die erfolgreiche Entwicklung und Gestaltung des Gemeinwesens unabdingbar. Wohlstand und Wohlergehen sind daher immer mit der Bildungsaufgabe verknüpft. Da der Staat und somit die Schule organisiert und gestaltet werden muss, ist für Luther die Elitenbildung völlig selbstverständlich. Er fordert sie daher ausdrücklich ein, macht aber deutlich, dass sie unabhängig von Standesdenken entstehen muss, wie er an dieser Stelle mit seiner Kritik am Mönchtum deutlich macht. Eliten sind für die Lebensgrundlage des Staates notwendig, hierin ist Luther den ideologischen Verhaftungen unserer Tage weit voraus, die sich erst in der letzten Zeit aufzulösen beginnen.

<sup>3</sup> Luthers Schrift »Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle« aus dem Jahre 1530 hat verstärkt die höhere Schulbildung zum Inhalt.

Luther weiß, Bildung kostet Geld. Er fordert daher große Anstrengungen, besonders hinsichtlich der Einrichtung von Bibliotheken und Buchhandlungen. Dabei blickt er nicht zurück, versteht die Bibliotheken nicht nur als Aufbewahrungsort von tradiertem Wissen. Vielmehr denkt er in die Zukunft, er erkennt, dass das jetzt entstandene und aufbewahrte Wissen auch den nachfolgenden Generationen noch zur Verfügung stehen muss.

Luthers Schrift aus den Zeiten des Aufbruchs kann uns zu Beginn des 21. Jahrhunderts den wichtigen Impuls geben, Bildung als Anforderung an die ganze Gesellschaft zu verstehen. Dabei hat jede beteiligte gesellschaftliche Gruppe ihre Aufgabe zum Wohl des Ganzen wahrzunehmen und zu leisten und damit auch über die eigene Generation hinaus zu schauen.

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

## GOTTES ALLMACHT UND PASSIVITÄT DES MENSCHEN IN DER CHRISTLICHEN FRÖMMIGKEIT

Überlegungen zum Menschen im Gebet

Von Michael Roth

### *Vorbemerkungen*

(0) Intendieren die folgenden Ausführungen theologisch zu bedenken, wie der christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und menschlicher Passivität zu reden ist, und soll dies in der Weise geschehen, dass Überlegungen zum Menschen im Gebet angestellt werden, so ist dies erklärungsbedürftig. Die folgenden Vorbemerkungen beabsichtigen, die Fragestellung und den Gang der Überlegungen zu skizzieren.

(1) »Frömmigkeit« – so Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers berühmte Definition – ist eine »Bestimmtheit des Gefühls«<sup>1</sup>, und zwar diejenige

<sup>1</sup> Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt Bd. I. Neu hrsg. von Martin Redeker, 71960, § 3, Leitsatz.

Bestimmtheit des Gefühls, in der der Mensch auf Gott bezogen ist<sup>2</sup>. Indem Schleiermacher seine Lehre des christlichen Glaubens mit dem Begriff der »Frömmigkeit« fundiert<sup>3</sup>, lehrt er die religiöse Existenz als eine solche zu verstehen, die getragen ist von einer bestimmten Gestalt des *Erlebens*<sup>4</sup>.

Diese Verwendung des Begriffs »Frömmigkeit« ist – dies sei ausdrücklich bemerkt – streng zu unterscheiden vom vorherrschenden Sprachgebrauch: Frömmigkeit meint nicht den praktizierten Glauben, d.h. die (äußerliche) Gestaltung des Glaubens – wenn er auch in seinen Ursprüngen so verwendet wurde –, sondern das im Glauben eingeschlossene Moment des Erlebens, das auch in äußeren Formen Gestalt gewinnen und zum Ausdruck gebracht werden kann, mit dieser Gestaltung aber nicht verwechselt werden darf, weil es ihr zugrunde liegt. Frömmigkeit ist somit nicht zu definieren als »gelebter Glaube«<sup>5</sup>, sondern als erlebter Glaube.

(2) Will die Theologie eine *Explikation der christlichen Frömmigkeit* leisten, so bedeutet dies, dass sie die Aussagen der christlichen Frömmigkeit zu verstehen sucht, indem sie diese Aussagen als ebensolche, nämlich als Ausdruck eines bestimmten Erlebens Gottes, zu verstehen lehrt.

(3) Von hier aus kommt die Bedeutung des Gebets für die theologische Reflexion in den Blick. Sie besteht darin, dass der Mensch im Gebet seiner Frömmigkeit *unmittelbar* Ausdruck gibt und damit zeigt, in welcher Weise er auf Gott bezogen ist. Es ist daher durchaus berechtigt, wenn Gerhard Ebeling das Gebet als »Schlüssel zur Gotteslehre«<sup>6</sup> bezeichnet: Im Gebet bringt der Mensch sein »Angegangensein«<sup>7</sup> von Gott sprachlich am wohl unmittelbarsten zum Ausdruck<sup>8</sup>. Auf die theologische Frage, wie der

<sup>2</sup> Vgl. a. a. O., § 4.

<sup>3</sup> Freilich darf in diesem Zusammenhang der höchst merkwürdige Tatbestand nicht verschwiegen werden, dass Schleiermachers Verständnis der Glaubenslehre als Explikation der christlichen Frömmigkeit auf eine Erörterung der Unterscheidung der Begriffe »Glaube« und »Frömmigkeit« verzichtet.

<sup>4</sup> Den christlichen Glauben von seiner ihm eigentümlichen Gestalt der Frömmigkeit her zu verstehen, bedeutet, den Blickpunkt auf das »pathetische Moment« des Glaubens zu legen. Die Notwendigkeit dieses Blickpunkts hat gerade Werner Elert zu verstehen gelehrt, insofern hier »der Kern des Christseins in einem Erleben gesehen wird, das zwar Erkenntnisse zur Voraussetzung und sittliches Handeln zur Folge hat, das aber zunächst Sache des Gefühls ist« (ders., Dogma, Ethos, Pathos. 1920, 8). Damit wird der Glaube unter dem Gesichtspunkt des »ungevollte[n] und unreflektierte[n] Innewerden[s]« (a. a. O. 15) betrachtet. Von hier aus lässt sich nach Elert die religiöse Existenz – wie die Religion – allererst in ihrer Tiefe begreifen: als eine Bestimmtheit des Gefühls in bezug auf Gott.

<sup>5</sup> So Traugott Koch, Art. Frömmigkeit III, RGG 3, 42000, 390f., 390.

<sup>6</sup> Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. I, 3. Aufl. 1987, 193.

<sup>7</sup> Ebd.

christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und menschlicher Passivität zu reden ist, wird daher im folgenden durch die Klärung der Frage, wie der sich *im Gebet* unmittelbar artikulierten christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und der menschlichen Passivität zu reden ist, eine Antwort versucht.

(4) Das christliche Gebet weist die Formen von Klage, Bitte und Dank auf. In Dank, Bitte und Klage tritt der Mensch vor Gott. Von hier aus ist daher abschließend zu präzisieren: Wie ist der sich *in den Formen von Klage, Bitte und Dank* im Gebet unmittelbar artikulierten christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und der menschlichen Passivität zu reden<sup>9</sup>? Bevor wir dieser Frage nachgehen (Kap. 2), werden wir zunächst einen Blick auf Schleiermachers Verständnis vom Gebet werfen. Denn dieses ist bestimmt durch den Gedanken der strengen Asymmetrie von göttlicher Allmacht und menschlicher Passivität (Kap. 1). Abschließend sollen aus den Überlegungen sich ergebende Thesen formuliert werden (Kap. 3).

### 1. Gottes schlechthinnige Ursächlichkeit und der schlechthin abhängige Mensch im Gebet (Schleiermacher)

(1) Maßgeblicher Grundsatz von Schleiermachers Lehre vom Gebet ist, dass das Gebet auf den transzendenten Gott keinen Einfluss zu nehmen vermag, weil dies der »Grundvoraussetzung, dass es kein Verhältnis der

<sup>8</sup> Damit – so Oswald Bayer zu Recht – beginnt Ebeling nicht mit dem »zum Gebet ermächtigenden Wort der Zusage der Erhöhung, sondern mit der faktisch geschehenen Inanspruchnahme solcher Ermächtigung im Vollzug des Gebets« (ders., *Leibliches Wort.*, 1992, 334). Allerdings sieht Bayer dieses Verfahren mit erheblichen Schwierigkeiten belastet: »[U]nabweisbar drängt sich die Frage auf, ob die von Ebeling beabsichtigte Verbindung der Worttheologie Luthers mit der Glaubenslehre Schleiermachers gelingen kann. Kann Luthers Insistieren auf dem Wort, das dem Glauben zuvorkommt, bruchlos zusammengebracht werden mit dem Religionsbegriff Schleiermachers, der von Gott und seinem Wort nur als von einem Implikat des Glaubens – also von etwas im Glauben »Mitgesetzten« zu reden vermag« (ebd.)? Diese Anfrage gilt es im folgenden mitzubedenken: Ist mit dem Ausgangspunkt bei der (sich im Gebet artikulierenden) Frömmigkeit notwendig das dem Glauben und dem Erleben des Glaubens (Frömmigkeit) zuvorkommende Wort negiert, oder zeigt gerade die Analyse der sich im Gebet in Formen des Dankes, der Bitte und der Klage artikulierenden Frömmigkeit, dass diese nur zu verstehen ist aufgrund des dem Glauben zuvorkommenden Wortes?

<sup>9</sup> Diese Aufgabenstellung ist grundsätzlich unterschieden von derjenigen, »das Gebet mit dem Glauben an Gott *zusammenzudenken*« (Wilfried Härle, *Den Mantel weit ausbreiten*, NZStH 33 (1991), 231–247, 231. Hervorhebung durch M.R.).

Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer«<sup>10</sup>, widerspricht. Der Glaube, »durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Ratschluss durch dasselbe gebeugt werde«<sup>11</sup>, wird von Schleiermacher als ein »Übergang in das Magische«<sup>12</sup> erklärt. Nimmt man nach Schleiermacher nämlich ernst, dass aufgrund der Allkausalität Gottes jede Empfänglichkeit von Gott ausgeschlossen ist, so kann und darf der Mensch im Gebet nicht versuchen, in irgendeiner Weise das Handeln Gottes zu beeinflussen. Ist der göttliche Wille ein unabänderlicher, so geht Gott nicht auf das Wollen und Begehren des Menschen ein, vielmehr hat das Gebet seine wesentliche Funktion darin, dass der Mensch in den Willen Gottes einstimmt, sich diesem Willen Gottes ergibt<sup>13</sup>.

Schleiermacher sieht das Gebet bedingt durch einen bedürftigen Zustand, der seine Ursache im Bewusstsein der Unvollkommenheit der kirchlichen Gemeinschaft hinsichtlich ihres Fortschreitens in der Welt hat<sup>14</sup>. Daher besteht die wesentliche Funktion des Gebets in der Verständigung innerhalb der Gemeinde<sup>15</sup>: Das gemeinsame Gebet der Kirche hat nach Schleiermacher zum Ziel, dass sich in ihm die unterschiedlichen Vorgefühle des Einzelnen für das, was für die Gemeinschaft am besten ist, angleichen und sich das beste Vorgefühl durchsetzt<sup>16</sup>. Entscheidend ist daher für Schleiermacher, dass das Gebet im Namen Jesu geschieht. Ein Gebet ist dann als ein Gebet im Namen Jesu zu bezeichnen, wenn es auf eine Förderung des Reiches Gottes gerichtet ist<sup>17</sup>. Nur dann verdient ein Gebet ein *christliches* Gebet genannt zu werden, wenn sein Inhalt »den Gesamtzustand der Kirche berücksichtigt«<sup>18</sup>. Die Erhörung eines Gebets im Namen Jesu ist begründet in der Einstimmung in den göttlichen Willen, der in der Förderung des Reiches Gottes besteht. Dabei warnt Schleiermacher jedoch ausdrücklich davor, das Gebet als etwas anzusehen, aufgrund dessen etwas von Gott bewirkt wird. Vielmehr ist sich der Beter der Erhörung des Gebetes gewiss, weil und insofern er sich in den unveränderlichen Willen Gottes einstimmt<sup>19</sup>.

<sup>10</sup> Friedrich Schleiermacher, siehe 1 Bd. II, § 147,2.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., § 146, 1.

<sup>15</sup> Vgl. a. a. O., § 147.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> A. a. O., 147, 2.

<sup>18</sup> A. a. O., 147, 1.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch Schleiermachers Predigt »Die Kraft des Gebetes, in sofern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist« (abgedruckt in: Kleine Schriften und Predigten Bd. I. Hg. von Hayo Gerdes und Emanuel Hirsch, 1970, 167–178).

(2) Folgende Aspekte sind in den Blick zu nehmen, um Schleiermachers Gebetslehre zu verstehen – und zwar als Konsequenz seiner Bestimmung der christlichen Frömmigkeit:

- (2.1) *Der Einzelne*: Zunächst fällt auf, dass bei Schleiermacher der Einzelne im Gebet nicht in seinen je individuellen Nöten und Sorgen, der »Bitte um das tägliche Brot«, vor Gott treten darf, sondern ein Gebet nur dann Anspruch darauf hat, ein christliches Gebet genannt zu werden, wenn es sich auf das Fortschreiten des Reiches Gottes bezieht und den Gesamtzustand der Kirche im Blick hat. *Nicht als Einzelner in einer konkreten Gottesbeziehung steht der Mensch vor Gott, sondern als Teil der Gemeinschaft und als deren Teil bringt der Mensch sich vor Gott zur Sprache.*

Will man diese im Gebet zutage tretende Beziehung zwischen Gott und Mensch verstehen, so wird man zunächst an Schleiermachers Verständnis des Wesens der Frömmigkeit erinnern müssen: als das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«<sup>20</sup>. Frömmigkeit wird von Schleiermacher verstanden als das (unmittelbare) Bewusstsein des Menschen darum, dass sich unsere gesamte Selbsttätigkeit – der Bereich unserer aktiven Gestaltung der Welt – nicht unserer Wirksamkeit verdankt<sup>21</sup>. Gott ist in diesem Gefühl enthalten als das »Woher« des Vorgegebenseins der welthaften Existenz<sup>22</sup>. Als Grunderleben des Glaubens wird daher von Schleiermacher die Erfahrung der Allkausalität Gottes zur Sprache gebracht, mit anderen Worten: die Grunderfahrung des Glaubens ist für Schleiermacher die Erfahrung der »schlechthinnige[n] Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott«. Diese Erfahrung ist nach Schleiermacher jedoch nichts anderes als die »Naturursächlichkeit«, d. h. »die vollständige Bedingtheit all dessen, was geschieht durch den allgemeinen Zusammenhang [...]«<sup>23</sup>. Denn die Behauptung der Abhängigkeit von Gott negiert nicht die Bedingtheit durch den Naturzusammenhang<sup>24</sup>, sondern die Abhängigkeit von Gott fällt »ganz zusam-

<sup>20</sup> »Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, [...] ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind« (Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 4, Leitsatz).

<sup>21</sup> »[E]s ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit [...] von anderwärts her ist« (a. a. O., § 4,3).

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O., § 4,4. Gott bezeichnet zunächst dasjenige, »worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben« (ebd.).

<sup>23</sup> A. a. O., § 46, 2.

<sup>24</sup> So explizit a. a. O., § 47.

men.«<sup>25</sup> mit der Abhängigkeit vom Naturzusammenhang, ist »nichts anderes als«<sup>26</sup> die Abhängigkeit vom Naturzusammenhang. Somit gilt, dass das Gefühl der Unverfügbarkeit der welthaften Existenz identisch ist mit dem Gefühl des – unverfügbaren – Eingegliedertseins in den Naturzusammenhang<sup>27</sup>. Gottes Wille ist daher eins mit dem Naturzusammenhang und darf von diesem nicht getrennt werden<sup>28</sup>. Somit besitzt Gottes Wille »nicht eine Richtung auf Einzelnes«<sup>29</sup>, sondern ist auf den von ihm geordneten Naturverlauf gerichtet, in dem alles gemäß dem von Gott geordneten Verlauf zum Vorschein kommt<sup>30</sup>. Der Mensch kommt daher ausschließlich als Element dieses sich entwickelnden Naturprozesses in den Blick<sup>31</sup>. Gerade weil Gottes Wille aber keine Richtung auf den Einzelnen besitzt, hat sich der Mensch in den unveränderlichen Willen Gottes zu ergeben. So besteht die Funktion des Gebets gerade darin, dass der Mensch in ihm in den unveränderlichen Willen Gottes einstimmt<sup>32</sup>.

- (2. 2) *Barmherzigkeit Gottes*: Besteht aufgrund des Verständnisses Gottes als schlechthinniger Ursächlichkeit die »Grundvoraussetzung, dass es kein Verhältnis der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer«<sup>33</sup>, so verwundert es nicht, dass sich nach Schleiermacher der Beter nicht in der Hoffnung mit seiner Bitte an Gott wenden darf, dass diese Bitte aufgrund seines Gebetes erfüllt werde. Der Glaube, »durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Ratschluß durch dasselbe gebeugt werde« (s. o.) wird aus dem

<sup>25</sup> A. a. O., § 46, Leitsatz.

<sup>26</sup> A. a. O., § 34, 3.

<sup>27</sup> »Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maß als darin [...] zum Bewußtsein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, das heißt, in dem Maß, als wir uns darin unserer selbst als Teil der Welt bewußt sind« (a. a. O., § 34, Leitsatz).

<sup>28</sup> Vgl. a. a. O., § 51, 1.

<sup>29</sup> Vgl. ders. Der christliche Glaube II, a. a. O., § 100, 2.

<sup>30</sup> Vgl. ders., Der christliche Glaube I, a. a. O., § 47, 2.

<sup>31</sup> Dies gilt auch in bezug auf die Erlösung: »Wie die Schöpfung nicht eine Richtung auf Einzelnes hatte [...] ebenso ist auch die Tätigkeit des Erlösers weltbildend, und ihr Gegenstand ist die menschliche Natur, deren Gesamtheit das kräftige Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll als reines Lebensprinzip« (ders., Der christliche Glaube II, a. a. O., § 100, 1).

<sup>32</sup> Diesem Gebetsverständnis ist auch verpflichtet: Emanuel Hirsch, *Christliche Rechenschaft II* bearb. v. Hayo Gerdes, 1989, 144f, sowie Eilert Herms, *Was geschieht, wenn Christen beten?*, in: ders., *Offenbarung und Glaube*. 1992, 517–531, bes. 521ff.

<sup>33</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube II*, a. a. O., § 147, 2.

Grunde als ein »Übergang in das Magische«<sup>34</sup> erklärt, weil der allmächtige Gott in keiner Weise »empfänglich« ist. Von hier aus stellt sich die Frage nach der Barmherzigkeit Gottes, insofern doch gerade die Aussage von der Barmherzigkeit Gottes die Empfänglichkeit Gottes für das menschliche Leid zur Sprache bringt. Gerade auf diese Barmherzigkeit Gottes kann und darf der Mensch nach Schleiermacher im Gebet offensichtlich nicht vertrauen, wenn von Gott jede Form der Empfänglichkeit ausgeschlossen ist.

Dass Gott als die schlechthinnige Ursächlichkeit, von der jede Form der Empfänglichkeit ausgeschlossen ist, nicht als der Barmherzige zur Sprache gebracht werden kann, ist nun nicht bloß eine Vermutung, die Schleiermachers Lehre vom Gebet nahe legt, vielmehr wird dies von ihm ausdrücklich betont. Schleiermacher hat, um Gott als schlechthinnige Ursächlichkeit zur Geltung zu bringen, in seiner Lehre von den Eigenschaften Gottes die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes verabschiedet<sup>35</sup>: Drückt die Barmherzigkeit nämlich einen »durch fremdes Leiden besonders aufgeregt und in Hülfeleistung übergehenden Empfindungszustand[]«<sup>36</sup> aus, so ist diese »Hülfeleistung« durch ein »sinnliches Mitgefühl«<sup>37</sup> verursacht; dies ist aber – so Schleiermacher – für Gott undenkbar<sup>38</sup>. Zum anderen kommt die Vorstellung der Barmherzigkeit Gottes nach Schleiermacher mit der Gerechtigkeit Gottes in Konflikt: Die Barmherzigkeit würde die Gerechtigkeit Gottes begrenzen<sup>39</sup> – dies ist für Schleiermacher aber undenkbar!

Von hier aus muss sein Verständnis des Gebets in den Blick genommen werden: Ist Gott die schlechthinnige Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs, bei dem jede Empfänglichkeit ausgeschlossen ist, so

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

<sup>35</sup> Vgl. ders., *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 85. – Sicherlich hat Friedrich Beißer die Entschlossenheit, mit der Schleiermacher seinen Grundgedanken entfaltet, richtig beurteilt, wenn er feststellt: »Es stellt dem Mut und der Konsequenz Schleiermachers das beste Zeugnis aus, daß er nicht davor zurückweicht, diese Eigenschaft Gottes aus der Dogmatik zu verbannen« (ders., *Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre* (FSÖTh 22), 1970, 204).

<sup>36</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 85, 1.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ist es ein »Fundament des Schleiermacherschen Vorhabens, ein Gottesbild ohne Anthropomorphismus zu errichten« (Th. C. Curran, *Schleiermacher wider die Spekulation*, in: Kurt.-Viktor Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. 2 (SchlAr I.2), 1985, 997–1001, 998), so zeigt sich hier die problematische Konsequenz.

<sup>39</sup> Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 85, 2.

würde seine Göttlichkeit dadurch in Frage gestellt, dass er Gebete erhört. In Form der Bitte oder Klage eine Einwirkung auf Gott ausüben zu wollen, kann in letzter Konsequenz dieses Gedankens nur als Blasphemie aufgefasst werden.

- (2.3) *Klage*: Schließlich fällt auf, dass das Gebet für Schleiermacher auch nicht der Ort der Klage vor Gott ist. Der Mensch stimmt im Gebet in den Willen Gottes ein, er ergibt sich dem göttlichen Ratschluss, den er nicht zu ändern vermag. Von hier aus taucht zunächst die Frage auf, ob Schleiermacher keine Erfahrungen kennt, die der Mensch nur in Form der Klage vor Gott bringen kann. Kennt er nicht die Erfahrung des Leids, die in der Form der Klage vor denjenigen gebracht wird, der alles in allem wirkt?

Nun fällt zwar auf, dass Schleiermacher in der Glaubenslehre am traditionellen Theologumenon des deus absconditus wenig interessiert ist. Es wäre jedoch vorschnell, von diesem wortstatistischen Befund her zu urteilen, dass er keine Antwort auf dieses Problem gibt. Vielmehr ist in diesem Zusammenhang seine Reflexion über das Übel in der Welt aufschlussreich: Liegt nach Schleiermacher dem gesamten Weltverlauf eine göttliche Providenz zugrunde, so wird alles, was geschieht, das Gute wie das Übel, in diese eine göttliche Providenz gegründet. So bezieht er auch das Übel auf Gott, weil Gott alles in allem wirkt<sup>40</sup>. Dabei ist es nach Schleiermacher erforderlich, das Gute wie auch das Übel »gleichmäßig« auf Gott zu beziehen. So wird das Übel und das Gute zusammengeschaut. Das Gute ist notwendig immer mit dem Übel verbunden<sup>41</sup>. Das Übel ist »Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet.«<sup>42</sup>.

Dabei ist aufschlussreich, dass Schleiermacher das Übel mit der Sünde in Beziehung setzt. Die Beziehung des Übels zur Sünde besteht darin, dass gerade durch die Sünde etwas für ein Übel gehalten wird: »[O]hne« die Sünde [wäre] in der Welt nichts, was mit Recht für ein Übel gehalten werden könnte, sondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menschlichen Einzellebens zusammenhängt, würde höchstens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefasst werden; und die den menschlichen Bestrebungen entgegenstehenden Äußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um diese in noch höherem Grade der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen.«<sup>43</sup>. Damit wird bei Schleiermacher das Übel in den Prozess der Heilsgeschichte eingeglie-

<sup>40</sup> Vgl. bes. a. a. O., § 48, 3.

<sup>41</sup> Vgl. a. a. O., § 48, 2. 3.

<sup>42</sup> A. a. O., § 48, 3.

<sup>43</sup> A. a. O., § 75, 2.

dert. Hat Gott die Welt als eine sich entwickelnde Welt geschaffen, so werden nur im Sündenbewusstsein die unvermeidbaren Unvollkommenheiten der Welt als Übel aufgefasst, im Bewusstsein der Gnade hingegen als unvermeidbare Unvollkommenheiten, denen es sich zu unterwerfen gilt. Gerade aus diesem Grund ist die dem Glauben gemäße Haltung gegenüber dem Leid die fromme Ergebung<sup>44</sup>. Der Glaube erkennt die Unvollkommenheiten als zum Entwicklungsprozess *notwendig* hinzugehörend, konkret: Die Unvollkommenheiten werden als dasjenige erfahren, was notwendig hinzugehört zum sich entwickelnden Weltprozess. Dabei muss natürlich der einzelne von sich absehen und sich als Glied des gesamten Weltverlaufs verstehen.

(3) Fragten wir zunächst, wie der sich in Klage, Bitte und Dank im Gebet unmittelbar artikulierten christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und der menschlichen Passivität zu reden ist, so zeigt sich zunächst negativ: *Das in Klage, Dank und Bitte sich artikulierende Verhältnis zwischen Gott und Mensch lässt sich »nicht in der Kategorie der Ursächlichkeit bedenken«<sup>45</sup>.*

Von der Kategorie der Ursächlichkeit ist Schleiermachers Theologie insofern bestimmt, als er die schlechthinnige Ursächlichkeit Gottes und die damit korrespondierende schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen als Grunderfahrung des Glaubens versteht; denn aus dieser Grunderfahrung gewinnt Schleiermacher die Ursächlichkeit als Grundkategorie der Gotteslehre wie der Theologie überhaupt. Wird Gott als die reine Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs verstanden, dann gilt konsequenter Weise als alles bestimmende »Grundvoraussetzung, dass es kein Verhältnis der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer«<sup>46</sup>. Von der schlechthinnigen Ursächlichkeit ist jede Form der Empfänglichkeit ausgeschlossen.

Aus der Bestimmung Gottes als schlechthinnige Ursächlichkeit zieht Schleiermacher drei für unseren Zusammenhang entscheidende Konsequenzen: *Zum einen* löst er die Beziehung des Einzelnen zu Gott. Gott wird verstanden als die schlechthinnige Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs, sein Wille und sein Wirken richten sich auf den Naturzusammenhang, der von ihm ins Dasein gerufen wird und in dem sich alles nach einem fest stehenden Plan entwickelt und zum Vorschein kommt. Der

<sup>44</sup> Vgl. a. a. O., § 78, 2. Dies bedeutet nach Schleiermacher freilich nicht, dass die Ergebung einen »positiven Charakter« annehmen dürfe »als Wollen und Fortdauern des Übels oder Nichtwollen seines Aufhörens, unter dem Vorwand etwa, nicht in die göttliche Fügung einzugreifen« (ebd.).

<sup>45</sup> Bayer, *Leibliches Wort*, a. a. O., S. 338.

<sup>46</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube II*, a. a. O., § 147, 2.

Einzelne kommt in den Blick als notwendiges Element des von Gott verursachten Naturzusammenhangs, und als eben dieses notwendige Element hat er sich auch zu verstehen. *Zum anderen* verabschiedet Schleiermacher die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes. Setzt Barmherzigkeit Mitleid und damit Empfänglichkeit voraus, so ist dies für die Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs ausgeschlossen. Damit hat *schließlich* auch die Klage keinen Ort: Wird Gott als die schlechthinnige Ursächlichkeit verstanden, so können sowohl das Übel wie auch das Gute »gleichmäßig« auf Gott zurückgeführt werden, insofern er sowohl die Ursächlichkeit des Übels wie auch des Guten ist.

Von dieser Grunderfahrung des Glaubens versteht sich auch Schleiermachers Bestimmung der christlichen Frömmigkeit: Wird Gott *erstens* als die nackte Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs beschrieben, ist er *zweitens* auf das einzelne Subjekt nie wirklich bezogen, sondern immer nur durch die Vermittlung des Natur- und Lebenszusammenhangs, in dem das einzelne Subjekt steht, hat Gott *drittens* der Welt eine unabänderliche Entwicklung eingestiftet, in der alles nach der vorgegebenen Zeit geschieht, so kann die Frömmigkeit, die dieser Tatsache gewahr wird, letztlich nichts anderes sein als stoische Apathie und Ataraxie<sup>47</sup>. Damit – und hierin zeigt sich die beeindruckende innere Konsistenz der Glaubenslehre – stimmt die angemessene Form der Frömmigkeit mit dem so entworfenen Gottesbild bei Schleiermacher vollkommen überein: Der schlechthinnigen Ursächlichkeit antwortet der Mensch in Ergebenheit. Diese einzige Grundbefindlichkeit erträgt die unterschiedlichen Formen in Dank, Bitte und Klage nicht.

## 2. Gottes Allmacht und menschliche Passivität in Klage, Dank und Bitte

(1) Schleiermacher bringt das biblische Zeugnis von Gottes Liebe und Erbarmen ebenso wenig zur Geltung wie das biblisch-reformatorsche Verständnis des Glaubens, wie es sich gerade im Gebet ausspricht. Will man die sich im Gebet aussprechende Frömmigkeit bedenken, so ist dem Sach-

<sup>47</sup> In dieser Weise begreift Schleiermacher in seinen Predigten die Urbildlichkeit Jesu von Nazareth, in dem das der Bestimmung des Menschen gemäße Gottesverhältnis exklusiv und unüberbietbar erscheint: Er ist der im Leiden Unerschütterliche und daher Vorbild der Standhaftigkeit und des Gleichmutes (vgl. hierzu ders., Gott unser Vater auch im Sterben. Luk 23, 46, in: ders., Kleine Schriften und Predigten Bd. 3. Hg. v. Hayo Gerdes und Emanuel Hirsch, 1969, 342–344; ders., Die Gesinnung, in welcher Christus seinem Leiden entgegenging [Passion]. Joh 14,30. 31, in: ebd., 232–243, 238).

verhalt Rechnung zu tragen, dass Dank, Klage und Bitte von Anfang an Elemente des Gebets in der christlichen Frömmigkeit gewesen sind. Bereits im Alten Testament antwortet der Mensch nicht nur im Dank, sondern auch in der Klage und der Bitte Jahwe dem Erretter Israels<sup>48</sup>: »Israel [...] lebte und litt, lobte und schrie, dankte und klagte [vor Jahwe]«<sup>49</sup>. So lebt der alttestamentliche Beter von der Verheißung: »Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten ...« (Ps 50, 15). Gerade weil der alttestamentliche Beter sich in Klage, Bitte und Dank auf Gott wirft, kann die christliche Gemeinde in das Gebet des alttestamentlichen Beters einstimmen. Die Hochschätzung des Psalters in der christlichen Frömmigkeit wird nicht zuletzt seinen Grund in den Formen haben, in denen sich der alttestamentliche Beter vor Gott ausspricht.

Dass auch im Neuen Testament Klage, Dank und Bitte wesentliche Elemente des sich im Gebet vor Gott bringenden Menschen sind, bedarf ebenso wenig einer Erläuterung wie der Sachverhalt, dass der Gegenstand des Gebets nicht nur das Fortschreiten der Gemeinde in der Welt war, sondern auch die leibliche und geistige Not vor Gott gebracht werden konnte<sup>50</sup>. Es geht in den Gebeten im Neuen Testament »auch um das Kleine und Alltägliche, nicht nur das Himmlische und Große«<sup>51</sup>. In dieser Weise hat auch Luther das Gebet verstanden und praktiziert: So bittet er inständig um Regen<sup>52</sup> und kann die Genesung von Krankheit als Wirkung des Gebets<sup>53</sup> verstehen.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu ausführlich: R. Mössinger, Zur Lehre des christlichen Gebets. (FSÖTh 53), 1986, 49ff; K. Berger, Art. Gebet II, TRE XII, 1984, 47–60.

<sup>49</sup> Hans Joachim Kraus, Theologie der Psalmen, BK XV/3, 1979, 10.

<sup>50</sup> Vgl. z.B. Jak 1, 17; Mt 24, 20; Mk 13, 18.

<sup>51</sup> Mössinger, a. a. O., 130.

<sup>52</sup> »Ah Herr, siehe doch unser Gebet an um deiner Verheißung willen. [...] Herr Gott, du hast je durch den Mund Davids, deines Dieners, gesagt: »Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen in der Wahrheit. Er thut den Willen derer, die ihn fürchten, und erhöret ihr gebet und hilft ihnen aus. Wie, daß du denn nicht willst Regen geben, weil wir so lange schreien und bitten? Nu wolan, gibst du keinen Regen, so wirst du ja etwas Bessers geben, ein gerügliche und stilles Leben, Fried und Einigkeit. Nu, wir bitten so sehr und haben so oft gebeten, thust du es nicht, lieber Vater, so werden die Gottlosen sagen, Christus, dein lieber Sohn, lüge, da er spricht: »Wahrlich, wahrlich sage ich euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben«. Also werden sie zugleich dich und deinen Sohn Lügen strafen. Ich weiß, das wir von Herzen zu dir schreien und sehnlich seufzen, worum erhörest du uns denn nicht?« (WA TR 2, Nr. 1636).

<sup>53</sup> »Wie ein Schuster einen Schuh machet und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist beten. Und der Kirchen Gebet tut große Miracula. Es hat zu unser Zeit ihr drei von den Todten auferweckt: Mich, der ich oft bin todtkrank gewesen, meine Hausfrau Kätha, die auch todtkrank

(2) Folgende Aspekte sind in den Blick zu nehmen, um zu verstehen, in welcher Weise die christliche Frömmigkeit die Allmacht Gottes und die Abhängigkeit des Menschen im Gebet zum Ausdruck bringt, wenn sie sich in Dank, Bitte und Klage an Gott wendet.

- (2. 1) *Der Einzelne*: Wendet sich der Mensch im Gebet mit seinen alltäglichen Nöten und Sorgen, mit der »Bitte um das tägliche Brot«, an Gott, so setzt dies zunächst ein bestimmtes Verständnis der Situation des Menschen vor Gott voraus: Der Mensch versteht sich nicht als Element eines von Gott in Gang gesetzten Naturprozesses, sondern als von Gott persönlich Angeredeter und zur persönlichen Anrede Gottes Ermächtigter.

Gerade aufgrund des Ermächtigtseins des Menschen im Gebet greift der Satz »Not lehrt beten« zu kurz; denn er vernachlässigt die hinreichende Bedingung dafür, dass sich der Mensch in seiner Not bittend und klagend an Gott wendet. Zu Recht macht der Satz darauf aufmerksam, dass der betende Mensch ein »bedürftiger, ein der Hilfe bedürftiger Mensch«<sup>54</sup> ist. Doch die Bedürftigkeit und das Angewiesensein des Menschen ist nicht schon die hinreichende Bedingung dafür, dass der Mensch sich in der Klage und der Bitte an Gott wendet; denn »Not kann in klaglose Resignation, in die Verzweiflung oder in den eigenmächtigen Versuch ihrer Überwindung treiben; sie führt aus sich heraus nicht notwendig in die Klage vor Gott. Dazu bedarf es des zuvorkommenden Wortes, einer Ermächtigung. [...] Klage und Bitte geschehen nur kraft der Zusage. »Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten . . . (Ps 50, 15)«<sup>55</sup>. So ist gerade die Erfahrung des sich dem Menschen persönlich zusagenden Gottes die Voraussetzung dafür, dass der Mensch in seiner Not sich an Gott wenden kann. Aufgrund der *Zusage* vermag der Mensch im Gebet vor Gott auszusprechen, »was er sonst nur zu gerne verschweigt und kaschiert: nämlich dass er ein ausgesprochenes Mängelwesen ist und dass ihn auch die hemmungsloseste Selbstverwirklichung nicht vor Situationen bewahren kann, in denen er seine elementare Bedürftigkeit volens nolens erfährt und sich selber eingestehen muss, dass er nicht mehr aus noch ein weiß.«<sup>56</sup>

war; und M. Philippum Melanctonem, welcher Anno 1540 zu Weimar todtkrank lag, wiewol liberatio a morbis et corporalibus periculis schlechte miracula sein, jedoch sollt mans merken propter infirmos in fide. Denn dies sind mir viel größere Mirakel, daß unser Herr Gott alle tage in der Kirche täufft, Sacrament des Altars reicht, absolviret et liberat a peccato, a morte et damnatione aeterna. Das sind mir große Miracula« (WA TR 6, 675 I).

<sup>54</sup> Eberhard Jüngel, Was heißt beten?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III, 1990, 397–405, 398.

<sup>55</sup> Bayer, Leibliches Wort, a. a. O., 337 f. Vgl. ders., Aus Glauben leben. 1984, 64 f.

<sup>56</sup> Jüngel, Was heißt beten?, a. a. O., 398.

- (2.2) *Barmherzigkeit Gottes*: Wendet sich der Mensch im Gebet an Gott als ein zur persönlichen Anrede ermächtigt, so zeigt der Mensch gerade im Bittgebet, dass er sich nicht an einen unbewegten Bewegten wendet, der aufgrund seiner Allmacht von dem Leid des Menschen nicht bewegt zu werden vermag, sondern an einen Gott, der sich durch das Leid des Menschen bewegen lässt. Von ihm erbittet der Mensch Hilfe in der Not. Dabei ist das Bittgebet in seinem ganzen anstößigen Anspruch ernst zu nehmen, will man es nicht um seine Pointe bringen<sup>57</sup>. In seiner analytisch-philosophischen Untersuchung über das Gebet formuliert V. Brümmer was für das Bittgebet gilt, wenn es wirklich als eine an Gott gerichtete Bitte verstanden wird: »Das Bittgebet ist eine wirkliche Bitte, darauf ausgerichtet, dass bestimmte Dinge geschehen, indem dafür gebetet wird. Christen, die sich auf das Wort ihres Meisters verlassen, vertrauen darauf, dass einige Gebete wirkliche und wirkungsvolle Bittgebete sind; dass Gott uns bestimmte Dinge gibt, nicht nur *wie* wir sie erbitten, sondern *weil* wir sie erbitten.«<sup>58</sup>.

Dieses Vertrauen des Menschen lässt sich nur dann verstehen, wenn die Grunderfahrung des sich in Dank, Klage und Bitte an Gott wendenden Beters nicht die Grunderfahrung der schlechthinnigen Allkausalität Gottes und der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen ist, sondern die Erfahrung von Gottes barmherziger Liebe<sup>59</sup>, d.h. der lustvollen Erfahrung, »das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich

<sup>57</sup> Um diese Pointe kann das Bittgebet nicht nur auf der theoretischen Ebene gebracht werden, sondern auch im praktischen Vollzug, nämlich dann, wenn die gottesdienstliche Bitte für andere »zu einem Notruf ins Leere hinein geworden [ist], in eine Leere, die ausgefüllt wird durch die Gemeinde, die unversehens zum Adressaten gemacht wird: ›Das alles gibt es zu tun – packen wir’s an!‹. Das wäre kein Gebet mehr, auch wenn es die Form eines solchen hat [...]. Als Unterricht mit anderen Mitteln, als ›Anpredigen‹, wäre das Gebet in makaberer Weise verkehrt« (Gerhard Sauter, *Zugänge zur Dogmatik*. 1998, 163).

<sup>58</sup> V. Brümmer, *Was tun wir, wenn wir beten?* (MThSt 19), 1985, 29. Vgl. auch Friedrich Heiler, *Das Gebet*, <sup>2</sup>1969, 140: »Wie des Menschen Rede nicht bloße Aussprache, Mitteilung ist, sondern auch eine reale Einwirkung, eine Gewinnung bzw. Umstimmung des anderen bezweckt, so dient das Gebet vor allem dazu, Gott zur Gewährung der Hilfe oder zur Erfüllung des menschlichen Wunsches zu bewegen«. In dieser Weise versteht D. Vorwerk, *Gebet und Gebeterziehung* Bd. 1, 1913, 209 auch Luthers Bittgebet: »Die Gebetsergebnisse sind für Luther [...] in erster Linie Gebetserhörungen, Einwirkungen auf Gott, um derentwillen er etwas tut, was er ohne das Gebet nicht getan haben würde«.

<sup>59</sup> Von hier aus ist Mössinger, *Zur Lehre des christlichen Gebets*, a. a. O., 80ff, zuzustimmen, wenn er dazu anleitet, das christliche Gebet wesentlich von der Selbstoffenbarung Gottes in Christus her zu verstehen.

gibt«<sup>60</sup>. Gerade in seiner Versöhnungstat hat Gott sich als der erwiesen, der auf die Not des Menschen eingeht, ja, der selbst in die menschliche Not eingeht. *Daher wendet sich das christliche Gebet nicht an das Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, sondern an den Gott, der sich »jammern«<sup>61</sup> lässt, der sich als die Güte und Barmherzigkeit im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth erwiesen und zugesagt hat.* Und aufgrund dieser Erfahrung fragt der Beter nicht, ob der Begriff der Allmacht es erlaubt, dass Gott sich als barmherzig und damit empfänglich erweist, indem er die Bitten des Menschen erhört, sondern er wendet sich vertrauensvoll an den barmherzigen Gott. Von hier aus stellt sich auf die Frage, ob es der Begriff der Allmacht erlaube, dass Gott sich als empfänglich erweist, die Gegenfrage: »[W]as für ein Gott wäre das, dessen Göttlichkeit dadurch in Frage gestellt wird, daß er Gebete erhört? Ein erhabenes, unveränderliches Wesen – gewiß. Aber ein solcher Gott wäre vor lauter Erhabenheit und Unveränderlichkeit zur Unbeweglichkeit und Untätigkeit verurteilt. Er wäre sozusagen der Gefangene seiner eigenen Göttlichkeit. [...] Der Gott, von dem die Bibel redet, läßt sich bewegen, läßt sich vor allem von unserem menschlichen Elend bewegen«<sup>62</sup>.

Indem der Mensch sich in der Bitte an Gott wendet, gibt er seiner Unzulänglichkeit und seiner Abhängigkeit von Gott Ausdruck, seiner Passivität. *Doch die Bitte an Gott ist nicht einfach Ausdruck der kausalen Abhängigkeit, vielmehr Ausdruck einer solchen Abhängigkeit, die Hilfe fordert und erhofft*<sup>63</sup>. Ist die christliche Frömmigkeit geprägt durch die Erfahrung der ungeschuldeten Annahme des Menschen durch Gott, so ist ihr Ausdruck im Bittgebet nicht einfach Ausdruck der Passivität des Menschen, sondern einer solchen Passivität, die von dem Gott, der »uns seine liebes und freuntlich [macht], in dem, das Christus für uns gestorben ist, da wir noch sunder waren«<sup>64</sup>, Güte und Barmherzigkeit erwartet<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> WA 6, 216, 32.

<sup>61</sup> Vgl. die vierte Strophe von »Nun freut euch, lieben Christen g'mein« (EKG, Nr. 341): »Da jammert Gott in Ewigkeit ...«.

<sup>62</sup> Jüngel, Was heißt beten?, a. a. O., 402.

<sup>63</sup> Vgl. hierzu auch die Argumentation von Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten?, a. a. O., 29.

<sup>64</sup> WA 6, 216, 16f.

<sup>65</sup> Von daher ist Friedrich Mildenerger, *Biblische Dogmatik*. Bd. 2, 1992, 252ff, zuzustimmen, wenn er das Gebet als Ausdruck der »Macht des Ohnmächtigen« bezeichnet.

- (2.3) *Gottes verborgenes Wirken*: In der Klage bringt der Beter auch diejenigen »Lebenserfahrungen, für die man schlechterdings nicht dankbar sein kann und im Blick auf die jede Bitte zu spät kommt«<sup>66</sup>, vor Gott. Wenn der Mensch diese Erfahrungen nicht überspringt, sondern im Gebet als Klage vor Gott bringt, so ist hiermit zunächst zweierlei vorausgesetzt: Zum einen setzt die Klage voraus, dass es kein Ereignis gibt, in dem Gott nicht wirkt<sup>67</sup>, der Mensch es daher immer und überall mit Gott zu tun hat. Der allmächtige Gott, der alles in allem wirkt (1. Kor 12,6), omnia in omnibus<sup>68</sup>, wirkt auch »im Widerfahrnis blind wütender Naturkatastrophen, unaufhebbaren Unrechts, unschuldigen Leidens, des Hungerns und Mordens, eines jeden Krieges, im Widerfahrnis unheilbarer Krankheit, die einen jungen Mensch tötet«<sup>69</sup>. Gott ist in diesen Widerfahrnissen keinesfalls abwesend, sondern bedrohlich nahe. Gerade weil sich das Gebet an den Gott wendet, der alles in allem wirkt, wendet sich der Beter auch mit seinen Lebenserfahrungen an Gott. Zum anderen ist die Klage überhaupt nur zu verstehen, wenn diese Erfahrungen als solche zum Ausdruck gebracht werden, die dem Willen Gottes, wie er sich in Christus zugesagt hat, widersprechen: »[D]er Schrei der Empörung und Anklage setzt eine Erwartung voraus, die enttäuscht wurde«<sup>70</sup>. Hat Gott sich in Christus als die barmherzige Liebe zugesagt, so werden diese Widerfahrnisse als Widerspruch zu seinem offenen Wesen und Willen erfahren. Gott ist hier »anonym, [...] ins Passivum verhüllt, kein Liebhaber des Lebens, sondern dessen Verklärer und Verneiner, der Gottes offenbarem Willen und dem Evangelium widerspricht«<sup>71</sup>. Gerade deshalb klagt der Mensch im Gebet, er verklagt den, der nicht als der erscheint, als der er sich zugesagt hat.
- (2.4) *Erfahrung der Widersprüchlichkeit Gottes*: Indem der Mensch sich bittend an den Gott wendet, der sich als die Barmherzigkeit und Liebe zugesagt hat, und gerade in der Klage diejenigen Erfahrungen vor Gott bringt, in denen er den Gott, der sich in Christus als die Liebe zugesagt hat, nicht zu erkennen vermag, bringt der Mensch im Gebet die Erfahrung der Widersprüchlichkeit Gottes zum Ausdruck, die Grund der menschlichen Anfechtung ist. So gilt es nach Luther »wider Gott zu

<sup>66</sup> Jüngel, Was heißt beten?, a. a. O., 405.

<sup>67</sup> Vgl. Werner Elert, Der christliche Glaube, 61988, 146 f.

<sup>68</sup> Diese Stelle hat für Luther in »De servo arbitrio« entscheidende Bedeutung (vgl. z. B. WA 18, 614, 12; 685, 22; 709, 10; 732, 19).

<sup>69</sup> Oswald Bayer, Theologie (HST 1), 1994, 415.

<sup>70</sup> Ders., Aus Glauben Leben, a. a. O., 64.

<sup>71</sup> Ders., Theologie, a. a. O., 415 f.

Gott dringen und rufen«<sup>72</sup>, zu dem im Evangelium offenbaren Gott. Bereits der alttestamentliche Beter erinnert Gott immer wieder an seine Güte, Treue und Barmherzigkeit<sup>73</sup> – fast, als wolle er Gott dazu aufrufen, sich selbst nicht zu widersprechen. Auch Luther erinnert in seiner Bitte um Regen Gott an seine in Christus gegebene Zusage und Verheißung, ja Luther ermahnt Gott, dass er nicht der Lüge bezichtigt werden möge: »Nu, wir bitten so sehr und haben so oft gebeten, thust du es nicht, lieber Vater, so werden die Gottlosen sagen, Christus, dein lieber Sohn, lüge, da er spricht: ›Wahrlich, wahrlich sage ich euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben‹. Also werden sie zugleich dich und deinen Sohn Lügen strafen. Ich weiß, das wir von Herzen zu dir schreien und sehnlich seufzen, worum erhörest du uns denn nicht?«<sup>74</sup>. Im Bittgebet für die Gesundheit des Kurfürsten Johannes begegnet gar die Drohung »... laß uns doch dir die Schlüssel nicht für die Füße werfen«<sup>75</sup>.

Das Gebet ist bewegt und gekennzeichnet durch die Erfahrungen der Widersprüchlichkeit Gottes. Der Mensch wendet sich in Bitte und Dank an den barmherzigen Gott, der sich als die Liebe zugesagt hat, und er bringt in der Klage diejenigen Lebenserfahrungen vor Gott, für die er schlechterdings nicht dankbar sein kann, in denen Gott sich zu widersprechen scheint. Indem der Beter aber Gott an seine Verheißung und seine Zusage erinnert, wird deutlich, dass die einander widersprechenden Erfahrungen nicht als gleichwertige Erfahrungen des Wirkens Gottes verstanden werden. Das Übel und das Gute werden nicht – wie bei Schleiermacher – »gleichmäßig« auf Gott zurückgeführt und im Brennglas der Allkausalität Gottes zur ruhigen Einheit gebracht. Vielmehr wird Gottes Eintreten für den Menschen in Christus als eindeutige Zusage Gottes verstanden, auf die der Mensch sein Vertrauen richtet. So vertraut der Beter darauf, dass Gottes Wort in Christus Gottes wahres Wort ist<sup>76</sup>, auch wenn er es in den leid- und schmerzvollen Erfahrungen nicht wiedererkennen kann. Gegen die grauenhaften Erfahrungen, in denen Gott in seiner Zusage nicht wiederzuerkennen ist, flieht der Mensch im Gebet zu dem Gott, der für die Menschen in seinem Sohn eingetreten ist. Von daher zeigt gerade das Gebet in seinen unterschiedlichen Formen von Klage, Dank und Bitte: Das Erleben des Glaubens (Frömmigkeit) lässt sich nicht als eine statische Existenzweise beschrei-

<sup>72</sup> WA 19, 223, 15f.

<sup>73</sup> Vgl. J. Herrmann, Art. Eucomai ktl. C., ThW II, 1935, 782–799, 788.

<sup>74</sup> Vgl. Anm. 52.

<sup>75</sup> WA TR 3, S. 487, 33.

<sup>76</sup> Mit der Tradition formuliert: Gottes opus proprium.

ben, es ist alles andere als eine ruhige in sich gleich bleibende Grundbefindlichkeit – etwa ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit – in bezug auf Gott. Der Glaube ist eine Fluchtbewegung hin zu dem Ort, an dem Gottes vergebende Liebe erscheint.

(3) Die Grunderfahrung der sich in Klage, Dank und Bitte äußernden Frömmigkeit ist die Erfahrung von dem sich als barmherzige und vergebende Liebe zusagenden Gott, die hierauf antwortende Passivität des Menschen ist als eine solche zu verstehen, die von dem Gott, der »uns seine liebes und freuntlich [macht], in dem, das Christus für uns gestorben ist, da wir noch sunder waren«<sup>77</sup>, die Güte und Barmherzigkeit erwartet. Die Grunderfahrung der sich in Klage, Dank und Bitte äußernden Frömmigkeit ist somit die Erfahrung des Mensch gewordenen Gottes, d. h. die Erfahrung, dass Gott nicht nur durch die menschliche Not bewegt wird, sondern in die menschliche Not und das menschliche Leid eingeht. So spricht sich Gott als der zu, der sich bewegen lässt, »er ist kein unerbittliches Fatum, sondern erbittlich«<sup>78</sup>. Damit gilt – in Abgrenzung zu Schleiermachers formuliert – als alles bestimmende Grundvoraussetzung, dass es ein Verhältnis der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer, insofern der Schöpfer selbst Geschöpf wurde, das Endliche das Unendliche aufgenommen hat, der Allmächtige in den Bereich der Empfänglichkeit eingetreten ist. Mit dieser Grunderfahrung ist die Kategorie der Ursächlichkeit zerbrochen<sup>79</sup>. Verwehrt die Kategorie der Ursächlichkeit die Kondeszenz Gottes ernst zu nehmen, so gilt umgekehrt: Die Erfahrung der göttlichen Kondeszenz zerbricht die Kategorie der Ursächlichkeit.

Gerade weil und insofern die sich in Dank, Bitte und Klage vor Gott bringende Frömmigkeit von der Erfahrung der barmherzigen Liebe Gottes lebt, kennt sie auch die Klage: Hat sich der allmächtige Gott als die barmherzige Liebe zugesagt, so bringt sie gerade diejenigen Erfahrungen als Klage vor Gott, die als Widerspruch zu der Zusage Gottes erfahren werden. Es ist somit die Grunderfahrung des Glaubens, die die Klage provoziert: Gerade weil sich der allmächtige Gott als barmherzige Liebe zugesagt hat, werden diese Erfahrungen als Widerspruch zur göttlichen Zusage erlebt. Von hier aus wird auch deutlich, warum die Klage in Schleiermachers Gebetsverständnis keinen Ort hat: Wird Gott ausschließlich als Ursächlichkeit allen Geschehens verstanden, so wird in den leidvollen Erfahrungen kein Widerspruch zu Gottes offenbarem Wesen und Wirken erfahren. So können bei Schleiermacher die verschiedenen Wirkweisen Gottes im

<sup>77</sup> WA 6, 216, 16f.

<sup>78</sup> Bayer, *Leibliches Wort*, a. a. O., S. 339f.

<sup>79</sup> So zu Recht auch Bayer, a. a. O., S. 339.

Brennglas der Allkausalität Gottes zentriert und als *gleichwertige* Wirkweisen der Allkausalität Gottes zusammengeschaut werden. Zugespitzt formuliert: Setzt der Schrei der Empörung und Anklage eine Erwartung voraus, die enttäuscht wurde, so verbietet sich jeder Schrei der Empörung und der Anklage, wenn es keine Erwartung gibt, die enttäuscht werden könnte.

Ist die christliche Frömmigkeit eine sich in Klage, Dank und Bitte vor Gott bringende Frömmigkeit, dann lässt sie sich nicht als eine ruhige, in sich gleich bleibende Grundbefindlichkeit in bezug auf Gott beschreiben. In Klage, Dank und Bitte ist der Mensch vielmehr in Vertrauen und Anfechtung auf Gott bezogen.

### 3. *Gottes Allmacht und menschliche Passivität*

(o) Abschließend seien die Überlegungen zur göttlichen Allmacht und zur menschlichen Passivität zusammengefasst. Bedenkt die Theologie den sich im Gebet in Bitte, Dank und Klage vor Gott bringenden Menschen, so steht sie vor dem Sachverhalt, dass *Gottes Allmacht mehrdeutig und die Passivität des Glaubens nicht in eine einzige Grundbefindlichkeit aufzuheben ist*.

(1) Die Grunderfahrung des Glaubens ist die Erfahrung von Gottes barmherzigem Versöhnungshandeln, d. h. der lustvollen Erfahrung, »das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich gibt«<sup>80</sup>. Damit wird man in bezug auf die göttliche Allmacht formulieren müssen: Die Grunderfahrung des Glaubens ist nicht die Erfahrung der schlechthinnigen Allmacht Gottes, sondern die Erfahrung, dass sich der Allmächtige als barmherzige Liebe erwiesen und zugesagt hat. So gilt es zu bedenken:

- (1. 1) Will die Theologie eine Explikation der christlichen Frömmigkeit leisten, so hat sie in einer bestimmten Weise von der Allmacht Gottes zu reden. Die Rede von der Allmacht Gottes ist die tröstliche Rede davon, dass derjenige, der sich als die barmherzige Liebe zugesagt hat, auch zu tun vermag, was er zugesagt hat. Damit geht die in der Theologie verwurzelte Rede von Gott nicht von einem abstrakten Begriff der Allmacht aus, sondern legt die göttliche Allmacht aus durch Gottes barmherzige Zusage. Allmacht, in dieser Weise verstanden, bedeutet: Macht zur Barmherzigkeit, denn der Allmächtige hat sich als die barmherzige Liebe zugesagt.
- (1. 2) Diese Grunderfahrung des Glaubens kann nicht in der Kategorie der Ursächlichkeit bedacht werden. Die Ursächlichkeit vermag nicht

<sup>80</sup> WA 6, 216, 32.

als Grundkategorie der Gotteslehre zu fungieren, weil damit überspielt würde, dass Gottes Allmacht als Macht zur Barmherzigkeit in konkreter Weise inhaltlich gefüllt ist.

- (1.3) Ausgangspunkt der theologischen Reflexion ist somit nicht Gott oder eine Idee der Allmacht, sondern der Mensch gewordene Gott.

(2) Die Erfahrungen der schlechthinnigen Allmacht Gottes, d. h. die Erfahrung, dass Gott alles in allem wirkt und damit auch in den leid- und schmerzvollen Erfahrungen, wird als Widerspruch zur Zusage Gottes erfahren. Dabei ist ausdrücklich festzuhalten: Insofern Gott alles in allem wirkt, ist es Gott selbst, der in diesen Erfahrungen wirkt. Er ist in diesen Erfahrungen keineswegs abwesend, sondern bedrohlich nahe. Doch er wirkt hier auf eine Weise, die seiner Zusage zu widersprechen scheint. Gottes Wille und Wirken ist hier verborgen. So gilt zu bedenken:

- (2.1) Die Erfahrung der schlechthinnigen Allmacht, aufgrund deren Gott alles in allem wirkt, den Tod wie das Leben, das Leiden wie die Freude, gehört auf die Seite der Verborgenheit Gottes. Sie widerspricht dem offenbaren Willen und Wirken Gottes und der in ihm implizierten Allmacht.
- (2.2) Die Erfahrung dieses Widerstreits, die Erfahrung der mehrdeutigen Allmacht Gottes, lässt sich nicht in eine höhere Einheit aufheben. *Die Einheit Gottes ist Gegenstand der christlichen Hoffnung und des christlichen Vertrauens, sie ist nicht Gegenstand der christlichen Erkenntnis.* Erst im lumen gloriae wird die Einheit Gottes geschaut, erst dort wird Gottes Allmacht eindeutig.
- (2.3) Insofern die Einheit des Wirkens Gottes Gegenstand der christlichen Hoffnung und des christlichen Vertrauens ist, nicht aber Gegenstand der christlichen Erkenntnis, hat die Theologie darauf zu verzichten, die Einheit Gottes denkerisch in den Griff zu bekommen. In ihrem Verzicht weiß die Theologie um die Unterscheidung zwischen »Hoffen« und »Sehen« (Röm 8, 25)<sup>81</sup>. Sie bleibt, insofern sie auf das Erleben des Glaubens bezogen ist, »Konfliktwissenschaft«<sup>82</sup>.

(3) Gerade dieser Widerspruch der Erfahrung der göttlichen Allmacht, die sich nicht in eine höhere Einheit aufheben lässt, bedingt, dass die christliche Frömmigkeit nicht in eine einzige Grundbefindlichkeit aufgehoben werden kann. Das Erleben des Glaubens (Frömmigkeit) lässt sich nicht als Passivität beschreiben, die alles was geschieht, in stoischer Ergebenheit auf die göttliche Ursächlichkeit bezieht. Vielmehr vertraut sie der Zusage Gottes und be-

<sup>81</sup> Vgl. hierzu Bayer, *Theologie*, a. a. O., 521 ff.

<sup>82</sup> Ders., *Autorität und Kritik*, 1991, 17.

haftet Gott bei dieser Zusage. Sie ist getragen von der Erfahrung der barmherzigen Liebe Gottes und wird angefochten von denjenigen Widerfahrnissen, in denen sie Gottes Barmherzigkeit nicht zu erkennen vermag.

(4) Eine abschließende Bemerkung zum Verständnis der Theologie als Explikation der Frömmigkeit: Der Ausgangspunkt bei der christlichen Frömmigkeit negiert nicht das dem Glauben zuvorkommende Wort. Vielmehr zeigt sich, dass die sich in Klage, Dank und Bitte artikulierende Frömmigkeit von dem zuvorkommenden Wort lebt. Der Ausgangspunkt bei der Frömmigkeit des Subjekts versucht – gegen einen Schein des Objektiven – zu bedenken, dass Gottes Wort als Wort Gottes der Person in ihrem Erleben erschlossen sein muss. Mit anderen Worten: Er bedenkt den unaufhebbaren Zusammenhang von »deus dicens« und »homo recipiens«.

Privatdozent Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn

## LUTHERS PREDIGT VON 1515 GEGEN DAS LASTER DER VERLEUMDUNG UND SEINE MITTELALTERLICHE QUELLE

Bernhard von Clairvaux oder Bernardin von Siena?

Von Franz Posset

### 1. *Der geistesgeschichtliche Kontext einer frühen Predigt Luthers*

Am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts war das geistige-geistliche Milieu im deutschen Sprachraum von Verleumdung und übler Nachrede erfüllt. Johann Pfefferkorn, ein Jude aus Mähren, der 1504 die christliche Taufe empfangen hatte, verbreitete Unwahrheiten über das Judentum und seine hebräischen Bücher, welche seiner Meinung nach alle verbrannt werden sollten. Die Dominikaner in Köln und die dortige theologische Fakultät unterstützten Pfefferkorn in seinem Unternehmen gegen die Juden. Ausgestattet mit einem kaiserlichen Mandat, begann Pfefferkorn 1509 die Bücher der Juden in Frankfurt zu konfiszieren. Im Jahr 1511 veröffentlichte er seinen polemischen *Handspiegel*, worauf Johann Reuchlin mit seinem *Augenspiegel* reagierte. Die Theologen in Köln verurteilten den *Augenspiegel* und strengten einen Inquisitionsprozess gegen Reuchlin wegen

seiner Judaisierungstendenzen an. Zu seiner Verteidigung schrieb Reuchlin 1513 gegen seine Verleumder in Köln seine *Defensio contra calumniatores suas Colonienses*. Befreundete Humanisten kamen ihm 1514 mit ihren »Briefen berühmter Männer« zu Hilfe und im folgenden Jahr mit der anonymen Sammlung satirischer »Briefe der obskuren Männer«, der berühmten *Dunkelmännerbriefe* gegen die scholastischen Theologen. Herabsetzungen des jeweiligen Gegners und üble Nachrede waren an der Tagesordnung<sup>1</sup>. Auch innerhalb des Augustinerordens dürften Streit und üble Nachrede vorgekommen sein, als Johann von Staupitz die reformierten und nicht-reformierten Klöster unter einen Hut bringen wollte<sup>2</sup>.

In diesem Klima entstand die Predigt »gegen das Laster der Verleumdung«, von Martin Luther, der in seinem Orden rasch Karriere gemacht hatte. Gehalten wurde sie von ihm auf dem Ordenskapitel der deutschen Augustiner am 1. Mai 1515 in Gotha. Die Ordensleitung lag damals bei Johann von Staupitz, der wohl nicht zufällig diese Versammlung nach Gotha einberufen hatte, wo der berühmte Reuchlin-Freund, Humanist und Gräzist Konrad Mutian residierte. Ob Staupitz dem jungen Ordensbruder Martin das Thema der Predigt gestellt hat oder ob Luther es selbst wählen konnte, wissen wir nicht. Jedenfalls war es üblich, in der feierlichen Predigt vor der Neuwahl für die Ämter im Orden ein Thema aus den Ordensstatuten zu behandeln. In diesem Fall war es das 44. Kapitel der Konstitution, in dem von der verabscheuungswürdigen, teuflischen Sünde der Verleumdung die Rede ist<sup>3</sup>. Konrad Mutian war von dem »scharfen« (wohl als »aggressiv« zu verstehenden) Redner beeindruckt, was er seinen humanistischen Freund im Augustinerkloster in Erfurt, Johann Lange, wissen ließ. Die Herausgeber der frühen Sermonen Luthers meinen wohl zurecht, dass Lange für die Erhaltung dieser Predigt verantwortlich war<sup>4</sup>.

## 2. Die Textüberlieferung

Luthers Original ist verloren. Seine Gothaer Predigt ist uns nur dadurch bekannt, dass sie in dem dreibändigen Sammelwerk von Valentin Ernst Löscher aus dem achtzehnten Jahrhundert, *Vollständige Reformations-*

<sup>1</sup> Die Kontroverse ist anhand von Texten anschaulich dargestellt von Erika Rummel, *The Case Against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany* (Toronto, Buffalo, London 2002).

<sup>2</sup> Vgl. Franz Posset, *The Front-Runner of the Catholic Reformation: The Life and Works of Johann von Staupitz* (Aldershot 2003) 79–89.

<sup>3</sup> Vgl. Posset, *The Front-Runner of the Reformation*, 201.

<sup>4</sup> Vgl. WA 1,19 (Einleitung).

*Acta und Documenta*, ediert worden war (Leipzig, 1720–1729)<sup>5</sup>. In der Weimarer Ausgabe (WA 1) aus dem Jahr 1883 steht sie an vierter Stelle der Predigtsammlung aus den Jahren 1514 bis 1517 zusammen mit verschiedenen Predigten zur Weihnachtszeit 1514. Luthers Kapitelpredigt in Gotha trägt die von den Herausgebern hinzugefügte Überschrift: *contra vitium detractionis*<sup>6</sup>.

Im Folgenden geht es nicht darum, diese Predigt insgesamt zu würdigen oder gar umfassend zu analysieren. Lediglich Luthers Quellenmaterial für diesen Sermon soll hier für ein sprichwörtliches Zitat untersucht werden. In diesem Zusammenhang muss eine Fehlbestimmung eines Zitats aus einer mittelalterlichen Quelle zur Sprache kommen, das wohl schon früh als eine Art Sprichwort tradiert worden war.

### 3. Luthers Quellenmaterial

Luthers Predigt enthält über fünfzig Bibelzitate oder Verweise auf das Alte und Neue Testament, welche die Herausgeber am Rand ausgewiesen haben, einschließlich Psalm 14(15),3. Einmal nennt Luther Plinius und die von ihm genannte *Hyaena*<sup>7</sup>. Einleitend gibt er Gabriel Biel als eine seiner Quellen an: *Gabriel de Restitu. L. iv. Distinct. 15*<sup>8</sup>. Verweise auf die Kirchenväter begegnen kaum, außer dass Luther zweimal auf Augustinus zu sprechen kommt; zuerst auf Monica, Mutter des Augustinus, wie sie in seinen *Bekennnissen* vorkommt<sup>9</sup>; dann auf »Augustinus und die Lehrer gegen die Häretiker«<sup>10</sup>. Unmittelbar darauf folgt eine überraschend ausführliche Quellenangabe:

Es gibt sechs Arten der Verleumdung, worüber *Bernhardus in Quadragesimali Sermon. 23* und in *Sermon. 36. Art. 3* über die Wiederherstellung der Ehre gesprochen hat, wo er sagt, dass der Verleumder jener Dämon sei, der sich in Grüften aufhalte, i. e. in den Kehlen<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. WA 1,18.

<sup>6</sup> Vgl. WA 1,44–52. Dieselbe Predigt ist nochmals ediert in WA 4, 675–683.

<sup>7</sup> Vgl. WA 1,51,23.

<sup>8</sup> WA 1,44,15.

<sup>9</sup> Vgl. WA 1,48,9.

<sup>10</sup> WA 1,49,34.

<sup>11</sup> *Sex sunt modi detractionis, de quibus videatur Bernhardus in Quadragesimali Sermon. 23. et de restitutione honoris Sermon. 36. Art. 3. ubi dicit, Quod detractor est Daemoniacus ille, qui in monumentis morabatur, i. e. in gutturibus.* WA 1,49,38–50,2 = WA 4,681,4–7 (mit abweichender Orthographie).

Luthers Quellenangaben sind eindeutig. Das Problem ist aber, dass es von Bernhard von Clairvaux in der kritischen Ausgabe seiner Werke gar kein Quadragesimale gibt<sup>12</sup>. Bei wenigen anderen Bernhardzitate hat Luther so präzise Fundstellen angegeben wie hier. Trotz der sehr genauen Stellenangabe einschließlich Sermonennummern (23 und 36) und Paragraph (Art. 3) konnte keine Fastenpredigt Bernhards ausfindig gemacht werden, in der das Thema der Verleumdung so zu Sprache kommt. Theo Bell ist dem Stichwort *detractio* im *Thesaurus Sancti Bernardi* nachgegangen<sup>13</sup>, musste aber resigniert feststellen, dass diese Zitate bis jetzt nicht nachgewiesen werden konnten<sup>14</sup>. Er nahm an, dass Luthers Hinweis auf Bernhard zutrefte und bemerkte, dass Luther hier genau mit Ziffer und Artikel die Fundstellen angibt, »was sicher für eine Predigt recht ungewöhnlich ist«. Normalerweise ist bei Luther die Angabe von Fundstellen an sich schon nicht sehr präzise, und in Predigten ist das noch weniger der Fall. Bell scheint damit zu rechnen, dass Luther hier »versehentlich« auf Bernhard von Clairvaux verweist<sup>15</sup>. Bell hat aber diese Vermutung eines Versehens nicht weiter verfolgt und sich stattdessen mit den Herausgebern der WA auf den Holzweg der Bernhard-Pseudepigraphie begeben<sup>16</sup>.

Luthers Verlass auf Bernhard-Texte zur Verleumdung finden sich in mehreren anderen seiner Texte. In seinen *Adnotationes Quincuplici Psalterio adscriptae* (1513ff) zu Psalm 14 liest man: »Wie der selige Bernhard sagt: ›Beide haben den Teufel, der Verleumder und der Zuhörer, jener auf der Zunge, dieser im Ohr‹«<sup>17</sup>. In seiner ersten Psalmenvorlesung (*Dictata*, 1513–1515) zu Psalm 14 steht dasselbe noch einmal, wobei sich Luther ebenfalls ausdrücklich auf Bernhard (*quia secundum Bernardum*) bezieht<sup>18</sup>. In der Predigt über die Zehn Gebote vom Jahr 1516 (zum fünften Gebot: Du sollst nicht töten) findet sich erneut dasselbe Zitat in leichter

<sup>12</sup> Vgl. Jean Leclercq, Henri Rochais, Charles H. Talbot, Hrsg., *Opera Sancti Bernardi* (Rom 1957–1977) 8 Bände.

<sup>13</sup> Vgl. *Divus Bernardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften* (Mainz, 1993), 244 mit Anmerkung 22; hernach als DB zitiert.

<sup>14</sup> Vgl. DB, 77, Anmerkung 234.

<sup>15</sup> Vgl. DB, 244.

<sup>16</sup> Vgl. Bell, DB 244. Er bemerkt dazu: »Übrigens sind Pseudo-Bernhardzitate mit der Verleumdung als Thema ausserhalb dieser Predigt später nur noch selten bei Luther zu finden.«

<sup>17</sup> *Quia sicut b. Bernardus: ›Uterque habet Diabolum, detractor et auditor, ille in lingua, hic in aure. WA 4,481,5f.*

<sup>18</sup> *Uterque habet diabolum, detractor et auditor, ille in lingua, iste in aure. WA 55,I,1,110,5* [aus dem Jahr 1963].

Abänderung<sup>19</sup>. In seiner Predigt vom 13. Oktober 1527 über Lev 19 steht in makaronischer Sprachweise folgendes: Bernardus. Ein verleumbder est triplex homicida, se occidit, detracto et audienti. Es ist schir war<sup>20</sup>.

Bei den genannten Stellen gehen die Herausgeber der *Weimarer Ausgabe* eindeutig davon aus, dass die Hinweise auf Bernhard von Clairvaux auf Martin Luther selbst zurückgehen. Das mag wohl sein. Jedoch kann man durchaus auch mit zwei abweichenden Hypothesen arbeiten: Erstens, dass die WA-Herausgeber eventuelle Abkürzungen in den Originalen, die nicht mehr vorhanden sind, ausschließlich mit »Bernardus« (von Clairvaux, 1090–1153) aufgelöst haben, und nicht daran gedacht haben, dass auch der Name »Bernardinus« (von Siena, 1380–1444) in Frage kommen könnte. Zweitens, dass der junge Prediger Luther einfach falsch informiert war, wenn er meinte, er zitiere den genuinen Zisterzienser Bernhard von Clairvaux.

Wohl seit Jahrhunderten hat die Lutherforschung angenommen, dass der junge Luther im Jahr 1515 seinen scharfen Angriff gegen die Sünde der Verleumdung mit einem sprichwortartigen Zitat aus Bernhard von Clairvaux geführt habe. Da sich das Zitat aber überhaupt nicht im Bernhard-Opus auftreiben ließ, wichen die WA-Herausgeber auf Pseudo-Bernhard und sogar auf andere Traditionsströme aus. Dabei schien die Geschichte der Exegese den Vorrang gehabt zu haben (vgl. Ebeling), während die Geschichte der christlichen Predigt einschließlich Bernardins von Siena wohl zu kurz kam. Die Quellenverweise bisheriger Lutherforscher hielten aber einer genauen Überprüfung nicht stand. Auf der Suche nach dem historischen Luther muss man sich also auf andere Bahnen begeben. Geht man davon aus, dass der junge Prediger Luther sich gern an hervorragenden, älteren Predigern (wie Augustinus oder Bernhard) orientierte, dann muss man auch andere Prediger in Betracht ziehen. Dass Luther sich auch auf den Franziskaner Bernardin von Siena berufen würde, liegt nicht von vornherein auf der Hand. Immerhin war Bernardin ein bekannter, heiligmäßiger Prediger, dessen Werk Ende des fünfzehnten Jahrhunderts im Druck erschienen ist. Ferner kann man vermuten, dass in der Traditionsgeschichte die Namen Bernhard und Bernardin leicht verwechselt werden können. Glücklicherweise hat entweder Luther selbst (oder spätere Herausgeber des Sermons von 1515 seit dem achtzehnten Jahrhundert) neben der Namensnennung »Bernhardus« als genaue Quellenangabe hinterlassen, dass Luther seine Weisheit aus einem mittelalterlichen Quadragesimale geschöpft hat. Beigt man sich auf die Suche nach solchen mittelalterlichen Sammlungen

<sup>19</sup> *Hinc et B. Bernardus dicit, quod detractor habet diabolium in lingua, qui auscultat, in aure.* WA 1,473,6–11 (gehalten 1516, herausgegeben 1518), zitiert bei Bell, DB, 244, Anmerkung 24.

<sup>20</sup> WA 25,427–29, hier 428,5f.

von Fastenpredigten außerhalb des Corpus des Bernhard von Clairvaux und des Pseudo-Bernhard, dann stößt man eben auf das Werk des Franziskaners Bernardin von Siena, *Quadragesimale de Christiana religione*, das sogar einen Verweis auf Bernhard (von Clairvaux) und seinen angeblichen Spruch über die Verleumder enthält. Das Werk ist in einer Druckausgabe von Johann Amerbach zu Basel im Jahr 1489 erschienen<sup>21</sup> und kann Luther also sehr wohl zugänglich gewesen sein.

In der kritischen Ausgabe der Werke Bernardins, *S. Bernardini Senensis Ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia*<sup>22</sup> findet sich im Band 1 sein *Quadragesimale*, das die beiden in Luthers Predigt vom Mai 1515 angezeigten Sermonen exakt enthält: Sermo XXIII. Feria Sexta Post II Dominicam in Quadragesima, De pestifera detractone<sup>23</sup> und Sermo XXXVI. Feria Tertia Post IV Dominicam in Quadragesima, Quid et quantum homo restituere teneatur<sup>24</sup>. Was Luther im Anschluss an diese genauen Quellenangaben inhaltlich zitiert unter Verwendung von Mk 5,3 (nicht 5,9, wie die WA meint) und Röm 3,13 ist genau das, was in Bernardin von Siena zu lesen ist: »dass der Verleumder jener Dämon ist, der sich in den Grüften aufhielt [Mk 5,3], i. e. in den Kehlen. Ein offenes Grab ist ihre Kehle [Röm 3,13] . . .«. In der Vorlage bei Bernardin ist dieselbe Kombination von Bibelstellen zu lesen<sup>25</sup>. In Kapitel III des Sermons 23 zitiert Bernardin vermeintlich einen Satz aus Bernhard von Clairvaux wie folgt: *Detractor et detractoris libenter auditor, uterque diabolum habet: ille in lingua, ille in aure*<sup>26</sup>. Leicht paraphasiert erscheint diese Stelle aus Bernardin von Siena in Luthers Predigt ebenfalls unter dem Hinweis auf Bernhardus (von Clairvaux): *Unde Bernhardus: Detractor et libens detractorum auditor uterque Diabolum habet, ille in lingua, hic in aure*<sup>27</sup>. Luther hat Bernardin von Si-

<sup>21</sup> Ich bedanke mich bei zwei Archivaren/Bibliothekslleitern, die diesen Druck von 1489 verifizieren konnten: Dr. Helmut Hinkel in Mainz und Dr. Hans Zotter in Graz.

<sup>22</sup> Quaracchi – Firenze, 1950.

<sup>23</sup> Pp. 282–93.

<sup>24</sup> Pp. 448–64.

<sup>25</sup> Bernardin: Marc. 5,3, *daemoniacus ille qui morabatur in monumentis, quia sepulchrum [sic] patens est guttur eorum*. I,283,22–23. Luther: *Quod detractor est Daemoniacus ille, qui in monumentis morabatur, i. e. in gutturibus. Sepulchrum enim est guttur eorum*. WA 1,50. 1–2.

<sup>26</sup> I,292,14–15. Darin zitiert Bernardin von Siena mehrere Stellen aus Bernhard von Clairvaux, SC 24.4, Csi I,10,13, SC 42.2; Csi II,13,22, etc.; zum letzteren vgl. WA 4,681; Gerhard Ebeling, »Luthers Auslegung des 14. (15) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition,« in *Lutherstudien I* (1971) 186, Anmerkung 207. Es könne angeblich via Biel auf Luther gekommen sein; vgl. Ebeling 186; Bell 76, Anmerkung 230.

<sup>27</sup> WA 1,50,4–6.

ena offensichtlich beim Wort genommen und unkritisch dessen angebliches Bernhard-Zitat übernommen<sup>28</sup>.

Die WA-Herausgeber spekulieren wie folgt: »Das Zitat begegnet in dieser Form nicht bei BERN, sondern stammt offensichtlich aus der sekundären BERN-Überlieferung<sup>29</sup>. Sie verweisen auf Rainer von Pisa († 1160), der in seiner Pantheologia (unter dem Stichwort »detractio«, Kap. 5) denselben Satz ebenfalls als ein Wort aus einer gewissen Predigt seines Zeitgenossen Bernhard von Clairvaux zitiert<sup>30</sup>. Jedoch handelt es sich bei Rainers Hinweis, wie gesagt, nicht um ein Wort des Zisterzienserabtes oder eines Pseudo-Bernhards.

Nur die Herausgeber des Quadragesimale des Bernardin von Siena geben neben zwei weniger wahrscheinlichen Quellen<sup>31</sup> die überzeugendere an: einen pseudo-augustinischen Text mit dem Titel Liber exhortationis vulgo de salutaribus documentis<sup>32</sup>. Dieser Vorschlag hält der Nachprüfung stand, da der gesuchte Wortlaut sich nur in dieser pseudo-augustinischen Schrift wie folgt findet: Et ut brevius concludam, detractor et libens auditor diabolium portat in lingua<sup>33</sup>.

Der Quellenfund in Pseudo-Augustin gilt nun auch für die Stellen in den anderen Luthertexten. Demnach sind die Quellenverweise, vor allem in der neuesten WA-Ausgabe der Dictata (aus dem Jahr 1963), zu berichtigen. Im Namensregister in WA 63 (1987) sind beim Stichwort »Bernhard von Clairvaux« unter den »nicht nachgewiesenen Zitaten« die »Detractor«-Stellen zu streichen (WA 63,97). Demensprechend ist das WA-Namensregister mit Bernardin von Siena und den dazugehörigen »Detractor«-Stellen zu erweitern.

<sup>28</sup> Insgesamt verweist Bernardin von Siena in seinem Quadragesimale fast 40 mal auf Bernhard von Clairvaux (einschließlich Pseudo-Bernhard).

<sup>29</sup> WA 55,I,111,33f.

<sup>30</sup> *Bernardus in quodam sermone sic ait: Detractor et libens auditor uterque diabolium portat, detractor in lingua vel in ore, auditor in aure.* Zitiert nach WA 55,I,111,39–41 zu Zeilen 13f. vgl. Bell 76, Anmerkung 229.

<sup>31</sup> *De interiori domo*, c. 24, n. 49 (PL 184,533) und *De modo bene vivendi* (PL 184,1256); *Quadragesimale*, 292, Anmerkung 5.

<sup>32</sup> *De salut. documentis*, c. 26 (PL 40,1056); *Quadragesimale*, 292, Anmerkung 5.

<sup>33</sup> PL 40,1056. Nach Luthers Angabe in seiner Predigt soll das eben Zitierte im Sermon 36, Art. 3 stehen, wo aber überhaupt kein Bernhard-Zitat vorkommt. All das Zitierte findet sich allein in Sermon 23. Bernardins gesamter Sermon 36 befasst sich, wie Luther jedoch richtig zitiert, mit der Wiederherstellung des guten Namens (*de restitutione honoris*), aber nicht nur speziell in Art. 3.

#### 4. Zusammenfassung

Die Traditionsgeschichte des »Sprichworts« zur Verleumdung stellt sich folgendermaßen dar:

1. *Pseudo-Augustinus*: Et ut brevius concludam, detractor et libens auditor diabolum portat in lingua.
2. *Rainer von Pisa*: Bernardus in quodam sermone sic ait: Detractor et libens auditor uterque diabolum portat, detractor in lingua vel in ore, auditor in aure.
3. *Bernardin von Siena, sermo 23*: Et iterum idem [Bernardus] ait: Detractor et detractoris libenter auditor, uterque diabolum habet: ille in lingua, ille in aure.
4. *Luther*:
  - 4.1. Adnotationes (1513ff): Quia sicut b. Bernardus: ›Uterque habet Diabolum, detractor et auditor, ille in lingua, hic in aure‹.
  - 4.2. Dictata (1513–1515): Quia secundum Bernardum vterque habet diabolum, detractor et auditor, ille in lingua, iste in aure.
  - 4.3. Gothaer Predigt (1515):
    - 4.3.1. Unde Bernhardus: Detractor et libens detractorum auditor uterque Diabolum habet, ille in lingua, hic in aure (Version in WA 1).
    - 4.3.2. Unde Bernhardus: ›Detractor et libens detractorum auditor uterque Diabolum habet, ille in lingua, hic in auribus.‹ (Version in WA 4).
  - 4.4. Predigt zum Fünften Gebot (1516): B. Bernhardus dicit, quod detractor habet diabolum in lingua, qui auscultat, in aure.
  - 4.5. Predigt (1527): Bernardus. Ein verleumbder est triplex homicida, se occidit, detracto et audienti. Es ist schir war.

Franz Posset, PhD, 316 Brook Street, Beaver Dam, Wisconsin 53916

# MARTIN LUTHER ALS VATER DER HAUSKREIS-IDEE?

## Kritische Anmerkungen zu einer evangelikalen Inanspruchnahme des Reformators<sup>1</sup>

Von Frank Hofmann

### *1. Der Kontext*

In vielen landeskirchlichen Gemeinden gibt es Hauskreise, die teils in die Gemeinde integriert, manchmal gar Bestandteil eines Gemeindekonzepts sind, teils aber auch am Rande der Gemeinden stehen. Viele – aber keineswegs alle – dieser Hauskreise sind evangelikal geprägt. Aus dem evangelikalen und freikirchlichen Kontext stammt auch der größte Teil der Literatur über Hauskreise. Auffallend ist hier, dass Hauskreise oft als Allheilmittel für die gegenwärtigen Probleme der Kirche dargestellt werden. So präsentiert beispielsweise Klaus Eickhoff »Die Hauskirche als volkskirchliche Gestalt der Zukunft«<sup>2</sup>. Und Wolfgang Simson meint gar den heilsgeschichtlichen Fahrplan Gottes zu kennen, wenn er »eine Reinkarnation der Hauskirchen«, »eine Wiederverfleischung urchenlich neuteamentlicher Dynamiken« als »Echo auf das Wirken des souveränen Geistes Gottes in den Herzen der unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen« beobachtet und diese folgendermaßen kirchengeschichtlich einordnet: »Dadurch, dass er das Evangelium von der Erlösung ·nur durch Gnade und den Glauben· wieder entdeckte, hat Luther eine Reformation der Kirche ausgelöst, eine Reformation der Theologie. Im 18. Jahrhundert kam es in Bewegungen wie den Herrenhutern zur Wiederentdeckung einer neuen persönlichen Beziehung des Einzelnen zu Gott. Dies führte zu einer Reformation der Spiritualität, der Zweiten Reformation. Nun geht Gott einen Schritt weiter und rührt die Grundformen der Kirche an und löst damit eine Dritte Reformation aus, eine Reformation der Struktur«<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Es geht in diesem Beitrag nicht darum, die Arbeitsform der Hauskreise abzuwerten, sondern es geht um die Kritik bestimmter Argumentationsmuster in einem bestimmten Teil der Hauskreisliteratur. Eine positive Würdigung der Hauskreise habe ich an anderer Stelle versucht: Hauskreise und Gemeinde. Eine evangelische Verhältnisbestimmung, Deutsches Pfarrerberblatt 104 (2004), 16–21.

<sup>2</sup> Klaus Eickhoff: Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis, 1992, Kap. V (189 ff).

<sup>3</sup> Wolfgang Simson: Die Reinkarnation der Hauskirchen, in: praxis. Mitarbeiten in der Gemeinde, hg. von der Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau e.V. (AG-GA), Heft 3/99, Nr. 78, 17–19; hier: 17.

Die Begründung dieser überragenden Rolle der Hauskreise erfolgt nun einerseits durch den Verweis auf die – zumindest im Wirkungsbereich des Apostels Paulus – bezeugte »hausweise sich versammelnde Gemeinde« in neutestamentlicher Zeit<sup>4</sup>. Andererseits werden in der Hauskreisliteratur auch kirchengeschichtliche Vorbilder für die Hauskreisarbeit benannt, wobei Luther und Spener hier an erster Stelle zu nennen sind<sup>5</sup>. Beide werden regelmäßig bemüht, wenn es darum geht, die Hauskreisarbeit historisch zu begründen. Ein solcher Rückgriff auf die Kirchengeschichte ist zunächst einmal zu begrüßen, stellt der Blick auf die Geschichte und die Geschichtlichkeit des Glaubens doch einen deutlichen Fortschritt gegenüber rein biblizistischen Argumentationsmodellen dar. Leider gestaltet sich der konkrete Vollzug des Rückgriffs auf die kirchengeschichtlichen Vorbilder nicht immer so, wie es den rezipierten Persönlichkeiten zu wünschen ist. Dies soll im folgenden am Beispiel der Inanspruchnahme Martin Luthers gezeigt werden.

## 2. Die These und ihre Überprüfung

In der Hauskreisliteratur wird immer wieder auf Luthers Vorrede zu seiner Schrift »Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts« von 1526 Bezug genommen<sup>6</sup>. Nach der Veröffentlichung eines reformatorischen Gottes-

<sup>4</sup> Vgl. Röm 16,5; 1. Kor. 16,19; Phlm 2; Kol 4,15; Apg 2,46. Nach Johannes Blohm hat sich für den Terminus ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία »die Deutung als ‚hausweise oder häuserweise sich versammelnde Gemeinde‘ als am angemessensten erwiesen.« (Johannes Blohm: »Die Dritte Weise«. Zur Zellenbildung in der Gemeinde. Betrachtungen und Überlegungen zur Hauskreisarbeit unter Zugrundelegung einer empirischen Erhebung, CThM C 18, 1992, 32).

<sup>5</sup> So beispielsweise bei Heino Masemann: Hauskreise – Baustein der Gemeindefarbeit, 1992, 14–18. Eine größere Auswahl findet sich bei Blohm, aaO, 17–30. 43–84. Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, dass die zuweilen gezeichnete Linie von Luther zu Spener nicht so geradlinig verläuft, wie sie manchmal dargestellt wird: Vgl. Masemann, aaO, 16 und Blohm, aaO, 52 mit Johannes Wallmann: Der Pietismus (KiG 4 O 1), 1990, 48. Eventuell ist bei Speners Konzeption der collegia pietatis ein Einfluss der Straßburger Bekenntnisgemeinschaften Martin Bucers anzunehmen: Vgl. Gottfried Hammann: Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft (VIEG 139 = MonHas 13) 1989, 338.

<sup>6</sup> WA 19[44]72–113. Die Vorrede: 72,1–78,24. Blohm datiert diesen Text Luthers an zwei Stellen auf das Jahr 1520: (1) Blohm, aaO, 18; (2) Johannes Blohm: Die »Dritte Weise« bei Luther, in: Ortwin Schweitzer (Hg.): Das Hauskreis-ABC, 1994, 373–375; hier: 373. Diese Datierung ist falsch. (Im folgenden wird mit »aaO« immer auf die erstgenannte Publikation Blohms verwiesen).

dienstentwurfs in lateinischer Sprache im Jahre 1523<sup>7</sup> legte Luther 1526 einen vergleichbaren Entwurf in der Volkssprache vor. In der Vorrede zu dieser »Deutschen Messe« äußert der Reformator einige grundsätzliche Gedanken zum Gottesdienst. So betont er vor allem die christliche Freiheit im Umgang mit gottesdienstlichen Formen. Im Blick auf die apostolische Forderung nach Einheit ist aber dennoch eine gleichförmige Gestaltung der Gottesdienste erstrebenswert<sup>8</sup>. Weiter schreibt Luther: »Denn summa, wyr stellen solche ordnung gar nicht umb der willen, die bereyt Christen sind; denn sie bedurffen der dinge keyns, umb wilcher willen man auch nicht lebt, sondern sie leben umb unser willen, die noch nicht Christen sind, das sie uns zu Christen machen; sie haben yhren Gottis dienst ym geyst. Aber umb der willen mus man solche ordnung haben, die noch Christen sollen werden odder stercker werden«<sup>9</sup>. Jede Gottesdienstordnung steht also unter dem Vorbehalt, dass sie mit der Vollen- dung des Christseins hinfällig wird, das aber heißt: Sie steht unter einem eschatologischen Vorbehalt.

Luther unterscheidet drei Formen des Gottesdienstes: Zuerst nennt er die lateinische Messe nach der »Formula Missae«, die er mit seiner nun vorgelegten Form der deutschen Messe keineswegs abschaffen will. »Denn ich ynn keynen weg wil die latinische sprache aus dem Gottis dienst lassen gar weg komen, denn es ist myr alles umb die jugent zu thun.« Das Anliegen des humanistisch geprägten Reformators ist die Bildung der Jugend. Die deutsche Messe soll eingeführt werden »umb der eynfeltigen leyen willen«<sup>10</sup>. Sowohl die lateinische als auch die deutsche Messe »mussen wyr also gehen und geschehen lassen, das sie öffentlich ynn den kirchen fur allem volck gehalten werden, darunter viel sind, die noch nicht gleuben odder Christen sind, sondern das mehrer teyl da steht und gaffet, das sie auch etwas newes sehen [. . .]; denn hie ist noch keyne geordente und gewisse versamlunge, darynnen man kunde nach dem Euangelio die Christen regiern. Sondern ist eyne öffentliche reytzung zum glauben und zum Christenthum«<sup>11</sup>. Der öffentliche Gottesdienst – geschehe er in lateinischer oder in deutscher Sprache – dient nach Luther also dazu, Glauben zu wecken und zu stärken.

Von diesem öffentlichen Gottesdienst unterscheidet er eine dritte Form des Gottesdienstes: »Aber die dritte weyse, die rechte art der Euangelischen ordnung haben solte, muste nicht so öffentlich auff dem platz ge-

<sup>7</sup> Formula Missae et communionis pro ecclesia (StA I,<sub>365</sub>369–386 = WA I<sub>2</sub>, [197]205–220).

<sup>8</sup> WA I<sub>9</sub>,72,3–10.27–32. Vgl. I. Kor I,10.

<sup>9</sup> WA I<sub>9</sub>,73,10–15.

<sup>10</sup> WA I<sub>9</sub>,74,4f.23.

<sup>11</sup> WA I<sub>9</sub>,74,24–75,2.

schehen unter allerley volck; sondern die ienigen, so mit ernst Christen wollen seyn und das Euangelion mit hand und munde bekennen, musten mit namen sich eyn zeychen und etwo yn eym hause alleyne sich versamlen zum gebet, zu lesen, zu teuffen, das sacrament zu empfaen und andere Christliche werck zu uben.« Findet sich eine solche Gruppe von Menschen, »so mit Ernst Christen wollen seyn«, könnte in ihr auch Kirchenzucht nach der Regel Mt 18,15–17 geübt werden, man könnte in einer solchen Gruppe ein Almosen nach dem apostolischen Vorbild in 2. Kor 9 einführen. »Hie kund man auch eyn kurtze feyne weyse mit der tauffe und sacrament halten und alles auffz wort und gebet und die liebe richten.« Und schließlich müsste man einen »guten kurtzen Catechismus« über die drei Hauptstücke des Glaubens haben<sup>12</sup>. Man *könnte* und *müsste* – wenn eine solche Gruppe sich denn zusammenfinden *würde*. Luther wählt bei der Beschreibung dieser dritten Form des Gottesdienstes ganz bewusst den Konjunktiv. Denn er muss feststellen: »Aber ich kan und mag noch nicht eyne solche gemeyne odder versamlunge orden odder anrichten. Denn ich habe noch nicht leute und personen dazu«. Deshalb will Luther es bei den beiden öffentlichen Formen des Gottesdienstes belassen, »auff das nicht eyne rotterey daraus werde«<sup>13</sup>.

Im weiteren Verlauf der Vorrede widmet Luther sich dann eingehend der Frage des Katechismusunterrichts. »Dise unterricht mus nu also geschehen, weyl man noch keyne sonderliche gemeyne hat, das sie auff der Cantzel [...] fur gepredigt werde und da heymen ynn heusern [...] den kindern und gesinde, so man sie wil Christen machen, fur gesagt odder gelesen werde«<sup>14</sup>.

Wie dieser Text Luthers nun im Blick auf die Hauskreisarbeit verwertet wird, soll am Beispiel der Interpretation Johannes Blohms dargestellt werden. Für Blohm ist dieser Text so zentral, dass er eine technische Bemerkung Luthers zur Gliederung der Vorrede zum Titel seiner Untersuchung gemacht hat: »Die Dritte Weise«. Blohm beschreibt die lateinische und deutsche Messe und stellt Luthers Begründungen für diese beiden Gottesdienstformen dar. Dann geht er zu einer ausführlichen Darstellung der dritten Gottesdienstform über. In diesem Zusammenhang heißt es: »Luther war der Überzeugung, daß die beiden Möglichkeiten des lateinischen und des deutschen Gottesdienstes nicht ausreichend sind und sich mit seiner Vorstellung eines evangelischen Gottesdienstes nicht in Einklang

<sup>12</sup> WA 19,75,3–16. Zum Problem der Kirchenzucht vgl.: Ruth Götze: Wie Luther Kirchenzucht übte. Eine kritische Untersuchung von Luthers Bannsprüchen und ihrer exegetischen Grundlegung aus der Sicht unserer Zeit, 1958, bes. 114–118. 128–131.

<sup>13</sup> WA 19,75,18–20. 27f.

<sup>14</sup> WA 19,76,11–15.

bringen lassen«<sup>15</sup>. Davon, dass die deutsche und lateinische Messe »nicht ausreichend« sind, spricht Luther nun allerdings nicht. Luthers Skizze einer dritten Gottesdienstform impliziert keineswegs die Behauptung der Insuffizienz der beiden anderen Formen. Denn sowohl die lateinische als auch die deutsche Messe haben ja ihre spezifischen Aufgaben: die Bildung der Jugend und den Ruf zum Glauben.

Blohm führt weiter aus, Luther habe diese dritte Form des Gottesdienstes auf dem Hintergrund der im Neuen Testament bezeugten Hausgemeinden entworfen<sup>16</sup>. Für diese Behauptung bleibt er allerdings den Beweis schuldig, denn Luther selbst, der in seinen Schriften mit biblischen Bezügen immer sehr großzügig umgeht, schreibt davon nichts. Luther hat sich zwar an anderen Stellen über die Hausgemeinden in neutestamentlicher Zeit geäußert, jedoch ohne diesen einen Vorbildcharakter zuzuerkennen<sup>17</sup>.

Blohms Deutung liegt offenbar ein Missverständnis des frühneuhochdeutschen Textes zugrunde. Er schreibt: »Luther beginnt mit einer prinzipiellen Feststellung über die ›Dritte Weise‹: ›Aber die dritte weyse, die rechte art der Evangelischen ordnungē . . . . Er betrachtete also die ›Dritte Weise‹ als die adäquateste evangelische Art der christlichen Zusammenkunft«<sup>18</sup>. Blohm erweckt durch die Abgrenzung seines Zitats den Eindruck, als ob »die dritte weyse« und »die rechte art der Evangelischen ordnungē« von Luther synonym gebraucht seien. Das ist aber nicht der Fall. Das »die« nach dem Komma ist nicht Artikel zu »art«, sondern Relativpronomen zu »weyse«. Luther sagt also, die »dritte weyse« solle eine »rechte art der Euangelischen ordnungē« *haben*. Mit anderen Worten: Die

<sup>15</sup> AaO, 19.

<sup>16</sup> AaO, 23.

<sup>17</sup> Zwei Beispiele: (1) »Hewßer nennet S. Paulus [2. Tim 3,6], das wyr itzt kirchen heysen; denn tzu seyner tzeyt waren keyne kirchen, sondern die Christen kamen tzusammen ynn ein hawß, als itzt noch mochten tziehen odder tzwentzig nachpawrn tzusammenkommen ynn eynß hawß unter yhn und predigeten alda und beteten und empfiengen das sacrament.« (Das Euangelium am tage der heyligen drey koenige [Mt 1,1–12], aus der Kirchenpostille 1522, WA 10<sup>1</sup>,555–728; Zitat: 662,16–20). (2) »Tempore Apostolorum non gemeine kirchen, ibi conuenerunt 10 cives ad domum cuiusdam. Ibi audierunt Euangelium und namen Sacrament. Sic in Actis Apostolorum: ›hin und her in heuser‹ [Apg 2,46]. Non fuerunt geweihte heuser. Postea fur gut angesehen, ubi numerus crevit Christianorum. Ibi inn ein dorff, stad gesetzt ein gemein hause, ubi offentlich predigt, beten, Sacrament reichen und teuffen. Postea non so from Christiani, ut einrechtig predigten, sed zertrennt nach den heusern ut supra, etlich zu frue, alii zulang, quasi sewmal [vgl. 1 Kor 11,17–34].« (Predigt am Montag nach Simonis [29. 10. 1537], WA 45,199–203; Zitat: 200,13–20).

<sup>18</sup> AaO, 22; vgl. WA 19,75,3f.

Gottesdienste nach der »dritten weyse« *sind* nicht »die rechte evangelische Art« schlechthin, wie Blohm meint, sondern sie sollen eine rechte evangelische Art der Ordnung *haben*.

Blohm zieht aus seiner Interpretation weitreichende Schlüsse für Luthers Ekklesiologie: »Seine ekklesiologische Idealvorstellung schien eine Kirche zu sein, die sich aus lauter kleinen, aber geistlich sehr lebendigen Zellen oder Kleingruppen zusammensetzt. Diese Zellen würden sich bilden aus ›die [sic!] ienigen, so mit ernst Christen wollen seyn.«<sup>19</sup>. Blohms Missverständnis des frühneuhochdeutschen Textes von Luthers Vorrede zur „Deutschen Messe“ führt so zu einer Fehlinterpretation der Ekklesiologie Luthers.

Auf einen weiteren Aspekt der Deutung Blohms ist an dieser Stelle noch einzugehen. Zur dritten Form des Gottesdienstes gehört nach Luther selbstverständlich auch die Verwaltung der Sakramente hinzu. Blohm interpretiert das so: »Da er aber niemanden speziell damit [sc. mit der Sakramentsverwaltung] beauftragte, wäre mit der ›Dritten Weise‹ das Priestertum aller Gläubigen vollgültig verwirklicht.«<sup>20</sup>. Blohm erliegt hier einem Missverständnis des allgemeinen Priestertums bei Luther. Die Betonung des allgemeinen Priestertums bei Luther hebt nämlich keinesfalls die Bedeutung des Amtes auf. In einer Schrift des Jahres 1530 warnt Luther vor »winckel predigern [. . .], die unberuffen und ungesand hin und widder ynn die heuser schleichen und yhre gifft aus lassen, ehe es Pfarher odder Oberkeit erfahren«. Solche Winkelprediger können sich nicht auf das Vorbild der Apostel berufen, die »auch zu erst ynn frembde heuser giengen und predigten«, denn diese waren durch Christus dazu berufen (Mk 16,15). Schließlich lehnt Luther auch die Berufung auf das allgemeine Priestertum ab: »Es hilfft sie auch nicht, das sie fuergeben, Alle Christen sind Priester. Es ist war, alle Christen sind priester, Aber nicht alle Pfarher. Denn uber das, das er Christen und priester ist, mus er auch ein ampt und befolhen kirchspiel haben. Der beruff und befelh macht Pfarher und Prediger.«<sup>21</sup>. Diese Unterscheidung und Zuordnung von allgemeinem Priester-

<sup>19</sup> AaO, 23.

<sup>20</sup> AaO, 24.

<sup>21</sup> Der 82. Psalm ausgelegt (1532), WA 31<sup>1</sup>,(183)189–218. Zitate: 210,16–18; 210,38–211,1; 211,16–20. Im Kontext wendet Luther sich gegen Müntzer und Karlstadt. Das Wort »beruff« im letzten Satz meint die ordentliche Berufung (vocatio) zum Predigtamt im Sinne von CA XIV (BSLK 69,1–5). Zur Begründung des allgemeinen Priestertums und seiner Zuordnung zum Amt vgl. auch: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), StA 2,(89)96–167 = WA 6,(381)404–469, bes. StA 2,98,20–28; 99,11–34; 100,18–101,24 und: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), StA 2,(260)263–309 = WA 7,(12)20–38 [deutsch]; (39)49–73 [lateinisch], bes. StA

tum und Amt ist für Luther grundlegend. Der Text der Vorrede zur »Deutschen Messe« deutet in keiner Weise darauf hin, dass in den Gottesdiensten nach der »dritten Weise« das Amt überflüssig sei<sup>22</sup>.

### 3. Ergebnis

Blohm schreibt am Ende seines Luther-Kapitels: »Speziell zur ›Dritten Weise‹ finden sich bei Luther keine weiteren direkten Äußerungen [. . .]. Es hat den Anschein, als ob er mit der Vorgabe der ›Dritten Weise‹ einen Zielpunkt für alle kirchen- und gemeindeaufbaumäßigen Bemühungen gegeben habe, den er selbst allerdings zu seiner Zeit noch nicht verwirklichen konnte.«<sup>23</sup>. Wie wir sahen, beruht dieser Anschein auf einer fragwürdigen Interpretation des Luthertextes. Gerade unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Luther auch in Texten, die für seine Auffassung von Kirche und Gottesdienst zentral sind, nicht mehr auf die in der Vorrede zur »Deutschen Messe« angedeutete »dritte weyse« des Gottesdienstes zu sprechen gekommen ist<sup>24</sup>, wird man wohl eine ganz andere Schlussfolgerung zu zie-

2,281,24–283,29. Vgl. außerdem WA 32,302,18–304,4 (aus den Wochenpredigten über Matthäus 5–7 [1530/32], WA 32,299–544) und WA 41,213,7–22; 214,27–37 (Predigt über den 110. Psalm vom 9. 6. 1535, WA 41,204–215). Monographisch ist das Thema umfassend bearbeitet worden durch Harald Goertz: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther (MThSt 46), 1997.

<sup>22</sup> Deutlich übertroffen wird Blohms Interpretation von Luthers Vorrede allerdings durch Eickhoff, der diesen Text so interpretiert: »Hier bricht die Sehnsucht unseres Reformators nach dem verwirklichten allgemeinen Priestertum durch, die Sehnsucht nach einem lebendigen Gottesdienst in einer lebendigen Gemeinde. Ihm schwebt die evangelische Hauskirche vor mit allen Elementen einer wirklichen Kirche: Laien (wer sonst?) sollen hier im Worte Gottes unterrichten, sie sollen taufen und das Abendmahl austeilen. Nach Luther gehört der Dienst am Wort und den Sakramenten in die Hauskirche! Welch eine urbiblische und gleichzeitig zeitgemäß-zeitlose Sicht!« (aaO, 194). Wenige Seiten später kreiert Eickhoff in seiner Begeisterung gar den Terminus einer »Hauskirchenordnung Luthers« (aaO, 203f).

<sup>23</sup> AaO, 30.

<sup>24</sup> Zu nennen sind hier vor allem zwei Texte: (1) Von den Konziliis und Kirchen (1539; StA 5,[448]456–617 = WA 50,[488]509–653), besonders der Abschnitt über die sieben Merkmale der Kirche (StA 5,590,17–597,4; 604,13–606,3). (2) Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis [5. 10. 1544], bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten (WA 49,588–615). Vgl. auch Gudrun Neebe: Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae* (TBT 82), 1997, 139–144: »Exkurs 4: Luthers vermeintliches Streben nach einer »ecclesiola in ecclesia.« und die dort besprochenen Texte.

hen haben: Bei Luthers Skizze einer dritten Form des Gottesdienstes in der Vorrede zur »Deutschen Messe« handelt es sich gerade *nicht* um einen bleibenden und zentralen Gedanken seiner Ekklesiologie. Fragt man nun danach, warum Luther den einmal angedachten Weg nicht weiter verfolgt hat, so werden wahrscheinlich seine Erfahrungen mit verschiedenen Spiritualisten zu dieser Entscheidung beigetragen haben. Darauf deutet jedenfalls seine in der Vorrede zur »Deutschen Messe« geäußerte Befürchtung hin, die Einführung der »dritten weyse« des Gottesdienstes könne zur »rottorey« führen<sup>25</sup>.

Auch wenn man sich nicht auf Luther als den Vater des Hauskreis-Idee im heutigen Sinne berufen kann, bedeutet das keineswegs, dass die skizzierten Überlegungen Luthers im Zusammenhang von historischen und theologischen Überlegungen zur Gemeindegemeinschaft im allgemeinen und zur Hauskreisarbeit im besonderen keine Verwendung finden dürften. Es kommt aber darauf an, die entsprechenden Texte durch Einordnung in den Gesamtkontext der Theologie Luthers sachgemäß zu interpretieren. Man wird dann zu sehr viel zurückhaltender formulierten Ergebnissen kommen als Blohm. Als Beispiel für einen sachgemäßen Umgang mit den besprochenen Äußerungen Luthers kann die Einschätzung von Masemann gelten, die er am Ende einer kurzen Skizze über die frühchristlichen Hausgemeinden, Luthers Vorrede zur »Deutsche Messe« und Speners *collegia pietatis*, formuliert: »Jedes der erwähnten Vorbilder heutiger Hauskreise zeichnet sich durch charakteristische Eigenarten aus, die vom historischen und soziologischen Kontext, in dem die christliche Gemeinde jeweils lebte, geprägt wurden. Die verschiedenen genannten »Modelle« von Hausversammlungen und Hausgemeinden lassen sich daher nicht ohne weiteres miteinander und mit den Hauskreisen, die uns heute begegnen, vergleichen.«<sup>26</sup>.

Eine Begründung und Konzeption von Hauskreisen innerhalb eines evangelischen Gemeindekonzepts wird sich selbstverständlich auch von biblischen und reformatorischen Einsichten leiten lassen, ihre Überzeugungskraft aber vor allem dann gewinnen, wenn sie angemessene Antworten auf die aktuellen Herausforderungen in volksgemeinschaftlichen Gemeinden zu geben vermag.

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

<sup>25</sup> WA 19,75,28.

<sup>26</sup> Masemann, aaO, 18. Vgl. auch Henning Schröer: Art. »Hauskreise«, HPTH(G) 3 (1983), 276–285: »Die einfache Rezeption neutestamentlicher oder kirchengeschichtlicher Modelle [...] ist nicht möglich.« (280).

## BÜCHERSCHAU

**Konfession: Evangelisch-lutherisch.** Die lutherischen Bekenntnisschriften für Laien erklärt, hrsg. von Klaus Grünwaldt, Rheinbach: CMZ-Verlag 2004, 187 S. – ISBN 3-87062-066-8

Ein Buch zur richtigen Zeit! »In dem Maße, in dem das Bewusstsein der eigenen Konfession, des eigenen Bekenntnisses abnimmt, nimmt die Prägekraft des christlichen Glaubens überhaupt ab« schreibt der Herausgeber treffend im Vorwort (13). Konfessionelle Identität und ökumenische Offenheit, Profilierung der lutherischen Kirche und Ökumenefähigkeit ihrer Gemeinden kennzeichnen die Aufsätze dieses Sammelbands und konturieren seinen Beitrag im gegenwärtigen postmodernen Zeitgeist. Er informiert durch die Erklärung der lutherischen Bekenntnisschriften über die wichtigsten Themen lutherischer Theologie: Wort Gottes heiliger Schrift und Bekenntnis; Gesetz und Evangelium; Glaube an den dreieinen Gott; Jesus Christus allein; der Mensch als gerechtfertigter Sünder; evangelische Kirche – allgemeines Priestertum und Amt; Verkündigung des Evangeliums, Taufe und Abendmahl; Kirche und Staat – die Zweireichelehre; Gottes Vollendung durch Gericht und Gnade in den »letzten Dingen«. Ferner wird die nachhaltige Wirkung der lutherischen Bekenntnisschriften im evangelischen Kirchenlied, in der kirchlichen Kunst und in der Gottesdienstgestaltung aufgezeigt. Eine lebensgeschichtliche Erzählung (»Warum ich gern Lutheranerin bin«) rundet die ins Heute eingeschriebenen Beiträge ab.

Ein auf das konkrete Thema bezogenes Fallbeispiel aus dem gemeindlichen Leben eröffnet jeweils die einzelnen

Aufsätze. Kurze wichtige Literaturhinweise geben Impulse zur eigenen Weiterarbeit. Die Essays sind von anerkannten Theologen geschrieben, u. a. von Gunda Schneider-Flume, Matthias Petzold, Notger Slenczka, Dorothea Wendebourg und Wilfried Härle. Sie wollen den Zugang und die Identifikation mit der eigenen Herkunft und Glaubensstradition ermöglichen. Ein Bekenntnisschrift-, Bibelstellen- und Namenregister gibt zusätzliche Orientierungshilfe. Gewiss hätte auch ein Beitrag, der die lutherische Kirche eigene globale und ökumenische Weite behandelt, bei Laien Interesse gefunden.

Theologische Qualität, gemeindliche Verortung, klare Gliederung der Texte, das differenzierte Schriftbild, die zahlreichen Abbildungen sowie der ansprechende Einband lassen das Buch zu einem geeigneten Geschenkangebot für Kirchenälteste und andere Gemeindeglieder werden.

Michael Plathow

**Martin Luther: Lob des irdischen Friedens,** hrsg. von Klaus Berger, Frankfurt a.M./Leipzig: Insel 2004, 96 S. – ISBN 3-458-19252-2 (Insel-Bücherei Nr. 1252)

Dieses Machwerk eines selbst ernannten Alleskönners verunziert die schöne Reihe der Insel-Bücherei. Als ob sich nicht Generationen von Theologen und Philologen in der Weimarer Ausgabe um einen korrekten Luthertext bemüht hätten, stellt der Herausgeber seine 113 Textfetzen nach dem Nachdruck der

Walchschen Ausgabe zusammen, ohne zu fragen, ob sie in dieser Form von Luther stammen, welchen Wortlaut sie ursprünglich haben und in welche Kontexte sie gehören! Jedem Proseminarstudenten würde man eine solche Arbeit nach dem ersten Blick zurückgeben. Und was den Studenten recht ist, sollte den Professoren billig sein.

Das Nachwort ist eine Mischung aus Uninformiertheit, Halb- und Besserwissen und (schlechter) Lebensberatung. Von fachspezifischer Methodik oder historischem Denken lässt es nichts erkennen. Das Literaturverzeichnis wirkt hilflos, und was am Ende über die Lutherrose ausgeführt wird, ist nicht nur eine katholisierende Irritation, sondern Ausdruck wissenschaftlicher Unseriosität. Ich verweise auf Luthers eigene Auslegung seines Wappens in seinem Brief an den Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler vom 8. Juli 1530 (WA Br 5, Nr. 1628) und auf Dietrich Korsch's Aufsatz in dieser Zeitschrift (Luthers Siegel. Eine elementare Deutung seiner Theologie, Jg. 67, 1996, 66–87).

Was einen renommierten Verlag bewogen haben mag, ein solches Buch auf den Markt zu werfen, weiß ich nicht. Die Leserinnen und Leser dieser Rezension sollten jedenfalls nicht auf den Umschlag hereinfallen: außen hui, innen pfui.

Johannes Schilling

**Rudolf Gebhard, Umstrittene Bekenntnisfreiheit.** Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich: Theologischer Verlag 2003, 564 S. – ISBN 3-290-17256-2 (TVZ Dissertationen Bd.2)

Als »Apostolikumstreit« wird meist der Disput Harnack:Cremer (1892) nach der Amtsenthebung des Credoverweigerers Schrempf verstanden. Vf. stellt nun – anhand i.a. ungedruckter Quellen (Kap. I) – die Debatten um das Credo dar, die die Deutschschweizer Reformierten 1845–1880 in Synoden führten und in kirchlichen Richtungsblättern fortsetzten. Nach Vorstellung letzterer (instruktiv: Kap. II) zeichnet Vf. auf 400 Seiten dieses Wechselspiel von Gremien- und Pressearbeit für die Kantonskirchen (Kap. III), die Schweizer Prediger-gesellschaft (Kap. IV) und die theologischen Einzelfragen des Streits (Kap. V) nach. Ausblick (Kap. VI) und Dokumentationen ergänzen den Band.

Das Schweizer Spezifikum ist, dass hier der Prädikantengottesdienst das Credo fast nur bei der – nicht allsonntäglichen – Sakramentsfeier kennt und ihm so mit größerer Freiheit begegnet (29). »Bekenntnisfreiheit« ist das Schlagwort des Streits, das aber nicht nur Reformen wie Biedermann (»Freie Theologie«, 1844) mit der Kritik an Jungfrauengeburt und Höllenfahrt (376) im Munde führten, sondern auch Positive wie die Pietisten in Appenzell, wo deren freie Gebete den Streit entfachten (320f). Hier retteten weder veränderte Credo-Einleitungen, die reformerisch oder positiv gelesen werden konnten (so in Basel, 189), noch Agenden mit zwei Liturgien zur Wahl (z.B. Zürich, 94) die Bekenntniseinheit der Kantonskirchen, zumal nach dem Konkordat von 1861 Pfarrer (z.B. in Schaffhausen, 314) den Kanton wechseln konnten. Nur der Kanton Glarus suchte jetzt eine überkantonale Liturgie. Der Streit mündete ansonsten in die »Bekenntnisfreiheit«, nach der alle Liturgien bloß Empfehlungen sind (zuerst in St. Gallen, 261f). Wie

zwiespältig »Bekenntnisfreiheit« aber sein kann, zeigt sich m.E. im Thurgau, wo man in ihrem Namen das Apostolikum verbot (217!), und in Graubünden, wo sie sich schon 1831 lakonisch so ausdrückte, dass das Credo »bei grosser Kälte (...) aus gelassen werden kann (295).

Die ganze Debatte rang also mehr um den Gebrauch des Credo als um seine theologische Neuerschließung (456) oder -formulierung (dazu 400-414), obwohl – was Vf. nur andeutet – ein Haupteinwand, das Fehlen von Schrift- und Rechtfertigungslehre im Credo 8378-383), zu konstruktiver Kritik aufgefordert hätte.

Henning Theißen

**Mit Luther durch das Jahr.** Texte des großen Reformators für unsere Zeit, hrsg. von Athina Lexutt, Rheinbach/Gütersloh: CMZ und Gütersloher Verlagshaus 2003 – ISBN 3-87062-057-9 bzw. 3-579-05459-7

Schon wieder ein Luther-Brevier? Die Giessener Kirchenhistorikerin Athina Lexutt hat Texte aus dem Werk Martin Luthers für unsere Zeit ausgewählt und mit einem kurzen, pointierten Kommentar versehen. Im Unterschied zu sonstigen Luther-Brevieren dieser Art bietet die Herausgeberin aber nicht nur kernige Sprüche des Reformators für jeden Tag, sondern sammelt jeden Monat Luthertexte um ein bestimmtes Thema, das einerseits am Kirchenjahr und andererseits an aktuellen Fragen der protestantischen Theologie heute wie am ökumenischen Dialog orientiert ist (Januar: Jesus Christus als das Licht der

Welt; Februar: Gottesliebe – Menschenliebe; März: Glaube und Werke; April: Auferstehung und christliche Freiheit; Mai: Heiliger Geist und menschliches Miteinander; Juni: Kirche und Sakramente; Juli: Humanismus und Papsttum; August: Schule und Lernen; September: Reich Gottes und Reich der Welt; Oktober: Wort Gottes; November: Tod, Trauer und Trost; Dezember: Buße, Advent, Weihnachten). Unterbrochen werden die monatlichen Themenblöcke von besonderen Daten, Gedenk- und Feiertagen, die sich auf die Reformationsgeschichte und das Kirchenjahr bzw. den Jahreskreis beziehen. Verklammert durch solche Daten, bietet die Herausgeberin die Luthertexte als situative Zeitansagen für alle, die einen meditativen Zugang zu den theologischen Grundgedanken Luthers gewinnen und täglich vertiefen wollen. Ein Namen- und Sachregister schafft inhaltliche Querverbindungen. Besonders reizvoll ist, dass jeder Monat durch eine von Kerstin Clasen kundig interpretierte Abbildung aus der europäischen Malerei eingeleitet wird. Damit haben wir ein neues, interessant konzipiertes und engagiertes Luther-Brevier, durch das Luther theologisch wie seelsorgerlich zum hilfreichen Dialogpartner wird.

Karl-Heinz zur Mühlen

**Henrik Otto, Vor- und frühreformatorische Taulerrezption.** Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003, 358 S. – ISBN 3-579-01648-2 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd.75)

Das Interesse an dem Straßburger Dominikaner Tauler hat während der letzten Jahre zugenommen. In der vorliegenden Dissertation untersucht der Vf. zwei Drucke von deutschsprachigen Predigten Taulers von 1498 bzw. 1508 auf die in ihnen von Lesern eingetragenen Randbemerkungen hin. Die Auflage dürfte 2000 Exemplare betragen haben. 107 von ihnen hat der Vf. untersucht, in denen sich Eintragungen von 97 Personen finden. Acht von ihnen ließen sich namentlich identifizieren. Die Predigten waren besonders »in Konventen der Ordensbewegung« verbreitet, ungefähr gleichmäßig in Nonnen- und Mönchsklöstern.

Aber ein Bestseller war Tauler während der untersuchten Zeit nicht. Weltliche Gelehrte wie Priester nahmen ihn kaum zur Kenntnis. Im akademischen Unterricht war er unbekannt. Martin Luther wurde erst durch seinen Ordensbruder Johann Lang auf ihn aufmerksam. Sein Gegner Johann Eck dürfte ihn erst durch seine Kontroverse mit dem Wittenberger wahrgenommen haben. Der Vf. untersucht das Rezeptionsverhalten der Leser und vergleicht es mit der Religiosität um 1500. Die »inhaltliche(n) Aspekte der Taulerrezeption« sind für die Theologiegeschichte besonders wichtig. Beachtet wurden in erster Linie Leidenschaft, Weltverneinung und Demut in Taulers Predigten. Dies ist kaum spezifisch für ihn, entspreche aber dem Glauben der Menschen dieser Zeit. Auch auf praktische Hinweise des Dominikaners zu Eucharistie, Beichte, Gebet und Askese achteten die Leser. Kritische Rezeption fand sich in den Notizen offenbar nicht, nur Zustimmung.

Einen Schwerpunkt bildet die Analyse der Randbemerkungen Luthers und seiner Freunde, nämlich von Johann

Lang und Justus Jonas, aber auch die von Karlstadt und Eck. Für Luther war wichtig, was Tauler zur Anfechtung sagte. Dies habe ihm geholfen, »sein eigenes Anfechtungsproblem zu lösen«. Auch Taulers Kritik an der Veräußerlichung religiöser Bräuche habe Luther positiv aufgenommen. Durch Tauler beeinflusst sei auch sein Verständnis der Buße. Das macht Luthers positives Urteil über Tauler verständlich. Im Streit mit Eck zieht er ihn allen scholastischen Universitätstheologen vor. Luther machte Tauler im akademischen Raum bekannt, zitierte ihn und versuchte, dessen Predigten in den universitären Lehrbetrieb zu integrieren. Insgesamt stammen, so der Vf., die differenziertesten Randbemerkungen von Luther. Über Taulers mystische Vereinigung des Glaubenden mit Gott spricht er freilich nicht. Angesichts dessen, was er an Tauler zu loben hatte, treten die Unterschiede zu dem Mystiker zurück. Aber auch Freunde und Gegner Luthers nahmen den Straßburger aufmerksam zur Kenntnis, ohne jedoch zur Taulerrezeption so viel beizutragen wie er. Als Luthers positive Urteile über Tauler bekannt wurden, erschienen 1521, 1522 und 1523 Taulerdrucke! – Das gut lesbare Buch macht deutlich, wo sich reformatorische Theologie von der Mystik unterscheidet und wo sie an spätmittelalterliche Frömmigkeit anknüpft.

Gerhard Müller

Franz Posset, **The Front-Runner of the Catholic Reformation. The Life and Works of Johann von Staupitz**, Aldershot: Ashgate 2003, 398 S. – ISBN 0-7546-0866-2

Wer sich der theologischen Vorläufer Martin Luthers annimmt, bewegt sich auf einem schmalen Grat: Er muss die Mitte finden zwischen einer historisierenden Verwurzelung der theologischen Leistung des Reformators und der Dokumentation der theologischen Neuheit seiner Gedanken. Was an seiner Theologie das spezifisch Neue ist oder ob Luther aus den theologischen Entwicklungen des 15. Jahrhunderts verstanden werden kann, ist der Fragehorizont des Forschers.

Der Generalvikar der observanten Augustiner-Eremiten und spätere Abt des Klosters St. Peter in Salzburg, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524), befindet sich genau in diesem schillernden Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation. Naturgemäß ergibt sich daraus eine umfangreiche Forschungsdiskussion, die der Vf. mit seiner vor allem für das englischsprachige Umfeld gedachten Studie um einen weiteren, biographisch-theologisch orientierten Beitrag bereichert. Nach Possets Intention soll der häufig nur als »Beichtvater« Luthers verstandene Staupitz in seiner eigenen Theologie gewürdigt und damit seine herausragende Bedeutung für Luthers Theologie nachgewiesen werden. Nach einer Darstellung der spätmittelalterlichen Reformbedürftigkeit seines Ordens kennzeichnet er die Rolle Staupitzens in dessen Tübinger Zeit, beim Aufbau der Universität Wittenberg und bei der Strukturreform des Augustiner-Eremitenordens. Seine Zeit als freier Prediger und theologischer Schriftsteller sowie als Benediktiner-Abt in Salzburg und seine Nachwirkung beschließen den Band.

Im Fazit nach seiner Untersuchung spricht Posset nicht von einem forerunner (»Vorläufer«), sondern einem front-runner (»Spitzenreiter«, »Tempoma-

cher«) der Reformation. Hier bleibt nicht ganz klar, ob damit wirklich nur der Bereich einer »katholischen Reformation«, wie es der Titel verheißt, gemeint ist, oder ob Staupitz nicht auch eine entscheidende Bedeutung für die »evangelische Reformation« Luthers hat. Der Autor entdeckt nämlich eine Grundübereinstimmung zwischen Staupitz und Luther im Verständnis der Gnade, der Buße und der Prädestination. Hier dürfte die Studie übers Ziel hinausschießen, denn neben dem unbestrittenen Einfluss des Generalvikars auf den Reformator bleibt doch die Frage, ob nicht nur psychologisch-biographische, sondern auch theologische Gründe Staupitzens Verbleiben in der Struktur der Papstkirche erklären. Auch umgekehrt wird nicht in Erwägung gezogen, welchen Einfluss Luther auf Staupitz hatte. Neben dieser Kritik stellt Possets Werk aber einen wertvollen Beitrag in dem immer noch nicht deutlich genug ausgeleuchteten Bereich vor der Zeit der Reformation dar.

Heinz Volker Mantey

**Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?**, hrsg. von Johannes Schilling, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003 – ISBN 3-374-02069-0

Die Beiträge wurden im Rahmen eines Seminars der Luther-Gesellschaft in Kooperation mit der Wartburg-Stiftung im April 2002 vorgetragen. Es geht dabei um den Versuch, »Mystik« in der lutherischen Theologie zu erklären. Johannes Schilling behandelt »Elisabeth von Thüringen – eine Mystikerin?«, deren Vermächtnis es war, die Menschen fröhlich zu machen. Johann Kreuzer erklärt

in seinem Beitrag »Über Vernunft – Philosophie und Mystik« den Begriff »Mystik« in der Geschichte und seine Abgrenzung. Karl-Heinz zur Mühlen (»Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Martin Luther.«) zeigt, wie Luther zentrale Motive in Bernhards von Clairvaux Brautmesse aufgreift, sie aber klar in den Horizont des rechtfertigenden Glaubens einordnet, den er nur aus der Schrift entnimmt. Markus Wriedt (»Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?«) zeigt, wie die mystische Theologie immer zum Tragen kommt, wenn die anerkannte Theologie und Frömmigkeit den lebendigen Glauben nicht mehr reflektiert bzw. wiederzubeleben in der Lage ist. Ralph Stolina (»Erfahrungserkenntnis Gottes.«) zeigt die wesentliche Motive christlicher Mystik: Horizont und Perspektive – die Kontextualität der mystischen Erfahrung; die Gegenwart Gottes; die unbedingte Überlassung an Gott; unio mystica – communio mystica; Glaubenserfahrung; die Kreuzgestalt der Gnade: die conformitas Christi; religiöse Praxis; Unterscheidung der Geister. Hartmut Rosenau (»Unio mystica und iustitia passiva. Reichweite und Grenzen neutestamentlicher Mystik.«) behandelt die Aufnahme mystischer Frömmigkeit und Theologie als ökumenisches oder gar als Menschheitsphänomen. Skepsis und Sehnsucht vereinen sich in der Mystik. Unerklärbar bleibt die Frage des Bösen bzw. die Transformation in eine weisheitliche Theologie. Die Beiträge stehen in lebhaftem Gespräch mit der Religiosität der Gegenwart. Angesichts der zahlreichen esoterischen Literatur ein notwendiger Beitrag, der vor allem Pfarrern zu empfehlen ist.

Detlef von Dobschütz

**Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit**, hrsg. von Thomas A. Brady unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, München: R. Oldenbourg 2001, XXII. 258 S. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquium 50)

Der anzuzeigende Band dokumentiert ein Kolloquium des Historischen Kollegs 1999 in München unter Leitung des amerikanischen Historikers Thomas Brady. Der Hrsg. eröffnet den Band mit einem Beitrag »The German Reformation between Late Middle Ages and Early Modernity«, der die Forschungsgeschichte zur Frage nach dem Verhältnis von Reformation und Neuzeit kurz skizziert. Heiko A. Obermans Vortrag »The Long Fifteenth Century. In Search of its profile« beschreibt vier »Trends«: die Auswirkungen der Pest, die Wandlungen der Idee des Konziliarismus, die Devotio moderna und die Idee der civitas christiana, die dazu verhelfen sollen, »to discern the innovation of sixteenth-century reform and reformation in the light of an unbroken continuity« (15). Ernst Schubert zeichnet in seinem Beitrag »Vom Gebot zur Landesordnung. Der Wandel fürstlicher Herrschaft vom 15. bis zum 16. Jahrhundert« nach, inwiefern das Recht vom Gebot zum Gesetz verallgemeinert und vereinheitlicht wird. Manfred Schulze beschreibt unter dem Titel »Zwischen Furcht und Hoffnung. Berichte zur Reformation aus dem Reichsregiment« detailliert, inwiefern die Wittenberger Theologie für Kursachsen »über Jahre hinweg Gefahren für die Macht« mit sich brachte (90). Berndt Hamm beschreibt »Die reformatorische Krise der sozialen Werte – drei Lösungsperspektiven zwischen Wahrheitseifer und Toleranz in den Jahren

1515 bis 1530«. Er konstatiert, die Reformation habe »durch die Fundamentalkämpfung der bisherigen Kirche eine Grundlagenkrise der sozialen Werte« ausgelöst (95) und stellt die Lösungsansätze mehrerer reformatorischer Ratsschreiber vor. Heinrich Richard Schmidt erweitert den Horizont durch einen Blick auf das Nachbarland: »Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang«. Aufgrund seiner Beobachtungen »einer Interaktion zwischen Obrigkeit, Gemeinde und Predigern« plädiert er für »eine differenzierende Öffnung der Gemeindereformationsthe-se« (154). Susan C. Karant-Nunns Beitrag »Patterns of Religious Practice: Nontheological Features« zeigt anhand der Themenbereiche »Communality and Individual«, »Emotion« und »The Location of the Divine« konfessionelle Unterschiede zwischen lutherischer und reformierter Tradition auf. Tom Scott eröffnet eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Perspektive: »The Reformation and the Modern Political Economy. Luther and Gaismair compared«. Scott versteht beide als Denker, »who identified the economic problems of their day and sought to offer solutions which they believed were consonant with the teachings of the Gospels« (191). Es gebe keine Notwendigkeit, Luther und Gaismair »as the forerunner of the classical free-market economic thought« anzusehen (202). Horst Wenzel beschreibt »Luthers Briefe im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck« und stellt eine »wechselseitige Modifikation des alten und des neuen Mediums« fest. Der handschriftliche Brief wird »dynamisiert«, der Druck »ermöglicht eine Differenzierung von Öffentlichkeit und Privat-

heit« (229). Der letzte Artikel des Bandes aus der Feder von Constantin Fasolt bietet nach all den detaillierten und differenzierten Beiträgen einen Entwurf der großen Linien: »Europäische Geschichte, zweiter Akt: Die Reformation«. Fasolt plädiert dafür, »das Kriterium für die Periodisierung der Geschichte auf die Entwicklung der europäischen Zivilisation als ganzer« zu verlegen (237) und beschreibt eine »Entwicklung der europäischen Gesellschaft von der Kirche zur Nation«, in der die Reformation ihre Einzigartigkeit verliert (246f). Erschlossen wird der Band durch ein Personen- und Orteregister.

Die unterschiedlichen Beiträge helfen dazu, ein differenziertes Bild des 16. Jahrhunderts zu zeichnen. Sowohl die Kontinuitäten als auch die Diskontinuitäten – die nur zum Teil theologischen Ursprungs sind – treten deutlich zu Tage.

Frank Hofmann

**Armin Kohnle: Reichstag und Reformation.** Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 484 S. – ISBN 3-579-01757-8 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd.72)

Die heute vorliegende Literatur zum Reichstag im 16. Jahrhundert ist fast unüberschaubar. Gleiches gilt auch für die Frage nach dem Verhältnis von Reichstag und Reformation. Zieht man zudem die von Kohnle (=K.) gesetzte zeitliche Eingrenzung der gründlich er-

forschten eineinhalb Jahrzehnte nach 1517 in Betracht, erscheint es als gewagt, zu dieser Thematik eine Habilitationsschrift (Heidelberg 2000) zu verfassen. Doch K., einem Schüler des in der Reichstagsforschung sehr verdienstvollen Historikers Eike Wolgast, ist eine äußerst, in erster Linie wegen ihres methodischen Ansatzes, inhaltsreiche Darstellung gelungen. So richtet K. seinen Blick nicht allein auf die Reichsebene, sondern er fragt nach der Wirksamkeit der Reichstagsentscheidungen in den verschiedenen Territorien. Durch das »Umblenden vom Reich auf die Territorien« kann K. territoriale Kirchenpolitik aus einer bisher teilweise unbekanntenen Perspektive betrachten.

Reichstag und Reformation trafen erstmals 1521 in Worms zusammen. Da K. seine Ausführungen »als Studien zur Entstehung und vor allem zur Wirkung des Wormser Edikts« versteht, ist es gut begründet, dass er bei der Schilderung der kursächsischen Lutherschutzpolitik (ab 1517) einsetzt. Nicht allein aufgrund des zur Verfügung stehenden Materials, so K., sondern auch aus inhaltlichen Gründen schien es ratsam, nicht unmittelbar nach der Behandlung eines einzelnen Reichstags stets auf die Territorien zu schauen. So entschied sich K. für den Weg, seine Untersuchungen in einzelne Blöcke einzuteilen. Die Eineilung orientiert sich an den für den Gang der Reformation entscheidenden Zäsuren. Von daher konnte K. die Einordnung der Ereignisse der Reichstagsgeschichte in den Gesamtzusammenhang der Reformation veranschaulichen. Bei der Beschreibung der Rezeption der Reichstagsentscheide in den Territorien wählt er jeweils die Gebiete aus, bei denen es sich um die in diesem Kontext bedeutendsten, in ihren Beschlüssen am mar-

kantesten und am besten erforschten Territorien handelt. Dadurch gewinnt man zudem einen umfassenden Eindruck von den territorialspezifischen Faktoren als auch der Bündnispolitik, die zu den jeweiligen Verhaltensweisen der einzelnen Herrscher führte. – Die vorliegende Darstellung regt gewiss zu weiterführenden Studien auf dem Gebiet der territorialen Religionspolitik im Zeitalter der Reformation an.

Volker Gummelt

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

Die im Herbst 1999 in Wittenberg durch die Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt durchgeführte Tagung war dem oft spannungsreichen und wechselvollen Verhältnis der reformatorischen Theologie zu den »Musen«, d. h. zur humanistischen Dichtung und Wissenschaft zwischen Thesenanschlag und Tridentinum gewidmet. Vorliegender Band bietet die weit gefächerten Vorträge in erweiterter Form an. Sowohl Philologen und Germanisten als auch Historiker und Luther- und vor allem Melanchthonforscher kamen zu Wort.

In der durch die Tagung beleuchteten, für das Unterrichtswesen in Deutschland besonders wichtigen Zeitspanne spielt in der Tat der »Laientheologe avant la lettre« aus Bretten (R. Wetzel, 169) eine ausschlaggebende Rolle. Als überzeugter Verfechter der gleichzeitigen Notwendigkeit des *studium huma-*

nitatis und des Studium pietatis ist er selbst Autor lateinischer Dichtungen (R.E. Gleib, 189–208). Er übersetzt griechische Dichtungen für den eigenen Schulbetrieb sowie für die Öffentlichkeit (J. Loehr, 209–259), widmet dem Sacco di Roma eine besondere Declamatio (M. Renner, 247–263) und widersetzt sich energisch der Bildungsfeindlichkeit einiger Evangelischer (R. Wetzell, 167–187).

Obwohl Melancthon auf der Wittenberger Tagung gewissermaßen die Hauptfigur darstellt, richtet sich die Aufmerksamkeit nicht nur auf ihn. Den schwankenden Studentenimmatrikulationen, den für den Unterricht bereit gestellten Drucken antiker Texte, dem »durch den Schock der Reformation lange gelähmten« (13) und erst später durch den Einsatz der Jesuiten neu belebten Bildungswesen widmen M. Asche (53–96), J. Leonhardt (97–129) und F. Rädle (131–149) höchst aufschlussreiche Beiträge, während L. Mund die Dienstbarmachung der lateinischen Bukolik für die Reformation (265–288) beleuchtet. R. Kößling würdigt die Verdienste des Joachim Camerarius für das langsame Vordringen der humanistischen Studien an der Leipziger Universität (309–314) und G. Huber-Rebenich lobt Eobanus Hessus für seinen lateinischen Psalter und für sein Ideal der *docta pietas* (289–303), zu dem sich schließlich aus verschiedenen Gründen auch Luther bekennt (U. Mennecke-Haustein (151–165).

Aufs Ganze gesehen, darf man wohl nach der Lektüre dieses wichtigen Buchs dem Herausgeber (9–51) zustimmen: Für die evangelischen Humanisten »vereinte sich im Lobe des geoffenbarten Gottes die Kraft der Musen und das Wirken des Heiligen Geistes oder,

wenn wir es so ausdrücken wollen, Musenkult und Gottesdienst«.

Albert Greiner

**Ernst Koch, Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 360 S. – ISBN 3-374-01719-3 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Bd. 2.8)**

Ursprünglich unter dem primär kirchen- und theologiegeschichtlich sowie kirchenpolitisch akzentuierten Arbeitstitel »Gegenreformation ab 1563. Luthertische und reformierte Orthodoxie, Reformorthodoxie (ca. 1560–1675)« geplant, geriet das Buch vor allem in die vorwiegend (wenn auch in unterschiedlichen Graden) sozialgeschichtlich dominierte »Konfessionalisierungsdebatte« der deutschen profanen Geschichtswissenschaft (seit ca. 1980) mit ihrer »Parallelitätsthese«, der zufolge Katholizismus, Luthertum und Reformierte mit gleichen oder ähnlichen Mitteln die »Modernisierung« der Gesellschaft bewirkten. Die Kategorie »Konfession« wird hier weniger mit theologischen Inhalten als vor allem mit der Entstehung des »frühmodernen Staates« verbunden.

Dieser »Paradigmenwechsel« hat im Blick auf die Kirchengeschichte zur Folge, dass zum Beispiel vorwiegend theologisch – kirchenpolitisch und mitteleuropäisch – protestantisch bestimmte zeitliche Abgrenzungen (etwa 1675 Speners »*Pia desideria*«) problematisiert, die politischen und gesellschaftlichen Umbrüche in Europa stärker beachtet und vor allen Dingen der sich (so ein wichtiger Ertrag der Konfessionalisierungsde-

batte] nach 1560 von einer vielgestaltigen Erscheinung mittelalterlichen Kirchentums zu einer »Konfession« wandelnde römische Katholizismus verstärkt in die protestantische Darstellung des Zeitraums einbezogen werden. Dazu gehört auch die bisherige zeitliche Grenzziehungen überwindende stärkere Berücksichtigung des spanischen Christentums im Spätmittelalter und seine Bedeutung für die katholische Reform und Gegenreformation sowie im Blick auf die Mission in Übersee (48f).

Auswahlkriterien, Aufbau und Darstellungsweise des vorliegenden Buchs entsprechen wesentlichen Kriterien des Leitbegriffs »Konfessionalisierung« einer »profanen« Geschichtsschreibung. »Die Konfessionalisierung des römischen Katholizismus«, »Der Protestantismus in Westeuropa, Skandinavien und Südosteuropa«, »Die Kirchen der Reformation in Deutschland«, »Der Dreißigjährige Krieg« und »Ausblick«

sind die mannigfach untergliederten »Kapitel« überschrieben.

Das Buch besticht u. a. durch die Fülle der herausgestellten wechselseitigen Bezüge zwischen Politik und Gesellschaft, Kirche und Frömmigkeit. Koch bleibt insofern der herkömmlichen Kirchengeschichtsschreibung verbunden, als er Religion und Kirche nicht einfach als gesellschaftliche Subsysteme unter mehreren ansieht und instrumentalisiert, sondern als »tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt« anspricht, mithin einer »Sozialgeschichte« keine »Universalkompetenz« beimisst. Dass inzwischen (vor allem auf katholischer Seite) auch Modifikationen am Konfessionalisierungskonzept, ja sogar ein Abrücken von diesem Paradigma zu beobachten ist, sollte vor allzu schnellen Übernahmen warnen.

Karl Dienst

# SATZUNG DER LUTHER-GESELLSCHAFT E. V.

## § 1 Zweck

Die Luther-Gesellschaft, am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet und am 28. April 1954 erneuert, verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahe zu bringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

## § 2 Rechtsform

Die Gesellschaft besitzt die Rechtsform eines rechtsfähigen Vereins. Sitz der Gesellschaft ist Lutherstadt Wittenberg. Der Verein ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts Lutherstadt Wittenberg eingetragen.

## § 3 Aufgaben

Die Luther-Gesellschaft stellt sich insbesondere folgende Aufgaben:

1. Zusammenkünfte der Mitglieder
2. Veröffentlichungen
  - a) »Luther«-Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
  - b) »Lutherjahrbuch«
  - c) Schriften Luthers
  - d) Arbeiten über Luther
3. Veranstaltung von allgemein verständlichen Vorträgen, Seminaren, Exkursionen u. a.
4. Förderung der Luther- und Reformationsforschung
5. Zusammenarbeit mit den Luthergedenkstätten, insbesondere mit dem Lutherhaus Wittenberg
6. Beteiligung am ökumenischen Dialog.

## § 4 Mitgliedschaft

- (1) Mitglieder können natürliche oder juristische Personen werden. Die Mitgliedschaft ist schriftlich bei der Geschäftsstelle der Gesellschaft zu beantragen; über den Antrag entscheidet der Vorstand.
- (2) Die Mitgliedschaft verpflichtet zu einem mit Beginn des Kalenderjahres fällig werdenden Jahresbeitrag, dessen Höhe vom Vorstand festgesetzt wird und bei Änderung den Mitgliedern mindestens vier Monate vor Beginn des Kalenderjahres bekannt zu geben ist.
- (3) Der Vorstand kann der Mitgliederversammlung vorschlagen, verdiente Persönlichkeiten zu Ehrenmitgliedern zu ernennen.

## § 5 Ende der Mitgliedschaft

- (1) Die Mitgliedschaft endet durch Tod, durch Austritt, der schriftlich gegenüber der Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft erklärt werden muss, oder durch Ausschluss, über den der Vorstand beschließt.
- (2) Der Austritt kann nur zum Ablauf eines Kalenderjahres mit einer Frist von drei Monaten erklärt werden.

- (3) Mitglieder, die mit ihrem Jahresbeitrag über ein Jahr im Rückstand sind, können nach erfolgloser Mahnung und vorheriger Ankündigung durch den Vorstand ausgeschlossen werden. Gegen die Entscheidung des Vorstandes, durch die ein Mitglied ausgeschlossen wird, kann der Betreffende Beschwerde einlegen; über die Beschwerde entscheidet die Mitgliederversammlung.

#### § 6 Bezirke

Es können Bezirke gebildet werden; die Bezirksleiter bzw. Bezirksleiterinnen werden durch den Vorstand mit der Leitung beauftragt.

#### § 7 Verwendung der Mittel der Luther-Gesellschaft

- (1) Etwaige Gewinne der Luther-Gesellschaft dürfen nur für satzungsgemäße Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder dürfen keine Gewinnanteile und in ihrer Eigenschaft als Mitglieder auch keine sonstigen Zuwendungen aus Mitteln der Luther-Gesellschaft erhalten. Die Mitglieder haben bei ihrem Ausscheiden oder bei Auflösung oder Aufhebung des Vereins keinen Anspruch auf das Vereinsvermögen.
- (2) Die Luther-Gesellschaft darf keine Personen durch Verwaltungsausgaben, die dem Zweck der Körperschaft fremd sind, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigen.

#### § 8 Organe

Die Organe der Luther-Gesellschaft sind die Mitgliederversammlung, der Vorstand und der Beirat.

#### § 9 Mitgliederversammlung

- (1) Die ordentliche Mitgliederversammlung der Luther-Gesellschaft findet mindestens alle fünf Jahre statt. Außerordentliche Mitgliederversammlungen finden statt, wenn die Einberufung von einem Drittel der Mitglieder des Vorstands oder von einem Viertel der Mitglieder der Gesellschaft schriftlich vom Vorstand verlangt wird; dabei sollen die Gründe angegeben werden.
- (2) Die Mitgliederversammlung wird vom Ersten Präsidenten oder der Ersten Präsidentin, bei deren Verhinderung vom Zweiten Präsidenten oder der Zweiten Präsidentin, unter Einhaltung einer Frist von mindestens vier Wochen unter Mitteilung der Tagesordnung einberufen. Die Einladung zur Mitgliederversammlung erfolgt schriftlich.
- (3) Die ordnungsgemäß einberufene Mitgliederversammlung ist ohne Rücksicht auf die Zahl der Erschienenen beschlussfähig. Jedes anwesende Mitglied hat eine Stimme.
- (4) Zur Zuständigkeit der Mitgliederversammlung gehören:
1. die Entgegennahme des Geschäftsberichtes
  2. die Beschlussfassung über die Rechnungslegung
  3. die Wahl der unter § 10 Abs. 1 Ziff. 1–3 aufgeführten Vorstandsmitglieder
  4. die Wahl eines Rechnungsprüfers oder einer Rechnungsprüferin entspr. § 13 und eines Stellvertreters bzw. einer Stellvertreterin

5. Änderung der Satzung und Auflösung der Gesellschaft.
- (5) Die Mitgliederversammlung wird vom Ersten Präsidenten oder der Ersten Präsidentin, bei deren Verhinderung vom Zweiten Präsidenten oder der Zweiten Präsidentin geleitet; sind auch diese verhindert, wählt die Mitgliederversammlung einen Versammlungsleiter oder eine Versammlungsleiterin.

#### § 10 Vorstand

- (1) Der Vorstand besteht aus:
1. dem Ersten Präsidenten oder der Ersten Präsidentin (Vorsitz)
  2. dem Zweiten Präsidenten oder der Zweiten Präsidentin (stellvertretender Vorsitz)
  3. bis zu fünf weiteren Mitgliedern der Luther-Gesellschaft als Beisitzern oder Beisitzerinnen; zwei von ihnen sollen Bezirke leiten
  4. dem Schatzmeister oder der Schatzmeisterin
  5. dem Geschäftsführer oder der Geschäftsführerin
  6. dem Redakteur oder der Redakteurin der Zeitschrift »Luther«
  7. dem Herausgeber oder der Herausgeberin des »Lutherjahrbuchs«
- (2) Die unter Ziff. 1–3 Aufgeführten werden von der Mitgliederversammlung auf jeweils fünf Jahre gewählt. Wiederwahl ist möglich. Gewählt ist, wer die meisten Stimmen der anwesenden Mitglieder auf sich vereinigt.
- (3) Die unter Ziff. 4–7 Aufgeführten werden ein Jahr nach jeder Wahl von den lt. Abs. 2 Gewählten für fünf Jahre berufen. Erneute Berufung ist möglich.
- (4) Scheidet ein Mitglied des Vorstands aus, so ergänzt sich der Vorstand selbst. Die Amtsperiode der nachberufenen Mitglieder endet mit der laufenden Wahlperiode.
- (5) Die Mitglieder des Vorstands bleiben auch nach Ablauf ihrer Amtszeit bis zur Neuwahl des Vorstandes im Amt.
- (6) Der Vorstand tritt mindestens einmal jährlich zusammen.
- (7) Einmal jährlich sollen die Leiter der Bezirke zu einer Sitzung eingeladen werden.

#### § 11 Führung der Geschäfte

- (1) Den Vorstand der Gesellschaft im Sinne des Gesetzes bildet der Erste Präsident oder die Erste Präsidentin. Er bzw. sie vertritt die Gesellschaft gerichtlich und außergerichtlich. Er bzw. sie führt die Gesellschaft zwischen den Vorstandssitzungen und vertritt sie in der Öffentlichkeit.
- (2) Der Erste Präsident bzw. die Erste Präsidentin wird durch den Zweiten Präsidenten bzw. die Zweite Präsidentin vertreten, ohne dass es eines besonderen Nachweises der Vertretungsbefugnis bedarf.
- (3) Der Geschäftsführer bzw. die Geschäftsführerin führt im Einvernehmen mit dem Ersten Präsidenten bzw. der Ersten Präsidentin die laufenden Geschäfte der Luther-Gesellschaft.
- (4) Der Vorstand kann die Gesellschaft nur mit ihrem Vermögen verpflichten.

#### § 12 Beirat

- (1) Dem Vorstand steht ein Beirat zur Seite. In ihn beruft der Vorstand zwei Jahre nach seiner Neuwahl bis zu sechs Persönlichkeiten, die auf Grund ihrer wissen-

schaftlichen, gesellschaftlichen oder kirchlichen Stellung besonders befähigt sind, der Gesellschaft bei der Erfüllung ihrer unter § 3 genannten Aufgaben zu helfen.

- (2) Zugleich beruft der Vorstand je einen Vertreter bzw. eine Vertreterin aus dem Kirchenamt der EKD, der Kirchenkanzlei der UEK und dem Lutherischen Kirchenamt in den Beirat.
- (3) Die Amtszeit des Beirates endet mit der Berufung eines neuen Beirates.

#### § 13 Kassenprüfung

Jährlich findet eine Kassenprüfung durch eine dazu befähigte Person statt; diese und eine Person zu ihrer Vertretung werden von der Mitgliederversammlung für fünf Jahre bestimmt.

#### § 14 Beschlussfassung

- (1) Die Beschlussfassung erfolgt in allen Organen der Gesellschaft mit einfacher Stimmenmehrheit der Anwesenden. Stimmenthaltungen sind wie Stimmen nicht erschienener Mitglieder zu behandeln. Bei Stimmgleichheit gilt der vorgeschlagene Beschluss als abgelehnt; bei Wahlen entscheidet in diesen Fällen das Los.
- (2) Bei Satzungsänderung ist eine Zweidrittel-Mehrheit der anwesenden Mitglieder erforderlich.
- (3) Über alle Verhandlungen der Gesellschaftsorgane ist eine Niederschrift aufzunehmen, die vom Präsidenten bzw. von der Präsidentin, ggf. vom Versammlungsleiter bzw. der Versammlungsleiterin sowie vom Protokollführer bzw. der Protokollführerin zu unterzeichnen ist.

#### § 15 Auflösung der Gesellschaft

- (1) Die Gesellschaft kann nur dann aufgelöst werden, wenn bei einer Mitgliederversammlung, bei der mindestens 10 % der Mitglieder anwesend sind, sich zwei Drittel der anwesenden Mitglieder dafür entscheiden.
- (2) Für den Fall der Auflösung der Gesellschaft fällt ihr Vermögen der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Union Evangelischer Kirchen und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche zu gleichen Teilen zu Zwecken der Luther-Forschung zu.

#### § 16 Inkrafttreten

Diese Satzung tritt mit Wirkung vom 26. September 2003 an die Stelle der bisherigen Satzung vom 1. November 1979.

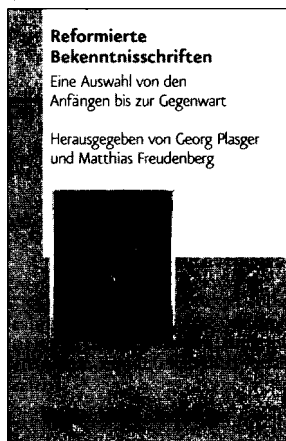
Beschlossen von der Mitgliederversammlung  
am Freitag, den 26. September 2003, 11.0–13.30 Uhr,  
in der Aula der Alten Universität Marburg, Lahntor 3

# Von der Glaubenserkenntnis zum Glaubensbekenntnis

Bekenntnisse sind Lebensäußerungen der Kirche. In ihnen zeigen die Kirchen ihre Glaubenserkenntnis und reagieren auf Herausforderungen ihrer Zeit. Zugleich fordern sie die nachfolgenden Gemeinden zur Stellungnahme heraus. In den reformierten Kirchen gibt es keine fixierte Sammlung von Bekenntnisschriften. In unterschiedlichen Kontexten sind bis in die Gegenwart hinein sehr verschiedene Bekenntnisse entstanden. Dieser Band enthält dreizehn der wichtigsten reformierten Bekenntnisse in modernisierter Textfassung, mit jeweils einer kurzen Einleitung. Eine grundsätzliche Einführung ins reformierte Bekenntnisverständnis und ein Register erleichtern den Zugang zu und den Umgang mit den Dokumenten.

Enthalten sind:

die Berner Thesen (1528), Zwinglis Fidei Ratio (1530), Calvins Genfer Katechismus (1545), das Hugenottische Glaubensbekenntnis (1559), das Schottische Glaubensbekenntnis (1560), der Heidelberger Katechismus (1563), das Zweite Helvetische Bekenntnis (1566), die Dordrechter Lehrsätze (1619), die Barmer Thesen vom Januar 1934, die Barmer Theologische Erklärung (1934), die Leuenberger Konkordie (1973), das Bekenntnis der Karo-Batak / Indonesien (1979) sowie das Bekenntnis von Belhar / Südafrika (1986).



Georg Plasger /  
Matthias Freudenberg (Hg.)

## Reformierte Bekenntnisschriften

Eine Auswahl von den Anfängen  
bis zur Gegenwart

2004. 280 Seiten, gebunden  
€ 19,90 D  
ISBN 3-525-56702-2

**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

**75. Jahrgang 2004**

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004  
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

## INHALT

<i>Clasen, Burckhard</i> : Luthers Müll . . . . .	54
<i>Dingel, Irene</i> : Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen . . . . .	80
<i>Eyjólfsson, Sigurjón Árni</i> : Luther als Gefangener der Interpretationsgeschichte . . . . .	42
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Tritt fest auf! Machs Maul auf! Hör bald auf! Was nach Martin Luther zu einem guten Prediger gehört . . .	2
<i>Hövelmann, Hartmut</i> : Wo war Gott? Wenn das Leben Schiffbruch erleidet . . . . .	68
<i>Hofmann, Frank</i> : Martin Luther als Vater der Hauskreis-Idee? .	150
<i>Kuhaupt, Georg</i> : Ein guter Haushalter des Lebens sein. Predigt zum Ewigkeitssonntag mit Luthers Hilfe . . . . .	103
<i>Lapp, Michael</i> : Gute Bibliotheken und neue Schulen braucht das Land! Impulse Martin Luthers für die aktuelle Bildungsdebatte nach PISA . . . . .	120
<i>Leppin, Volker</i> : Von der Renaissance zur neuen Nüchternheit? Lutherforschung im 20. Jahrhundert . . . . .	69
<i>Mau, Rudolf</i> : „Luther der Deutsche“ – Wegbereiter des deutschen Nationalgedankens? . . . . .	8
<i>Pawlas, Andreas</i> : Segen in der Familie. Die Luther-Gesellschaft auf dem Ökumenischen Kirchtag in Berlin . . . . .	56
<i>Posset, Franz</i> : Luthers Predigt von 1515 gegen das Laster der Verleumdung und seine mittelalterliche Quelle . . . . .	142
<i>Roth, Michael</i> : Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit . . . . .	123
<i>Wipfler, Esther P.</i> : Vom deutschnationalen Titan zum Herzensbrecher. Zur Geschichte des Luther-Bildes in Kinematographie und Fernsehen . . . . .	25
<i>Zschoch, Hellmut</i> : Die Gegenwart Christi im Abendmahl . . . .	59
Aus der Luthergesellschaft . . . . .	64, 168

Bücherschau .....	108, 158
Mitteilungen der Redaktion .....	62
Zu diesem Heft .....	I, 67, 117

# Theologie / Kirchengeschichte

Aus dem Inhalt:

Martin Brecht: In memoriam  
Robert Stupperich / J.A. Nestingen:  
In memoriam James M. Kittelson /  
M. Schwarz Lausten: Luther nach  
1530: Theologie, Kirche und Poli-  
tik / S.H. Hendrix: The Kingdom  
of Promise / Pilgrim W.K.Lo: Die  
Bedeutung von Luthers Theologie  
für das 21. Jahrhundert / K.E.Kvam:  
The Significance of Luther's Ideas  
for the Churches of the 21th Cen-  
tury / M.N. Dreher: Obrigkeit und  
kirchliche Ordnung beim späten  
Luther / L. Schorn-Schütte: Luthers  
Stellung in den politischen Span-  
nungsfeldern nach 1530 / M.Schwarz  
Lausten: Luther and the Reforma-  
tion in Denmark / Th. Jørgensen:  
Der Mensch vor Gott in der Gene-  
sisvorlesung Luthers / D.C. Stein-  
metz: Luther and the Blessing of  
Judah / S. Peura: Iustitia christiana  
in Luthers später Auslegung des  
Galaterbriefes (1531/1535) /  
W.Härle: Die Entfaltung der  
Rechtfertigungslehre Luthers in  
den Disputationen von 1535 bis  
1537 / Buchbesprechungen /  
Lutherbibliographie 2003.

## Lutherjahrbuch

Organ der internationalen  
Lutherforschung

71. Jahrgang 2004

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft  
herausgegeben von Helmar Junghans

2005. Ca. 380 Seiten, kartoniert

ca. € 46,90 D

ISSN 0342-0914

ISBN 3-525-87436-7

**V&R**  
Vandenhoeck  
& Ruprecht

