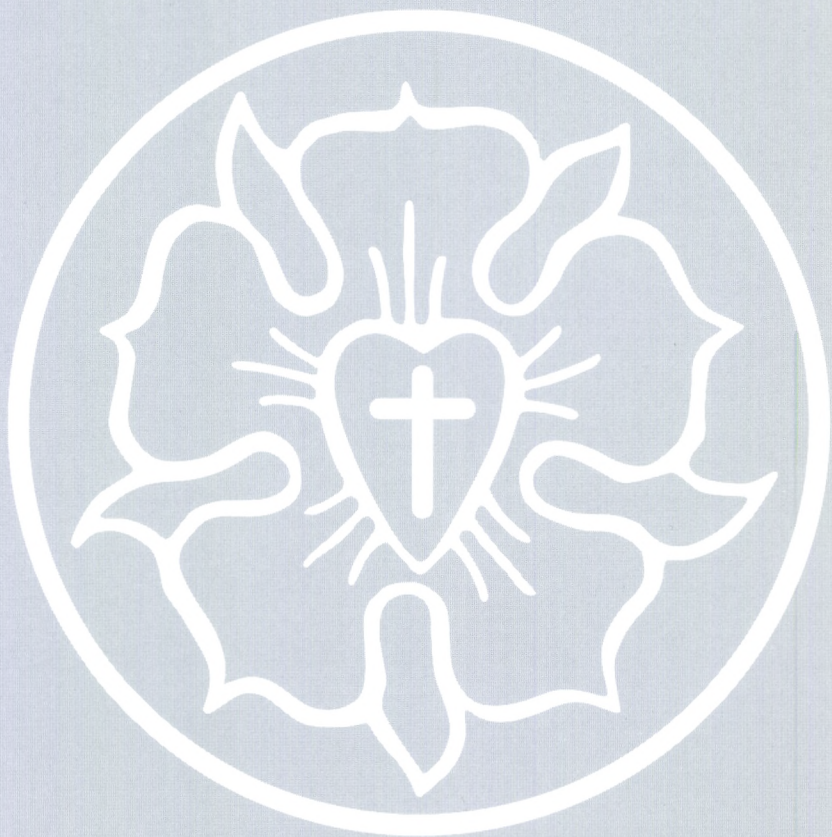


LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2006



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel und Dekan Dr. Reinhard Brandt, Weißenburg

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Missionsstr. 9b, 42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (02 02) 28 20 101; E-Mail: zschoch@thzw.de (verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Sie verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 34 91) 4 66-2 33; Fax: -278. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	1
	Luther – für heute neu entdeckt	
Athina Lexutt (Bearb.)	Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit	2
	Aufsätze	
Ulrich Löffler	Das Erdbeben von Lissabon 1755	8
Walter Sparn	„Trug für Gott“? Zur Frage, ob es im Theodizeeproblem um Gott oder um den Menschen geht	32
Thomas Reinhuber	„Deus absconditus“. Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems	52
	Seminarbericht	
Michael Lapp	Warum? Das Erdbeben von Lissabon und die Theodizee-Frage bis heute	70

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 22,- / 22,70 (A) / sFr 39,60 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Gisela Herre-Pawelz

Internet: www.v-r.de; E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Zu diesem Heft

Den 77. Jahrgang dieser Zeitschrift eröffnet ein Themenheft. Es enthält drei Beiträge, die auf das von der Luther-Gesellschaft im Juni 2005 veranstaltete Seminar „Warum? Das Erdbeben von Lissabon und die Theodizee-Frage bis heute“ zurückgehen, über dessen Verlauf *Michael Lapp* berichtet: *Ulrich Löffler* ruft das zeitgenössische Entsetzen über die zerstörerische Naturkatastrophe von Lissabon wach und geht den Wegen der literarischen Auseinandersetzung mit dem Geschehen nach. Der Frage, ob es die Theodizeefrage mit Gott oder dem Menschen zu tun hat, widmet sich *Walter Sparr* in theologiegeschichtlicher und systematisch-theologischer Perspektive und zeigt, daß der Theologie damit neue, dringliche Aufgaben gestellt sind. Und *Thomas Reinhuber* wendet sich Luthers Beitrag zum Thema in der Rede vom „verborgenen Gott“ zu, der die gegenwärtige religiöse und theologische Deutung von unerklärlichem Unheil noch einmal existentiell zu vertiefen geeignet ist. Die hierzu einschlägigen Passagen aus Luthers Schrift „*De servo arbitrio*“ (Vom unfreien Willen) von 1525 sind in der Bearbeitung von *Athina Lexutt* unter der Rubrik „Luther – für heute neu entdeckt“ abgedruckt.

Daß es bei der religiösen Bewältigung von Katastrophenerfahrungen um ein Thema unserer Gegenwart geht, liegt auf der Hand. Zum Schrecken des Tsunami, der bei der Durchführung des Seminars noch frisch war, sind inzwischen Erschütterungen durch neue Flut- und Erdbebenkatastrophen getreten. Und die nächsten Schreckensmeldungen dieser Art werden nicht auf sich warten lassen. Immer deutlicher wird, daß dabei die Trennung von „natürlichen“ und von Menschen verantworteten Katastrophen an Plausibilität verliert, daß wir in den Naturereignissen auch die Folge menschlicher Weltbemächtigung zu erkennen haben. Um so aktueller ist die Frage nach der Freiheit des Menschen und nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen. Diesen Fragen nachzugehen, ist nicht einfach, und auch die Beiträge dieses Heftes sind nicht immer leichte Kost. Aber sie geben die Hoffnung weiter, daß Nachdenken hilft, gerade im Horizont des Evangeliums, daß es uns weiterbringt und unsere Welt nicht aufgibt.

Aus Gründen des Umfangs muß die Bücherschau in diesem Heft entfallen; sie wird im folgenden Heft um so reichlicher folgen.

Hellmut Zschoch

Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit

Zwei Passagen aus Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ von 1525

Bearbeitet von Athina Lexutt

Die beiden Textstellen sind Ausschnitte aus einer der für das Verständnis von Luthers Theologie bedeutsamsten Schriften: „De servo arbitrio“ (Vom unfreien Willen). Diese hatte er 1525 als Antwort auf die Schrift des Humanisten Erasmus von Rotterdam „De libero arbitrio Collatio sive Diatribe“ (Abhandlung vom freien Willen) verfaßt, in der dieser – wie Luther Erasmus selbst bescheinigt – das Kernproblem der Theologie thematisiert hatte: die Frage nach dem menschlichen Willensvermögen in Hinsicht auf das Heil. Die Sekundärliteratur zu dieser Kontroverse und zu einzelnen ihrer Elemente füllt inzwischen – zu recht – ganze Regale.

Die hier vorgestellte Übersetzung aus der Feder der Bearbeiterin erscheint 2006 in der lateinisch-deutschen Studienausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt (Bd. 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle). Das Vorwort Wilfried Härles zu diesem Band greift die Schwierigkeiten und Gedankenfallen Luthers bestens auf und führt sie einer diskussionswürdigen Lösung zu, weswegen ich als Ergänzung zu den hier geäußerten Gedankenanstößen gerne auf dieses Vorwort verweise.

Die im folgenden in eckigen Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die von Hans-Ulrich Delius in Zusammenarbeit mit Helmar Junghans besorgte Studienausgabe, Bd. 3 (Berlin ²1996); in der WA findet sich der Text in Bd. 18, 729, 7–731, 13 und 784, 36–785, 38.

[297] Das andere Absurde holt sie [die Diatribe des Erasmus] von Herrin Vernunft, welche die menschliche genannt wird. Es sei nämlich nicht dem Gefäß, sondern dem Töpfer zuzurechnen, besonders wenn er ein solcher Töpfer ist, der selbst den Ton schafft und gestaltet. Hier (sagt die Diatribe) wird das Gefäß ins ewige Feuer geworfen, das nichts verschuldet hat, außer daß es nicht Recht über sich selbst hat. Nirgendwo verrät sich die Diatribe offener als an dieser Stelle. Du hörst nämlich, daß hier zwar mit anderen Worten, aber in demselben [298] Sinn genau das gesagt wird, was Paulus die Gottlosen sprechen läßt: „Was beschuldigt er? Wer wird seinem Willen widerstehen?“ Das ist es, was die Vernunft weder fassen noch ertragen kann. Das hat bei so vielen an Geist hervorragenden Männern, jahrhundertlang anerkannt, Anstoß erregt. Hier fordern sie, daß Gott nach menschlichem Recht handle und das tue, was ihnen selbst richtig erscheint. Oder er solle aufhören, Gott zu sein. Nichts nützen ihm die Geheimnisse der Majestät, er soll Rechenschaft ablegen, warum er Gott ist oder warum er will oder tut, was keinen Anschein von Gerechtigkeit hat. Als ob du einen Flickschuster oder einen Gürtelmacher aufforderst, sich vor Gericht zu verantworten! Das Fleisch würdigt Gott einer so großen Ehre nicht zu glauben, er sei gerecht und gut, sobald er über das hinaus und jenseits dessen spricht und tut, was der

Codex des Justinian definiert hat oder das fünfte Buch der [Nikomachischen] Ethik des Aristoteles. Es soll die Majestät, die Schöpferin von allem, der einen Hefe, ihrem Geschöpf weichen, und jene koryzische Höhle soll umgekehrt ihre Betrachter fürchten. Also ist es absurd, daß er den verdammte, der das Verdienst seiner Verdammung nicht vermeiden kann. Und wegen dieser Absurdität muß es falsch sein, daß Gott sich, wessen er will, erbarmt, wen er will, verstockt. Sondern er muß zur Ordnung gerufen werden. Ihm müssen Gesetze vorgeschrieben werden, daß er niemanden verdammte, außer, er hätte es nach unserem Urteil verdient. So ist Paulus mit seinem Gleichnis genüge getan, daß er es nämlich widerrufe und nichts gelten lasse, sondern so abmildere, daß der Töpfer hier (wie die Diatribe auslegt) Gefäße zur Unehre macht nach vorhergehenden Verdiensten, so wie er manche Juden wegen des Unglaubens verwirft, die Heiden annimmt wegen des Glaubens. Wenn aber Gott so wirkt, daß er die Verdienste berücksichtigt: Warum murren jene und beschweren sich? Warum sagen sie: „Was beschuldigt er? Wer widersteht seinem Willen?“ Was hat Paulus es nötig, jene in ihre Schranken zu weisen? Denn wer wundert sich, um nicht zu sagen, ist unwillig oder beschwert sich, wenn einer verdienstermaßen verdammte wird? Weiter: Wo bleibt die Macht des Töpfers zu tun, was er will, wenn er den Verdiensten und den Gesetzen unterworfen ist und ihm nicht überlassen wird zu tun, was er will, sondern von ihm gefordert wird zu tun, was er soll. Denn die Rücksicht auf die Verdienste streitet mit der Macht und der Freiheit zu tun, was er will, wie jener Hausvater beweist, der den Arbeitern, die murren und ihr Recht verlangten, die Freiheit des Willens, über seine Güter zu verfügen, vorhielt. Dies ist es, was nicht zuläßt, daß die Glosse der Diatribe Geltung hat.

Aber laß uns bitte annehmen, Gott müsse ein solcher sein, der die Verdienste bei denen, die verdammte werden sollen, berücksichtigt – werden wir nicht ebenso darauf bestehen und zugestehen, daß er die Verdienste bei denen berücksichtigt, die gerettet werden sollen? Wenn wir der Vernunft folgen wollen, ist es gleich ungerecht, daß Unwürdige gekrönt und [andere] Unwürdige bestraft werden. Wir wollen also den Schluß ziehen, daß Gott aus den vorhergehenden Verdiensten rechtfertigen muß. Oder wir müssen ihn als ungerecht erklären, als einen, der sich an bösen und gottlosen Menschen erfreut, sie mit Belohnungen zu ihrer Gottlosigkeit einlädt und krönt. Aber dann wehe uns Elenden, bei so einem Gott! Denn wer wird selig werden? Siehe also die Schlechtigkeit des menschlichen Herzens: [299] Wenn Gott die Unwürdigen ohne Verdienste selig macht, ja, wenn er sogar trotz vieler Schuld die Gottlosen rechtfertigt, nicht der Ungerechtigkeit anklagt – da beschwert es sich nicht, warum er das will, wenn es auch ganz ungerecht ist nach seinem eigenen Urteil. Sondern weil es ihm selbst angenehm und plausibel ist, beurteilt es das als gerecht und gut. Aber wenn er diejenigen, die es nicht verdient haben, verdammte, beschwert es sich hier, weil es ihm unangemessen ist, ungerecht, unerträglich. Hier murren es, hier lästert es Gott. Du siehst also, daß die Diatribe mit den Ihren in diesem Fall nicht nach der Billigkeit urteilt, sondern nach dem Affekt, ob es ihr vorteilhaft ist. Denn wenn sie die Billigkeit berücksichtigen würde, würde sie sich in

gleicher Weise bei Gott beschweren, wenn er Unwürdige krönt, und sich bei ihm beschweren, wenn er [andere], die es nicht verdient haben, verdammt. In gleicher Weise würde sie Gott loben und preisen, wenn er verdammt, die es nicht verdient haben, wie sie es tut, wenn er [andere] Unwürdige selig macht. Denn beiderseits ist die gleiche Ungerechtigkeit, wenn du unser Verständnis berücksichtigst. Es sei denn, es wäre nicht in gleicher Weise ungerecht, wenn du Kain wegen des Mordes lobst und zum König machst und wenn du den unschuldigen Abel ins Gefängnis wirfst oder tötest. Da also [Herrin] Vernunft Gott lobt, wenn er Unwürdige selig macht, ihn aber anklagt, wenn er [andere], die es nicht verdient haben, verdammt, ist sie überführt, daß sie Gott nicht als Gott lobt, sondern nur dann, wenn er ihrem Vorteil dient. Das bedeutet, sie sucht und lobt in Gott sich selbst und das Ihre, nicht Gott oder was Gottes ist. Aber wenn dir der Gott gefällt, der Unwürdige krönt, darf dir nicht auch derjenige mißfallen, der [andere], die es nicht verdient haben, verdammt? Wenn er dort gerecht ist, warum wird er hier nicht gerecht sein? Dort verteilt er Gnade und Barmherzigkeit auf Unwürdige. Hier verteilt er Zorn und Strenge über die, die es nicht verdient haben. In beiden Fällen ist er bei den Menschen übermäßig und ungerecht. Aber gerecht und wahrhaft bei sich selbst. Denn wie das gerecht ist, daß er Unwürdige krönt, ist zwar unbegreiflich; wir werden es aber sehen, wenn wir dahin gekommen sind, wo nicht mehr geglaubt, sondern mit enthülltem Angesicht geschaut wird. Ebenso wie es zwar unbegreiflich ist, wie das gerecht ist, daß er die, die es nicht verdient haben, verdammt. Dennoch wird es geglaubt, bis der Menschensohn offenbar wird. ...

[352] Siehe, so lenkt Gott diese körperliche Welt in den äußerlichen Dingen, daß du, wenn du das Urteil der menschlichen Vernunft ansiehst und ihm folgst, gezwungen wärest zu sagen: Entweder es gibt keinen Gott oder Gott ist ungerecht, wie jener [Ovid] sagt: „Oft werde ich verführt anzunehmen, es gebe keine Götter.“ Denn siehe, wie [353] es den Bösen bestens geht, wie ausgesprochen unglücklich hingegen den Guten, wie die Sprichwörter bezeugen und die Erfahrung, die Mutter der Sprichwörter: „Je frevelhafter, desto glücklicher.“ „Es fließen über“, sagt Hiob [Hi 12, 6], „die Hütten der Gottlosen.“ Und Ps 72 [Ps 73, 12] klagt: „Die Sünder fließen in der Welt von Reichtum über.“ Ich bitte dich, ist es nicht nach dem Urteil aller höchst ungerecht, daß die Bösen vom Schicksal begünstigt und die Guten heimgesucht werden? Aber so bringt es der Lauf der Welt. Hier sind auch größte Geister dahin gefallen, daß sie Gott verleugneten und erdichteten, das Schicksal wende alles aufs Geratewohl, wie die Epikureer und Plinius. Weiterhin meint Aristoteles, um sein „erstes Seiendes“ vom Elend zu befreien, es sehe nichts von den Dingen, nur sich allein, weil es ihm außerordentlich beschwerlich erscheint, so viele Übel, so viele Ungerechtigkeiten zu sehen. Die Propheten aber, die Gottes Dasein geglaubt haben, werden von der Ungerechtigkeit Gottes noch mehr versucht, wie Jeremia, Hiob, David, Asaph und andere. Was, glaubst du, haben Demosthenes und Cicero gedacht, als sie alles, was sie konnten, bewirkt hatten und solchen Lohn durch

einen elenden Untergang empfangen haben? Und dennoch wird diese Ungerechtigkeit Gottes – außerordentlich wahrscheinlich und mit solchen Argumenten vorgeführt, denen keine Vernunft oder das Licht der Natur widerstehen kann – ganz leicht aufgehoben durch das Licht des Evangeliums und die Erkenntnis der Gnade. Durch sie werden wir gelehrt, daß die Gottlosen zwar körperlich blühen, an der Seele aber zugrunde gehen. Und die kurze Lösung dieser unlösbaren Frage besteht in einem einzigen kleinen Wort, nämlich: Es gibt ein Leben nach diesem Leben, in dem alles, was hier nicht bestraft und belohnt wird, dort bestraft und belohnt werden wird. Denn dieses Leben ist nichts als ein Vorlauf oder vielmehr: ein Anfang des zukünftigen Lebens.

Wenn also das Licht des Evangeliums, das allein durch das Wort und den Glauben etwas vermag, so Großes bewirkt, daß diese Frage, die jahrhundertlang traktiert und niemals gelöst worden ist, so leicht beigelegt und verglichen wird – was glaubst du, wird geschehen, wenn das Licht des Wortes und des Glaubens weichen und die Sache selbst und die göttliche Majestät durch sich selbst offenbar wird? Oder glaubst du nicht, daß dann das Licht der Herrlichkeit die Frage so leicht wie nur möglich lösen kann, die im Licht des Wortes oder der Gnade unlösbar ist, wo schon das Licht der Gnade so leicht eine im Licht der Vernunft unlösbare Frage löst? Nimm mir drei Lichter an: das Licht der Natur, das Licht der Gnade, das Licht [354] der Herrlichkeit, wie es eine allgemeine und gute Unterscheidung tut. Im Licht der Natur ist es unlösbar, dies sei gerecht, daß der Gute heimgesucht wird und der Böse es gut hat. Aber dies löst das Licht der Gnade. Im Licht der Gnade ist es unlösbar, wie Gott den verdammt, der aus seinen eigenen Kräften nichts anderes tun kann als zu sündigen und schuldig zu sein. Hier behaupten das Licht der Natur ebenso wie das Licht der Gnade, das sei die Schuld nicht des elenden Menschen, sondern des ungerechten Gottes, und sie können nicht anders von Gott urteilen, der einen gottlosen Menschen umsonst ohne Verdienste krönt und einen anderen nicht krönt, vielmehr verdammt, der vielleicht weniger oder doch nicht mehr gottlos ist. Aber das Licht der Herrlichkeit behauptet etwas anderes und wird zeigen, daß Gott, dessen Urteil eben noch von einer unbegreiflichen Gerechtigkeit ist, dann von einer ganz und gar gerechten und ganz offenkundigen Gerechtigkeit ist. Daß wir das nur einstweilen glauben, ermahnt und gefestigt durch das Beispiel des Lichtes der Gnade, das ein ähnliches Wunder beim natürlichen Licht vollbringt!

Luther weiß es ganz genau: Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit ist eine, welche die Gemüter schon immer bewegt hat. Solange es Gott, den Schöpfer des Menschengeschlechtes, gibt, gibt es diese Frage. Und solange es diese Frage gibt, gibt es die daraus unmittelbar resultierende: Gibt es Gott? Luthers Antwort ist ebenso einfach wie anstößig: Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit zu stellen heißt, die Frage nach seiner Existenz (die nicht ohne die nach seiner Essenz zu stellen ist) mit „Nein“ zu beantworten.

Mit klaren und unmißverständlichen Worten wendet er sich an den zaudernden Erasmus, der manches in der Schrift für unklar oder aber für nicht allen in gleicher Weise und zu jeder Zeit sagbar hält. Erasmus, der die Fahne der Vernunft hochhält und

zur Vorsicht mahnt, wird von Luther ein ums andere Mal der Lächerlichkeit preisgegeben: Die Wahrheit des Evangeliums verträgt kein Zaudern und keine Skepsis, sondern verlangt ein solches Reden, das unerschrocken und frei die Wahrheit des Evangeliums bekennt. Die gesamte Streitschrift gerät Luther unter der Hand zu einem Plädoyer dafür, daß der Glaube an Gott und das Vertrauen auf die in Jesus Christus gegebene Verheißung ein öffentliches Bekenntnis erfordern, das in bestimmten Momenten und im Blick auf bestimmte, das Heil betreffende Inhalte, keine Fragen zuläßt.

Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit charakterisiert er infolgedessen als eine solche, die so, wie sie im Horizont menschlichen Vorurteils gestellt wird, bereits ein Zeichen von Unglauben ist. Wer fragt, ob Gott gerecht ist, muß eine Vorstellung davon haben, was das ist: Gerechtigkeit Gottes. Und woher soll er einen Maßstab dafür nehmen, wenn er nicht seine eigenen Ansichten zugrunde legt? Genau darin aber liegt die Crux, und der Teufelskreis ist vorprogrammiert: Des Menschen Maßstab hat immer irgendwo und irgendwann seine Grenze. Luther zieht diese Grenze im Affekt: Ob Gott gerecht ist oder nicht, entscheidet sich nicht objektiv an der Billigkeit (*aequitas*), sondern subjektiv an dem, was dem Menschen vorteilhaft erscheint (*affectus commodi*). Daß die Vernunft in der Lage sei, die Frage gemäß der Billigkeit zu entscheiden, ist nach Luther ein gefährlicher Trugschluß, der die Vernunft als von der Sünde wesentlich unberührt erträumt und nicht wahrnimmt, wie sie im Blick auf das Heil blind ist und bleibt.

Dennoch ist Luther, auch seiner eigenen Erfahrungen eingedenk, Seelsorger genug um zu wissen, wie das Problem der Gerechtigkeit Gottes die Gewissen immer wieder in die Anfechtung treibt. Und so geht er ihm am Schluß seiner Schrift an Erasmus nicht aus dem Weg. Seine Lösung ist die Lehre von den drei Lichtern. Diese Lehre hat ein Vorbild in der Tradition mit der Unterscheidung von Licht der Natur (*lumen naturae*) und Licht der Gnade (*lumen gratiae*); sie ist bekannt und bewährt. Gegenüber Thomas von Aquin aber ist die Zäsur zwischen dem Licht der Natur und dem Licht der Herrlichkeit (*lumen gloriae*) bei Luther ungleich schärfer. Thomas kann Licht der Gnade und Licht der Herrlichkeit als alternative Begriffe setzen¹ und damit Letztes im Vorletzten bei Einsatz der Vernunft erkennen lassen. Luther – ganz im Sinne dessen, was er gut zehn Jahre später in der „Disputation über den Menschen“ pointieren wird – kann der Vernunft diese hervorragende Rolle im Blick auf das Heil nicht zusprechen. Denn die Gnade befreit die Vernunft nicht, so daß sie sich Gott zuwenden wollen könnte, sondern sie läßt sie ihre Grenzen erkennen. Die Vernunft hat ihre Aufgabe darin, mit dem, was sie vorfindet, kreativ und phantasievoll und zum Wohl der Menschen umzugehen und die Dinge der Welt klug und nach weltlicher Gerechtigkeit zu lenken. An der Frage nach Gottes Gerechtigkeit aber muß sie notwendig scheitern, denn das Skandalon des Kreuzes durchbricht alle Weltvernunft. Dabei bleibt Luther nun nicht stehen. Selbst das Licht der Gnade, selbst der Glaube kann diese Frage nicht lösen, wenn es, über den Blick auf irdische Güter hinaus, klären sollte, wen und warum ewiges Heil und wen und warum ewige Verdammnis erwartet. Das Licht der Herrlichkeit erst, wenn wir nicht mehr „durch einen Spiegel ein dunkles Bild“ sehen, sondern „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12) schauen, wird diese in diesem Leben unlösbaren Fragen beantworten.

Daß dies nicht eine billige Vertröstung, vielmehr ein ganz teuer und gewisser Trost ist – das mag nicht sofort einleuchten. Für Luther jedoch ist das ganz klar. Aber er versteht auch die Anfechtung, die aus dem Widerständigen dieser Lösung erwachsen kann.

¹ Vgl. etwa *Thomas von Aquin, Summa theologiae* I q 12 a 2; DThA 1, Salzburg 1934, 210–212.

Und so ist sein Schlußsatz beinahe eine Bitte, ein Gebet, eine Mahnung, der Zusage Gottes zu vertrauen, ihr zu glauben und aus diesem Glauben Kraft zu schöpfen, alle Fragen und Anfechtungen auszuhalten. Wie soll das, was schon im irdischen Leben gilt und tröstet, nicht auch im ewigen Leben gelten und trösten? Die Theodizee, die Frage nach Gottes Gerechtigkeit in der Welt, ist nicht die letzte Frage – hinter ihr lauert die noch viel schärfere Frage nach Gottes Gerechtigkeit im Gericht, die mit einer noch unerbittlicheren Aporie aufwartet: Wer sie mit den begrenzten Mitteln der Vernunft und nun auch notwendig begrenzten Mitteln des Glaubens zu beantworten suchte, muß an ihr irre werden. Da liegt Luthers eigentliche Pointe, was die Unterschiedlichkeit der Gestaltung der beiden Textausschnitte zusätzlich verdeutlicht. Ob er darauf eine Antwort gegeben hat (wie in der Forschung gerne behauptet), und ob diese Antwort „doppelte Prädestination“ lautet, darf mit dem Text getrost angezweifelt werden. Die Drei-Lichter-Lehre beläßt die Aporie, wie „De servo arbitrio“ insgesamt diese Frage eindeutig in den Bereich verweist, den Gott nicht offenbar gemacht hat und der uns darum nichts angeht. Die Vernunft, die nach menschlichem Maßstab die Gerechtigkeit Gottes nie fassen kann und wird, muß an der Welt verzweifeln; und in dem Moment, in dem sie als Konsequenz davon Gott die Gerechtigkeit aberkennen muß, muß sie ihm auch seine Existenz aberkennen. Der Glaube erkennt die Begrenztheit der Vernunft und vertraut der in Jesus Christus fleischgewordenen Verheißung. Die Herrlichkeit aber erst wird alles, was man vernünftig erkennen und dem man gläubig vertrauen kann, in ein ewiges Licht tauchen.

Shoah – Hiroshima – Genozide – 11. September – Tsunami – all die großen, öffentlichen und kleinen, sehr persönlichen Katastrophen – sind sie im Licht der Herrlichkeit zu erklären? Sollen wir darauf warten und uns bis dahin in Geduld fassen mit einem „Irgendwie hat schon alles seinen Sinn“? Will das Luther? – Luther will, daß wir Gott vertrauen, der wider jede menschliche Erfahrung und wider alle Weltwirklichkeit den Sünder mitten in dessen Sündhaftigkeit rechtfertigt, der in einer Weise gerecht macht, wie es menschliches Gerechtigkeitsempfinden niemals zulassen könnte. Das erledigt die Theodizee nicht; das entlastet nicht davon, eine seelsorgerliche, eine die verzweifelte Gewissen tröstende Antwort zu suchen. Aber das gibt der Theodizee ihren einzig angemessenen Ort und die einzig angemessene Antwort: das Gebet!

Prof. Dr. Athina Lexutt, Kurhausstraße 138, 53773 Hennef;
E-Mail: athina.lexutt@theologie.uni-giessen.de

Das Erdbeben von Lissabon 1755

Geschehen, zeitgenössische Deutung, Bedeutung

Von Ulrich Löffler

1. *Das Erdbeben von Lissabon im Fernsehen, oder: Von der anhaltenden Präsenz eines historischen Erdbebens*

Am 26. Dezember 2004, unmittelbar nach den ersten Fernsehbildern über die Tsunamikatastrophe in Südostasien, kam es in einer Sondersendung des ZDF zu einem bemerkenswerten Dialog. Ins Studio eingeladen war Rupert Neudeck, der Gründer der Hilfsorganisation Kap Anamur. Der Moderator meinte, er müsse Neudeck auch eine Frage zum mentalen Umgang mit den Folgen der tödlichen Flut stellen. Es wurde zunächst betont, Goethe habe ja nach dem Erdbeben von Lissabon seinen Glauben an den gnädigen Gott verloren.¹ Dann fragte der Moderator konkret nach: „Wie können wir heute mit einer solchen Katastrophe umgehen?“ Darauf Rupert Neudeck: „Ja, Goethe ist damals der Glaube an den gnädigen Gott ‚baden gegangen‘, heute ist den Menschen der Glaube an die totale Machbarkeit aller Dinge fragwürdig geworden.“²

An dieser Szene ist dreierlei bedeutsam:

Zunächst ist das Erdbeben – wenigstens für die beiden Gesprächspartner – ein recht präsender Deutungshintergrund für eine aktuelle Naturkatastrophe.

Am Erdbeben von Lissabon werden noch einmal jene grundsätzlichen Fragen justiert, die sich angesichts des aktuellen Leidens stellen.

Sodann wird mit Goethe gewissermaßen eine literarische Großinstanz mit all ihrer Deutungshoheit ins Spiel gebracht.

Schließlich taucht in literaturgeschichtlicher Brechung eine Variante des Theodizeeproblems auf: Goethe habe sich nach dem Erdbeben von Lissabon die Frage nach der Güte Gottes gestellt.

Diese Frage lag offensichtlich gerade auch in den ersten Tagen nach der aktuellen Katastrophe nicht zuletzt publizistisch nahe. „Warum lässt Gott das zu, Kardinal Lehmann?“³ so übertitelte eine deutsche Tageszeitung ein Interview mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Flutkatastrophe in Südostasien.

¹ Die Frage zielt auf eine berühmte Stelle in Goethes autobiographischer Schrift: *Johann Wolfgang von Goethe*, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, in: *Ders.*, Werke, Bd. 26, Weimar 1889, 42.

² Eigene Mitschrift zu dieser Passage der Sendung.

³ Rhein-Neckar-Zeitung, Nr. 1, 2005 (3. Januar 2005), 2.

Warum der Tsunami? Warum Auschwitz? Warum Lissabon? Vielleicht ist es zu spüren: die schnelle und darin wohlfeile Verbindung von Chiffren des Unglücks, des Menschheitsverbrechens und des Leidens hat durchaus auch ihre grotesken Züge; denn nahezu trivial ist die Bemerkung, man könne eine Naturkatastrophe doch nicht in eine Reihe mit dem Holocaust stellen. Aber genau diese Problemkonstellation zielt ja auf eine grundlegende Formierung der Theodizeefrage. Wie kann der allmächtige und allgütige Gott das natürliche Übel von Erdbeben und Überschwemmungen und das entfesselte moralisch Böse des Menschen zulassen?⁴

Dennoch können durch diese Betrachtungsweise gewissermaßen sehr grelle Beleuchtungseffekte auf die Naturkatastrophe von 1755 mit historischen Reminiszenzen eigentümliche, schwer nachprüfbare Verbindungen eingehen. Die in Berlin lehrende amerikanische Philosophin Susan Neimann beginnt eine neuere Veröffentlichung zur Theodizeefrage mit den Worten: „Das 18. Jahrhundert verwendete das Wort Lissabon etwa so, wie wir heute das Wort Auschwitz verwenden ... Die Reaktion auf das Ereignis war ebenso weitgestreut wie schnell. Voltaire und Rousseau fanden wieder einmal einen Anlaß, die Klingen zu kreuzen ... Das Erdbeben beschäftigte die größten Geister Europas und nicht nur sie“.⁵

Mit Voltaire führt Neimann einen zweiten großen Namen auf, der den 1. November 1755 für viele zu einem sprechenden Datum macht. Nach dem Erdbeben von Lissabon verfaßte der französische Aufklärer sein scharfzüngiges „Gedicht über die Katastrophe von Lissabon oder Prüfung jenes Grundsatzes ‚Alles ist gut‘“.⁶ Voltaire wandte sich in diesem Lehrgedicht heftig gegen die Philosophie des Optimismus und ihr Diktum von der unbedingten Güte der Welt. Voltaire hatte während eines Englandaufenthaltes (1726–1729) einen der Hauptvertreter dieser Philosophie, Henry Saint John Lord Bolingbroke (1678–1751), kennen und zunächst auch philosophisch schätzen gelernt. Gerade die von den Optimisten behauptete unbedingte Güte der von Gott geschaffenen Welt wurde von Voltaire aber angesichts des verheerenden Erdbebens grundlegend in Frage gestellt. Dieser literarisch zu markierende Umschwung wird in vielerlei Bezügen⁷ als Indikator eines gravierenden Epochendatums interpretiert und als Krisenauslöser für die Auflösung vormals vermeintlich fest fixierter Grundüberzeugungen „des 18. Jahrhunderts“ beansprucht; der 1. November 1755 wird zum „Schwarzen Tag“ einer Philosophie oder einer Glaubensüberzeugung er-

⁴ Exemplarisch für diese Problemstellung sei hier nur auf die Programmschrift der neuzeitlichen Theodizee von 1710 verwiesen: *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Die Theodizee, Hamburg 1968, 166 f.

⁵ *Susan Neimann*, Das Böse denken, Frankfurt a. M. 2004, 23.

⁶ So die Übersetzung des französischen Titels „Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome ‚tout est bien‘“ bei *Wolfgang Breidert* (Hg.), Die Erschütterung der vollkommenen Welt, Darmstadt 1994, 61 [danach im folgenden zitiert: *Voltaire*, Gedicht].

⁷ Vgl. dazu *Ulrich Löffler*, Lissabons Fall – Europas Schrecken, Berlin/New York 1999, 8 (zur Darstellung Voltaires in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik), 15 (zu den Analysen des Philosophen Fritz Mauthner), 20 (zu Adornos Darstellung der Haltung Voltaires).

klärt, die sich der Güte des Schöpfers denkerisch versichert und im Rahmen einer mild gestimmten Schöpfungsfrömmigkeit vertrauensvoll zugewandt habe.

2. Lissabon 1755

Allerdings kann es nicht überraschen, daß mit einer solchen philosophiegeschichtlichen Tour d'horizon die vielfältigen Deutungen des Erdbebens in Frömmigkeit, Theologie und Philosophie keinesfalls ausreichend beschrieben sind. Es lohnt sich also, genauer hinzusehen. Eine erste Präzisierung des Blicks ergibt sich schon, wenn man sich vor Augen führt, welche Bedeutung Lissabon im 18. Jahrhundert besaß. Die Handelsstadt am Tejo, in Portugal noch in der Zeit des Untergangs stolz als Weltstadt beschrieben,⁸ wurde auch in einer deutschen Schrift zum Erdbeben von Lissabon als leider verlorene Perle auf dem zerstörten „Haupt Europens“⁹ beklagt.

Das Geschehen, das Lissabon nahezu dem Erdboden gleichmachte und viele seiner damals rund 250 000 Einwohner tötete, war wie viele Erdbeben ein ganzer Komplex von ineinander verketteten Teilkatastrophen: Das Erdbeben mit einer Stärke von 8 bis 10 (Richterskala) war gepaart mit massiven Überschwemmungen im Mündungs- und Hafengebiet des Tejo-Flusses. Ein bei europäischen Beben recht seltener Tsunami hatte den Fluß, wohl durch eine Rückstauwelle aus dem Meer, in Windeseile anschwellen lassen. Menschen, die aus ihren zusammenbrechenden Häusern auf Freiflächen beim Hafen flüchteten, wurden von den Wassermassen überrascht. Ein englischer Augenzeuge spricht davon, daß viele Menschen im Bemühen, ihr Leben zu retten, in ihr eigenes nasses Grab liefen.¹⁰

In den Häusern und in den zum Allerheiligentag festlich beleuchteten Kirchen entfachten Herdfeuer bzw. Kerzen schließlich einen Flächenbrand gigantischen Ausmaßes; bisweilen wird in zeitgenössischen Augenzeugenberichten deshalb die Metapher vom Höllenfeuer oder vom Weltenbrand am Ende der Zeiten verwendet, um die zerstörende Macht der Flammen sprachlich adäquat darzustellen. Es soll sogar zu aufgeregten Debatten um die Natur und den Sinn der Feuersbrunst gekommen sein. Einige Bewohner sahen in ihr ein untrügliches Zeichen des göttlichen Strafgerichts, andere konnten nur natürliche Brandursachen erkennen. Eine dritte Gruppe meinte sogar, die Flammen seien Beweise der göttlichen Gnade; das Feuer helfe nämlich mit, die unzähligen Leichen der Stadt zu beseitigen und so die Seuchengefahr zu vermindern.¹¹ Dieser nahe am unmit-

⁸ Vgl. *Destruição de Lisboa e famoso desgraça, Lissabon 1755*, 3.

⁹ Gott im Erdbeben, in: *Dreßdener Gelehrte Anzeigen 1756*, 471.

¹⁰ Vgl. *James O'Hara, Letter „Lisbon, Nov. 12, 1755“*, in: *The British Historical Society (Hg.), O terramoto de 1755, Testemunhos Britannicos/The Lisbon earthquake of 1755. British accounts, Lissabon 1990*, 220.

¹¹ Vgl. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lissabon). Papeios varios. Manuscrito 1229*, abgedruckt in: *Francisco Luiz Pereira de Sousa, O Terremoto de 1º de Novembro de 1755 em Portugal*, Bd. 3, Lissabon 1928, 516.

telbaren Katastrophengeschehen angesiedelte Konflikt um seine angemessene Deutung erinnert von ferne bereits an Konfliktebenen, die in zeitlich späteren und räumlich entfernter angesiedelten Schriften zum Erdbeben von Lissabon immer wieder eine Rolle spielen sollten. Die Fragen kreisten also in Variation um ähnliche Themen: Ist der Untergang Lissabons durch das unmittelbare Eingreifen der Hand Gottes hervorgerufen? Oder ist alles natürlich zu erklären?

Die enorme Gewalt des Feuers hatte für eine spätere Deutung sogar direkte Konsequenzen für das Verständnis biblischer Texte. João Antonio Bezerra e Lima sah es dadurch als erwiesen an, daß Gerichtsworte aus dem Propheten Jesaja nicht etwa metaphorisch, sondern wörtlich zu verstehen seien. Der Prophet hatte nämlich soziale Spannungen und die sich steigernden alltäglichen Bosheiten in Israel als flächendeckendes Feuer beschrieben.¹² Angesichts des Großbrandes sah Bezerra e Lima im Sprachbild der Metapher nun aber eine direkt bewahrheitete Prophezeiung¹³ für die menschenverschlingende Kraft der Flammen in Lissabon.

Noch in und vor der zerstörten Stadt fanden bald nach dem Erdbeben Gottesdienste der unterschiedlichsten Art statt. Durch die Trümmerstadt zogen beispielsweise immer wieder Bittprozessionen, bei denen auch aus den Kirchen gerettete Heiligenfiguren mitgeführt wurden. Die religiösen Emotionen konnten sich dabei zum Teil bis an den Rand der Hysterie steigern. In Lissabon ansässige protestantische Kaufleute sahen sich aus Angst vor konfessionell motivierter Gewalt offenbar gezwungen, gegen ihre innere Überzeugung zu handeln. Ein nicht näher genannter Kaufmann berichtete: „Wir solten diese Heiligenbilder küssen, wolten wir nicht vom Pöbel gesteiniget und getödtet werden“.¹⁴ Allerdings wäre es ein Zerrbild, wenn man die katholischen Gottesdienste nach dem Erdbeben lediglich als Veranstaltungen entfesselter Volksfrömmigkeit darstellen wollte. Es gab nämlich auch Gottesdienste, in denen seelsorgerliche Bemühung und theologische Reflexion eng beieinander gehalten wurden. Der Priester Antonio do Sacramento etwa ließ in einer halb zerfallenen Kirche ein Bild des leidenden Christus aufstellen. Seine Predigt inszenierte do Sacramento dann als Rede des Gekreuzigten an die Gemeinde; Jesus Christus spricht darin im Anschluß an Mi 8, 6 sein Gerichtswort gegen einen zum Götzen gewordenen Reichtum. Aber die Predigt betont auch, die ausgebreiteten Arme des Gekreuzigten symbolisierten den letztgültigen Gnadenwillen Gottes über einer sündigen Stadt.¹⁵

Auch die internationale Gemeinschaft der in Lissabon tätigen Kaufleute beteiligte sich an Gottesdiensten. In der Zeltstadt, die außerhalb der zerstörten

¹² Vgl. Jes 9, 18.

¹³ Bezerra e Lima redet von einer „bem verificada profecia“: *João Antonio Bezerra e Lima, Declamação sagrada na ruina de Lisboa, Lissabon 1757*, 3.

¹⁴ Zitiert bei: *Carl Franz Anton Jagemann, Ermunterung zum heilsamen Gebrauch der Erdbeben, Halle 1756*, 13.

¹⁵ Vgl. *Antonio do Sacramento, Exhortação consolatoria de Jesu Christo crucificado na Cruz. Ao povo Lusitano, por se vir nimiammente conturbado por causa do Terremoto, Lissabon 1757*, 3 und 28.

Metropole auf dem sogenannten Campo grande errichtet wurde, wurden auch protestantische Andachten abgehalten.¹⁶ Es wurden vier Betstunden pro Tag abgehalten und zwar in deutscher, holländischer und französischer Sprache.

In und um das zerstörte Lissabon entbrannte nun aber auch ein berühmt gewordener Konflikt zwischen religiöser Deutung und staatspolitischer Handlungsraison angesichts der Katastrophe. Er zeigt in höchster Zuspitzung eine in vielen Äußerungen zum Erdbeben immer wieder abgeschwächt anklingende argumentative Gemengelage auf. Die Konfliktgegner waren der Jesuitenpater Gabriel Malagrida (1698–1761) und der im Geist der Aufklärung ausgebildete und wirkende Staatsministers Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal (1699–1782). Der äußerst machtbewußte Staatsminister, der in den Jahren 1750–1755 durch vielfältige, vor allem ökonomische Maßnahmen die zögerliche und wenig stringente Regierungspolitik seines Königs D. José I. aufzufangen versuchte, war auch der Organisator der Hilfs- und Aufbauaktionen nach dem Erdbeben. In allerdings legendär überkommener Lakonik soll Pombal auf die verzweifelte und hilflose Frage seines Königs, was denn nun nach dem Schreckensereignis zu tun sei, geantwortet haben: „Die Toten beerdigen, für die Lebenden sorgen“.¹⁷

Das Krisenmanagement¹⁸ des Ministers betraf dabei die unterschiedlichsten Bereiche des öffentlichen Lebens und der Wiederherstellung der Ordnung. Es ging um die Errichtung von Notbacköfen aus Trümmersteinen, um den Schutz der zahllosen Gruppen von obdachlos gewordenen Nonnen, um die Reorganisation der Gottesdienste in den wenigen noch intakten Kirchen. Die Verbrennung der Leichen benötigte eine Sondergenehmigung des Erzbischofs. Eine Legende erzählt, daß Pombal die Maßnahmen persönlich überwachte und koordinierte, indem er wochenlang mit einer Kutsche durch die Trümmerstadt fuhr¹⁹ – gewissermaßen in historisch vorzeitiger Abwandlung des modernen Führungsgrundsatzes eines „Managements by walking around“. Es ging Pombal aber nicht nur um Bewältigung der unmittelbaren Katastrophenfolgen. Schon früh erfolgten in Zusammenarbeit mit Militäringenieuren erste Überlegungen für den Wiederaufbau der stark zerstörten Stadt.²⁰ Pombals aufklärerische Rationalität aber

¹⁶ Vgl. zum folgenden den Brief des holländischen Gesandtschaftspredigers *Guillaume de Rochemont*, abgedruckt in: *Physikalische Betrachtungen von den Erdbeben*, Frankfurt a. M./Leipzig 1757, 213.

¹⁷ Vgl. zur Variation dieser Anekdote *Löffler* (s. Anm. 7), 151 f.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden nur *Amador Patricio de Lisboa*, *Memorias das principaes providencias, que se derão no Terremoto, que padeceo a Corte de Lisboa no anno 1755*, o. O. 1758, *Indice das Memorias* [= unpaginierte Zusammenstellung der wichtigsten Maßnahmen Pombals].

¹⁹ Vgl. *Suzanne Chantal*, *La vie quotidienne au Portugal après le tremblement de Terre de Lisbonne de 1755*, Paris 1962, 30.

²⁰ Schon am 4. Dezember 1755 schickte der Militäringenieur Manuel de Maia fünf Planungsvorschläge an Pombal, in denen der Neuaufbau der Stadt kurz skizziert wird. Sie finden sich abgedruckt bei *Christovam Ayres*, *Manuel de Maya e hos engenheiros militares portugueses no terremoto de 1755*, Lissabon 1910, 25–32. Die Überlegungen können stichwortartig in folgende Alternativprojekte differenziert werden: a) einfache Rekonstruktion der Stadt nach alten Plänen; b) Vergrößerung der

wird besonders an einem Projekt sichtbar, das nach Auskunft gegenwärtiger Seismologie einen Forschungszweig der modernen Erdbebenforschung initiierte.²¹ Pombal ließ Fragebögen ausarbeiten und im ganzen Land verteilen, mittels deren die Bewohner Portugals unter anderem über ihre Eindrücke zu Vorfeldphänomen zum Erdbeben, zu den seismischen Effekten selbst, zur Dauer des Bebens befragt wurden. Diese Befragungsaktion war der allerdings noch grobgerasterte Beginn der sogenannten makroseismischen Forschung, die bis zum heutigen Tage in vielen Erdbebengebieten zum Einsatz kommt.

Das weitreichende und oft auch harte Krisenmanagement Pombals stieß nun auf die heftige Kritik des Jesuitenpaters Gabriel Malagrida. Pombal und Malagrida hatten sich schon vor dem Erdbeben als Gegner gegenübergestellt. Entgegen Pombals Interessen hatte Malagrida nämlich seit 1754 einen recht großen Einfluß der Jesuiten bei Hofe etabliert.²²

Der Jesuit wandte sich nach dem 1. November 1755 mit einer scharf formulierten Gelegenheitsschrift gegen alle Bemühungen, das Erdbeben als natürliches Ereignis zu verstehen. Die Katastrophe sei einzig und allein – „unicamente“²³ – die von Gott auf direktem Wege verhängte Strafe über ein Volk, das sich gegen seinen Herrn aufgelehnt habe. Naturphilosophische Erwägungen über die Ursachen der Erdbeben oder Spekulationen über Mittelursachen, deren sich Gott etwa bedienen könnte, wurden von Malagrida dezidiert zurückgewiesen. Konsequenterweise sei auch die Buße das einzige Schild gegen ein weiteres Strafhandeln Gottes.²⁴ Genau diese Bußhaltung wurde für Malagrida aber *nicht* an den Tag gelegt, wenn man die Stadt planvoll und zügig wieder aufbauen wollte. Eine solche Haltung signalisierte für den jesuitischen Theologen deshalb nur eine schändliche Herzenshärte. Ihr werde denn auch die biblische Verheißung einer erneuten gnädigen Zuwendung Gottes entzogen.²⁵ Die weitere Auseinandersetzung zwischen dem Minister und Malagrida brachte dem Jesuiten den Tod auf dem Scheiterhaufen. 1758 kam es zu einem Anschlag auf König D. José I. Malagrida wurde als Lehrer und Beichtvater der Attentäter verhaftet und schließlich wegen zweier visionärer Schriften in einem öffentlichen Autodafé der Ketzerei angeklagt und hingerichtet.

Straßen in einem ansonsten unangetasteten Stadtbild; c) Wiederaufbau der Stadt im gleichen Grundriß unter Reduzierung der Geschoßhöhe auf zwei Geschosse; d) Neubau der am stärksten zerstörten Unterstadt; e) Neubau einer vollständig neuen Stadt in der Nähe von Belem.

²¹ Vgl. nur die Hinweise bei *Elke M. Greenen*, *Soziologie der Prognose von Erdbeben*, Berlin 1995, 79, Anm. 38.

²² Vgl. *Thomas Kendrick*, *The Lisbon Earthquake*, London 1956, 88.

²³ *Gabriel Malagrida*, *Juizo da verdadeira causa do terremoto*, Lissabon 1756, 4.

²⁴ Vgl. a. a. O., 12 f.

²⁵ Vgl. a. a. O., 21.

3. Das Erdbeben von 1755 als europäisches Naturereignis

Malagridas Kritik bewegte sich im Bereich von zwei miteinander verschränkten Fragestellungen, deren Vorläufer bereits in den Auseinandersetzungen um den Ursprung der Feuersbrunst von Lissabon angeklungen waren. Die erste Frage lautete: Darf ein Glaubender das Erdbeben überhaupt als natürliches Ereignis deuten? Die zweite: Kann man dem Erdbeben als einem Gericht Gottes anders begegnen als in einer Bußhaltung, die sich jeder vorschnellen Aufbauaktivität enthält? Zugespitzt kann man darum sagen: In Lissabon hatte man andere Sorgen und auch andere Ausgangskonflikte, als sich zunächst über den philosophischen Optimismus und sein weiteres Geschick Gedanken zu machen. Damit deutet sich eine Tendenz an, die sich in den Interpretationsbemühungen außerhalb Portugals fortsetzen wird. Die ganze Fülle der Deutungsansätze und Deutungsanstrengungen ist aber nur verstehbar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Erdbeben von 1755 nicht nur das Erdbeben von Lissabon war. Das bedeutet: Die ganz Europa verstörende Evidenz der seismischen Erschütterungen hatte einen wesentlichen Grund. Überall auf dem Kontinent bebte die Erde. Ein Gelegenheitsgedicht aus dem Jahre 1756 nennt als Orte spürbarer seismischer Erschütterungen neben der iberischen Halbinsel auch die Alpenregion, Rom, Großbritannien, Belgien und sogar die Hudson Bay.²⁶ Giacomo Casanova, der die Erdstöße in den Bleikammern Venedigs erlebte, erbat sich von Gott ein noch heftigeres Beben, so daß der Kerker zerstört werden könnte.²⁷ Etwas unspektakulärerer protokollierte der Vater des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) akribisch die Schäden an Schornsteinen im Düsseldorfer Raum.²⁸

Der enorme Erschütterungsbezirk der Erdbeben um den Jahreswechsel 1755/1756 prägte nun auch das Verständnis des Naturereignisses im religiösen Deutungshorizont; bisweilen konnte dabei von wahrhaft dramatischen Entwicklungen berichtet werden. In der Familie des Schweizer Theologen und Goethefreundes Johann Caspar Lavater (1741–1801) soll es beispielsweise zu tödlichen psychosomatischen Störungen gekommen sein. Der schwer schwind-süchtige Bruder des Theologen, Hanns Conrad Lavater, habe vor den Erdbeben noch um seine Gesundheit gebetet, „aber seit diesem Erdbeben resignierte er. Er ergab sich ganz kindlich in Gott, wünschte keinen Tag länger zu leben. Achtzehn Tage nach dem Erdbeben, den 27. Dezember, starb er.“²⁹

²⁶ Vgl. *Dresdener gelehrte Anzeigen* 1756, 12. Stück, 192.

²⁷ Vgl. *Giacomo Casanova, Chevalier de Seingalt*, *Geschichte meines Lebens*, Bd. 4, München 1984, 234: „Un'altra, Gran Dio, ma più forte!“

²⁸ Vgl. *Johann Conrad Jacobi*, *Aufzeichnungen aus seinem Leben 1715–1774*, hg. von Siegfried Sudhof, in: *Düsseldorfer Jahrbuch* 77 (1980), 168 f.

²⁹ *Oskar Farner*, *Lavaters Jugend*, von ihm selbst erzählt, Zürich 1939, 79 f. Vgl. *Christian Bege-mann*, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt 1987, 74.

Anderswo konnten Menschen, aufgeschreckt durch die Erderschütterungen vor Ort, bereits größere Stürme als Zeichen der Endzeit deuten.³⁰ An der Küste wurden seismisch bedingte Gewässeranomalien am 31. Oktober 1755 gleichsam als geophysikalische Erinnerungszeichen an den Thesenanschlag Martin Luthers angesehen.³¹

Theologisch stärker auf die Gegenwart bezogen meint eine „Betrachtung über das Erdbeben von Lissabon“, die aktuelle Großflächigkeit der seismischen Phänomene lasse die Frage zu, ob Gott nicht in der Lage sei, ganz Europa zu zerschmettern.³² Allerdings wurde gerade im Konfliktbereich zwischen Naturkunde und Theologie die vermeintliche theologische Eindeutigkeit in der Bilanzierung der großflächig spürbaren Phänomene bestritten. Ironisch machte Immanuel Kant in einer seiner Erdbebenschriften auf eine kirchenmusikalische Diskrepanz im Erdbebenjahr 1755 aufmerksam. Im böhmischen Badeort Teplitz singe man das *Te Deum*, weil seismisch bedingte Gewässerausschüttungen die Heilquellen verstärkt sprudeln lasse. Im zerstörten Lissabon habe man gewiß ganz andere Lieder auf den Lippen.³³

In der Nähe von Genf freilich machte sich Voltaire daran, das wohl berühmteste Klagelied über das Erdbeben von Lissabon anzustimmen.

4. *Das Erdbeben von Lissabon und Voltaires Kritik am philosophischen Optimismus*

Voltaires großes Gedicht zum Erdbeben von Lissabon ist kein singulärer Aufschrei als Reaktion auf das Naturereignis. Es hat vielmehr eine einfache Vorgeschichte und eine doppelte Nachgeschichte.

Zunächst kurz zur Vorgeschichte: Im Jahre 1753 gab die Preußische Akademie der Wissenschaften eine Preisfrage heraus, die bis zum Jahr 1755 beantwortet werden sollte. Man forderte eine Prüfung eines Satzes des englischen Philosophen Alexander Pope; dieser hatte in einem großen Lehrgedicht, dem „*Essay upon man*“, die These des philosophischen Optimismus vertreten und breit

³⁰ Vgl. *Johann Friedrich Seyfert*, Allgemeine Geschichte der Erdbeben, Frankfurt a. M./Leipzig 1756, Vorrede, 6.

³¹ Vgl. Hamburgische Berichte von den neuesten gelehrten Sachen 1755, 95. Stück (5. Dezember 1755), 766: „Merklich ist, daß diese große Erd- und Wasserbewegung, an eben dem Tage sich geeußert [sic; lies: geeußert] hat, da der sel. Doktor Luther, vor nunmehr zweihundert und acht und dreißig Jahren durch Anschlagung seiner bekanten Sätze wider den römischen Pabst zur gesegneten Reformation den ersten Anfang gemacht, und dadurch nicht nue [sic; lies: nur] das gesamte Pabstthum über alle Maße erschüttet, sondern fast die halbe Welt in die gröste Bewegung gebracht hat.“

³² Vgl. Betrachtung über das Erdbeben von Lissabon, in: *Der Mensch* 1756, 440. Stück, 261 und 270.

³³ Vgl. *Immanuel Kant*, Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttet hat, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1887, 437.

entfaltet. „Was immer ist, ist recht“³⁴ war die fast triumphale Bilanz Popes anlässlich seines denkerischen Durchgang durch die Weltwirklichkeit. Das Ergebnis der Betrachtung kreist um die immer gleiche Gedankenfigur: In der Welt mag es Böses und Übel geben, aber die Malitäten bleiben in der Gesamtbilanz doch stets Einzelphänomene; sie stehen nicht für das Ganze. Am Beispiel der Erdbeben kann Pope seine These folgendermaßen durchbuchstabieren:

„Wenn Erde bebt, wenn Sturmwind in ein Grab
Nationen oder Städte stürzt hinab?
Des Allmachtsurgrund Wirkgesetzt sich richt'
aufs Allgemeine, aufs Besondre nicht“.³⁵

Wichtig ist: Der Begriff Optimismus wird in diesen philosophischen Kontexten anders gebraucht als in unserem gegenwärtigen Alltagsgebrauch. Wer heute umgangssprachlich von Optimismus redet, meint eine Haltung, die trotz der negativen Gegenwartslage mit Hoffnung in die Zukunft schaut. Als Motto könnte formuliert werden: Es ist nicht gut, aber es wird [in Zukunft] schon wieder werden. Der philosophische Optimismus des 18. Jahrhunderts könnte als Motto formuliert haben: Wer sagt, die Welt ist nicht gut, denkt letztlich kleinkariert und engstirnig. Die Welt ist gut, denn der gütige und allmächtige Gott hat sie geschaffen. Wer jetzt ihre Malitäten beklagt, ist leider auf zugegeben dunkle Einzelphänomene fixiert.

Wie gesagt: Gemäß der Preisaufgabe aus Berlin sollte die optimistische Philosophie Alexander Popes einer Prüfung unterzogen werden. Gemeint war allerdings der deutsche Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz. Die berühmteste Form des Leibnizschen Optimismus findet sich in seiner „Theodizee“ von 1710. Die Grundabsicht Leibnizens – sein fideistischer Gegner war Pierre Bayle – war es, die Sache des Glaubens mit den Begründungspflichten des Denkens in Einklang zu bringen. Die denkerische Grundfigur Leibnizens in dieser Sache gründet in folgender Annahme: Gott gilt als der letzte zureichende Grund für alles, was wir Welt nennen. Die eine vollkommene göttliche Substanz wählt bei der Schöpfung aus der (denkerisch) möglichen, unendlichen Vielzahl der Welten die beste aller möglichen aus. In dieser Welt sind höchste Ordnung und höchste Vollkommenheit aufs beste verbunden. Diese „beste aller möglichen Welten“ enthält nun Böses und Übel. Das Dasein der Malitäten hat aber nach Leibniz seinen Sinn. Leibniz unterscheidet drei Grundtypen:

³⁴ *Alexander Pope*, Vom Menschen. *Essay on Man*, übers. von Eberhard Breidert, Hamburg 1993, 36. Diese „klassische Stelle“ des philosophischen Optimismus mahnt den Menschen im Zusammenhang auf folgende Weise: „All Nature is but Art, unknown to thee/ All Chance, Direction, which thou canst not see; all Discord, Harmony, not understood;/ all partial Evil, universal Good:/ And, spite of pride, in erring Reson's spite,/ One truth is clear, ,Whatever is, is right.“

³⁵ A. a. O., 26.

- Das metaphysische Übel: Alles Geschaffene ist als Kreatur unvollkommen, denn sonst wäre es ja göttlich und somit mit dem Schöpfer identisch.
- Das physische Übel, also körperliches und seelisches Leid: Es dient dem Menschen – trotz der unbestrittenen Erfahrung der Negativität! – durch positive Effekte. Es kann der Erhaltung des Individuums ebenso dienen wie als Strafe zur Besserung.
- Moralisches Übel, also zum Beispiel die Fähigkeit des Menschen zur Sünde: Das moralische Übel ist die notwendige Mitbedingung der Freiheit, mit der Gott den Menschen ausgestattet hat. Der Mensch kann sündigen, weil und insofern er frei ist.

Unmittelbar nach dem Erdbeben von Lissabon versteht Voltaire sein Gedicht als zwar verspäteten, aber äußerst schlagkräftigen Kommentar gegen den Optimismus. Wie vollzieht sich diese Kritik?

Einige Beispiele müssen hier genügen: Schon die ersten Zeilen des Lehrgedichts gehen heftig gegen die optimistischen Philosophen vor. Voltaire nennt sie getäuschte Philosophen. Gegen den Totalitätsanspruch des „Alles ist gut!“ zerrt Voltaire die Optimisten zum schrecklichen Einzelfall, zur Trümmerstadt Lissabon, zu den verletzten Frauen, Männern und Kindern.³⁶ Voltaire übt damit Kritik an der Tendenz des Optimismus, negative Einzelerfahrungen durch Verweis auf das große und ganze Gute quasi zu marginalisieren. Seine Position faßt Voltaire in die Form eines Gedankenexperiments: Man stelle sich einmal vor, die klugen Philosophen kämen mit ihren allgemeinen Wahrheiten direkt in die Trümmerstadt und verkündeten dort, inmitten des lebenszerstörenden Chaos, ihre vermeintliche Frohbotschaft von der besten aller möglichen Welten. Welchen Effekt würden sie wohl bei Menschen erzielen, die gerade das Erdbeben und seine schrecklichen Folgen durchleben mußten? Voltaire gibt seinen Gegnern und sich selbst die Antwort: „Welch ein schrecklicher Ton, mit dem Unglück zu scherzen, Ihr Unmenschlichen mehrt höhnisch noch meine Schmerzen.“³⁷ Es muß auffallen, daß diese Kontrastierung von Erklärungssystem und konkreter Leiderfahrung an Redefiguren aus dem Buch Hiob erinnert, in denen Hiob seinen Freunden ihre erbarmungslosen theologischen Rechtfertigungen vorhält.³⁸

Und wie steht es mit der Rationalität, jenem unumgänglichen Handwerkszeug der Optimisten in der Präparation ihrer Argumentation? Vor Lissabon kann nach Voltaire auch die kühle Vernunft nicht mehr einen stolzen Alleinvertretungsanspruch einnehmen. Er will sein Herz gegen die kühlen metaphysischen Bilanzen aufstehen lassen.³⁹

Die Lektüre des Gedichtes zeigt: angegriffen wird ein bestimmtes philosophisches System, dessen Systematik angesichts des Erdbebens nur als zynisches Arrangement von weltfremden Bestimmungen wirken kann. Christian Wolff (1679–1754), der

³⁶ Vgl. Voltaire, Gedicht (s. Anm. 6), 61.

³⁷ A. a. O., 64.

³⁸ Vgl. dazu etwa Hi 19, 1–4.

³⁹ Voltaire, Gedicht (s. Anm. 6), 64.

deutsche Aufklärungsphilosoph, Protegé von Leibniz und mit seiner Philosophie auch epigonenhaft verbunden, argumentiert etwa in seiner Teleologie: Die Erdbeben richten großen Schaden an. Dies qualifiziert sie physikalisch als starke Erschütterung und sind „Dannhero ein Mittel, welches Gott zur Strafe gebrauchen kann.“⁴⁰ Die physikalische Struktur der Erdbeben ermöglicht es also Gott, die Menschen mittels seismischer Erschütterungen zu strafen. Damit ist für Wolff im speziellen Fall wieder einmal der Satz vom zureichenden Grund eingehalten.

Leibniz bemerkt in seiner Theodizee, daß Erdbeben, wie übrigens auch Überschwemmungen, für Mensch und Tier zwar tödlich sein können, allerdings gelte auch: Der „durch Krankheiten verursachte Tod ist meist ebenso oder noch schmerzlicher ... als ein gewaltsamer Tod. Ebenso verhält es sich mit den Ueberschwemmungen und den Erdbeben, mit dem Einschlagen des Blitzes und andern Störungen; die unvernünftigen Thiere fürchten sie nicht, und die Menschen brauchen sie in der Regel nicht zu fürchten, weil nur Wenige darunter leiden.“⁴¹

Angesichts des konkreten Erdbebens werden aber für Voltaire solche Totalbestimmungen obsolet. Dies ist das eigentliche Thema seiner Jeremiade anläßlich des Lissaboner Erdbebens. In einer seiner ersten Reaktionen auf das Beben, einem Brief an den Arzt Jean-Robert Tronchin, vermerkt Voltaire: „Wie grausam doch die Natur ist. Es wird Mühe kosten, darzulegen, warum die Bewegungsgesetze solch furchtbare Verwüstungen anrichten müssen in der besten aller möglichen Welten. Welch trauriger Spiel des Zufalls ist das Spiel des menschlichen Lebens. Das sollte den Menschen lehren, nicht den Menschen nachzustellen. Der eine will den andern verfolgen – und die Erde verschlingt sie beide.“⁴² Diese pessimistische Grundstimmung findet sich auch gegen Ende von Voltaires Erdbebengedicht. Wir müssen auch das begreifen lernen: Der Mensch, von Gott geschaffen, lebt auch in einer Welt voller Leiden. Das Elend des Menschen wird durch die Optimisten zwar nur durchgerechnet und quasi metaphysisch verbucht,⁴³ es gilt aber, die konkrete Faktizität dieses Elends wirklich auszuhalten und zu ertragen.

Voltaires antioptimistische Klage hat bekanntlich prominenten Widerspruch erfahren. Jean Jacques Rousseau wandte sich in seinem sogenannten „Brief über die Vorsehung“ vom 18. August 1756 gegen Voltaires Gedicht. Rousseau betont zunächst, daß der Optimismus, den Voltaire so heftig verdammt, gerade zur Quelle des Trostes werden könne. Pope und Leibniz ermahnten zur Geduld angesichts des Leidens. Rousseau nennt auch gleich als Trostgründe der Philosophen, daß „die Übel die notwendige Wirkung der Natur und der Konstitution dieses Universums“⁴⁴ seien. Es sei nicht so, daß Gott,

⁴⁰ Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge ..., Frankfurt a. M./Leipzig 21726, Nachdr. Hildesheim 1980, 458.

⁴¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodicee, übers. von Julius Hermann von Kirchmann, Leipzig 1879, 467.

⁴² Voltaire an Tronchin, zitiert nach Voltaire, *Candide*, Stuttgart 1971, 113.

⁴³ Vgl. Voltaire, *Gedicht* (s. Anm. 6), 66.

⁴⁴ Vgl. Jean Jacques Rousseau, *Brief über die Vorsehung*, in: *Breidert* (s. Anm. 6), 80.

„das wohlthätige Wesen“,⁴⁵ die Welt nicht hat besser schaffen wollen, er *konnte* sie nicht besser schaffen.⁴⁶

Rousseau fügt diesem Gedankengang ein für ihn typisches Argument hinzu. Auch für den Fall Lissabon gelte nämlich, daß wir die meisten unserer Leiden selbst verursachen, und zwar durch die Hybris vermeintlicher zivilisatorischer Großtaten. Rousseau wendet sich direkt an Voltaire, wenn er schreibt: „Sie sollten eingestehen, daß nicht etwa die Natur dort 20 000 Häuser zu je sechs oder 7 Etagen erbaut hat, und daß der Schaden, wenn die Einwohner der Stadt gleichmäßiger verteilt und in leichteren Bauwerken gewohnt hätten viel geringer oder vielleicht überhaupt nicht entstanden wäre. Jeder wäre bei der ersten Erschütterung geflohen und man hätte die Einwohner am nächsten Tag zwanzig Meilen entfernt davon gesehen, ebenso heiter, als wäre nichts passiert.“⁴⁷

Als wesentliches Fazit ergibt sich also für Rousseau: Die menschlichen Zivilisation mit ihrem Hang zur repräsentativen baulichen Verdichtung ist schuld an der Katastrophe. Anzuklagen ist nicht Gott, sondern der Mensch, weil er seine Städte nicht erdbebensicher baut. Immer wieder aber schärft Rousseau seinem Briefpartner ein, daß das Leben „alles in allem“ und trotz vieler Katastrophen und Übel „kein schlechtes Geschenk“⁴⁸ sei.

Voltaire hat auf Rousseaus langen Brief nur kurz geantwortet und stellte eine längere Replik in Aussicht. In Briefform ist sie nie erschienen. Allerdings wird Voltaires satirischer Roman „Candide oder die beste der Welten“ von 1759 als Antwort auf Rousseaus Kritik angesehen. Der Romanheld Candide und sein optimistisch-philosophischer Begleiter Pangloß bekommen nahezu alles Übel der Welt zu spüren, Kriege, Krankheiten, auch das Erdbeben von Lissabon. Und immer hat der Philosoph Pangloß eine metaphysische Erklärung parat, um zu erklären, warum das Übel letztlich von Vorteil sei oder wie man es erklären könne. Darüber vernachlässigt Pangloß jegliches Mitgefühl und jedes Gespür für die konkreten Leiden der Menschen und die notwendige Hilfe. So ist das auch während des Erdbebens von Lissabon. Candide wird durch herabfallende Trümmer eingeklemmt und schier zerquetscht. Er bittet immer wieder um Öl und Wein für seine Verletzungen.⁴⁹ Aber Pangloß ist blind und taub für die Not seines Gefährten und doziert lieber darüber, daß das aktuelle Erdbeben nichts Neues sei. Letztes Jahr habe es auch in Lima Erderschütterungen gegeben. Der philosophisch scharfsinnige Schluß von Pangloß lautet: „Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen“.⁵⁰ In solchen grotesken Wendungen zeigt sich also der endgültige Abschied Voltaires von der Philosophie

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ A. a. O., 81.

⁴⁸ A. a. O., 82.

⁴⁹ Vgl. *Voltaire*, *Candide* (s. Anm. 42), 15 f. Die Bitte des verletzten Candide erinnert an die Wundversorgung, die im Gleichnis Jesu der barmherzige Samariter dem Überfallenen angedeihen läßt; vgl. Lk 10, 34.

⁵⁰ A. a. O., 15.

Leibnizens und Wolffs, die der französische Aufklärer mit dem Gedicht zum Erdbeben von Lissabon so furios eröffnet hatte.

5. *Diesseits und jenseits der Optimismusdebatte –
Deutungen zum Erdbeben von Lissabon und ihre Problemlagen*

5.1. *Variationen im Umgang mit dem philosophischen Optimismus*

Auch außerhalb von Voltaires Domizil Délices bei Genf wurde 1755/56 zur Feder gegriffen. Die Bemühungen um stimmige Ergebnisse bei der Kommentierung des Geschehens waren offensichtlich nicht immer erfolgreich. „Eine unabtreibliche Menge elender Scribenten, gehöret auch hauptsächlich zu den grossen Uebeln die von den ungewöhnlich starken Erdbewegungen, eine Zeit her, in die Welt gebracht worden“.⁵¹ Diese ironische Verwendung theodizeebestimmter Begrifflichkeit bei der Qualifizierung von Gelegenheitsgedichten trifft auch ihren Urheber selbst. Die Bemerkung stammt von Johann Georg Zimmermann (1728–1795), später Leibarzt Friedrichs des Großen und ein bedeutender medizinischer Schüler des Schweizer Universalgelehrten Albrecht von Haller. Zimmermann selbst hat insgesamt drei Gedichte zum Erdbeben verfaßt,⁵² literarisch sicher minderen Ranges. Allerdings ist Zimmermanns lyrische Auseinandersetzung mit dem Naturereignis auch abseits der zweifelhaften sprachliche Qualität interessant.

Zimmermann sieht im Schicksal Lissabons nämlich unter anderem auch das fast emblematisch zu lesende Urbild des menschlichen Schicksals beim endzeitlichen Kommen Gottes. Interessant ist nun, daß Zimmermann dem Optimismus eine handlungspragmatische Seite abgewinnt. Der portugiesische König D. José I beginnt bei Zimmermann nämlich hoffungsvoll in die Zukunft zu blicken; nicht nur die politische Lage werde sich innergeschichtlich verbessern und aufklären, Gott selbst werde in den Portugiesen am Tage seines Kommens ein bußfertiges Volk vorfinden:

„Kein Uebel ist, das nicht dereinst noch nützlich wird./ Auf dieser Asche soll ein neues Volk sich sammeln,/ Ein weit beglückter Volk, das ich noch segnen kan!/ Ein steter Friede wird den schwachen Thron bevestnen;/ Der zweifelhafte Freund, der Spanien beherrscht,/ Der Britte, den mein Gold mit starkem Reitze locket,/ Und wer uns vormals noch aus Asien vertrieb,/ Wo jetzt kaum Spuren sind von der vergangenen Grösse,/ Die können insgesamt der Handlung nützlich seyn./ Ein neuer Überflus wird bald mich mächtig machen,/ Mein Land beglückt zu sehn, wann einst des Richters Arm/ Durch wahre Reu bewegt, den tiefen Donner spahret“.⁵³

⁵¹ Johann Georg Zimmermann, Die Zerstörung von Lisabon, Zürich 1756, Vorrede.

⁵² Vgl. dazu Löffler (s. Anm. 7), 381–398.

⁵³ Zimmermann (s. Anm. 51), 20.

Zimmermann gibt also dem Optimismus angesichts des Erdbebens einen auf den Menschen zielenden, fast handlungspragmatischen Bedeutungsumschwung. Noch vor der Gnade im Endgericht werden positive geopolitische Entwicklungen erhofft.

Demgegenüber bietet das Erdbebengedicht des reformierten Pfarrers von Schwabach, Leopold Friedrich August Dilthey (1725–1767), eine Art Revision der Theodizeefrage. Am Ende seines Gedichtes fragt er die Leser, ob der Rat-schluß Gottes angesichts der grausam Getöteten nicht zu streng und eines ewigen Vaters unangemessen sei.

Diese theologische Variante einer für die Theodizee relevante Fragestellung wird ganz deutlich prädestinationstheologisch beantwortet. Die doppelte Prädestination konkretisiert sich für Dilthey nämlich im Schicksal der Erdbebenopfer. Der das Erdbeben heraufführende Engel, der den Blick in den „innern Grund der Göttlichen Gerichte“⁵⁴ führt, zeichnet in Diltheys Gedicht ein klar bestimmtes Bild; gerade für die unschuldigen Opfer gelte: „Die Tugend wird belohnt, die Unschuld wird gekrönt“;⁵⁵ der aufrechte Wunsch der Sterbenden nach endgültiger Gemeinschaft mit ihrem Erlöser macht sie in der Deutung des Engels zum tröstlichen Gegenbild der noch einmal davongekommenen Übeltäter.

5.2. Immanuel Kant und der schwankende Boden der physikotheologischen Evidenz

Um die Bedeutung des Erdbebens für mentale und geistesgeschichtliche Umbrüche des 18. Jahrhunderts aufzuweisen, werden neben Voltaires Gedicht und Goethes Bemerkungen über die Verstörungen des Jahres 1755 immer wieder die drei Schriften genannt, die Immanuel Kant zum Erdbeben von Lissabon veröffentlicht hat. Er erwies sich darin als Philosoph mit starker naturwissenschaftlicher Ausrichtung, die aber ihrerseits ein theologisch relevantes Konfliktpotential mit sich brachte.

Mit der schon erwähnten bitter-ironischen Bemerkung über kirchenmusikalische Diskrepanzen⁵⁶ hat Kant ein Seitenargument für eines seiner Hauptanliegen in der Auseinandersetzung um das Erdbeben zugespitzt. Es ging ihm im Argumentationsduktus seiner Schriften nämlich unter anderem auch darum, die Beschäftigung mit dem Naturereignis von der Fixierung auf spektakuläre Einzelphänomene zu lösen. Kant suchte vielmehr nach einem geordneten Verfahren von Beobachtung und Untersuchung auch im Umgang mit dem

⁵⁴ Leopold Friedrich August Dilthey, Poetische Vorstellung der Zerstörung Lissabons zum Zeugnis über uns, Schwabach 1756, 10 f.

⁵⁵ A. a. O., 11.

⁵⁶ „Die Einwohner dieser Stadt hatten gut te Deum laudamus zu singen, indessen, daß die zu Lissabon ganz andere Töne anstimmten.“ (Kant, Geschichte [s. Anm. 33], 437).

Erdbeben.⁵⁷ Dieses Verfahren hatte für Kant zugleich Konsequenzen für die Formierung philosophischer Theologie. Kant wies in seinen Erdbebenschriften nämlich die vermeintliche Evidenz selbst außergewöhnlicher Naturphänomene für das Reden von Gott zurück. Das heißt konkret: Kant wandte sich von der sogenannten Physikotheologie ab. Diese theologische Strömung hatte bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein zeigen wollen: Ein Naturphänomen, eine Schneeflocke, eine Biene, ein Fisch sind in ihrer Schönheit und Nützlichkeit für den Menschen kräftige und detailreich zu beschreibende Verweise auf die Herrlichkeit und Hoheit Gottes des Schöpfers. Kant argumentierte dagegen: Gerade angesichts des Erdbebens müsse man sagen, daß sich Gottes Hoheit und die Kraft seiner Schöpfermacht nicht an einer einzelnen Naturbegebenheit aufweisen ließen. Wohl aber werde die souveräne Wirklichkeit des Schöpfers an der Regelmäßigkeit der Naturgesetze evident, in deren Ensemble auch das verstörende Erdbebengeschehen einzuordnen sei.⁵⁸ Zugespitzt könnte man sagen: Das Erdbeben als Naturereignis wurde säkularisiert, indem das Einzelphänomen zur Bühne der für Kant theologisch (noch) hochevidenten, weil allgemeingültigen Naturgesetze wurde. In gewisser Weise aber hat Kant hier ein Vorfeld für Äußerungen aus dem Jahre 1791 betreten. In seiner Schrift „Vom Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ unterschied Kant zwischen doktrinaler und authentischer Theodizee. Die doktrinale Theodizee will durch „Beobachtung und Auslegung“ einzelner Naturprozesse die Güte Gottes aus der Wirklichkeit „herausvernünfteln“.⁵⁹ Dies ist die Methode der Physikotheologie. Ein solches Unterfangen kann nach Kant nur mißlingen. Die authentische Theodizee gestaltet sich dagegen als unbedingte (Kant würde sagen: apriorische) Anerkennung des göttlichen Ratschlusses durch den Menschen. An die Stelle des für ihn höchst fragwürdigen Verfahrens einer Suche nach den vermeintlich leicht aufzudeckenden Schematismen des göttlichen Offenbarungshandelns in den Einzelphänomenen der Natur rückt bei Kant die Aufrichtigkeit des menschlichen Herzens und dessen unbedingter Glaube an die Güte Gottes.

Andere Deutungsversuche zum Erdbeben waren in dieser Hinsicht in Problemlagen verstrickt, die Kant schon hinter sich gelassen hatte. In zahllosen Veröffentlichungen, unter anderem auch in Predigten, wurde immer wieder um die eine Grundfrage gerungen: Wie muß Gottes Wirken und das Wirken der Natur im Erdbeben zueinander ins Verhältnis gesetzt werden?

Der Hildesheimer Pfarrers Johann Karl Koken (1715–1773) vernahm beispielsweise das Grollen der Erdbeben als Stimme Gottes; diese Offenbarung Gottes in der Natur befeuerte nun auch das naturkundliche Mitteilungsbe-

⁵⁷ Vgl. zu Details der diesbezüglichen Argumentation: Löffler (s. Anm. 7), 347–349.

⁵⁸ Vgl. dazu Kant, *Geschichte* (s. Anm. 33), 431.

⁵⁹ Vgl. zum illegitimen Vernünfteln in der Theodizee: Immanuel Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in: *ders.*, Werkausgabe Bd. 11, Frankfurt a. M. 1977, 116.

dürfnis der Predigt Kokens: Er klärte seine Zuhörer über eine gängige Erdbeben-theorie auf, wonach die Entzündung unterirdischer Gase die Erdbebenwellen auslösen. Die naturkundlich erklärbare und biblisch bezeugte Erscheinung Herrlichkeit Gottes ist dabei für Koken unumstößliche Wahrheit.⁶⁰

Der dabei vorausgesetzte Boden physikotheologischer Evidenz des Erdbebens war freilich nicht mehr überall unerschütterlich. Der Bischof von Bergen, Erik Pontoppidan (1698–1764), ein naturwissenschaftlich stark interessierter Theologe,⁶¹ geriet in seiner Erdbebenschrift argumentativ ins Schwanken. Zwar war es für ihn eine „an sich heilige Wahrheit“,⁶² daß Gott im Erdbeben sein Strafgericht über die Sünder verhängte. Bei der Untersuchung der Frage nach den mittelbaren Ursachen forschte der Theologe aber strikt im Gefilde der „ordentlichen Gesetze ... der Natur“.

Die bei Pontoppidan im Ansatz sichtbaren Defizite in der Verbindung von theologischer Deutungsabsicht und naturkundlicher Erklärungsbemühung verdichten sich in einer „Sismotheologie“ des Jahres 1770 zum durchgehenden strukturellen Mangel. Ihr Autor, Johann Samuel Preu (1729–1804), widmete sich in deutlich voneinander abgesetzten Arbeitsgängen zunächst der „Untersuchung der Erdbeben“,⁶³ dann dem „Daseyn Gottes“⁶⁴ und seiner Herrlichkeit; aber die spektakuläre Phänomenalität eines Erdbebens wird nach Preu letztlich nur jenem Menschen als Wirken Gottes deutlich, der sich auch im „Gemüth“⁶⁵ affizieren läßt und dessen Herz sich überhaupt den göttlichen Offenbarungen öffnen kann.⁶⁶

Preus Buch gelingt es nicht mehr, die für die Physikotheologie so bedeutsame Offenbarungskraft von Naturphänomenen im konkreten Falle evident zu machen. Umgekehrt konnte schon 1756 die Konzentration auf die reine Natürlichkeit des Bebens sogar zum Heilmittel gegen religiös angefachte Angst werden. In freundlich-ironischer Dialektadaption inszeniert ein „Schreiben an einen jungen Herrn nach der neuen Mode über das Erdbeben“ die mutige Antwort gegen die Erdbebenfurcht: „A Wat! Wol dei Physek versteit, dei förchtet sek vor kennen Düfel un vor kein Erdbefen. Wei wol sek davor förchten: Porblö! et is alles natürlek.“⁶⁷ Solche und ähnliche Gedanken erschienen nun aber einer geistlichen Betrachtung aus dem Jahre 1757 geradezu als Ausdruck

⁶⁰ Vgl. *Johann Karl Koken*, Die Stimme Gottes im Erdbeben, über Ps. 104, 32 ..., Hildesheim 1756, 9.

⁶¹ Vgl. *Manfred Jakubowski-Tiessen*, Art. Pontoppidan, Erik, in: RGG⁴ 6, Tübingen 2003, 1490.

⁶² Vgl. für dieses und das folgende Zitat: *Erik Pontoppidan*, Unvorgreifliche Bedenken über die natürliche Ursache der vielen und starken Erdbeben, übers. von *Christian Gottlob Mengel*, Kopenhagen/Leipzig 1757, 27 f.

⁶³ *Johann Samuel Preu*, Versuch einer Sismotheologie oder physikalisch-theologische Betrachtung über die Erdbeben, Nördlingen 1772, Vorrede.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ A. a. O., 203.

⁶⁶ A. a. O., 120.

⁶⁷ Schreiben an einen jungen Herren, nach der neuen Mode über das Erdbeben, in: *Nützliche Sammlungen* 1756, 20. Stück, 312.

einer tolldreisten Verdrängungsstrategie durch Naturalisierung; die Menschen wollten die seismischen Schrecknisse einfach nicht als Gerichtshandeln Gottes begreifen und „fortfahren zu toben und zu rasen wider den Allmächtigen“.⁶⁸ Eine durch den spätorthodoxen Lutheraner Benjamin Bieler (* 1693) besorgte Sammlung von Erdbebendeutungen, ebenfalls 1757 erschienen, tritt gegen naturalistische Tendenzen mit der massiven Wucht der eigenen Tradition an. Beispielsweise können für den Lehrer Bielers, Valentin Ernst Löscher (1673–1749), die Naturkundigen über den wahren, Gottes mächtiges Handeln ausweisenden Charakter der Erdbeben „nur lallen“;⁶⁹ experimentelle Simulationen von Erdbebenphänomenen seien angesichts der Größe des Schöpferwirkens ein lächerliches „Kinderspiel“.⁷⁰ Diese Bewertung Löschers aus dem Jahre 1724⁷¹ konnte 1756 nicht zufällig aktiviert werden. Allein Immanuel Kant beschrieb zwei Versuche, die durch Simulation die Entzündung unterirdischer Gase als Erdbebenursache evident machen sollten.⁷²

Gott oder die Natur? Diese Frage markiert ein entscheidendes Segment in den Deutungen zum Erdbeben von Lissabon, und oft umfaßt diese Frage sogar den ausschlaggebenden Interpretationshorizont von vielen Versuchen, das Erdbeben von Lissabon zu verstehen.⁷³ Es ist angesichts einer ganzen Reihe von Quellen unübersehbar und für das Jahrhundert der Aufklärung auch nicht überraschend, daß in der Zeit nach dem 1. November 1755 die Natürlichkeit von Erdbeben ein nicht nur beiläufiger, sondern entscheidender Ansatzpunkt für religiöse und theologische Konflikte war. Die Debatten kümmerten sich auch um die Frage, ob denn das Erdbeben von Lissabon in die gewöhnliche Abfolge historischer Erdbeben eingeordnet werden dürfe oder als singuläres, quasi apokalyptisches Ereignis aller geschichtlichen Vergleichbarkeit entzogen sei. Der Schweizer Pfarrer Elie Bertrand (1712/1713–1785), der Voltaire übrigens geraten hatte, sein Erdbebengedicht mit dem Wort „Hoffnung“ doch positiv zu beenden,⁷⁴ wollte mit seiner eigenen Erdbebenschrift alles andere als Theodizeekritik üben. Gott wird nach langen lokalgeographischen und erdbebenhistorischen Erwägungen physikotheologisch gar als weiser Schöpfer ge-

⁶⁸ Gesammlete Nachrichten von dem Erdbeben der Stadt Lissabon und anderer Orte ..., Frankfurt a. M./Leipzig 1756, 59.

⁶⁹ D. Valentin Löschers ... wichtige Anmerkungen vom Erdbeben. Aus dem vortrefflichen Buche: Die merkwürdigen Werke Gottes in dem Reiche der Natur, der Kunst und des Glückes, genannt, in: *Benjamin Bieler*, Erbauliche Betrachtungen über die bisher erstaunenswerten Begebenheiten und Erdbeben, Leipzig/Wittenberg 1757, 40.

⁷⁰ A. a. O., 41.

⁷¹ Löschers „Merkwürdige Werke Gottes in dem Reich der Natur, der Kunst und des Glückes“ erschienen in der dritten Auflage im Jahre 1756. Die Erstauflage datiert auf das Jahr 1724.

⁷² Vgl. *Immanuel Kant*, Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1887, 422 f.

⁷³ Vgl. Löffler (s. Anm. 7), 205–265.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 63.

priesen,⁷⁵ der in den Tiefen der Erde den schönen und nützlichen Pyrit verborgen habe. Johann Daniel Denso (1708–1795) vermutete, daß der Schrecken über Lissabon in 30 bis 50 Jahren vergessen sein werde, daß aber die Geologie dieses außerordentliche Ereignis als wertvolles Arsenal für ihre Datensammlung niemals aus dem Blick verlieren werde.⁷⁶

Die mannigfaltigen Debattenbeiträge spiegeln neben ihrer stilistischen und inhaltlichen Bandbreite im Deutungszugriff gewiß auch etwas von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im „tintenklecksenden Säkulum“;⁷⁷ neben heftigen Kontroversen um die Natürlichkeit von Erdbeben zeigten sich fast reine physikotheologische Deutungsmuster sowie Reflexionen, die gewissermaßen eine theologische Emanzipation von den Phänomenen theoretisch begründen halfen.

5.3. Der Appellcharakter des Erdbebens

Neben oder gar im Verbund mit dem schöpfungstheologischen und dem naturkundlichen Deutungshorizont tritt in den Quellen ein weiterer Interpretationsschwerpunkt zutage. Immer wieder wurde betont: Das Erdbeben sandte einen wie immer gearteten Appell an die Menschen.

Das unterirdische Grollen des Erdbebens stellte dabei vor allem für Prediger die Basismetapher von einer „Wächterstimme“ Gottes bereit. Für nicht wenige war es ausgemacht: Gott ruft und schreit im Erdbeben. Diese akustische Metaphorik wurde von John Wesley (1703–1791) ebenso aufgenommen⁷⁸ wie von dem Ulmer Abt Gregor Trautwein (1711–1785), der anlässlich des Bebens eine ganze Typologie göttlicher Stimmvarianten entwarf.⁷⁹ Die Antworten auf die Frage nach der Zielrichtung des Appells waren vielfältig. Es gab eben nicht nur eine diffus beschreibbare Unerbittlichkeit von Straf- und Bußpredigten, wie sie in Goethes Erinnerungen an das Erdbeben von Lissabon dargestellt wird.⁸⁰ Natürlich gab es Prediger, die in der von Goethe kolportierten Weise agierten. Gerade diese schroffen Äußerungen differenzierten ihre Zielrichtungen aber durchaus und variierten dabei Predigtinhalte, die schon vor dem Erdbeben von Lissabon auf dem Plan waren.

Johann Melchior Goeze (1717–1786), der 1755 gerade als Hauptpastor in Hamburg installiert war, gab zum Beispiel seinen beiden Predigten zum Erdbeben ein ganz unterschiedliches Gepräge. Am ersten Advent 1755 wurde die Katastrophe für ihn zum hermeneutischen Hilfsmittel für eine Verteidigung des

⁷⁵ Vgl. z. B. *Elie Bertrand*, *Memoires historiques et physiques sur les tremblemens de terre*, La Haye 1757, 12–14.

⁷⁶ Vgl. *Johann Daniel Denso*, *Sendschreiben vom Erdbeben*, Rostock/Wismar 1756, 36.

⁷⁷ *Friedrich Schiller*, *Die Räuber*, Stuttgart 2001, 21 (1. Akt, 2. Szene).

⁷⁸ Vgl. *John Wesley*, *Serious thoughts occasioned by the late earthquake at Lisbon*, London 1755, 7 f. Wesley redet hier von „Trumpets, loud and strong“.

⁷⁹ Vgl. dazu *Löffler* (s. Anm. 7), 509–513.

⁸⁰ Vgl. *Goethe* (s. Anm. 1), 42.

wörtlichen Schriftsinns (*sensus literalis*) der Heiligen Schrift. Die Strenge der lukanischen Endzeitrede (Lk 21, 25–36) dürfe nicht historisierend oder allegorisch weginterpretiert werden. Es gehe darum, den Glauben an das Endgericht schriftgemäß zu bewahren, denn das Erdbeben sei Vorspiel und Spiegel eschatologischer Abläufe, ja sogar einer der „starken Beweisgründe“⁸¹ für das Endgericht Gottes. Hier klingt von ferne die Konfliktlage von Goezes Auseinandersetzungen mit Lessing um die Theopneustie der Schrift an. In einer Predigt vom 11. März 1756 setzte Goeze andere Akzente. Der Kasus der Predigt, ein allgemeiner Bußtag, der in Hamburg anlässlich des Erdbebens von Lissabon begangen wurde,⁸² verschob notwendigerweise den homiletischen Schwerpunkt. Nun ging es um eine flammende Anklage gegen die Lebenspraxis der Hörer. Goeze deutete das Erdbeben als göttliche Warnung angesichts der „gehäuften“⁸³ Sünden der Menschen. Dazu zählten für den Prediger nicht nur Völlerei im Essen und im Trinken, sondern auch der Theaterbesuch, dessen ungebrochen hohe Frequenz die nötige Bußgesinnung geradezu erstickte.⁸⁴

Während Goezes Bußpredigt die Lebensgewohnheiten der Bürger in der Elbmetropole kritisierte, richtete der Bremer Pfarrer Henrich Hoek (1700–1779) seinen Blick direkt auf die zerstörte Stadt am Tejo. Er ermahnte die in Portugal tätige protestantische Kaufmannschaft, angesichts des Zusammenbruchs der katholischen Stadt Lissabon gewahr zu werden: den „Gräueln des Pabsthums“⁸⁵ dürfe man in keinem Falle zu nahe kommen. Hoek warnte eindringlich vor einer Konversion zum Katholizismus – weder um des ökonomischen Vorteils willen, noch wegen einer geplanten Heirat mit Einheimischen dürfe ein solcher Schritt erwogen werden. Beides – die ökonomisch begründete Konversion und die Heirat zwischen Deutschen und Portugiesen – war dem Prediger in der Hansestadt wohl ausdrücklich kolportiert worden.⁸⁶

In schärfster konfessioneller Polemik äußerte sich auch der damalige Dekan der Erlanger theologischen Fakultät. In einem Traktat, der als Anschlag am Schwarzen Brett der Fakultät ausgewiesen ist, betont Johann Martin Chladenius (1710–1759): In Lissabon sei eine exemplarisch sündige Stadt getroffen worden; sie habe sich ja ganz dem Müßiggang hingegeben. Der Erzbischof, erst jüngst zum Kardinal gekürt, sei „eine ganz neue Art des Antichrists“.⁸⁷ Vor allem aber werde in der Stadt am Tejo „wider die evangelische Lehre und das reine Wort Gottes“⁸⁸ agiert.

⁸¹ *Johann Melchior Goeze*, *Zwo Predigten, welche durch das fürchterliche und so weit ausgebreitete Gericht Gottes im Erdbeben, veranlassen worden* [1. Predigt], o. O. o. J., 12.

⁸² Vgl. zur engen ökonomischen Beziehung zwischen Hamburg und Lissabon: *Löffler* (s. Anm. 7), 437.

⁸³ Goeze (s. Anm. 81), [2. Predigt], 33.

⁸⁴ Vgl. a. a. O., 42.

⁸⁵ *Henrich Hoek*, *Die Offenbarung der richterlichen Gerechtigkeit Gottes*, Hamburg o. J., 24.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ *Johann Martin Chladenius*, *Daß die königliche Macht des Messias die Völcker wie Töpfe zu zerschmeissen* Ps. II. 9. sich in den letztern Erdbeben gezeigt habe [...], Erlangen 1756, 27.

Für einen Vertreter der pietistischen „Stillen im Lande“, Friedrich Carl von Moser (1723–1798), wurde die Zerstörung Lissabons weniger zum Auslöser antikatholischer Äußerungen. Der kritische Blick Mosers richtete sich vielmehr gegen die Ökonomisierung des menschlichen Selbstverständnisses. In ironischer Personalisierung zeichnete der Zeitungsbeitrag des im Geist des halblischen Pietismus erzogenen Staatsmannes ein kleines Panoptikum menschlichen Fehlverhaltens angesichts der Katastrophe. Der Schuldner Debentius wünscht sich etwa, seine Kreditgeber wären in Lissabon gestorben. Der Anwalt mit dem sprechenden Namen „Rabula“ beklagt dagegen sein hohes Alter und seine fehlenden Portugiesischkenntnisse; wegen dieser offensichtlichen Defizite könne er nicht von den nun in Lissabon anstehenden „Processen, Besichtigungen, Anleiten, Inventarien und Theilungen“⁸⁹ profitieren.

Der Blick konnte aber auch mit ausdrücklicher Empathie nach Lissabon gelenkt werden. Das Schicksal der Opfer fand seine Antwort dann in einem freilich höchst unterschiedlich begründeten und akzentuierten Mitleid. Der Pfarrer, dessen Predigt Goethe wohl als Knabe im Jahr 1755 gehört hat,⁹⁰ liefert hier erste Ansatzpunkte. Johann Philipp Fresenius (1705–1761) betonte nämlich in seiner Bußtagspredigt, daß sich jede konfessionell begründete Überheblichkeit gegenüber den katholischen Opfern in Portugal verbiete;⁹¹ dies widerspräche der Authentizität der eigenen Bußgesinnung. Wesentlich konturierter predigte der ebenfalls in Frankfurt wirkende reformierte Theologe Hermann Dietrich Pörtner († 1764). Seine Predigt erklärte das Mitleid zur unumgänglichen Christenpflicht angesichts des Handelns Gottes; Pörtner schärft der Gemeinde ein: „Selbst dazu läßt der weise Regierer der Welt oft einen Theil ihrer Einwohner leiden, damit der andere Gelegenheit habe, Mitleiden, Barmherzigkeit und Liebe auszuüben.“⁹²

Pörtners Aussagen sind theologisch gewiß nicht unproblematisch. Sie könnten rasch zu einer kleinen Theodizeedebatte führen, wenn man nämlich kritisch nachfragt, ob Gott denn die einen Menschen leiden lasse, nur um die Mildtätigkeit der anderen aktivieren zu können. Solche Fragen liegen aber jenseits des Problemhorizonts des Predigers. Dem entspricht eine andere Beobachtung: Mitleid ist für Pörtner keine Gefühlsregung eines autonomen moral sense⁹³ angesichts eines unerklärlichen Leidens. Mitleid mit den Opfern ist in Pörtners Predigt schon gar nicht wie etwa in Voltaires Erdbebengedicht Ausgangspunkt

⁸⁸ A. a. O., 26.

⁸⁹ *Friedrich Carl von Moser*, Lissabon, in: *Wöchentliche Franckfurtische Abhandlungen*, 1756, 44. Stück, 684.

⁹⁰ Vgl. zu den Beziehungen zwischen Johann Philipp Fresenius und dem Elternhaus Goethes: *Löffler* (s. Anm. 7), 455.

⁹¹ Vgl. *Johann Philipp Fresenius*, *Bus-Gedancken bey den grosen Erderschütterungen*, Leipzig 1756, 34.

⁹² *Hermann Dietrich Pörtner*, *Drey Predigten, welche bey Gelegenheit der seit einiger Zeit vorgefallenen Erdbeben und Wasserfluthen gehalten* [2. Predigt], Frankfurt a. M./Leipzig 1756, 116.

⁹³ Vgl. *Käte Hamburger*, *Das Mitleid*, Stuttgart 1985, 25 f.

für die Klage gegen den philosophischen Optimismus. Mitleid bleibt für den Frankfurter Prediger die notwendige Antwort des Glaubens angesichts des Wirkens Gottes. Pörtners Deutung zeigt trotz ihrer problematischen Aspekte, daß es zu kurz gegriffen ist, wollte man alle theologischen Äußerungen zum Erdbeben konturlos mit dem Etikett von Gerichts- und Strafandrohungen versehen.

Zusammenfassend muß noch einmal bemerkt werden: Die hier skizzierte Pluralität der Deutungsansätze fand ihren Niederschlag in einer Fülle ganz unterschiedlicher Gattungen. Die Äußerungsformen reichen vom Gelegenheitsgedicht über das Theaterstück⁹⁴ bis zur Kantate⁹⁵. Allerdings verebbte die Flut der Äußerungen recht bald. Das schwindende Interesse am Erdbeben von Lissabon war nicht auf Deutschland beschränkt. Hans Moritz von Brühl (1736–1809), ein Briefpartner Christian Fürchtegott Gellerts, berichtete schon am 17. Januar 1756 aus Paris, man rede beständig über ein neues Theaterstück namens Astimax, so wie man vorher beständig über das Lissabonner Erdbeben geredet habe.⁹⁶

Die Weltbühne hielt aber umgehend ein weiteres Großereignis bereit, das die nicht zuletzt publizistische Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollte. Schon um die Jahreswende 1755/56 mehrten sich nämlich massiv die Anzeichen, daß es bald militärische Auseinandersetzungen zwischen Preußen und Österreich um die Vorherrschaft in Schlesien geben sollte. Der Siebenjährige Krieg (1756–1763) brachte am Ende Zerstörung und Mangel, zumindest aber politische und finanzielle Unsicherheit mitten in jene Gebiete Europas, die durch das Erdbeben von Lissabon seismisch zwar von ferne ebenfalls erschüttert, durch das Naturereignis aber keinesfalls in ihrem Bestand gefährdet worden waren.

6. „Nach 1755“ – Zeitläufte und Deutungsumschwünge

Der Beginn des Siebenjährigen Krieges im Jahre 1756 initiierte nicht zuletzt auch massive publizistische Reflexe und Deutungsbemühungen angesichts der durch Menschen verursachten massiven Zerstörungen. Aus einer Analyse der Buchmeßkataloge der Jahre 1755 bis 1759 ergibt sich auch bei vorsichtiger Gewichtung ihrer Aussagekraft⁹⁷ ein doppeltes Ergebnis:

⁹⁴ Vgl. zu Christian Gottlieb Lieberkühn, *Die Lissabonner*, Breslau 1758: Löffler (s. Anm. 7), 334–341.

⁹⁵ Prominentes Beispiel hierfür ist Georg Philipp Telemanns „Donner-Ode“. Der erste Teil wurde nach Psalmaphrasen von Johann Andreas Cramer komponiert und am 10. Oktober 1756 in der Katharinenkirche in Hamburg uraufgeführt. Ein zweiter Teil folgte um 1760. Vgl. *Nicholas Anderson*, Einführung zur Donner-Ode, in Beiheft zu: *Georg Philipp Telemann, Die Donner-Ode. Deus judicium tuum* [Collegium musicum 90], Essex 1993, 10.

⁹⁶ Brief von Brühl an Gellert vom 17. Januar 1756, in: *Christian Fürchtegott Gellert, Briefwechsel*, hg. von John F. Reynolds, Bd. 2.: 1756–1759, Berlin/New York 1987, 12.

⁹⁷ Vgl. Löffler (s. Anm. 7), 522 f.

Erstens wurde das Erdbeben in seiner publizistischen Brisanz vom Krieg sehr bald eingeholt; bereits in den Katalogen zu den Oster-Büchermessen des Jahres 1757 stehen zwei Titeln zum Erdbeben sieben Titel zum preußisch-österreichischen Krieg gegenüber. 1759 waren sowohl bei den theologischen als auch bei den nichttheologischen Büchern keine Titel zum Erdbeben von Lissabon mehr zu verzeichnen.

Zweitens übertrifft die Gesamtzahl der Titel zum Siebenjährigen Krieg jene der Schriften zum Erdbeben von Lissabon um etwa das Doppelte.

Diesem statistischen Befund korrespondiert, daß auch in den Kriegsjahren selbst ein Vergleich zwischen dem eben gerade erlittenen Erdbeben und den Kriegsgreueln möglich war. Ein Beispiel aus dem Jahr 1757 soll hier genügen. Ein Hamburger Jahresschlußgedicht beklagte:

„Noch fühlst du, vergebens gewarnt, Europa/ die Erdveste zittern;/ Und was für Völker versanken mit ihr! Umsonst erheiterte sich die Luft von Sturm und Gewittern./ Gott wollte verschonen; nun tödteten wir.“⁹⁸

Das Erdbeben von Lissabon wurde aber – wenigstens innerhalb des Protestantismus – nicht nur durch die Kriegswirren, sondern durch eine spezifische Akzentverschiebung in den theologischen Denkformen marginalisiert: Die Schrecklichkeit und Erhabenheit der außermenschlichen Naturgewalt wurde immer weniger als unmittelbar evidente „Leiter“⁹⁹ der religiösen Vergewisserung oder der Gotteserkenntnis betrachtet. Der Mensch als religiöses Individuum oder als erkennendes Subjekt trat in den Vordergrund, wenn die Evidenzen des Erdbebens von Lissabon reflektiert wurden. Dieser Deutungshorizont ist sehr früh bei dem Theologen Martin Crugot (1725–1790) sichtbar. Crugot hatte in seinem erstmals 1757 erschienenen und vielfach neu aufgelegten Erbauungsbuch „Der Christ in der Einsamkeit“ auch das Erdbeben von Lissabon thematisiert. Das Naturereignis kommt für Crugot deswegen in den Blick, weil es mit seinem Ensemble von Schrecknissen dazu dient, dem frommen Subjekt die Allmacht des Schöpfers vor Augen zu führen;¹⁰⁰ mahnend und unterstützend zugleich soll dabei die Schilderung der Naturereignisse den einzelnen in seinem Selbstbewußtsein als Geschöpf stärken.¹⁰¹

Die Konzentration auf eine anthropologisch zugespitzte Deutungsperspektive implizierte bisweilen auch eine erneute Variation optimistischer Grundgedanken. 1768 hatte der Neologe Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–

⁹⁸ Staats- und gelehrte Anzeigen des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten 1757, 31. Dezember 1757.

⁹⁹ So noch *Albrecht Friedrich Thilo*, Gedanken über das Gefühl der Gottheit aus den Verwandlungen in der Natur, sonderlich in Erdbeben, Nördlingen 1756, 1.

¹⁰⁰ Vgl. die Analysen bei *Löffler* (s. Anm. 7), 315–324.

¹⁰¹ Vgl. *Martin Crugot*, Der Christ in der Einsamkeit, Breslau 1758, 44, wo Crugot – nach der Schilderung des Erdbebens von Lissabon – streng subjektivitätsorientiert zu Gott spricht: „Deine Hand regieret alle Mittel, welche mein Glück befördern oder stürzen wollen.“

1789) in seinen „Vornehmsten Wahrheiten über die Religion“ formuliert: „Pope hat recht. Wir bethören uns durch idealistische Glückseligkeiten, und indem wir uns aus Eitelkeit nach ihnen sehnen, so genießen wir die nicht, die für uns bereitet sind“.¹⁰² Die Güte des von Gott gegebenen Naturzusammenhangs bleibt für Jerusalem dabei auch angesichts von Erdbeben bestehen; vielleicht, so Jerusalem, dienen die Erderschütterung einer dem Menschen letztlich zuträglichen Verbesserung der Luft.¹⁰³ Diese Sätze aus dem zeitlichen Abstand von 13 Jahren gesprochen, erinnern allerdings noch an die Trostgründe, die Rousseau angesichts des Erdbebens in den Denkansätzen der optimistischen Philosophie zu finden glaubte.

Das wohl bekannteste und sprechendste Beispiel für eine Akzentverschiebung in der Erwähnung des Erdbebens von Lissabon findet sich in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ aus dem Jahre 1784. Herder schreibt: „Es war ein unphilosophisches Geschrei, das Voltaire bei Lissabons Sturz anhob, da er beinah lästernd die Gottheit deswegen anklagt“.¹⁰⁴ Herder kritisiert im Kontext Voltaires kleinliche Fixierung auf ein in seiner Konstellation wahrhaft einmaliges Naturereignis; der notwendige und heilsame Blick auf den *geschichtlich* vermittelten Zusammenhang des Weltganzen, dessen letztes Ziel die Bildung der Menschen sei, gehe dabei aber verloren.

Der kurze Hinweis auf dieses Konzept zeigt, daß es zu einfach ist, das Erdbeben von Lissabon lediglich als alles entscheidendes Moment für die Krise des philosophischen Optimismus zu beschreiben. Zu diesem Befund gehört die vielleicht auch für die Randlagen der Philosophiegeschichte bedeutsame Einsicht, daß der Siebenjährige Krieg wenigstens ebenso große Verstörungspotentiale bereithielt wie die Naturkatastrophe in Portugal. Darüber hinaus mag aber deutlich geworden sein: Die theologisch relevanten Bewertungen und religiösen Deutungen des Erdbebens von Lissabon weisen formal und inhaltlich eine größere Bandbreite auf, als dies die gern geäußerten Verweise auf die Äußerungen Voltaires, Kants und Goethes vermuten lassen. Der historische Befund kann aber auch nicht verschweigen, daß nicht wenige Deutungsbemühungen um das Erdbeben von Lissabon mit gewichtigen und theologisch relevanten Darstellungsproblemen zu kämpfen hatten. Das auf den ersten Blick attraktiv erscheinende Arsenal des physikotheologischen Denkens wurde angesichts der Katastrophe zwar immer wieder befragt und auch argumentativ herangezogen. Die physikotheologische Fundamentalannahme eines vermeintlich phänomenoffenen Durchbuchstabierens der Weltwirklichkeit im Hinblick auf Gottes Wirken war aber bröckelig geworden. Sie wurde

¹⁰² Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1. Teil, Braunschweig 1768, 146.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., 128 f.

¹⁰⁴ Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 13, Berlin 1887, 24. Vgl. zum folgenden ebd.

schließlich in eine andere, anthropologisch orientierte Perspektive eingeholt: die *humana conditio* des erkennenden, frommen, zu Mitleid und Hilfe fähigen geschichtlichen Subjekts erschloß sich im 18. Jahrhundert vor allem späteren Deutungen des Erdbebens von Lissabon als theologischer Argumentationsrahmen.

Pfarrer Dr. Ulrich Löffler, Blumenstraße 18, 69168 Wiesloch;
E-Mail: sauer-loeffler@t-online.de

„Trug für Gott“?

Zur Frage, ob es im Theodizeeproblem um Gott oder um den Menschen geht

Von Walter Sparn

1. Die Zweideutigkeit der Frage

1.1. Einer der ältesten Versuche der Theodizee findet sich in der Bibel. Die Freunde Hiobs unternehmen sie, indem sie dem schwer Geprüften klarmachen, daß sein maßloses Leid nicht, wie dieser gottesfürchtige Mann mit bewegter Klage behauptet, unverschuldet sein kann, denn sonst müßte ja Gottes Willkür die Schuld gegeben werden. Und das sei ferne! Die Freunde meinen es gut mit Hiob, und es scheint, daß sie wirklich die Vernünftigeren sind: Ist es nicht weise zu unterstellen, daß erfahrene Folgen eigenes Handeln ursächlich voraussetzen? Aber Hiob läßt sich nicht auf diese Rechtfertigung Gottes ein und läßt sich nicht für Gott auf die Anklagebank setzen. Die Bußforderung seiner Freunde macht ihn, der mit Gott rechten will, zornig: Trug für Gott! „Wollte Gott, ihr schwieget, so wäret ihr weise ... Wollt ihr Gott verteidigen mit Unrecht und für ihn List brauchen? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr ihn vertreten?“ (Hi 13, 5.7 f.)¹

Die Frage, ob es im Theodizeeproblem um Gott oder um den Menschen gehe, könnte der Weisheit der Freunde nahestehen. Denn Eliphas, Bildad und Zophar versuchen Hiob eben damit zu trösten, daß sie Gott und Hiob sorgfältig auseinanderhalten und dann, da Gott als Täter des Bösen nicht in Frage kommen kann, Hiob als Verursacher seiner Leiden dingfest machen. Die gestellte Frage denkt ähnlich, wenn auch nicht auf der Ebene der Ereignisse, sondern auf der Ebene der Erklärung der Ereignisse. Ihr Entweder-Oder legt nahe zu sagen: Vermeiden wir doch die drohenden Schwierigkeiten, wenn wir in dieser heiklen Sache Gott ins Kalkül ziehen, lassen wir uns lieber nicht auf den „Trug für Gott“ ein. Doch so gäbe man zwar die Theodizee-Absicht der Freunde auf, dies aber gerade im Bunde mit der Weisheit der Freunde. Ist das Theodizeeproblem mithin keine „Sache Gottes“?

¹ Die argumentativen Dispute zwischen Hiob und den Freunden sind nur ein Aspekt des Hiobbuches, das vielmehr kraft seiner sprachlichen Produktivität eine spezifisch religiöse Gestalt der Bearbeitung des Theodizeeproblems darstellt. Vgl. *Gerd Theobald*, Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993; *Hans-Peter Müller*, Die Theodizee und das Buch Hiob, in: NZSTh 39 (1997), 140–156.

1.2. Das Gegenteil behauptet die neuzeitliche *Theodizee*, jener erstmals von Gottfried Wilhelm Leibniz so genannte Versuch, die „Rechtssache Gottes“ mit guten Gründen zu verteidigen angesichts der in dieser Welt getanen oder erlittenen Übel. „Causa Dei“ lautet die kurze lateinische Fassung der Argumente, die Leibniz in der „*Théodicée*“ von 1710 vorträgt.² Dieser Ausdruck ist eine Neubildung Leibnizens, mit der er an Röm 3, 4 f. anknüpft. Paulus zitiert hier seinerseits Ps 51, 6, wo der Beter seine Sünde vor Gott bekennt, „... damit du recht behältst in deinen Worten und siegst, wenn man mit dir rechtet“; und der Apostel spitzt dies angesichts des Unglaubens von Juden zur Aussage zu: „Gott ist wahrhaftig und alle Menschen sind Lügner“. Die klassische Definition der *Theodizee*, die Immanuel Kant in seinem Aufsatz von 1791 „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der *Theodizee*“ gibt, betont wie Leibniz, daß es hier um die Sache *Gottes* gehe: „... die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“.³

Diese Erklärung Kants, aber auch schon der Titel der Leibniz'schen „*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*“⁴ lassen auf der anderen Seite deutlich erkennen, daß es in der Rechtssache Gottes auch um den *Menschen* geht, nicht nur um die Güte Gottes, sondern auch um die Freiheit des Menschen. Noch mehr: In dieser Streitsache, einem rechtsförmigen Verfahren, fungiert die menschliche Vernunft zugleich als Ankläger Gottes, als Verteidiger Gottes und als Richter Gottes. Es geht also elementar um das Interesse der *Vernunft*. Das Vermögen, ihre dreifache Rolle zu spielen, ist ein ihr von Gott anerschaffenes Vermögen; aber es ist wiederum ein Vermögen, durch das sie mit der Vernunft Gottes verbunden ist. Denn die Sache Gottes zu verteidigen ist nur möglich, weil die Logik der menschlichen Vernunft die Logik des welterschaffenden Gottes nachvollziehen kann. Dazu braucht es allerdings, hierin unterscheidet sich die endliche menschliche von der unendlichen göttlichen Vernunft, die Mühe des diskursiven Nachdenkens. Aber das Ergebnis sind Gründe *a priori*, Gründe bei Gott, die immer schon gelten und durch die in der Zeit erfahrenen Ereignisse nicht aufgehoben werden, vielmehr in diesen wirksam sind und sie allererst erklärlich machen.⁵

² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam* (publiziert 1719), in: *Ders.*, Philosophische Schriften, hg. und übers. von Herbert Herring, Bd. II/2, Darmstadt 1985, 314–383. Zur Begriffs- (und auch Problem-)geschichte seit Leibniz vgl. Stefan Lorenz, Art. *Theodizee*, in: HWP 10, Basel u. a. 1998, 1066–1074.

³ Immanuel Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden, Bd. 6, Darmstadt 1975 u. ö., 105–124, 105.

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), in: *Ders.*, Philosophische Schriften (s. Anm. 2), Bd. II/1 und Bd. II/2, 2–269.

⁵ Zu diesem Anspruch vgl. den übersichtliche Darstellung von Karsten Kreutzer, Art. *A priori – A posteriori*, in: Albert Franz u. a. (Hg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Darmstadt 2003, 34–36.

Es geht in der die Vernunft interessierenden Theodizee somit nicht um ein Entweder-Oder. Die Rechtssache Gottes würde gar nicht zu einer solchen, wenn sie nicht einem wichtigen Interesse des Menschen entspräche. Weil es in der Theodizee um die *Beziehung* zwischen Mensch und Gott geht, muß die Frage modifiziert werden: Welcherart ist das menschliche Interesse an der Sache Gottes? Welche *Erwartungen* hat die menschliche Vernunft an die Weisheit Gottes? Das ist eine durchaus offene Frage. So geht der biblische Rechtsstreit, auf den sich die neuzeitliche Theodizee beruft, ja anders aus als sie selbst. Er endet mit dem Bekenntnis eines Menschen, der sich als unweise oder sogar lügnerisch erkennen muß. In der Theodizee jedoch behält die Vernunft gegen ihre eigenen Zweifel recht, weil sie sich ihrer Teilhabe an der göttlichen Vernunft, d. h. der Apriorität ihrer Gründe für die Güte Gottes vergewissert hat. Die Vernunft der Theodizee verbindet ihr Interesse an sich selbst mit ihrem Interesse an Gott.

1.3. Eine bloße Begriffsbestimmung von „Theodizee“, so muß man nun vermuten, genügt nicht, um die gestellte Frage zu beantworten. Sie genügt auch deshalb nicht, weil unter dem Begriff unterschiedliche, ja gegensätzliche Argumentationen und Wissensansprüche auftreten können. Man kann in diesem Sinn, etwas vereinfachend, drei Verwendungen des Terminus unterscheiden.

„Theodizee“ kann (1) ein *affirmativer religionsphilosophischer Begriff* sein. So hat ihn Leibniz eingeführt; so gebraucht ihn Kant, trotz seiner Kritik an Leibniz, in seiner eigenen „authentischen Theodizee“; so gebraucht ihn, Leibniz’ umfassenden Erkenntnisanspruch erneuernd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist es, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen“. ⁶ Aber auch Theologen beanspruchen, eine Theodizee zu führen, wie im 19. Jahrhundert viele Protestanten in der weltanschaulichen Gestalt eines vorsehungsgläubigen „Optimismus“; die philosophische Theologie der römisch-katholischen Neuscholastik nannte sich sogar im ganzen „Theodicee“. Aber noch in neuester Zeit entwickeln besonders angelsächsische Theologen und Philosophen positive Theodizeen aufgrund der Annahme eines durchgehend erzieherischen Wirkens Gottes in der Welt, wie bei John Hick, oder in Gestalt eines rationalen Theismus, der als mit der Existenz des freien, auch zum Bösen fähigen menschlichen Willens und mit einer leidvollen Welt vereinbar dargestellt wird, wie das etwa Richard Swinburne tut. ⁷

Im Gegensatz hierzu kann von „Theodizee“ (2) *polemisch* die Rede sein; der affirmative Gebrauch des Begriffes wird dann theoretisch für unmöglich er-

⁶ Kant (s. Anm. 3), 116; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1971, 455.

⁷ John Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966; Richard Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987 (engl. 1979), Kap. 11.

klärt oder sogar moralisch diffamiert. Ersteres geschieht insbesondere in der (sprach-)analytischen Philosophie, die das Theodizeeproblem als Scheinproblem deklariert, das sich aus sinnlosen Behauptungen über ‚Gott‘ ergibt – sinnlos, weil nicht einmal die Bedingungen angegeben werden können, unter denen ihre Wahrheit überprüft werden könnte. Auch manche Theologen bestreiten derart die Stichhaltigkeit sämtlicher Theodizee-Argumente.⁸ In der modernitätskritischen Theologie erscheint der Versuch, der in Jesus Christus gegebenen, aber auch endzeitlich vorbehaltenen Selbstrechtfertigung Gottes zuvorzukommen durch eine rationale Theodizee, sei es des spekulativen Leibniz’schen sei es des praktischen Kant’schen Typs, als ein sündiger Versuch, die Freiheit Gottes als Schöpfer und Erlöser in menschliche Regie zu nehmen; so in der Kontrastierung von ‚schwachem‘ philosophischem und ‚starkem‘ theologischem Optimismus prominent Karl Barth.⁹

Im besonderen verurteilen die „nach Auschwitz“ denkenden Philosophen und Theologen jegliche Theodizee als den amoralischen, ja zynischen Versuch, dem maßlosen Leiden von unschuldigen einzelnen und vielen doch noch einen ‚Sinn‘ abzupressen und gar mit einem ‚großen Ganzen‘ zu verrechnen. In einem solchen, das Leiden verdrängenden Versuch würde, wie Theodor W. Adornos, Dorothee Sölles und Johann Baptist Metz’ Plädoyers für die *memoria passionis* einschärfen, das Böse gerade gerechtfertigt, und die Täter triumphierten noch einmal über ihre Opfer.¹⁰ Die Verwerfung aller Theodizee als absurd und – angesichts der namenlosen Leiden etwa der Kinder – wahrhaft ruchlos kann mit Atheismus verknüpft sein, wie seit Arthur Schopenhauer oder Georg Büchner, kann aber auch gerade den Hiob-Streit mit Gott erneuern; so die russische Literatur und Religionsphilosophie seit Fjodor Dostojewski oder Nikolaj Berdjaev.¹¹

Schließlich gibt es (3) einen Gebrauch des Ausdrucks, der sich moralischer oder religiöser Wertungen enthält, vielmehr psychologisch, soziologisch oder systemtheoretisch *beschreibt*, wie Individuen und Gesellschaften mit Erfahrungen umgehen, die als leidvoll, widersinnig, bedrohlich empfunden werden und irgendwie verarbeitet werden müssen; „Theodizee“ wird hier fast identisch mit „Religion“. Schon Max Weber hat darauf hingewiesen, daß die integrierende Funktion von Religion einer Theodizee gleichkommt, so daß alle Religionen implizit eine Theodizee enthalten; aber auch weltanschaulich diffundierte und säkulare Gesellschaften bilden vergleichbare Deutungs- und Handlungsmuster

⁸ Armin Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg i. Br. 1997; für die Philosophie vgl. John L. Mackie, Das Wunder des Theismus (engl. 1982), Stuttgart 1985, Kap. 9; Gerhard Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992.

⁹ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, Zürich 1945, § 42; III/3, Zürich 1950, § 48, § 50.

¹⁰ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, bes. 352 ff.; Dorothee Sölle, Leiden, Stuttgart 1976, Freiburg i. Br. 1993; Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee? in: Willi Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, 103–118.

¹¹ Vgl. Ludwig Marcuse, Der Pessimismus. Ein Stadium der Reife, Hamburg 1953; Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970. Texte und Interpretationen Schopenhauers: Walter Sparr, Leiden – Erfahrung und Denken, München 1980, § 5.

aus. Denn überall muß der einzelne mit der Gesellschaft vermittelt werden, immer muß gesellschaftliches Einverständnis über die ‚Welt‘ aufgebaut werden; nicht zuletzt müssen „kontingente“ und „anomische“ Phänomene, also die leidvollen Erfahrungen von Krankheit und Tod, von Naturkatastrophen und von Bösem erklärt, mit ‚Sinn‘ versehen und erträglich gemacht werden. Theodizee ist im Rahmen dieses *funktionalen* Religionsbegriff jede Rationalisierung oder „Normisierung“ der Realität, welche die Ordnungsstruktur des Lebens von neuem als verlässlich vor Augen stellt.¹²

Allerdings ist der funktionale Theodizeebegriff gegen die Inhalte von ‚Theodizeen‘ völlig gleichgültig, solange sie nur ihre Funktion erfüllen. Daher kann man kritisch einwenden, daß er, da er ja die Stabilisierung des Bestehenden beschreibt, die Theodizeefrage und den darin liegenden Protest gegen das Faktische stilllege; man kann sogar meinen, daß die neuzeitliche Theodizee eine Häresie sei, weil sie, restlos alles Geschehen als vernünftig und zweckmäßig erklärend, dann Religion, d. h. die Akzeptanz unserer Daseinskontingenz, überflüssig mache.¹³ Richtig ist daran, daß der funktionale Theodizeebegriff zwar heuristischen Wert hat, die inhaltlichen Fragen aber nicht erfassen kann. Da die inhaltlichen Theodizeebegriffe vielfältig sind und sogar gegensätzlich votieren, muß die gestellte Frage beantwortet werden auf der Grundlage einer Beschreibung der geschichtlichen Problemlagen der Vernunft in ihrer Beziehung zu der göttlichen Instanz, deren Rechtfertigung ihre Theodizee jeweils diene.

2. Die Aufschichtung der Aufgabe einer Theodizee im christlichen Abendland

Die Theodizeefrage, sofern sie inhaltlich als Frage nach Rechtfertigung *Gottes* angesichts des erlittenen Unglücks oder Unrechts verstanden wird, ist nicht allgemeinmenschlich. Fragen zu können (oder zu müssen): „Wie kann Gott das zulassen?“, ist religiös und kulturell voraussetzungsreicher als die Frage „Warum leide ich?“, noch voraussetzungsreicher ist es zu fragen: „Wie kann die Vernunft die Weisheit Gottes angesichts des Zweckwidrigen in der Welt verteidigen?“ Hier wird mehr oder anderes zu wissen verlangt als vordem. Erwartungen des fragenden und denkenden Menschen an eine Erklärung seiner Erfahrungen sind nicht einfach ‚vernünftig‘; nicht nur Antworten, sondern auch Anforderungen an eine Theodizee sind im emotionalen und intellektuellen Haushalt der abendländischen Kultur langfristig aufgeschichtet worden.

¹² Der klassische Text stammt von Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921, 314–319; Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 52–78; Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, Kap. 4: Kontingenzformel Gott.

¹³ Hans-Gerd Janßen, *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt ²1993, 167 ff.; Hermann Lübbe, *Theodizee als Häresie*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Leiden*, Paderborn 1986, 167–176.

Welche Faktoren waren in diesem Aufbau theoretischer Komplexität hauptsächlich wirksam?¹⁴

2.1. Zur Forderung einer Rechtfertigung Gottes angesichts irritierender Erfahrungen in der Welt kann es erst kommen, wenn zwei Annahmen zusammen gegeben sind: Zum einen der Glaube, es gebe eine Instanz ‚Gott‘, die als von menschlichen Tätern verschieden angesprochen und in Verantwortung genommen werden könne; zum andern der Glaube, die Welt als Inbegriff des Lebensraums und der Erfahrungen der Menschen sei kontingent, d. h. verdanke sich einer nichtweltlichen, frei handelnden Ursache. Die Theodizeefrage ist erst möglich seit der Verknüpfung des *Monotheismus*, wie ihn die philosophische Kritik des mythisch-polytheistischen Weltbildes in Griechenland ausgebildet hatte, mit dem christlichen *Gottesglauben*.

Für sich hatte der *Monotheismus* eines Plato oder Aristoteles kaum Anlaß zur Theodizeefrage. Denn die Welt war mit dem Gott gleichewig, als solche mithin ein Datum, das jenseits aller Rechtfertigung bestand, und auch der Gott war als demiurgischer Künstler, erst recht als passiver „Erster Bewegter“ von vornherein keiner Rechtfertigung bedürftig. Daher konnten die in der Welt seienden Übel nur als minderes Sein interpretiert werden: Solche Übel ‚sind‘ in sich nichts, sondern existieren bloß an anderem, nämlich als Mangel von dessen Sein und Gutsein; nur der Mensch wählt frei das Gute oder das Schlechte. Der Gott ist unveränderlich einfach und wahr in Wort und Tat: „Schuld hat, wer gewählt hat; Gott ist schuldlos“.¹⁵ Dieses Argument wird in der stoischen Philosophie pädagogisch pointiert, aufgrund der Zuversicht in die göttliche Vorsehung zugunsten des Guten, mit dem Ziel der vernünftigen Apathie gegenüber den Zufällen des (Un-)Glücks und des Schicksals. Der Neuplatonismus wendet es auch ästhetisch: Gerade die vollkommene Schönordnung, in der die Welt verfaßt ist, erfordert Differenzen und Kontraste, die aus partikularem Blickwinkel zunächst als Übel erscheinen; Böses wird nur durch den Menschen verursacht, dessen Affekte die Seele zum nichtig Materiellen verführen. Das große Vorbild des Sokrates besagt, daß die Leiden dieses Lebens für den Gerechten, d. h. den sich der göttlichen Art seiner Seele erinnernden und sich dem Göttlichen angleichenden Menschen, nur Schein sind.¹⁶

Auch das *Christentum* hatte für sich selbst kaum Anlaß zur Theodizeefrage. Denn der Glaube an den einen Gott als Schöpfer von Zeit und Welt schloß schon

¹⁴ Zum Überblick, auch über die unermeßliche Literatur, vgl. *Hartmut Rosenau*, Art. Theodizee, IV. Dogmatisch, in: TRE 33, Berlin/New York 2003, 222–229; *Carl-Friedrich Geyer*, Art. Theodizee, VI. Philosophisch, a. a. O., 231–237; *Walter Sparn*: Art. Theodizee, in: EKL³ 4, Göttingen 1996, 724–730; *Ders.*, Art. Theodizee, V. Dogmengeschichtlich, in: RGG⁴ 8, Tübingen 2005, 228–231.

¹⁵ *Platon*, Nomoi 617d; Platon stützt diesen Nachweis mit der Annahme der Präexistenz der Seele und erkaufte ihn auch mit dem tendenziellen Dualismus von Materie und Logos (Schöpfungsmythos in Timaios 27d–44c) bzw. einer guten und einer schlechten Weltseele (Nomoi 897a–d).

¹⁶ *Platon*, Apologie 41c–d; Politeia 612a–613e; vgl. *Sparn*, Leiden (s. Anm. 11), § 7.

für das Alte Testament den Glauben ein, daß nichts in der Welt ohne Wissen und Wirken Gottes geschieht, auch das Unglück und das Böse nicht – so unbekümmert die Rahmenerzählung des Hiobbuches (vgl. Am 3, 6; Ps 46, 9 ff. u. a.). Im übrigen war es weise, den Zusammenhang von Tun und Ergehen zu berücksichtigen, wie das die Freunde Hiobs empfehlen. Diese weisheitliche Einstellung, aber auch die politisch motivierten Zweifel an Gottes lenkender Macht wurden um die Zeitenwende absorbiert in die Auferstehungshoffnung, durch die Verkündigung Jesu in den Glauben an das Anbrechen des Reiches Gottes (z. B. Lk 13, 1 ff.; vgl. Joh 9) und in die apokalyptischen Erwartung des neuen Äon im Urchristentum. Es gab kein Bedürfnis nach einer Theodizee, vielmehr die dringliche Bitte um die Wiederkunft Christi, des Weltrichters (Offb 22, 17). Das Theodizeeproblem wurde erst bedeutsam, als das Christentum den philosophischen Monotheismus als ein Interpretament des biblischen Schöpfungsglaubens übernahm.

Die Problematik dieser Verknüpfung trat zutage in Tendenzen zum metaphysischen oder gar manichäischen Dualismus; der Glaube an die Erlösung durch Jesus Christus machte das Fortbestehen nicht nur von *erlittenen Übeln*, sondern auch von *bösem Handeln* aus Freiheit zum Problem, da dieses jetzt nicht nur moralisch, sondern auch religiös irritierte: als Sünde und als Fortdauer von Unglauben trotz der Verkündigung des Evangeliums. Ein Vorspiel dazu war die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit dem jüdischen Unglauben, der das heilsgeschichtliche Handeln Gottes rätselhaft machte. Paulus wies mit der Annahme der Erwählung oder Vorherbestimmung von Menschen zum Heil oder (dem gegenwärtigen Anschein nach) zum Unheil weitere Erklärungsansprüche angesichts des freien, noch unerforschlichen Ratschlusses Gottes ab: „Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! ... Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so?“ (Röm 9, 14.20)

Die christliche Modifikation der Beziehung zwischen Gott und Mensch, verbunden mit dem metaphysischen Monotheismus, machte die Kompatibilität der Gottesprädikate der *Güte* und der *Allmacht* erstmals zur Aporie. Nicht zufällig griff der Kirchenvater Laktanz die erste Formulierung dieser Aporie durch das sogenannte Trilemma Epikurs auf (das für diesen wegen der Irrelevanz der um die Welt sich nicht kümmernden Götter nur ein Argument gegen die Annahme eines die Welt gut lenkenden Gottes gewesen war). Dieses alle weiteren Theodizeeveruche begleitende Trilemma sagt: Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht; im ersten Fall wäre er schwach, im zweiten mißgünstig, im dritten beides – was für ‚Gott‘ nicht zutrifft. Kann also Gott und will er die Übel beseitigen – woher kommen sie dann, und warum beseitigt er die vorhandenen nicht?¹⁷ Die verschärfte Theodizeeproblematik stellte, wenn man sie nicht durch Atheismus ge-

¹⁷ L. Firmius Caelius Lactantius, De ira Dei liber 13, 1–25, 15, 1–4, lat. und dt. in: Laktanz, Vom Zorne Gottes, Darmstadt 21971; griechische Fassung bei Epikur, hg. von Olof Gigon, München 1991, 136. Die der atheistischen Konsequenz der Aporie von Boethius entgegengesetzte, spezifisch

genstandslos machen wollte, schwierige theologische Aufgaben hinsichtlich des Gottesbegriffs, des Mitwirkens des welterhaltenden Gottes in den Vorgängen dieser Welt, hinsichtlich der providentiellen Lenkung des Weltgeschehen und speziell der „Zulassung“ von Bösem aufgrund mißbrauchter menschlicher Freiheit; in der Prädestinationslehre griff das Problem sogar auf das Zentrum der christlichen Heilsgewißheit über. In diesen Kontexten stellte das Theodizeeproblem bis in die Neuzeit die Aufgabe, die Erfahrung von erlittenem und getanem Bösen in die in Jesus Christus als gut bestimmte und als solche erkennbare Heilsgeschichte zu integrieren.

2.2. Die abendländische Theologie hat diese Aufgabe in zwei idealtypisch unterscheidbaren Modellen bearbeitet. Das eine ist das von Irenäus von Lyon und Origenes konzipierte, lange Zeit eher mitlaufende, in der Neuzeit jedoch dominant werdende *pädagogische* Modell. Es zeichnet das Problem in einen heilsgeschichtlichen Entwicklungsgang ein, in einen großen Lern- und Reifungsprozeß der Menschheit, der umfaßt ist und verbürgt wird durch den göttlichen Erzieher, der im Menschen sein Bild allmählich vervollkommenet. Beginnend mit dem unglücklich-glücklichen Sündenfall ist das Übel in der Welt notwendig für diesen Prozeß; an seinem Ziel wird es aufgelöst durch die „Allversöhnung“ oder „Wiederbringung“ der gesamten Schöpfung. Das andere Modell kann man das *existentielle* nennen: Seit Clemens von Alexandrien und Augustinus verknüpft es das neuplatonische Weltbild und dessen ontologische Depotenzenierung des Übels mit dem spezifisch christlichen Gegensatz des Glaubens gegen die Sünde und dessen Heilsgewißheit aufgrund der Erwählung; Augustin pointiert dies als doppelte Prädestination zum Heil bzw. Unheil durch Gott sowie als Antagonismus des Gottesstaates und der *civitas Diaboli* in der noch andauernden Geschichte. Dies kompliziert das Theodizeeproblem nochmals: durch die Polarität, ja den Antagonismus zwischen dem allmächtigen Handeln Gottes (hat es determinierenden Charakter?) und dem freien, nämlich verantwortlichen Handeln des Menschen (ist es nicht doch determiniert?).¹⁸

Geradezu gegeneinander standen diese beiden Modelle erst in der nicht mehr apokalyptisch, sondern chiliastisch sich orientierenden Neuzeit; früher gab es immer Überschneidungen. Auch die Schärfe eines Augustin war durch ontologische und durch pädagogische Aspekte gemildert. Erstere besagten etwa, daß Übel zwar widernatürlich sind, aber doch zu einer Welt gehören, die erst kraft der Differenzen und Kontraste in ihr vollkommene Schöpfung ist. Letztere besagten vor allem, daß alles erlittene Leiden die Folge des anfangs getanen Bösen ist; sie unterscheiden also zwischen dem *malum poenae* als der gerechten Strafe für das *malum culpae*, die Sündenschuld des Menschen, der seine geschöpfliche

christliche Frage „... si (Deus) non est, unde bonum?“ (De consolatione Philosophiae I, Prosa 4) zeigt die verschärfte Problematik auch von der ontologisch positiven Seite.

¹⁸ Zur Alten Kirche und speziell zu Augustin in diesem Zusammenhang vgl. Sparr, Leiden (s. Anm. 11), § 8.

Freiheit an vergängliches Gut gewandt hat. Solche pädagogischen Vermittlungen wurden im Laufe des pastoralen Wirkens der Kirche immer wichtiger. Die hierfür entwickelte *Gnadenlehre* kennt göttliche Gnadenhilfen für die Heilsaktivität des Menschen, die denn auch zunehmend wichtig wird. Im Blick auf das Böse in der Welt bestimmt die Lehre von der Vorsehung, daß Gottes Weisheit es zwar zuläßt, ohne es doch als solches zu wollen, aber weiteres Böse verhindert, üble Folgen begrenzt und es zuletzt zum Guten lenkt. Das Jüngste Gericht hat jedoch, auch aus pädagogischen Gründen, nach wie vor einen doppelten Ausgang: die ewige Seligkeit der Gläubigen und die ewige Verdammnis der Sünder. So spiegelt etwa die spätmittelalterliche „Sterbekunst“ den Mangel an Heilsgewißheit trotz gnadentheologischer Ermäßigung des Problems konkurrierender freier Subjekte. Noch bedrohlicher wirkte die Unheiltlichkeit des Gottesbildes des Nominalismus, der eine *potentia absoluta* Gottes, d. h. die Möglichkeit eines nicht geordneten, nicht verläßlich erwartbaren, sondern schlechthin frei-allmächtigen Wählens und Handelns Gottes annimmt.¹⁹

2.3. Die gnadentheologische Einhegung des Freiheits- und damit des Theodizeeproblems ist von der Reformation vollends gesprengt worden. Die Begründung der Heilsgewißheit *sola fide* erforderte die Annahme völliger Willensunfreiheit des Menschen im Blick auf das Wirken Gottes und die Annahme der doppelten Prädestination. In seiner Schrift „De servo arbitrio“ von 1525 führt Luther in aller Deutlichkeit den aporetischen Charakter der Theodizeefrage vor und bringt dafür sogar heidnische Philosophen bei. Die jetzt erreichte Komplexität des Freiheitsproblems läßt eine quantifizierende Verbindung der Wirksamkeit Gottes und des Mitwirkens mit dem wirkenden Gott (das auch Luther nicht bestreitet) nicht mehr zu. Deshalb lehnt Luther alle Versuche der natürlichen Vernunft aufs schärfste ab, göttliche Ursächlichkeit und menschliche Freiheit mittels der *moralischen* Kategorie der Gerechtigkeit auszugleichen, d. h. eine Theodizee zu führen. Das Theodizeeproblem, nun auf die Frage zugespitzt, wieso Gott zum Unglauben vorherbestimme und Ungläubige aktiv verstocke, ist auch unter offenbarungstheologischen Vorgaben, im „Licht der Gnade“ nicht lösbar; erst das „Licht der Herrlichkeit“ wird es aufklären. Jetzt bleibt nur, aus der Erfahrung der Undurchschaubarkeit des „allmächtigen“, d. h. jederzeit und überall tätig wirkenden Gottes, eines *Deus absconditus*, der uns „nichts angeht“, zu dem in Christus offenbaren Gott zu flüchten und den angefochtenen Glaubens des Evangeliums wieder gewiß zu machen.²⁰

Es ist kein Zufall, daß sich der in den reformatorischen Kirchen aufbrechende konfessionelle Gegensatz, der zuerst an der Sakramentslehre und der Chri-

¹⁹ Vgl. a. a. O., § 9.

²⁰ Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 683–691. 705–733; dt.: Daß der freie Wille nichts sei, *Ausgewählte Werke*, Erg.-Bd. 1, München 1962, 105–117. 135–172 (Erläuterungen 292 ff.); vgl. Sparn, Leiden (s. Anm. 11), § 10, sowie Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, Kap. IX.

stologie sichtbar wurde, schließlich auf die Prädestinationslehre konzentrierte. Die Lutheraner übernahmen Luthers Votum nicht, sondern folgten Philipp Melanchthons ausdrücklich pädagogisch orientierter Erwählungslehre, die eine negative Glaubensentscheidung des Menschen allein diesem zuschrieb, die im Blick auf das Wirken Gottes daher dessen Weisheit seinem Allmachtswillen vorordnete und ihn davon freisprach, Willkür zu üben oder gar Ursache der Sünde zu sein. Die lutherische Verteidigung der „Philanthropie“ Gottes im Gegenüber zur calvinistischen Prädestinationslehre entwickelt bereits viele Argumente, deren sich dann Leibnizens Theodizee bedienen sollte.²¹ Umgekehrt rationalisierte die calvinistische Lehre, im selben Interesse unbedrohter Heilsgewißheit, den Anstoß des Unglaubens mit der Überordnung des Willens Gottes über seine Weisheit – eines Willens, der sich nämlich mit gutem Recht in seinen (gegensätzlichen) Wirkungen selbst verherrlicht.

Es ist wiederum kein Zufall, daß die tridentinische Gnadenlehre ihrerseits in einen analogen Gegensatz auseinanderging: in zwei nicht verträgliche Fassungen des Ausgleichs göttlicher Gnadenhilfe und menschlicher Verantwortung. Dabei führte das jesuitische, in vielem dem lutherischen ähnliche Votum nicht nur zur einer passivistischen Reduktion der Lehre vom Vorherwissen Gottes im Blick auf menschliches Verhalten aus Freiheit, sondern erstmals zur Vorstellung *möglicher* Welten, nämlich zur These, daß Gottes Schöpferweisheit vorweg kalkuliert habe, welche der logisch möglichen Welten – eingerechnet die Endlichkeit der Welt, die Freiheit des Menschen und deren möglichen Mißbrauch – die auch moralisch beste Welt sein würde.²² Diese These ist ebenfalls eine nächste Voraussetzung der Theodizee Leibnizens.

3. Die neuzeitlich-metaphysische Lösung der Aufgabe: Theodizee

3.1. Erst jetzt, mit der lutherischen Erwählungslehre und der jesuitischen Annahme einer besten unter den möglichen Welten, war das Theodizeeproblem so geschürzt, daß Theodizee des Leibniz'schen Typs *notig* wurde; dann jedenfalls, wenn man einen die Vernunft und den Glauben auseinanderreißen den Fideismus vermeiden wollte, wie Leibniz ihn drohen sah beim Katholiken Blaise Pascal und beim Protestanten Pierre Bayle, der ja den unmittelbaren Anlaß zur „*Théodicée*“ gab.²³ *Möglich* wurde diese Theodizee allerdings erst dadurch,

²¹ Vgl. Walter Sparrn, Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe, in: NZSTh 28 (1986), 139–178, hier 144 ff.

²² Vgl. Sven K. Knebel, Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700, Hamburg 2000; Walter Sparrn, Subjekte von Freiheit. Roderigo de Arriagas Lehre von der scientia media im frühneuzeitlichen Kontext, in: Tereza Saxlovál/Stanislav Sousedík (Hg.), Rodrigo de Arriaga, Prag 1998, 169–188.

²³ Leibniz ist sich über die Aufschichtung der Problematik durch „die Philosophen“ (Notwendigkeit, Willensfreiheit, Ursprung des Übels) und „die Theologen“ (Erbsünde, Gnade, Prädestination) im klaren, vgl. *Leibniz* (s. Anm. 4), 30 f.

daß Leibniz die in jenen Erwählungs- und Gnadenlehren angelegte naturrechtliche Harmonisierung des Gottesbildes vervollständigte und in die neuzeitliche, seit René Descartes und Baruch Spinoza sich etablierende Metaphysik überführte.

Das erforderte zum einen, die in der Theodizee beanspruchte Beziehung der Vernunft zu Gott zu *entzeitlichen*, d. h. das Handeln Gottes auf dessen immer gleiches Wesen beschränkt anzunehmen, also auch das erst a posteriori erkennbare Wirken Gottes in der Welt strikt seiner weisen Vernunft zuzuordnen und den Willen Gottes nur als deren Funktion zu bestimmen. Zum andern erforderte die vernunftrechtliche Rationalisierung des Gottesbildes die Integration der kontingent offenbarten Glaubenswahrheiten in die zeitlos notwendigen *Vernunftwahrheiten*, entsprechend auch die harmonische Ergänzung natürlicher menschlicher Freiheit und freier göttlicher Gnade, die nun als Hilfe zur Selbsthilfe auftritt. Offenbarungstheologische Vorbehalte gegen eine rationale Theodizee fallen nun dahin, weil ihre Rationalitätsstruktur sich der Teilhabe der endlichen an der unendlichen Vernunft Gottes verdankt. Deshalb stellt Leibnizens Theodizee eine neue, vordem nicht nötige, aber auch nicht mögliche Lösung des Theodizeeproblems dar.

Diese „Gottrechts-Lehre“ besteht in einer Theorie universaler Gerechtigkeit. Ihr Argument lautet: Vor der Schöpfung kalkuliert die Weisheit Gottes diejenige Welt, die, eingerechnet alles jemals Wirkliche – das „metaphysische Übel“ (Endlichkeit oder Unvollkommenheit als Bedingung auch menschlichen Freiheitsgebrauchs), das „physische Übel“ (Leiden als Folge von Freiheitsmißbrauch) und das „moralische Übel“ (Sünde) –, die moralisch *beste* aller logisch und ontologisch widerspruchsfrei möglichen Welten sein würde. Sein Wille, der vorgängig das Gute schlechthin will, nachgängig jedoch das (relativ) Beste, wählte diese Welt aus, seine Allmacht realisierte sie: Die *existierende* Welt ist, alles in allem, die beste oder gerechteste aller möglichen Welten; sie enthält jeweils das Maximum des möglichen Guten. Obwohl Übel in ihr möglich sind und wirklich werden, entspricht sie sowohl der Güte Gottes als auch der Freiheit des vernunftbegabten Wesens, d. h. dem Menschen als Gottes Ebenbild. Die Theodizee besteht dann darin, daß die Anklage der (endlichen) Vernunft gegen die Güte Gottes ins Unrecht gesetzt wird durch eine (endliche) Vernunft, welche die (unendliche) Vernunft Gottes vertritt: Die das Bestmögliche kalkulierende Weisheit und die dies wählende Güte Gottes machen *a priori* alle aposteriorischen (und, wie Leibniz meint, oft nur vermeintlich erfahrungsba-sierten) Anklagen gegenstandslos.²⁴

Leibnizens Theodizee ist nicht nur eine neue und klare, sondern auch eine radikale Lösung. Denn eigentlich schafft sie das Problem auf der (für das neu-

²⁴ Eine Zusammenfassung dieser Argumentationsstruktur z. B. Leibniz (s. Anm. 4), 216–223 (I, 7–10); vgl. Janßen (s. Anm. 13), 17 ff.; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Leibniz' Metaphysik, in: Grundriß der Geschichte der Philosophie (Ueberweg), 17. Jh. Bd. 4, Basel 2001, 1064–1079, bes. 1074 ff.

zeitliche Denken wichtigsten) Ebene theoretischer Orientierung als Problem ab. Es bedarf nur der Aufklärung der Menschen, die noch mit verworrenen Begriffen und Vorurteilen behaftet sind, das, was immer schon gilt, individuell nachzuvollziehen. Die praktische Folge dieser Einsicht in die ewigen Wahrheiten, d. h. in die „ideale Ursache“ sowohl des Guten als auch des Übels, ist der Verzicht auf die *Klage* über den Gang der Vorsehung angesichts erfahrener Übel und die Befolgung der *Pflicht*, in der Gewißheit des providentiellen Fortschritts zum Besseren vernunftgemäß bei allem Guten mitzuwirken und so nach Kräften Gottes „mutmaßlichen Willen“ zu befolgen. Dieser Dienst Gottes gelingt am besten im Verein mit „wahrhaftem Vertrauen“ in Gottes Weltlenkung – was Leibniz ohne Zögern mit „wahre Frömmigkeit“, „lebendiger Glaube“, „brennende Liebe“ umschreibt.²⁵

3.2. Die theoretische und praktische Charakteristik der Leibniz'schen Theodizee hat sich nicht nur im 18., dem „Jahrhundert der Theodizee“, sondern bis zum Sturz der idealistischen Metaphysik im 19. Jahrhundert im wesentlichen durchgehalten. Die Kritik am allzu schlichten Optimismus eines „whatever is, is right“²⁶ hat zwar durch das Erdbeben von Lissabon 1755 neue Nahrung bekommen, am einflußreichsten wohl durch das Lehrgedicht und den „Candide“ von Voltaire; aber die allgemeine, noch vor dem Erdbeben einsetzende sogenannte „anthropologische Wende“ der Aufklärung unterlief die physikotheologische Erschütterung der Theodizee, einerseits durch die Fortschritte der auf „Naturgesetze“ gehenden, mikro- und teleskopisch verbesserten Naturwissenschaften, andererseits durch eine neue Begründung für den geschichtlichen Fortschritt. Auch in der Theologie wurde das in der Theodizee artikulierte Gottvertrauen primär in der ästhetisch-moralischen Selbstwahrnehmung, der „Empfindung“ oder dem „Gefühl“ plazierte; der neue Begriff der „Bildung“ definierte die Perfektion des Ebenbildes Gottes als „Perfektibilität“ neu.²⁷ Die Parole „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“ stellt durchaus eine Theodizee in anthropologischer Fokussierung dar.

Die erkenntnistheoretische Kritik der Leibniz'schen, einer „dogmatischen“ Metaphysik verhafteten Theodizee durch Immanuel Kant hat die *theoretischen* Erwartungen der um Erklärung der erfahrenen Welt bemühten Vernunft allerdings deutlich herabgesetzt: Der in Leibnizens Theodizee beanspruchte Gottesbegriff ist, da ihm Anschauung abgeht, der menschlichen Vernunft unerschwinglich. Nichtsdestoweniger kann die praktische Vernunft, weil sie auf „Gott“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ als Ideen, die ihren Gebrauch regulie-

²⁵ Leibniz (s. Anm. 4), 292 f. (I, 58).

²⁶ Alexander Pope, *Essay on man* 1733/1734 (dt. 1740), I, 296 (hg. und übers. von Wolfgang Breider, Hamburg 1993, 36 bzw. 37).

²⁷ Vgl. Walter Sporn, Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung, in: Notker Hammerstein/Ulrich Herrmann (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 2, München 2005, 134–168, bes. 150 ff.

ren, nicht verzichten kann, eine moralisch-praktische Theodizee führen. Sie muß das sogar, wenn sie angesichts der erfahrenen Diskrepanz von moralischem Handeln und äußerem Ergehen, von „Tugend“ und „Glückseligkeit“, mit sich selbst übereinstimmen, d. h. handlungsfähig bleiben will. Die im Unterschied zur „doktrinalen“ nunmehr „authentische“ Theodizee hat alle *praktischen* Merkmale mit der Leibniz'schen Theodizee gemein: das Verbot ‚unvernünftiger‘ Klage, die Verpflichtung auf vernunftgemäßes Handeln trotz aller dagegen sprechenden Erfahrung, das apriorisch-praktische Vertrauen in die Konvergenz von irdischem Fortschritt und göttlicher Vorsehung. Eher noch deutlicher als bei Leibniz votiert Hiob laut Kant für das, was dort *fatum Christianum*, hier „System des unbedingten göttlichen Ratschlusses“ heißt. Nicht ein vermeintes Wissen macht Hiob zum Vorbild – er muß sich im Gewitter seiner Unwissenheit hinsichtlich der Weisheit des Schöpfers überführen lassen. Die Theodizee hat es nicht mit Wissenserwerb, sondern mit einer „Glaubenssache“ zu tun. Vorbildlich ist Hiobs Aufrichtigkeit seines Herzens, das seine Zweifel nicht verhehlt und dennoch nicht von seiner Frömmigkeit abweicht. Hiobs redlicher „Charakter“, seine „Gesinnung“ beweist, „daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“.²⁸

Ein letztes Mal hat Hegel den *theoretischen* Anspruch der metaphysischen Theodizee erneuert, die hier ihre komplexeste, die philosophischen und theologischen Erblasten bewußt übernehmende Fassung erreicht. Diese idealistische Theodizee stellt sich als das höchste Vernunftinteresse dar und wird daher identisch mit der Philosophie überhaupt, die an ihrem endlichen Ort ein Moment der Selbsterkenntnis des göttlichen Geistes darstellt. Wie nun die Weltgeschichte im Fortschritt des Bewußtseins der Freiheit die absolute Vernunft verwirklicht, so stellt die Einsicht in die Logik dieses Prozesses den Inbegriff des Wissens dar. Daher sind nicht schon Kunst und Religion, die anderen Gestalten des absoluten Geistes, sondern ist erst die Philosophie die wahre Theodizee. Im Unterschied zum langweiligen, auf den bloßen Gegensatz von Gutem und Übeln fixierten Optimismus Leibnizens erfüllt Hegel dessen Programm: die wirkliche Welt aus der Vollkommenheit Gottes zu erklären. In dieser Arbeit des Begreifens wird sich die Arbeit der Geschichte selbst durchsichtig: als ein notwendiger Prozeß, in dem immer neu die Gegensätze versöhnt werden, die in ihm auseinandertreten, und der als ganzer vernünftig ist. Die philosophische Theodizee erklärt die Weltgeschichte, einschließlich der Religionsgeschichte und ihrer christlichen Spitze als ungeheure, so geduldige wie schmerzliche Arbeit am Negativen, in das sich Gott bis hin zum „Tod Gottes“ am Kreuz entäußert, um in der Aufhebung der Negativität des Negativen die konkrete Fülle seines göttlichen Lebens zu realisieren. Hegel bestreitet keineswegs die vom geschichtlichen Fortschritt erforderten Opfer und Leiden, aber die Vernunft ist ihm, wie er in

²⁸ Kant (s. Anm. 3), 116–119, Zitat 119; Texte und Interpretation bei Sparn, Leiden (s. Anm. 11), § 3; Janßen (s. Anm. 13), 50 ff.; Kurt Appel, Kants Theodizeekritik, Münster 2003.

Anspielung auf Luthers Wappen sagt, „die Rose im Kreuze der Gegenwart“, und die Einsicht, daß, was vernünftig ist, wirklich ist und was wirklich ist vernünftig, sie ist die „Versöhnung mit der Wirklichkeit“.²⁹

In dieser Perspektive erscheint die Frage, ob es in der Theodizeefrage um Gott oder um den Menschen gehe, doppelt falsch. Es geht ohnedies um beide: um den Menschen, insofern er das Wirkliche vernünftig begreifen soll; um Gott, insofern in der denkenden Erhebung des Endlichen zum Unendlichen dieses selbst reicher zu sich zurück kehrt. Wesentlich geht es aber, indem das menschliche Begreifen sich im Denken Gottes begreift, um *Gott selbst*, um die Ehre Gottes als absoluter Vernunft, die auch „die Macht ist, sich selbst zu vollbringen“, so nämlich, daß „die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll“. Daß es der Theodizee um den Menschen geht, ist ein Aspekt dessen, daß es ihr um Gott geht, nämlich um das Wissen: „Gott regiert die Welt.“ Diese Sicht verknüpft göttliche und menschliche Vernunft in einem Prozeß, in dem das menschliche Wissen sich in das göttliche Wissen aufhebt – wogegen das subjektive Meinen und Empfinden, auch religiöse Gefühl, noch für sich bleiben; deshalb ist (erst) die Philosophie wahrer Gottesdienst. „... die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes“: doch so in das Werk Gottes aufgehoben, daß für sie „der Schein [verschwindet], als ob die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei“.³⁰ Mit dem Verschwinden dieses Scheins (!) im Wissen der Theodizee verschwindet freilich auch der Mensch aus dem Blick der Vernunft, dem diese Welt unverständliche Leiden zugefügt hatte. Hegel bestreitet denn auch, daß die Weltgeschichte der „Boden des Glücks“ sei, erklärt sie vielmehr als „Schlachtbank“, auf der die Ansprüche des Individuums, selbst des tugendhaften, dem großen göttlichen Endzweck der Geschichte geopfert werden. Die ungeheuren Opfer der Geschichte sind Teil der universalen Gerechtigkeit, oder, wie Hegel mit Friedrich Schiller sagt: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“³¹

4. Die theologische Unabweislichkeit des Theodizeeproblems

4.1. Es ist ein Gemeinplatz geworden, daß die neuzeitlich-metaphysischen Theodizee in ihrem Anspruch, die wirkliche Welt in einer universalen Theorie der Gerechtigkeit als Ort des maximal Guten zu erklären, theoretisch und praktisch *gescheitert* ist. Der weithin polemische Gebrauch des Theodizeebegriffs behauptet es, sein affirmativer und ohnehin sein funktionaler Gebrauch bestreiten es nicht. Dies nur nachzusprechen, ist theologisch jedoch nicht rat-

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), Vorrede, in: Ders., Werke (s. Anm. 6), Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970, 11–27, Zitate 26 f. Vgl. Sparr, Leiden (s. Anm. 11), § 4; Janßen (s. Anm. 13), 71 ff.

³⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung, in: Ders., Werke (s. Anm. 6), Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, 53.

³¹ A. a. O., 559 (Kursivierung W. S.).

sam. Denn die christliche Theologie ist tief in das Scheitern dieser Theodizee verflochten. Hat sie doch die geforderte Erklärungsleistung wesentlich mitbestimmt, gesteigert und verschärft: Die Frage „Warum leide ich?“ hat sie überlagert mit der Frage: „Warum handle ich böse?“ und mit der Frage: „Warum wird nicht alles gut?“ Die christliche Theologie hat das Verständnis der Freiheit des Menschen und der Freiheit Gottes in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch extrem kompliziert. Es ist auch nicht ratsam, die neuzeitliche Theodizee der theologischen *Heterodoxie* anzuklagen, obwohl das sachlich richtig wäre: Sie nimmt die Rolle der Freunde Hiobs ein, sie vertritt Gott, sieht die Person an, sie betreibt die vollkommene Entlastung Gottes, und das um einen theoretisch-vernunftherechtlichen und praktisch-disziplinierenden Preis, desentwegen sie in theologischer Perspektive als „Trug für Gott“ zu stehen kommt. Was Martin Luther dem zweierlei Maß des Vernunfturteils im Blick auf die unterschiedliche Vorherbestimmung der Menschen durch Gott bescheinigt, kann man der vernunftrechtlichen Harmonisierung des Gottesbildes in der neuzeitlichen Theodizee zu Recht auch vorhalten: Die Gott rechtfertigende Vernunft lobt nur das an ihm, was ihr selbst von Vorteil ist, sie „sucht in Gott sich selbst und das Ihre.“³²

Man kann freilich dagegenhalten, daß die neuzeitliche Theodizee ein Versuch humaner Selbstbehauptung gegen den in Nominalismus und Reformation aufgebauten göttlichen Absolutismus sei und damit die zweite, jetzt erfolgreiche Widerlegung Marcions,³³ oder wenigstens eine Entlastungsstrategie angesichts eines Erlösergottes, der das eschatologische Heilsziel unbegreiflich macht, so daß es in Konfessionskriegen blutig umkämpft werden muß – der Nachweis, „daß diese Welt auch bei ausbleibendem Heilsende aushaltbar ist durch manch ‚Rose im Kreuz der Gegenwart‘: daß also kein böser Gott ihr Schöpfer ist und die Welt keine üble Welt.“ Und man kann auf die Verwandlung der Vernunft selbst in dieser „Grenzreaktion“ hinweisen, die, anders als die alteuropäische Metaphysik, das Endliche, Zufällige und Negative nicht verdrängt, sondern zum zentralen philosophischen Thema macht³⁴ – in der Tat treibt sie ihre Inklusivität so weit, daß sie die Erklärung der menschlichen Geschichte mit dem „Begriff eines menschlich leidenden Gottes“ verknüpft.³⁵

³² (Ratio) se ipsam et sua quaerit in Deo; *Luther* (s. Anm. 19), 731 bzw. 169.

³³ So die vieldiskutierte These von *Hans Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966 (erw. 1988), Zweiter Teil (75–200).

³⁴ *Odo Marquard*, Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: *Ders.*, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 11–32, Zitat 16; *Ders.*, *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee*, in: *Hans Poser* (Hg.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg i. Br. 1981, 177–133.

³⁵ *Friedrich Wilhelm Josef Schelling*, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *Ders.*, *Sämtliche Werke I/7*, Darmstadt 1974, 403. Vgl. *Friedrich Hermann*, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*, Wien 1994.

Mit dieser Forderung Friedrich Wilhelm Josef Schellings ist der metaphysische Rahmen der neuzeitlichen Theodizee freilich gesprengt, die ja auch in ihrer trinitarischen Modifikation durch Hegel mit der Absolutheit Gottes rechnet. Der Hinweis auf das humane Interesse der Theodizee ist erst dann richtig, wenn man dazunimmt, daß sie es in der Form wahrnimmt, daß sie ganz und gar die „Sache Gottes“ betrieb. Ihre Heterodoxie besteht dann darin, daß die theodizistische Vernunft die „Sache Gottes“ allzu unmittelbar zur ihrigen machte und ihr menschliches Interesse davon nicht mehr unterschied. Wird dieser *Mangel an Distanz* nicht korrigiert, so bleibt nach dem Scheitern der metaphysischen Theodizee und angesichts der in der Moderne radikalisierten Erfahrung des Übels nur der *Atheismus* nach dem Motto „die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert“, wie das Friedrich Nietzsche im Gefolge von Stendhal und Büchner meinte;³⁶ oder, wenn man nicht bei diesem „Atheisten-Witz“ sich beruhigen will, bleibt nur der „Nihilismus der Stärke“, der auf jegliche Rechtfertigung und Sinngebung dessen, was ist, verzichtet – eine *tragische* ‚Theodizee‘ jenseits von „gut“ und „böse“, die zur Welt einschließlich alles zugefügten und erlittenen Leidens ein „absolutes Ja-sagen“ sich vermißt.³⁷

4.2. Die neuzeitliche Theodizee, die sich selbst als fromm, ja christlich ansah und sehr viele theologische Topoi aufnahm, ist doch darin nicht wahrhaft christliche Theologie, daß sie tendenziell den Unterschied zwischen dem Interesse der *Vernunft* und der von ihr vertretenen Sache *Gottes* aufhebt. Sie bestimmt den Ort des Theodizeeproblems in dreierlei Hinsicht nicht angemessen: Sie unterläuft die *epistemologische* Differenz zwischen Glauben und Wissen, die *eschatologische* Differenz zwischen Glaube und Erfahrung und so die *religiöse* Differenz zwischen Mensch und Gott. Sie tut das, indem sie sich aus den Bedingungen konkreter religiöser Praxis herauslöst, d. h. aus dem von Ort, Zeit und Kommunikation abhängigen Gottesverhältnis. Am Kriterium diachron temporaler Kommunikation gemessen ist auch die Hegelsche, trinitarisch-weltgeschichtlich begründete Theodizee theologisch inakzeptabel.

Die Forderung, den Unterschied zwischen dem Interesse der Vernunft und dem vermuteten Interesse Gottes zu wahren, muß die Theologie im Grundsatz erheben. Daher sind theologisch als heterodox zu beurteilen auch nichtmetaphysische Theodizeen, die den Ort des Theodizeeproblems nicht angemessen berücksichtigen oder einen solchen Ort von vornherein ignorieren. Ersteres ist der Fall in den erwähnten neueren Versuchen, im Rahmen eines rationalen Theismus nachzuweisen, daß es keinen logischen Widerspruch impliziert, einen allmächtigen und gütigen Schöpfer einer Welt anzunehmen, in der es Übel

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Warum ich so klug bin*, 3, in: *Werke in drei Bänden*, München 1966, Bd. 2, 1088.

³⁷ *Ders.*, *Aus dem Nachlaß*, in: *Werke* (s. Anm. 35), Bd. 3, 627; *Texte und Interpretation bei Sparrn*, Leiden (s. Anm. 11), § 6.

gibt. Denn der hier gebrauchte Begriff Gottes als rationaler und moralischer Akteur ist in seinem abstrakten Monotheismus für eine christliche, an Gottes Gegenwart in Jesus Christus und im Heiligen Geist orientierte Theologie unbrauchbar. Letzteres ist der Fall in der logischen ‚Erledigung‘ des Theodizeeproblems als einer sinnlosen Konstellation sinnloser Begriffe; hier kann die Theologie nur erwarten, daß ihre nicht selten Sinn bloß vorgebende Sprache ernüchtert wird.

Der theologische, durch die genannten Differenzen bestimmbare Ort des Theodizeeproblems ist der *angefochtene Glaube* an Gott den Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt – der Glaube, der im auferweckten Jesus Christus die wahre Theodizee, die Selbstrechtfertigung Gottes angesichts des „Warum?“ des Gekreuzigten (Mk 15, 34; Ps, 22, 2) erkennt. Es ist der Christusglaube selbst, der geprüft, angefochten, ja versucht wird durch die Inkongruenz von Erfahrungen des Tuns und Erleidens mit dem, wessen er sich zu Gott in Jesus Christus versehen kann und auch soll.³⁸ Solche ‚anomischen‘, „bösen“ Erfahrungen sind alle Ereignisse und Verhältnisse, in denen Geschöpfe einander Leiden zufügen oder untereinander leiden; aber auch Leid zufügende Ereignisse oder Verhältnisse in der nichtmenschlichen Schöpfung fechten den Glauben an Gott den Schöpfer an. Die Möglichkeit solcher Anfechtungen ist durch nichts zum Verschwinden zu bringen, solange noch eine Differenz offen bleibt zwischen der heils- und lebensgeschichtlichen Erinnerung und Erfahrung wohltuenden und heilsamen Wirkens Gottes und der Vollendung der Schöpfung und der Geschichte im Reich Gottes – solange irgendeine Verheißung des Evangeliums noch nicht erfüllt ist, solange insbesondere das „Mysterium des Bösen“ (2Thess 2, 7) noch besteht.³⁹ Weil in der Perspektive des Christusglaubens sowohl der Glanz als auch das Elend der wirklichen Welt unverkürzt wahrgenommen wird, wird man daher sagen müssen, daß seine ‚Theodizee‘ eine Überbietung der Leibniz’schen, das Gute wie das Böse nur halbherzig zugebenden Theodizee darstellt.⁴⁰

Die religiöse Plazierung des Theodizeeproblems schließt nicht aus, daß es seinen Ort auch in der dem Glauben gegenüberstehenden *Vernunft* hat, im Gegenteil – auch die theologische Arbeit daran muß geschöpflicher Vernunft nachvollziehbar sein. Aber unabschließbaren Streit darf und muß es darüber geben, ob das philosophische Denken, wegen seiner Abgrenzung gegenüber der Christolo-

³⁸ Vgl. Walter Sparn, „Prüfe mich und erfahre, wie ich’s meine!“ Warum und zu welchem Ende sollte Gott die Menschen prüfen?, in: Klaus.-M. Kodalle (Hg.), Der geprüfte Mensch. Über Sinn und Unsinn des Prüfungswesens, Würzburg 2005, 87–108.

³⁹ „Das Böse“ hat bekanntlich neue, nicht immer seriöse, kulturelle und kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen; seriös und zur Theodizeefrage beitragend z. B. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt a. M. 1993; Rüdiger Safranski, Das Böse oder das Drama der Freiheit, München 1997; Hermann Häring, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht? Darmstadt 1999; Friedrich Hermann, Das Böse und die Theodizee, Gütersloh 2003.

⁴⁰ Das haben so unterschiedliche Theologen ausdrücklich behauptet wie Karl Barth (s. Anm. 9) und Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube (1822/1830), Berlin ⁷1960, § 59, § 75.

gie und der Eschatologie, die Ehre des Schöpfers so zu seiner Sache macht, daß es zugleich (und damit schon: statt dessen) seine Ehre, nämlich als *mit sich selbst übereinstimmende* Vernunft retten will. Dieser Streit ist nicht nur methodisch, sondern auch sachlich deshalb unabgeschlossen, weil keineswegs ausgemacht ist, ob der christliche Anteil an der aufgeschichteten Komplexität des Problems der Vernunft zugemutet werden kann, ob es nicht lieber auf einfachere Strukturen reduziert werden soll. Der Gefahr solcher Reduktionen kann ebenso die Theologie erliegen, wenn sie die Rede von Christus und seiner noch ausstehenden Wiederkunft einsetzt, um das Theodizeeproblem ihrerseits zu schließen, dumme Klagen abzuweisen und fremdartiges Leiden zu übersehen. Der Ort der Theodizeefrage im angefochtenen Glauben bedeutet, daß die Arbeit an dieser nie ein für allemal beantworteten *Frage* theologisch unabweislich ist, eine gegen noch etwa zu machende Erfahrungen immune *Theodizee* dagegen auch im „Licht der Gnade“ bis zum jüngsten Gericht unerschwinglich bleibt.⁴¹ Erst das *lumen gloriae* wird erlittenes Leid und getanes Böses so durchsichtig klären, daß Opfer wie Täter verstehen und annehmen können, wie alles mit allem zusammenhing.

4.3. Die theologische Pflicht, das Theodizeeproblem als immer neu offenes Problem zu akzeptieren, d. h. die Praxis, in der es unabweislich wird, nicht abzublenden oder abstrakt vorauszusetzen, erfordert methodische Disziplin. Man kann sie die „Frömmigkeit der Theologie“ nennen.⁴²

Eine erste Forderung ist, dem zeitlichen Charakter des Theodizeeproblems so zu entsprechen, daß die gleichsam stehende Frage „Warum?“, auch die Frage „Wozu?“, durch die Frage „Wie lange noch?“ (Ps 13, 2; vgl. „Geduld“ Röm 4, 3 ff.) relativiert wird. Erfordert ist eine Denkform, die für neue Erfahrungen offen ist und nicht etwa darin, immer schon recht gehabt zu haben, ihre Stärke sieht; die Ordnungs- und Kohärenzbedürfnisse auch der Theologie müssen stets ideologiekritisch beobachtet werden. Sodann darf die Arbeit am Theodizeeproblem nie vergessen, daß sie von individuellen, unvertretbaren Erfahrungen ihren Ausgang nimmt, und muß allem „Großen und Ganzen“, das den Eigen-Sinn des Individuellen vergessen läßt, zutiefst mißtrauen. Das gilt für das Erleiden von Unglück und Gewalt, aber auch für das durch Menschen getane Böse: Es wäre theologisch defizitär, die innere Aporetik menschlicher Handlungsfreiheit und ihre vielleicht tragische Verflechtung in äußere Bedingungen und Mächte zu verharmlosen.⁴³ Moralisierung wie Fatalisierung des erlittenen Übels und des getanen Bösen fallen aus der Analogie des Christusglaubens heraus.

⁴¹ Nochmals auf Luther weist hin Jan Bauke, Gottes Gerechtigkeit? Hinweise zur Theodizeeproblematik, in: ZThK 102 (2005), 333–351.

⁴² Vgl. Gerd Neuhaus, Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage, Freiburg i. Br. 2003; Ingolf U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 307–335.

⁴³ Vgl. Walter Sparr, Art. Tragik/Tragödie, II. Systematisch-theologisch, in: TRE 33, Berlin/New York 2002, 755–762.

Wichtig ist es weiter, strikt zwischen Rede in der 1. und in der 3. Person zu unterscheiden, *eigenes* Leiden und das Leiden *anderer* Menschen also nicht gleich zu machen. Die Intimität von Leiden wird auch im Blick auf eine möglicherweise gemeinsame Gottesbeziehung nicht verallgemeinerungsfähig, sondern wird erst recht zum Geheimnis, das nur Gott kennt und so auch in seiner Würde geschützt. Die wünschbare Annahme leidvoller Erfahrungen als „gute“ Führung Gottes ist, wenn überhaupt, immer das Ergebnis eigenen Sprechens und Streitens mit Gott. Die Erfahrung des Trostes, daß das klagende „Warum?“ durch Gott selbst überholt wird, ist strikt persönlich und kann nicht, sei es hilflos, sei es zynisch, anderen aufgenötigt werden. Der theologische Umgang mit dem Theodizeeproblem setzt nicht nur das eigene Gebet, sondern auch eine solche Seelsorge voraus, die mit Leidenden aktiv solidarisch ist und die Ursachen ihres Leidens zu beseitigen sucht. Schließlich muß die theologische Theodizee-Diskussion sich immer in dem *kommunikativen* Zusammenhang bewegen, in dem sie ihren theoretischen Sinn erhält. Das betrifft schon die Sprachform, die nicht propositional beschränkt werden darf – es ist überhaupt kein Zufall, daß Hiob eine poetisch imaginierte Figur ist.⁴⁴ Ähnliches gilt für die darstellenden Künste und für die Musik, wo Sprache und Raum für die Klage eröffnet wird, sogar zeitweiliges Schweigen möglich ist. Die theologische Arbeit am Theodizeeproblem darf ihre narrative Voraussetzung nicht an sich selbst vergessen machen.

In dieser methodischen Disziplin ist es dann die Aufgabe der theologischen Reflexion des erlittenen Übels und getanen Bösen, am Menschenbild und vor allem am *Gottesbild* nicht nur der neuzeitlichen Theodizee, sondern auch des metaphysischen Monotheismus theologischer Tradition zu arbeiten. Die Fixierung von unveränderlich-ewigen „Eigenschaften“ wie „allmächtig“, „allwissend“, „schlechthin gut“, „unveränderlich“ usw. behauptete eine abstrakte Identität Gottes, die ungeschickt machte für die Arbeit am Theodizeeproblem, die dem Interesse der Vernunft an Selbstübereinstimmung aber um so näher stand. Das Scheitern der theistischen Metaphysik erfordert eine Revision des damit verknüpften Gottesbildes, aufgrund des heilsgeschichtlich erzählten weltregierenden Handelns Gottes, d. h. nach seinen „hellen“ und nach seinen „dunklen“ Seiten, in seiner „Barmherzigkeit“ und in seinem „Zorn“.⁴⁵ Moralisierende Versuche, das (metaphysisch mißverständene) Gottesprädikat „Allmacht“ zugunsten von liebender „Ohnmacht“ bloß aufzugeben, zeigen wohl, daß die Umbildung der traditionellen, im Zuge der Aufschichtung des neuzeitlichen Theodizeeproblems und des Scheiterns der neuzeitlichen Theo-

⁴⁴ Vgl. oben Anm. 1 sowie Gerhard Kaiser, Theodizee als biblisch erzählte Geschichte, in: ZThK 102 (2005), 115–142; auch Klaus Berger, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Stuttgart 1996.

⁴⁵ Walter Dietrich/Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1995/2000; Ralf Miggelbrink, Der zornige Gott, Darmstadt 2002.

dizee aporetisch gewordenen Lehre von der Vorsehung Gottes eine Aufgabe ist, die der Theologie im wesentlichen noch bevorsteht.⁴⁶

Prof. Dr. Walter Sparn, Kochstraße 6, 91054 Erlangen;
E-Mail: wrsparn@theologie.uni-erlangen.de

⁴⁶ Einen beachtlichen Versuch legt vor *Reinhold Bernhardt*, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999; speziell zur Rede vom leidenden Gott vgl. *Hermanni* (s. Anm. 39), 243 ff.

„Deus absconditus“

Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems¹

Von Thomas Reinhuber

Theodizee, dieses wohl von Leibniz erdachte Kunstwort, bedeutet nach einer naheliegenden Worterklärung² Rechtfertigung Gottes. Wenn nun im folgenden über Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems gehandelt wird, müßten sich zunächst Bedenken erheben: Ist doch nach Luther das eigentliche Thema der Theologie der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott;³ wie paßt hierzu die Theodizee als Rechtfertigung Gottes? Zumal, wenn sich mit dem Begriff der Rechtfertigung Gottes noch die ausdrückliche Vorstellung eines Gerichtes verbindet? Vor allem seit Immanuel Kants Theodizeeschrift gehört ja das Bild des Gerichtes zum Hintergrund der Theodizeediskussion, in der, so Kant, ein „Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft“⁴ betrieben wird. Ein Buchtitel – „Theodizee – Gott vor Gericht?“⁵ – bringt die Frage und das Problem zum Ausdruck: Steht Gott wirklich vor Gericht?

Müßte es, vor dem Hintergrund von Luthers Rechtfertigungslehre, nicht ganz anders heißen, nämlich: der Sünder steht vor Gottes Gericht, der Mensch hat sich vor Gottes Gerichtshof zu verantworten? Stattdessen kommt der göttliche Richter im Gerichtsverfahren der Theodizee selbst vor Gericht. Ein Skandal, der nicht nur im Rahmen einer lutherischen Theologie sofort Einspruch auslösen muß!

¹ Vortrag beim Seminar der Luther-Gesellschaft „Warum? Das Erdbeben von Lissabon und die Theodizee-Frage bis heute“ am 4. Juni 2005 in Eisenach auf der Wartburg. Der Vortragscharakter wurde im folgenden Text weitgehend beibehalten. Vieles im Vortrag Angesprochene ist näher entfaltet und belegt in meiner Dissertation: *Thomas Reinhuber, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin 2000.

² Nach Röm 3, 5 und 9, 14. Vgl. *Walter Sparr*, Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980, 17.

³ Vgl. WA 40 II, 328, 1 f. (Auslegung zu Psalm 51, 2): *subiectum Theologiae [est] homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*. Luther wird (wenn möglich) nach der Bonner/Clemenschen Ausgabe (= BoA; „De servo arbitrio“ etwa immer nach BoA 3), sonst nach der Weimarer Ausgabe (= WA) angeführt. Luthers Bibelvorreden werden zitiert nach: *Heinrich Bornkamm* (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Frankfurt a. M. 1983. Luthers Pestschrift sowie Briefe Luthers werden zitiert nach „Insel-Luther“: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, hg. von *Karin Bornkamm* und *Gerhard Ebeling*, Frankfurt a. M. 1990.

⁴ *Immanuel Kant*, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee; in: *Ders., Werke in zehn Bänden*, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. 9, Sonderausgabe, Darmstadt 1981, 103–124, 105.

⁵ *Willi Oelmüller* (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990.

Besonders vehement hat diesen Einspruch der Lutheranissimus unter den Lutheranern, Werner Elert, formuliert: „Nicht Gott hat sich vor uns zu rechtfertigen, sondern wir vor ihm – infolgedessen ist jede Theodizee Widerspruch gegen Gott.“⁶ Elert sieht in dieser Frage Luther in einer Linie mit Paulus: Bei Luther „wie bei Paulus hat sich der Mensch vor Gott zu rechtfertigen“.⁷ Elert bezieht sich damit natürlich auf die Frage des Paulus im Römerbrief: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?“ (Röm 9, 20). Und die Frage nach dem Warum gegenüber Gott, die im Vers 19 schon auftaucht, ist damit auch abgewiesen. „Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so?“ (Röm 9, 20; Jes 45, 9) „So zu fragen“, führt Elert aus, „als ob der Fragende nur Zuschauer und nicht Angeklagter wäre, ist für ihn [für Luther] bereits Frevel an der Majestät Gottes.“⁸

Doch was ist, möchte man Elert zurückfragen, wenn der fragende Mensch nicht allein Zuschauer, sondern Leidender ist? Erträgt Gott gar keinen Widerspruch? Läßt er, der göttliche Richter, keinerlei Einspruch zu? Hört er auf keine Klagen? Hat nicht zumindest der leidende Mensch ein Recht zur Klage, zum Protest und zum Widerspruch?

Gerhard Ebeling greift diese Gedanken auf: „Die Theodizeefrage in ihrer schlichtesten Gestalt ist die Warum-Frage, die der leidende Mensch an Gott richtet.“⁹ Ebeling verweist auf die vielen Warum-Fragen, die hauptsächlich im Alten Testament gestellt werden, in den Klagepsalmen etwa oder besonders vehement im Buch Hiob: „Warum bin ich nicht gestorben bei meiner Geburt?“ (Hi 3, 11); „Warum gibt Gott das Licht [des Lebens] dem Mühseligen ...?“ (Hi 3, 20). Wer die entsprechende Motette¹⁰ von Johannes Brahms kennt, hat das quälend gedehnte, lang klagende Warum des Chores ganz zu Beginn vielleicht im Ohr.

Um Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems geht es, und ich möchte nach diesen einleitenden Bemerkungen das Folgende unter 5 Hauptpunkten entfalten:

1. *Der entschuldigte Gott bei Erasmus und der klassischen Theodizee.*
2. *Der verborgene Gott, der alles in allem wirkt.*
3. *Die Theodizeefrage vor dem verborgenen Gott.*
4. *Die Theodizeefrage vor dem offenbaren Gott.*
5. *Die vermessene und die angemessene Warum-Frage.*

⁶ Werner Elert, *Der Christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Erlangen ⁶1988, 267. An anderer Stelle: Auch die Menschwerdung Gottes ist „keine Theodizee, denn Gott braucht sich vor uns nicht zu rechtfertigen“ (a. a. O., 317). Mit dem Ausblick (am Ende von „De servo arbitrio“) auf ein ewiges Leben bei Gott erwarte Luther die „Lösung des Theodizeeproblems – allerdings nicht als Leibnizsche ‚Rechtfertigung Gottes‘“ (*Ders.*, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, München 1931, 455). Im Inhaltsverzeichnis der „Morphologie“ sind Rechtfertigungslehre und Theodizee sogar in strikten Gegensatz zueinander gestellt (a. a. O., XI: „Theodizee gegen Rechtfertigung“).

⁷ A. a. O., 417.

⁸ Ebd.

⁹ Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 3, Tübingen 1979, 512.

¹⁰ Johannes Brahms, Motette Opus 74: „Warum ist das Licht gegeben“.

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen wird Luthers Werk „De servo arbitrio/Über den unfreien Willen“ stehen, mit dem er dem Humanisten Erasmus von Rotterdam und dessen Buch über den freien Willen geantwortet hat. Luther folgt in „De servo arbitrio“ weitestgehend dem formalen Argumentationsgang des Erasmus; deshalb komme ich zunächst zu Erasmus und seiner Sicht des Theodizeeproblems, mit der er in einer breiten Tradition steht.

1. Der entschuldigte Gott bei Erasmus und der klassischen Theodizee¹¹

Worum es Erasmus in seiner Schrift „De libero arbitrio/Über den freien Willen“ geht, erschließt sich aus einem kleinen Textabschnitt am Ende des Buches:

„Warum, wird man sagen, wird dem freien Willen etwas zugestanden? Damit es etwas gibt, was den Gottlosen mit Recht angerechnet wird, die sich freiwillig der Gnade Gottes versagt haben, damit der Vorwurf der Grausamkeit und Ungerechtigkeit von Gott abgewendet werde, damit von uns die Verzweiflung abgewendet werde, und die Sorglosigkeit abgewendet werde, damit wir zum Bemühen angespornt werden. Aus diesen Gründen wird von fast allen der freie Wille behauptet, der aber ohne die ständige Gnade Gottes unwirksam ist, damit wir uns nichts anmaßen.“¹²

In diesem Text ist – unter anderem – die Theodizeeproblematik deutlich angesprochen: Ohne Zugeständnis des freien Willens gibt es keine Erklärung für die Herkunft der Gottlosigkeit, der Sünde und des Bösen. Nur unter Annahme des freien Willens kann das Böse mit Recht dem Menschen angelastet werden, der sich aus freiem Willen heraus Gott und Gottes Gnade verweigert hat.

Ohne Zugeständnis des freien Willens ist die Frage nach Gottes Gerechtigkeit und Güte angesichts so vieler Übel in der Welt, nicht zu lösen. Die falsche Anklage Gottes, er sei ungerecht und grausam, ist nur abzuwenden, wenn er nicht für alles in der Welt verantwortlich gemacht werden kann und wenn einiges dem freien Willen des Menschen anzulasten ist.

Wenn es einen Gott gibt – woher dann das Böse?¹³ Diese uralte Frage der Theodizee ist auch die Frage des Erasmus, beherrscht als Hauptproblem den ganzen Schlußteil seiner Schrift über den freien Willen und findet eine klare Antwort: Die Freiheit des Menschen ist Ursprung des Bösen.

¹¹ Mit guten Gründen kann man die Theodizee als „spezifisch neuzeitliches Problem“ (*Sparrn* [s. Anm. 2], 17) herausstellen; klar ist aber auch, daß die Frage, die Problematik der Theodizee uralte ist, wenngleich der Begriff erst in der Neuzeit, bei Leibniz, auftaucht. Vgl. *Odo Marquard*, Schwierigkeiten beim Ja-Sagen; in: *Oelmlüller* (s. Anm. 5), 87–102, 91.

¹² *Erasmus von Rotterdam*, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*/Gespräch oder Unterredung über den freien Willen; in: *Ders.*, *Ausgewählte Schriften*, hg. von *Werner Welzig*, Bd. 4, Darmstadt 1969, 191.

¹³ Vgl. *Boethius*, *Trost der Philosophie*. Lateinisch und Deutsch, hg. und übers. von *Ernst Gegen-schatz* und *Olof Gigon*, Zürich 41986, 20–23: „Darum hat einer deiner Vertrauten nicht mit Unrecht gefragt: ‚Gibt es einen Gott, woher das Übel? Gibt es keinen, woher das Gute?‘“ („Si quidem deus“, inquit, „est, unde mala? Bona vero unde, si non est?“).

Diese Beschuldigung des menschlichen Willens führt zur Entschuldigung der göttlichen Güte. Der von Natur unendlich gnädige Gott ist gut, barmherzig und gerecht, deshalb auch schuldlos am Bösen, am Übel und am Unge rechten. Das Böse und die Folgen des Bösen sind dem verkehrten Willen der Menschen zuzuschreiben.¹⁴

Mit dieser Auffassung steht Erasmus in einer breiten Tradition des abendländischen Denkens: Schon Homer läßt am Anfang seiner Odyssee Zeus in der Götterversammlung die Klagen der Menschen über ihre Leiden zurückweisen mit dem Hinweis, daß die sterblichen Menschen selbst mit ihren Freveltaten ihr Elend schaffen. Bei Platon ist Gott schuldlos am Bösen, und Augustinus etwa weiß ohne die Anerkennung der Freiheit des menschlichen Willens keine Erklärung für die Herkunft des Bösen und die ganze Kette des Unheils. Auch für Thomas von Aquin kann die Schuld des Menschen nur dem freien Willen entspringen. Leibniz bestimmt in seiner Theodizeeschrift den freien Willen als „nächste Ursache für das Übel der Schuld und folglich auch für das Übel der Strafe“.¹⁵

Diese Denkweise ist noch heute bestimmend innerhalb der religionsphilosophischen Richtung der „free will defence“ als Hauptargument einer rationalen Theodizee. Für angelsächsische Denker, wie etwa Richard Swinburne oder Alvin Plantinga, stellt die Willensfreiheit einen so großen Wert dar, daß Gott gar nicht anders konnte, als den Mißbrauch der Willensfreiheit zuzulassen.¹⁶

Die Willensfreiheit ist die Einbruchsstelle für das Böse in Gottes guter Schöpfung; mit Unterscheidungen¹⁷ hinsichtlich des Bösen wird dann die Theodizee entfaltet: Das Böse wird unterschieden in das moralische Böse, also böse Taten, Verbrechen, Sünden – und das physische Böse oder das natürliche Übel: Krankheiten, Schmerzen, Unglücke, Leid, Tod. Das Böse der Schuld ist von Gott nur zugelassen. Der freie Gott wollte den freien Menschen als sein Ebenbild; er hat alles in seiner Schöpfung, besonders auch das herausragende Ge-

¹⁴ Vgl. Erasmus (s. Anm. 12), 11–13.

¹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodizee (1710), übers. von Artur Buchenau, Hamburg ²1968, 320 (3. Teil, § 288); vgl. a. a. O., 110, 213, 310.

¹⁶ Vgl. zu den einzelnen Nachweisen von Homer bis Swinburne: Reinhuber (s. Anm. 1), 161–163.

¹⁷ In der lateinischen Tradition mittelalterlicher Theologie, etwa bei Augustin oder bei Thomas von Aquin (vgl. bei Anm. 43), wird das malum culpae (Böses der Schuld) vom malum poenae (Übel der Strafe) unterschieden. Bei Leibniz ist diese Unterscheidung aufgenommen; dazu kommt bei ihm noch eine dritte Art des Bösen, das metaphysische Übel, das in der notwendigen Beschränkung der geschaffenen Schöpfung im Gegenüber zum vollkommene Schöpfer besteht: Leibniz, Theodizee (s. Anm. 15), 110 f. (1. Teil, § 21): „Man kann das Übel im metaphysischen, physischen und moralischen Sinne auffassen. Das metaphysische Übel besteht in der einfachen Unvollkommenheit; das physische im Leiden und das moralische in der Sünde.“ Auch Kant beschreibt in seiner Theodizeeschrift drei Arten des Bösen: das moralische Zweckwidrige (Böses, Sünde), das physische Zweckwidrige (Übel, Schmerz) und schließlich das „Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt“ (Kant [s. Anm. 4], 107). Mit seiner dritten Kategorie des Bösen, die vor allem gegen Gottes Gerechtigkeit steht, erinnert Kant an die biblischen Klagen (v. a. in Ps 37 und Ps 73), warum es den Gottlosen gut geht und warum die Frommen leiden müssen!

schöpf, den Menschen, gut geschaffen. Der Mensch aber hat die gute Gabe der Willensfreiheit mißbraucht und hat durch seine Sünde das Böse in die Welt gebracht.

Die Schuld der Sünde nun erfordert Strafe: aus Gründen der Gerechtigkeit und der Erziehung muß Gott die Schuld bestrafen. Das Übel der Strafe ist von Gott gewollt. Als Schöpfer des Guten und zugleich Ordner des Bösen läßt Gott aber aus dem vielfältigen Bösen schließlich aber noch viel mehr Gutes entstehen. Mit dieser Zuordnung von Schuld und Strafe ist ein einsichtiges Entsprechungsverhältnis geschaffen: der Mensch erleidet Übel, weil er Böses getan hat.¹⁸

Es gibt nun Texte bei Luther, die eben von diesem Entsprechungsverhältnis geprägt sind:

In seinen verschiedenen Türkenschriften etwa deutet und interpretiert Luther mehrmals die Türkengefahr als Gottes Strafandrohung über die christliche Welt, die sich, durch vielfältigen Ungehorsam, durch Geiz oder Wucher zum Beispiel, von Gottes Gebot abgewandt hat. Die Türken erscheinen als „Gottes Zorn, Rute und Strafe über die ungläubige Welt“;¹⁹ mit dem drohenden Ansturm der Türken, die 1526 in Ungarn einen wichtigen Sieg errangen und 1529 schon vor Wien standen, sollen die Christen zur Buße, zur Umkehr aufgerufen, ja aufgerüttelt werden.²⁰

Auch in der Schrift Luthers „Ob man vor dem Sterben fliehen möge (1527)“²¹ erscheint das Leiden unter der Pest als Gottes Läuterungs- und Erziehungsmittel. Die Pest, die durch „Gottes Zulassen“²² vom Feind, also vom Satan, geschickt ist, bezeichnet Luther als „Gottes Verhängnis und seine Strafe“²³ – und als Erprobung, sowohl des Glaubens der Christen gegenüber Gott als auch ihrer Liebe gegenüber dem Nächsten.

¹⁸ Bei *Leibniz* (s. Anm. 15), 287 (3. Teil, § 241): „... man erduldet Schlechtes, weil man schlecht gehandelt hat ...“.

¹⁹ WA 30 II, 124, 1 f. (Vom Kriege wider die Türken, 1529).

²⁰ Vgl. WA 51, 594 ff. (Vermahnung zum Gebet wider die Türken, 1541). Dazu auch Luthers Briefe an seine Frau (18. September 1541) und an Georg Weiß (14. August 1541): Der Türke ist „Gottes Rute und Zorn ... über die Welt und sonderlich über die Christen, die Gott also strafen will“ (*Martin Luther*, *Ausgewählte Schriften* [s. Anm. 3], Bd. 6, 225).

²¹ A. a. O., Bd. 2, 225–250. Die Pestseuche wütete 1525 in Breslau, kam dann 1527 auch nach Wittenberg, so daß viele flohen. Luther, der in Wittenberg blieb, wurde um Rat gefragt, wie man sich angesichts der Pest verhalten solle.

²² A. a. O., 242.

²³ A. a. O., 235. Luther geht dabei aus von der Unterscheidung der Starken und Schwachen im Glauben. Unter Christen gibt es wenige Starke und viele Schwache (vgl. a. a. O., 227). Nicht fliehen darf man, wenn man durch Gottes Wort und Befehl gebunden ist, durch ein kirchliches oder obrigkeitliches Amt in der Verantwortung steht. Wer schwach ist, soll fliehen, wenn sonstige Hilfe für den Nächsten da ist, d. h. wenn genügend Prediger oder Helfer für die „Notversorgung“ da sein können. Für diejenigen, die bleiben, ist die Pest Erprobung ihres Glaubens gegenüber Gott und ihrer Liebe gegenüber den Nächsten. Sünde aber ist es, wenn man Bedürftige einfach im Stich läßt. Aber auch die Starken können sündigen, wenn sie sich in Vermessenheit und ohne vernünftige Schutzmaßnahmen der Pest aussetzen: „Gott hat die Arznei geschaffen und die Vernunft gegeben“ (a. a. O., 241).

In seinem Brief an Hans Kohlhasse, dessen Rechtshandel und Schicksal Heinrich von Kleist in seiner berühmten Novelle „Michael Kohlhaas“ aufgenommen hat, empfiehlt Luther dem betrogenen Kaufmann: „...könnt Ihr das Recht nicht erlangen, so ist kein anderer Rat da denn Unrecht leiden. Und Gott, der Euch so läßt Unrecht leiden, hat wohl Grund dazu. Er meint es auch nicht übel noch böse mit Euch, kann auch solches wohl redlich wieder erstatten in etwas anderem, und Ihr seid darum nicht verlassen“.²⁴ Luther sieht und beklagt deutlich das Unrecht und Unglück, das Kohlhasse erlitten hat, fürchtet aber, daß sich dieser im zornigen Kampf für sein Recht noch mehr ins Unrecht setzt. Kohlhasse soll sich prüfen, ob es nicht Gründe bei ihm gebe dafür, daß er Unrecht erleiden muß. Zugespitzt formuliert: Luther argumentiert und tröstet hier gleichsam wie die Freunde Hiobs und sucht beim Unglücklichen selbst nach Gründen und Ursachen für sein Unglück!²⁵

Mit all diesen Äußerungen, die Unrecht und Übel als göttliche Strafen oder Prüfungen verstehen, steht also auch Luther in der oben kurz entfalteten Tradition der Theodizee! Allerdings wird sich in den folgenden Abschnitten zeigen, daß Luther die Theodizeeproblematik noch in ganz anderer Weise aufgreift.

Zur Grundgestalt der klassischen Theodizee gehört jedenfalls als entscheidendes Element die Beschuldigung des Menschen. Mit dem freien Willen, dem Mißbrauch der von Gott geschenkten, guten Willensfreiheit, dringt das Böse in die göttliche und vernünftige Ordnung ein. Das Böse in seinen verschiedenen Gestalten bleibt dem göttlichen oder vernünftigen Ganzen eingeordnet, es bleibt unter Gottes Vorsehung und Zulassung und wirkt mit als Kontrastelement zur besonderen Hervorhebung des Guten, zur Prüfung, Erziehung und Läuterung der strebenden Menschen und so endlich zur Vervollkommnung des Ganzen. Die Beschuldigung des menschlichen Willens zum Zweck der Entschuldigung Gottes ist dabei nur ein, aber ein entscheidendes Element. Erasmus hat dies in seiner Schrift vom freien Willen besonders herausgestellt.

2. Der verborgene Gott, der alles in allem wirkt

Luther hält in „De servo arbitrio“ dieses Bemühen, Gott mittels einer Beschuldigung des Menschen einfach entschuldigen zu wollen, für vergeblich, ja gefährlich. Denn dadurch werde Gott schließlich zum lächerlichen Gott.²⁶ Lächerlich ist Gott, so Luther, „wenn er nicht alles kann und tut oder wenn irgendetwas ohne ihn geschieht“.²⁷ Lachhaft ist ein Gott, der zum bloßen Zulasser oder Zuschauer²⁸ des Bösen gemacht wird.

²⁴ Brief vom 8. Dezember 1534: Luther, Ausgewählte Schriften (s. Anm. 3), Bd. 6, 165 f.

²⁵ Vgl. bei Anm. 59!

²⁶ *ridiculus deus*: BoA 3, 213, 37.40; 215, 5.

²⁷ A. a. O., 213, 40 f.

Für Luther steht an diesem Punkt das Sein Gottes auf dem Spiel. Wird Gott nämlich hinsichtlich des Bösen zum unbeteiligten Betrachter, der das, was er vor sich sieht, zwar nicht will, aber zuläßt, so wird er auch gegenüber anderem Geschehen immer mehr zum teilnahmslosen Zuschauer „und es kommt schließlich so weit, daß die Menschen ohne Gottes Wissen gerettet und verdammt werden“.²⁹

Gegen diesen lächerlichen Gott des Erasmus stellt Luther nun in scharfem Kontrast den verborgenen, allmächtigen und allwirkenden Gott. Gott ist allmächtig, „nicht allein dem Vermögen, sondern auch der Wirksamkeit nach ..., andernfalls wäre Gott ein lächerlicher Gott“.³⁰

Luthers Bemühen, vor allem in „De servo arbitrio“, geht offensichtlich dahin, Gott aus der Distanz zu bringen und die Nähe Gottes zu seiner Schöpfung radikal zu denken. In diesem Bemühen findet er Aussagen über Gott, die den aus der Tradition überkommenen Bestimmungen und Beschreibungen Gottes in der Philosophie und der Theologie diametral entgegenstehen. Das Gottesbild ist bei Luther mit einer ungeheuren Unruhe und Dynamik aufgeladen.

In der klassischen philosophischen und theologischen Tradition erscheint Gott als ein in sich ruhender Fixpunkt, zu dem alle Wesen hinstreben, weil sie als letztes Ziel das Glück und höchste Gut begehren. Gott als unbewegter Beweger bewegt alles zu sich hin, zieht alles wie ein Magnet an sich. Der unbewegte Beweger, das sich selbst denkende, in vollkommener Harmonie um sich kreisende Denken bleibt in sich ruhig, während alles andere sich unruhig zu ihm hin bewegt.

Dagegen ist für Luther Gott nicht zuerst die vollkommene Ruhe, die der unruhige Mensch als Ziel der Glückseligkeit anstrebt,³¹ sondern ist selbst „unruhiger ... Täter ... in allen seinen Kreaturen“.³² Gott ist nicht nur überlegener

²⁸ Vgl. a. a. O., 202, 19; 205, 26; 207, 39; 248, 29 f. Hier fällt der andere Akzent auf: In der Pestschrift stand die Pest unter Gottes Zulassen, damit die Menschen geprüft werden; jetzt, in „De servo arbitrio“, kritisiert Luther ausdrücklich den Begriff der Zulassung!

²⁹ BoA 3, 200, 31 f. Luther „wittert“ bei Erasmus epikureische Gottesvorstellungen. Die Götter Epikurs (wie auch der aristotelische Gott, der als Denken des Denkens nur um sich selbst kreist!) werden gleichsam arbeitslos, weil sie in die Zwischenwelten abgeschoben sind und dort im gemeinsamen seligen Gespräch ihr sorg- und weltloses Dasein genießen. Vgl. Reinhuber (s. Anm. 1), 164–168.

³⁰ BoA 3, 215, 3–5; vgl. BoA 3, 214, 11–14. Luther ist nicht so sehr an Gottes Möglichkeiten interessiert und bedenkt nicht die scholastischen Spekulationen hinsichtlich der göttlichen Allmacht, ob also Gott zum Beispiel in seiner Allmacht auch sündigen könnte oder ob er Vergangenes ungeschehen machen könnte. Das sind für Luther Spielereien und Spekulationen, die am biblischen Allmachtsbegriff (vgl. Dtn 32, 39; Ps 115, 3; Spr 16, 4; Am 3, 6; Jes 45, 7) vorbeigehen. Entscheidend ist für Luther, daß Gott in seiner aktuellen Allmacht alles Weltgeschehen wirkt und treibt.

³¹ Vgl. etwa die Gesamtkomposition der „Confessiones“ Augustins, die die Gott suchende Unruhe des menschlichen Herzens auf die endgültige Sabbatruhe in Gott ausrichtet!

³² BoA 3, 205, 39.

Gestalter und Anordner der Harmonie des Universums³³, sondern „Anstoßer“ und „Antreiber“³⁴ der Welt und der Kreaturen. Diese Überlegungen fließen schließlich ein in die Hauptaussage Luthers über den *deus absconditus* in „De servo arbitrio“: „Der verborgene Gott in seiner Majestät ... wirkt Leben, Tod und alles in allem.“³⁵

Schon in früheren Texten hat Luther von der Verborgenheit Gottes geredet; etwa in der Heidelberger Disputation vom gekreuzigten Gott, der gerade im Kreuz und im Leiden verborgen ist.³⁶ In „De servo arbitrio“ hat die Rede von der Verborgenheit Gottes aber einen anderen Akzent. Der verborgene, allwirkende Gott ist überall am Wirken; er wirkt Leben und Tod und alles in allem. Also wirkt er in den Kreißsälen und in den Sterbelagern der Welt, in der Herrlichkeit der Alpen und in zerstörenden Erdbeben, in der Mozartsymphonie und im Kriegsgreuel.³⁷

Luther spitzt den Gedanken des Allwirkens Gottes sogar so weit zu, daß der alles in allem wirkende Gott „notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen“³⁸ bewegt und treibt. Es gehört zu den anstößigsten Gedanken Luthers, daß der Satan, „der böse Feind“ des Menschen, oft vom verborgenen Gott, der sich dem Menschen auch als Widersacher feindlich entgegenstellt, kaum zu unterscheiden ist.³⁹ Es gibt für Luther schreckliche Zeiten der Anfechtung, in denen man nicht weiß, ob Gott der Teufel oder der Teufel Gott ist.⁴⁰ Der allwirkende Gott läßt sich vom Bösen nicht distanzieren; wenn es nichts gibt, was ohne Gott geschieht, muß auch das Böse mit dem allmächtigen, göttlichen

³³ Vgl. z. B. Thomas von Aquin, der in seiner „Summa contra gentiles/Summe gegen die Heiden“ im 71. Kapitel des 3. Buches eine Theodizee in nuce bietet! Thomas treibt seine Überlegungen, nach denen Gott zur Vervollkommnung der Harmonie des ganzen Universums in Teilbereichen notwendigerweise Böses zulassen mußte, sogar so weit, daß er im Gegensatz zu dem berühmten Boethius-Zitat (Wenn es Gott gibt – woher dann das Böse?, s. Anm. 13) das Böse nicht zur Infragestellung, sondern geradezu zum Beweis Gottes erhebt: „Wenn es das Böse gibt, dann ist auch Gott“ (Si malum est, Deus est)!

³⁴ BoA 3, 248, 3: impulsor, agitator.

³⁵ BoA 3, 177, 36–38: Deus absconditus in maiestate ... operatur uitam, mortem, et omnia in omnibus. Vgl. BoA 3, 203, 40–204, 1.

³⁶ BoA 5, 388, 19 f.: absconditum in passionibus; 388, 35 f.: Deum absconditum in passionibus; 389, 5: At deum non inveniri nisi in passionibus et cruce, iam dictum est. Dazu: BoA 1, 128, 32 f: Theologus crucis (id est de deo crucifixo et abscondito loquens).

³⁷ Thomas Mann hat ähnliche Gedanken in seinem Werk „Joseph und seine Brüder“, in dem faszinierenden Kapitel „Wie Abraham Gott entdeckte“, aufgenommen, wenn er von Gott sagt: „Er war nicht das Gute, sondern das Ganze. Und er war heilig! Heilig nicht vor Güte, sondern vor Lebendigkeit und Überlebendigkeit, heilig vor Majestät und Schrecklichkeit ...“: *Thomas Mann*, Gesammelte Werke in 13 Bänden, Frankfurt a. M. 1990, Bd. 4, 430.

³⁸ BoA 3, 204, 12–14: Quando ergo Deus omnia in omnibus mouet et agit, necessario mouet etiam et agit in Satana et impio.

³⁹ Vgl. schon im Alten Testament die merkwürdige „Austauschbarkeit“ von Gott und Satan: 2 Sam 24, 1 und 1 Chr 21, 1! Wieder greift Thomas Mann diese anstößigen Gedanken auf, wenn es im dritten Kapitel von „Lotte in Weimar“ heißt: „Da Gott das Ganze ist, so ist er auch der Teufel ...“: *Mann* (s. Anm. 37), Bd. 2, 439.

⁴⁰ Vgl. WA 24, 575, 16 f.; WA. TR 5, 600, 10–12.

Treiben in Verbindung gebracht werden. Alles, auch die verderbte, gefallene Natur des Menschen, auch das Böse, wird von der göttlichen Allwirksamkeit mitgerissen. Kommt also das Böse von Gott? Hier zieht Luther doch eine Grenze. Gott läßt das Böse nicht nur zu, er treibt im Bösen und durch das Böse, so daß Böses geschieht; dennoch handelt Gott nicht böse, denn Gott selbst ist gut.⁴¹ Ist die Kategorie „Zulassung“⁴² bezüglich des Bösen für Luther zu schwach, so ist die Kategorie „Schöpfung“ zu stark.

Die Unausgeglichenheiten in Luthers Argumentation sind oft nicht zu übersehen. Ein widerspruchsfreies, kohärentes oder konsistentes Begriffssystem, wie man heute gerne sagt, war gewiß nicht seine Sache. Luther wehrt sich auf jeden Fall gegen die sauberen gedanklichen Lösungen,⁴³ die Gott vom Bösen und vom Übel fernhalten. So wendet er sich auch gegen die „Sophisten“;⁴⁴ die Philosophen und Theologen, die dem verborgenen Gott mit diffizilen Distinktionen und abstrakten Begriffen zu begegnen suchen.⁴⁵ Der Versuch des Erasmus, Gott durch eine Beschuldigung des Menschen einfach entschuldigen zu wollen, gehört für ihn zu diesen Versuchen. Dagegen beruft er sich auf die Poeten und Schriftsteller, die oft die unmittelbare Erfahrung mit der Verborgenheit Gottes haben. Wenn heidnische Schriftsteller, etwa Vergil, vom alles bestimmenden Schicksal reden, so zeigen sie für Luther, daß auch sie letztlich um das Wirken des allwirkenden und verborgenen Gottes wissen, der den Menschen eine Notwendigkeit auferlegt.⁴⁶

⁴¹ Vgl. BoA 3, 204, 21–25.

⁴² Luther verwendet zwar das Verb „zulassen“ (permittere) in „De servo arbitrio“ (BoA 3, 138, 30; 139, 39; 202, 19; 205, 26; 207, 39), aber eher beiläufig, ohne besondere kategoriale Betonung.

⁴³ Eine solche „saubere“ Lösung zeigt sich etwa im Umgang des Thomas von Aquin mit den radikalen Aussagen in Jes 45, 7, wonach Gott Licht und Finsternis, Heil und Unheil, wirke und erschaffe, und Am 3, 6, wonach kein Übel in der Stadt geschehe, das Gott nicht wirke. Für Thomas beziehen sich diese Aussagen nur auf das Übel der Strafe, das *malum poenae*, das Gott gerechter- und notwendigerweise angesichts des Bösen der Sündenschuld, des *malum culpae*, den schlechten Geistern und Menschen auferlegen muß (Summa theologia/Summe der Theologie I, q 49 a 2 ad 1). Nur das *malum poenae* ist von Gott direkt gewollt; das *malum culpae*, das aus dem schlechten Gebrauch der Willensfreiheit hervorgeht (q 23 a 3 ad 2), steht nur unter Gottes zulassendem Willen der Verwerfung (q 23 a 3 c).

⁴⁴ BoA 3, 109, 10: *sophistae*.

⁴⁵ Mit Wortspielereien (*ludibrii/ludibrium*: BoA 3, 109, 20.30; 210, 29), durch Disputationen (*disputationibus*: 110, 20 f.), durch leere Worte (*inanibus uerbis*: 282, 39 f.; vgl. 281, 31), durch scholastische Spitzfindigkeiten (*scholasticas subtilitates*: 216, 37), durch dummes Geschwätz (*nugis*: 231, 22) und durch ein Hirngespinnst (*phantasma*: 218, 6) entziehen sich die Sophisten der Gewalt der Frage nach der Notwendigkeit.

⁴⁶ Vgl. BoA 3, 109, 40–110, 2; 213, 39. Wenn Luther sich auf Poeten und ihr „Wissen“ vom verborgenen Gott beruft, dann bezieht er sich auf die Schriftsteller der Antike, zum Beispiel Vergil oder Ovid, die ihm seit Schul- und Studienzeit vertraut waren. Aber auch moderne Schriftsteller reden vom verborgenen Gott: manchmal explizit, wie Alfred Andersch, der in seinem Roman „Sansibar oder der letzte Grund“ das Hadern des Pfarrers Helander mit dem *deus absconditus* schildert; manchmal auch implizit. Als Beispiel dafür sind hier im Text einige Hinweise im Werk Thomas Manns angeführt (vgl. Anm. 37; 39 und 49).

Mit Luthers Aussage vom *deus absconditus*, vom verborgenen Gott, der alles in allem wirkt, ist vor allem die Unbegreiflichkeit Gottes unüberbietbar auf die Spitze getrieben; der verborgene Gott ist ein maßloser und unbegreiflicher Gott, weil er mit keinem menschlichen Maß zu messen ist, weil er keinem Gesetz und keiner Macht untersteht und weil er in seiner Freiheit die Regel für alles ist.⁴⁷ Er bleibt als maßloser Gott unbegreiflich,⁴⁸ unzugänglich und undurchschaubar. Er bleibt, obwohl er doch alles bewegt, im Dunkel als verborgener und dem Menschen letztlich fremder Gott.⁴⁹ Luther warnt davor, sich diesem Gott gedanklich nähern zu wollen oder gar sich seiner spekulativ zu bemächtigen. Aber auch ohne spekuliert zu werden, bleibt der verborgene Gott unumgehbare Erfahrung. Der alles in allem wirkende Gott in seiner Verborgenheit ist nicht zu durchschauen und nicht zu begreifen – gerade auch nicht mit einer Theodizee.

3. Die Theodizeefrage vor dem verborgenen Gott

Die Theodizee-Frage in ihrer einfachsten Gestalt, ich erinnere noch einmal an die Aussage Gerhard Ebelings,⁵⁰ ist die Warum-Frage: Warum gibt es das Böse, wenn Gott doch gut ist? Warum läßt Gott die vielen Übel in der Welt zu? Warum verhindert er nicht, daß gute oder unschuldige Menschen Schlechtes und Unglücke erleiden müssen? Am *deus absconditus* prallen diese Warum-Fragen wie an einer Mauer einfach ab! Mehrmals stellt Luther in „*De servo arbitrio*“ heraus, daß das „Warum“ gegenüber dem *deus absconditus* vergeblich ist.⁵¹ Der verborgenen Gott ist zwar zu wissen; der Mensch weiß, „daß“ es ihn gibt – aber sein „was“ und sein „warum“ bleibt dunkel und rätselhaft.⁵²

Luther sieht im Versuch der Vernunft, über begriffliche Konstruktionen Gottes Gerechtigkeit und Güte mit menschlichem Leid und Unglück auszusöhnen, die Gefahr, daß sich die Vernunft überhebt und die ihr gesetzten Grenzen überschreitet. In seiner Kritik an der sich selbst überhebenden Vernunft nimmt Luther in „*De servo arbitrio*“ dann auch das Bild Kants vom Gerichtshof der Vernunft vorweg, in dem die Vernunft Verteidigerin, Anklägerin und Richterin Gottes in einem zugleich ist.⁵³

⁴⁷ BoA 3, 208, 1–9. Vgl. 213, 35 f.

⁴⁸ A. a. O. 289, 14–40.

⁴⁹ Gegen Ende seiner Novelle „Der Tod in Venedig“ läßt Thomas Mann den Schriftsteller Gustav Aschenbach im furchtbaren Traum die Erfahrung des fremden Gottes machen. Aschenbachs Seele erliegt im Traum dem Rausch und der Raserei des Dionysos, so wie der Künstler in der Wirklichkeit seines Venedigurlaubs der Schönheit des Knaben Tadzio verfallen ist. Der wilde, fremde und feindliche Gott überwältigt Aschenbachs gefaßte und würdige Geistigkeit. Vgl. Mann (s. Anm. 37), Bd. 8, 515–517.

⁵⁰ Vgl. Anm. 9.

⁵¹ Vgl. BoA 3, 122, 34. 37 f.; 176, 40; 178, 11; 182, 28; 200, 23; 207, 27. 32. 39; 220, 38.

⁵² A. a. O., 178, 10–13.

Die sich überhebende Vernunft verlange schließlich, so Luther, „daß Gott nach menschlichem Recht handle“.⁵⁴ Gott soll sich im Rahmen menschlicher Begreiflichkeit bewegen, soll „auch nach unserm Maßstabe gerecht“⁵⁵ handeln. Er soll den Grundsätzen, die etwa bei Aristoteles in seiner Ethik festgesetzt sind, entsprechen und er soll für sein Gottsein Rechenschaft ablegen, warum er etwas will oder tut, was überhaupt nicht den Anschein der Gerechtigkeit hat. Damit werde, so Luther, Gott wie ein kleiner Flickschuster oder Gürtelmacher vor Gericht geladen.⁵⁶ Die Vernunft als Richterin der Worte und Werke Gottes⁵⁷ will insofern „Gott zur Ordnung rufen und will ihm Gesetze vorschreiben, daß er nicht jemanden verdamme, es sei denn, er habe es nach unserem Urteil verdient“.⁵⁸

Solche Versuche vernünftiger Theodizee sind für Luther den Bemühungen der Freunde Hiobs vergleichbar. Denn diese „treiben groß und lang Geschwätz, wollen Gott recht erhalten, daß er keinen Frommen strafe; strafe er aber, so müsse derselbe gesündigt haben. Und haben so einen weltlichen und menschlichen Gedanken von Gott und seiner Gerechtigkeit, als wäre er, gleich wie Menschen sind, und seine Rechte, wie der Welt Recht ist.“⁵⁹

Theodizee als Theodizee der Vernunft lehnt Luther also entschieden ab. Die Vernunft muß scheitern mit ihrem Versuch, die Mauer des unbegreiflichen und verborgenen Gottes durchbrechen zu wollen. In seiner Auslegung zu Psalm 51 bringt es Luther so auf den Punkt: Der *deus absconditus* – Luther nennt ihn hier den *deus absolutus* – ist „wie eine eiserne Mauer ... gegen die wir nicht anrennen können, ohne zu verzweifeln.“⁶⁰ Von dieser Mauer wußte auch Hiob, wenn er klagt: „Er [Gott] hat meinen Weg vermauert, daß ich nicht hinüber kann ...“ (Hi 19, 8; vgl. Klgl 3, 7).

⁵³ Vgl. Anm. 4.

⁵⁴ BoA 3, 226, 6 f.

⁵⁵ WA 18, 729, Anm. 2.

⁵⁶ Vgl. BoA 3, 226, 4–15.

⁵⁷ A. a. O., 202, 4.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 226, 19–21.

⁵⁹ Luthers Vorreden (s. Anm. 3), 60. Luthers Feststellung hinsichtlich des Kernpunktes des Hiobbuches, „daß Gott auch die Frommen ohne Ursach, allein zu seinem Lobe peiniget“ (a. a. O., 59 f.), ist schwer zu deuten. Was bedeutet die Peinigung zu Gottes Lob? Luther will damit natürlich zunächst Joh 9, 3 aufnehmen. Von Eph 1, 11–14 her (V. 12 und 14: „Lob seiner Herrlichkeit“) erscheint der Blick auf das Licht der Herrlichkeit (*lumen gloriae*) als mögliche Antwort. Vgl. bei Anm. 84.

⁶⁰ WA 40 II, 330 (Auslegung zu Ps 51, 3). Im „Sermon von den guten Werken“ erscheint ebenfalls das Bild der Mauer: In der Leidenserfahrung steht Gott verborgen wie hinter einer Wand oder Mauer (und sieht doch auf mich und läßt mich nicht) BoA 1, 233, 7 ff. Auch der Schriftsteller Elias Canetti bezieht sich in „Die Stimmen von Marrakesch“ (*Elias Canetti*, Die Stimmen von Marrakesch, München 2004, 24) auf das Bild der Mauer; er beschreibt im Kapitel „Die Rufe der Blinden“ blinde Bettler, die unaufhörlich den Gottesnamen Allah im Munde führen: „Manche vertrauen auf seinen [Gottes] Namen allein und rufen nichts als diesen. Es ist ein schrecklicher Trotz darin, Gott kam mir wie eine Mauer vor, die sie immer an derselben Stelle berennen.“

4. Die Theodizeefrage vor dem offenbaren Gott

Der alles in allem wirkende Gott in seiner Verborgenheit, der maßlose, mit keinem menschlichen Maß zu messende und zu begreifende Gott hat sich selbst, so Luther, für die Menschen ein Maß gegeben. Der verborgenen Gott hat sich – als gepredigter und offener Gott – „in sein Wort gekleidet und dargebracht“.⁶¹ Der maß- und grenzenlose Gott hat sich „in seinem Wort definiert“.⁶² Dem deus absconditus tritt so der deus revelatus oder praedicatus entgegen, an den allein sich der Mensch im Glauben halten kann. Mit ihm allein kann der Mensch heilsamen Umgang haben – mit ihm kann er auch, wie es in Ps 18, 30 heißt, „über Mauern springen“ – nicht zuletzt auch über die Mauer des verborgenen Gottes!

Der Glaube ist aber nicht einfach Ersatz für das Unvermögen der Vernunft, Gott zu erkennen. Der Glaube sieht anderes, er sieht im Blick auf Gott mehr als die Vernunft, er sieht und durchschaut aber auch nicht alles – sonst wäre er eine weltenthobene Gnosis. Er muß es „tragen“,⁶³ er muß „ertragen und erharren“,⁶⁴ daß ihm in Gottes Wort etwas zugesagt ist, was er in der Fülle des Versprochenen noch nicht erfährt. Der Glaube muß es tragen, daß er von der geschehenen Vollendung (Joh 19, 30) und von der Neuschöpfung, in der das Alte vergangen ist (2 Kor 5, 17), hört, daß er sie aber nicht sieht. Er muß ertragen, daß der Gott in Christus das Böse bekämpft (Lk 11, 20) und ihm entgegentritt (Mt 4, 1–11), daß dieser sich aber gegen den Gott, der das Böse wirkt (Am 3, 6; Jes 45, 7), nicht – noch nicht – durchgesetzt hat.

Der Glaube muß es aushalten, daß ihm eine Gewißheit geschenkt wird (Röm 8, 38 f.), daß er der Ungewißheit durch den verborgenen Gott und sein oft rätselhaftes Wirken (Röm 9–11) aber nicht einfach enthoben ist. So ist der Glaube angefochtene Gewißheit zwischen verborgenem und gepredigtem Gott! Und er bleibt angefochten – gerade auch angesichts der Fragen der Theodizee.

In einem dichten Text am Ende von „De servo arbitrio“ geht Luther noch einmal auf die bedrängenden Fragen des Erasmus ein, vor allem hinsichtlich der Theodizee und der Prädestination, und verknüpft sie mit den Antworten des Glaubens. Es geht in diesem Text, einem Bekenntnis, letztlich um die Gerechtigkeit Gottes angesichts der Ungerechtigkeiten in der Welt und angesichts des Rätsels, daß es unter den Menschen, die doch alle gleichermaßen der Sünde unterworfen sind, Gerettete und Verdammte geben soll.

Luther greift das Theodizeeproblem folgendermaßen auf:

„Siehe, so lenkt Gott diese körperliche Welt in den äußerlichen Dingen, daß du, wenn du das Urteil der menschlichen Vernunft ansiehst und ihm folgst, gezwungen

⁶¹ BoA 3, 177, 29

⁶² A. a. O., 177, 38.

⁶³ A. a. O., 117, 11; 226, 5; 255, 21.

⁶⁴ WA 19, 353, 15.

wärest zu sagen: Entweder es gibt keinen Gott oder Gott ist ungerecht, wie jener⁶⁵ sagt: ‚Oft werde ich verführt anzunehmen, es gebe keine Götter‘.⁶⁶

Hier ist zunächst noch einmal die vernünftige Theodizee-Frage im Blick; die Vernunft hat nach Luther nur zwei Möglichkeiten: entweder sie hält Gott für ungerecht oder muß überhaupt das Dasein eines Gottes verneinen. Doch nicht allein die Heiden stellen sich mit ihrer Vernunft diesen Fragen; allgemeinemenschliche Erfahrungen und die Erfahrungen der biblischen Heiligen gehen in eine gleiche Richtung:

„Denn siehe, wie es den Bösen bestens geht, wie ausgesprochen unglücklich hingegen den Guten, wie die Sprichwörter bezeugen und die Erfahrung, die Mutter der Sprichwörter: ‚Je frevelhafter, desto glücklicher.‘ ‚Es fließen über‘, sagt Hiob [Hi 12, 6], ‚die Hütten der Gottlosen.‘ Und Ps 72 [Ps 73, 12] klagt: ‚Die Sünder fließen in der Welt von Reichtum über.‘ Ich bitte dich, ist es nicht nach dem Urteil aller höchst ungerecht, daß die Bösen vom Schicksal begünstigt und die Guten heimgesucht werden? [vgl. Ps 37, 7] Aber so bringt es der Lauf der Welt.“⁶⁷

Es geht in diesem Zusammenhang nicht um spekulative Fragen einer alles wissen wollenden Vernunft, sondern um Fragen der angefochtenen Vernunft und des angefochtenen Glaubens. In ihren Anfechtungen und ihren Fragen sind die Weltweisen und die biblischen Heiligen vereint und es ergibt sich hinsichtlich der Theodizeefrage eine Solidarität zwischen den angefochtenen Heiden und den Gläubigen:

„Die Propheten aber, die Gottes Dasein geglaubt haben, werden von der Ungerechtigkeit Gottes noch mehr versucht, wie Jeremia, Hiob, David, Asaph und andere. Was, glaubst du, haben Demosthenes und Cicero gedacht, als sie alles, was sie konnten, bewirkt hatten und solchen Lohn durch einen elenden Untergang [vgl. Ps 49, 11] empfangen haben?“⁶⁸

Die beiden bedeutendsten Redner der Antike, Demosthenes und Cicero, stehen für die leidvollen Erfahrungen der Geschichte. Beide verdienstvollen Politiker mußten an ihrem Lebensende ein elendes Schicksal erfahren; Demosthenes wurde zum Selbstmord gezwungen; Cicero wurde von den Schergen des Antonius getötet und schrecklich verstümmelt. Mit dem Hinweis auf die Propheten – Luther erwähnt im Bekenntnis Hiob, Jeremia, David und Asaph (also wohl vor allem die Beter der Klagepsalmen) – legitimiert Luther die Theodizeefrage im biblischen Zusammenhang: „... Es will und muß gekämpft und gelitten sein, wir können nicht besser sein, denn die lieben Propheten und Apostel, de-

⁶⁵ Der Dichter Ovid; vgl. dessen Liebesgedichte/*Amores* III, 9, 35 f.

⁶⁶ BoA 3, 290, 6–11. Hier und in den folgenden Zitaten folge ich der von *Athina Lexutt* vorgelegten Übersetzung (s. o. S. 4 f.).

⁶⁷ A. a. O., 290, 11–17.

⁶⁸ A. a. O., 290, 23–27.

nen es auch also gegangen ist“.⁶⁹ In diesem Horizont ist die Theodizee-Frage für Luther also nicht einfach abweisbar; sie war auch für den Beter des Psalms 73, des Psalms 88⁷⁰ und für Hiob oder Jeremia nicht einfach abweisbar.

Luther geht auf die Theodizeefrage ein, diese in allen Jahrhunderten behandelte und niemals gelöste Frage: Für ihn ist es vor allem die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in einer Welt, in der es den Guten oft schlecht und den Bösen oft gut ergeht.⁷¹ Mit seiner Lösung, setzt er, einfach formuliert, auf eine ausgleichende Gerechtigkeit in einem anderen Leben bei Gott:⁷²

„Und die kurze Lösung dieser unlösbaren Frage besteht in einem einzigen kleinen Wort, nämlich: Es gibt ein Leben nach diesem Leben, in dem alles, was hier nicht bestraft und belohnt wird, dort bestraft und belohnt werden wird. Denn dieses Leben ist nichts als ein Vorlauf oder vielmehr: ein Anfang des zukünftigen Lebens.“⁷³

Luther sieht keine innerweltliche oder der Vernunft zugängliche Lösung des Theodizeeproblems. Sie kann, ja sie muß das Problem der Theodizee aus vielen menschlichen Erfahrungen erheben – sie kann es aber nicht lösen. Biblische, geschichtliche, literarische und volkstümliche Zeugnisse sind aber darin vereint, daß sie darstellen, wie die Menschheit immer unter dem Druck des Theodizeeproblems stand. Dessen Lösung sieht Luther nur darin, daß der Glaube, der sich ans Evangelium, an den offenbaren Gott hält, einen anderen Blick einnehmen kann. Er vermag diese Welt zu relativieren, zu übersteigen und kann in eine andere Welt, in Gottes Ewigkeit hineinschauen, hineinglauben. Dieser Blickwechsel ist dem Glauben möglich, weil er eine „Verheißung von der Zukunft“⁷⁴ hat.

Da diese Verheißung der Zukunft aber nicht allen gleichermaßen gilt und Gottes ausgleichende Gerechtigkeit, wie es scheint, nicht allen widerfährt, verbindet sich die Theodizeefrage für Luther unmittelbar und eng mit der Prädestinationsfrage.

⁶⁹ WA 50, 474, 6–8. Vgl. BoA 3, 214, 28–32: Luther spricht hier von seinen mehrmaligen Erfahrungen abgründiger Verzweiflung in der Anfechtung – Erfahrungen, in denen er wünschte, niemals geboren zu sein! Ganz deutlich ist der Bezug zu Hi 3, 1–26 und Jer 20, 14–18.

⁷⁰ Diesen Psalm bezeichnet Erich Zenger als „Theodizee-Klage“: der Psalm 88 sei „betender Kampf gegen Gott mit Gott“ (Stuttgarter Psalter, mit Einleitungen und Kurzkommentaren von Erich Zenger, Stuttgart 2005, 232). Der betende Kampf gegen Gott mit Gott ist besonders bei Luther herausgestellt; s. dazu Anm. 81.

⁷¹ Damit berührt sich Luther eng mit Kant, der neben dem Bösen der Schuld und dem Übel des Schmerzes noch das Mißverhältnis von Verbrechen und Strafen in der Welt, die Ungerechtigkeit, daß es den Guten oft schlecht und den Bösen oft gut ergeht, als eine dritte Kategorie des Bösen heraushebt; vgl. bei Anm. 17.

⁷² Für Luther ist es eine einfache Lösung; aus moderner Sicht ist man geneigt, in diesem Trost eher eine billige Verdrängung zu sehen. Dazu, wie Luther angesichts dieses Vorwurfs positiv verstanden werden kann, vgl. Reinhuber (s. Anm. 1), 203–206.

⁷³ BoA 3, 290, 31–36.

⁷⁴ WA 42, 482, 18 f.

Alle Menschen sind doch Sünder; die menschliche Schuld ist umschlossen von der göttlichen Allmacht und deren Notwendigkeit, deshalb kann es Luther nicht, wie etwa Erasmus, bei der einfachen Schuldzuweisung dem Menschen gegenüber belassen. Ein einfaches und einsichtiges Aufrechnen von menschlicher Schuld im Gegenüber zum göttlichen Handeln, zur göttlichen Verantwortung⁷⁵ ist für Luther nicht möglich. Im Licht des Evangeliums sieht der begnadigte Sünder zwar als begnadigter Sünder auf die andern, die auch Sünder sind – aber eben nicht begnadigte Sünder. So bleibt eine Solidarität der einen Kinder des Zorns,⁷⁶ die die Gnade empfangen haben, mit den anderen Kindern des Zorns, denen die Gnade – scheinbar – von Gott verweigert wird.

Für Luther sieht diese Solidarität konkret etwa so aus, daß er für den Heiden Cicero, den er so ungemein schätzt und liebt, den Stand der Seligkeit erhofft.⁷⁷ Gleichwohl macht Luther aus dieser persönlichen Hoffnung keine allgemeine Theorie, keine Allversöhnungs- oder Allerlösungslehre, sondern legt sich selbst die Einschränkung auf, daß man beim offenbarten Wort bleiben solle.

5. *Die vermessene und die angemessene Warum-Frage*

Luthers Umgang mit dem Theodizeeproblem ist – das hat sich hoffentlich angedeutet – vielschichtig: Er kann in bestimmten Texten klassische Unterscheidungen der Theodizee verwenden, so etwa in seinen Türkenschriften oder in der Schrift über das Pestproblem. Luther verweist dabei auf die menschliche Schuld als Ursache für göttlichen Zorn und göttliche Strafe; mit seinem Aufruf zur Schuldeinsicht und zur Umkehr verbindet er zugleich den Hinweis auf den gnädigen, offenbaren Gott, wie er sich im Evangelium zeigt.

In anderem Zusammenhang werden diese Unterscheidungen, etwa das einsichtige, verstehbare Entsprechungsverhältnis von Schuld und Strafe, von Luther problematisiert und vehement in Frage gestellt, hauptsächlich in seinem Werk „*De servo arbitrio*“. In der Auseinandersetzung mit Erasmus wendet sich Luther gegen einen umfassenden Rationalismus, der schließlich, so Luthers Vorwurf,

⁷⁵ Vgl. Walter Groß/Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 217 f.: „Es ist biblisch legitim, von Gottes Verantwortung für das Übel zu reden. Nur wer Gottes Verantwortung benennen kann, kann auch Gottes Kampf gegen das Übel einklagen. Die Schrift aber kennt nicht die Rede von der Schuld Gottes [trotz Hi 9, 24]. Wir stoßen hier an eine Grenze.“

⁷⁶ Vgl. Eph 2, 3.

⁷⁷ Dazu Luthers Tischrede Nr. 3925 (BoA 8, 200, 18–26): „*De Cicerone*. Deinde fecit mentionem Ciceronis, optimi, sapientissimi et diligentissimi viri, quanta ille passus sit et fecerit: Ich hoff, inquit, unser Hergott wirdt im und seins gleichen auch genedig sein, quamvis non est nostrum illud dicere et definire, sondern sollen bey dem verbo revelato bleiben: ‚Qui crediderit et baptizatus fuerit etc.‘. Quod autem Deus possit cum aliis dispensare et discrimen habere inter alias gentes, hic non est nostrum scire tempora et modum. Erit enim novum coelum, nova terra multo amplior et latior. Bene potest singulis secundum sua merita retribuere.“ Vgl. im biblischen Zusammenhang die Hoffnung des Paulus: Röm 9, 1–3; 10, 1; dazu auch Ex 32, 32!

auf eine durchgängige Einsichtigkeit und Verstehbarkeit Gottes hinzielt. In dieser Perspektive ist die Theodizee für Luther eine inakzeptable Vermessenheit der Vernunft, die Gottes Geheimnis und Größe anzutasten versucht. Auch der Versuch des Erasmus, Gottes Entschuldigung und Rechtfertigung durch eine Beschuldigung des Menschen und seiner Willensfreiheit zu erreichen, also das Böse gleichsam nur auf das Konto des Menschen zu buchen, erscheint Luther vergeblich. Mit seiner Betonung der Verborgenheit Gottes, der alles wirkt und umgreift, auch das Böse, schiebt Luther diesem vernünftigen Theodizeeversuch einen Riegel vor.

Hinsichtlich Luthers Umgang mit dem Theodizeeproblem ist vor allem darauf zu achten, ob die anmaßende Vernunft oder der kämpfende Glaube in Frage steht. Denn die spekulative Warum-Frage der Vernunft ist nicht identisch mit der klagenden und anklagenden Warum-Frage des Glaubens.⁷⁸ Der vernünftige „Rechtsstreit *um* Gott“ vor einem Gerichtshof der Vernunft ist nicht gleichzusetzen mit dem „Rechtsstreit *mit* Gott“⁷⁹, den Hiob mit Gott geführt hat (vgl. Hi 13, 18 f.; 23, 1–7) und in dem der angefochtene Glaube steht. Der Widerspruch gegen Gott, der sicher auch in der klagenden Theodizeefrage des Glaubens liegt, ist durch die biblischen Klagen, ist durch die Klagepsalmen, durch Hiob oder Jeremia, legitimiert.⁸⁰

Die vermessene Vernunft scheitert am *deus absconditus*; der kämpfende Glaube kann aber vom verborgenen Gott zum offenbaren Gott fliehen und mit dem Gott heilsam umgehen, der sich in Jesus Christus gezeigt hat.⁸¹ Der *deus absconditus* entzieht sich dem Gerichtsverfahren der Vernunft und stellt sich keinem Gericht des Menschen. Alle Fragen prallen an ihm ab.

Der gepredigte und offenbarte Gott aber stellt sich dem Gericht der Menschen. Zeigt doch die biblische Passionsgeschichte, wie sich Gott, der in Jesus Christus war, vor das Gericht führen und verurteilen ließ. In Christus läßt sich Gott hineinziehen in das weltliche Gerichtsverfahren, läßt sich anklagen, beschuldigen und verurteilen. In Christus geschieht dann die Rechtfertigung des Gottlosen, in ihm kommen der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott

⁷⁸ Vgl. den Unterschied im Hebräischen zwischen dem eher klagenden *lamma* und dem eher informatorisch erfragenden *madua*; dazu: *Alfred Jepsen*, Warum? Eine lexikalische und theologische Studie; in: *Das ferne und nahe Wort*, FS Leonhard Rost, hg. v. *Fritz Maass*, Berlin 1967, 106–113, bes. 108–110.

⁷⁹ *Oswald Bayer*, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*; Tübingen 1991, 207.

⁸⁰ Auf die Illegitimität der Theodizeefrage im Zusammenhang der Theologie Luthers verweist etwa *Hans Joachim Iwand*: Die Theodizeefrage bei Leibniz, mit dem Optimismus der Aufklärung im Hintergrund, „kann sich erst da einstellen, wo die Warum-Frage Gott gegenüber als legitim angesehen wird. Sie ist natürlich auch vorher da, auch bei Luther, aber sie bestimmt nicht das Denken in der Theologie. Sie bekommt – keine Antwort“ (*Ders.*, *Nachgelassene Werke*, Bd. 5, *Luthers Theologie*, hg. v. *Johann Haar*, München 1983, 96). Vgl. bei Anm. 6 die Einwände Elerts.

⁸¹ Vgl. WA 19, 223, 15 f.: „wider [den verborgenen] Gott zu [dem offenbaren] Gott dringen und rufen“, und WA 5, 204, 26 f.: *ad deum [revelatum] contra deum [absconditum] confugere*.

ganz zusammen.⁸² Die klagenden Warum-Fragen der Menschen sind von Jesus am Kreuz mit seiner Warum-Frage aus Psalm 22 aufgenommen und aufgehoben. Stellvertretend für die Menschen schreit Jesus sein Warum – und darin alle Warum-Fragen der Menschen – zu Gott.⁸³

Luthers letztes Wort in „De servo arbitrio“ ist seine Rede von den drei Lichtern.⁸⁴ Im Licht der Herrlichkeit sollen alle Fragen schließlich in die endgültige Klarheit treten: die im Licht der Natur unlösbare Frage der Theodizee, die im Licht der Gnade ihre Beantwortung findet, wie auch die im Licht der Gnade unentwirrbare Anfechtung angesichts der Ungerechtigkeit der Prädestination.

Der verborgene Gott behält sein rätselhaftes, Leben und Tod, Gutes und Böses umgreifendes Wirken bis zum Licht der Herrlichkeit. Bis dahin liegt er mit dem Wirken des offenbaren Gottes im Streit. Der verborgene Gott hat universale Wirkung (vgl. Jes 45, 7); der gepredigte Gott hat universale Geltung (vgl. Mt 28, 18–20), aber nur begrenzte Wirkung. In der Jetzt-Erfahrung ist der gepredigte Gott noch eingebunden in den verborgenen Gott; das Wirken des gepredigten Gottes aber gibt die Hoffnung, daß es einmal umgekehrt sein wird und daß der verborgene Gott mit seinem mehrdeutigen Wirken ganz im offenbaren Gott mit seinem eindeutigen Liebes- und Lebenswillen aufgehoben sein wird. Dieses völlige Zusammenfallen von deus absconditus und deus revelatus zu einer letzten Einheit thematisiert Luther mit seiner Rede vom Licht der Herrlichkeit.

Mit der Hoffnung auf das Licht der Herrlichkeit, das ja auch ein Bild für das Jüngste Gericht ist, verbindet sich für Luther auch eine Gerichtsdimension,⁸⁵ in der das Verborgene der Menschen⁸⁶ und das Verborgene der dunklen Werke und Wege Gottes zum Vorschein kommen werden. Auch die Mauer des verborgenen Gottes erscheint in dieser Sicht noch einmal in einem anderen Licht: nicht mehr allein als undurchdringliche Mauer, an der alle Fragen abprallen, sondern gleichsam als Klagemauer, an der die unbeantworteten Fragen und ungelösten Rätsel der Welt haften und endlich und endgültig auf eine Antwort und eine Lösung warten.

⁸² In seiner Auslegung zu Gal 3, 13 im Großen Galaterkommentar schildert Luther eindrücklich, wie sich in Christus als Kampffeld die Sünde und die Gerechtigkeit miteinander streiten, wie beide Seiten in ihm mit aller Kraft gegeneinander angehen und aufeinander stoßen (WA 40 I, 438, 32 f.) und wie in diesem Zweikampf (439, 9: in illo duello) schließlich die Gerechtigkeit siegt.

⁸³ Vgl. Luthers Ausführungen zu Psalm 22, 2 in seinen Operationes in Psalmos: WA 5, 601–603, bes. 602, 13 ff.; 603, 4 ff. Jesus Christus hat die menschliche Natur angenommen, damit auch das menschliche Leid, die menschlichen Fragen und Klagen gegenüber Gott.

⁸⁴ Zur Tradition dieser Unterscheidung der drei Lichter und zu Luthers Aufnahme dieser Tradition vgl. Reinhuber (s. Anm. 1), 186–233. Der Text von Luthers Lichterlehre (BoA 3, 291, 4–19) findet sich oben S. 5 unter der Rubrik „Luther – für heute neu entdeckt“ in der von Athina Le-xutt vorgelegten Übersetzung.

⁸⁵ Vgl. BoA 3, 227, 34 f. Mit der Erwähnung des Menschensohn ist deutlich dessen Kommen zum Gericht angesprochen (Mt 25, 31 ff.).

⁸⁶ Röm 2, 16; vgl. Ps 19, 13 und Ps 51, 8.

Wäre nicht hier dann auch der angemessene Raum für Romano Guardinis Fragen, die von ihm, als er auf dem Krankenlager war, überliefert wurden? „Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen ...: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“⁸⁷

Mit der Aussicht auf das Licht der Herrlichkeit ist die Hoffnung gegeben, daß der alles in allem wirkende und verborgene Gott ganz in den in Christus offenbaren Gott aufgehen wird, so daß schließlich Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28). Dann, wenn der letzte Feind, der Tod, vernichtet und besiegt sein wird (1 Kor 15, 26), wird auch das Wiedereinander von gepredigtem und alles in allem wirkenden Gott, wird auch der Rechtsstreit mit Gott in den klagenden und anklagenden Theodizeefragen beendet sein. Und dann soll es auch keine (Warum-)Fragen mehr geben, wie es Jesus im Johannesevangelium versprochen hat: „An dem Tag werdet ihr mich nichts fragen“ (Joh 16, 23).⁸⁸

Pfarrer Dr. Thomas Reinhuber, Koloniestraße 21, 78532 Tuttlingen;
E-Mail: thomas.reinhuber@t-online.de

⁸⁷ Zitiert nach *Johann Baptist Metz*, Theologie als Theodizee?, in: *Oelmlüller* (s. Anm. 5), 103–118, 116.

⁸⁸ Vgl. *Oswald Bayer*, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 313 f. im Zusammenhang mit 190–192.

Warum? Das Erdbeben von Lissabon und die Theodizee-Frage bis heute

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 3. bis 5. Juni 2005 in Eisenach

Von Michael Lapp

„Die Luther-Gesellschaft hat das Ohr am Puls der Zeit und besitzt gleichzeitig großen Mut“, so kommentierte bereits zu Beginn ein Teilnehmer den Inhalt des Frühjahrseminars, das in inzwischen bewährter Zusammenarbeit mit der Wartburg-Stiftung organisiert wurde. Mit dem Thema „Theodizee“ sind beide Aspekte zum Tragen gekommen. Zwar war das Seminar zunächst im Hinblick auf den 250. Jahrestag des Erdbebens von Lissabon am 1. November 1755 schon vor einiger Zeit geplant, bekam jedoch durch den Tsunami am Zweiten Weihnachtsfeiertag 2004 ungeahnte Aktualität. Mutig waren die Organisatoren darin, diesen schwierigen Themenbereich zum alleinigen Inhalt eines Seminars zu machen. Doch sind 90 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus ganz Deutschland und den angrenzenden Ländern ein guter Beweis für die Notwendigkeit, sich durch solide Vortrags- und Diskussionsarbeit mit diesem grundlegenden Topos christlicher Theologie zu beschäftigen. Daß dabei Luther-Aspekte zunächst ein wenig in den Hintergrund traten, versteht sich von selbst, ist doch der Begriff „Theodizee“ (Théodicée) ein von Gottfried Wilhelm Leibniz nach Röm 3, 4 f. geschaffenes Kunstwort der Aufklärungszeit. Die Sache, nämlich die Anklage bzw. Verteidigung Gottes, ist hingegen so alt wie die Rede von Gott selbst und hat daher natürlich auch in Luthers Schriften ihren Niederschlag gefunden.

Die Stärke des Seminars lag in der organischen Verbindung historischer und systematischer Fragestellungen. Nach der Begrüßung durch den Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, Dekan Dr. *Reinhard Brandt*, im Synodensaal des Hauses Hainstein führte Pfarrer Dr. *Ulrich Löffler*, Wiesloch, historisch in die Thematik ein.¹ Das Erdbeben von Lissabon, das etwa 30000 Menschenleben kostete, hat das öffentliche Bewußtsein in ganz Europa erschüttert. Gegenüber dem Optimismus der Aufklärungszeit brach erneut die grundsätzliche Frage auf, wie eine solche Katastrophe zu deuten sei. Löffler legte anhand von zeitgenössischen Quellen bis hin zu Texten aus dem 20. Jahrhundert die Vielzahl der Deutungen dar. Dem Vortrag folgte eine intensive Aussprache, in der vor allem die aktuellen Aspekte im Mittelpunkt standen. Dabei wurde deutlich, daß die Vorstellung ei-

¹ Abgedruckt in diesem Heft, S. 8–31.

nes Gerichts Gottes in Zusammenhang mit der Tsunami-Katastrophe keine Rolle mehr spielt.

Nach dem Abendessen im Tagungshaus Hainstein klang der Tag mit der Lesung literarischer Texte zum Theodizee-Problem aus. Darunter waren die Koran-Sure 18, 65–82, Abschnitte aus Fjodor Dostojewkis „Brüder Karamasoff“ und Kurt Martis „Beerdigungsgedicht“ „Gott hat es gar nicht gefallen ...“. Darüber hinaus kam Voltaires „Candide oder der Optimismus“ zur Sprache, in dem er sich wenige Jahre nach dem Erdbeben mit der Leibnizschen These von dieser Welt „als der besten aller möglichen“ ironisch auseinandersetzt. Den Abschluß bildeten zwei Texte des Dichters Johann Peter Uz – eines Zeitgenossen Voltaires – zum Thema des Seminars, von denen der eine vor und der andere nach dem Erdbeben entstand.

Am zweiten Tag lag der räumliche Schwerpunkt auf der Wartburg. Nach der von Pfarrer PD Dr. *Uwe Rieske* gehaltenen Andacht in der Kapelle der Wartburg folgte der erste Vortrag im großen Saal des Wartburg-Hotels. Der Erlanger Systematiker Professor Dr. *Walter Sparn* beschäftigte sich mit dem Grundproblem der Theodizee unter der Überschrift „Geht es im Theodizee-Problem um Gott oder um den Menschen?“² Sparn beschrieb die Theodizee-Frage als europäisch-neuzeitliches Thema mit Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition. Während diese von Anfang an die Klage Gott gegenüber als einen Teil des religiösen Lebens versteht (Hiob, Klagepsalmen), wird durch die Aufklärung die Vernunft der Ort der Anklage und Verteidigung Gottes. In der Theodizee-Frage drückt sich somit nicht zuletzt die Erwartung aus, die die menschliche Vernunft an die Vernunft Gottes hat.

Um Martin Luthers Zugang zur Theodizee-Frage in Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam ging es im Vortrag des Tuttlinger Pfarrers Dr. *Thomas Reinhuber* „Deus absconditus – Luthers Bearbeitung des Theodizee-Problems“.³ Während Erasmus die von ihm propagierte Willensfreiheit als Einbruchsstelle des Bösen in Gottes Schöpfung ansieht, lehnt Luther diese Auffassung ab. Gott wäre dann lächerlich und zum bloßen Zuschauer gemacht. Luther sieht in dem verborgenen, allmächtigen und allvermögenden Gott statt dessen den „unruhigen Täter“, der alles in allem wirkt, bis hin zu dem durchaus anstößigen Gedanken, der „Teufel sei Gottes Kettenhund“. Der Deus absconditus ist nicht zu durchschauen, von daher kann auch die Vernunft Gott nicht vor Gericht rufen. Beiden Vorträgen folgte eine dem Thema angemessene lebhafte Diskussion, wobei immer wieder die Spannung zwischen Naturkatastrophe (Erdbeben, Tsunami usw.) und einer von Menschen zu verantwortenden Katastrophe (Auschwitz) bei der Bewertung der Theodizee-Frage hervortrat.

Nach Führungen durch die Wartburg fand die Vortragsarbeit ihren Abschluß durch den Vortrag des Psychologen Dr. *Ulrich Beer* „Das Vorurteil – Wurzel des

² Abgedruckt in diesem Heft, S. 32–51.

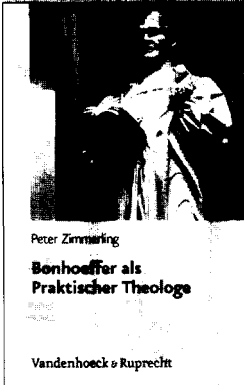
³ Abgedruckt in diesem Heft, S. 52–69.

Bösen?“. Es gehört zu den Stärken der Seminare der Luther-Gesellschaft, daß sie – wie in diesem Fall – immer wieder Referenten anderer Fachgebiete mit hinzuzieht und damit die thematische Bearbeitung auf eine breite Basis stellt und auch kontroverse Aussagen nicht scheut. So wollte Beer seinen Ansatz eher als „Antropodizee“ verstanden wissen und legte seine Auffassung dar, wonach der Mensch als „technischer Riese“ letztendlich ein „ethischer Zwerg“ geblieben ist. Beer sieht in allen kollektiven Einstellungen Vorurteile, deren Verbreitung bereits seit der Antike bekannt sind und die dem Grundbedürfnis nach Orientierung entspringen. Diese sind zunächst auch gar nicht negativ zu bewerten, solange sie sich durch Belehrungen verändern lassen. Vorurteile entspringen nicht grundlos, sind aber nie gerecht, folgen aber quasi dem Naturtrieb. Sogenannte „schlafende“ Vorurteile lassen sich durch soziale Begebenheiten aktivieren oder sogar steigern. Vorurteile kommen in allen sozialen Schichten vor. Zum einen werden sie von autoritären Charakteren zum Schutz ihrer Machtstellung entwickelt. Zum anderen erfinden gleichsam bedrohte Sozialschichten Vorurteile, um sich selbst zu schützen. Beer bewertete die Bergpredigt Jesu als Kontrapunkt zur Entstehung von Vorurteilen positiv, versteht die Bergpredigt dabei jedoch als Vorgriff auf eine zukünftige Welt. Daher war das Resümee Beers auch eher pessimistisch geprägt. Da Vorurteile zum Teil von offizieller Seite gewünscht sind, solle man sich bezüglich der Möglichkeiten, Vorurteile erfolgreich zu begegnen, vor zu großem Optimismus hüten. Abschließend ging Beer auf die Erbsündenlehre der Kirche ein, die er vor allem in ihrer Leibfeindlichkeit als einen Bezugspunkt bei der Entstehung und Festigung von Vorurteilen sieht. Dabei referierte Beer allerdings eher die „Volksmeinung“ als die aktuelle theologische Lehrmeinung, was aber gleichsam als Problemanzeige für Theologen zu werten ist, an dieser Stelle weiter Überzeugungsarbeit zu leisten und ein zeitgemäßes Verständnis der „Erbsündenlehre“ zu kommunizieren.

Dem erfolgreichen Konzept der Luther-Seminare entsprechend, folgte als Gegenpol zu dem sowohl intellektuell anspruchsvollen als auch existentiellen Thema „Theodizee“ das 319. Wartburgkonzert im historischen Ambiente des Festsaals der Wartburg mit Werken von Antonio Vivaldi, Edward Grieg und Dmitri Schostakowitsch.

Das Seminar fand seinen Ausklang mit einem Gottesdienst in der Eisenacher St. Georgen Kirche, die Martin Luther bereits als Schüler regelmäßig besucht hat. Die Predigt hielt der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, Professor Dr. Dr. Johannes Schilling. Dabei mag die Feier des Abendmahls hinsichtlich des Seminarthemas als besondere Aneignung verstanden worden sein: Am Tisch des Herrn haben über die Jahrhunderte hindurch unzählige Menschen, die in größten Nöten die „Theodizee-Frage“ gestellt haben, doch immer wieder Trost und Kraft bekommen.

Pfarrer Michael Lapp, Im Nassen Stück 2, 63571 Gelnhausen-Hailer;
E-Mail: lapp_michael@web.de



Peter Zimmerling
Bonhoeffer als Praktischer Theologe

2006. 231 Seiten, gebunden € 29,90 D
ISBN 3-525-55451-6

Am 4. Februar 2006 wäre Dietrich Bonhoeffer 100 Jahre alt geworden. Die Faszinationskraft dieses wohl bekanntesten deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts ist ungebrochen. Seine Praktische Theologie bleibt aber eher unbeachtet. Sie ist durchdrungen von einer tiefen Spiritualität und einer starken Verbundenheit gegenüber der Kirche, die an Aktualität nichts eingebüßt hat und angesichts der gegenwärtigen Krise der verfassten Kirche wegweisend sein kann. In einzelnen Kapiteln schreitet der Autor verschiedene zentrale Handlungsfelder der Praktischen Theologie ab: Gottesdienstverständnis, Predigt- und Seelsorgelehre, Gemeindeaufbau. Die herausragende Bedeutung, die Bonhoeffer der Spiritualität beimisst, zeigt sich in allen diesen Feldern.

Matthias Haudel

Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes

Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 110.

2006. 640 Seiten, gebunden

€ 69,90 D

ISBN 3-525-56338-8

Erstmals wird hier der Zusammenhang von Trinitätslehre und Kirchenverständnis anhand der Kirchengeschichte und in aktuellen Ansätzen nachgewiesen. Der Autor zeigt, inwiefern Unterschiede im Trinitätsverständnis für Unterschiede im Kirchenverständnis verantwortlich sind. Von dort aus entwickelt Haudel Lösungen für ein ökumenisches Verständnis von Offenbarung, Trinität und Kirche und macht sie für Fragen der Kircheneinheit, Mission, Weltverantwortung und des interreligiösen Dialogs fruchtbar.

Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

Neu bei Mohr Siebeck

Jörg Dierken

**Selbstbewußtsein
individueller Freiheit
Religionstheoretische Erkundungen
in protestantischer Perspektive**
2005. XII, 320 Seiten. ISBN 3-16-148740-5
Broschur ca. € 45,- (Dezember)

Ralf Friesch

**Eherecht und Ehegerichtsbarkeit
in der Reformationszeit
Der Aufbau neuer Rechtsstrukturen
im sächsischen Raum unter
besonderer Berücksichtigung
der Wirkungsgeschichte des
Wittenberger Konsistoriums**
2005. XIII, 367 Seiten (Jus Ecclesiasticum
78). ISBN 3-16-148665-4. Leinen € 74,-

Freiheit und Menschenwürde

**Studien zum Beitrag des
Protestantismus
Herausgegeben von Jörg Dierken und
Arnulf von Schellha**
2005. VI, 337 Seiten (Religion in Philosophy
and Theology 16). ISBN 3-16-148769-9
fadengeheftete Broschur € 39,-

Wilfried Härle

**Menschen in Beziehungen
Studien zur Rechtfertigungslehre und
Anthropologie**
2006. Ca. 600 Seiten. ISBN 3-16-148754-0
Broschur ca. € 30,-; ISBN 3-16-148816-4
Leinen ca. € 85,- (Januar)

Eilert Herms

**Phänomene des Glaubens
Beiträge zur Fundamentaltheologie**
2006. Ca. 340 Seiten. ISBN 3-16-148624-4
Leinen ca. € 85,- (Januar)

Ernst Käsemann

**In der Nachfolge des
gekreuzigten Nazareners
Aufsätze und Vorträge aus dem
Nachlass**
Herausgegeben von Rudolf Lohden in
Zusammenarbeit mit Wolfgang Iba
2005. IX, 328 Seiten. ISBN 3-16-148747-8
fadengeheftete Broschur € 24,-

Luthers Leben

**Studien zur Rezeptionsgeschichte der
reformatischen Theologie Luthers**
Festschrift für Jörg Baur zum
75. Geburtstag
Herausgegeben von Notger Slenczka
und Walter Sparn
2005. X, 329 Seiten. ISBN 3-16-148709-3
Leinen € 94,-

Christopher Speer

**Aufführung und Ökumene
Reunionsversuche zwischen Katho-
liken und Protestanten im deutsch-
sprachigen Raum des späteren
18. Jahrhunderts**
2005. XIX, 404 Seiten (Beiträge zur histo-
rischen Theologie 121). ISBN 3-16-148276-9
Leinen € 99,-

Konrad Stock

**Die Theorie der christlichen
Gewißheit
Eine encyklopädische Orientierung**
2005. XIII, 334 Seiten. ISBN 3-16-148746-X
fadengeheftete Broschur € 34,-



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72070 Tübingen
Fax 07071 / 51304
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

LUTHER

RR2Per BR325.A1L9

c.1

Luther.

v. 77 no. 2

(2006)

Bib:223676

Copy:33671

Rec'd:05/26/06

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2006



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und Dekan Dr. Reinhard Brandt, Weßenburg

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Missionsstr. 9b, 42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (02 02) 28 20 101; E-Mail: zschoch@thzw.de (verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Sie verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 34 91) 4 66-2 33; Fax: -278. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	73
	Luther – für heute neu entdeckt	
Reinhard Schwarz (Bearb.)	Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit	74
	Aufsätze	
Stefan Gradl	Inspektor Columbo irrt. Kriminalistische Überlegungen zur Frage „Kannte Luther Thomas?“	83
Karl-Hermann Kandler	Luther und seine Freiburger Freunde	100
	Seminarbericht	
Henning Theißen	„Ich glaube die heilige christliche Kirche“. Bericht vom Luther-Seminar in Coburg am 16./17. September 2005	113
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	117
	Luther-Nachrichten	134

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 22,- / 22,70 (A) / sFr 39,60 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Gisela Herre-Pawelz

Internet: www.v-r.de; E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, Schönaauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Zu diesem Heft

Nach wie vor hört man im ökumenischen Gespräch auf die Stimme Luthers, gerade dann, wenn es um die Frage nach der Kirche geht. Beim Coburger Seminar der Luther-Gesellschaft, über das *Henning Theißen* in diesem Heft berichtet, ist das im Dialog mit römisch-katholischer Ekklesiologie unternommen worden. Die geistliche Vollmacht des Christseins selbst, gedeutet als allgemeines Priestertum, als Grundlage einer kirchlichen Amtsvollmacht hat dabei nicht im Vordergrund gestanden. Um so wichtiger ist es, daß *Reinhard Schwarz* Luthers Ausführungen in der zentralen Schrift „De instituendis ministris ecclesiae“ (Von der Einsetzung der Kirchendiener) aus dem Jahr 1523 in neuer Übersetzung und Kommentierung in Erinnerung ruft.

In ökumenisch-theologische Debatten führt auch die detektivische Studie von *Stefan Gradl* zu Luthers angeblicher Vertrautheit mit Texten von Thomas von Aquin, die an die Grenzen dessen führt, was man mit Mitteln historischer Textinterpretation eruieren und theologisch nutzbar machen kann, die insofern auch für die Entideologisierung theologiegeschichtlicher Debatten plädiert. Dieser Beitrag ist gleichsam ein Gruß aus dem – dieser Zeitschrift seit Jahren freundlich verbundenen – in den Niederlanden erscheinenden „Luther-Bulletin“ an das interessierte deutsche Lesepublikum.

Zurück zu Luthers eigener Wirksamkeit führt der Aufsatz von *Karl-Hermann Kandler*, der am Beispiel des sächsischen Freiberg zeigt, wie in Luthers Beziehungsgeflecht die Themen der reformatorischen Auseinandersetzung mit Papstkirche und Obrigkeiten konkrete Gestalt annehmen.

Andere Kontexte, in denen Luthers Stimme zu vernehmen ist und die Folgen seines Denkens und Handelns erkennbar werden, thematisieren die *Buchbesprechungen* am Ende des Hefts. Ich nehme sie diesmal zum Anlaß, sowohl die Zuverlässigkeit der Rezensentinnen und Rezensenten als auch die Kooperationsbereitschaft der Verlage dankbar hervorzuheben.

Hellmut Zschoch

Geistliche Vollmacht

Luther über allgemeines Priestertum und kirchliches Amt (1523)

Bearbeitet von Reinhard Schwarz

Luthers Schrift „De instituendis ministris ecclesiae“ aus dem Jahr 1523 (WA 12, [160] 169–196) sind im folgenden ausgewählte Abschnitte entnommen. Sie sind ins Deutsche übersetzt in Anlehnung an die 1524 erschienene Übersetzung von Paul Speratus „Von dem Allernötigsten, wie man Diener der Kirchen wählen und einsetzen soll“. – Am Beginn von Absätzen und nach größeren Auslassungen stehen in eckiger Klammer Seite und Zeile des lateinischen Textes in WA 12.

[178,21] Darum soll dir zunächst als ein unbeweglicher Felsen feststehen, daß im Neuen Testament keiner Priester ist oder sein kann, der äußerlich gesalbt ist ... [178,26] Denn ein Priester, vor allem im Neuen Testament, wird nicht gemacht, sondern geboren, nicht geweiht, sondern erschaffen. Er wird aber nicht durch die Geburt des Fleisches geboren, sondern durch die Geburt des Geistes, aus Wasser und Geist im Bad der Wiedergeburt [vgl. Joh 3, 5; Tit 3, 5]. Deshalb sind durchaus alle Christen Priester, und alle Priester sind schlechthin Christen. Und verflucht sei es zu behaupten, ein Priester wäre etwas anderes, als ein Christ ist; denn solches wird ohne Gottes Wort geredet, nur nach Menschenlehre, nach altem Herkommen oder nach der Menge derer, die es so ansehen. ... [178,34] Aber Gottes Schriftworte, mit denen wir unser Gewissen ausrichten und stärken sollen, daß alle Christen und sie allein Priester sind, ... sind diese: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“, Ps 110, 4 [vgl. Hebr 5, 6.10; 6, 20; 7, 17.21]. Christus ist weder mit einer Tonsur noch mit Öl geweiht worden, daß er dadurch Priester würde. Darum genügt es jemandem, der Christus nachfolgt, niemals, mit Öl geweiht zu werden, damit er ein Priester sei, vielmehr ist für ihn etwas anderes notwendig, wodurch Öl und Tonsur entbehrlich werden. ...

[179,15] Diese Folgerung ist verläßlich und vollgültig: Christus ist Priester, also sind die Christen Priester. ... [Zitat von Ps 22, 23a und 45, 8b] Christi Brüder sind wir nur durch die neue Geburt; darum sind wir auch Priester wie er, sind wir Söhne wie er, Könige wie er. Denn er hat uns zusammen mit sich selbst in das himmlische Wesen versetzt, damit wir Teilhaber und Miterben dessen sein sollen, in welchem und mit welchem uns alle Dinge geschenkt worden sind; Röm 8, 32. Und viele solche Sprüche gibt es, durch die wir mit Christus eins genannt werden [Gal 3, 28], ein Brot, ein Trank, ein Leib [1 Kor 10, 17], ein Glied am anderen [Röm 12, 5], ein Fleisch, ein Gebein aus seinem Gebein [Eph 4, 4; 5, 30]; auch daß wir mit ihm alle Dinge gemeinsam haben, wird von uns gesagt.

[179,25] So folgt zutreffend: Christus ist der erste Priester geworden des Neuen Testaments ohne Rasur, ohne Salbung, ferner ohne jenes Malzeichen [character] und ohne die ganze Äußerlichkeit bischöflicher Weihe; und er hat auch seine Apostel und alle seine Jünger nicht durch solche Äußerlichkeiten zu Priestern gemacht. ...

[179,38] Aber laßt uns fortfahren und ebenso aus den sogenannten Ämtern der Priester beweisen, daß alle Christen in gleicher Weise Priester sind. Denn diese Worte 1 Petr 2, 9 „Ihr seid ein königliches Priestertum“ und Apk 5, 10 „Du [Christus] hast uns vor Gott zu Königen und zu Priestern gemacht“, die habe ich schon hinreichend in anderen Büchern angeführt.¹ Ungefähr alle priesterlichen Ämter sind aber diese: [1.] Lehren, Predigen und das Wort Gottes Verkündigen, [2.] Taufen, [3.] Segnen oder das Sakrament des Altars reichen, [4.] Binden und Lösen von Sünden, [5.] für andere Bitten, [6.] Opfern und [7.] Urteilen über Lehre und Geist aller. Fürwahr, das sind machtvolle und königliche Dinge.

[180,5] Das *erste* aber und das allerhöchste Amt, an dem alle anderen Ämter hängen, ist das Lehren des Wortes Gottes. Denn mit dem Wort lehren wir, mit dem Wort segnen, mit dem Wort binden und lösen, mit dem Wort taufen,² mit dem Wort opfern, mit dem Wort beurteilen wir alles, so daß wir, wem wir das Wort anvertrauen, mitnichten alles versagen können, was einem Priester zukommt. Nun ist aber das Wort eine gemeinsame Sache aller Christen, wie Jesaja sagt [54,13] „Ich werde allen deinen Söhnen geben, daß sie von Gott gelehrt sein sollen.“ Die sind es aber, die von Gott gelehrt sind, die es hören und lernen vom Vater, wie das Christus Joh 6, 45 auslegt. Das Hören geschieht aber durch das Wort Christi, Röm 10, 17. ...

[180,17] Daß nun das erste Amt, nämlich das Amt am Wort Gottes, allen Christen gemeinsam sei, bestätigt außer dem Gesagten jener Vers 1 Petr 2, 9 „Ihr seid das königliche Priestertum, daß ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.“ Ich bitte euch, welche sind es doch, die berufen sind von der Finsternis in das wunderbare Licht? ... sind es nicht alle Christen? Petrus gibt ihnen aber nicht nur das Recht, sondern auch das Gebot, daß sie „verkündigen“ sollen „die Wohltaten Gottes“, was fürwahr nichts anderes ist als das Wort Gottes predigen. Laß sie nun herkommen, die da zweierlei Priestertum erdichten, eins geistlich und allgemein, das andere ein besonderes und äußerliches Priestertum. Und sie geben vor, Sankt Petrus rede hier von dem geistlichen Prie-

¹ Beide Schriftstellen hat Luther angeführt WA 6, 407,23–25 (An den christlichen Adel), 8, 487,25–30 bzw. 416,15–19 (Vom Mißbrauch der Messe bzw. De abroganda missa privata); viel häufiger 1 Petr 2, 9 allein, z. B. 7, 27,20 f. bzw. 56,39–57,2 (Von der Freiheit eines Christenmenschen bzw. De libertate christiana).

² Es muß ein Versehen sein, wenn in dieser Aufzählung hier die Fürbitte fehlt.

stertum.³ Was ist dann das Amt ihres besonderen und äußerlichen Priestertums? Ist es nicht „die Wohltaten Gottes verkündigen“? ... Im übrigen, wie im Amt des Wortes keine andere Verkündigung zu finden ist als diese einzige der „Wohltaten Gottes“, die allen Christen gleich gemeinsam ist, so ist auch kein anderes Priestertum zu finden als das geistliche, das auch allen Christen gemeinsam ist, welches Petrus hier beschrieben hat. ...

[181,23] Das *zweite* Amt ist das Taufen; daran haben sie selbst durch den gängigen Gebrauch der Nottaufe den Frauen Anteil gegeben, und das so, daß es beinahe nicht als ein Priesteramt angesehen wird. Daraus können sie, ob sie wollen oder nicht wollen, schließen und mit ihrem eigenen Urteil begreifen, daß alle und nur die Christen, auch die Frauen, Priester sind ... ohne das in der bischöflichen Weihe verliehene priesterliche Malzeichen. Denn wenn man tauft, so spricht man ja das lebendige Wort, das die Seele wiedergebiert und von Tod und Sünden erlöst, welches doch unschätzbar mehr ist als Brot und Wein [beim Abendmahl] zu segnen, weil es das höchste Amt in der Kirche ist, nämlich das Verkündigen des Wortes Gottes. ...

[182,19] Das *dritte* Amt ist Segnen oder das heilige Brot und den Wein Reichen. Hier ... sagen wir, daß auch dieses Amt allen Christen gemeinsam ist, ebenso wie das Priestertum, und das bezeugen wir nicht mit unserer Autorität, sondern mit der Autorität Christi, der bei dem Abendmahl gesagt hat [Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24] „Das tut zu meinem Gedächtnis“. ... Und dieses Wort hat er zu allen den Seinen gesagt, die damals zugegen waren und die künftig von diesem Brot und Wein essen und trinken würden. Daraus folgt, was dort verliehen worden ist, das ist ihnen allen verliehen worden. ...

[183,17] Das *vierte* Amt ist Binden und Lösen von Sünden. ... [183,30] Aber wir alle, die wir Christen sind, haben dieses Amt der Schlüssel gemeinsam, was ich mehrfach in meinen Schriften wider den Papst begründet und aufgezeigt habe.⁴ ... [184,21] Denn die Schlüssel gehören der ganzen Gemeinde und jedem ihrer Glieder, und das sowohl nach dem Recht als auch in der Ausübung und in jeder Hinsicht ... [184,31] Auch haben wir oben gesagt, das Amt des Wortes sei allen gemeinsam. Es ist aber das Binden und Lösen geradezu nichts anderes als das Evangelium predigen und dies im Gebrauch anwenden. Denn was heißt lösen anderes als verkündigen, daß die Sünden vor Gott erlassen sind? Was heißt binden anderes als ... verkündigen, daß die Sünden behalten werden? Darum, ob sie wollen oder nicht, sie müssen zugeben, daß die Schlüssel, weil sie das Amt des Wortes anwenden, allen miteinander gemeinsam sind. ...

³ So *Hieronymus Emser*, *Wider das unchristliche Buch Martini Luthers ... an den Teutschen Adel*, 1521; hg. von *Ludwig Enders*, *Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521*, Bd. 1, 1889, 25–27 zu WA 6, 407,22–24. Auf Emsers Kritik hat Luther gleich 1521 geantwortet, u. a.: WA 8, 488,22–32 bzw. 417,6–16 (*Vom Mißbrauch der Messe bzw. De abroganda missa privata*).

⁴ Z. B. WA 6, 547,1–20 (*De captivitate babylonica ecclesiae*), WA 8, 182,23–185,2 (*Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten*).

[185,16] Das *fünfte* Amt ist Opfern. ... Durch dieses Amt haben sie sich selbst von uns abgeschieden. ... Wir berufen uns aber auf Zeugnisse des Neuen Testaments ..., daß es im Neuen Testament kein anderes Opfer gibt als das einzige, das aller Welt gemeinsam ist, Röm 12, 1, wo uns Paulus lehrt, wie wir unsere Leiber opfern sollen durch die Kreuzigung unseres Fleisches, in gleicher Weise wie Christus seinen Leib für uns am Kreuz geopfert hat [vgl. Röm 6, 4–11]. In diesem Opfer begreift Paulus das Opfer des Lobes und das Opfer der Danksagung. Dies gebietet uns auch Petrus 1 Petr 2, 5, daß wir durch Christus geistliche Opfer, die Gott angenehm sind, opfern, das ist uns selbst, nicht Gold oder Vieh. ...

[186,15] Das *sechste* Amt ist für die anderen Beten. ... Christus hat allen seinen Christen jenes Herrengebet gegeben, durch das allein wir hinreichend bewähren und befestigen können, daß es nur ein einziges, allen gemeinsames Priestertum gibt. ... Denn weil für andere beten nichts anderes ist als für einen anderen eintreten und Fürsprecher sein bei Gott, wie es allein Christus und allen seinen Brüdern gebührt, ... und weil solches Beten uns allen aufgetragen ist, so ist gewiß allen zugleich aufgetragen, priesterlichen Dienst auszuüben. ...

[187,29] Das *siebente* und letzte Amt ist Urteilen und Erkennen über alle Lehre. ... Wenn den Zuhörern das Recht, über die Lehre zu urteilen, genommen wird, was kann oder darf ein Doktor oder Lehrer sich dann nicht herausnehmen? ... Wiederum, wenn das Urteil den Zuhörern zugestanden und geboten wird, was vermag oder wagt sich ein Lehrer dann noch herauszunehmen? ... Es hätten auch ohne Zweifel die Päpste und Konzile mit viel größerer Furcht und Schrecken geredet und entschieden über das Priestertum, über das Amt des Lehrens, Taufens, Segnens, Opfern, Bindens, Betens, Urteilens, wenn sie das Urteil der Hörer hätten fürchten müssen. Ja, das ganze Papsttum wäre niemals etwas geworden, wenn dieses Urteil [des allgemeinen Priestertums] geherrscht hätte. ...

[188,7] Hier steht nun das Wort Christi Joh 10, 27.5 „Meine Schafe hören meine Stimme, die Stimme Fremder hören sie nicht.“ Mt 7, 15 „Hütet euch vor den falschen Propheten.“ Mt 16, 6 [vgl. Lk 12, 1] „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer, der Heuchelei ist.“ Mt 23, 2f. „Auf den Stuhl des Moses haben sie sich gesetzt, die Schriftgelehrten und Pharisäer; alles, was sie euch nun sagen, daß ihr es halten sollt, das haltet und tut es, aber nach ihren Werken sollt ihr nicht tun.“ Wozu werden wir mit diesen und anderen ähnlichen Stellen des Evangeliums und der ganzen Schrift ermahnt? Doch dazu, daß ein jeder für sich selbst zu unserem Heil als seinem eigenen ein begründetes Verhältnis habe und dessen gewiß sei, was er glauben und wem er nachfolgen soll, und so im Urteil gegenüber allen, die ihn unterweisen, ganz frei sei, innerlich allein „von Gott gelehrt“, Joh 6, 45. Denn es wird dich nicht verdammen oder selig machen eines anderen Lehre, sie sei falsch oder wahr, sondern dein Glaube allein. Es lehre und predige einer, was er wolle, so mußst du bei deinem höchsten Schaden oder Nutzen zusehen, was du glaubst. ... [188,35] So meine ich doch ..., daß der ein Christ sei, der den heiligen Geist hat; welcher Geist den Christen „alles lehren wird“, wie Christus sagt [Joh 14, 26]. Und auch Johannes sagt [1 Joh 2, 27] „Sei-

ne Salbung wird euch alles lehren“; das ist, um es in Kürze zu sagen: Ein Christ ist so gewiß, was er glauben und nicht glauben soll, daß er auch dafür stürbe oder doch dafür zu sterben bereit wäre.

[189,17] Dies alles haben wir vom allgemeinen priesterlichen Recht der Christen gesagt. Doch weil dies alles, wie wir bewiesen haben, allen Christen gemeinsam ist, steht es niemandem zu, aus eigener Autorität hervorzutreten und für sich allein das, was allen gemeinsam ist, zu beanspruchen. Allerdings, du sollst es mit Recht beanspruchen und ausüben, wenn keiner da ist, der ein gleiches Recht hat. Doch das Recht der Gemeinschaft erfordert es, daß einer oder so viele, wie die Gemeinschaft will, gewählt und eingesetzt werden, die dann anstatt und im Namen aller derer, die eben dasselbe Recht haben, diese Aufgaben öffentlich ausüben, damit nicht eine scheußliche Unordnung im Volk Gottes geschehe und aus der Kirche eine Art Babylon werde. Vielmehr sollen in ihr alle Dinge ehrbar und ordentlich zugehen, wie der Apostel gelehrt hat [1 Kor 14, 40].

[189,25] Es ist zweierlei, ob einer ein allgemeines Recht öffentlich im Auftrag der Gemeinde ausübt, oder ob einer in einer Notlage dieses Recht von sich aus ausübt. Öffentlich darf es niemand ohne Zustimmung der Gemeinde wahrnehmen; jedoch in einer Notsituation mache jeder, der es will, von diesem Recht Gebrauch. ...

[190,24] Wenn sie [die in ein öffentliches Amt berufen worden sind] also nur Diener sind, so verschwindet auch jenes unauslöschliche priesterliche Malzeichen; und jene Unverlierbarkeit priesterlicher Würde ist auch nur eine erfundene Sache. Vielmehr kann man einen Diener absetzen, wenn er nicht mehr treu sein sollte. Wiederum kann er so lange im Amt geduldet werden, wie er sich bewährt und der Gemeinde zusagt, wie jeder, der in weltlichen Sachen unter gleichen Brüdern ein allgemeines Amt für sie verwaltet. Ja, der Diener in geistlichen Sachen ist noch viel eher abzusetzen, als irgendein anderer in weltlichen Sachen, weil er, wenn er untreu wird, viel weniger zu ertragen ist als irgendein weltlicher Diener, der allein in zeitlichen Gütern dieses Lebens schaden kann, während der geistliche auch die ewigen Güter verdirbt. ...

[191,3] So verfährt auch Paulus 2 Tim 2, 2, wo er sagt „Das befiehlt treuen Menschen, die tüchtig sind, andere zu lehren.“ Hier ... will Paulus nur Leute haben, die tüchtig sind, andere zu lehren, und will einfach, daß ihnen nur das Wort befohlen werde. Wenn nun einem das Amt des Wortes verliehen wird, so werden ihm auch alle Ämter verliehen, die durch das Wort in der Kirche ausgerichtet werden, das ist die Vollmacht zu taufen, zu segnen, zu binden und zu lösen, zu beten⁵ und zu richten oder zu urteilen. Denn das Amt, das Evangelium zu predigen, ist das höchste unter allen; es ist das wahre apostolische Amt,

⁵ Wenn in dieser Aufzählung hier das Opfern fehlt, so ist das kein Versehen, da nach Luthers Verständnis diese Vollmacht (siehe oben bei 185,16 ff.) nicht einem öffentlichen Amt übertragen werden kann.

das den Grund legt zu allen anderen Ämtern, welche lediglich auf das erste aufzubauen haben. ... Denn auch Christus hat hauptsächlich das Evangelium gepredigt, indem er das höchste Amt ausübte.

In keiner anderen Schrift hat sich Luther theologisch so präzise über das allgemeine Priestertum der Christen geäußert wie 1523 in der Abhandlung „De instituendis ministris ecclesiae“. Der bleibende Wert dieser Schrift liegt in den grundsätzlichen Ausführungen über die geistliche Vollmacht, die den Christen mit dem allgemeinen Priestertum anvertraut ist und – weder eingeschränkt noch erweitert – auch im öffentlichen kirchlichen Amt auszuüben ist. Der heutzutage fast inflationär gebrauchte Begriff des allgemeinen Priestertums bleibt leer, wenn er nicht mit einem klaren Verständnis von geistlicher Vollmacht gefüllt wird.

Luthers Zeitgenossen haben das Gewicht dieser Schrift sofort erkannt; denn innerhalb kurzer Zeit erschienen von ihr vier verschiedene deutsche Übersetzungen (vgl. die Angaben WA 12, 164 f.).

In seine Ausführungen hat Luther immer wieder polemische Wendungen gegen das herkömmliche Priestertumsverständnis einfließen lassen. Da diese polemischen Seitenhiebe den Leser leicht von der eigentlichen Sache ablenken, konnten sie oben in der deutschen Übersetzung ohne weiteres ausgelassen werden.

Was Luther uns mit diesem Text zu sagen hat:

1. Das allgemeine Priestertum der Christen oder der Getauften gehört wesentlich zum Christsein. Es meint geistliche Vollmacht und Verantwortung des Christen wie für die eigene Person (188,7) so auch für die Christenheit, so daß viel Gewichtigeres gemeint ist als etwa mit der Formel Demokratie in der Kirche. Obwohl in der Wiedergabe des übersetzten Textes Luthers Polemik gegen das spezielle Priestertum der römisch-katholischen Kirche ausgeklammert worden ist, damit um so besser sein reformatorisches Verständnis des allgemeinen Priestertums erkannt wird, muß gleichwohl auf die Hauptdifferenz hingewiesen werden. Sie ist bereits in der Auseinandersetzung zwischen Luther und Emser angesprochen (s. o. bei Anm. 3) und in unserer Zeit vom Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Katechismus der katholischen Kirche aufgenommen worden: Von dem „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“, auf das 1 Petr 2, 5.9 und Apk 1, 6 (bzw. 5, 10) bezogen werden, unterscheidet sich „dem Wesen und nicht nur dem Grade nach“ das „eigentliche“ (Emser) oder das „amtliche“ bzw. „hierarchische Priestertum der Bischöfe und Priester“.⁶ Wesentlich wird das spezielle Priestertum durch

⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe (1966), Dogmatische Konstitution Lumen Gentium 10, mit der Funktionsbeschreibung: „Der Amtspriester ... bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar.“ Vgl. Dekret Presbyterorum ordinis 2, wo es von den Amtspriestern heißt, das sie „in der Gemeinde der Gläubigen heilige Weihenvollmacht besitzen zur Darbringung des Opfers und zur Nachlassung der Sünden und das priesterliche Amt öffentlich vor den Menschen in Christi Namen verwalten“. Diese Vollmacht werde „durch ein eigenes Sakrament übertragen“, nämlich durch die Priesterweihe. „Dieses [Sakrament der Priesterweihe] zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägema und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können.“ Dem folgt der Katechismus der katholischen Kirche, deutsche Ausgabe 1994, Abschnitte 1546 f.

die Weihevollmacht bestimmt, die als unverlierbare Würde mit der Priesterweihe übertragen wird. Dieses spezielle Amtspriestertum hat Luther mit seinem Verständnis des allgemeinen Priestertums ausdrücklich ausgeschlossen.

2. Luther betont: Das allgemeine Priestertum der Christen ist nicht etwas Äußerliches, Gemachtes, vielmehr ist es geistlicher Natur, dem Christen als eine Vollmacht mit der Taufzusage zuerkannt, damit er sie in seinem Leben anwende, um in Wahrheit Christ zu sein. Diese Vollmacht ist in der Beziehung des Christen zu der in Jesus Christus gegebenen Heilszusage begründet und wird nicht als ein inneres Merkmal verliehen.⁷ Um so mehr ist Luther berechtigt, bei seiner Kritik am speziellen Priestertum sich dagegen zu wenden, daß die dort behauptete Weihevollmacht als besondere unverlierbare Qualität, als ein inneres Prägema (character indelebilis) bezeichnet wird (siehe bei 179,25; 181,23; 190,24). Äußerlich wurde zur Zeit Luthers die Übertragung der speziellen priesterlichen Vollmacht bei der Priesterweihe zeichenhaft mit einer Salbung verdeutlicht und bei den geweihten Priestern durch eine Tonsur des Kopfhaares als Standeszeichen kenntlich gemacht wurde. Ist die Tonsur heute nicht mehr üblich, so gehört die „Salbung mit Chrisam“ noch heute zu den „ausdeutenden Riten“ des Weihesakramentes, und zwar bei der Bischofsweihe als Salbung des Hauptes und bei der Priesterweihe als Salbung der Hände.⁸

3. Indem Luther das allgemeine Priestertum der Christen aus dem Priestertum des Jesus Christus ableitet (178,34 ff., 179,15 ff. 25 ff.)⁹, entzieht er einem zusätzlichen speziellen Priestertum von Grund auf die Berechtigung. Bei näherem Betrachten dieser Begründung würde sich zeigen, daß Luther eine andere Sicht vom Heilswerk Christi gewonnen hat, als sie dort vorausgesetzt wird, wo ein spezielles Priestertum ebenfalls durch das Priestertum Christi begründet wird.

4. Durch das Priestertum Christi ist jedes äußerliche, kultgesetzlich verfaßte Priestertum erledigt. Es ist nicht nur auf eine höhere Stufe gehoben worden. Es ist durch ein neues, für alle Christen in gleicher Weise gültiges priesterliches Verhältnis zu Gott und den Menschen abgelöst worden. Will man diese Rede vom Priestertum Christi und der Christen, die bereits vom Neuen Testament vorgegeben ist, als Metapher bezeichnen, so darf man das keinesfalls nur als Sprachspiel betrachten. Denn das priesterliche Verhältnis des Menschen zu Gott und zu anderen Menschen ist durch das Priestertum Christi geradezu neu definiert. Durch die apostolische Verkündigung des Priestertums Christi ist auch das Priestertum der Christen neu bestimmt worden in der Freiheit von allen sakralrechtlichen Bedingungen.

5. Luther nennt für die Vollmacht des allgemeinen Priestertums sieben Ämter oder Aufgaben (officia). Diese Siebenzahl ist ihm, soweit wir es bisher überblicken können, nicht von der Tradition priesterlicher Ämter vorgegeben worden. Zunächst haben für Luther bei der Entfaltung der priesterlichen Vollmacht der Christen die

⁷ Zur Lehre vom unauslöschbaren Taufsiegel vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Abschnitt 1272–1274.

⁸ Vgl. Hans-Jürgen Feulner, Art. Weihesakrament, V. Liturgisch, in: LThK³ 10, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 1013–1015, 1014. Bei der Priesterweihe spricht der Katechismus der katholischen Kirche, Abschnitte 1581ff., von einem „unauslöschlichen Siegel“ und in Abschnitt 1558 von einer „heiligen Prägung“.

⁹ Vgl. Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, 26,32–28,19; lateinische Parallele De libertate christiana, WA 7, 56,15–58,3.

drei Aufgaben des Lehrens, der Fürbitte und des Opfern Vorrang gehabt; zum Beispiel erwähnt er sie – nicht gleichmäßig ausgewogen – sowohl 1520 in „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁰ als auch 1521 in „Vom Mißbrauch der Messe“¹¹. In diesen beiden Schriften leitet Luther die differenzierte Vollmacht aus neutestamentlichen Stellen ab, doch läßt sich besonders bei den Ämtern der Fürbitte und des Opfers leicht ein Bezug zu den Aufgaben des Priesters in der römisch-katholischen Meßfeier herstellen. Gemäß dem Gefälle der reformatorischen Theologie liegt in unserem Text das Schwergewicht auf dem Amt des Lehrens, des „Verkündigens der Wohltaten Gottes“, die der christliche Glaube in Christus erfährt (siehe 180,17 ff.).¹² Ohne Schwierigkeiten kann Luther mit diesem Verkündigungsauftrag drei weitere Vollmachtsfunktionen verbinden, die bei den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls sowie bei der individuellen Ausübung der sog. Binde- und Lösegewalt ihren Sitz im Leben der christlichen Gemeinde haben. An siebenter Stelle kommt noch der Auftrag hinzu, über alle Lehre zu urteilen, ein Punkt, dem Luther in dem Jahr unseres Textes, 1523, bereits eine eigene Schrift¹³ gewidmet hatte.

6. Was Luther schließlich (189,17 ff.) über die öffentliche kirchliche Ausübung der Vollmacht des allgemeinen Priestertums schreibt, deckt sich im wesentlichen mit dem, was er schon 1520 und 1521 in den Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“¹⁴, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁵, „Vom Mißbrauch der Messe“¹⁶ ausgeführt hatte. In unserem Text betont Luther jetzt noch präziser die Verantwortung und das Recht der Gemeinde, einem geeigneten Christenmenschen die öffentliche Ausübung der christlichen Vollmacht zu übertragen; das ist in erster Linie der Auftrag, das Evangelium zu predigen. Für keine Funktion des öffentlichen Amtes ist eine zusätzliche geistliche Vollmacht erforderlich, auch nicht für die Spendung der Sakramente. Das öffentliche Amt selbst unterliegt nicht dem Willen der Gemeinde; vielmehr verlangt das Wort Gottes so sehr nach seiner öffentlichen Mitteilung, daß in einer besonderen Notsituation ein einzelner Christ be-

¹⁰ WA 7, 27,10–15: „[Christi] Priestertum steht nicht in den äußerlichen Gebärden und Kleidern ..., sondern es steht im Geist unsichtbar, so daß er vor Gottes Augen ohne Unterlaß für die Seinen [ein]steht [d. h. betet] und sich selbst opfert und alles tut, was ein frommer [= rechtschaffener] Priester tun soll. Er bittet für uns, wie Sankt Paulus Röm 8, 34 sagt. [Eben]so lehrt er uns inwendig im Herzen, welches sind zwei eigentliche rechte Ämter eines Priesters.“ – Lateinische Parallele *De libertate christiana*, WA 7, 56,28–33.

¹¹ WA 8, 492,12 ff. (das Opfer des Christen nach Röm 12, 1), 494,36 ff. (der Verkündigungsauftrag); lateinische Parallele *De abroganda missa privata*, WA 8, 420,8 ff. 424,17 ff.

¹² Vgl. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7, 22,19–22: „Christus um keines andern Amtes willen, denn zu predigen das Wort Gottes, gekommen ist. Auch alle Apostel, Bischöfe, Priester und [der] ganze geistliche Stand allein um des Worts willen ist berufen und eingesetzt, wiewohl es nun leider anders [zu]geht.“ – Lateinische Parallele *De libertate christiana*, WA 7, 51,9–11.

¹³ Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift; WA 11, (401) 408–416.

¹⁴ WA 6, 407,29–408,1 und 408,11–25.

¹⁵ WA 7, 28,26–37; lateinische Parallele *De libertate christiana*, WA 7, 58,12–22.

¹⁶ WA 8, 495,24 ff.; lateinische Parallele *De abroganda missa privata*, WA 8, 423,1 ff.

rechtigt ist, seine Vollmacht des allgemeinen Priestertums öffentlich auszuüben, ohne durch eine Gemeinde dazu beauftragt zu sein.¹⁷

Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstraße 43, 82110 Germering;
E-Mail: reinhard.schwarz@evtheol.uni-muenchen.de

¹⁷ Für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema seien zwei Bücher empfohlen: *Harald Goertz*, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, Marburg 1997. *Karin Bornkamm*, Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte, Tübingen 1998.

Inspektor Columbo irrt

Kriminalistische Überlegungen zur Frage „Kannte Luther Thomas?“*

Von Stefan Gradl

Was hat Inspektor Columbo mit Martin Luther und Thomas von Aquin zu tun? Und warum erliegt der scharfsinnige Fernsehdetektiv entgegen seinen sonstigen Gewohnheiten einem Irrtum? Dies wird im Laufe dieses Artikels noch deutlich werden. Dazu müssen wir uns jedoch dem eigentlichen Thema dieses Aufsatzes zuwenden: der Frage nach den Thomas-Kenntnissen Luthers. In einem ersten Abschnitt soll der Geschichte dieser Frage (und ihrer Antworten) im 20. Jahrhundert nachgegangen werden, um daraufhin den jüngsten Antwortversuch einer kritischen Revision zu unterziehen. Schließlich soll der Versuch einer eigenen Positionsbestimmung unternommen werden.

1. Kannte Luther Thomas? – zur Geschichte einer Frage

Ein wenig vergrößernd lassen sich in der modernen Geschichte dieser Fragestellung drei Phasen unterscheiden:

In einer *ersten Phase* stand die Frage nach Luthers Thomaskenntnissen ganz im Dienste konfessioneller Polemik. 1904 eröffnete der katholische Kirchenhistoriker Heinrich Denifle die Diskussion: Luther habe Thomas nicht gekannt; allenfalls der späte Luther habe zu polemischen Zwecken kleinere Stücke gelesen. Aus Luthers Thomas-Unkenntnis zog Denifle die Folgerung, Luther sei ein „Halbwisser“ und „Ignorant“ gewesen.¹ Denifles Urteil war der Versuch, der Reformation als ganzer ihre Legitimationsbasis zu entziehen: Wenn zu zeigen war, daß der Protagonist der Reformation den bedeutendsten Scholastiker überhaupt nicht kannte, bedeutete dies, daß die reformatorische Abkehr von der Scholastik ohne Kenntnis der Scholastik erfolgt war. Zwei Jahre später holte Heinrich Böhmer zum protestantischen Gegenschlag aus.² Er versuchte nachzuweisen, Luther habe alle Hauptwerke des Thomas gelesen, nicht nur den Sentenzenkommentar, sondern auch die *Summa Theologiae* und die *Sum-*

* Dieser Aufsatz ist die geringfügig überarbeitete Übersetzung meines Artikels „Inspector Columbo vergist zich. Criminalistische overwegingen bij de vraag „Heeft Luther Thomas gekend?““, erschienen in: Luther-Bulletin 11 (2002), 11–29.

¹ Heinrich Denifle, Luther und Luthertum in ihrer ersten Entwicklung, 2 Bde. in 3, Mainz 1904/1909; vgl. bes. Bd. 1, 522–620. 866–889; zum „Halbwisser“ vgl. z. B. Bd. 1, 523. 536. 541, zum „Ignoranten“ Bd. 1, 530. (Die Seitenzahlen beziehen sich auf die leichter zugängliche 2. Auflage.)

² Heinrich Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein kritischer Bericht, Leipzig/Berlin 1906.

ma contra Gentiles. Katholischerseits erneuerte 1911 Heinrich Grisar in leicht abgeschwächter Form die Vorwürfe Denifles.³

Die zweite Phase läutete 1939/40 der katholische Kirchengeschichtler Joseph Lortz ein. Sein Blick war vor allem auf die Rechtfertigungs- bzw. Gnadenlehre gerichtet. Beim *Sachverhalt* kam Lortz zum selben Ergebnis wie Denifle und Grisar: Luther habe Thomas nicht gekannt. Neu aber war Lortz' *Wertung* dieses Sachverhalts – aus dem Vorwurf wurde eine Klage: Hätte Luther doch nur Thomas gelesen!⁴ Luther, so Lortz, habe unglückseligerweise nur die *via moderna* gekannt. Als er mit der Gnadenlehre eines Gabriel Biel oder Wilhelm von Ockham gebrochen habe, da habe er einen Katholizismus niedergedrückt, der gar nicht katholisch war.⁵ Lortz' These erlaubte eine differenziertere Luther-Sicht: Zum einen konnte man Luther als Kämpfer gegen die auch katholischerseits abzulehnende nominalistische Gnadenlehre positive Züge abgewinnen. Zum anderen konnte daran festgehalten werden, daß die Kirchenspaltung objektiv gesehen unnötig und letzten Endes Luther und seinen Mitstreitern anzulasten war.

So kam die Frage in eine dritte Phase: Beginn der 60er Jahre brach mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein ökumenisches Tauwetter an. Bereits zuvor hatten Umbrüche in der Thomas-Interpretation unter neuscholastischen Überlagerungen einen Thomas freigelegt, der auch für Protestanten nicht mehr von vornherein unannehmbar war. Vor diesem Hintergrund unternahmen Theologen beider großen Konfessionen den Versuch, die weitgehende Übereinstimmung von Thomas und Luther in der Rechtfertigungslehre zu erweisen.⁶ Die Zielsetzung war dabei eine aktuell-ökumenische: Wenn die konfessionellen Ahnherren Thomas und Luther in der Rechtfertigungslehre übereinstimmten, dann konnten die Lehrunterschiede zwischen gegenwärtiger katholischer und evangelischer Theologie keinesfalls kirchentrennend sein.

Allerdings hatte ein solcher Aufweis einen unversöhnlichen Gegner, radikaler und wortgewaltiger als alle anderen Debattanden – Martin Luther selbst. Als „born und grundsuppe aller ketzerey“⁷ hatte er Thomas bezeichnet, ihn als „Teuffels prediger“⁸ und Häretiker⁹ beschimpft, ihn als „Bettelbauch“¹⁰ ver-

³ Heinrich Grisar, *Luther*, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1911/12; hier: Bd. 1, 64–66. 105–123, bes. 102 f. 109 f. 114 f.

⁴ Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1939/40; hier vgl. Bd. 1, 170. 172–178.

⁵ Vgl. bes. a. a. O., Bd. 1, 176.

⁶ Vgl. Stephan H. Pförtner, *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung*, Heidelberg 1961; Hans Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen 1965; Ulrich Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965 (= Berlin [Ost] 1964); Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

⁷ WA 15, 184,32.

⁸ WA 34 I, 466,4 f.

⁹ Vgl. z. B. WA 12, 625,16 f; 17 I, 379,4.

¹⁰ WA 46, 768,14. Hintergrund dieses Spotts ist, daß Thomas Dominikaner (also Bettelmönch) war und einen nicht unbeträchtlichen Leibesumfang besaß.

spottet, bezweifelt, daß er wirklich heilig sei,¹¹ und erklärt, daß jeder, der thomistisch denke, ein Esel oder ein Schwein sei.¹²

Zunächst hatten die ökumenisch inspirierten Versuche, die Übereinstimmung von Thomas und Luther im Bereich der Rechtfertigungslehre zu zeigen, die historische Ebene der Thomas-Kritik Luthers weitgehend ausgeblendet.¹³ Doch vor allem der dänische Kirchengeschichtler Leif Grane pochte mit lästiger Penetranz darauf, Luthers eigenes Urteil zu berücksichtigen.¹⁴ Gegen alle systematisch-theologischen Versuche, Thomas und Luther einander anzunähern, setzte er die normative Kraft des Faktischen: Wollte man nicht „Konstruktionen ... erfinden, die jedes Verhältnis zur historischen Wirklichkeit entbehren“¹⁵, müsse man als Korrektiv das faktische Verhältnis Luthers zu Thomas und dem Thomismus berücksichtigen. Mit dem leicht zu führenden Nachweis, daß dieses Verhältnis negativ war, hielt Grane die Sache für erledigt – *historia locuta, causa finita*.

Granes Position hatte den ersten Augenschein für sich: Mußte nicht Luther besser als jeder seiner Interpreten im 20. Jahrhundert wissen, ob seine Theologie mit der des Thomas vereinbar wäre oder nicht? Die Vertreter der Nähe von Thomas und Luther hingegen – allen voran Otto Hermann Pesch – argumentierten: Luthers falsches Urteil beruhe darauf, daß er Thomas nicht oder nur sehr oberflächlich gekannt habe.¹⁶ Gegen Luthers Selbsteinschätzung konnte auf diese Weise eine Übereinstimmung mit Thomas in der Rechtfertigungslehre postuliert werden.

Für längere Zeit machte sich in der Diskussion ein gewisser Stillstand breit. Klar war nur eines: die Diskussionslage. Wer eine Nähe von Luther und Thomas in der Rechtfertigungslehre behauptete, schätzte die Thomas-Kenntnisse Luthers als gering ein; wer eine solche Nähe bezweifelte, veranschlagte sie hoch.¹⁷

¹¹ Vgl. z. B. WA 7, 774,14–16; 8, 127,18 f.

¹² Vgl. z. B. WA 7, 706,17 f.; 10 II, 183,40; 190,5 f.; 195,14.

¹³ Vgl. dazu bes. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung* (s. Anm. 6), 3–5.

¹⁴ Vgl. vor allem die beiden Aufsätze: Leif Grane, *Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica*, in: ZKG 80 (1969), 1–13; ders., *Die Anfänge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus*, in: ThLZ 95 (1970), 241–252.

¹⁵ Grane, *Luthers Kritik* (s. Anm. 14), 3.

¹⁶ Vgl. z. B. Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Eine Einführung*, Mainz 1989, 19.

¹⁷ Vgl. zu letzterem etwa die Argumentation von Walter Mostert: „(H)istorisch läßt sich feststellen, daß Luthers Thomaskenntnisse so gering nicht gewesen sind und sein im großen und ganzen negatives Urteil über Thomas daher nicht leichtzunehmen ist“ (Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung, in: Helmar Junghans [Hg.], *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Göttingen 1983, Bd. 1, 347–368; Bd. 2, 839–849, hier: Bd. 1, 349). – Behauptet wurde eine Thomas-Kenntnis Luthers außer von Mostert u. a. von Martin Brecht, *Martin Luther*. Bd. 1: *Sein Weg zur Reformation*, Stuttgart 1981, 99. Ähnlich auch Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. II/3, Tübingen 1989, 361, sowie die genannten Arbeiten Granes.

2. *Kannte Luther Thomas? – Eine neue Antwort auf die alte Frage*

Erst 1989 wurden die verhärteten Fronten in dieser Diskussion aufgebrochen: Der in den USA lehrende kanadische Kirchengeschichtler Denis R. Janz veröffentlichte sein Buch *Luther on Thomas Aquinas*.¹⁸ Auf der Basis des kurz zuvor erschienenen Namensregisters der Weimaraner untersuchte er alle Aussagen Luthers zu Thomas. Das Ergebnis war eine These, die zur bisherigen Diskussion quer lag: Luther habe die thomanische Gnadenlehre sehr wohl gekannt – und (zumindest in gewissen Grenzen) *geschätzt*!

Janz' These besteht aus drei miteinander verzahnten Einzelthesen:

1. Luther hat die thomanische Gnadenlehre nur selten und schwach kritisiert.
2. Selbst zu dieser milden Kritik hat Luther keinen Grund mehr gesehen, nachdem er Mitte der 1520er Jahre die thomanische Gnadenlehre – vermutlich in der *Summa contra Gentiles* – intensiv und gründlich im Original gelesen hat. Auf 2. baut auf:
3. Es läßt sich eine intensive und gründliche Thomas-Originallektüre Luthers – sowohl der Gnadenlehre als auch anderer thomanischer Texte – belegen.

Die Janzsche These gewann dadurch an Gewicht, daß sich ihr 1994 Otto Hermann Pesch anschloß und publikumswirksam – wie oft passiert so etwas schon? – seine eigene Meinung, Luther habe Thomas nicht gekannt, öffentlich widerrief.¹⁹ Janz' „minutiöse Untersuchung“²⁰ habe ihn überzeugt, erklärte Pesch²¹ und berief sich auf den Fernsehdetektiv mit dem verknautschten Trenchcoat: „Mit dem Scharfsinn, mit dem Inspector Columbo seine Kriminalfälle löst, trägt Janz Mosaiksteinchen um Mosaiksteinchen zusammen, um das Bild von Luthers Thomaslektüre zusammenzusetzen.“²² Janz sei dieser Frage in seiner „gründlichen Untersuchung in einer Weise nachgegangen, daß seine Resultate wohl nur durch neue Funde, kaum durch eine Neubewertung der vorhandenen verändert werden können“.²³

Nun sind größere Textfunde, die ausgerechnet über Luthers Verhältnis zu Thomas Entscheidendes aussagen, zwar nicht völlig ausgeschlossen, aber doch so wahrscheinlich wie ein Schneesturm in – sagen wir – Äquatorialguinea. Peschs Urteil kam deshalb einer Kanonisierung der Janz-These gleich, erst recht als Pesch sie in seinem 2002 erschienenen Thomas-Artikel in der Theolo-

¹⁸ Denis R. Janz, *Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer*, Stuttgart 1989.

¹⁹ Otto Hermann Pesch, *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Göttingen 1994. Vgl. dort 17–31, zum Widerruf der alten Position 29, Anm. 79.

²⁰ A. a. O., 25.

²¹ A. a. O., 29, Anm. 79.

²² A. a. O., 26.

²³ A. a. O., 25.

gischen Realenzyklopädie als gesicherte Erkenntnis verkündete.²⁴ Und was Inspektor Columbo betrifft, so hat sich dieser noch in keinem einzigen seiner Fälle geirrt. Oder?

Unterziehen wir Janz' These einer Überprüfung, wobei wir uns an der oben genannten Dreiteilung orientieren:

2.1. *Luther hat die thomanische Gnadenlehre nur selten und schwach kritisiert*

Janz findet unter Hunderten von kritischen Bemerkungen zu Thomas lediglich sechs, die sich auf die thomanische Gnadenlehre beziehen.²⁵ Luthers Kritik an dieser sei, so Janz, „erstaunlich begrenzt in ihrer Reichweite und Intensität“²⁶. Man könne nicht „die Tatsache ignorieren, daß Luther Thomas' Aussagen zu Buße, Eucharistie, Fegefeuer, Taufe usw. sehr viel häufiger kritisiert“²⁷.

Zudem zählt Janz all das auf, was Luther an der thomanischen Gnadenlehre *nicht* kritisiert: Luther „wirft Thomas niemals ... Pelagianismus vor. Ebenso wenig greift er Thomas bei der Frage der Kooperation von Gnade und freiem Willen an. Thomas' Auffassung von Verdienst wird von Luther nie direkt attackiert. Luthers Verständnis des Christen als *simul iustus et peccator* wird nie in Verbindung mit Thomas erwähnt. Thomas' Formel *fides caritate formata* wird von Luther nicht kritisiert“²⁸.

Janz konkludiert: „Es ist ein Schweigen, das die allgemeine Annahme der Lutherforscher in Zweifel zieht, nämlich daß die Rechtfertigung jene Frage war, bei der Luther Thomas von Aquin am schärfsten bekämpfte.“²⁹ Was ist davon zu halten?

Zunächst einmal bleibt festzuhalten: Luther kritisiert Thomas durchaus explizit.³⁰ Bereits dies läßt den Schluß zu, daß eine prinzipielle Einigkeit mit der thomanischen Gnadenlehre in Luthers Sicht nicht besteht. Dies gilt um so mehr, als Luther nicht Marginalien der Rechtfertigungslehre, sondern zentrale Punkte kritisiert (z. B. freien Willen, Rechtfertigung durch moralisch gute Handlungen statt durch den Glauben, Verdrängung der Offenbarung durch die natürliche Vernunft in der Theologie).³¹

²⁴ Vgl. Otto Hermann Pesch, Art. Thomas von Aquino, Thomismus, Neuthomismus, in: TRE 33, Berlin/ New York 2002, 433–474, hier 440: „Die ältere Auffassung, wonach Luther Thomas niemals im Original eingesehen hat, ist jedenfalls so wenig zu halten wie der Vorwurf vorsätzlicher Ignoranz (vgl. dazu Janz, Luther on Thomas).“

²⁵ Vgl. Janz (s. Anm. 18), 56–61.

²⁶ A. a. O., 56; vgl. auch 59 f. – Alle Zitate von Janz im Haupttext sind der besseren Lesbarkeit wegen nicht im englischen Original, sondern in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

²⁷ A. a. O., 59 f.

²⁸ A. a. O., 60; kursiv im Original.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. die von Janz (a. a. O., 56–58) zitierten Texte WA 7, 739,26–30; 10 I 1, 115,7–10; 10 III, 92,17–93,7.

Vor allem aber kommen Janz' Forschungsergebnisse durch eine methodische Unzulänglichkeit zustande: Es werden nur jene Stellen ausgewertet, in denen Thomas *explizit* genannt wird. Ein Beispiel: Daß Luther die Formel *fides caritate formata* kritisiert, die in der gesamten Scholastik – und natürlich auch bei Thomas – zu finden ist, reicht Janz nicht. Luther muß diese Formel kritisieren und gleichzeitig Thomas auch *explizit* nennen – sonst ist dies keine Kritik an Thomas. Mehr noch: Wenn Thomas in einer derartigen Kritik *nicht* *explizit* genannt wird, betrachtet Janz dies als ein Schweigen, durch das Luther Thomas von dieser Kritik ausnimmt.³² Auf diese Weise bleiben freilich sämtliche Texte unberücksichtigt, in denen Luther die Scholastik *als ganze* angreift und gegen *die* Scholastiker polemisiert, etwa die *Disputatio contra scholasticam theologiam*.³³ Daß Thomas in dieser Kritik sehr wohl mitgemeint ist, wird aus drei Überlegungen deutlich:

a) Luthers Kollege Karlstadt, der Thomist der Theologischen Fakultät in Wittenberg, sagt sich in einer Disputation vom 26. April 1517 öffentlich von Thomas und dem Thomismus los und schwenkt auf Luthers Linie ein. Luther äußert sich in einem Brief vom 6. Mai 1517 an Christoph Scheurl in Nürnberg begeistert über die 151 gegen Thomas und den Thomismus gerichteten Thesen Karlstadts.³⁴ Der Brief läßt keinen Zweifel an Luthers Haltung gegenüber Thomas im Mai 1517. Daß bei der rund vier Monate später stattfindenden *Disputatio contra scholasticam theologiam* Thomas *nicht* gemeint gewesen sein soll, ist unter diesen Umständen kaum anzunehmen.

b) Die expliziten Vorwürfe Luthers gegenüber Thomas entsprechen inhaltlich denen, die Luther an anderer Stelle der *gesamten* Scholastik macht.³⁵

c) Wenn Thomas da, wo Luther allgemein von „der Scholastik“ oder „den Scholastikern“ redet, nicht gemeint ist, warum wird er nicht als Ausnahme genannt? Daß Luther einzelne Scholastiker von Kritik ausnehmen kann, wenn er dies für angebracht hält, wird z. B. durch seine Äußerung zu Gregor von Rimini auf der Leipziger Disputation belegt.³⁶

Wenn man die allgemeine Scholastik-Kritik Luthers berücksichtigt, fällt die These, Luthers Kritik an der thomanischen Gnadenlehre sei „erstaunlich be-

³¹ Es ist mir unverständlich, wie Janz einerseits WA 7, 739,26–30 zitieren kann, wo Luther Thomas wegen dessen Annahme eines *liberum arbitrium* angreift (56), andererseits aber erklären kann, Luther würde Thomas niemals „on the issue of the cooperation between grace and free will“ (60) kritisieren.

³² Vgl. den bereits zitierten Text: „Thomas' formula *fides caritate formata* is not criticized by Luther.“ (60).

³³ Vgl. WA 1, 224–228.

³⁴ Vgl. WA.B 1, 93 f. (= Nr. 38). Janz nimmt diesen Brief nicht zur Kenntnis, vermutlich deshalb, weil in ihm der Name Thomas nicht *explizit* genannt wird.

³⁵ Vgl. z. B. WA 7, 739,26–30 mit 1, 224,15 f. sowie WA 10 III, 92,17–93,7 mit 1, 226,8 f.; 56, 172,8–11; 418,23–30.

³⁶ Vgl. WA 2, 394,26–395,6.

grenzt in ihrer Reichweite und Intensität³⁷, in sich zusammen. Die geringe Quantität der expliziten Kritik an der thomanischen Gnadenlehre findet zudem eine andere plausible Erklärung: Für Luther ist Thomas keineswegs die primäre Bezugsperson innerhalb der Scholastik. In der Phase der grundlegenden Abkehr von der scholastischen Gnadenlehre (ca. 1514–1518) ist Thomas für Luther nur einer der Scholastiker. Erst ab 1518 nimmt Luther ihn als eigenständigen Gegenpart wahr. Der Grund dafür ist einfach: Im Ablassstreit hat Luther es primär mit Dominikanern bzw. Thomisten zu tun – mit Tetzl, Wimpina, Prierias, Cajetan, Ambrosius Catharinus und anderen. In ihrer Auseinandersetzung mit Luther berufen sie sich in unterschiedlichem Maße auf Thomas. „So kommt es dazu, daß Luther in den Jahren des grundlegenden Kampfes mit Rom, 1518 bis 1522, gerade im Thomismus den Hauptfeind sieht.“³⁸ Nach dieser Zeit flaut Luthers Interesse an Thomas wieder ab.

Wenn sich nun zu Themen wie Ablass und Buße viel mehr explizite Thomas-Kritik Luthers findet als im Bereich der Gnadenlehre, dann ist dies nur ein Niederschlag des historischen Geschehens. Ein Indiz dafür, daß Luther weniger Anlaß gesehen hätte, Thomas' Gnadenlehre zu kritisieren als Thomas' Bußlehre – wie Janz mutmaßt –, ist es nicht.

2.2. *Selbst zu seiner milden Kritik hat Luther keinen Grund mehr gesehen, nachdem er Mitte der 1520er Jahre die thomanische Gnadenlehre – vermutlich in der Summa contra Gentiles – intensiv und gründlich im Original gelesen hat*

Bei der Untersuchung der expliziten Kritik Luthers an der thomanischen Gnadenlehre ergibt sich für Janz folgendes Bild:³⁹

1521/22 finden sich drei Aussagen Luthers zur thomanischen Gnadenlehre. Die erste in Luthers Antwort auf Ambrosius Catharinus:

„Es ist sicher, daß der tote und verdammte Aristoteles heute mehr als Christus Doktor aller Universitäten ist. Denn weil er durch die Autorität und das Studium des Thomas erhöht ist, regiert er wie ein Cerberus mit drei Köpfen, selbst wie ein Gerion mit drei Körpern, indem er die Idee des freien Willens wiederbelebt, moralische Tugenden und natürliche Philosophie lehrt.“⁴⁰

Zudem kritisiert Luther in zwei Predigten:

³⁷ Janz (s. Anm. 18), 56.

³⁸ Grane, Anfänge (s. Anm. 14), 245.

³⁹ Vgl. Janz (s. Anm. 18), 56–61.

⁴⁰ WA 7, 739, 26–30: „Et certum est, Aristotelem mortuum et damnatum esse doctorem hodie omnium universitatum magis quam Christum. Quia autoritate et studio Thomae elevatus regnat, resuscitans liberum arbitrium, docens virtutes Morales et philosophiam naturalem, et tri-ceps scilicet Cerberus, immo tricorpor Gerion.“ Die beiden Gestalten, die Luther hier nennt, entstammen der griechischen Mythologie: Cerberus ist der Hund mit drei Köpfen, der den Eingang der Hölle bewacht; Gerion ist ein monströser Riese mit drei Leibern.

„Do irret Thomas mit den seinen, Das ist mit dem Aristoteli, die do sagen, durch ubung wirt einer virtuosus, wie ein Harpffen spyler durch lange ubung wirt ein gut Harpffen spyler, so meinen die narren, die tugende, lieb, keuscheit, demut durch ubung zu erlangen, es ist nit war, gleyssner [= Scheinheilige] und des teuffels merte-rer werden drauss ... Derhalben haben sie geirret, als ich hab gesagt, Aristoteles und Thomas, das durch ubung tugentsam einer solt werden.“⁴¹

„Darumb wirt zu wenig und zu gering von ihr [scil. der Gnade] gepredigt, so man ihr nitt mehr gibt, denn das sie die werck schmucke und helffe vollbringen, wie die Sophisten Thomas, Scotus und das volck irren und vorfuren.“⁴²

Erst 1528 wird in einer weiteren Predigt Thomas kurz erwähnt: Luther spricht vom Glauben und sagt: „Thomas [meint]: er ist nämlich eine erworbene und eingegossene Eigenschaft“.⁴³

1533 kommt Luther in zwei Tischreden auf die mögliche Koexistenz von Glaube und Todsünde gemäß Thomas zu sprechen: Thomas „sagt, daß der eingegossene Glaube zugleich mit einer Todsünde bestehen kann. Wie kann man etwas sagen, das noch gottloser ist?“⁴⁴

Soweit der Befund. Nun Janz' Deutung: In den Jahren 1521/22 „beschuldigt Luther Thomas, die Rolle der Gnade zu bagatellisieren. Nach sechs Jahren kam Luther auf Thomas' Rechtfertigungslehre zurück; aber nun klagte er Thomas nicht länger an, die Rolle der Gnade gering zu schätzen“⁴⁵. Und dies sei am besten dadurch zu erklären, „daß in der Zwischenzeit (1522–1528) Luther in gewisser Weise mit Thomas' Gnadenlehre in Kontakt gekommen ist. Vielleicht las er den Abschnitt zur Gnadenlehre in der *Summa contra Gentiles*“.⁴⁶

Noch einmal: Luther macht 1528 in einer Predigt eine knappe Bemerkung zum Thema Glaube bei Thomas, ohne im Anschluß daran Thomas' Gnadenlehre ausführlich zu kritisieren. Daraus folgert Janz, Luther habe seine frühere Meinung geändert und sehe mittlerweile keinen Grund mehr, Thomas wegen dessen Geringschätzung der Gnade zu kritisieren. Und diesen Sinneswandel Luthers wiederum könne man am plausibelsten mit einer inzwischen erfolgten gründlichen Thomas-Originallektüre erklären.

Janz' Argumentation steht so offensichtlich auf tönernen Füßen, daß mir eine explizite Widerlegung unnötig erscheint. Der Vollständigkeit halber sei jedoch auf einen Text hingewiesen, den Janz übersieht und der seine These mit einem Schlag widerlegt: In einer Tischrede – zu datieren auf Juli 1532, also

⁴¹ WA 10 III, 92,19–93,7.

⁴² WA 10 I 1, 115,7–10.

⁴³ WA 27, 173,9: „Thomas: est qualitas quidem acquisita infusa.“

⁴⁴ WA.TR 1, 191,12 f: Thomas „dicit fidem infusam posse stare cum peccato mortali. Quo quid potest magis dici impium?“; vgl. auch WA.TR 3, 104,20 f.

⁴⁵ Janz (s. Anm. 18), 61.

⁴⁶ Ebd. – Im Abschnitt über Luthers Aussagen zur thomanischen Gnadenlehre wird diese These noch vorsichtig als „tentative hypothesis“ (61) eingeführt. Im Schlußkapitel „Luther's Knowledge of Thomas“ (96–113) ist von der anfänglichen Vorsicht nichts mehr zu spüren; dort tritt Janz die These mit dem Anspruch hoher Wahrscheinlichkeit (vgl. 107. 111).

nach der angeblichen Thomas-Lektüre – erklärt Luther: „Im gantzen Thoma ist nicht ein wort, das einem mocht ein zuuersicht zu Christo machen.“⁴⁷ Kein einziges Wort des Thomas, das Zuversicht zu Christus schafft – und Luther soll aufgrund gründlicher Originallektüre keinen Grund mehr gesehen haben, Thomas' Gnadenlehre zu kritisieren?⁴⁸

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen: Abschnitt 2.1. hat ergeben, daß die These, Luther habe Thomas' Gnadenlehre nur selten und schwach kritisiert, unhaltbar ist. Abschnitt 2.2. wiederum hat ergeben, daß eine spätere Veränderung in Luthers Ablehnung der thomanischen Gnadenlehre nicht festzustellen ist. Dies führt zur Frage: Beruht Luthers vernichtendes Urteil über die thomanische Gnadenlehre auf Originallektüre? Damit stehen wir beim dritten Teil der Janzschen These:

2.3. *Es läßt sich eine intensive und gründliche Thomas-Originallektüre Luthers – sowohl der Gnadenlehre als auch anderer thomanischer Texte – belegen*

Zusätzlich zu den in Abschnitt 2.2. untersuchten Argumenten führt Janz weitere Argumente für eine intensive und gründliche Thomas-Originallektüre Luthers an.⁴⁹ Dabei sieht Janz die derart belegte Thomas-Kenntnis Luthers nicht in einer lange zurückliegenden Originallektüre Luthers (z. B. während seiner Studienzeit) begründet, sondern ist davon überzeugt, daß der reife Lu-

⁴⁷ WA.TR 2, 193,5 f.

⁴⁸ Leider unterlaufen Janz (s. Anm. 18) noch eine Vielzahl kleinerer Ermittlungsfehler, denn ist es kein Einzelfall, daß er Texte übersieht oder sie nur oberflächlich liest. Die folgenden Ausführungen stellen nur eine Auswahl der Fahndungsspannen dar:

- So erklärt Janz (23) etwa: „Bonaventure is never mentioned when Thomas and other scholastics are criticized for using Aristotle.“ Falsch. Wieder übersieht Janz einen Text. Diesmal ist es WA 1, 611,21–34.
- Janz (97, Anm. 11) unterstellt Walter Mostert die Meinung, Luther habe Thomas nicht im Original gelesen. Das Gegenteil ist richtig. Der Irrtum kommt dadurch zustande, daß Janz eine rhetorische Frage Mosterts als Meinungsäußerung mißverstehen und über die deutliche Stellungnahme Mosterts zum Thema hinwegliest (vgl. *Mostert*, Verhältnis [s. Anm. 17], rhetorische Frage: 360, eigene Position: 349).
- Die Predigt WA 10 I 1, 115,7 ff. datiert Janz (56 f.) fälschlicherweise auf 1522 („preached in 1522“). Tatsächlich handelt es sich um die Auslegung des Epistel-Textes der Christmette 1521. Die Predigt ist Bestandteil der Weihnachtspostille, die Luther vermutlich im Frühsommer 1521, in jedem Fall aber zwischen 10. Juni und 19. November 1521 auf der Wartburg verfaßte; vgl. dazu die Ausführungen von *Walther Köhler* in WA 10 I 2, XLI–LIV.
- Dazu kommt eine große Zahl diverser Ungenauigkeiten, die ich hier nicht im einzelnen aufliste. Ob man angesichts des schlampigen Umgangs mit Primär- und Sekundärliteratur noch von einer „gründlichen“ und „minutiöse[n] Untersuchung“ sprechen will, wie *Pesch* dies tut (Martin Luther [s. Anm. 19], 25), muß jeder für sich entscheiden. Inspektor Columbo jedenfalls wäre bei einem derart schludrigen Umgang mit seinen Indizien schon längst vom Dienst suspendiert worden.

⁴⁹ Vgl. zum folgenden Janz (s. Anm. 18), 96–113.

ther Thomas gründlich und intensiv im Original gelesen habe.⁵⁰ Welches nun sind die Belege?

- In einer Predigt über Gen 29 von 1523 geht Luther auf die Frage ein, ob Jakob vollkommene Tugend besessen habe, obwohl er doch verheiratet gewesen sei (und mithin nicht die Tugend der Enthaltsamkeit besessen habe).⁵¹ Luther unterstellt Thomas die Meinung, Jakob habe mit seiner Heirat die vollkommene Tugend verloren. Thomas behandelt diese Frage nur in *Summa contra Gentiles* III, 137. Da Luther selbst dieses „kleine Detail in einem umfangreichen Textkorpus“⁵² kenne, müsse man annehmen: „[S]eine Erinnerung an diesen kleinen Punkt läßt vermuten, daß seine Kenntnis des Werkes nicht oberflächlich war.“⁵³

Allerdings hat Luthers Thomas-Zitat zwei Schönheitsfehler: 1. Thomas sagt an der angegebenen Stelle genau das Gegenteil dessen, was Luther ihm als Meinung unterstellt. 2. Luther nennt die *Summa contra Gentiles* nicht als Quelle, sondern spielt auf die *Summa Theologiae* an.⁵⁴ – Mithin: Luther verortet die Stelle im falschen Werk des Thomas und unterstellt Thomas als Meinung genau das Gegenteil dessen, was er tatsächlich sagt – und Janz schließt daraus auf eine „nicht oberflächliche“ Originallektüre der gesamten *Summa contra Gentiles*!

- In einem Tischgespräch erklärt Luther 1533: „*Summa Thomae contra Gentiles*, dies ist sein catechismus ...“⁵⁵ Janz kommentiert: „Während Historiker heute noch immer über seinen genauen Charakter diskutieren, ist es völlig richtig, dieses Buch allgemein als einen ‚Katechismus‘ zu betrachten, der dazu dienen soll, Nicht-Christen die Strukturen des Glaubens beizubringen.“⁵⁶

Nun würde Luthers Einschätzung der *Summa contra Gentiles* als Thomas' Katechismus selbst dann noch keine gründliche Thomas-Originallektüre belegen, wenn sie stimmen würde. Doch selbst daran ist zu zweifeln: Luther hat nur wenige Jahre vorher selber seine beiden Katechismen geschrieben: als kurze Entfaltung der wichtigsten Lehrstücke des christlichen Glaubens für christliche Laien (der *Kleine Katechismus*) bzw. für Pfarrer (der *Große Katechismus*). Janz unterstellt Luther nun ein Verständnis von Katechismus als Entfaltung des christlichen Glaubens gegenüber Nicht-Christen. Wenn man aber vom Verständnis ausgeht, das in Luthers eigenen Katechismen wirksam wird, könnte man bei Thomas vielleicht das *Compendium Theologiae* (als Darstellung des Heilsnotwendigen) oder die *Summa Theologiae* (als für Studienanfänger bestimmte Einführung in die Theologie) als Katechismus bezeichnen, aber kaum

⁵⁰ Dies wird vor allem implizit a. a. O., 96–113 deutlich; explizit abgelehnt wird die Möglichkeit, Luthers Originallektüre habe zu seiner Studienzeit stattgefunden, a. a. O., 67.

⁵¹ Vgl. WA 14, 405,1–5; vgl. Janz (s. Anm. 18), 28 f. 106.

⁵² A. a. O., 106.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ WA 14, 405,4 f.: „Thomas in suis distinctionibus et partibus“ (Hervorhebung S. G.); vgl. dazu auch Pesch, Martin Luther (s. Anm. 19), 29, Anm. 79. Vgl. unten Anm. 74.

⁵⁵ WA.TR 1, 191,11 f.

⁵⁶ Janz (s. Anm. 18), 107.

die *Summa contra Gentiles*. Wenn man denn die genannte Stelle überhaupt in die Diskussion miteinbeziehen will, dann ist sie ein Argument *gegen* und nicht *für* eine gründliche Thomas-Originallektüre Luthers.

– Luther habe, so Janz, die *Summa Theologiae* durchaus geschätzt. Eine solche Wertschätzung würde aber eine Originallektüre, die zu eben diesem Urteil geführt hätte, voraussetzen. Nun macht Janz diese Wertschätzung der *Summa* an zwei Punkten fest:

a) Am 10. Dezember 1520 wurden vor dem Wittenberger Elstertor die päpstliche Bannandrohungsbulle, die Bücher des Kanonischen Rechts und vielleicht auch die „*Summa de casibus conscientiae*“ des Angelus de Clavasio verbrannt. Johann Agricola, der Organisator der Bücherverbrennung, versuchte im Vorfeld, von den Wittenberger Theologieprofessoren auch den Sentenzenkommentar des Duns Scotus sowie Thomas' *Summa Theologiae* zu erhalten. Doch die Professoren wollten ihre Exemplare behalten. Janz folgert: „[E]s ist bezeichnend, daß der Kreis der Wittenberger Theologen 1520 zwar gewillt war, eine beträchtliche Zahl von Büchern wegzugeben, sich aber dagegen sträubte, die Werke von Thomas den Flammen zu übergeben.“⁵⁷

Nun ist erstens keineswegs sicher, daß *Luther* ein Thomas-Exemplar besaß und es nicht herausgeben wollte.⁵⁸ Zweitens übersieht Janz, daß es Agricola auch nicht gelang, Duns' Sentenzenkommentar zu erhalten – und an der Abneigung Luthers und seiner Mitstreiter gegenüber Duns Scotus dürfte nun wirklich kein Zweifel bestehen. Deshalb ist es die einleuchtendste Erklärung, daß die Wittenberger Theologen die *Summa* keineswegs aus Wertschätzung behielten, sondern um sie als Handwerkszeug in der weiteren theologischen Auseinandersetzung zu verwenden.⁵⁹

b) In einer Tischrede von 1532 erklärt Luther zur *Summa Theologiae*: „Secunda secundae und prima primae waren noch zu ertragen, aber man las sie selten in den Schulen. Bisweilen hat man die lächerlichen Bücher contra Gentiles etc. gelesen.“⁶⁰ Janz kommentiert dies: Luther „bedauert, daß sie [scil. die *Summa Theologiae*] sel-

⁵⁷ A. a. O., 104.

⁵⁸ Janz bezieht sich dabei auf die Schilderung bei *Martin Brecht*, Luther (s. Anm. 17), 403 f. Dort sind jedoch keine einzelnen Personen genannt, so daß auch denkbar ist, daß Luthers Kollegen ihre Exemplare nicht herausgeben wollten, z. B. Karlstadt, der als (ehemaliger) Thomist gewiß über ein Privatexemplar verfügt haben dürfte.

⁵⁹ Zudem war die Bücherverbrennung ein symbolischer Akt begrenzten Ausmaßes, kein Büchersturm, in dem Hunderte von Büchern in Flammen aufgegangen wären. Daß die Wittenberger Theologieprofessoren „a good number of books“ bereitwillig herausgaben, aber aufgrund besonderer Wertschätzung Thomas eine Sonderstellung einräumten und ihn unbedingt behalten wollten, entspricht nicht der historischen Sachlage.

⁶⁰ WA.TR 1, 118,3 f. „Secunda secundae und prima primae war leydlich, aber man lase es selten in scholis. Interim legebantur ridiculi libri contra gentiles etc.“ Übrigens gibt es in der *Summa Theologiae* keine „prima primae“. Dabei muß es sich nicht unbedingt um einen Lapsus Luthers handeln, sondern es könnte auch ein Übertragungsfehler des mitschreibenden Studenten (Veit Dietrich) vorliegen – so auch, in diesem Fall korrekt, *Janz* (s. Anm. 18), 108 f.

ten in den Schulen gelesen wird“⁶¹ – und ein solches Bedauern müsse man logischerweise als Ausdruck von Wertschätzung interpretieren.

Nur: Luther bedauert ja nicht, daß die *Summa Theologiae* an sich zu selten gelesen würde, sondern daß ihr die lächerliche *Summa contra Gentiles* vorgezogen worden wäre. Der Text drückt keine absolute Hochschätzung der *Summa Theologiae* aus, sondern lediglich eine relative Höherbewertung im Vergleich zur *Summa contra Gentiles*.⁶²

- Wenn Luther – wie das gerade genannte Zitat belege – *Summa Theologiae* und *Summa contra Gentiles* miteinander vergleiche, dann müsse er beide, so Janz, vorher gelesen haben – und zwar gründlich, denn sonst könne er sie ja nicht vergleichen.⁶³

Die Schwierigkeit dabei ist, daß die Selbstaussagen Luthers nicht unproblematisch sind: Janz führt nämlich ähnliche Aussagen Luthers an, aus denen man schlußfolgern müßte, daß Luther auch Thomas' Sentenzenkommentar, seine Aristoteles- und Schriftkommentare gelesen habe.⁶⁴ Janz muß aber erklären, daß Luther *entgegen* seinen Selbstaussagen Thomas' Aristoteles-Kommentare nicht gelesen habe. Janz erklärt weiterhin, daß Luther *entgegen* seinen Selbstaussagen wahrscheinlich auch Thomas' Schriftkommentare nicht gelesen habe. Janz erklärt schließlich, daß Luther *entgegen* seinen Selbstaussagen wohl auch Thomas' Sentenzenkommentar nicht gelesen habe. Wie aber kann man dann Luthers Selbstaussagen, er habe *Summa Theologiae* und *Summa contra Gentiles* gelesen, als Argument für eine intensive Originallektüre der beiden *Summae* anführen?

- Es bleiben noch drei Punkte:
 - a) Luther erklärt, Thomas zufolge könnten Glaube und Todsünde koexistieren.⁶⁵ Dies sagt Thomas in der Tat in *Summa contra Gentiles* III, 154.
 - b) Luther kommt in einer Predigt vom 26. Dezember 1537 auf Thomas zu sprechen hinsichtlich der Frage, wie die Engel miteinander kommunizieren, und bezieht sich dabei wahrscheinlich auf *Summa Theologiae* I, 107.⁶⁶
 - c) In einer Predigt von 1538 geht Luther auf einen Aspekt der thomanischen Tauflehre ein und bezieht sich dabei wahrscheinlich auf *Summa Theologiae* III, 62,4.⁶⁷

In der Tat: Diese drei Punkte bleiben. Sie sind sozusagen der harte Kern der Janzschen Argumente. Nun könnte man erklären, daß diese Stellen ausreichend

⁶¹ A. a. O., 109.

⁶² Zudem scheint sich Janz nicht bewußt zu sein, daß dieses Zitat seiner These 2 widerspricht: Wenn Luther tatsächlich Mitte der 1520er Jahre die Gnadenlehre der *Summa contra Gentiles* gelesen und keinen Grund mehr gesehen hätte, sie zu kritisieren, würde er dann 1532 die *Summa contra Gentiles* „lächerlich“ genannt haben?

⁶³ Vgl. Janz (s. Anm. 18), 106 f. 109.

⁶⁴ Vgl. zum folgenden a. a. O., 105 f.

⁶⁵ Vgl. die in Anm. 44 genannten Texte.

⁶⁶ Vgl. WA 45, 351,20–24.

⁶⁷ Vgl. WA 46, 168,8–11.

ten, um eine Thomas-Originallektüre Luthers zu belegen. Doch zwei miteinander zusammenhängende Argumente sind dagegen anzuführen:

Die genannten Stellen *können* durch Originallektüre Luthers erklärt werden, *notwendig* ist dies keinesfalls. Janz selbst räumt im Hinblick auf Punkt c) ein: „[G]ewiß können wir die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Luthers Kenntnis dieses Artikels ihm durch irgendeinen Wittenberger Kollegen oder durch irgendeinen anderen scholastischen Theologen, den er kurz zuvor gelesen hatte, vermittelt war“.⁶⁸ Dies ist aber ein grundsätzliches Problem: Janz kann auch für die Punkte a) und b) keineswegs andere Quellen der Thomas-Kenntnis Luthers ausschließen: Warum soll nicht irgendwann einmal im Kollegengespräch Karlstadt Luther erzählt haben, daß gemäß Thomas Glaube und Todsünde koexistieren können?

Unterstützt wird diese methodische Anfrage durch eine weitere Textstelle: In seiner Vorlesung über Jes 53 schreibt 1544 Luther Thomas die Auffassung zu, der leidende Gottesknecht sei das Volk Israel, nicht der Messias.⁶⁹ Nun muß aber Janz feststellen: „Alle der vielen Bezugnahmen auf Jesaja 53 in Thomas' *Summa Theologiae* interpretieren die Stelle christologisch. Und in seinem Kommentar zu Jesaja 53 interpretiert Thomas den Knecht stets als Verweis auf den Messias“.⁷⁰ Janz zieht daraus den einfachen Schluß: Luther habe Thomas' Jesaja-Kommentar nicht gelesen. Woher aber Luthers falsche Meinung kommt, kann Janz nicht sagen.⁷¹ Doch Janz hört da auf, wo es anfängt, spannend zu werden. Denn der Befund an dieser Stelle ist nur auf zweierlei Weisen interpretierbar. Entweder: Wir führen Luthers falsche Meinung auf lange zurückliegende Thomas-Originallektüre (z. B. während seiner Studienzeit) zurück; dann würde sich sein Fehler dadurch erklären, daß ihn wegen des großen zeitlichen Abstands seine Erinnerung trügt. Janz wäre dann zu fragen, warum wir nicht auch die oben genannten drei Punkte auf lange zurückliegende Thomas-Originallektüre zurückführen und Luther in diesen Fällen korrekte Erinnerung unterstellen sollen. Oder: Wir nehmen an, daß es neben der Vermittlung durch Biel und *jenseits* der Thomas-Originallektüre weitere Quellen gab, aus denen Luther seine – ob nun zutreffenden oder unzutreffenden – Thomas-Kenntnisse schöpfte. Vor allem an Gespräche mit Kollegen wäre hierbei zu denken. Dann können aber ohne weiteres auch die oben genannten Stellen dieser Quelle entstammen und belegen keineswegs eine Thomas-Originallektüre.

⁶⁸ Janz (s. Anm. 18), 67. Das Zitat stammt aus dem Abschnitt über Luthers Sicht der thomasi-schen Tauflehre (66–68). Im Kapitel IV („Luther's Knowledge of Thomas“) bleibt diese Möglichkeit unerwähnt. Ein wenig unklar ist mir zugegebenermaßen auch der Gedankengang des Abschnitts, in dem sich dieses Zitat findet. Nachdem er die Möglichkeit anderer Quellen als Originallektüre einräumt, fährt Janz fort: „Thus [?!], it is plausible that Luther consulted Thomas himself on this question.“

⁶⁹ Vgl. WA 40 III, 713,27–30.

⁷⁰ Janz (s. Anm. 18), 29.

⁷¹ „The source of Luther's opinion here is unclear.“ (ebd.).

Zudem gibt es noch ein gewichtiges Argument gegen die Janz-These einer umfangreichen Thomas-Originallektüre in den 1520er und 1530er Jahren: In der schon erwähnten Tischrede von 1532 erklärt Luther: „Als ich ein junger Theologe war und aus einer Frage neun *corollaria* machen mußte, habe ich diese zwei Worte bekommen: *Deus creavit* [= Gott hat geschaffen], dazu hat mir Thomas wohl 100 *quaestiones* aufgegeben“.⁷² Dies müsse sich, so Janz, auf die *Summa Theologiae* beziehen, da sich nur in ihr rund 100 *quaestiones* zur Schöpfungslehre fänden.⁷³ Das Problem dabei ist freilich: In der *Summa Theologiae* finden sich nicht rund 100 *quaestiones* zur Schöpfungslehre, sondern rund 100 *articuli*. Luther verwechselt offensichtlich *quaestiones* und *articuli*, die (neben den *partes*) grundlegenden Gliederungseinheiten der *Summa Theologiae*. Niemandem, der mit der *Summa* halbwegs vertraut ist, würde ein solcher Irrtum unterlaufen.⁷⁴ Dies spricht eindeutig gegen eine Originallektüre der *Summa Theologiae* in den 1520er und 1530er Jahren.

Fassen wir zusammen: Auch der dritte Teil der Janz-These kann nicht als gesicherte Erkenntnis gelten, die nur durch neue Textfunde erschüttert werden könnte. Eine Thomas-Originallektüre Luthers in den 1520er und 1530er Jahren läßt sich nicht belegen.

3. „Kannte Luther Thomas?“ – eine unbeantwortbare und zudem unnötige Frage

Angesichts der Schwächen der Janzschen These ist zu fragen, ob nicht eine andere Lösung den vorhandenen Indizien besser entspricht. Dabei wäre vor allem an jene Lösung zu denken, die Janz um seiner These von der *relecture* der thomanischen Gnadenlehre in den 1520ern willen verwirft: eine Originallektüre Luthers während seines Studiums. Ordnen wir die Puzzleteile noch einmal neu:

3.1. Luther hätte während seines Studiums Thomas im Original gelesen

Damit wäre die Aussage aus den Tischreden erklärt, wonach er als junger Theologe 100 *quaestiones* zu „*Deus creavit*“ bei Thomas (in der *Summa Theologiae*) gelesen habe. Ebenso ließe sich die Aussage „Bisweilen wurden die lä-

⁷² WA.TR 1, 117,32–118,1: „Cum essem iuvenis theologus et deberem facere ex una quaestione novem corollaria, accipiebam haec duo vocabula: Deus creavit, da gab mir Thomas wol 100 quaestiones drauff.“

⁷³ Vgl. Janz (s. Anm. 18), 109 f.

⁷⁴ Betrachten wir vor diesem Hintergrund noch einmal das Zitat über Jakobs vollkommene Tugend (vgl. Anm. 59 und 62). Der Text, auf den sich das Zitat bezieht, steht in der *Summa contra Gentiles*, aber Luther spricht von „Thomas in suis distinctionibus et partibus“. Die *Summa contra Gentiles* hat aber weder „*distinctiones*“ noch „*partes*“. Pesch zufolge (s. Anm. 54) meint Luther deshalb hier die *Summa Theologiae* (wegen der „*partes*“). Das Problem ist freilich, daß sich dort keine „*distinctiones*“ finden. Diese gäbe es zwar in Thomas' Sentenzenkommentar, der hat aber nun dummerweise keine „*partes*“ ... Kurzum: Luthers Verweis führt völlig in die Irre und läßt – genau wie obiges Zitat – deutlich erkennen, daß Luther mit Thomas' Werken nicht vertraut ist.

cherlichen Bücher *contra Gentiles* gelesen“⁷⁵ durch eine frühe *Summa contra Gentiles*-Lektüre Luthers erklären. Auch der in diesem Zitat erfolgende Vergleich der beiden Summen des Thomas könnte auf dieser frühen Originallektüre beruhen. Zudem fügen sich auch andere Aussagen Luthers zu seinem Studium in dieses Bild.⁷⁶ Darüber hinaus hätte der junge Luther, wahrscheinlich sehr viel mehr als durch Originallektüre, Thomas-Kenntnisse indirekt über die Werke Gabriel Biels, eventuell auch durch Johannes von Paltz und/oder Johannes von Staupitz erworben.⁷⁷

3.2. *Luther hätte Thomas in der Folgezeit nicht mehr gelesen, sondern griffe auf sein Wissen aus Studientagen zurück*

Damit ließe sich erklären, daß er im Rückblick aus *articuli quaestiones* macht – was bei intensiver, aktueller Lektüre der *Summa Theologiae* kaum denkbar wäre, wohl aber, wenn seit der Originallektüre rund fünfundzwanzig Jahre vergangen wären. Ebenfalls ließe sich mit dem Rückgriff auf lange zurückliegende Originallektüre erklären, warum Luther zur Frage der vollkommenen Tugend Jakobs Thomas' Meinung falsch wiedergibt und sie zudem im falschen Werk verortet. Es ließe sich auf diese Weise auch der Irrtum hinsichtlich Thomas' Interpretation des Gottesknechts in Jesaja 53 verständlich machen. Ebenso könnten die anderen genannten Stellen, in denen Luther Thomas korrekt wiedergibt, als Reminiszenzen früherer Thomas-Originallektüre verstanden werden.

Die Erklärung für das Fehlen der Originallektüre beim reifen Luther ist einfach: Luther hatte an Thomas kein langfristig wirksames Interesse. Nach der Überwindung der scholastischen Gnadenlehre (ca. 1514–1518) und nach der Auseinandersetzung mit seinen thomistischen Gegnern (ca. 1518–1522) standen für Luther andere Themen und Personen im Mittelpunkt. Die Scholastik im allgemeinen und Thomas im besonderen traten in den Hintergrund. Welchen Sinn hätte denn eine umfassende Thomas-Originallektüre im Streit mit Wiedertäufern, im Bauernkrieg oder in der Auseinandersetzung mit Zwinglis Abendmahlsverständnis haben sollen?

Um nicht mißverstanden zu werden: Dieser Versuch, die Indizien noch einmal neu zu ordnen, hat nur einen sehr begrenzten Wert. Er ist ein Gebilde von Mutmaßungen. Doch selbst wenn man ihn – gegen meine ausdrückliche Intention – als schlüssige Erklärung auffassen würde, würden damit – zumindest in dem die Diskussion bestimmenden Bereich der Gnadenlehre – die Proble-

⁷⁵ Vgl. Anm. 60.

⁷⁶ Vgl. z. B. WA.TR 4, 610,21–25: „Ratio studiorum Lutheri ... Scotum, Thomam, Aristotelem esse legendum“.

⁷⁷ Hierin ist Janz (s. Anm. 18), 99–101 zuzustimmen. Bei Biel basiert Janz' Urteil auf der Untersuchung von John Farthing, Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, Durham/North Carolina 1988.

me keineswegs aufhören, sondern erst richtig beginnen: Zunächst einmal wäre noch zu belegen, daß zu Luthers Thomas-Originallektüre auch wirklich dessen Gnadenlehre gehörte. Und selbst wenn man dies einfach einmal unterstellen sollte, tauchen schon die nächsten Fragen auf: *Welchen* Thomas hat Luther gelesen? Gerade in der Gnadenlehre gibt es gewichtige Unterschiede zwischen Thomas' Früh- und Spätwerk. Hat Luther also den Sentenzenkommentar gelesen, dessen Gnadenlehre selbst Janz und Pesch einen „latent semipelagianischen“⁷⁸ Charakter bescheinigen? Oder hat Luther die Gnadenlehre der *Summa contra Gentiles* oder der *Summa Theologiae* gelesen, wo die Bedeutung der Gnade sehr viel stärker betont wird? Und selbst wenn man nun wiederum wüßte, daß Luther Thomas' Gnadenlehre in einer der beiden *Summae* gelesen hat: Hat er sie in etwa so verstanden, wie Pesch sie interpretiert, und sie dennoch abgelehnt? Oder hat Luther die thomanische Gnadenlehre in einer der Summen gelesen und sie – etwa unter dem Einfluß der Thomas-Interpretation Biels – (miß?)verstanden und deshalb verworfen? Ich sehe nicht, wie man auch nur eine einzige dieser Fragen klären will.⁷⁹ Was ist die Konsequenz?

Ich plädiere dafür, die Diskussion um Luthers Thomas-Kenntnis mangels Ergiebigkeit zu schließen. Ergebnisse, die über Mutmaßungen hinausreichen, sind nicht zu gewinnen – auch nicht, wenn jemand mit mehr Scharfsinn als Inspektor Columbo (vielleicht Miss Marple oder Charlie Chan) versuchen sollte, den Fall zu lösen. Die Frage ist freilich nicht nur unbeantwortbar, sondern für die aktuelle theologische Arbeit auch ohne weiteres verzichtbar: Das Interesse an ihr war nie originär, sondern stets abgeleitet; seit den 60er Jahren ist diese Frage ein Nebenkriegsschauplatz der größeren Debatte um Nähe bzw. Ferne der Theologie Luthers und Thomas' bzw. in letzter Instanz von heutiger evangelischer und katholischer Theologie. Das ökumenische Gespräch der Kirchen hat jedoch mittlerweile zu Recht Thomas und Luther weitgehend hinter sich gelassen und sich auf die Ebene der verbindlichen Lehraussagen der Konfessionen verlagert.⁸⁰ Und auch da, wo Systematische Theologie heute nach Nähe bzw. Ferne von Thomas und Luther fragt, ist die Antwort nicht über den Umweg behaupteter oder bestrittener Thomas-Lektüre Luthers zu

⁷⁸ Pesch, Martin Luther (s. Anm. 19), 21, dabei zustimmend die Auffassung von Janz' früherer Untersuchung Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology, Waterloo/Kanada 1983 wiedergebend.

⁷⁹ Von hier aus relativiert sich die Frage nach den Nachweisen von Luthers Thomas-Originallektüre: Selbst wenn Janz, Luther (s. Anm. 18), 66. 110 recht haben sollte und Luther im Februar 1538 zur Vorbereitung einer Predigt STh III 62,4 gelesen haben sollte – so what? Was haben wir denn von diesem Wissen? Von Interesse ist doch allenfalls die Frage nach Luthers Kenntnissen der thomanischen *Gnadenlehre*, aber gerade diese Frage erweist sich als unbeantwortbar.

⁸⁰ So etwa der nach dem Besuch des Papstes in Deutschland 1980 eingesetzte *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, dessen primäre Arbeitsgrundlage die Bekenntnisschriften und die Texte des Tridentinums bildeten; vgl. Karl Lehmann/Wolfhart Panzenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i. Br./Göttingen 1986.

erreichen, sondern muß sich am Vergleich und an der Bewertung konkreter Lehrinhalte entscheiden. Dabei bedarf die Systematische Theologie in der Tat eines historischen Korrektivs – soweit ist Leif Grane durchaus recht zu geben. Aber dieses Korrektiv kann nur darin bestehen, Luthers Kritik an Thomas in ihrem historischen Kontext zu erheben und sie als *eine* Meinung von vielen zu Thomas zur Geltung zu bringen. Mehr kann die historische Ebene für das aktuelle systematisch-theologische Arbeiten nicht leisten. Denn evangelische Freiheit schließt auch den Freiraum ein, bei der Beurteilung der thomanischen Theologie zu anderen Ergebnissen zu gelangen als Luther selbst. Luthers Urteil absolut zu setzen, würde nichts anderes bedeuten, als auf subtile Weise dem *sola gratia, sola fide, sola scriptura* und *solus Christus* noch ein *solus Martinus* hinzuzufügen. Und eines wäre dies gewiß nicht: lutherisch.

Dr. Stefan Gradl, Hintere Marktstraße 9, 90441 Nürnberg;
E-Mail: stefangradl@yahoo.de

Luther und seine Freiburger Freunde¹

Von Karl-Hermann Kandler

Zuvor einige Bemerkungen zu Freiberg im 16. Jahrhundert: Die Stadt ist Ende des 12. Jahrhunderts gegründet worden, nachdem bedeutende Silbererzfunde ein „Berggeschrei“ ausgelöst hatten. In der Folge entwickelte sich Freiberg in wenigen Jahren zu einer reichen und bedeutenden Stadt. Ende des 15. Jahrhunderts war es die bevölkerungsreichste Stadt Sachsens. Im Zuge der unglücklichen Leipziger Teilung des Herrschaftsgebietes der Wettiner fiel die Stadt an die herzogliche Linie, an die Albertiner. Als 1505 Herzog Georg der Bärtige die Erbstatthalterschaft von Friesland, die er von seinem Vater Albrecht geerbt und die er an seinen jüngeren Bruder Heinrich zur Verwaltung übergeben hatte, aufgab, übertrug er diesem die beiden Ämter Freiberg und Wolkenstein, das „Freiberger Ländchen“. Ende der 1530er Jahre zeichnete sich ab, daß Heinrich der potentielle Erbe des Herzogtums werden würde, da die Söhne Georgs starben. Es kam nun darauf an, ob Heinrich „altgläubig“ blieb, worauf Georg drang, oder ob er für die Reformation der Kirche zu gewinnen war, wohin Heinrichs Frau Katharina (von Mecklenburg) ihn drängte. War Heinrich für die Reformation gewonnen, war zu hoffen, daß auch das Herzogtum der Wittenberger Reformation zufiel. Dies geschah dann 1539 nach Georgs Tod.

1. Erste reformatorische Bewegungen in Freiberg

Luther war nie in Freiberg. Aber er hatte vielfältige Beziehungen nach Freiberg. Ja, er hatte hier regelrechte Freunde.

Daß die Reformation schon früh in Freiberg Fuß faßte und Anhänger fand, zeigt sich in einer Reihe von Briefen Luthers.² Erstmals ist Luther mit Freiberg in Verbindung getreten durch ein Trosts Schreiben an drei Hoffräulein am Freiburger Hof und durch seine Satire über das „Mönchskalb zu Freiberg“. In einer Kuh, die im Kuttelhof geschlachtet wurde, fand sich ein mißgestaltetes Kalb. Zuerst hatte sich ein Prager Hofastronom dieses Ereignisses angenommen und es in einem Flugblatt auf Luther gedeutet. Es war im späten Mittelalter üblich, Mißbildungen als Vorzeichen kommenden Unglücks und göttlichen Zorns zu deuten. Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach entschuldigte sich bei Luther für dieses Flugblatt. Aber vielleicht hatte Luther schon vorher davon erfah-

¹ Vortrag vor der Bezirksgruppe Freiberg der Luther-Gesellschaft am 5. März 2005.

² Vgl. *Karl-Hermann Kandler*, Martin Luther und Freiberg, in: *Sächsische Heimatblätter* 43 (1997), 376–381, mit Nachweisen.

ren. Jedenfalls nutzt er die Gelegenheit, in einem eigenen Flugblatt – verbunden mit Äußerungen von Melanchthon über eine zurückliegende Mißbildung und zusammen mit Illustrationen von Cranach – die Mißgeburt auf das Mönchtum hin zu deuten, aber nicht prophetisch-endzeitlich, sondern sehr aktuell auf das Mönchtum insgesamt. Er schreibt: „Es hat aber gedachtes Mönchskalb die autoritet und ansehen der Geistlichen bey der Stadt / so dem Pabst zugethan gewesen / sehr geringert / also daß auch die Bergleute ein besonder schimpfflich Lied davon erdichtet / und dasselbe den Mönchen und Pfaffen zu spott und hohn lange zeit allhier gesungen.“ Luther ruft Mönche und Nonnen auf, endlich Christen zu werden, und den Adel, er möge sich seiner Kinder in den Klöstern annehmen, die nicht alle willige und keusche Jungfrauen sein könnten.

In den 1520er Jahren setzten heftige Verfolgungen reformatorisch Gesinnter ein. Unter ihnen waren auch solche aus der Freiburger Gegend.

Wie schon erwähnt, hat Luther 1523 ein Trostsreiben an drei Fräulein am Freiburger Hof Herzog Heinrichs geschickt, in deren Besitz ein von Luther übersetztes Neues Testament gefunden worden war. Heinrich verwies sie deshalb vom Hofe. Er hatte kurz zuvor ein Verbot erlassen, das von Luther übersetzte Neue Testament zu besitzen oder auch nur zu lesen. Luther versucht nun, die drei Fräulein zu trösten. Sie sollen denen, die ihnen um der Wahrheit willen ein Leid zugefügt haben, nichts Arges gönnen und wünschen, sondern Gott loben. Dann seien sie von der Wahrheit erleuchtet, ihre Gegner aber schadeten ihrer eigenen Seele. Er fordert sie auf, abzuwarten und Jesus Christus wirken zu lassen. Es ist Gottes Sache: Wer euch antastet, tastet Gott an.

1531 schrieb er einen Brief an Leute aus dem Purschensteiner Gebiet, also aus dem Gebiet um Frauenstein und Neuhausen. Auf Befehl Herzog Georgs wurden sie verfolgt „wegen Evangelischen Bekäntnus und Brauch des hochwürdigen Abendmals unter beyder Gestalt“, also Christi Leib unter Brot und sein Blut unter Wein. Luther weiß gegen solche Verfolgungen keinen anderen Rat als den zum Gebet. Entweder sie werden errettet oder doch so gestärkt werden, daß sie die Gewalt ertragen können. Aber widerrufen sollen sie nicht und auch nicht leugnen, das Abendmahl stiftungsgemäß empfangen zu haben, sondern es treu bekennen, denn es war christlich getan. Leugnen wäre gegen das Gewissen gehandelt, und das würde sie hart bedrücken.

Ein weiteres Schreiben Luthers bezieht sich auf die Flucht der Herzogin Ursula von Münsterberg aus dem Freiburger Nonnenkloster, die „einen Evangelischen Prediger für sich hat halten dürffen“. Sie war die Kusine der sächsischen Herzöge. Als der Prediger ihr genommen werden sollte, floh sie 1528 mit zwei anderen Nonnen aus dem Maria-Magdalenen-Kloster. Sie hat ihren Schritt mit Berufung auf die Heilige Schrift verteidigt. Diese Flucht und die sie begründende Schrift hat Aufsehen erregt und weite Verbreitung gefunden. Luther hat dazu ein Vorwort geschrieben und die Gelegenheit genutzt, zum wiederholten Male auf das Problem der Mönche und Nonnen, die unfreiwillig ins Kloster gesteckt worden waren, hinzuweisen – und auf das Problem der damit verbundenen Werkgerechtigkeit. Er lobt Gott dafür, daß sein Wort so kräftig in der Welt wächst, daß auch Fürsten davon erfaßt werden. Wie es zuerst Fischern und Bettlern verkündigt worden sei, so werde es heute Gläubigen aus allen Ständen und Orten verkündigt. Die Schrift – er meint Ps 45, 10 – werde erfüllt, daß auch der Könige Töchter im Schmuck Christi stünden. Solche Hoffräulein müsse der himmlische König haben, die Kreuz und Schmach in die Welt tragen. Sie sind Christi erwählte Bräute. Die An-

schläge der Gegner seien vergeblich. Obwohl das Freiburger Kloster fest und hart verschlossen gewesen sei, seien die Frauen trotzdem herausgekommen. Das sei ein Wunderwerk Gottes. Ihm sei kein Kloster zu hart verschlossen. Als die Fürstin im Kloster gewesen sei, sei das für die Gegner ein Wunder gewesen. Jetzt, wo sie aus dem Kloster heraus sei, solle es keines mehr sein? Ursula selbst berichtet, sie wisse, daß sie vor Gottes Thron Rechenschaft über ihre Seele geben müsse. Vom Evangelium habe sie gelernt, sie werde ohne Verdienst durch den Glauben gerecht. Deshalb habe sie das Kloster verlassen müssen.

Das alles sind freilich Gelegenheitsschriften, die Luther verfaßt hat. Von Freundschaften Luthers zu den betreffenden Personen wird man nicht sprechen können. Anders verhält es sich mit den folgenden Freibergern.

2. Die Freiburger Familie Weller

Zuerst und vor allen anderen ist dabei an die Familie Weller zu denken. Zu vier Gliedern dieser Familie hatte Luther wirklich enge Beziehungen.³ Es sind Hieronymus, Peter, Matthias sowie Barbara Lißkirchen geb. Weller. Die Wellers waren ein altes Freiburger Geschlecht und geadelt worden (von Molsdorf). Die vier Geschwister waren Kinder des Freiburger Bürgermeisters Johann Weller von Molsdorf. Dieser war 1509 gestorben. Schon dessen Vater Paul war Bürgermeister gewesen.

Zunächst zu *Hieronymus*. Er war der Älteste der Geschwister und 1499 geboren. 1517 ging er zum Studium nach Wittenberg und erlangte 1519 das Bakkalaureat. Wie damals häufig, beendete er damit zunächst sein Studium und wurde Lehrer in Zwickau und Schneeberg. 1525 kehrte er nach Wittenberg zurück und studierte nun Jura. Dabei führte er ein „lockeres und gottloses Leben“. 1528 wurde er durch eine Katechismuspredigt Luthers, Gottes heiligen Zorn über die Sünde betreffend, so bewegt, daß er sich zum Theologiestudium entschloß. 1531 zog er in das Schwarze Kloster, in dem Luther seit 1511 wohnte und das der Kurfürst ihm nach Luthers Hochzeit als Wohnhaus überlassen hatte. Er lebte also bei Luther in Kost und Logis. Er wurde Luthers Famulus. Als solcher war er in Luthers Familie integriert. Zwischen beiden entstand eine wirkliche Freundschaft wie zwischen Vater und Sohn. Luther bat ihn, Lehrer seines Sohnes Johannes, des „Hänschen“, zu werden. Dieser Aufgabe hat sich Hieronymus unterzogen, bis er 1536 selbst heiratete. Wie eng die Beziehung zu Hieronymus gewesen ist, zeigt sich in Luthers Korrespondenz mit allen vier Geschwistern: 16 Briefe an Hieronymus, je einen an Peter und Matthias und zwei an Barbara sind überliefert.

³ Zum Ganzen s. *Karl-Hermann Kandler*, Luthers Beziehungen zur Freiburger Familie Weller auf Grund seiner Briefe, in: Mitteilungen des Freiburger Altertumsvereins, H. 76, Freiberg 1995, 22–35, mit Nachweisen.

Luther hat für Hieronymus in mehrerlei Beziehung gesorgt. Einmal hat er ihm beim Kurfürsten eine Pfründe auf der Wartburg besorgt, eine Art Stipendium. Weil die Eisenacher Verwaltung immer wieder Sperenzchen bei der Auszahlung derselben machte, hat sich Luther wiederholt für seinen Famulus beim Kurfürsten verwendet.

Hieronymus gehört zu den Studenten, die Luthers Tischgespräche mitgeschrieben haben. Ebenso hat er Luther bei seinen Wochenpredigten unterstützt und dafür von Luther Entwürfe zur Verwendung erhalten.

Wie seine Geschwister war auch Hieronymus schwermütig, offensichtlich eine Familienkrankheit. Luthers jüngster Biograph, Martin Brecht, meint sogar, Luther habe eine „besondere Aufgabe ... in der seelsorgerlichen Betreuung des schwermütigen Hieronymus Weller in seinem Hause“ gehabt.⁴ Weller sei „von Mangel an Selbstvertrauen geplagt“ gewesen.⁵ Bereits in einem Brief vom 19. Juni 1530 von der Veste Coburg geht Luther auf die Schwermut Wellers ein. Er betont, diese sei vom Teufel und könne nur durch das Lesen der Heiligen Schrift überwunden werden. Sechs Wochen später schreibt er ihm erneut deswegen. Er sieht in seiner Melancholie den Beweis dafür, daß er an Jesus Christus glaube und der Teufel dagegen ankämpfe. Hieronymus solle durch Beten dagegen ankämpfen. Ja, er solle ruhig einmal über die Stränge schlagen und damit zeigen, daß er den Teufel verachte. Und vierzehn Tage später schreibt ihm Luther erneut deswegen.

Am 11. September 1535 fand die Disputation im Rahmen des theologischen Promotionsverfahrens für Hieronymus statt. Die von Luther selbst dafür erstellten Thesen behandelten das Verhältnis von Glauben und Werken. Den Vorsitz des Promotionsverfahrens hatte Caspar Cruciger, Promotor war Justus Jonas. Am 14. September wurde dann die Promotion vollzogen. Luther hat seinem Famulus den Doktorschmaus ausgerichtet. Die Kosten dafür werden nicht sehr hoch gewesen sein, denn wegen der Pest, die zu dieser Zeit in Wittenberg grassierte, werden wenige daran teilgenommen haben. Auch Wellers Lobrede auf die Theologie, die dem eigentlichen Promotionsakt folgte, hat Luther selbst verfaßt. In diesem Zusammenhang hat der Reformator an den Rat der Stadt Freiberg einen Brief geschrieben (der durch Kriegseinwirkungen sich nicht mehr im Stadtarchiv befindet, der aber gedruckt vorliegt). In dem Brief dankt Luther dem Stadtrat dafür, daß er Weller, „sonderlich weil er Euer Stadtkind ist“, ein Geschenk zu seiner Promotion habe zukommen lassen und urteilt über Hieronymus, er sei „ein treu, still und gelehrter Mann“. Luther habe ihn getrieben zu promovieren, denn es sei nötig, daß Leute da sind, die gegen die Rottengeister streiten. Jetzt sei eine „güldene Zeit, darin man wohl und reichlich, auch leichtlich gelehrte und feine Leute erziehen kann“, deshalb sei es gut, „daß Ihr Euch solchen Leuten zu helfen annehmet“. Es ist interessant,

⁴ *Martin Brecht*, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 365.

⁵ *Ders.*, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 24.

daß Luther ein gutes Jahr vor Einführung der Reformation in Freiberg diesen Brief geschrieben hat. Mehrfach hat Luther wegen der Promotion sich auch an den Kurfürsten gewandt, ebenso mehrfach an Justus Jonas und an Melancthon. Den Eintrag über die Promotion hat Luther selbst im Dekanatsbuch der Theologischen Fakultät vorgenommen.

1536 heiratete Hieronymus die Freiburger Patriziertochter Anna am Steig. Sie war Mündel des Georg Lißkirchen, des Schwagers von Hieronymus. Auch um die Hochzeit hat sich Luther gekümmert. Zunächst gibt er in einem Brief an Hieronymus seiner Freude Ausdruck, daß dieser eine Frau gefunden habe. Er rät ihm, die Hochzeit in Freiberg zu feiern, doch müsse er seine Frau auch in Wittenberg präsentieren. Luther geht dabei grundsätzlich auf die Ehe ein und schreibt, Gott habe diese Lebensart geschaffen. Keiner kenne beide Geschlechter, solange er allein lebe. Jesus werde ihn und seine Braut segnen, so daß beide immer angenehm und liebevoll zusammen leben. Am 13. August 1536 schickte Luther dann ein Verzeichnis derer, die einzuladen seien, wenn Hieronymus seine Hochzeit in Luthers Hause feiern wolle. Er weiß, die Feier werde teuer: „Mit 100 fl. [= Gulden] richtet Ihr's kaum aus“, denn eine Hochzeit sei etwas anderes als ein Doktorschmaus. Luther ist darauf bedacht, daß er keine Unehre einlege. Andererseits schreibt er an Justus Jonas, die Hochzeit Wellers werde bescheiden sein. Zur Vorbereitung solle Hieronymus oder sein Bruder Matthias nach Wittenberg kommen. Und in einem Schreiben an Nikolaus Hausmann hebt Luther hervor, Hieronymus sei nun vergnügt. Das könne er beurteilen. Wenn er auch aus seinem Haus ausgezogen sei, so sei dessen Wohnung doch der seinen benachbart.

Mehrfach hat sich Luther um eine geeignete Stelle für seinen Schützling bemüht, so in Naumburg, Zerbst und in Freiberg. Aber Hieronymus hatte ein Handicap. In Naumburg (und anderswo) wurde er in der großen und weiten Kirche als „undienstlich befunden von wegen seiner kleinen Stimme“, auch sei die Arbeitslast dort zu groß.

So übernahm Hieronymus dann die Professoren- und Inspektorenstelle an der Freiburger Stadtschule. Auch weiterhin bestand zwischen Luther und ihm eine enge Verbindung. So klagt Luther ihm in einem Brief die Zustände am Hof Herzog Heinrichs. Mit dem Verlauf der Visitation nach Einführung der Reformation im Herzogtum war Luther gar nicht zufrieden. Im gleichen Brief aber gratuliert der Reformator Hieronymus und seiner Frau zur Geburt der Tochter, „dem neuen Vater und der neuen Mutter“. Drei Monate später schreibt er erneut an Weller, er könne am Dresdner Hof nicht für ihn eintreten, er selbst sei dort unbeliebt. Und am 19. April 1542 schüttet Luther in einem Brief an Weller ihm sein Herz aus und beklagt sich bitter über die „falschen Heuchler im Evangelium“, die Meißner und Leipziger Räte, im Zusammenhang mit der Wurzener Fehde, die die beiden fürstlichen Vettern so weit auseinandergebracht und an den Rand eines Krieges geführt hatte. Schließlich, als Leute Wellers Lehrerfolg in Freiberg ihm neiden, tröstet ihn Luther, es sei schwierig, Erfolg zu haben.

Auch auf eine Lehrfrage kommt Luther in einem Brief an Hieronymus zu sprechen. Er stammt aus dem Jahr 1541 (vom 4. Juli oder 30. Dezember, das Datum ist nicht gesichert). In ihm geht es um die Frage, ob die das Abendmahl mit austeilenden Diakone das Sakrament mit empfangen sollten oder nicht. Luthers Antwort dazu entspricht seiner üblichen Haltung in liturgischen Fragen. Er meint, hierzu gäbe es kein Gesetz, es solle freigestellt bleiben. Aber sie sollen bedenken, ob sich nicht andere daran stoßen könnten, wenn sie es nicht empfangen würden. Er sähe es jedenfalls gern, wenn der, der das Abendmahl im Gottesdienst reicht, auch selbst daran teilnimmt.

Zugleich mit seinem ersten Brief an Hieronymus schreibt Luther von der Veste Coburg an dessen Bruder *Peter* und bedankt sich bei ihm, daß er zusammen mit seinem Bruder in Luthers Wittenberger Haus sei und sich der Familie des Reformators annehme. Peter hat wiederholt als Luthers Bote fungiert und Briefe überbracht. Seiner Frau Käthe schreibt er, Peter Weller solle ihr seine lateinischen Briefe vorlesen. Bis hin nach Königsberg an den Hof Herzog Albrechts sandte Luther Briefe durch Peters Vermittlung. Und als es in Lochau (dem späteren Annaburg) zu der Affäre mit Michael Stifel kommt (der den jüngsten Tag berechnet haben wollte und mit seiner Gemeinde in der Kirche auf dessen Anbruch wartete), war Peter ein Augenzeuge.

Barbara Lißkirchen, die Schwester der beiden, war – wie Hieronymus und der jüngste Bruder Matthias – offensichtlich von Schwermut befallen. Sie war die Ehefrau von Georg Lißkirchen. Dieser besaß in Freiberg auf dem Obermarkt ein Haus. Er war offensichtlich ein Enkel der Freiburger Familie Alnpeck und mehrmals Ratsherr und Stadtrichter; sein Mündel Anna wurde, wie gesagt, die Frau von Hieronymus.

Barbara muß theologisch sehr interessiert gewesen sein. Sie wendet sich mehrmals an Luther mit theologischen Fragen, vor allem haben sie offensichtlich Anfechtungen im Hinblick auf die göttliche Vorsehung geplagt. Luther bittet in seinem Schreiben vom 30. April 1531 zunächst Christus, er möge sie von solchen Anfechtungen befreien. Er kenne diese Krankheit wohl und habe „bis auff den ewigen tod ynn dem Spital gelegen“. Ihr zu raten und sie zu trösten, sei freilich auf schriftlichem Wege schwierig. Aber er wolle ihr zeigen, wie Gott ihm selbst geholfen habe: 1. Die Gedanken kommen gewiß vom Teufel her. Deshalb solle man nicht darüber forschen. Der Teufel plage das Herz, „auff das der mensch Gott feind werden vnd verzweifueln soll“, aber das habe Gott im Ersten Gebot verboten. 2. Wenn solche Gedanken über sie kommen, solle sie sich fragen: Welches Gebot gibt es, daß ich daran denken soll? Es gibt keins! Deshalb soll sie sagen: Heb dich weg, Teufel! 3. Wenn trotzdem solche Gedanken nicht ablassen, soll sie dem Teufel sagen: Gott hat solche Gedanken verboten! 4. Das höchste Gebot sei aber, sich Jesus Christus vor Augen zu stellen. Da sieht man, wie lieb uns Gott hat. So lernt man „die rechte kunst von der vorsehung und sonst nirgent“. Da finde es sich dann, ob sie an Jesus Christus glaube. Glaubt ihr, so seid ihr berufen. Seid ihr berufen, so seid ihr auch „versehen gewislich“. Das könne ihr dann niemand aus dem Herzen reißen,

auch wenn wieder solche Gedanken kommen. „Fallen sie ein, so lasse sie wider ausfallen.“ So hat mir Gott geholfen, schreibt Luther. Er beendet seinen Brief damit, daß er sie auch an Hieronymus verweist, dem er aufgetragen habe, sich um sie zu kümmern und sie auf den Gekreuzigten zu verweisen, dieser zeige euch seine Hände und Füße. Es ist bekannt, wie Luther sich selbst mit den Fragen der Vorsehung und der Vorherbestimmung herumgeschlagen hat.

In einem weiteren Brief an Barbara, vier Jahre später – am 7. März 1535 – geschrieben, schreibt er, er habe von Hieronymus erfahren, sie sei begierig, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen. Sie frage, „obs muge ynn geheym zu hause empfangen werden.“ Luther antwortet, im Papsttum sei es üblich, das Sakrament ins Haus zu tragen. Er aber rate davon ab, „vmbs exempels vnd ander vrsachen willen“. Denn sonst wolle das jedermann – und das bedeute, „das damit die gemeine kirche und versamlung verlassen vnd wust wurde, So es doch ein offentlich vnd gemein bekenntnis sol sein.“ Sie mag, wenn das Gewissen sie dazu treibt, es anderswo empfangen oder sich mit dem geistlichen Empfang begnügen, also damit, daß sie in Gedanken das Abendmahl empfängt. Um das Krankenabendmahl geht es hier nicht, das war im Luthertum unumstritten, aber um die Privatkommunion. Sie lehnt Luther ab.

Diese Antwort deckt sich mit zahlreichen anderen Briefen Luthers, die er in gleicher Sache – auch nach Freiberg – geschrieben hat. Also soll Barbara lieber etwa nach Leisnig gehen, dem wohl nächstgelegenen Ort im Kurfürstentum. Im Herzogtum, zu dem Freiberg gehörte, war der Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt damals noch strikt verboten, auch wenn bereits das Herzogpaar Heinrich und Katharina sich der Reformation zuneigte, doch hatte Heinrich in seiner eingeschränkten Herrschaft in Freiberg noch nicht die Erlaubnis, das Exerцитium, gewährt. Das geschah dann anderthalb Jahre später.

Zuletzt sei noch ein Brief Luthers an *Matthias* Weller genannt. Dieser war Freiburger Hoforganist. Auch ihm gibt Luther Ratschläge gegen dessen Melancholie. Er solle sich seinen schwermütigen Gedanken nicht hingeben, sondern vielmehr auf den Trost des Evangeliums hören, an Jesus Christus glauben und zu Gottes Lob musizieren. Die Schwermut komme nicht aus sich selbst heraus, sie sei vielmehr ein Teufelswerk. Ihm zum Trotz soll er auf dem Regal, einer Kleinorgel, dem Herrn Christus ein Lied spielen und dabei frisch in die Tasten greifen. Er dürfe dem Teufel keine Gelegenheit geben, sich ihm aufzudrängen. Man könne nichts Besseres tun, als ihm eins auf die Schnauze zu schlagen. Am besten gelänge das durch Musizieren und in einer fröhlichen Gesellschaft. Wenn man erst einmal erkannt hat, daß die Schwermut vom Teufel komme, habe man schon halb gewonnen. Wer noch im Glauben schwach sei, der brauche einen Stab, an dem er sich festhalten kann, bis er selbst gehen könne. Das sei der Glaube an Christus. Er solle vor allem nicht daran zweifeln, daß Gottes Wort gewiß sei und ihn trösten könne.⁶

⁶ Vgl. Karl-Hermann Kandler, Luther als Seelsorger an Depressiven, in: Luther 65 (1994), 104–110.

Luthers Briefwechsel mit den Geschwistern Weller zeigt den Reformator sowohl als väterlichen Freund als auch als Seelsorger. Selbst um Kleinigkeiten im Zusammenhang mit der Promotion bzw. mit der Hochzeit des Hieronymus hat sich Luther gekümmert, aber sich auch um eine geeignete Stelle für ihn bemüht. Luther nimmt die Gewissensfragen der Geschwister sehr ernst und verweist sie auf Gottes Wort, weiß aber auch ganz praktische Ratschläge zu geben. Für die Freiburger beschämend ist es, daß in einem Brief von einer Eiseskälte und von der Verachtung des Wortes Gottes gesprochen wird.

Ein Porträt des Hieronymus Weller befindet sich im Freiburger Dom auf der Südempore in Höhe des Lettners.

3. *Der Streit um den Kartenmaler Matthias Lotther*

Weiter ist der Freiburger Kartenmaler Matthes Lotther zu nennen.⁷ Eigentlich hat er Luther zunächst falsch verstanden, aber dann hat Luther selbst sich vor dem Herzog für ihn eingesetzt.

Lotther war der Auffassung, er habe Vollmacht, in seinem Hause Gottes Wort zu verkündigen und mit seinem Gesinde das Abendmahl – unter beiderlei Gestalt – zu feiern. Es sei für die Freiburger nicht nötig, außer Landes zu gehen, um das Abendmahl zu empfangen. Es zieme auch den Christen nicht, das Wort Gottes im Götzenhaus unter dem Greuel der päpstlichen Messe zu hören. Der Hausvater habe vielmehr das Recht, ja die Pflicht, seinen Kindern und seinem Gesinde Gottes Wort zu lehren und das Abendmahl zu reichen, da ja das Sakrament aus dem Wort komme.

Soweit Matthes Lotther. Seinetwegen hatte sich nun Lorenz Kastner mit Freunden an Luther gewandt und gefragt, ob Lotther Luther richtig verstanden habe. Dazu kam, daß Lotther in Freiberg als „Schwärmer“ angesehen wurde; das war in diesen Jahren nach dem Bauernkrieg so ungefähr das Schlimmste, was einem nachgesagt werden konnte. Doch gegen sein eidliches Gelöbnis, Freiberg nicht zu verlassen, blieb er in Freiheit. Er hatte also Urfehde geschworen. Als er aber hörte, aus Dresden sei schon der Henker unterwegs, floh er – zu Luther! Er vertraute sich ihm an, er solle entscheiden. Es ist erstaunlich und, wie ich meine, ein Zeichen von Größe, daß sich Luther für ihn einsetzt. Denn zweifellos hatte Lotther den Reformator falsch verstanden und falsche Konsequenzen aus dessen Auffassung vom allgemeinen Priestertum der Getauften gezogen. Luther weiß, Lotther hat „sich vergriffen mit Worten wider unsere Lehre und auch des Papstes“. Aber Luther wendet sich seinetwegen am 7. Juni 1536 an Herzog Heinrich in Freiberg. Das heißt also, gerade als es um die Einführung der Reformation in Freiberg ging. Das war ganz heikel, war doch Herzog Heinrich von seinem Bruder Georg dem Bärtigen als dem regierenden Herzog abhängig – und der war bekanntlich ein entschiedener Luthergegner. Das ganze

⁷ Zu Lotther vgl. *Kandler*, Martin Luther und Freiberg (s. Anm. 2), 378 f., mit Nachweisen.

Vorhaben der Reformation in Freiberg stand letztlich auf dem Spiel, denn es wäre ein gefundenes Fressen für Georg gewesen, wäre Lotther als „Schwärmer“ überführt worden, ohne daß Heinrich gegen ihn vorgegangen wäre.

Luther hält es für richtig, Lotther bei seiner Familie in Freiberg bleiben zu lassen unter der Voraussetzung, daß er verspreche, nicht wieder solche irrigen Auffassungen zu vertreten, andernfalls „stracks den Kopf sollte er verwahrlost haben“. Es sei besser, er bleibe in Freiberg, wo man ihn kenne, da könne er nicht so gefährlich werden und anderen den Kopf verdrehen. Wenn er ernstlich Buße tue, sei es besser, er bleibe im Lande, als daß er woanders Unheil anrichte.

Lotther fühlte sich durch diesen Brief in Mißkredit gebracht. Er erklärt sich bereit, seine Unschuld zu beweisen. Luther hat ihn offensichtlich nicht für einen regelrechten Wiedertäufer gehalten, der gegen Kindertaufe und Abendmahl rede, anscheinend aber hat der Herzog ihn für einen solchen gehalten. Auch in Freiberg fand Lotther Fürsprecher. Da wendet sich Luther ein zweites Mal an Heinrich und beruft sich auf Lotthers Erbieten: „Wo er überweist werde, daß er etwas wider die Taufe oder Sacrament geredt oder getan oder jemand an sich gezogen, so wölle er darüber leiden, was er soll.“ Luther bittet nun den Herzog, er möge die Sache erkunden lassen. Wenn er für unschuldig befunden würde, solle man die Sache beenden, „damitte nicht ein Geschrei werde, als wollte man niemand hören noch sehen“. Offensichtlich hat Heinrich beide Briefe Luthers nicht beantwortet. Inzwischen hatte sich Lotther von Kastner und seinen Freunden öffentlich eine Ehrenerklärung geben lassen. Doch war man in Freiberg der Ansicht, für seine Flucht gebühre ihm eine Strafe. So sah das auch der Kurfürst in Wittenberg. Aber Luther blieb dabei, seinem Schützling geschähe ein Unrecht. In einem dritten Schreiben, vom 2. November 1536 – Heinrich hatte inzwischen die freie Religionsausübung erlaubt, die offizielle Einführung der Reformation in der Stadt stand vor der Tür – bittet Luther den Herzog, Lotther zu verhören, sonst werde er, Luther, ihm ein Unschuldszeugnis ausstellen. Darauf hat Heinrich anscheinend Luther eine geharnischte Antwort zukommen lassen, die aber nicht erhalten ist. Um Luther von weiteren Schreiben abzuhalten und zu verhindern, daß es zu einem Zerwürfnis zwischen Freiberg und Wittenberg gerade in diesen Wochen der Einführung der Reformation komme, intervenierte Katharina, Herzog Heinrichs Frau. Sie beauftragte ihren Hofgeistlichen Schenk mit der Erstellung eines Gutachtens. Er solle darlegen, daß der Sache der Reformation Schaden zugefügt werde, wenn sich Luther weiter für den Mann einsetze. Luther muß gereizt reagiert haben, als er davon erfuhr. Des Kurfürsten Kanzler Gregor Brück äußerte über Luther, „er hat ein kleines Räuschlein“. Luther war offenbar erbost, daß er seinem Schützling nicht mehr würde helfen können. Er schob die Schuld dafür auf Schenk, den er aus Freiberg abberufen wollte. Luther war jedenfalls nicht zu bewegen, sich beim Herzog zu entschuldigen. Zweifellos hat er Lotther für unschuldig gehalten. Er rät dem Herzog, sich nichts auf sein Gewissen zu laden. Die Familie würde zu Bettlern, würde er verstoßen. Ohne ihn angehört zu haben und ihm etwas nachweisen zu können, dürfe man nicht ge-

gen ihn vorgehen. Luther wendet sich auch gegen Lotthers Gegner: „Haben sie es bösllich gemeint, so sind sie deste ärger Bösewicht“. Luther appelliert an den Herzog, der doch inzwischen „durch Gottes Gnade das heilige Evangelion höre, sollte zu Ehren demselbigen heiligen Worte Gottes solch Geschrei wider E. F. G. [= Euer Fürstliche Gnaden] helfen dämpfen und doch den Mann lassen verhören“. Das Geschrei gereiche nicht zu Heinrichs Ruhm. Nach Luther durfte Lotther fliehen, die Urfehde brechen, weil er um sein Leben fürchten mußte. Das sei nun seine letzte Bitte in dieser Sache, schreibt Luther. Sei sie erfolglos, so werde er ihm ein Zeugnis ausstellen, denn er könne solchen Jammer der Elenden, die nicht verhört und überwiesen seien, nicht auf sich lassen, er müsse es dem Herzog aufs Gewissen schieben.

Es rührt schon an, wie eindringlich sich Luther für einen Mann einsetzt, den er (zunächst) nicht kannte und der durch seine zumindest ursprüngliche Ansicht der Sache der Reformation großen Schaden hätte zufügen können. Wohl weiß der Reformator, daß Lotther sich mit seinen Worten an der Sache des Evangeliums vergriffen hat und nicht ohne Grund im Verdacht steht, ein Schwärmer zu sein, trotzdem setzt er sich für ihn ein bis dahin, daß nun durch Luthers Eingreifen der Herzog, der gerade der Einführung der Reformation im Freiburger Ländchen zustimmte, verärgert wurde. So oder so, es ging um die Glaubwürdigkeit der Reformation. Entweder konnten die Altgläubigen die Sache gegen die Reformation ins Feld führen oder Herzog Heinrich konnte seine Zustimmung zur Einführung der Reformation aus Ärger über Luther zurückziehen. Jedenfalls widerspricht Luthers Eintreten für Lotther dem Klischee, der Reformator sei ein wütender Gegner der Schwärmer gewesen. Bis zum äußersten setzt er sich für den Mann ein. Luther bewahrte sich ein differenziertes Urteil.

4. *Der schwierige Freiburger Reformator Jakob Schenk*

Ein weiterer schwieriger Freund Luthers in Freiberg war Jakob Schenk.⁸ 1536 bat Herzogin Katharina Luther um einen geeigneten Hofprediger. Aus Rücksicht auf die besondere Lage in Freiberg bat sie um einen unverheirateten, nach römischem Ritus noch geweihten Mann. Luther sandte Jakob Schenk.

Nach Wilisch ist er „nach erlangtem ordentlichen Beruff und Ordination“ geschickt worden. Was heißt das in diesem Fall? Katharina wollte einen noch nach römischem Ritus geweihten Mann. Doch heißt es in einigen Quellen, daß er „nicht geweiht“ gewesen sei und deshalb Anstoß erregte. Schenk wurde vom herzoglichen Rat von Carlowitz gedrängt, „weil er noch nicht ordiniret, so solte er sich den Bischoff von Meißen weihen lassen“. Luther hatte die Ordination durch einen altgläubigen Bischof nicht ausdrücklich ausgeschlossen. Der Kurfürst meinte jedoch, man „könne die Weihe von dem Bi-

⁸ Zu Schenk vgl. *Karl-Hermann Kandler*, D. Jacob Schenk – Freibergs umstrittener Reformator, in: *Mitteilungen des Freiburger Altertumsvereins*, H. 78, 1997, 19–24, mit Nachweisen.

schoffe mit gutem Gewissen nicht begehren“. Wäre er von einem altgläubigen Bischof geweiht worden, hätte er sich damit dem kanonischen Recht unterwerfen müssen. Klar ist also, Schenk war nicht vom altgläubigen Bischof geweiht. War er nun auch nicht ordiniert? Im Wittenberger Ordinandenbuch steht er jedenfalls nicht, doch das beginnt erst 1537.⁹ Es ist sehr schwer vorstellbar, daß Luther einen nichtordinierten Mann nach Freiberg sandte, wo man sich sogar einen altgläubig geweihten Mann ausdrücklich wünschte. Dazu kommt, daß Luther zu dieser Zeit es in anderen Fällen entschieden ablehnt, daß das Abendmahl durch Nichtordinierte verwaltet wird, wie wir gerade im Falle von Matthes Lotther sahen. Die Frage, ob er ordiniert war, bevor er nach Freiberg gesandt wurde, kann nicht eindeutig beantwortet werden.

Wie dem auch sei, Schenk erfüllte nicht die in ihn gesetzten Erwartungen. Von Anfang an trat er sehr selbstherrlich auf. Er wollte sich von niemandem, auch nicht von Luther und Melanchthon, bestimmen lassen. Nachdem Heinrich die freie Religionsausübung im September 1536 erlaubt hatte, hielt Schenk am Neujahrstag 1537 im Freiburger Dom den ersten reformatorischen Gottesdienst und reichte dabei das heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalt. Obwohl die Reformation in allen fünf Freiburger Gemeindekirchen eingeführt wurde, wollte er es sich vorbehalten, allein im Dom das Abendmahl zu spenden. Nicht nur das, er wollte alles nach seinem Gutdünken ordnen. Es heißt, daß er sich wie ein „oberster bischoff“ verhielt; er „woltte, daß sich idermann nach ihm richten sollte“. Dazu kam, daß er geeignete Prediger wegekelt und seinen erst achtzehnjährigen Famulus bzw. seinen Bruder aus Joachimsthal nach Freiberg rief, um sie am Dom einzustellen. Das mußte Ärgernis erregen und der gerade in Freiberg eingeführten Reformation schaden.

Das Verhältnis Luthers (und Melanchthons) zu Schenk war bald schweren Belastungen ausgesetzt. Zuerst ging es um den „Laienkelch“, also darum, ob das Abendmahl auch nur, wie bisher im Papsttum, unter einer Gestalt gereicht werden könne oder nicht. Melanchthon hielt es für möglich, nur das konsekrierte Brot, Christi Leib, zu reichen. Darauf beriefen sich die Altgläubigen in Freiberg. Schenk wandte sich deswegen an Melanchthon und fragte nach den Voraussetzungen, unter denen so verfahren werden könne. Melanchthon nahm es Schenk übel, daß er die Sache publik machte, obwohl er ausdrücklich um Geheimhaltung gebeten hatte. Luther erfuhr davon. Das führte zu einer Entfremdung zwischen ihm und Melanchthon.

Tiefgehend war die Auseinandersetzung um die Frage nach der Geltung des (alttestamentlichen) Gesetzes auch für Christen. War das Gesetz ihnen auch zu verkündigen oder nicht? Schenk geriet in Verdacht, ein Antinomier, ein Leugner der Geltung des Gesetzes für Christen, zu sein. Dieser Streitpunkt war tiefgreifend. Kritiker der Reformation warfen ihr ja vor, daß dort, wo sie eingeführt worden war, moralische Laxheit einträte. Unter diesen Kritikern waren vor allem Humanisten wie Georg Agricola! Schenk – und Johann Agricola aus

⁹ Nach Auskunft der Evangelischen Superintendentur Wittenberg findet sich im Wittenberger Ordinandenbuch kein Eintrag über eine Ordination Schenks.

Eisleben – waren Antinomer. Luther hat gegen sie, die er Doktor Jeckel und Doktor Grickel nannte, geschrieben. Luther schickte – auch wegen der Klagen, die sonst Schenks wegen Wittenberg erreichten – Visitatoren nach Freiberg. Schenk wurde abgesetzt. Es waren nicht, wie Schellhas schreibt, „bald einsetzende kleinliche Intrigen Luthers“, die am Weggang Schenks aus Freiberg schuld waren, Schenks Verhalten und theologische Einstellung gaben dafür den Grund. Wenn in einer so wichtigen Stadt wie Freiberg – ging es doch um die Einführung der Reformation in ihr und vielleicht einmal im ganzen Herzogtum – der Prediger sich so verhielt und sich in eineinhalb Jahren in mehrere Affären verwickelte, mußte rasch gehandelt werden. Schenk blieb im kirchlichen Dienst – und zwar zunächst als Hofprediger in Weimar, bis er sich auch dort unmöglich machte. Dann war er Professor in Leipzig, schließlich Hofprediger in Berlin, von wo er 1546 über die Grenze abgeschoben wurde und noch im gleichen Jahr starb.

5. *Luthers enger Freund Nikolaus Hausmann*

An seiner Stelle sandte Luther nun Nikolaus Hausmann nach Freiberg – und zwar als Superintendent. Er war 1478/79 in Freiberg geboren. Sein Vater und sein Bruder waren Münzmeister, Ratsherren bzw. Bürgermeister. Bereits 1519 hatte er in Schneeberg begonnen, reformatorisch zu predigen. 1521 war er Stadtpfarrer und 1529 Superintendent in Zwickau geworden. Seine Berufung nach Zwickau hängt auch mit Thomas Müntzer zusammen, der 1521 ja Unruhen in Zwickau veranlaßt hatte. Da wollte man einen „gemäßigten und bedächtigen“ Mann haben. Er sorgte dafür, daß Müntzer die Stadt verlassen mußte, doch hatte er selbst manche Schwierigkeiten mit dem Rat, der sich gern in kirchliche Belange einzumischen versuchte. 1532 war er Hofprediger in Dessau geworden, um in Anhalt die Reformation einzuführen. Auf Grund seiner Erfahrungen ist Hausmann der eigentliche Urheber der Visitationen geworden. Er hat sie wegen der katastrophalen Zustände in den Gemeinden, bevor die Reformation eingeführt wurde, dringend empfohlen. Außerdem hat er Luther angeregt, die Katechismen zu verfassen. Mit diesen Anregungen hat er die Reformation entscheidend gefördert. Als Sechzigjähriger kam er nun nach Freiberg. Er schien der geeignete Mann zu sein, die Reformation in der Bergstadt in ruhige Bahnen zu lenken. Als er am 4. November 1538 „auff der hohen Cantzel im Thum“ seine erste Predigt halten sollte, „stieß ihm ein jehlinger Schwindel und Ohnmacht mitten in der Predigt zu, als daß man ihn mit großer Mühe von der Cantzel tragen mußte, starb auch noch selbigen Tages“ am erlittenen Schlaganfall und wurde im Dom begraben. Luther hat sehr um ihn getrauert. Hausmann war ihm wirklich ein lieber und enger Freund gewesen. An seine Stelle trat in Freiberg dann Caspar Zeuner. Von Nikolaus Hausmann ist die – beschädigte – Grabplatte in der Westvorhalle des Domes beim Aufgang zur Orgelempore erhalten.

6. Zusammenfassung

Luther und seine Freiburger Freunde: Es waren nicht alle wirklich seine Freunde, die wir eben kennengelernt haben. Befreundet war er zweifellos mit Hieronymus Weller und Nikolaus Hausmann. Mit Matthes Lotther und Jakob Schenk hatte er schwere Probleme.¹⁰ Das Herzogpaar, das nur kurz erwähnt wurde, wird man auch nicht als mit Luther befreundet bezeichnen können, obwohl sie die Reformation haben einführen lassen. Aber auch da gab es Schwierigkeiten. Mit den drei Geschwistern von Hieronymus Weller hat Luther schriftlich verkehrt. Ursula von Münsterberg, die drei Hoffräulein und die Purschensteiner hat er zu trösten und ihnen zu raten versucht. Im Fall des Freiburger Mönchskalbs hat er eine bissige Satire geschrieben.

Luther war nie in Freiberg, aber er hatte enge Beziehungen zu Freibergern. Freiberg war eine der wichtigsten sächsischen Städte und der Ort, von dem die Reformation einmal ins ganze Herzogtum sich würde ausweiten können, wie es ja dann nach Georgs des Bärtigen Tod geschah, also für Luther ein ganz wichtiger Ort. Persönliches und der Sache Geschuldetes fließen hier zusammen.

Prof. Dr. Karl-Hermann Kandler, Enge Gasse 26, 09599 Freiberg

¹⁰ Zu Hieronymus Weller, Jakob Schenk und Nikolaus Hausmann fehlen neuere Biographien. Es sollte aber – stärker als bisher – die lokale Tradition berücksichtigt werden, wie sie sich widerspiegelt in *Andreas Möller*, *Theatrum Freibergense Chronicum*, Freiberg 1653; *Christian Gotthold Wilisch*, *Kirchenhistorie der Stadt Freiberg*, Teil 1, Leipzig 1737. Zu Schenk gibt es die veraltete Biographie von *Johann Karl Seidemann*, Dr. Jacob Schenk, der vermeintliche Antinomer, Freibergs Reformator, Leipzig 1875.

„Ich glaube die heilige christliche Kirche“

Bericht vom Luther-Seminar in Coburg am 16./17. September 2005

Von Henning Theißen

Von April bis Oktober 1530 weilte Martin Luther auf der Veste Coburg oberhalb dieser südlichsten Stadt Kursachsens, von wo aus er, der im Reich seit Jahren Geächtete, unter dem Schutz seines Kurfürsten aus größtmöglicher Nähe die Ereignisse des Augsburger Reichstags verfolgte, jener Reichsversammlung also, aus der die reichsweite Kirche nach dem reformatorischen Aufbruch wieder geeint hervorgehen sollte, aus der aber tatsächlich mit der *Confessio Augustana* so etwas wie die Geburtsurkunde der evangelischen Kirche entsprang. Für das Seminar „Ich glaube die heilige christliche Kirche“, das die Luther-Gesellschaft am 16./17. September 2005 veranstaltete, war Coburg (mit dem Haus „Contact“ der evangelischen Kirche) also ein höchst angemessener Ort. Knapp 60 Teilnehmerinnen und Teilnehmer hörten und diskutierten in einem gegenüber früheren Seminaren leicht verkürzten Programm vier Referate und lernten daneben mit der Moritzkirche und natürlich der Veste die Stätten Coburgs kennen, die mit der Reformationsgeschichte besonders verbunden sind.

Mit vollem Recht stand am Anfang des ersten Seminartages keine lehrhafte Definition von Kirche, sondern ein Blick auf die gegenwärtige „Kirchenwirklichkeit“, wie *Rüdiger Schloz* seinen Eröffnungsvortrag überschrieb. Gestützt auf dreieinhalb Jahrzehnte Erfahrung mit EKD-Mitgliederbefragungen äußerte sich der jüngst emeritierte Oberkirchenrat vor allem zum „commitment“, der Verbundenheit der Kirchenmitglieder mit ihrer Kirche. Schloz' These – zwei Tage vor der Bundestagswahl besonders aktuell – lautete, daß Kirchenmitgliedschaft in Deutschland praktiziert wird wie Staatsbürgerschaft, nämlich meist selektiv bei besonderen Anlässen (Kasualien und Feiertage); echtes vereinskirchliches Engagement ist so selten wie parteipolitisches. Diese These einer Strukturanalogie ist interessant für die gegenwärtige Entwicklung der kirchlichen Mitgliederzahlen, denn sie besagt auch, daß Kirchenaustritte nicht mit dem engen oder lockeren commitment der Austretenden korrelieren, sondern mit allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen wie im 20. Jahrhundert der Inflation, den Steuererhöhungen, der 68er-Bewegung – also mit Gegebenheiten, auf die die Kirche wenig Einfluß hat. Anstatt nun jedoch in die von ihm diagnostizierte „depressive Grundstimmung“ eines kirchlichen „wir können ja doch nichts bewirken“ einzustimmen, rief Schloz am Beispiel der Kirchen in der DDR die Vitalität der geglaubten Kirche noch unter widrigsten äußeren Bedingungen in Erinnerung, und in der Aussprache wurde daran erinnert, daß auch die Reformatoren ihr Kirchenverständnis in Auseinander-

setzung mit der nicht selten niederschmetternden „Kirchenwirklichkeit“ gewannen, die sie in ihrer Funktion als Visitatoren kennenlernten.

Damit war die Brücke geschlagen zu dem von vielen mit Spannung erwarteten Vortrag des Altbischofs von Braunschweig-Wolfenbüttel und früheren Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, *Gerhard Müller*, der über „Das Kirchenverständnis der lutherischen Reformation“ sprach. Auch Müller betonte, daß selbst so zentrale Texte wie CA 7 keine Definition von Kirche, sondern eine Tatsachenschilderung im Sinn haben. Müllers Zusammenstellung der zentralen Äußerungen vor allem Luthers zur Kirchenfrage widmete daher besonderes Augenmerk den über CA 7 hinausgehenden „Heiltümern“ (d.h. dem Wortsinne nach: Reliquien!), an denen der Mensch die wahre Kirche tatsächlich greifbar hat: neben Gotteswort, Taufe und Abendmahl auch Sündenvergebung, Amtsträger, Gebet und Leid.

Die hier im Hintergrund stehende Frage: wo nämlich wahre Kirche und greifbare kirchliche Wirklichkeit sich decken, ist – das bestätigte der zweite Seminartag – eine der entscheidenden Fragestellungen heutiger Ekklesiologie und heutiger kirchlicher Praxis, gerade eingedenk des reformatorischen Erbes. Am Gedenktag ausgerechnet des großen Kontroverstheologen Robert Bellarmin wurde diese Frage im heutigen ökumenischen Horizont von zwei Referenten erörtert.

Christoph Böttigheimer, Fundamentaltheologe an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, trug in mustergültiger Präzision fünf Thesenreihen zur ökumenischen Situation der Ekklesiologie nach der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999) und „Communio Sanctorum“ (2000) vor. Er ging von der Notwendigkeit aus, zwischen „der geglaubten, verborgenen Kirche und der sichtbaren, irdisch verfaßten Kirche“ zu „differenzieren“, und benannte die Bedeutung der institutionellen Kirche als bleibenden Kontroverspunkt, der sich in der Frage der „Sakramentalität der Kirche“ zuspitze. Böttigheimer gab zu bedenken, daß das Zweite Vaticanum in seiner dogmatischen Kirchenkonstitution den Sakramentsbegriff ja zur Abwehr aller (seit jeher von lutherischer Seite streng gemiedenen) Identifikationen von Christus und Kirche gebraucht habe, hielt aber zugleich daran fest, daß die Rechtfertigungslehre, mit deren unanfechtbarer Vorrangstellung die evangelische Theologie ihrerseits diesen Identifikationen wehren wolle, doch zusätzliche „regulative Ideen“ brauche – also das kirchliche Amt –, damit ihre von katholischer Seite ebenso bejahte Vorrangstellung nun auch angewandt und zur Geltung gebracht werden könne. Böttigheimer bezog sich *sowohl* auf die zwei *notae ecclesiae* aus CA 7 (Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung) *als auch* auf die *tria-vincula*-Lehre Bellarmins (apostolische Lehre, Sakramente, hierarchisches Amt), und mit diesem Nebeneinander von evangelischem Rechtfertigungsverständnis *und* katholischem Amtsverständnis mündete seine Argumentation (abgesehen von Thesen zum „Ausblick“) in die Schlußthese, „zwischen Christus und der institutionell verfaßten Kirche“ sei „eigens zu differenzieren“ – nicht aber ebenso ausdrücklich zwischen Christus und der Kirche *auch als geglaubter*.

Damit aber rief Böttigheimers gediegener Vortrag wie von selbst nach Auflösung der Aporie im Amtsverständnis, das Reformation und Gegenreformation trennt. Diesem Problem widmete sich im letzten Vortrag des Seminars mit *Theodor Dieter*, Forschungsprofessor am Straßburger Ökumenischen Institut des Lutherischen Weltbundes, ein ausgesprochener Spezialist. Dieters Bestreben war es, für die lutherische Reformation auf ganzer Linie nachzuweisen, daß das ordinierte Amt nicht nur der Ordnung unter den Menschen halber, sondern auf Gottes unmittelbare Anordnung eingesetzt sei – mit der Kehrseite, daß es als gottgegeben nicht auf dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen fußen könne. Zum Beleg zog Dieter eine Unterscheidung des alten Hutterus-Kompendiums (1610) von Amtsstiftung und Amtsbesetzung für viele reformatorische Texte heran, die scheinbar das ordinierte Amt in die Hände der Gemeinde des Priestertums aller Gläubigen legen (vgl. Luthers „Daß eine christliche Versammlung“ und „De instituendis ministris“¹, beide 1523; CA 28, 1530; Melanchthons „Tractatus“, 1537). Dieter argumentierte (freilich *e silentio*), daß solche Texte nur von der *Besetzung* des Amtes handelten, damit aber dessen göttliche *Stiftung* schon als selbstverständlich voraussetzten und seine alternative Begründung auf dem allgemeinen Priestertum ausschlossen. Gegenüber der etablierten Unterscheidung von allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt durch den Gesichtspunkt der Öffentlichkeit des letzteren machte Dieter in dieser Sache geltend, daß die Funktionen des allgemeinen Priestertums – genannt (und aus Luthers Texten belegt) wurden vor allem Fürbitte, Weitergabe des Evangeliums und Selbsthingabe – grundsätzlich nicht mit den kirchenkonstitutiven Handlungsvollzügen des Amtes – Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung – zu verwechseln seien. Mit anderen Worten: Das allgemeine Priestertum berührt sich mit den sieben Kennzeichen der Kirche, wie Gerhard Müller sie tags zuvor in Erinnerung gerufen hatte, nicht aber mit den *notae ecclesiae* nach CA 7. In der Aussprache wurde klarer, daß Dieters Abgrenzung des ordinierten Amtes vom allgemeinen Priestertum nicht auf die Restitution des Klerikerstandes zielte, sondern auf eine Art Bildungsdienst, den der ordinierte Amtsträger als theologischer Spezialist der Urteilsfähigkeit des allgemeinen Christenpublikums leistet. Mit dem Stichwort Urteilsfähigkeit hatte der Referent eine zentrale Frage angestoßen, deren Gewicht sich auch darin zeigte, daß das Tagungspublikum diesen Vorschlag in der Diskussion uneinheitlich – von lebhafter Zustimmung bis zu bündiger Ablehnung – beurteilte.

Wenn uneinheitliche zugleich breitgefächerte Diskussionskultur meint, kann sie nur nützlich sein für die weitere Arbeit an der aus diesem Seminar sich ergebenden Fragestellung, wo und wie der Credosatz „Ich glaube die heilige christliche Kirche“ mit der „Kirchenwirklichkeit“ zur Deckung kommt. Einige

¹ Hinweis der Redaktion: Vgl. die von Reinhard Schwarz besorgte Übersetzung und Kommentierung von Auszügen aus dieser Schrift in diesem Heft S. 74–82.

Antworten hierauf wurden im Laufe des Seminars en passant geäußert: so bei Rüdiger Schloz der Versuch, volkskirchliche Strukturen mit vereinskirchlichen Fermenten zu durchdringen, oder die klassische Auffassung, der Gerhard Müller zuzuneigen schien, daß die wahre Kirche unsichtbar in der institutionell sichtbaren wirksam sei, oder auch die katholisch-konziliare inkarnationstheologische Verhältnisbestimmung beider Aspekte in *einer* komplexen Wirklichkeit, auf die sich Christoph Böttigheimer bezog. Eine allseits überzeugende Antwort auf die Frage nach theologisch wahrer Kirche und gesellschaftlicher Kirchenwirklichkeit steht aber noch aus und wird auch für die Luther-Gesellschaft eine lohnende Zukunftsaufgabe sein, wenn sich bewahrheiten soll, was ihr Erster Präsident, *Johannes Schilling*, bei Eröffnung des Seminars vorausblickend ins Auge faßte: daß das Reformationsjubiläum 2017 ein Jubiläum für Kirche *und* Staat in Deutschland werde.

Dr. Henning Theißen, Hartsteinstraße 6, 53115 Bonn;
E-Mail: dr.henning.theissen@web.de

Oswald Bayer: Martin Luthers Theologie.

Eine Vergegenwärtigung, 2., durchges.
Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2004,
XVIII, 354 S. – ISBN 3-16-148354-5.

Dieses Buch ist die Frucht eines jahrzehntelangen Studiums der Texte des Reformators und einer ebenso langen Liebe zu ihm, die zweifellos darauf zurückgeht, daß sich für Bayer aus Luthers Worten der Sinn des Evangeliums selbst erschlossen hat. Von dieser Erfahrung des Evangeliums handeln die im Tübinger Studium Generale vorgetragenen 16 Kapitel, die Luthers Theologie darin vergegenwärtigen, daß sie Luther ausführlich zu Wort kommen lassen; das Buch versteht sich selbst als nachdenkende und erläuternde Wahrnehmung entscheidender Passagen aus Luthers Werk. Schon aus dieser Perspektive läßt es sich mit Gewinn und Genuß lesen. Ich weise besonders und exemplarisch auf die Deutungen des 1. Artikels des Credo im Kleinen Katechismus (148–157) und zu „Nun freut euch, lieben Christen gmein“ (196–203) hin.

B.s Darstellung entfaltet sich in der Unterscheidung von „Prolegomena“ (Kap. I–IV) und „Materialer Dogmatik und Ethik“ (Kap. V–XVI) und stellt damit so etwas wie eine nicht geschriebene Dogmatik Luthers (unter Einschluß der Ethik) dar. Der Grundgedanke, den die Prolegomena entfalten, läßt sich in einem Stichwort konzentrieren: *promissio*. Gott spricht, indem er sich selbst uns verspricht. Daraus entsteht erfahrungsgesättigte Theologie, in der der Mensch als Sünder vor Gott positioniert wird; und eben dieser Vorgang ist im Wortlaut der Heiligen Schrift so aufbewahrt, daß er sich immer wieder neu realisiert. Damit greift B. auf die theo-

logische Figur zurück, die ihm seit seiner Bonner Dissertation und Habilitation bei Ernst Bizer konstant und konsequent die Luther-Lektüre erschlossen und strukturiert hat. Insofern sind die materialen Teile der Lutherschen Dogmatik aus der Feder B.s nichts anderes als die Ausfaltung dieser elementaren Einsicht. Diese systematische Konzeption verdient höchste Wertschätzung. Unter den dogmatischen Loci, die B. behandelt, hebe ich drei besonders hervor. Einmal die Sicht der Schöpfung vom Wort her (V.), aus dem die Ordnung der Welt folgt (VI.). Dabei legt B. besonderen Wert auf die sog. Dreiständelehre bei Luther (Kirche, Ökonomie und Politik), die er als elementare Ordnungsstruktur der sozialen Welt in Anspruch nehmen will. Sodann weise ich hin auf das Kap. X, das als „Wende“ der materialen Dogmatik gilt, sofern dort von der Erlösung durch Christus die Rede ist. B. entfaltet diese Wende in eindringlichen Meditationen zum Glaubenslied „Nun freut euch, lieben Christen gmein“, zu den christologischen Partien der „Freiheitschrift“ und zum 2. Artikel des Credo im Kleinen Katechismus; dabei kommt der Grundgedanke einer nicht-spekulativen, auf den Menschen hin gedachten Christologie zum Leuchten (allerdings wird m. E. die typologische Neuheit der Lutherschen Christologie nicht hinreichend gewürdigt). Schließlich sei dem Kap. XVI besondere Aufmerksamkeit gewidmet, das die sehr nachvollziehbare Einsicht entfaltet, der Gedanke der Trinität erschließe sich am klarsten als eschatologische Konsequenz der *promissio*. B. gelingt es in diesen Kapiteln, Luthers Texte in einem systematischen Zusammenhang so zum Sprechen zu bringen, daß man ihnen in der Tat gern

und intensiv zuhört. Insofern handelt es sich bei dem ganzen Werk um ein in bestem Sinne erbauliches Buch, das niemand ohne geistlichen Gewinn aus der Hand legen wird.

Es ist aber doch auch ein in tiefem Sinne unhistorisches Buch, das auf alle geschichtliche und biographische Verortung der Theologie Luthers verzichtet. Statt dessen versucht es, eine unmittelbare Verbindlichkeit dadurch zu erzeugen, daß es unschlüssige Konfrontationen aufbaut und autoritative Konstruktionen vornimmt. Das hat durchaus nachteilige Folgen. Unter die nicht nachvollziehbaren Konfrontationen rechne ich die dauernd mitlaufende Polemik gegen die Neuzeit, die B. eigen ist. Nicht nur lassen sich die Ausführungen zu Schleiermacher und Hegel (125–137; 227–229) an den Texten der Autoren selbst falsifizieren; es läßt sich auch die B. wie uns allen eigene Zugehörigkeit zur Moderne nicht per Antithese abstreifen. Sollte Luther in diesem Gegensatz aufgehen, hätte seine Theologie ihre Zeit gehabt. Auf die anti-neuzeitliche Grundhaltung geht auch B.s unschlüssiges Spiel mit dem Apokalyptik-Gedanken zurück; dessen Inkonsequenz zeigt sich schon in der unaufgelösten Alternative, die unzweifelhaft vorhandene endzeitliche Stimmung Luthers einerseits für theologisch konstitutiv zu erachten (8 f.), sie zugleich aber vor dem Vorwurf der Geschichtsspekulation in Schutz nehmen zu wollen (z. B. 109). Ohne eine existentielle Interpretation der Apokalyptik wird man hier kaum durchkommen. Zu den autoritativen Konstruktionen, die B. vornimmt, zähle ich die Affirmation der Dreiständelehre ebenso wie die in ihrem anthropologischen Sinn unentfaltete Lehre von Gesetz und Evangelium, dazu auch die Anschauung, die Ethik Luthers lasse sich grundbegrifflich als Transformation der Mönchsgelübde verstehen. Hier werden mit Pochen auf die Verbindlichkeit des Reformators Auffassungen vorgetragen,

die die Kontrolle an gegenwärtiger Erfahrung in differenzierten Gesellschaften kaum aushalten – und die insofern dem Anspruch an den Status gegenwärtiger Theologie nicht entsprechen.

In diesen konzeptionellen Grenzen jedoch ist B.s Werk ein gut zu lesendes, mit Luther vertraut machendes Buch, das durch die – positiven und kritischen – Anstöße, die es vermittelt, zum Weiterfragen herausfordert.

Dietrich Korsch

Georg Nicolaus: Die pragmatische Theologie des Vaterunsers und ihre Rekonstruktion durch Martin Luther, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 384 S. – ISBN 3-374-02251-0.

Die Studie von N. verspricht durch ihren Titel zunächst mehr als sie hält: Trotz des Titels bleibt der Verfasser eine Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus oder eine Darstellung der Theologie des Vaterunsers schuldig. Was die Leserin aber, nach der ersten Lektüre des Titels enttäuscht, findet, ist eine detaillierte und aufschlußreiche Untersuchung von Luthers Vaterunser-Auslegung als einem Zentrum seiner Theologie. Bei der Lektüre dieses durch zusammenfassende Thesen am Anfang eines jeden Paragraphen sauber gegliederten anregenden Buches erweist sich die Enttäuschung allemal als fruchtbar und heilsam.

„Pragmatische Theologie“ versteht N. – wie er selbst in pragmatischer Kürze definiert – als Orientierung am konkreten Handlungsvollzug. Das Vaterunser wird von ihm deswegen nicht vor allem in Luthers katechetischer Auslegung untersucht, sondern darüber hinaus als integratives Moment von Luthers gesamter Theologie wahrgenommen. „Das Vaterunser muß als praktiziertes Gebet ernstge-

nommen ... werden. Die Katechismen... wollen ... diese Praxis anleiten und nicht auf sie reflektieren.“ (34) Der Autor fokussiert auf Luthers Gebetspraxis zum einen und auf die reflektierte Theologie des Vaterunser als Zentrum von Luthers reformatorischer Theologie zum anderen.

Dabei schließt sich im ersten Hauptteil an eine grundsätzliche Überlegung zur Relevanz des gesamten Herrengebets für Luthers Theologie (I) eine Auslegung der einzelnen Bitten innerhalb des biblischen Kanons und in ihrer Funktion als Schlüssel für das Verständnis der Schrift an (II). „Das Vaterunser ist hermeneutisch ein Schlüssel zur biblischen Überlieferung; umgekehrt erklärt sich das Verständnis ... des Vaterunser wesentlich aus dem Kontext des Kanons.“ (97; 124) Material zeigt sich: Während die ersten drei Bitten den Menschen als Kind Gottes in das Verhältnis zum Vater stellen, konzentriert sich der zweite Teil des Gebets auf die menschliche Bedürftigkeit, die in der letzten Bitte in deren Funktion als „Waffe gegen den Teufel“ (118) kulminiert, während das vertrauensvoll-einstimmende Amen das Gebet abschließt und den glaubenden Menschen vor Gott vorsetzt. „Das Amen des Vaterunser ist für Luther die lautgewordene Verheißung Gottes, ... die wir in diesem Wort ... direkt wahrnehmen.“ (119)

Nach dieser grundsätzlichen Analyse widmet sich N. in einem zweiten Untersuchungsgang den folgenden Aspekten: Das Vaterunser in konkreten Auseinandersetzungen (III), Vaterunser und Gott (IV), Vaterunser und Ekklesiologie (V), Vaterunser in Taufe, Abendmahl und Beichte (VI) und schließlich Vaterunser und Rechtfertigung (VII). Daß die Anzahl der Kapitel der Anzahl der Vaterunserbitten entspricht, ist angesichts des sorgfältig durchgestalteten Textes möglicherweise kein Zufall. Der Gesamtheit der Gebetsbitten entspricht die Gesamtheit von Luthers Gebetspraxis (Kapitel I–III) und Theologie (IV–VII). Man wird im Inter-

esse des Verfassers diese Analogie freilich nicht auf die Spitze treiben dürfen.

Bei der Auseinandersetzung mit den Gegnern (Kapitel III) erweisen sich für Luthers Standpunkt unterschiedliche Bitten jeweils als aufschlußreich, womit sich zeigt, wie sehr das Leben des Reformators vom Herrengebet durchdrungen ist: In seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kirche rückt die fünfte Bitte in den Mittelpunkt, auf deren Hintergrund Luther die römische Anthropologie und Ekklesiologie kritisiert; im Streit mit Erasmus und im Bauernkrieg ist die dritte Bitte relevant. „In der Bitte ‚Dein Wille geschehe!‘ wird die heilsame Nihilierung unseres eigenen Willens erbeten und diese Nihilierung für uns zugleich als Wille Gottes erkennbar.“ (174) Gegen die Schwärmer gebraucht Luther das Vaterunser als Vorbild für Gebet allgemein, weil er in deren Konzeption die Gefahr sieht, dem Gebet zu wenig zu vertrauen. Auf die vom Herrengebet implizierte Theologie der Buße konzentriert sich Luther in seinen Thesen gegen die Antinomier, und in der Adresse an weltliche Herrscher schließlich macht er die geschwisterliche Liebe deutlich, die zwischen den Menschen als Kindern Gottes gelten soll und darf.

Nach dieser Untersuchung von Luthers Praxis des Vaterunser in seinen vielfältigen Auseinandersetzungen wendet sich Nicolaus materialen dogmatischen Topoi und damit einer Theologie des Vaterunser zu (Kapitel IV–VII): Gotteslehre, Ekklesiologie, Sakramentstheologie und Soteriologie. Vermißt werden könnten dabei Aussagen zur Christologie, zur Pneumatologie und zur Eschatologie. Bei genauerer Lektüre wird aber deutlich, daß N. auch diese Topoi im Blick hat. Die inhaltliche Durchführung ordnet sie – pragmatisch – in den Gesamtzusammenhang des theologischen Interpretationsvollzugs an passenden Stellen ein und bietet auf diese Weise eine Gesamtheologie des Vaterunser in Luthers Leben und Werk.

Es ist das Verdienst der Arbeit von N., Luthers Vaterunser-Auslegung in den Gesamtkontext seiner Theologie gestellt zu haben. Denn damit weitet sich der Aussagehorizont in einer fruchtbaren Weise vom Gebet her und auf das Gebet hin. N. benennt in einer seiner letzten Zusammenfassungen die Leistung einer am Vaterunser orientierten „pragmatischen Theologie“: „Das Vaterunser verschiebt durch seine ... pragmatische Theologie die Metaphorik von der ‚Rechtfertigung‘ ... zu demjenigen metaphorischen Feld hin, das durch innerfamiliäre Bezeichnungen eröffnet ist ... Durch dieses Gebet wird die Gotteskindschaft im christlichen Alltag in einem permanenten Prozeß Tag für Tag neu realisiert, der als ‚Rechtfertigung‘ nur unzureichend beschrieben ist.“ (307) Diese Einsicht hat Konsequenzen für das ökumenische Gespräch: „Die Ökumene wächst in der Besinnung auf die Grundtexte des christlichen Glaubens, die sich stets von neuem aus dem Leben der Kirche ergibt ... Das Vaterunser ist als einer der christlichen Grundtexte und -vollzüge dabei zugleich einigendes Band und Grund der konfessionellen Differenz.“ (337) Ein solcher Gesprächsprozess, der sich weniger an überlieferten Lehrformeln als am gelebten Glauben orientiert, ist mehr als wünschenswert.

Sibylle Rolf

Claus Schwambach: **Rechtfertigungsge-schehen und Befreiungsprozess.** Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 397 S. – ISBN 3-525-56239-X (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 101).

Das im Titel angekündigte Thema dieser 2002 in Erlangen eingereichten Dissertation klingt vielversprechend, zumal der Au-

tor aus Brasilien stammt und dort Professor für Systematische Theologie ist. Die klare Gliederung gibt vor, daß Vf. nach einer Einführung die Eschatologie beider Theologen darstellen und anschließend in ein kritisches Gespräch führen will (287–359). Die Kapitel sind übereinstimmend so aufgebaut, daß zunächst der theologische Ansatz, daraufhin der Einfluß der Eschatologie auf die dogmatischen und ethischen Ausführungen und schließlich die „letzten Dinge“ analysiert werden.

Die Darstellungen sind sehr materialreich; Vf. referiert einen fast kompletten Abriß der Theologie Luthers und Boffs. Das geht zwar bisweilen zu Lasten einer intensiven Auseinandersetzung mit den Streitfragen, hat aber den erheblichen Vorteil, die Bedeutung der Eschatologie für den jeweiligen theologischen Entwurf nicht nur zu behaupten, sondern nachweisbar und „flächendeckend“ zu explizieren.

Während der lateinamerikanische Befreiungstheologe im 2. Kapitel (169–285) hilfreich in die katholische Theologie nach dem Zweiten Vatikanum eingeordnet und seine Gedankenführung durch Rekurse auf Karl Rahner und Teilhard de Chardin erhellt wird, erbringt der Autor diese wissenschaftliche Distanzierungsleistung gegenüber Luther (19–167) nicht gleichermaßen. Sein berechtigtes Anliegen, jeweils die Vernetzung der konkreten Ausführungen Luthers im Gesamtentwurf aufzuzeigen, leidet unter dem allzu apologetischen Vorgehen, insbesondere die Schriftgemäßheit Luthers ständig hervorzuheben – wobei für den Vf. gilt: „die Heilige Schrift ist als das Wort und Offenbarung des dreieinen Gottes anzusehen, so dass beide zu identifizieren sind“ (310).

Unbeschadet dieser Eigenheit ist Vf. durch seine Analysen gut gerüstet für das kritische Gespräch, das allerdings meine Erwartungen enttäuscht hat. Die apologetische Tendenz führt dazu, daß Boff an einem sehr dogmatisch stilisierten Luther gemessen und entsprechend zurückge-

wiesen wird. Vor allem die Kommentierung der Grundsatzfragen repristiniert nur altbekannte Urteile, die bei weitem nicht so eingehend nachgewiesen werden wie das Boff-Kapitel hoffen ließ: *analogia entis*, *theologia gloriae*, Verharmlosung der Sünde, transzendentalphilosophische Abhängigkeit, natürliche Theologie, Ideologisierungsfahr, Aktivismus, Ethisierung des Glaubens, Vermischung von Politik und Religion (alles 294–315) – das führt, bei aller Berechtigung von Einwänden gegen Boff, nicht wirklich weiter.

Zur Verdeutlichung sei auf die Vorwürfe gegen „die Wahrnehmung des Kontextes (Sehen)“ (305) als erstem Schritt Boffs, die konkrete Wirklichkeit und das Wort Gottes miteinander zu vermitteln, verwiesen. Boff betont, daß solche Wahrnehmung wissenschaftlich erfolgen müsse, um möglichst zu verhindern, daß Vorurteile die Wirklichkeitsanalyse verfälschen. Vf. würdigt zunächst, daß eine „Erhebung des Kontextes“ durchaus eine positive Funktion habe: als „*praeparatio evangelica*“. Doch gelte, daß die Aufgabe der Kontextualisierung „vom Kriterium des Wortes Gottes her in seiner sachlichen Vor- und Überordnung gegenüber dem Kriterium der Kontextualität vollzogen werden“ müsse (307). Damit fordert Vf. eine theologische Voreingenommenheit schon bei der Wahrnehmung der Wirklichkeit und nicht (wie Boff) nur bei ihrer Beurteilung. Sicher besteht immer die Gefahr einer verzerrten Wahrnehmung, aber muß diese Gefahr nicht (auch von Luther her) durch die Vernunft bearbeitet werden? Ist nicht die Theologie auf die Wissenschaften angewiesen, um nicht in der Weltwahrnehmung sei es betriebsblind, sei es zur Ideologie verführt zu werden?

Zu einer kritischen Wahrnehmung Luthers gelangt Vf. nicht; Boff ist kein Gesprächspartner, sondern wird zum Angeklagten. Zwei kritische Anfragen an die lutherische Theologie werden notiert und sofort zurückgewiesen. Der Ideologievor-

wurf, den bürgerlichen Kapitalismus zu stabilisieren, wird zur Retourkutsche gewendet: Vielmehr sei Boff an Marx ideologisch gebunden (324 f). Vor allem aber dürften die Inhalte des Glaubens nicht verkürzt werden – das klingt wie eine naive Selbstrechtfertigung. Am Ende bleibt von Boff (abgesehen von den Übereinstimmungen mit Luther) nur der Impuls stehen, auf reale politische Mißstände aufmerksam gemacht zu haben (357 f) – aber das sei eben Politik (und nicht Religion) und da müsse es unterschiedliche Auffassungen geben. Entscheidend ist für den Vf., daß Boffs Beobachtungen nicht in das theologische System eindringen dürfen, darum werden sie mit den Etiketten aus der Dogmengeschichte versehen und entsprechend abgelegt.

Volker Stümke

Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Regensburg: Schnell + Steiner 2005, 688 Seiten. – ISBN 3-7954-1749-X.

Ausstellungskataloge partizipieren an den Stärken und Schwächen einer Ausstellung, haben aber zugleich eine bleibende Bedeutung. Dies gilt auch für den Band, der die Ausstellung zum Augsburger Religionsfrieden dokumentiert, die 2005 im Maximilianmuseum Augsburg stattfand. Auf 26 Aufsätze (19–293) folgt eine Beschreibung aller Exponate (297–650), die auch über die Ausstellung hinaus eine wahre Fundgrube für die Beschäftigung mit dem Zeitalter der Konfessionalisierung ist.

Der Augsburger Religionsfriede wird nicht isoliert betrachtet, sondern in die Geschichte der frühen Neuzeit (breit in der Einführung von *Heinz Schilling*) eingeordnet und mit „Lösungen“ der konfessionellen Frage in anderen Staaten verglichen (377–400). Wird so die Linie bis zum West-

fälischen Frieden und darüber hinaus ausgezogen, so bekommt die konkrete geschichtliche Entwicklung, die seit etwa 1546 zum Augsburger Religionsfrieden geführt hat, nur wenig, zu wenig Raum. Instruktiv dagegen Bilder und Erläuterungen, zu welchen Kontroversen die Umsetzung etwa des geistlichen Vorbehalts von 1555 an einzelnen Orten (z. B. in Köln oder in Paderborn, 548) geführt hat. Instruktiv auch, wie am Beispiel der Reichsstadt Augsburg (222. 559) Bikonfessionalität samt Restitutionsversuchen behandelt wird.

Gegenüber der Inszenierung einer Ausstellung hat ein Katalog nivellierende Tendenzen, was in einzelnen Fällen ebenso wohlthuend wie nötig ist. So mußte man in der Ausstellung eine Rampe zu einem römisch-katholischen Konfessionsbild hinaufschreiten, als sei damit das Ziel der ganzen Entwicklung dokumentiert, während man im Katalog (409, mit Ungenauigkeiten in der Beschreibung) dieses Bild einfach betrachten und mit dem Windsheimer Konfessionsbild (427) vergleichen kann: wie im einen Fall die *ecclesia triumphans*, im anderen der gekreuzigte Christus im Zentrum steht.

Gerade durch die Möglichkeit, in Ruhe wichtige Exponate aus der Zeit der Konfessionalisierung studieren zu können, hat der Band sein eigenes Recht.

Reinhard Brandt

Michael Becht: **Pium consensum tueri.**

Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin, Münster: Aschendorff 2000, XIV, 588 S. – ISBN 3-402-03808-0 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 144).

Die Freiburger Dissertation widmet sich einer für die Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts wie für die Theologie über-

haupt zentralen Thematik. Die ökumenische Diskussion der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, wie schwierig es ist, einer „Einheit“ zuzustreben, von der man nicht einmal weiß, welches Gesicht sie haben soll – und zwar deshalb, weil der Begriff „Einheit“ ganz unterschiedliche Interpretationen zuläßt. Je diffuser der Begriff, desto verlockender die Aussicht, über vermeintliche historische Vorbilder eine Lösung des Problems zu finden. Dabei wird gerne auf solche Theologen des 16. Jahrhunderts geschaut, die je auf ihre Weise und von einem vornehmlich humanistischen Interesse geleitet um Übereinstimmung im Glauben rangen. In diesem Werk sind es – beinahe unvermeidlich – Erasmus und Melanchthon sowie – eher überraschend – Johannes Calvin. Die Auswahl ist reizvoll, deren Begründung indes nicht bis ins letzte plausibel.

Die Absicht des Autors, „in das aktuelle Gespräch über Konsens, Einmütigkeit und Zustimmung in der Kirche die Stimme des 16. Jahrhunderts einzubringen“ (23), erklärt sein methodisches Vorgehen. Nach einem relativ konsequent durchgehaltenen Schema untersucht B. bei jedem der drei Theologen zunächst das Wortfeld „consensus“, bevor er unter bestimmten systematischen Gesichtspunkten die theologische Bedeutung eruiert. Diese Gesichtspunkte sind u. a.: Konsens und Natur, Konsens und Ehe, Konsens und Autorität, Konsens und Wahrheit, Konsens und Kirche, Konsens und Heilige Schrift. Ob diese Aspekte dem Sachverhalt in jeder Hinsicht gerecht werden und überdies glücklich bezeichnet sind, mag einmal dahingestellt bleiben. Jedenfalls eröffnen sie ein breites Spektrum, das verdeutlicht, wie komplex die Thematik im 16. Jahrhundert war – und heute ist. Im Blick auf die aktuelle Diskussion ist von besonderem Interesse „Konsens und Kirche“, denn der *consensus ecclesiae* als christliches Ideal verlangt, genau zu klären, was unter „consensus“ und was unter

„ecclesia“ zu verstehen ist. Die exakte Klärung eben dieses zweiten Feldes bleibt B. mehr oder weniger schuldig. Das ist freilich weniger ihm anzulasten als der Forschung insgesamt, die erstaunlich wenig zur Erhellung der Ekklesiologie des 16. Jahrhunderts beigetragen hat. Nichtsdestoweniger hätte es dieser Arbeit gut getan, wenn sich der Autor vielleicht auf diesen Aspekt konzentriert hätte. Dann wäre der consensus-Begriff zwar nicht so umfangreich und flächendeckend beschrieben worden, dafür aber hätte B. einen ganz entscheidenden Winkel der reformationsgeschichtlichen Forschungsdesiderate beleuchtet.

Alles in allem jedoch sind die Forschungsergebnisse B.s, fußend auf einem umfangreichen und gründlichen Quellenstudium, bemerkenswert und anregend. Das Erasmus-Bild etwa wird von ihm zu recht gerückt, wenn er konstatiert, der Erasmische Konsensbegriff entfalte sich vor dem traditionellen Horizont eines ordo-Denkens (210f.). Im consensus sei deshalb eher als im eigenen Urteil die Wahrheit zu suchen, weil Gott unverfügbar und unnahbar sei, und dies auch in der Schrift. Daß an dieser Stelle (wie auch in der Frage nach Kirche und Autorität) die Kontroverse mit Luther nur gestreift wird, enttäuscht den protestantischen Leser ein wenig, hätte sich von dort aus doch ein interessanter Dialog entspinnen können, der die Tragfähigkeit des Erasmischen consensus-Verständnisses auf die Probe gestellt hätte. Melancthons consensus-Begriff verknüpft B. mit einem qualitativen Traditionsbegriff. Demnach sei der Kern des consensus ecclesiae die doctrina evangelii, danach folgten das Alte und das Neue Testament, die Symbole, die Väterschriften und schließlich die CA. Für Calvin schließlich macht B. eine stärkere theologische Komponente aus, weil sich der consensus-Begriff namentlich in Erörterungen zum rechten Gottesdienst findet. Auch Calvins Verständnis

sei an einem ordo-Gedanken orientiert; „consensus“ selbst stelle allerdings keinen Selbstwert dar. Zuletzt stellt der Autor noch eine Spannung fest, „die darin besteht, daß einerseits der Konsens der Kirche auf dem Boden der Schrift erwachsen muß, andererseits diese um ihrer vollen Wirk- und Heilsamkeit nicht völlig auf den auslegenden Dienst der einträchtigen Kirche verzichten kann.“ (530) Hier erweist sich, daß eine Analyse des Verständnisses von ecclesia nötig gewesen wäre, um die dialektische Spannung nicht als Defizit (so klingt B.s Analyse) stehen lassen zu müssen. In der vergleichenden Zusammenschau am Schluß kann B. dann zahlreiche Übereinstimmungen zwischen Erasmus, Melancthon und Calvin konstatieren. Die zentralen: „consensus“ bezieht sich bei allen dreien mit unterschiedlicher Gewichtung auf die Schrift und die Tradition bei christologischer Ausrichtung; „consensus“ und „ordo“ gehören eng zusammen; „consensus“ ist keine Mehrheits-, sondern eine Wahrheitsfrage; der Weg des Zustandekommens eines consensus kann nicht eindeutig vorgegeben werden, jedoch ist die Bildungsthematik davon nicht zu lösen. Vor allem von diesen Übereinstimmungen aus wagt B. schlußendlich einen Blick in die aktuelle Debatte und streicht das bleibend Positive des consensus-Gedankens heraus. Die historischen Beobachtungen führen ihn dazu, dem Modell der Einheit in Vielfalt und der versöhnten Verschiedenheit einen gewissen Vorzug vor anderen Ökumene-Modellen zu geben, und wegen der Schwierigkeiten, einen solchen consensus zu schaffen, an die pneumatologische Dimension von Kirche zu erinnern.

Hier – wie auch an manchen anderen Stellen – würde der Leser, namentlich der protestantische, gerne systematisch in die Diskussion mit dem römisch-katholischen Autor treten und historisch Luther sich mit den drei Protagonisten seines Werkes unterhalten lassen. So erreicht B.,

was er sich vorgenommen hatte: Er liefert sorgfältige Studien, denen man an einigen Punkten mehr Konzentration und Poin-tierung gewünscht hätte, und provoziert zur Diskussion. Und er stellt vor die Auf-gabe, nach dem „consensus“ nun die „ec-clesia“ genauer in den Blick zu nehmen.

Athina Lexutt

Georg Major. Ein Theologe der Wittenber-ger Reformation, hg. von Irene Dingel und Günther Wartenberg, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 327 S. – ISBN 3-374-02332-0 (Leucorea-Stu-dien 7).

Die Wittenberger Frühjahrstagungen zur Reformationsgeschichte haben den Status eines Geheimtips schon lange überwun-den: Unter der Leitung von *Irene Dingel* und *Günther Wartenberg* wird Jahr für Jahr konzentriert ein Thema aus dem Bereich der Wittenberger Reformation erarbeitet. Dabei werden in der Regel nicht ausgetre-tene Forschungspfade noch einmal began-gen, sondern bislang ungebührlich wenig beachtete Felder neu in den Fokus des Inte-resses gerückt. Dieser Zugriff ermöglicht es, daß, wie in diesem Falle, die Referate der ersten Tagung auch fünf Jahre später noch frisch und lehrreich zu lesen sind – was freilich die Bemühung um zeitnähere Pu-blikation nicht hemmen sollte.

Die Beiträge zeichnen sich durchweg durch Quellennähe und hohes Niveau aus: Behandelt wird Georg Major (1502–1574), der, wie das Vorwort der Herausgeber zu Recht betont, den meisten „bestenfalls über den sogenannten „Majoristischen Streit““ um die guten Werke „ein Begriff“ ist (9). Einen Rahmen für das berufliche Wirken Majors in Wittenberg, der hier 1537 sein Predigeramt an der Schloßkirche antrat, zeichnet *Helmar Junghans* mit der plasti-schen und detailreichen Schilderung der

Universität Wittenberg von 1536 bis zu Majors Tod 1574: Der „Wandel von einer Residenzstadt zu einer Universitätsstadt“ (12) wird anhand der Gebäude, der Profes-soren und Studenten sowie in einem reich-haltigen Geschichtsüberblick nachgezeich-net; das Ganze wird ergänzt durch einen ebenfalls von Junghans erstellten prosopo-graphischen Überblick über Rektoren, Prorektoren, Dekane, Professoren und Schloßkirchenprediger in demselben Zeit-raum – allein schon durch diese beiden grundlegenden Beiträge wird der vorlie-gende Band zu einem unverzichtbaren Be-standteil jeder reformationshistorischen Bibliothek.

Hans-Peter Hasse betont in seiner Studie über Major als Professor an der Leucorea: „Die Identifikation mit Wittenberg ist der scopus dieser Biographie“ (42). Er bietet ei-nen Überblick über die – überwiegend exe-getischen – Vorlesungen Majors, für die er die durch einen Überlieferungszufall erhal-tenen seinerzeitigen öffentlichen Ankündi-gungen nutzen kann, sowie über seine Tätig-keit als Dekan (gesichert sind nach Hasse [57 – in Abweichung von 248. 266] lediglich die Dekanatsjahre 1559/60 und 1569–1574) und mehrfacher Rektor:

Vier Aufsätze behandeln unterschiedli-che inhaltliche Facetten von Majors Tätig-keit: *Timothy Wengert* stellt ihn als Exege-ten vor, der seinen unter anderem für die Auseinandersetzung mit der Lehre vom tertius usus legis wichtigen Kommentar über 1Tim vor allem mit Hilfe der Loci Melanchthons strukturierte. *Robert Kolb* zeigt ihn als mit Fragen der Rhetorik vertrauten und befaßten Prediger, der ganz in den von Luther und Melanchthon gepräg-ten Strom Wittenberger Theologie hin-eingehört und in diesem Rahmen die Mahnung zu guten Werken besonders ak-zentuiert. *Michael Beyer* analysiert gründ-lich vor allem Majors Übersetzungen von Luther- und Melanchthontexten, aber auch von Bibeltexten. Die Übersetzung von Luthers Kleinem Katechismus von

1531 steht im Kontext von Majors pädagogischer Tätigkeit als Magdeburger Schulrektor 1529–1537, der sich *Markus Wriedt* widmet; zusätzlich zieht er Majors – nicht einwandfrei rekonstruierbare – Schulordnung (schöner Druckfehler: „Schuldordnungen“! [166]), Lehrbücher und ein didaktisches Theaterstück heran. Mit diesen Beiträgen gewinnt man einen ersten Einblick in ein reiches Oeuvre, das durch die Bibliographie der gedruckten Schriften Majors mit 171 Einträgen im Anhang dokumentiert ist.

Der majoristische Streit wird in diesem Band zwar ausgespart, um nicht die bisherige Wahrnehmungsverengung fortzuschreiben, dennoch erscheint Major als Teilnehmer an den Streitigkeiten seiner Zeit: *Irene Dingel* stellt seinen Bericht vom Regensburger Religionsgespräch 1546 vor, der im Unterschied zu Bucers nüchternen lateinischen Ausführungen einen stärker polemischen Duktus hat, den sie durch Einordnung „in die Publizistik im Vor- und Umfeld des Schmalkaldischen Krieges“ plausibel erklärt (200). Hieran knüpft *Günther Wartenbergs* Beitrag über Majors Rolle in den Auseinandersetzungen um die Folgen des Schmalkaldischen Krieges und des Augsburger Interims in Kursachsen unmittelbar an: Major hat sich hier rasch aus Überzeugung, nicht aus Opportunismus auf die Seite des neuen Kurfürsten Moritz gestellt und konnte dadurch auch als möglicher Erbe Melanchthons angesehen werden.

Der Band versammelt eine große Fülle von Forschungsergebnissen und, damit verbunden, möglichen Forschungsperspektiven. Ein unbekannter Bekannter der Reformation ist durch ihn stärker ins Licht gehoben worden. Allen, die an Umfeld und Wirkung Luthers und Melanchthons im 16. Jahrhundert interessiert sind, sei das Buch nachdrücklich empfohlen.

Volker Leppin

Eberhard Gresch: *Die Hugenotten*. Geschichte, Glaube und Wirkung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 248 Seiten – ISBN 3-374-02260-X.

Nach über 20 Jahren andauernder Beschäftigung mit der Geschichte der Hugenotten, stellt uns der Vf., der selbst Vorstandsmitglied der Deutschen Hugenottengesellschaft ist, hier in vorbildlicher Weise Geschichte, Glaube und Wirkung dieser im Reformationszeitalter durch den Einfluß Calvins geprägten Evangelischen Frankreichs und ihrer in den Zufluchtsländern weit zerstreuten Nachfahren vor.

Die drei ersten Kapitel geben dem Leser in knappen Formulierungen und sehr oft in Gegenüberstellung zum Luthertum genaue und weitreichende Auskunft über diese aufrechten und selbstbewußten Christen: ihre durch die Alleingeltung der Bibel bedingte Lehre und Frömmigkeit, ihren durch das Prinzip der Selbstverwaltung und der Mitbestimmung gekennzeichneten Kirchenbegriff und nicht zuletzt ihren zur Ehre Gottes geführten Lebenswandel, wobei der Vf. die Schattenseiten nicht verschweigt. Die vier anderen Kapitel des Buches beleuchten das Schicksal und den Einfluß der heute meist „reformiert“ genannten Nachkommen der Hugenotten und der ihnen verwandten Waldenser.

Die Anleitungen für diejenigen, die sich „Auf [die] Suche nach Hugenottischen Vorfahren“ begeben (79–81) wie auch der im Anhang befindliche „Hugenottische Reiseführer“ (217–230) und manches andere beweisen, daß Gresch die aktuellen und praktischen Aspekte der behandelten Sache nie aus den Augen verliert. Bemerkenswert ist überhaupt die Sorge des Vf.s, dem Leser die Verwendung des Buches und das Verständnis seines Inhaltes durch die ebenfalls im Anhang angefügten verschiedenen Verzeichnisse (besonders die Zeittafel [196–204] und das Begriffslexikon [204–217]) zu erleichtern und ihn durch

die zahlreichen bibliographischen Angaben zu weiterem Studium anzuspornen.

Auch einem so umfangreichen und zuverlässigen Werk ist es natürlich unmöglich, sein Thema erschöpfend zu behandeln und die konkreten Hinweise immer auf den letzten Stand zu bringen. So ist zu bemerken, daß die Adresse des Centre protestant d'Etudes et de Documentation jetzt 47, rue de Clichy, F-75009 Paris, ist (78). Ferner wäre es auch wünschenswert gewesen, mehr über den Beitrag der Reformierten Frankreichs zur Trennung der Kirchen vom Staat zu erfahren (60). Den Rezensenten erstaunt auch der Umstand, daß die Leuenberger Konkordie nur in der Zeittafel (204) Erwähnung findet. Diese Bemerkungen schmälern keineswegs den hohen Wert dieses sehr zu empfehlenden grundlegenden Nachschlagewerks.

Albert Greiner

Dieter J. Weiß: Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 216 S. – ISBN 3-534-15121-6.

In neun Kapiteln überblickt W., Professor für Bayerische Landesgeschichte an der Universität Bayreuth, den römischen Katholizismus am Beginn der Neuzeit. Nach einer Einleitung, die die Epochenbegriffe und die eigene Konzeption klärt (11–17) beschäftigt er sich mit spätmittelalterlichen Reformansätzen (18–30) sowie mit den Auswirkungen der Reformation im Reich bis 1555 (31–44). Es folgen Kapitel über das Konzil von Trient (45–55), das Papsttum in seinem Verhältnis zur Kirchenreform (56–73) und die Erneuerung des Ordenswesens (74–90). Dem Doppelaspekt von „Gegenreformation“ als politischer Konfessionalisierung (91–125) und „Katholischer Reform“ als Realisierung eines

institutionellen und religiösen Programms (126–162) sind die beiden umfangreichsten Abschnitte gewidmet, bevor schließlich die katholische Barockkultur in den Blick gerät (163–183). Eine ausführliche, thematisch geordnete Auswahlbibliographie (185–200) und ein Personen- und Sachregister (201–216) schließen den Band ab. Es handelt sich tatsächlich um einen Überblick, der eine Fülle von Informationen in teilweise lexikalischer Knappheit bietet. Freilich sind diese Informationen oft nur aneinandergereiht, so daß sich ein Gesamtbild, das die Tendenzen und Probleme strukturiert und die Triebkräfte des Geschehens erkennbar macht, nicht recht einstellen will. Daß etwa im 5. Kapitel alle Päpste von 1522 bis 1667 chronologisch abgehandelt werden, im 6. Kapitel alle erdenklichen Ordensneugründungen aufgezählt werden oder im 7. und 8. Kapitel die Territorien bzw. Diözesen des Deutschen Reiches nacheinander durchgegangen werden, macht zwar auf allerhand Details aufmerksam, bleibt aber häufig an der Oberfläche und fragmentiert die geschichtliche Gesamtentwicklung. Die notwendigen problemorientierten Verknüpfungen des dargebotenen Materials bleiben weitgehend den Leserinnen und Leser des Buches überlassen, denen dabei die Literaturangaben eine nützliche Hilfe bieten. Dessen ungeachtet handelt es sich um ein nützliches Kompendium, das die Vielgestaltigkeit des nachreformatorischen Katholizismus erkennen läßt.

W. betrachtet die Geschichte von einem dezidiert römisch-katholischen Standpunkt aus, der sich freilich nicht explizit als solcher zu erkennen gibt, sich aber durchgängig zeigt. Der Darstellung liegt eine Ekklesiologie zugrunde, die die – wahre – „Kirche“ mit der vom Papst geleiteten römisch-katholischen Kirche identifiziert. Das zeigt sich in der konzeptionellen Zurückhaltung gegenüber dem Konfessionsbegriff, der nur zur Beschreibung der Rolle des Katholizismus im Reich und in dessen

Territorien benutzt wird, aber nicht auf die römische Kirche als solche angewendet wird. Weil er den nachreformatorischen Katholizismus im Grunde in bruchloser Kontinuität an die Geschichte der mittelalterlichen Papstkirche anknüpfen sieht, ist es W. auch möglich, die „katholische Reform“ des 16. und 17. Jahrhunderts als organische Fortsetzung spätmittelalterlicher Reformbestrebungen zu verstehen und ihren „gegenreformatorischen“ Charakter zu minimalisieren. Ob das der geschichtlichen Erhellung dient, mag nicht nur dem Protestanten fraglich erscheinen. Zustimmend verweist W. auf die These von Walter Ziegler, wonach die altgläubigen Gebiete „die Kontinuität der Lehre, der Hierarchie, des sakramental geweihten Priestertums und des kanonischen Rechts gewahrt“ hätten (15), die verdeckt, daß das gleiche in verschiedenen Kontexten nicht dasselbe ist. Daß die römisch-katholische Kirche der Neuzeit in ihrem Charakter als *Konfessionskirche* gegenüber der mittelalterlichen Papstkirche ein geschichtliches Novum darstellt – und das auch dort, wo der konfessionelle Gegensatz nicht unmittelbar konkret erfahren wird –, erschließt sich W. offenkundig nicht.

Bedauerlich ist nicht, daß konfessionell-theologische Urteile die Darstellung prägen, sondern daß diese als historische Urteile ausgegeben werden. Nur ein Beispiel: „Das Konzil von Trient ist nach Vorgehensweise wie inhaltlicher Festlegung in der Tradition der ökumenischen Konzilien zu sehen.“ (16): Die genannte „Tradition“ ist ein mittelalterlich-papstkirchliches, vom nachreformatorischen Katholizismus aufgebautes historisches Konstrukt. Daß das Tridentinum im Katholizismus im Rahmen dieses Konstrukts verstanden wird, versteht sich von selbst, der Begriff des „ökumenischen“ Konzils erhellt die reale geschichtliche Bedeutung dieser Kirchenversammlung im Kontext der Konstituierung des neuzeitlich-konfessionellen Katholizismus aber gerade nicht. Natürlich

erscheint die Reformation in dieser Sicht ihrerseits nur als Störung eines auch ohne ihr Zutun erfolgreichen Reformkontinuums (s. z.B. 36 f.) und nicht als eine geschichtliche Gestalt von Kirchenreform *neben* der papstkirchlichen Version. In der Tradition römischer Kontroversengeschichtsschreibung erscheint Luther als Subjektivist, der den spätmittelalterlichen „Hang zum Individualismus“ (23) aufnimmt – der eminent kirchliche Charakter der spätmittelalterlichen Religiosität wird demgegenüber nicht betont – und einen „Bruch ... mit der überkommenen Kirche“ (29) herbeiführt. Luthers Rechtfertigungslehre bleibt durch die Kombination mit einer scholastischen Definition des Begriffs Rechtfertigung ganz unverständlich (40, vgl. auch 48).

Ein unbestreitbares Verdienst von W.s Darstellung ist die weite Perspektive, die die römisch-katholische Weltkirche wenigstens erahnen läßt und auch die Kulturbedeutung des nachreformatorischen Katholizismus in den Blick nimmt. Indem er Barockkultur und Katholizismus identifiziert (181: „Der erneuerte Katholizismus in seiner andauernden Vielfalt wurde zur entscheidenden kulturprägenden Kraft des Barock.“) blendet W. freilich erneut dessen konfessionellen Charakter aus und verschließt sich nicht nur – befremdlich genug – den Kulturleistungen des Protestantismus in der Barockzeit, sondern auch der Einsicht, daß die barocke Kultur gerade als Konfessionskultur Gestalt gewinnt. Nur wenn man das Christentum in der pluralen Gestalt der Konfessionen vor Augen hat, ergibt die – von W. freilich auf den Katholizismus bezogene – Aussage einen – allerdings paradoxen – Sinn, daß es sich bei der Barockkultur um „die letzte Gemeinschaftskultur des Abendlandes von christlicher Prägung“ (183) handle. Nur dann würden auch die im nachreformatorischen Katholizismus, in „katholischer Reform“ und „Gegenreformation“, wirksamen geistigen, religiösen und institutionellen Kräfte

te als vitale Antriebsmomente der neuzeitlichen Geschichte des Christentums erkennbar. Dazu leistet W.s Überblick aufgrund seiner dogmatischen Perspektive leider keinen Beitrag.

Hellmut Zschoch

Inge Mager (Hg.): **Frauenprofile des Luthertums. Lebensgeschichten im 20. Jahrhundert**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 639 S. – ISBN 3-579-05213-6 (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 22).

Im Auftrag der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes wurde 1998 eine Sammlung von Biographien des 20. Jahrhunderts als „Lutherische Profile“ veröffentlicht (hg. von Wolf-Dieter Hauschild). Da diese Sammlung unter 35 Männern nur ein Frauenportrait enthielt, ist nun, herausgegeben von Inge Mager, ein zweiter Band erschienen, der sich ausschließlich mit weiblichen Lebensgeschichten befaßt. Gleichzeitig wurde der Zeitrahmen erweitert, weil „der grundlegende Wandlungsprozess in Bezug auf Selbstverständnis, Lebensgestaltung und Öffentlichkeitswirksamkeit von Frauen in der Neuzeit nur durch die Einbeziehung von Lebensgeschichten verdeutlicht werden konnte, die noch weit ins 19. Jahrhundert zurückreichen“ (11).

So spannt sich der Bogen beim Lesen des Buches weit: Die äußerst innovative Laientheologin Elisabeth Malo (1855–1930), die auf der Grundlage von Luthers allgemeinem Priestertum die Gleichstellung von Frauen in Kirche und Gesellschaft forderte, repräsentiert noch das 19. Jahrhundert, während die letzte in der Reihe der Portraits, Leonore Siegelewenskewitz, 1999 früh verstorben, eine theologische Karriere an der Universität

Tübingen begann, Leiterin der Akademie Arnoldshain wurde und, wenn auch spät, eine Professur in Frankfurt innehatte. Ihr theologischer Schwerpunkt lag auf der Erforschung des Nationalsozialismus und des theologischen Antijudaismus. Charlotte Luise Adelheid von Veltheim (1832–1911) hat noch eine ganz traditionelle Laufbahn als Domina des Klosters St. Marienberg in Helmstedt gemacht, hat diese Aufgabe allerdings sehr selbständig gestaltet: Sie ließ ihr Kloster zum einen für Aufgaben der Inneren Mission umbauen, zum anderen hat sie, beeinflusst von Wilhelm Löhe, eine bis heute bedeutsame Paramentenarbeit installiert. Ganz anders Elisabeth von Thadden im 20. Jahrhundert, die zusehen mußte, wie das von ihr geleitete Internat in Wieblingen bei Heidelberg von den Nationalsozialisten in eine staatliche Schule umgewandelt wurde; sie selbst wurde aufgrund einer Denunziation hingerichtet. Zwei Schriftstellerinnen sind aufgenommen: Ricarda Huch (1864–1947) und Ina Seidel (1885–1974). Besonders originell und lesenswert ist die Darstellung über die evangelisch-lutherische Evangelistin und Armenfürsorgerin Bertha Kayser (1868–1974).

Daß – bei ganz unterschiedlicher Sozialisation, Ausbildung und Lebensentwicklung der Frauen – das „lutherische Profil“ diversifizierter erscheint als bei männlichen Pfarr- und Universitätskarrieren, liegt auf der Hand. Das Buch ist gerade darum außerordentlich anregend zu lesen. Auch die Erfolge der Frauen sind nicht einlinig. Rückschritte, Blockaden, Umwege in den Lebensgeschichten sind an der Tagesordnung und werden in den Darstellungen auch nicht verschwiegen, erscheinen dann oft als Impuls für veränderte, kreative Wege. Die Tatsache, daß Frauen in der theologischen Tradition gleiche Beachtung wie Männer verdienen sollten, ist für dieses Buch impulsgebend gewesen. Wie komplex und durchaus nicht „gleichberechtigt“ sich weibliche Biographie im einzelnen ge-

staltet, zeigt das Buch ebenfalls. Mit Recht wird die Gelehrtentochter und Frauenrechtlerin Agnes von Zahn-Harnack zitiert: „Wir glaubten, in 25 Jahren zu erreichen, wozu Jahrhunderte gehören.“ (12) Die ausgezeichnete Einleitung von Inge Mager zieht aus der Summe der Einzelportraits die entscheidenden Linien aus und markiert die Brüche, die auffälligen Ungleichzeitigkeiten, aber auch die Perspektiven einer lutherischen Frauengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Christine Globig

Friedrich Langsam: **Helmut Thielicke.** Konkretion in Predigt und Theologie, Stuttgart: Calwer Verlag 1996, XIII, 280 S. – ISBN 3-7668-3468-1 (Calwer Theologische Monographien C 26).

Um Helmut Thielicke (1908–1986) ist es still geworden. Seine „Theologische Ethik“ ist fast vergessen, seine Predigten werden kaum mehr gelesen, obwohl dieser „geistvolle Evangelist und Erweckungsprediger“ (Bischof Wölber) über Jahrzehnte die Massen anzog. Diese Erlanger Dissertation würdigt den Prediger Thielicke und zeigt, was das Geheimnis seines Erfolgs war. Der Leser möge sich nicht von den über tausend Anmerkungen abschrecken lassen. Die Arbeit ist klar gegliedert und daher gut zu lesen. Leben, Theologie und Predigt Thieliicks werden übersichtlich dargestellt. Da Thielicke keine Predigtlehre verfaßte, will auch diese Arbeit keine sein. Trotzdem wird jeder Prediger und jede Predigerin sie mit großem Gewinn lesen.

Thieliicks Anliegen war die Konkretion, was er ganz wörtlich verstand: *concretus* von *concretere* = zusammenwachsen. Leben und Text gehören zusammen. Die Hörenden müssen sich nicht nur angesprochen fühlen; sie müssen in der Predigt vorkommen. Der Text handelt vom Leben

und der Text behandelt ein Thema. So nimmt Thielicke immer wieder das bekannte Wort Melanchthons auf: „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere“ (Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen). Er konstatiert eine tiefe Predigtkrise: „Alle großen Predigtkrisen haben eh und je in der falschen Theologie gegründet.“ Die neuzeitliche liberale Theologie zeige einen abstrakt-generellen Menschen, den es gar nicht gebe. Thielicke macht „Theologische Spaziergänge“; er denkt sich in die Menschen hinein, die ihm auf der Straße, im Café begegnen. Aber das Auffinden ist nur der Anfang. Wer existentiell predigen will, muß von einer grundsätzlichen Identität von Mensch und Welt damals und heute ausgehen. Auch Kleinigkeiten gehören zum Leben.

Thielicke sieht als Grundfehler vieler Predigten, daß man unmittelbar von der Exegese zur Predigt eilt. Die Exegese gehöre ins „Predigtlabor“ und nur ihr Ergebnis auf die Kanzel. Thielicke empfiehlt, mit der Meditation zu beginnen, genauer die mæeutische Methode (Hebammenkunst, sokratische Methode) anzuwenden. Die Hörerinnen und Hörer werden zum Mitdenken, Durchdenken und Zu-Ende-Denken eingeladen. Sie werden aus ihrer Situation heraus-, an den Text heran- und schließlich in den Text hineingeführt. Auch das Feld der Ethik ist als ihr Lebensraum zu durchmessen. Das seelsorgliche Anliegen muß sich wie ein roter Faden durch die ganze Predigt ziehen.

Zwei Predigten (über Gen 8, 15–20 und Lk 1, 1–4) sind im Anhang abgedruckt und werden ausführlich auf die Konkretion hin analysiert.

Wir sollten es mit Thielicke so halten, wie er es mit seinem Vorbild Spurgeon hielt: ihn nicht „kopieren“, sondern „kapien“. Dank dieser Arbeit kann der Leser Thielicke für unsere Zeit neu entdecken und dabei viel gewinnen.

Siegfried Boneberger

Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. von Michael Bachmann unter Mitarbeit von Johannes Woyke, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 460 S. – ISBN 3-16-148712-5.

Der von dem Siegener Neutestamentler *Michael Bachmann* herausgegebene Band knüpft an eine in Deutschland noch relativ junge Diskussion an. Denn die Rezeption der sogenannten „New Perspective on Paul“ lief hier bis vor wenigen Jahren nur zögerlich, und die Debatte darum wurde nicht selten ideologisch überhöht (zur weichenstellenden Auseinandersetzung zwischen Krister Stendahl und Ernst Käsemann vgl. 19–23). Dabei handelt es sich nicht so sehr um einen Paradigmenwechsel als vielmehr um eine „veränderte Gemengelage“ (3), die ihre einheitsstiftende Mitte darin findet, Paulus von seiner reformatorischen bzw. lutherischen Wirkungsgeschichte zu unterscheiden. So verortet sie die paulinische Rechtfertigungslehre anders als Luther nicht in der Soteriologie, sondern in der Ekklesiologie und Missionstheologie; nicht um das Heil des einzelnen gehe es Paulus, sondern um den Einschluß der Heiden in das Gottesvolk. Der vorliegende Band steckt primär den deutschsprachigen Diskussionsstand ab und treibt ihn weiter, versucht aber zugleich die internationale Forschung einzubeziehen. Dabei kommen Befürworter und Skeptiker, protestantische und römisch-katholische Stimmen zu Wort. Dadurch daß *James D. G. Dunn* als einem der profiliertesten Vertreter der neuen Forschung die Gelegenheit gegeben wird, auf die Einzelbeiträge zu reagieren und ein vorläufiges Fazit zu ziehen (389–430), stellt der Band nicht nur ein Gesprächsangebot, sondern ein wirkliches Gespräch dar, in dem gegnerische Positionen nicht verzerrt oder karikiert werden.

Klaus Haacker führt in die Thematik ein und würdigt vor allem die Neubewertung des antiken Judentums (1–15). Gegen den Vorwurf der Werkgerechtigkeit stellt er mit Edward P. Sanders die Grundlegung des jüdischen Glaubens in Gottes freier Bundesgnade heraus. Skeptischer zeigt sich *Friedrich Wilhelm Horn* (17–39). Gegen Stendahl betont er, daß die Rechtfertigungslehre nicht auf „ein neues missionsstrategisches Konzept“ (34) reduziert werden dürfe. Er will die Fixierung auf die Frage nach der Inklusion der nichtjüdischen Völker ins Gottesvolk aufbrechen und stellt demgegenüber heraus, daß Paulus seine Rechtfertigungslehre mit anderen Themen seiner Theologie verknüpft und so zu einer Rechtfertigungstheologie ausarbeitet.

Volker Stolle führt Anliegen seiner 2002 erschienenen Monographie „Luther und Paulus“ weiter (besprochen in Luther 74 [2003], 98) und läßt den Reformator selbst zu Wort kommen (41–67), denn „zu oft trifft man in der Diskussion auf kritische Einwände gegen Luther, die seine Position überhaupt nicht treffen“ (41, Anm. 3). Dabei legt er Luthers Methode der Paulusinterpretation offen, die er als „Verfahren des Unterscheidens“ (50) beschreibt. Dieses habe es Luther zwar ermöglicht, paulinische Terminologie in eine neue Situation hinein sprechen zu lassen, habe aber nicht zu einem adäquaten Verständnis des Apostels geführt, weil textinterne Gedankenentwicklungen methodisch unberücksichtigt geblieben seien. So könnte man zugespitzt sagen, daß nach Stolle Luther nicht Paulus, sondern sich selbst mit Hilfe paulinischer Terminologie ausgelegt hat (vgl. 56 f.).

Die folgenden Beiträge widmen sich stärker exegetischen Einzelfragen, die aber für das Verständnis des Ganzen wichtig sind: *Michael Bachmann* (69–134), *Robert Brawley* (135–159) und *Roland Bergmeier* (161–181) beschäftigen sich mit dem Begriff ‚Werke des Gesetzes‘ und knüpfen

dabei an eine intensiv geführte Diskussion an (vgl. 70 f., Anm. 5). Es geht darum, ob das paulinische Syntagma auf Handlungen oder auf die dem Handeln vorausliegenden Regelungen zielt. Hinter den terminologischen Streitigkeiten steht das theologische Problem der Bedeutung der Tora für die paulinische und christliche Ethik. Der Blick darauf kommt nach Auffassung von Bachmann nicht nur in der lutherischen, sondern auch in der neuen Paulusperspektive zu kurz (vgl. dazu kritisch Dunn, 397–404).

Die Beiträge von *Wolfgang Kraus* (329–347) und *Michael Theobald* (349–388) betonen schließlich in unterschiedlicher Weise den ekklesiologischen Ansatzpunkt der paulinischen Rechtfertigungslehre, der es unverständlich erscheinen läßt, daß die neue Paulusperspektive im ökumenischen Gespräch bis hin zur „Gemeinsamen Erklärung“ nicht fruchtbar gemacht worden ist!

Mit den 13 Beiträgen des vorliegenden Bandes ist die Diskussion um die neue Paulusperspektive auf einer sachlich-friedlichen Ebene angelangt (so auch Dunn, 429 f.). Zu würdigen sind insbesondere die herausgearbeiteten Implikationen für das ökumenische und für das jüdisch-christliche Gespräch. Auch die Feindbilder auf beiden Seiten schwinden allmählich: Zum einen sehen die Vertreter der lutherischen Sicht, daß die Rechtfertigungslehre auch für die neue Paulusperspektive eine zentrale Stellung in der paulinischen Theologie beanspruchen kann und keineswegs nur ein Nebenkrater oder eine missionarische Kampfeslehre ist; zum anderen sehen die Vertreter der neuen Perspektive, daß sie zuweilen mit einem Zerrbild Luthers gearbeitet haben, indem sie ihm ein einseitig juridisches Rechtfertigungsverständnis unterstellt haben, obwohl sich der Reformator wie bereits Paulus auch partizipatorischer Kategorien bedienen konnte.

Eine Fortsetzung des Dialogs ist wünschenswert. Dabei sollte zum einen die

Lutherforschung eine stärkere Rolle spielen: Welche Impulse liefert die neue Paulusperspektive für ein möglicherweise neues Lutherbild? Schließlich sollten auch hermeneutische und schrifttheologische Fragestellungen stärker berücksichtigt werden: Wie verhalten sich die historischen Kontexte, in denen Paulus argumentiert, zu den theologisch tieferen Gehalten, die den Texten als „Überschuss“ (12) innewohnen?

Hans Joachim Stein

Stefan Laube: Das Lutherhaus Wittenberg. Eine Museums Geschichte mit einem Exkurs zur Sammlungsgeschichte von Uta Kornmeier, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003, 403 S. – ISBN 3-374-02052-6 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 3).

Die Lutherstadt Wittenberg entfaltet als Wiege der Reformation seit Jahrhunderten eine einzigartige Faszination. Stefan Laubes Studie widmet sich dem museumsgeschichtlich besonders ergiebigen Exponat im Ensemble des „Wittenberger reformationsgeschichtlichen Freilichtmuseums“ (22), dem Lutherhaus.

Die sorgfältig bibliographierte und lesenswerte Studie wird durch 110 zielführend ausgewählte Abbildungen und Fotos in ihrer Anschaulichkeit befördert. Zudem kennzeichnen zahlreiche Zitate diesen einzigartigen Ort deutscher Erinnerungskultur als solchen. Auch für die deutsche Museumsgeschichte bietet das Lutherhaus ein interessantes Paradigma. Die Lutherstube selbst etwa wurde erstmals 1655 als „museum lutheri“ bezeichnet. Gerade sie ermöglicht eine besonders intensive Spielart des Gedenkens: „Es dürfte wohl so leicht kein Ort geeigneter sein, den Geist Luthers in seiner persönlichen Erscheinung so zu ver-

gegenwärtigen, als dieses Zimmer, vorausgesetzt, dass wir uns mit der Lebensweise und den Lebensverhältnissen Luthers bekannt gemacht haben. Dann fühlen wir seine Nähe hier noch unmittelbarer, als wenn wir vor seinem Bilde stehen.“ (J. G. Schadow 1825, zit. 95).

Luther spüren und erleben, als habe er den Raum gerade erst verlassen – der auratische Zauber des Lutherhauses bietet sich ohne Anstrengung des Begriffs dem Begreifen und der historischen Vergewärtigung allein durch das Überschreiten seiner Schwelle an. Darin liegt eine Chance zur Verlebendigung des reformatorischen Erbes. Sie wurde auch dadurch genutzt, daß man diesen Ort anreicherte mit geeigneten Exponaten, die vielfach kostspielig erworben wurden.

Zugleich aber spiegelt sich in dieser Geschichte des Gedenkens sinnenfällig der Zeitgeist vergangener Epochen. Zeitgleich mit der im Lutherjahr 1883 betriebenen Gründung des Vereins für Reformationsgeschichte erfolgte die Eröffnung des „Museums der Lutherhalle“. Sie entsprach dem Museumsboom der Zeit und dem Trend zur nationalprotestantischen Vergewisserung der eigenen konfessionellen Identität. Allein in der Bezeichnung „Lutherhalle“, die ein sakralisierendes Analogon zu den „Kunsthallen“ des 19. Jahrhunderts darstellte, schwingt „der pantheonhafte Ruhmeskult“ mit (185), der zur ehrfurchtsvollen Andacht anleiten wollte. Als Initial für die umfangreichen Sammlungen der Kaiserzeit kennzeichnet in einem Exkurs

Uta Kornmeier den Erwerb des Lutherbriefes von 1521 an Kaiser Karl V. (203–232), der durch den amerikanischen Bankier John Pierpont Morgan 1911 ersteigert wurde. Dieser schenkte ihn Wilhelm II., welcher das Schreiben als „Luther-Reliquie“ der „Lutherhalle“ übergab. Im Inventarbuch des Lutherhauses findet sich im „Verzeichnis der Luther-Reliquien“ aber auch der „Lorbeerkrantz von Kaiser Friedrich auf Luthers Grab am Lutherfest 1883 gelegt“ (231).

Nicht allein Kuriositäten erhellt der bei aller differenzierten Gründlichkeit hintergründig humorvoll geschriebene Band. Zwölf je für sich lesenswerte Kapitel führen die geneigte Leserschaft mit einer Fülle interessanter Details durch die Historie der historischen Imagination, die Luthers Haus anregte. Zudem vermittelt eine einleitende Zeittafel den Überblick über Daten der Geschichte des Lutherhauses – nebst einer sorgfältigen Bibliographie, die weiterführende Studien ermöglicht.

Es ist aber zugleich eine offene Geschichte musealer Re- und Dekonstruktion, die hier beschrieben wird: Seit 2003 ist das neu renovierte Lutherhaus mit einer neu gestalteten Ausstellung der Öffentlichkeit zugänglich. Inzwischen sind auch die Fundamente des angrenzenden Nebengebäudes frei gelegt, das vielleicht Luthers Turmerlebnis barg. Das letzte Kapitel der Wittenberger Museumsgeschichte ist immer wieder neu zu schreiben.

Uwe Rieske

Kurzanzeigen

Luther-Bulletin 14 (2005) enthält folgende Aufsätze: *Theo Bell/Dick Akerboom*, Joop Boendermaker 80 jaar – *Frank Hofmann*, Christus als Mitte der Schrift. Eine Erinnerung an Martin Luthers Umgang mit der Bibel – *Dick Akerboom*, 'Ein neues Lied wir heben an'. Over de eerste martelaren van de Reformatie en het ontstaan van het eerste lied van Martin Luther – *Dennis Ngien*, Theology and Practice of Prayer in Luther's Devotional and Catechetical Writings – *Bertold Klappert*, De Tora is in zichzelf altijd geestelijk (2). De weg van H. J. Iwand met het thema 'Wet en Evangelie' – *Edgar Thaidigsmann*, Der 'übersichtige Mensch' und Gottes freies Sehen. Theologie und Anthropologie in Luthers Auslegung des Magnificat.

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Leeuwerikstraat 78, NL-3853 AE Ermelo.

Luther Digest 13 (2005) enthält englische Zusammenfassungen folgender, bereits früher erschienener Aufsätze: *Ulrich Asendorf*, Schrift und Dogma – *Siegfried Kreuzer*, Die Botschaft von der Rechtfertigung im Alten Testament – *Franz Posset*, Bernhard von Clairvauxs Meditation zu Psalm 31, 2 bei Martin Luther – *Johannes Schwanke*, Luther on Creation – *Kenneth Hagen*, A Critique of Wingren on Luther on Vocation – *Traugott Koch*, Luthers reformatorisches Verständnis des Gebets – *Peter Vogt*, Ecclesia Simul Justa et Peccatrix – *Markus Wriedt*, Luther on Call and Ordination – *Sven Grosse*, Renaissance-Humanismus

und Reformation – *James Turner Johnson*, Aquinas and Luther on War and Peace – *Jens-Martin Kruse*, Universitätstheologie und Kirchenreform – *Gregory J. Miller*, Fighting Like a Christian – *Thomas Osborne*, Faith, Philosophy, and the Nominalist Background to Luther's Defense of the Real Presence – *Alberto L. Garcia*, Signposts for Global Witness in Luther's Theology of the Cross – *Won Yong Ji*, Luther's 'Theology of the Cross' and Eastern Thought – *Robert Kolb*, Luther on the Theology of the Cross – *Jos E. Vercruyse*, Luthers Kreuzestheologie und ihre ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen – *Timothy J. Wengert*, 'Peace, Peace ... Cross, Cross' – *Matthieu Arnold*, L'attente du dernier jour chez Luther – *Dennis Bielfeldt*, Luther and the Strange Language of Theology – *Wilfried Härle*, Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute – *Christine Helmer*, God From Eternity to Eternity – *Helmar Junghans*, The History, Use and Significance of the Weimar Luther Edition – *Bruce D. Marshall*, Justification as Declaration and Deification – *Johannes Jürgen Siegmund*, Martin Luthers Bedeutung bei Hanns Lilje – *Klaas Zwanepol*, Dogma als nota – *Klaas Zwanepol*, Martin Luther und das Glück – *Dick Akerboom*, Katharina von Bora en haar invloed op Martin Luther – *Mark U. Edwards, Jr.*, Luther on His Opponents – *Rudolf K. and Marilyn Morris Markwald*, Katharina von Bora.

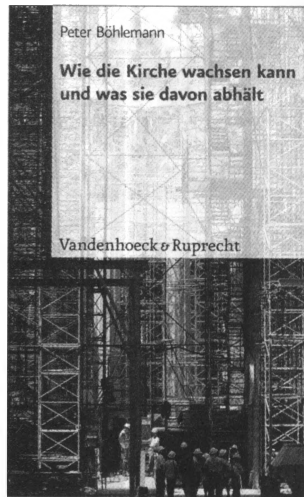
Dieser Aufsatzdienst erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Luther-Digest, P.O. Box 28801, Greenfield, WI 53228-8801 USA; E-Mail: jskocir@milwpc.com.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Pfarrer i.R. Siegfried Boneberger, Grüntenstraße 38, 87600 Kaufbeuren
 Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg
 Dozentin Dr. Christine Globig, Humboldtstraße 21, 42283 Wuppertal
 Pasteur Albert Greiner, 122, rue Nationale, F-75013 Paris
 Prof. Dr. Dietrich Korsch, Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg
 Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena
 Prof. Dr. Athina Lexutt, Kurhausstraße 138, 53773 Hennef
 Pfarrer PD Dr. Uwe Rieske, Rollefstraße 48, 52078 Aachen
 Dr. Sibylle Rolf, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
 Pfarrer z. A. Hans-Joachim Stein, Kalmüntener Straße 77a, 51467 Bergisch Gladbach
 Dr. Volker Stümke, Rosenstraße 7c, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop
 Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Luther-Nachrichten

- Das *Reformationsjubiläum des Jahres 2017* soll zu einem vielgestaltigen – deutschen und internationalen, wissenschaftlichen und kirchlichen, protestantischen und ökumenischen – Ereignis werden. Darüber waren sich die Vertreterinnen und Vertreter aus Politik und Kirche, Wissenschaft und Tourismus einig, die der Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt, *Wolfgang Böhmer*, am Reformationstag des vergangenen Jahres zu einer ersten Vorbesprechung nach Wittenberg geladen hatte. Auch die Luther-Gesellschaft wird ihr Kompetenz-Netzwerk in die Vorbereitungen einbringen.
- Eine auf drei Bände angelegte *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe* von lateinischen Hauptschriften Martin Luthers – seit langem ein Desiderat in Lehre und Forschung – hat bei der Evangelischen Verlagsanstalt zu erscheinen begonnen. Herausgeber sind *Wilfried Härle*, *Johannes Schilling* und *Günther Wartenberg* unter Mitarbeit von *Michael Beyer*. Der erste Band „Der Mensch vor Gott“ wurde im Februar dieses Jahres in Leipzig präsentiert. Die weiteren Bände sollen 2007 und 2008 folgen.



2006. 139 Seiten mit 2
Abbildungen und zahlreichen
Grafiken und Tabellen,
kartoniert
€ 14,90 D
ISBN 3-525-60424-6

Peter Böhleemann

Wie die Kirche wachsen kann und was sie davon abhält

Peter Böhleemann lässt in seinem Buch keinen Zweifel daran, dass Kirche wachsen kann und soll. Doch wie lässt sich in Zeiten von Mitgliederschwund, Finanzknappheit und Selbstmarginalisierung an eine Kirche glauben, die trotz ausreichendem Handlungsdruck gelähmt auf die Schlange der sinkenden Einnahmen starrt? Dabei gibt es beispielsweise in der anglikanischen Kirche, der es materiell viel schlechter geht als den meisten deutschen Kirchen, Mut machende Erfahrungen von wachsenden Gemeinden und inspirierenden Gemeindepflanzungen. Auch im Land der Reformation ist der Paradigmenwechsel in der Kirche lange angemahnt und überfällig. Der Autor nennt zwölf Prinzipien, die kennzeichnend für wachsende Gemeinden sind. Dabei reicht das Spektrum von »Von der Vision ergriffen sein« über »Geistliche Leitung« und »Die Kultur des Evangeliums« bis hin zu »Armut als Herausforderung«. Anschließend folgen sieben Faktoren, die gemeindliches Wachstum verhindern, wie etwa »Kirche als Behörde«, »Streit ums Geld statt Prioritätensetzung« oder »Konkurrenz statt Kollegialität«.

Die Lektüre dieses Buches macht Mut zu Veränderungen in der Kirche.

Vandenhoeck & Ruprecht

Ted Peters /
Gaymon Bennett /
Kang Phee Seng (Hg.)

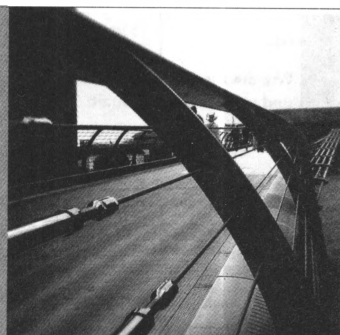
Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion

Übersetzung aus dem Amerikanischen
von Tina Bruns.

Mit Vorworten von Wolfhart Pannenberg
und Robert John Russell.

Religion, Theologie und Naturwissenschaft,
Band 5.

2006. 304 Seiten, gebunden € 49,90 D
ISBN 3-525-56975-0



Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion

Herausgegeben von
Ted Peters, Gaymon Bennett
und Kang Phee Seng

Vandenhoeck & Ruprecht

Das Projekt »Brückenbauen zwischen Naturwissenschaft und Religion« wird immer bedeutender in unserer stark wissenschaftlich orientierten, sich aber religiösen Fragen erneut öffnenden Zeit.

Die renommierten und international bekannten Beiträger aus Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie treten hier in einen kritischen Dialog ein, der die vermeintliche Kluft zwischen Naturwissenschaft und Religion (Buddhismus, Hinduismus, Islam, Judentum, Christentum) zu schließen sucht. Neben pragmatischen Betrachtungen spielt dabei das Spannungsfeld zwischen Religion und Ethik und den von Genetik, Neurowissenschaft und Evolutionstheorie gestellten Herausforderungen eine zentrale Rolle.

Vandenhoeck & Ruprecht

Neu bei Mohr Siebeck

Bildung und Konfession

Theologenausbildung im Zeitalter
der Konfessionalisierung

Herausgegeben von Herman J.
Selderhuis und Markus Wriedt

2006. Ca. 330 Seiten (SuRNR 27).

ISBN 3-16-148931-4 Leinen ca. € 80,- (März)

Gerhard Ebeling

Luther

Einführung in sein Denken

Mit einem Nachwort von

Albrecht Beutel

5. Auflage 2006. VII, 333 Seiten.

ISBN 3-16-148934-9 Broschur € 24,-

Andreas Kubik

Die Symboltheorie bei Novalis

Eine ideengeschichtliche Studie in
ästhetischer und theologischer

Absicht

2006. Ca. 460 Seiten (BHTh).

ISBN 3-16-148882-2 Leinen ca. € 95,- (März)

Martin Laube

Theologie und neuzeitliches Christentum

Studien zu Genese und Profil der
Christentumstheorie Trutz

Rendtorffs

2006. Ca. 650 Seiten (BHTh).

ISBN 3-16-148912-8 Leinen ca. € 110,- (Mai)

Marcel Nieden

Die Erfindung des Theologen

Wittenberger Anweisungen zum
Theologiestudium im Zeitalter
von Reformation und

Konfessionalisierung

2006. Ca. 320 Seiten (SuRNR 28).

ISBN 3-16-148878-4 Leinen ca. € 80,- (April)

Reinhold Rieger

Contradictio

Theorien und Bewertungen des
Widerspruchs in der Theologie
des Mittelalters

2005. XII, 570 Seiten (BHTh 133).

ISBN 3-16-148741-9

Leinen € 104,-

Philipp J. Spener

Briefwechsel mit August Hermann Francke

1689-1704

Herausgegeben von Johannes
Wallmann und Udo Sträter, in
Zusammenarbeit mit Veronika

Albrecht-Birkner

2006. Ca. 900 Seiten.

ISBN 3-16-148855-5

Leinen ca. € 180,-

(April)

Birgit Weyel

Praktische Bildung zum Pfarrberuf

Das Predigerseminar Wittenberg
und die Entstehung einer zweiten
Ausbildungsphase evangelischer
Pfarrer in Preußen

2006. Ca. 320 Seiten (BHTh).

ISBN 3-16-148881-4

Leinen ca. € 70,-

(April)



Mohr Siebeck

Postfach 2040

D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104

e-mail: info@mohr.de

www.mohr.de

Ein frischer Beitrag zum interdisziplinären Religionsdiskurs

V&R

Birgit Weyel / Wilhelm Gräb (Hg.)

Religion in der modernen Lebenswelt

Erscheinungsformen und
Reflexionsperspektiven

Vandenhoeck & Ruprecht

2006. 363 seiten, kartoniert

€ 39,90 D

ISBN 3-525-56960-2

Birgit Weyel / Wilhelm Gräb (Hg.)

Religion in der modernen Lebenswelt

Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven

Die Beiträger dieses Bandes nehmen das breite Spektrum religiöser Phänomene in der modernen Welt in den Blick und formulieren auf diese Phänomene bezogene Religionstheorien und leisten so einen frischen Beitrag zum interdisziplinären Religionsdiskurs. Der Aufbau des Buches ist an Praxis und Theorie der Religion orientiert. Im ersten Teil beleuchten die Autoren religiöse Felder in den Zusammenhängen von Kirche, Kultur und Kunst, dem Individuum, den Medien und der Gesellschaft. Der zweite Teil führt in die religiöse Theoriebildung ein und verbindet Religion mit Feldern wie der Kulturtheorie, der Hermeneutik, Phänomenologie, Ästhetik, Soziologie, Psychologie und Philosophie. Die Herangehensweise erlaubt einen differenzier-ten Blick auf die Religion in der Moderne.

Mit Beiträgen von Volker Drehsen, Wilhelm Gräb, Birgit Weyel, Dietrich Korsch, Volker Gerhardt, Andreas Feige, Knut Hickethier, Bernt Schnettler, Arnulf von Scheliha, Volkhard Krech, Hartmut Böhme, Thomas Macho, Christof Landmesser, Ernst Müller, Hubert Knoblauch, Michael Utsch und Thomas Rentsch.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2006



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und Dekan Dr. Reinhard Brandt, Weißenburg

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Missionsstr. 9b, 42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (02 02) 28 20 101; E-Mail: zschoch@thzw.de (verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Sie verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 34 91) 4 66-2 33; Fax: -278. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	135
	Luther für heute neu entdeckt	
Uwe Rieske (Bearb.)	Selbst-Findung des Glaubens. Luthers erste Invocavit-Predigt vom 9. März 1522	136
	Aufsätze	
Bernhard H. Bonkhoff	Umdichtung, Nachdichtung und zeitgenössische Aktualisierung. Das Schicksal des Lutherliedes im deutschen Protestantismus (II)	141
Inge Mager	Justus Jonas an Luthers Sterbebett. Zur Entstehung der Totenmaske	164
	Seminarbericht	
Patrick Fries	„Gott danken, loben und bitten bei Martin Luther“	171
Rüdiger Lux	Die Psalmen Israels – eine Schule der Dankbarkeit. Predigt zu Psalm 100	176
	Bücherschau	180

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 22,- / 22,70 (A) / sFr 39,60 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Gisela Herre-Pawelz

Internet: www.v-r.de; E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel)
und
Dekan Dr. Reinhard Brandt (Weißenburg)

Redaktion:

Prof. Dr. Hellmut Zschoch (Wuppertal)

77. Jahrgang 2006

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2006, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: OLD-Media OHG, Schönaauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach
Druck und Bindung: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

INHALT

<i>Bonkhoff, Bernhard H.:</i> Umdichtung, Nachdichtung und zeitgenössische Aktualisierung. Das Schicksal des Lutherliedes im deutschen Protestantismus (Folge II)	141
<i>Fries, Patrick:</i> „Gott danken, loben und bitten bei Martin Luther“. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 12. bis 14. Mai 2006 in Leipzig	171
<i>Gradl, Stefan:</i> Inspektor Columbo irrt. Kriminalistische Überlegungen zur Frage „Kannte Luther Thomas?“	83
<i>Kandler, Karl-Hermann:</i> Luther und seine Freiburger Freunde	100
<i>Lapp, Michael:</i> Warum? Das Erdbeben von Lissabon und die Theodizee-Frage bis heute. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 3. bis 5. Juni 2005 in Eisenach	70
<i>Lexutt, Athina (Bearb.):</i> Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit. Zwei Passagen aus Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ von 1525	2
<i>Löffler, Ulrich:</i> Das Erdbeben von Lissabon 1755	8
<i>Lux, Rüdiger:</i> Die Psalmen Israels – eine Schule der Dankbarkeit. Predigt zu Psalm 100 am Sonntag Kantate 2006 in der Nikolaikirche Leipzig	176
<i>Mager, Inge:</i> Justus Jonas an Luthers Sterbebett. Zur Entstehung der Totenmaske	164
<i>Reinhuber, Thomas:</i> „Deus absconditus“. Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems	52
<i>Rieske, Uwe (Bearb.):</i> Selbst-Findung des Glaubens. Luthers erste Invocavit-Predigt vom 9. März 1522	136
<i>Schwarz, Reinhard (Bearb.):</i> Geistliche Vollmacht. Luther über allgemeines Priestertum und kirchliches Amt (1523)	74
<i>Sparrn, Walter:</i> „Trug für Gott“? Zur Frage, ob es im Theodizeeproblem um Gott oder um den Menschen geht	32
<i>Theißen, Henning:</i> „Ich glaube die heilige christliche Kirche“. Bericht vom Luther-Seminar in Coburg am 16./17. September 2005	113
Luther-Nachrichten	134
Bücherschau	117, 180

Zu diesem Heft

Wer sucht, der findet: das gilt auch für die Suche nach der Wirkung Martin Luthers! Wie spannend und wie erfolgreich diese Suche sein kann, zeigt *Bernhard H. Bonkhoff* mit der Fortsetzung seiner Sammlung zur Be- und Verarbeitung des Liedes von der festen Burg. Sein Beitrag zeigt eindrücklich, wie sich die dichterischen Formulierungen gerade dieses Liedes im kulturellen Bewußtsein der Deutschen festgesetzt haben und wie sie stets neu – nicht selten in höchst fragwürdiger Rezeption des Luthertextes – in den Dienst aktueller Situationsdeutungen gestellt wurden. Darin könnte auch ein Ansporn liegen, dem Lied im Singen der evangelischen Christenheit – wo es nach meinem Eindruck gegenwärtig eher ein Schattendasein fristet – von neuem Raum zu geben, seiner Sprachkraft zu trauen und seine – namentlich in der vierten Strophe – bis an die Grenzen des Sagbaren reichende geistliche Tragfähigkeit zu erproben. Die von Bonkhoff gesammelten Beispiele könnten zu eigenen Nachdichtungen und zu kreativen Ideen in Gottesdienst und Unterricht anregen. Die Leserinnen und Leser dieser Zeitschrift sind herzlich eingeladen, eigene Versuche der Redaktion mitzuteilen.

Die Besinnung auf die „feste Burg“ bietet eine schöne Ergänzung zur Arbeit des Leipziger Luther-Seminars „Gott danken, loben und bitten bei Martin Luther“, über das *Patrick Fries* berichtet. Während die Vorträge dieser Veranstaltung im Luther-Jahrbuch erscheinen werden, ist hier dem Seminarbericht die bei dieser Gelegenheit gehaltene Kantatepredigt von *Rüdiger Lux* über Psalm 100 beigegeben. Luthers Verständnis und Praxis von Lied und Gebet stehen unverkennbar in der Linie der biblischen „Schule der Dankbarkeit“, zu der der Prediger einlädt.

In dieser „Schule“ bildet Luther die Gewissen und das Tun unter dem Leitbild religiöser Selbstverantwortlichkeit – daran erinnert *Uwe Rieske* mit seinem Ausschnitt aus der ersten der *Invocavit*-Predigten von 1522.

Die Dankbarkeit für die menschliche und theologische Lebensleistung Luthers kommt in dem Geleit zum Ausdruck, das Justus Jonas dem Freund und Lehrer auf dessen letzter Reise gibt. Sie verdichtet sich im Auftrag zur Herstellung der Totenmaske des Reformators, so vermutet es jedenfalls *Inge Mager* in ihrem Beitrag zu den Anfängen des Erinnerns an den toten Luther.

Eine bunte Vielfalt von Buchbesprechungen beschließt das Heft und damit den 77. Jahrgang dieser Zeitschrift.

Hellmut Zschoch

Selbst-Findung des Glaubens

Luthers erste Invocavit-Predigt vom 9. März 1522

Bearbeitet von Uwe Rieske

Luthers Invocavit-Predigt vom 9. März 1522 kann als erste moderne evangelische Predigt gelten. Dies Kriterium wird fortan jede gute Predigt auszeichnen: Trost zu geben, der im Leben für das Sterben Kraft gewinnt. Radikal und elementar wie nie zuvor wird der Mensch als Individuum angesprochen und auf die Grenze allen Lebens verwiesen. Glaube ist eine Kraft, die sich im Sterben entfaltet, und die Wegstrecke dahin eine des Lernens und Reifens. Es geht aber nicht nur um ein Reifen im Glauben, sondern eben zugleich auch in der Liebe, ohne die der Glaube nicht Glaube ist. Diese Predigt ist nach den Thesen vom Oktober 1517, dem Reichstag zu Worms und der Bibelübersetzung auf der Wartburg eine der klassischen Stationen des Protestantismus.

Mit ihr erringt die Reformation ihr eigenes Reifestadium, das sich gegen zwei konkurrierende Angebote wendet: Glaube ist nicht länger begriffen als Gehorsam gegen eine kirchliche Tradition, die jedem, der sich in sie einbinden läßt, Entlastung anbietet von der Verantwortung für das eigene Leben. Denn vom Sterben gilt: „Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir.“ Ebenso wenig aber ist Glaube verstanden als Gefolgschaftstreue gegenüber der mitreißenden reformatorisch-revolutionären Dynamik in Wittenberg, die sich während Luthers Wartburg-Aufenthalt entwickelte: „Ein jeglicher muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes.“ Die vormals entlastende katholische Tradition hat ihre Kraft und Plausibilität eingebüßt – aber die Gehorsamspflicht ist damit nicht auf eine reformatorisch-revolutionäre Bewegung übergegangen, die ihrerseits Menschen in eine Gemeinschaft hineinzwängen will. In der Sterbestunde hilft beides nicht: „Hierbei muß jedermann selbst die Hauptstücke, so einen Christen angehen, wohl wissen und (darin) gerüstet sein.“ Diese Worte sind ebenso elementar wie zeitlos: Im Sterben muß der Mensch allein standhalten und auf das sehen, was ihn im Vertrauen hält. Allein diese Gemeinsamkeit schafft Gemeinschaft, nämlich eine der auf Hoffnung hin Glaubenden: Das wichtigste Wort in diesen Sätzen ist das Wörtlein „selbst“. Keine Macht der Welt kann von diesem Weg der „Selbst-Findung“ auf dem Weg des Vertrauens entlasten. So entsteht „Kirche“ – als Gemeinschaft der Glaubenden, die einander in der Liebe verbunden sind und bleiben.

Zur Vorgeschichte: Seit dem Wormser Reichstag vom April 1521 weilte Luther auf der Wartburg. Nach der Verweigerung des Widerrufs verbot das Wormser Edikt seine Schriften und die seiner Anhänger, die vom Kaiser zur Verbrennung bestimmt wurden. In Wittenberg entwickelten sich während Luthers Abwesenheit die Dinge mit fast zwangsläufiger Konsequenz weiter: Nachdem die neue Lehre als Ketzerei verurteilt war, mußte ihre Legitimität begründet und eine eigene Gestalt kirchlichen Lebens gefunden werden – zunächst und vornehmlich im Gottesdienst. In Wittenberg vollzog sich diese Loslösung vom alten Sakralwesen im Winter 1521/22 als Wandlung zur evangelischen Gemeinde, die die Meßfeier zum evangelischen Gottesdienst nach reformatorischen Einsichten gestaltete und der Stadt eine neue Ordnung gab.

Diese Entwicklung hatte zunächst in Andreas Karlstadt ihre treibende Kraft. Sein Name stand 1520 in der Bannandrohungsbulle gegen Luther. Fortan hatte er sich endgültig von Rom gelöst und erlangte bei der Neugestaltung in Wittenberg zeitweilig eine Führungsrolle. Nachdem das Abendmahl bereits im Herbst 1521 in Privathäusern und im Augustinerkloster unter beiderlei Gestalt gefeiert worden war, setzte Karlstadt die neue Gottesdienstgestalt an Weihnachten 1521 im öffentlichen Gottesdienst in der Schloßkirche um. Im Januar 1522 betrieb er die Einführung einer Wittenberger Stadtordnung und forderte die Abschaffung der Bilder.

Durch das Auftreten der „Zwickauer Propheten“ gewann die Entwicklung am Jahreswechsel 1521/22 ihre eigene Dynamik. Nikolaus Storch, Thomas Drechsel und Markus Stübner waren am 27. Dezember 1521 bei Melanchthon erschienen und drängten auf radikale Umgestaltung der Verhältnisse. Erfaßt von der mystisch-spiritualistischen Erfahrung Müntzers, beharrten sie darauf, daß sich der Heilige Geist in unmittelbaren Eingebungen von Laien offenbare. Als sich Storch auf eigene Geist-Erfahrungen berief, erhoffte Melanchthon Luthers Urteil. Der aber sah in einem Brief vom 13. Januar 1522 noch keinen hinreichenden Anlaß, um nach Wittenberg zurückzukehren. Erst die Nachrichten von Bildersturm und Unruhen Ende Januar 1522, die Luther im Februar erreichten, änderten seine Einschätzung. Ende Februar entschied er sich zur Rückkehr und traf am 6. März 1522 in Wittenberg ein. Tags darauf schrieb er an den Kurfürsten, hatte am 8. März eine Besprechung mit Melanchthon, Justus Jonas, Nikolaus von Amsdorf und dem Juristen Hieronymus Schurf und begann am 9. März, dem Sonntag Invocavit, jene acht Predigten, die die Verhältnisse in Wittenberg ordneten.

Sie entschieden über die weitere Entwicklung der Reformation – und über den Charakter der evangelischen Predigt. Sie redet Gewissen an, erwächst aus der Bibel und entwickelt eben jene „Hauptstücke des Glaubens“, die „einen Christenmenschen belangen“. Ihr Inhalt? Wir Kinder des göttlichen Zorns über die Sünde finden allein im Glauben an Christus Freiheit, die sich in der Liebe und in der Geduld äußert – die Anfechtung aber läßt den Glauben wachsen und reifen, auf daß er sich am Nächsten in der Liebe zeige und in der letzten Stunde Gott an uns selbst seine Macht erweise.

(Textwiedergabe nach WA 10 III, 1–13 [diese Seitenangaben unten kursiv in eckigen Klammern] und Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. von Kurt Aland, Bd. 4, Stuttgart/Göttingen ²1964, 61–66)

[1,7] Wir sind allesamt zu dem Tode gefordert und wird keiner für den andern sterben. Sondern ein jeglicher wird in eigener Person für sich mit dem Tode kämpfen. In die Ohren können wir's wohl schreien, aber ein jeglicher muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes: Ich werde [2,1] dann nicht bei dir sein noch du bei mir. Hierbei muß jedermann selbst die Hauptstücke, so einen Christen angehen, wohl wissen und [darin] gerüstet sein, und das sind die, die Eure Lieb vor vielen Tagen von mir gehört hat:

Zum ersten, wie wir Kinder des Zorns sind und daß sonderlich alle unsere Werke, Sinne und Gedanken nichts sind. Hierin müssen wir einen klaren, starken Spruch haben, der solches bezeugt. Ein solcher ist das Wort des Paulus Eph 2 [V. 3], das merket wohl (wiewohl nun ihrer viele sind in der Bibel, will ich euch doch nicht mit viel Sprüchen überschütten): „Wir sind alle Kinder des

Zorns“. Und nimm dir nicht vor zu sprechen: „Ich habe einen Altar gebaut, eine Messe gestiftet usw.“

Zum zweiten, daß uns Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat, auf daß wir an ihn glauben. Und der auf ihn vertrauen wird, soll der Sünde frei sein und ein Kind Gottes, wie Johannes sagt im Anfang seines Evangeliums [Joh 1, 12]: „Er hat ihnen die Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben.“ Allhier sollten wir alle in der Bibel wohl bewandert sein und mit vielen Sprüchen gerüstet, dem Teufel sie vorzuhalten.

In diesen zwei Stücken spüre ich noch [3, 1] keinen Fehl oder Mangel bei euch, sondern sie sind euch reinlich gepredigt und es wäre mir leid, wenn's anders geschehen wäre; ja, ich sehe es wohl und darf's sagen, daß ihr gelehrter seid, denn ich bin, nicht alleine einer, zwei, drei, vier, sondern wohl zehn oder mehr, die so erleuchtet sind in der Erkenntnis.

Zum dritten müssen wir auch die Liebe haben und durch die Liebe einander tun, wie uns Gott getan hat durch den Glauben, ohne welche Liebe der Glaube nichts ist, wie Paulus sagt 1Kor [13, 1]: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelnungen redete und hätte die Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle.“ Habt ihr allhier, liebe Freunde, an diesem Stück nicht sehr gefehlt? [4, 1] Ich spüre in keinem die Liebe und merke sehr wohl, daß ihr Gott nicht dankbar gewesen seid um solchen reichen Schatz und Gabe.

Hier laßt uns zusehen, daß aus Wittenberg nicht Kapernaum werde. Ich sehe wohl und merke, daß ihr viel von der Lehre zu reden wißt, die euch gepredigt ist, von dem Glauben und der Liebe. Und das ist kein Wunder: Kann doch schier ein Esel singen lernen; sollt ihr denn auch nicht die Lehre oder die Wörtlein reden und lernen? Aber, liebe Freunde, das Reich Gottes, das wir sind, besteht nicht in der Rede oder in den Worten, sondern in der Tätigkeit, das ist in der Kraft und in der Tat, in den Werken und Übungen [1Kor 4, 20]. Gott will nicht Zuhörer und Nachredner haben, sondern Nachfolger und Täter, und das in dem Glauben durch die Liebe. Denn der Glaube ohne die Liebe ist nicht genug, ja, er ist nicht einmal Glaube, sondern [nur] ein Schein des Glaubens, gleichwie ein Angesicht im Spiegel gesehen nicht ein wahrhaftiges Angesicht ist, sondern nur ein Schein des Angesichts.

Zum vierten ist uns auch not die Geduld: Denn wer den Glauben hat, Gott vertraut und die Liebe seinem Nächsten erzeigt, in der er sich täglich übt, ja, der kann nicht ohne Verfolgungen sein; denn der Teufel schläft nicht, sondern gibt ihm genug zu schaffen. Und die Geduld wirkt und bringt Hoffnung, [5, 1] welche sich frei ergibt und sich in Gott schwinget. Und so durch viel Anfechtungen und Anstöße nimmt der Glaube immer mehr zu und wird von Tag zu Tag gestärkt. Ein solches Herz, mit Tugenden begnadet, kann nimmer ruhen noch sich enthalten, sondern gießt sich wiederum aus zu dem Nutz und Wohltun seinem Bruder, wie ihm von Gott geschehen ist.

Allhier, liebe Freunde, muß nicht ein jedermann tun, wozu er Recht hat, sondern sehen, was seinem Bruder nützlich und förderlich ist, wie Paulus sagt: „Mir ist alles erlaubt, es frommt aber nicht alles.“ [1Kor 6, 12] Denn wir sind

nicht alle gleich stark [6,1] im Glauben, denn etliche unter euch haben einen stärkeren Glauben als ich. Darum müssen wir nicht auf uns oder unser Vermögen schauen und es ansehen, sondern auf das unseres Nächsten. Denn Gott hat durch Mose gesprochen: „Ich habe dich getragen und aufgezogen, wie eine Mutter ihrem Kind tut.“ [Dtn 1, 31] Was tut die Mutter ihrem Kinde?

Zum ersten gibt sie ihm Milch, danach einen Brei, danach Eier und weiche Speise: Wo sie es umgekehrt anfinde und harte Speise gäbe, würde aus dem Kind nichts Gutes. Also sollen auch wir unserem Bruder tun, Geduld mit ihm haben eine Zeitlang und seine Schwachheit dulden und tragen helfen, ihm auch Milchspeise geben, wie uns geschehen ist, bis er auch stark werde und [7,1] nicht allein gen Himmel fahren, sondern unsere Brüder, die jetzt nicht unsere Freunde sind, mitbringen: Sollten alle Mütter ihre Kinder wegwerfen, wo wären wir geblieben? Lieber Bruder, hast du genug gesogen, schneide ja nicht so vorschnell die Zitzen ab, sondern laß deinen Bruder auch saugen, wie du gesogen hast. Ich hätte es nicht so weit getrieben, wie es geschehen ist, wäre ich allhier gewesen. Die Sache ist wohl gut, aber das Eilen ist zu schnell, denn auf jener Seite sind auch noch Brüder und Schwestern, die zu uns gehören, die müssen auch noch herzu.

Merke ein Gleichnis: Die Sonne hat zwei Dinge, den Glanz und die Hitze. Es ist kein König so stark, der den Glanz der Sonne biegen oder lenken könnte, sondern der bleibt an seiner Stelle. Aber die Hitze läßt sich lenken und biegen und ist allewege um die Sonne. Ebenso muß der Glaube allezeit rein und unbeweglich in unseren Herzen bleiben, und wir dürfen nicht davon weichen, [8,1] sondern die Liebe beugt und lenkt sich nach dem, wie es unser Nächster begreifen und folgen mag. Es sind etliche, die können gut rennen, etliche wohl laufen, etliche [aber] kaum kriechen. Darum müssen wir nicht unser Vermögen, sondern das unseres Bruders betrachten, auf daß der Schwache im Glauben, so er dem Starken folgen wollte, nicht vom Teufel zerrissen werde. Darum, liebe Brüder, folgt mir, ich habe es ja nie verderbt. Ich bin auch der erste gewesen, den Gott auf diesen Plan gesetzt hat. Ich kann ja nicht entlaufen, sondern werde so lange bleiben, wie Gott es verleiht. Ich bin auch der gewesen, dem es Gott zum ersten offenbart hat, euch solche seine Worte zu predigen. Ich bin auch gewiß, daß ihr das lautere reine Wort Gottes habt. Darum laßt uns das mit Furcht und Demut behandeln und einer dem andern zu Füßen liegen, die Hände reichen, einer dem andern helfen. [8,13] [...]

[12,1] Ich wollte auch wohl viele Dinge anfangen, da mir wenige folgen würden, was hülfte es aber? Denn ich weiß, daß die, die solches angefangen haben, wenn es zum Treffen käme, nicht bestehen könnten und die ersten sein würden, die da zurücktreten würden. Wie würde es sein, wenn ich den Haufen auf den Plan brächte, und ich (der ich der erste gewesen bin und die andern aufgestachelt habe), den Tod fliehen wollte und nicht fröhlich warten: Wie sollte der arme Haufen verführt werden! Darum laßt uns den andern auch so lange Milchspeise geben, wie uns geschehen ist, bis sie auch im Glauben stark werden. Denn ihrer sind noch viele, die uns sonst zufielen und gerne diese

Dinge auch mit [uns] haben und annehmen wollten, allein sie konnten es noch nicht wohl begreifen; dieselbigen treiben wir [auf diese Weise] zurück.

Darum laßt uns unseren Nächsten Liebe erzeigen: Werden wir das nicht tun, so wird unser Tun nicht bestehen. Müssen wir doch auch eine Zeitlang mit ihnen Geduld haben und den nicht verwerfen, der noch schwach im Glauben ist, wie viel mehr etwas tun oder lassen, so es die Liebe erfordert [13, 1] und uns [das] nicht an unserem Glauben Schaden bringt. Werden wir nicht Gott ernstlich bitten und uns in die Sache recht schicken, so sieht es mir so aus, daß all der Jammer, der zwischen den Papisten und uns angefangen hat, über uns kommen wird. Darum habe ich nicht länger ausbleiben können, sondern habe kommen müssen, um euch solches zu sagen. Das ist genug von der Messe, morgen wollen wir von den Bildern reden.

Pfarrer PD Dr. Uwe Rieske, Rollefstraße 48, D-52078 Aachen;
E-Mail: rieske@evth.rwth-aachen.de

Umdichtung, Nachdichtung und zeitgenössische Aktualisierung

Das Schicksal des Lutherliedes im deutschen Protestantismus (Folge II)

Von Bernhard H. Bonkhoff

Nach der ersten Veröffentlichung eines Beitrags zur literarischen Nachgeschichte von Luthers Lied „Ein feste Burg“ in dieser Zeitschrift¹ wurde ich ermuntert, das Thema weiterhin im Auge zu behalten. Inzwischen hat sich genügend Material für eine zweite Folge gefunden, teilweise auch als Nebenprodukt der Arbeit an der pfälzischen Kirchengeschichte.²

Ich präsentiere die Texte in folgenden Abschnitten:

1. Das Lutherlied als historische Reminiszenz;
2. Die Wiederentdeckung des Lutherliedes in den Befreiungskriegen;
3. Zitationen des Lutherliedes in Dichtungen der Befreiungskriege;
4. Das Lutherlied in der Erhebung von 1848/49;
5. Das Lutherlied beim Reichstagsjubiläum von 1929 und in der Zeit des Nationalsozialismus;
6. Politisierende Umdichtung des Lutherliedes im Umkreis der kirchlichen Bruderschaften;
7. Das Lutherlied im Kabarett;
8. Schluß.

1. Das Lutherlied als historische Reminiszenz

Im Allgemeinen Evangelischen Gesangbuch für das Großherzogtum Hessen von 1814 ist das Lutherlied in einen historisierenden Rahmen eingepaßt, dessen Verfasser der Hofprediger in Meiningen Johann G. Pfranger (1746–1790) ist. Melodie ist „Allein Gott in der Höh sei Ehr“:³

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

¹ Luther 73 (2002), 69–92.

² S. Bernhard H. Bonkhoff (Hg.), Bild-Atlas zur pfälzischen Kirchengeschichte, Bd. 2: Quellen und Texte zur pfälzischen Kirchengeschichte. Textband, Speyer/Regensburg 2005. – Gerne hätte ich weiteres Material für die Wirkungsgeschichte des Liedes aus dem 16. und 17. Jahrhundert gebo-
ten, habe aber über das in Folge I der Studie publizierte Material nichts weiteres auffinden kön-
nen, wohl auch deshalb nicht, weil hier die ältere Literatur sehr gründlich gearbeitet hat.

³ Zitiert nach der 10. Auflage, Darmstadt 1824. Freundlicher Hinweis von Hans Otto Schneider, Mainz.

Dein Wort ward ihnen Schwert und Schild, Schutz, Heereskraft und Bogen.
Lang war's in Dunkel eingehüllt, der Christenwelt entzogen:
Sie brachten's wieder an das Licht und achteten Gefahren nicht,
Sie sangen heldenmüthig:

(Melodie wechselt zu: Ein feste Burg ...)

Ein feste Burg ist unser Gott, ein' gute Wehr und Waffen ...

(Nach den 4 Strophen wechselt die Melodie zu: O Gott, du frommer Gott)

So sangen sie: und weit erschollen ihre Lieder:
Die Völker kehrten froh zum freien Glauben wieder.
Der Aberglaube floh, es wich die düstre Nacht,
Das Evangelium ward an das Licht gebracht.
Triumph! Die Wahrheit siegt! Gott war mit ihren Streitern!
Gott ist und bleibt mit ihr; er wird ihr Reich erweitern.
Auf! die ihr sie erkennt und dankbar sie verehrt,
Auf! haltet fest an ihr! Sie sei uns ewig werth!

Hier wird das Lied Luthers nicht geradezu unterdrückt, aber es wird zum bloßen Zitat.⁴ Das Liederpotpourri ist überschrieben „Am Reformationsfeste“ und hat gewiß auf die Gemeinde seinerzeit Eindruck gemacht.

2. Die Wiederentdeckung des Lutherliedes in den Befreiungskriegen

Während in zahlreichen neuen Gesangbüchern des aufgeklärten und des rationalistischen Kirchentums in den deutschen Territorien die Feste Burg entweder ganz ausgelassen oder nur in „verbesserten“ Umdichtungen greifbar war, wurde für den Aufbruch der jungen Opposition Luthers Lied geradezu Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses. In dem „Liederbuch für deutsche Freiwillige“ und in der Sammlung „Lieder, welche vom Wernigeröder Jägerdetachment auf dem Marsch nach Frankreich gesungen wurden, 1814“ steht das Lied ohne alle Veränderungen auf Platz eins. Ebenso hält es die Liedersammlung „Mit Gott für Deutschland oder Liederbuch für deutsche Freiwillige“; dort steht auf Platz zwei der Choral „In allen meinen Taten laß ich den Höchsten raten“. Auch etliche weitere Gesänge des Altprotestantismus waren mit in diese Liedersammlungen aufgenommen.⁵ Karl Scheibenberger stellt fest: „Nächst der Lutherbibel hat das evangelische Kirchenlied die Lyrik der Befreiungskriege hinsichtlich ihres religiösen Gehalts wie ihrer äußeren Form am stärksten beeinflußt.“⁶

⁴ Das Pfälzische Unionsgesangbuch von 1823 nahm ebenfalls Pfrangers Anfangsvers auf (Nr. 558); sein Redaktor Georg Friedrich Wilhelm Schultz (1774–1842) fügte daran noch drei eigene Strophen an, s. Folge I dieser Studie (s. Anm. 1), 81 f.

⁵ Angaben nach Karl Scheibenberger, Der Einfluß der Bibel und des Kirchenliedes auf die Lyrik der deutschen Befreiungskriege, Gelnhausen 1936, 54.

⁶ Ebd.

Die erste Umdichtung des Lutherliedes im Sinne der Auflehnung gegen die Fremdherrschaft lieferte Ludwig Achim von Arnim 1806:⁷

Ein feste Burg ist unser Gott,
Ein gute Wehr und Waffen,
Er hilft durch uns euch aus der Not,
Die, Deutsche, uns betroffen;
Der alt böse Feind
Mit Ernst es jetzt meint,
Groß Macht und viel List
Sein grausam Rüstung ist,
Die Erd' hat nicht seinsgleichen.

Und wenn die Welt voll Teufel wär
Und wollte uns verschlingen,
Das fürchten Preußen nimmermehr,
Es soll uns doch gelingen;
Der Feind von dieser Welt,
Wie wild er sich stellt,
Tut er uns doch nichts,
Er scheuet ja das Licht,
Ein Schuß, der kann ihn fällen.

Gott Ehr und Preis, der euch zu gut
Den Feind durch uns will schlagen
Und über uns hat treue Hut
Auf seinem Feuerwagen;
Sein ganz himmlisch Heer
Rondet um uns her.
Lobsingt, lobsinget ihm,
Lobsingt mit heller Stimm:
Ehre sei Gott in der Höhe!

Sein Werk sie sollen lassen stehn,
Kein Dank dafür nicht haben,
Wir haben es wohl eingesehn
Mit seinem Geist und Gaben.
Nehmen sie den Leib,
Gut, Blut, Kind und Weib,
Laß fahren dahin,
Sie haben kein Gewinn,
Das Reich muß Deutschen bleiben.⁸

⁷ Ludwig Achim von Arnim, *Sämtliche Werke*, Weimar 1856, Bd. 22, 156; vgl. Wilhelm Kasch, *Die deutsche Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813 bis 1848*, München 1925, Bd. 1, 52. Die neueste und beste zusammenfassende Sicht auf Befreiungskriege und Erweckung bietet: Michael Bunnens/Erhard Piersig (Hg.), *Religiöse Erneuerung, Romantik, Nation im Kontext von Befreiungskriegen und Wiener Kongress*, Wismar 2003.

⁸ S. Scheibenberger (s. Anm. 5), 55.

Im Februar 1813 erschien in Königsberg erstmals Ernst Moritz Arndts (1769–1860) Umformung des Lutherliedes als „Lied an die deutsche Legion“:⁹

Ein feste Burg ist unser Gott
 Auf, Brüder, an die Waffen!
 Auf! Kämpft zu Ende aller Noth,
 Glück, Ruh der Welt zu schaffen
 Vor'm argen Feind,
 Der schlecht es meint!
 Sein Rüstung ist
 Gewalt und List:
 Die Erd' hat nicht seins Gleichen.

Mit seiner Macht war nichts gethan;
 Gott sprach's: Sie geh zu Grunde,
 Aus Deutschland treib ihn, deutscher Mann!
 Auf, schwör's mit Hand und Munde!
 Der Deutsche siegt!
 Der Feind erliegt!
 Zertrat ihn Gott:
 Herr Zebaoth,
 Er wird das Feld behalten.

Und wenn's auch noch voll Teufel wär',
 Und droht', uns zu verschlingen:
 Mit Gott kämpf' furchtlos, tapfres Heer;
 Dir muß der Sieg gelingen.
 Als Herr der Welt
 Der Feind sich stellt',
 Stolz ohne Scheu,
 Ohn' alle Treu:
 Drum hat ihn Gott gezüchtigt!

Zu Slaven des Despoten soll
 Sich Deutschlands Volk bequemen:
 Er nahm von Deutschland Ehr und Zoll;
 Er wollt's von Rußland nehmen.
 Er ward zu Spott!
 Mit uns ist Gott!
 Izt oder nie!
 Uns rufen sie,
 Die edlen Russen, Preußen!

Wollt immerdar mit Weib und Kind
 Ihr Hohn und Fesseln tragen?
 Auf, Männer! kämpfet hochgesinnt:
 Gott hat den Feind geschlagen.

⁹ Zitiert nach *Ernst Weber*, *Lyrik der Befreiungskriege (1812–1815). Gesellschaftspolitische Meinungs- und Willensbildung durch Literatur*, Stuttgart 1991, 154 f.

Für Recht und Pflicht
 (Er kennt sie nicht)
 Kämpft, kämpft vereint,
 Der Trennung feind,
 Der Schmach und Schwäche Deutschlands!

Zertheilter Deutschen schlichter Sinn
 War sorglos, sich zu schützen,
 Fiel fremden Truges Opfer hin:
 Vereint laßt Schwerter blitzen!
 Für's Vaterland
 Sind wir entbrannt
 Von hohem Muth!
 Von Herrmanns Blut
 Strotzt jede unsrer Adern!

Sie sollen Deutschland lassen stehn:
 Gott hob die gute Sache.
 Der Franken Macht soll untergehn!
 Viel Blutschuld schrie um Rache.
 Schaut Deutschlands Noth:
 Sieg oder Tod!
 Im Busen schwillt's!
 Der Rettung gilt's,
 Der Freiheit Deutscher Männer!

„Das Lied wendet sich an jene in Rußland angeworbene Truppe, die für Arndt ‚die Idee teutscher Allgemeinheit‘ verkörperte. In ihr, so schrieb er an Gneisenau, seien Soldaten ‚fast aus allen Landschaften deutscher Zunge‘. Arndt betrachtete dieses Corps als militärische Alternative zur ‚gewöhnlichen verknöcherten Soldaterei‘ für ‚alle besser gebildeten und erzogenen Menschen, die gern für das Vaterland auch den Degen ziehen möchten‘ und als politische Hoffnung, weil aus ihm ein neuer landespatriotische Engherzigkeit überwindender Geist zu sprechen schien. In seiner Überzeugungsarbeit geht Arndt psychologisch geschickt vor. Seine besondere Wirkung erhält das Gedicht als Kontrafaktur des Lutherischen Reformationsliedes ‚Ein feste Burg ist unser Gott‘. Wörtliche Übernahmen halten die im Kirchenlied dargestellte Situation gegenwärtig: Mit Gottes Unterstützung wird der Herrscher der Welt, der Teufel, besiegt, in einer Situation, in der dieser besonders mächtig erscheint. Mit der Kontrafaktur kann Arndt zwei Ziele erreichen: die Deutung der Vernichtung des Napoleonischen Heeres in Rußland als Gottesurteil und die Charakterisierung der Franzosen als Verkörperung des Teufels. Gegen sie zu kämpfen wird zur Christenpflicht. Der Soldat hat den Urteilsspruch Gottes zu vollstrecken.“¹⁰ Die Aktualisierung ist freilich damit erkaufte, daß der siegreiche Chri-

¹⁰ A. a. O., 155.

stus durch die – mit Gottes Hilfe – siegreichen Deutschen ersetzt und damit der ursprüngliche Sinn des Lutherliedes ins Gegenteil verkehrt wird.

Arndts Lied, um die vierte bis sechste Strophe gekürzt, wurde im selben Jahr 1813 als Eröffnungsgesang einer Liedersammlung unter der Überschrift „An alle wahren Deutschen“ erneut abgedruckt.¹¹

Im Rhein-Main-Gebiet entwickelte sich eine aktive bürgerliche Nationalbewegung. Eine ihrer treibenden Kräfte war Karl Hoffmann aus Rödelheim bei Frankfurt am Main, der die Anregungen, die Arndt in seiner 1814 veröffentlichten Schrift „Entwurf einer deutschen Gesellschaft“ gegeben hatte, in die Tat umsetzte, die Gründung „deutscher Gesellschaften“. Die erste fand sich am 24. August 1814 in Idstein bei Wiesbaden im Fürstentum Nassau zusammen.¹²

Die Mitglieder wollten den Fürsten die Gestaltung des äußeren bürgerlichen Lebens überlassen und hofften dabei auf größere Freiheiten, z. B. auf eine ständische Verfassung, während sie selbst in unpolitischer Absicht die Ausgestaltung des „inneren Lebens“ und die Entwicklung des patriotisch-nationalen Geistes anstrebten. Die nassauische Regierung verbot sogleich diese, wie sie es nannte, „politischen Volksgesellschaften“.¹³ Es war durchgesickert, daß Hoffmann eine geheime Verbindung gründen wollte in der Absicht, die „Einigung der deutschen Nation“, geknüpft an die Dynastie der Hohenzollern und die preußische Monarchie, voranzutreiben.¹⁴ Hoffmann initiierte mit seinem Kreis Gedenkfeiern und Freudenfeuer am ersten Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig in sämtlichen deutschen Territorien und den Nachbarländern und publizierte anschließend auf mehr als 1000 Druckseiten die Berichte, Zeitungsmeldungen und Festgesänge dieser Feiern.¹⁵ Aus den mitabgedruckten Subskriptionslisten läßt sich der Kreis der Interessierten direkt ermitteln. Protestantische Geistliche spielen hier, ebenso wie bei den Berichterstattem und Festrednern, eine hervorgehobene Rolle.

Hoffmann veröffentlichte darin ein „Festlied zur Feier des 18. Oktobers 1814“,¹⁶ das folgendermaßen lautet:

Ein feste Burg ist unser Gott!
 Laßt brechen Wehr und Waffen;
 Wir stehn durch ihn in Gefahr und Not,
 Er wird uns Rettung schaffen.
 Und ob ein drohender Feind

¹¹ Kriegsgesänge für freie Deutsche. Als Taschenbuch zum Feldzug 1813, o. O. 1813, 1–3.

¹² S. *Harald Braun*, Das turnerische und politische Wirken von Alexander Ludwig Weidig 1791–1837, Ahrensburg 1977, 23.

¹³ S. a. a. O., 24.

¹⁴ S. *Friedrich Meinecke*, Die Deutschen Gesellschaften und der Hoffmannsche Bund. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Bewegung in Deutschland im Zeitalter der Befreiungskriege, in: *Hermann Haupt* (Hg.), Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaft und der deutschen Einheitsbewegung, Bd. 1, Heidelberg 1910, 4–17.

¹⁵ *Karl Hoffmann* (Hg.), Des Teutschen Volkes feuriger Dank- und Ehrentempel, Offenbach 1815.

¹⁶ A. a. O., 1067 ff.

Es noch so ernstlich meint,
Ob große Gewalt, viel List
Ihm Schwert und Panzer ist:
Ein Arm ist, der ihn hemmet.

Mit unsrer Macht ist nichts getan,
Unsre Klugheit ist verloren,
Bleibt das Herz nicht ein mutiger Mann;
Wir sind zum Kämpfen geboren.
Wohin der Pflicht Panier
Uns winket, schreiten wir.
Wer diesen Mut gewann,
Dem schwingt sich der Glaube voran:
Das Gute wird Feld behalten.

Und tobte das Böse, ein fürchterlich Meer,
Im Boden uns zu verschlingen,
Zerstörend die Werke der Tugend umher:
In die Seele mag es nicht dringen;
Und wär's ein König der Welt,
Hier sind ihm Grenzen gestellt.
Ist's um die Erde getan,
So schwinget sich himmeln
Das Gute im Geiste der Guten.

Hoch über dem Himmel thronet ein Gott,
Der führet die heilige Sache
Aus der Vergangenheit Hohn und Spott,
Daß er sie herrlich mache.
Und nähmen sie auch den Leib,
Gut, Ehre, Kind und Weib;
Es fahre das Zeitliche hin,
Ein kurzer, unsicherer Gewinn.
Reich Gottes, du mußt uns bleiben.

Scheibenberger weist in seiner Dissertation eine ganze Fülle ähnlicher aktualisierender Umdichtungen von Kirchenliedern nach.¹⁷ Sie hatten für die Kriegsfreiwilligen den Vorzug, daß ihnen die Melodien bekannt waren und daß sie, den Wortlaut der Urfassung im Sinn, sich als die Streiter Gottes im heiligen Krieg des deutschen Glaubens gegen „welsche Frivolität und Gottlosigkeit“ fühlen konnten. Der erste, der das Tier aus dem Abgrund der Johannesoffenbarung auf Napoleon gedeutet hat, war übrigens Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817), der Patriarch der Erweckungsbewegung am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert.¹⁸

¹⁷ Vgl. *Scheibenberger* (s. Anm. 5), 57 ff.

¹⁸ Vgl. *Otto Böcher*, *Die Johannesapokalypse*, Darmstadt 1975, 5 f.

In der 1813 im Druck erschienenen Sammlung „Geistliche Lieder für deutsche Krieger“¹⁹ findet sich folgende Umdichtung eines Anonymus:

Ein feste Burg ist unser Gott,
Ein gute Wehr und Waffen.
Er macht uns frei von aller Not,
Die Menschen uns jetzt schaffen.
Des Vaterlandes Feind
Hat seine Macht vereint,
Um mit Gewalt und List,
Die oft gefährlich ist,
Uns gänzlich zu vernichten.

Mit unsrer Macht ist nichts getan;
Wir sind gar bald verloren,
Doch hat sich selbst der rechte Mann
Für uns zum Schutz erkoren.
Bist du belehrt als Christ,
Und fragst noch, wer er ist?
Jehovah Zebaoth!
Nur der ist unser Gott;
Das Feld muß er behalten.

Und wenn die Welt voll Teufel wär',
Und wollten uns verschlingen;
So fürchten wir uns nicht so sehr;
Es muß uns doch gelingen.
Gott führt uns in den Krieg.
Sein Arm gibt uns den Sieg.
Weg Zagen, Furcht und Graun!
Laßt uns gen Himmel schaun!
Von da kömmt unsre Hilfe.

Dies glauben wir und wanken nicht,
Mag auch die Welt erbeben.
Der Herr bleibt unsre Zuversicht,
Tod gelt' es oder Leben!
Lebt wohl, Freund, Kind und Weib!
Fällt unser schwacher Leib:
So lebt der Geist doch dort
Beglückt und ewig fort.
Lebt wohl! Wir sehn uns wieder.

¹⁹ Geistliche Lieder für deutsche Krieger. Bei ihrem Ausmarsche zu gebrauchen. Mit Melodien, o. O. 1813, 3–5.

3. Zitationen des Lutherliedes in Dichtungen der Befreiungskriege

Über die Verwendung und Umdichtung hinaus gibt es auch die Zitation von Motiven aus dem Lutherlied. „Ungewöhnlich oft können wir beobachten, daß in der Lyrik der deutschen Erhebung bekannte evangelische Kirchenlieder anklingen. Kaum ein Patriot, der damit nicht seine Dichtung bereichert hätte! Erinnerungen an das Lutherlied begegnen uns auf Schritt und Tritt“:²⁰ Ernst Moritz Arndt reimt:²¹

Gott, du bist meine Zuversicht,
 Mein Schirm und meine Waffen ...
 Und wenn die schwarze Hölle sich
 Mit ihrem Gift ergösse
 Und trotziglich und mörderlich
 Durch alle Länder flösse,
 Gott bleibt mein Mut,
 Mir bleibt das feste Wort gewiß,
 Das Ewigkeiten lenkte,
 Das ewige Wort bleibt doch mein Hort ...

Bei Theodor Körner heißt es: „Und wenn die Welt voll Teufel wär ...“;²² bei Joseph von Eichendorff: „Ein feste Burg, Trutz der Gewalt ...“;²³ bei Carl Bodenburg: „Nun lernt es vertrauen dem Gott, der unsere Burg ist ...“;²⁴ bei Heinrich Gottfried Bornmüller: „Gott ist die feste Burg!“;²⁵ bei Peter Breiß sogar mehrfach: „Und jauchzeten laut ...: Ein feste Burg ist unser Gott“²⁶ und „Ich will auf Luthers Stimme hören: Ein feste Burg ist unser Gott!“²⁷ In „Des Königs Heimkehr. Hymne seines treuen Volkes am 7. Juni 1815“ heißt es: „Ein feste Burg ist unser Gott, ertönt von tausend Zungen ...“.²⁸ August Patow dichtete: „Die nicht mit Waffen und Wehr ... sich suchten die Freiheit zu retten“;²⁹ Friedrich Sack: „Mit uns ist Gott, die rechte Waff und Wehr“³⁰ und „Gott ist mit uns und unsre Burg und Waff und Wehr ...“.³¹ Und Friedrich Schlegel: „Gott allein ist hier die

²⁰ Scheibenberger (s. Anm. 5), 59.

²¹ Ernst Moritz Arndt, *Kriegslieder der Deutschen*, o. O. 1813, 53 ff.

²² Theodor Körner, *Leier und Schwert*. Dritte rechtmäßige, vom Vater des Dichters veranstaltete Ausgabe, Berlin 1815, 62.

²³ Joseph von Eichendorff, *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von Wilhelm Kosch, Regensburg 1908, Bd. 1, 161.

²⁴ Carl Bodenburg, *Preußische Kriegslieder und einige andere Gedichte*, Heft 1, Zerbst 1813, 30.

²⁵ Heinrich Gottfried Bornmüller, *Der achtzehnte Oktober*, Sieben Lieder, Suhl 1820, 9.

²⁶ Peter Breiß, *Volkslieder und Gedichte*, größtenteils aus unserer denkwürdigen Zeit in der kunstlosen Sprache des Herzens, 1. Teil, Hamburg 1815, 4.

²⁷ A. a. O., 85.

²⁸ Dresden 1815, 97.

²⁹ August Patow, *Vaterländische Kriegs- und Ermunterungslieder*, Hamburg 1815, 15.

³⁰ Friedrich Sack, *An meine Mitbürger*, Berlin 1814, 19.

³¹ Ebd.

Wehr“.³² Christian Ulrich von Ulmenstein griff ebenfalls auf Luthers Lied zurück und erinnerte an den Reformator: „Ein feste Burg ist unser Gott, sang schon der Doktor Luther ...“.³³ Wilhelm Christian Müller griff eine andere Strophe des Lutherliedes auf: „Wenn auch die Welt voll Teufel wäre, so fürchten wir uns doch nicht mehr ...“.³⁴ In den „Liedern für brave deutsche Krieger“ reimte ein unbekannter Verfasser: „Und stimmt mit Luther wohlgemut: Laß fahren dahin, Leib, Glanz und Gut, Gott und Ehr’ muß uns bleiben doch ...“.³⁵ Diese Belege ließen sich noch beträchtlich vermehren. Kein anderes Kirchenlied hat die Dichtung der Befreiungskriege so stark geprägt wie das Lutherlied.

Der Literaturwissenschaftler Wilhelm Scherer schrieb 1929 über Ernst Moritz Arndt: „Und darf man ihn auch mit Luther nicht vergleichen, so war er doch ein geringeres Glied an Luthers Stamm. In allen seinen Vaterlandsliedern kann man zwischen den Zeilen lesen: Ein feste Burg ist unser Gott“.³⁶ Karl Scheibenberger stellt fest: Dies „trifft mehr oder minder auf alle unsere Patrioten zu. Des Reformators Verse ‚Ein feste Burg ist unser Gott ... Es muß uns doch gelingen!‘ sind zu dem einen religiösen Hauptmotiv ihrer nationalen Dichtung geworden. Wenn gerade dieser Gesang Luthers die Dichter von 1813 besonders stark in seinen Bann zog, so lag dies an der ungeheueren Aktualität dieses zeitlos gültigen Liedes begründet.“³⁷

4. Das Lutherlied in der Erhebung von 1848/49

Auch die rationalistisch-liberale Pfarrerschaft und ihre Anhänger im Bürgertum, die in der Pfalz und den Nachbarregionen besonders zahlreich waren, wählten sich bei ihrem Protest in der direkten Nachfolge Martin Luthers. Als sich 1847 in Winzingen erstmals seit dem Hambacher Fest von 1832 wieder eine größere Volksversammlung zu treffen wagte, um die Beschwerden gegen das ungeliebte Speyerer Konsistorium unter der Führung von Isaac Rust zu formulieren, wurden zwei Lieder gesungen, die der Ingenheimer Pfarrer Friedrich Theodor Frantz (1809–1864), das Schulhaupt des pfälzischen Rationalismus,³⁸ in seiner Zeitschrift „Die Morgenröthe“ zusammen mit der Beschwerdeschrift

³² Friedrich von Schlegel, *Sämtliche Werke*. Zweite Originalausgabe, Wien 1846, Bd. 9, 172.

³³ Christian Ulrich von Ulmenstein, *Vaterländische Gesänge aus dem alten Westfalen*, Hannover 1818, 15.

³⁴ Wilhelm Christian Müller, *Patriotische Kriegs- und Siegeslieder eines alten Deutschen zur Feier großer Männer und Tage nach bekannten und neuen Melodien*, Bremen 1814, 122.

³⁵ Hersfeld o. J., 141.

³⁶ Wilhelm Scherer, *Geschichte der deutschen Literatur*, Berlin 1929, 708.

³⁷ Scheibenberger (s. Anm. 5), 59.

³⁸ S. Bernhard H. Bonkhoff, *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz 1818–1861*, München 1986, 97–103 u. ö.; Friedrich Schmidt, „Die Morgenröthe eines neuen Tages für die Menschheit“. Friedrich Theodor Frantz und der Beginn der kirchlichen Publizistik in der Pfalz 1844–48, in: BPFKG 63 (1996), 7–44.

an die Regierung in München zum Abdruck brachte.³⁹ Aufschlußreich ist, wie Luthers Lied in den beiden ersten Strophen⁴⁰ verändert wurde: Der altböse Feind ist nicht mehr der Teufel, sondern das auf Schrift und reformatorische Bekenntnisschriften sich berufende Kirchenregiment. Jesus Christus ist nicht mit dem Herrn Zebaoth in eins gesetzt, sondern erscheint als Weisheitslehrer.⁴¹

Ein' veste Burg ist unser Gott,
Ein' gute Wehr und Waffen.
Er hilft uns frei aus aller Noth,
Die uns jetzt hat betroffen.
Der alt' böse Feind
Mit Ernst es jetzt meint.
Mit großer Macht und List
Hat er sich ausgerüst't
In allen Erdenreichen.

Mit uns'rer Macht ist nichts gethan,
Wir sind gar bald verloren;
Es streit't für uns der rechte Mann,
Den Gott selbst hat erkoren:
Fragst du, wer der ist:
Er heißt Jesus Christ!
Gesandt zu uns von Gott,
Dem Herrn Zebaoth;
Das Feld muß er behalten.

Das zweite Lied versucht, nachdem der Protest dieser Protestanten geäußert ist, ihr eigenes Bekenntnis zu formulieren. Als Melodieangabe ist ihm vorangestellt: „Was ist des Deutschen Vaterland?“

Was ist des Christen Heiligthum?
Ist's Symbolum, ist's Kirchenthum?
Ist's, wo der Aberglaube blüht?
Ist's da, wo die Verfolgung glüht?
O nein! O nein!
Sein Heiligthum muß besser seyn!

Was ist des Christen Heiligthum!
Ist's Pfaffenthum? Ist's Mukkerthum?
Ist's wohl die Pietistenlehr'?
O nein! O nein!
Sein Heiligthum muß besser seyn!

Was ist des Christen Heiligthum!
Ist's gleißnerisches Priesterthum?

³⁹ Morgenröthe 1847, 343–345.

⁴⁰ Die Strophen 3 und 4 bleiben nahezu unverändert.

⁴¹ Der beiden Liedern folgende Artikel trägt die Überschrift „Von der Gottheit Jesu steht nichts in der Bibel.“

Wo Herrschsucht, Stolz und arge List
 Wie gift'ger Rost am Heil'gen frißt?
 O nein! O nein!
 Sein Heiligthum muß besser seyn!

Was ist des Christen Heiligthum?
 Ist's sonst ein andres Menschenthum?
 Ist's Uhlchs Geist?⁴² Ist's Ronge's Lehr'?⁴³
 Der Geist, die Lehr' gefiel mir sehr.⁴⁴
 O nein! O nein!
 Sein Heiligthum muß besser seyn!

Was ist des Christen Heiligthum?
 Sag' an das wahre Christenthum!
 Es ist der „Liebe“ Machtgebot,
 „Die Lieb' zu Gott bis in den Tod!“
 Die soll es seyn! Die soll es seyn!
 Die, wahrer Christ, die soll es seyn!

Die Christuslehre soll es seyn!
 O Gott vom Himmel sieh darein!
 Und gib uns ächten Christenmuth,
 Daß wir sie lieben treu und gut.
 Die soll es seyn! Die soll es seyn!
 Die Christuslehre soll es seyn!

Bereits der Pietismus, der nun vom Rationalismus wegen seiner Rechtfertigungslehre angegriffen und als „Blutreligion“ verspottet wird, hatte „das Evangelium Jesu“ zu einem neuen Kanon im Kanon werden lassen. Nunmehr wurde der Sohn Gottes seiner göttlichen Natur entkleidet und als Tugendlehrer aus Nazareth gegen den altprotestantischen Kirchenglauben und seine Bekenntnisschriften („Symbolum“) gestellt. Diese theologischen Grundüberzeugungen fand man wieder bei den Deutschkatholiken, die sich damals auch „Lichtfreunde“ nannten. Die „Morgenröthe“ hatte bereits 1845 diese Bewegung enthusiastisch begrüßt als „mitten in der Finsternis angezündetes Licht“

⁴² Leberecht Uhlich (1799–1872), Schüler Wegscheiders, seit 1824 im geistlichen Amt, gründete 1841 mit gleichgesinnten Pfarrern in Gnadau bei Magdeburg die Bewegung der „Lichtfreunde“. 1847 wurde er von seiner Magdeburger Pfarrei suspendiert und leitete dort eine freie Gemeinde. 1848 wurde er Mitglied der preußischen Nationalversammlung. Vgl. *Martin Friedrich*, Art. Uhlich, in: RGG⁴ 8, Tübingen 2005, 696.

⁴³ Johannes Ronge (1813–1887), Führer des Deutschkatholizismus, römisch-katholischer Kaplan, 1843 abgesetzt, danach Lehrer, nach seinem Protest gegen die Ausstellung des heiligen Rocks in Trier 1844 exkommuniziert, Mitglied des Frankfurter Parlaments. Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Johannes Ronge, in: GKG 9/2, Stuttgart 1985, 153–164; *Ders.*, Art. Ronge, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 628 f.; *Jochen-Christoph Kaiser*, Art. Freidenker, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 296–299.

⁴⁴ Bereits 1845 empfing Ronge aus dem pfälzischen Neustadt eine Huldigungsadresse und 100 Flaschen Wein, am 3. April 1845 wurde hier die erste deutschkatholische Gemeinde Bayerns gegründet, 1846 folgte die zweite im pfälzischen Frankenthal.

und Frantz stellte auf der Diözesansynode Bergzabern dieses Jahres den Antrag, die katholischen Apostaten als „Glaubensgenossen in unbeschränktem Sinne aufzunehmen“, so daß etwa zwischen evangelischen Christen und Deutschkatholiken geschlossene Ehen nicht als Mischehen anzusehen seien und den „Neukatholiken“ ohne Konversion die Teilnahme am Abendmahl der evangelischen Kirche gestattet sei. Weil man in Luthers Reformation vor allem eine Vorform der Aufklärung sah, aber seine theologischen Überzeugungen selbst als mittelalterlich und rückständig einstufte, mußte diese Form der Lutherrezeption gründlich scheitern. Die der Erweckungsbewegung und dem Konfessionalismus verpflichteten Theologen jener Zeit hatten einen viel engeren Anschluß an den Reformator als jene Modernisten.

Ebenfalls in der Zeitschrift „Die Morgenröthe“⁴⁵ veröffentlichte Friedrich Theodor Frantz 1848 das folgende Gedicht von Moritz Alexander Zille (1814–1872),⁴⁶ das die Überschrift „Christliche Waffenrüstung“ trägt und bei dem als Singweise „Eine feste Burg ist unser Gott“ angegeben ist, das also möglicherweise für die Verwendung im Gottesdienst gedacht war:

Seid stark im Herrn und wohlgemuth,
 Daß jeder in sich merke
 Die Kraft, die alles kann und thut,
 Des heil'gen Gottes Stärke!
 Legt Gottes Waffen an,
 Auf daß ihr Mann für Mann
 Dem Feinde widersteht
 Wann los er auf euch geht
 Mit seiner Macht und Tücke.

Wir haben nicht mit unserm Blut
 Und unserm Fleisch zu kämpfen.
 Hier gilt es Kraft und Heldenmuth,
 Die Herrn der Welt zu dämpfen,
 Die, sicher und gewiß,
 Hier in der Finsterniß
 Beherrschen diese Welt.
 Wohlauf denn, stürzt und fällt
 Der bösen Geister Rotte!

In Gottes Waffen geht einher,
 Wann sich's zum Kampf gestaltet.
 Daß ihr euch tapfer stellt zur Wehr
 Und ihr das Feld behaltet!

⁴⁵ Jg. 1848, 247 f.

⁴⁶ Kirchenliederdichter, 1838 Nachmittagsprediger an der Leipziger Universitätskirche, zugleich Lehrer am modernen Gesamtgymnasium, dessen Direktor er 1859 wurde, 1846–1850 zugleich Redakteur der Allgemeinen Zeitung für Christentum und Kirche; Verfasser vieler christlicher Schriften, darunter auch einer metrischen Übersetzung der Psalmen. Vgl. *Philipp Paul*, Art. Zille, in: RGG² 5, Tübingen 1931, 2113.

Gerüstet kommt herbei!
 Der Gurt der Lenden sei
 Die Wahrheit, fest im Streit
 Und die Gerechtigkeit
 Sei eures Leibes Panzer.

Mit Freudigkeit seid wohl beschuht,
 Daß ihr auf vielbedrohten,
 Auf rauhen Pfaden nimmer ruht
 Und lauft als Friedensboten.
 Faßt des Vertrauens Schild;
 Schießt glühnde Pfeile wild
 Auf euch der Bösewicht,
 Daß sie euch treffen nicht
 Und ihr sie alle löschet.

Ziert mit des Heiles Helm das Haupt!
 Der Himmel steht euch offen.
 Und keine Macht und Tücke raubt,
 Was eure Herzen hoffen.
 So geht zum Kampfe fort!
 Ergreift Gottes Wort,
 Das ist des Geistes Schwert.
 Wer also ist bewehrt,
 Der muß das Feld behalten!

Nicht nur durch die beiden Zitate im dritten und im fünften Vers dieses zu Widerstand und Krieg aufrufenden Feldzuges gegen „die Herrn der Welt“ ist diese Dichtung eine Anlehnung an das Lutherlied, zugleich aber seine Indienstnahme zu tagespolitischen Zwecken, die das Klientel der „Frantzischen Parthey“ 1848 wohl verstanden hat.

In die gleiche theologische Kategorie gehört die umfangreiche, im folgenden nur auszugsweise wiedergegebene Dichtung, die der radikal rationalistische Theologe Johannes Günther zu Luthers 300. Todestag 1846 zum Druck befördert hat.⁴⁷ Sie fordert im Sinne der Lichtfreunde die Vereinigung aller katholischen und protestantischen Aufklärer zu einer gemeinsamen „großen deutschen Kirche“:

Hier ist ein Mekka deutschen Strebens,
 ein Denkmal deutscher Kraft und Tüchtigkeit,
 hier ist's, wo Luther einst, und nicht vergebens,
 begann der Ueberzeugung hehren Streit,

⁴⁷ *Johannes Günther* (Hg.), *Luthers dreihundert jährige Todesfeier. Gedenkbuch für protestirende Christen*, Jena 1846, zit. nach *M. Eisenacher* (Hg.), *Luther. Sein Leben und sein Werk in Prosa und Poesie*, Nürnberg o. J. [ca. 1930], 39 f.; freundlicher Hinweis von Pfarrer Dietmar Wenzel, Rohrbach bei Landau.

hier ist es, wo die Freiheit geist'gen Lebens
er seinem Volk gewann für alle Zeit.
Ja, hier liegt Wittenberg, um stets zu melden
von Deutschlands größtem, unbesiegten Helden.

Ha! Deutschlands größter Held, du bist es, hehrer,
durch kühnes Wirken urgewalt'ger Mann;
du warst der Freiheit kräftigster Verehrer,
durch den das Licht sein altes Reich gewann;
du bist noch stets der Völker ernster Lehrer,
wie du sie einst befreit vom Kirchenbann,
noch stets ein fester Hort, der aus den Ketten
der geist'gen Sklaverei vermag zu retten.

Ja, eine feste Burg du bist,
O Luther, kühner Mann,
von der herab man trotzen kann
dem Drucke, den der Feind ersann
in seiner Hinterlist.

Und ob die Welt voll Teufel wär',
du hältst im Kampfe stand,
zertrümmerst, was ihr Witz erfand,
bist, wo der freie Geist nicht schwand,
stets eine starke Wehr.

Der Menschen Werk muß untergehn,
erhält sich kurze Zeit,
doch was der freie Geist geweiht,
das wird für alle Ewigkeit,
ein Gotteswerk, bestehn.

Drum machest du den Feind zum Spott,
zertratst ihn gleich den Wurm
und bist in jedem grimmen Sturm
uns stets ein fester, sich'rer Turm,
worin der Burgherr Gott.

Seht, dort war es, wo kühn sein mutig Wagen
den Kampf mit Papst und Ablass er begann,
dort hat er seine Thesen angeschlagen,
vor deren Blitz der finst're Trug zerrann;
dort wollt' er länger nicht das Joch mehr tragen,
verbrannte kühn der Bulle schweren Bann,
und hier hat er, als Papst und Rom erledigt,
die reine Lehre vor dem Volk gepredigt.

O welch ein edler Mann, wie kühn und heftig
hat er dem Reich der Finsternis gewehrt,
wie gottvertrauend, voller Glut und kräftig
der Wahrheit und der Freiheit Recht gelehrt,

wie unermüdlich, mutig und geschäftig
allüberall den Moder weggekehrt,
und, O, wie treu, sobald sie frech beleidigt,
des deutschen Volkes Ehre froh verteidigt.

...

Die Geistesfreiheit war's, die du verehrtest,
o Luther, stets mit heldenkühnem Mut,
des Glaubens Freiheit, die du mächtig lehrtest
als höchstes, unveräußerliches Gut,
die nied're Selbstsucht, der du zürnend wehrtest,
in steter, ungeschwächter Herzensglut,
der Menschensatzung Druck, den du vernichtest,
im Kampfe, wider Papst und Rom gerichtet.

O wären stets die Deutschen fortgeschritten
auf der von Luther neu errung'nen Bahn,
wo jeder Mann in seinem Kreis gestritten
mit treuen Kräften wider alten Wahn, –
gesundet von des Aberglaubens Tritten
vermöchten wir dem schönsten Ziel zu nah'n
und auf des freien Geistes Selbstvertrauen
die freie deutsche Kirche jetzt erbauen.

Die freie deutsche Kirche! Ja, die freie,
die nicht gebunden von der Willkür Zwang,
wo man den Bruder einer Schuld nicht zeihe,
weil er nach Gott auf seine Weise rang;
wo jeder sich der Ueberzeugung weihe
nach freier Forschung und aus eignem Drang,
wo alle stets mit Taten nach der Wahrheit,
nach Gott stets suchen und nach geist'ger Klarheit.

...

Du aber, Deutschland, bist vor andern Ländern
bestimmt, der freien Kirche dich zu nah'n,
du mußt den alten Glaubensstarrsinn ändern,
stets wandelnd auf der Wahrheit rauher Bahn,
an der Philosophie erprobten Bändern
dich haltend, frisch zerstören jeden Wahn,
und die für jetzt noch schmäählich in Verhüllung
des Glaubens Freiheit bringen zur Erfüllung.

5. *Das Lutherlied beim Reichstagsjubiläum von 1929 und in der Zeit des Nationalsozialismus*

Zur Begrüßung der Festgäste bei der Vierhundertjahrfeier des Speyerer Protestationsreichstages im Jahre 1929 verfaßte der Speyerer Johann Georg Hufnagel das folgende Gedicht, das unter der Überschrift „Der Pfingstsonntag. Allen Glaubensbrüdern zum Gruß“ im Druck erschien:⁴⁸

Ein feste Burg ist unser Gott –
so klingt trotz Kriegen, Streit und Not
des treuen Kämpfers Trutzgesang
schon viermalhundert Jahre lang
durch alle Lande, alle Zonen,
wo treue Glaubensbrüder wohnen.
Und wie die Helden sich gewehrt,
durch Wort und Glaubensmut bewährt,
vor Fürsten und vor Kaiser treu,
entring sich uns ein Jubelschrei:
Wir bleiben treu der reinen Lehre,
denn Gottes Wort ist unsre Wehre!
Bewährt ist unser höchstes Gut,
das Glaubenshelden einst mit Blut
erstritten und so heiß erkämpft,
daß keine Macht der Welt es dämpft,
und bleiben wirds in fernsten Zeiten,
denn unser Gott wird für uns streiten.
Drum in dem Halleluja-Jahr
sei uns begrüßt, du Glaubensschar!
Und reich uns hier im Pfälzerland
die starke, treue Glaubenshand!
Laßt heute uns, wenn Glocken klingen,
vereint das Glaubensbanner schwingen!
Willkommen drum und frohen Gruß
euch Glaubensbrüdern, die den Fuß
gesetzt in unsre Stadt am Rhein
in Festesschmuck und Maienschein!
Euch sollen Segenströme fließen
und Pfingstgeist sich herniedergießen!

In der Zeit des Nationalsozialismus versuchten die Deutschen Christen, das Lied von der festen Burg für ihre Zwecke einzuspannen. Im deutschchristlichen Gesangbuch Thüringens von 1941 wurde „der Herr Zebaoth“ ersetzt durch „Retter in Not“. Da es in diesem nicht vom Text, sondern vom Kontext

⁴⁸ Speyerer Zeitung, 18. Mai 1929, Nr. 115; s. auch *Emil Lind*, *Speyer und der Protestantismus*, 2 Bde., Heidelberg 1929/30, Bd. 2, 62 f.

geprägten Buch eine Rubrik „Die Kirche“ nicht gab, stand das Lutherlied im Abschnitt „Heilig Vaterland“.⁴⁹

In der Zeit des Kirchenkampfes gewann Luthers Reformationslied neue Bedeutung, als die Bekennende Kirche die Gemeinden zu Bekenntnisgottesdiensten sammelte und vielfach spontan „Ein feste Burg“ angestimmt wurde.

6. *Politisierende Umdichtung des Lutherliedes im Umkreis der kirchlichen Bruderschaften*

Die erbitterten kirchlich-politischen Debatten um Wiederaufrüstung, atomare Bewaffnung, Militärseelsorge und christliche Politik in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts spiegeln sich in dem folgenden Spottgedicht, das – als „Lied der Bekenner“ apostrophiert – 1958 im Pfälzischen Pfarrerblatt abgedruckt wurde.⁵⁰ Mit den Angaben „Melodie: ‚Ein feste Burg‘, Tonart: dröhnend!, Liturgischer Kalender: beim Gustav-Adolf-Fest“ wurde das Lutherlied zur Chiffre für eine vermeintlich politisch restaurative kirchenleitende Mentalität im deutschen Protestantismus. Autor der zunächst anonym erschienenen Umdichtung war der pfälzische Pfarrer Rudolf Kaffka (1923–1985), von 1961 bis 1980 Bundestagsabgeordneter für die SPD.

Die Kirche hat zu dieser Zeit
ein klares Wort vermieden,
war untertan der Obrigkeit
und hat sich nicht entschieden.
Sie baut ihren Dom,
platzt auch das Atom,
das macht ihr doch nichts,
sie spielt das Kind des Lichts
und wurstelt ruhig weiter.

Mit unsrer Macht da ists getan,
wir haben Stahl und Eisen.
Und vor dem Konrad jedermann
tut in die Hosen – beißen;
denn mit seinem Geld
das Feld er behält
auch jetzt bei der Wahl,
das macht uns keine Qual,
wir spenden stets den Segen.

⁴⁹ Vgl. Birgit Gregor, ... von jüdischem Einfluß befreit: „Großer Gott wir loben dich“. Ein deutsch-christliches Gesangbuch aus dem Jahre 1941, in: Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens, hg. von Thomas A. Seidel, Leipzig 1998, 124–142; freundlicher Hinweis von Dr. Rainer Stahl, Erlangen.

⁵⁰ Pfälzisches Pfarrerblatt 49 (1958), 7.

Doch ist das Kirchenregiment
 durchaus nicht bald verloren.
 O höret nur, wie es bekennt
 ganz nach des Staates Ohren.
 Wer gibt da den Ton?
 Die C. D. Union!
 Nur kein Pazifist!
 Die Macht, die hat der Christ,
 der sich tut christlich heißen.

Die Kirch sie sollen lassen stahn
 und vielen Dank dann haben.
 Es streit für uns der Herr Kaplan
 und der Bischof, den wir haben,
 und die E K D,
 ihr tut nichts mehr weh,
 auch kein Militär,
 Seelsorger gibt Gewähr,
 daß alles bleibt beim Alten.

Folge dieser Einschätzung war, daß in den Kreisen der linksbarthianisch geprägten kirchlichen Bruderschaften das Lutherlied kaum noch oder überhaupt nicht mehr gesungen wurde. Die Skepsis gegenüber dem Lied ist selbst im Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch von 1990 noch zu spüren, wo Joachim Stalmannt bekennt: „Ja, wir haben heute unsere Schwierigkeiten mit der ‚Protestantenhymne‘ ...“.⁵¹ Als Perspektive für Luthers Reformationslied in unserer Zeit will er nur gelten lassen: „Unsere Gemeinden werden dieses Lied ihres Reformators in für sie friedlichen Zeiten nur dann glaubhaft singen, wenn sie es nicht als Glorifizierung ihrer Anfänge, sondern in Solidarität mit den Leidenden und Unterdrückten in aller Welt, Christen und Nichtchristen, singen und im Wissen, daß die eigene Bewährungsprobe einstweilen aussteht. Darum ist die Verlegung im Wochenliedplan auf den Sonntag Invokavit als Sonntag der Versuchungsgeschichte Jesu nur zu begrüßen. Wir werden dem Lied heute am ehesten den geschuldeten Respekt erweisen, indem wir uns ihm gegenüber Zurückhaltung auferlegen.“⁵²

Da war sogar das altgediente Mitglied der pfälzischen Kirchlich-Theologischen Arbeitsgemeinschaft, Pfarrer Alfred H. Kuby (* 1923) offener und aufgeschlossener, der in der Rückschau bekannte: „Trotzdem meine ich, daß wir dies Lied – wenigstens die ersten drei Strophen – fröhlich singen dürfen (und warum nicht zusammen mit katholischen Schwestern und Brüdern?) zur Bekräftigung der Gewißheit unserer durch Jesus Christus geschehenen ‚Befreiung von den gottlosen Bindungen dieser Welt‘ (Barmer Bekenntnis von 1934). Wenn

⁵¹ Joachim Stalmannt/Johannes Heinrich (Hg.), Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch III/2, Göttingen 1990, 58.

⁵² A. a. O., 65 f.

wir Alten bei der 4. Strophe zögern, dann ist es angesichts unseres Versagens während der NS-Zeit. Doch darüber müßte man mündlich diskutieren.“⁵³

7. *Das Lutherlied im Kabarett*

Wie von Anfang an hat auch in der Gegenwart das Reformationslied Martin Luthers entschiedene Befürworter und entschiedene Gegner, nun aber auch in der eigenen Konfession. Ein neues Phänomen ist allerdings seine Verwendung zu kabarettistischen Zwecken.

Am Reformationstag des denkwürdigen Jahres 1968 begann das Pfarrerkabarett „Die 7 Kirchen (S)Türmer“ im Kieler Stadtteil Elmschenhagen bei der Einweihung des neuen Gemeindehauses als „Die Schelmenhagener Runde“ sein erstes Programm, das den Titel trug: „Mit unsrer Pracht ist nichts getan!“⁵⁴ 1978 wechselte das Team nach Lübeck und wählte seinen neuen Namen nach den sieben Türmen der Stadt. Mittlerweile läuft das 8. Programm, aber wie ein Roter Faden taucht immer wieder das Lutherlied darin als der „Türmer-Song“ auf:

Ein feste Burg ist unser Trost.
Wir gehen mit den Massen.
Wir wollen gern den lieben Gott
‘nen guten Mann sein lassen.
Die Kirche muß sein!
Doch geh’n wir nicht rein.
Für Zeiten der Not
braucht man den lieben Gott.
Das muß ihm schließlich reichen.

Zu Weihnacht sind die Kirchen voll,
da gibt’s ‘ne große Sause.
Damit erfüll’n wir unser Soll,
dann hab’n wir ein Jahr Pause.
Auch Konfirmation
von Tochter und Sohn,
da gehen wir hin.
Für die ist’s bar Gewinn.
Das Fest muß uns doch bleiben!

Später wurde der zweite Vers der Gegenwart angepaßt und hieß:

Zu Weihnacht sind die Kirchen voll,
da gibt’s ne große Sause.
Damit erfüll’n wir unser Soll,
dann hab’n wir ein Jahr Pause.

⁵³ Alfred H. Kuby, Ein feste Burg ... 1936 im Gespräch, in: BPFKG 66/67 (1999/2000), 501 f., 502.

⁵⁴ Schreiben von Reinhard Reetz, Lübeck, vom 8. September 2003 an den Verfasser. Die folgenden Textproben wurden anbei mitgeteilt.

Kripp, Esel und Stroh,
 das machet uns froh.
 Für „Brot für die Welt“
 fünf Euro b'reitgestellt!
 Das Fest muß uns doch bleiben!

Unter dem Programmtitel „Und wenn die Welt voll Handies wäre!“ nimmt die Gruppe den Einbau von Funkantennen in Kirchtürmen aufs Korn, der zahlreichen Kirchengemeinden bedeutende Einnahmen brachte und bringt:

Die Kirch' nach neuen Geldquellen sucht,
 Steuern keiner will zahlen.
 Der Handy-Boom nach Türmen ruft,
 die Wellen auszustrahlen.
 Ein Stab im Gehäus'
 bringt 4000 Mäus'.
 An Smog keiner denkt,
 den Heilger Geist ablenkt.
 Der Zweck heiligt die Mittel.

Ein Handy hat heut jedermann,
 ohn' das keiner kann leben:
 Erreichbar sein zu jeder Zeit
 und ständig Laut zu geben.
 In Snack-Bar und Schul',
 beim shopping ganz cool,
 in Kirche und Klo,
 das Lülalü macht froh,
 wenns sein muß, auch beim Schnackseln.

Und wenn die Welt voll Handys wär,
 die in den Ohren gellen,
 so lassen wir uns nimmermehr
 den Kirchenschlaf verprellen.
 Nehmen sie die Ruh?
 Besinnung dazu?
 Wir hören nicht hin,
 sie haben's kein Gewinn!
 O! Oropax vobiscum!

Das Kabarett präsentiert sich ab und an mit folgendem Titelsong, gesungen zur Melodie von der Festen Burg:

Wir sind die Türmer mit dem „s“
 aus Lübeck an der Trave.
 Wir schaun herab aus lichter Höh
 auf's Volk der Kirchenschafe.
 Was drunten passiert,
 das wird scharf fixiert,
 dann wird's kommentiert

und mit Humor serviert.
Ihr müßt es dann verdauen!

Ehrwürdig wirkt der Kirche Bau.
Doch gibt es zu entdecken
beim näh'ren Hinschau'n hier und da
mal hell', mal dunkle Flecken.
Erst weichen wir ein,
dann waschen wir rein,
dann wringen wir aus,
hängen zum Trocknen auf
und dreh'n sie durch die Mangel.

Ein feste Burg war uns das Geld,
wir hab'n uns drauf verlassen.
Jetzt ist es schlecht um uns bestellt,
wir schaun in leere Kassen.⁵⁵
Die Schäfchen in Schar'n,
die wollen jetzt spar'n
für Urlaub und Heim
die Kirchsteuer-Eurolein.
Was bleibt, woll'n sie noch streichen.

Das Lübecker Kirchenkabarett bringt dabei ganz richtig auf den Punkt, wie in manchen Strukturdebatten der schmerzhaft kirchliche Schrumpfungsprozeß zu Lasten der Gemeinden vollzogen wird.

8. *Schluß*

Die Feste Burg geht ihren Weg weiter. Noch immer hat Luthers Reformationslied in den evangelischen Gemeinden und den evangelischen Herzen seinen Platz. Man muß nur Gottesdienste in Gemeinden in Österreich oder auf dem Balkan, in Polen oder im Baltikum mitgefeiert haben, um die alle bewegende Kraft dieses Liedes erlebt zu haben. In etlichen der dortigen Gemeinden ist das Lutherlied das gewöhnliche Schlußlied eines jeden Gottesdienstes und hat damit die Stellung, welche lange Zeit „Großer Gott, wir loben dich“ bei den Sonntagsmessen der Katholiken innehatte. Es ist längst nicht mehr nur das Lied des deutschen Protestantismus, sondern liegt in Dutzenden von Übersetzungen vor. Aber auch im deutschen Sprachraum regen diese Verse Martin Luthers immer wieder zu eigenen Versen an.

Der Dichterpfarrer Wilhelm Horkel hat 1996 in seiner Sammlung „Luther zu Ehren“⁵⁶ unter dem Titel „Lutherlied“ folgendes Gedicht veröffentlicht:

⁵⁵ Ab hier existiert als Variante: Erst nehmen wir Maß, sehn Salpeterfraß, dann bohren wir nach, legen den Schaden brach und suchen nach Sponsoren.

⁵⁶ *Wilhelm Horkel*, *Luther zu Ehren. Erzähl-Gedichte*, Vellmar 21996, 17.

Wenn alles wankt und wird zu Spott,
was ewig schien geschaffen –
„Ein feste Burg ist unser Gott,
ein' gute Wehr und Waffen!“
Greift uns der Satan listig an,
die Christus sind verschworen?
„Mit unsrer Macht ist nichts getan,
wir sind gar bald verloren.“
Währt uns zu lang die böse Frist,
wo die Dämonen walten –
„Er heißt Jesus Christ,
das Feld muß er behalten.“

Drängt Angst und Sorge wie ein Meer
Und wollt uns niederzwingen –
„so fürchten wir uns nicht so sehr,
es sollt uns doch gelingen.“
Starrt uns der Zeiten Wirrsal an,
wie solln wir Hoffnung haben?
„Er ist bei uns wohl auf dem Plan
mit seinem Geist und Gaben.“
Und gäben wir alle Güter hin,
wir, die zum Tode treiben –
„Laß fahren dahin, sie habens kein Gewinn.
Das Reich muß uns doch bleiben!“

Pfarrer Dr. Bernhard H. Bonkhoff, Kirchstraße 3, 66501 Großbundenbach

Justus Jonas an Luthers Sterbebett

Zur Entstehung der Totenmaske*

Von Inge Mager

Justus Jonas (1493–1555) gilt neben Luther, Bugenhagen und Melanchthon nicht nur als nächstbedeutender Wittenberger Reformator, sondern auch als einer von Luthers engsten Vertrauten.¹ Von 1521 bis zu seinem Weggang nach Halle im Jahre 1541 arbeitete Jonas, der Jurist, Theologe und Propst des Allerheiligenstifts, in Lehre und Forschung, Universitätsreform und Kirchengausbau mit Luther eng zusammen. Außerdem bewährte sich Jonas während dieser Zeit als treuer Reisebegleiter und als Luthers Seelsorger, der den oft in Stimmungstiefs Versunkenen wieder zurechtbringen konnte. Hieronymus Weller hat das mit der brieflichen Mitteilung von dem durch Katharina von Bora arrangierten therapeutischen Essen im Grauen Kloster geradezu anekdotenhaft bestätigt.²

Dabei war Jonas keineswegs immer der unangefochten Stärkere, vielmehr oft selbst der Aufrichtung bedürftig. Luther schrieb ihm nicht weniger als acht Trostbriefe.³ Ihn, der seit 1522 verheiratet war, zwei Ehefrauen und mehrere Kinder verlor und am Ende eine unversorgte Witwe mit sechs noch nicht erwachsenen Kindern zurückließ, drückten seit seinem Wechsel von Wittenberg nach Halle immer wieder Existenzsorgen. Zudem bereitete seine Gesundheit ihm fortwährende Probleme. Schließlich brachten der Schmalkaldische Krieg und das Augsburger Interim ihn um sein Hallenser Superintendentenamt und warfen ihn beruflich so aus der Bahn, dass er sich auf seinen letzten Lebensstationen in Hildesheim, Coburg, Regensburg und Eisleben nur mit der ihm früh von Luther vermittelten Einsicht trösten konnte, es sei für einen Theologen geradezu eine Auszeichnung, sich durch Grenzerfahrungen und Anfechtungen ganz auf Gott geworfen zu wissen und dadurch im Glauben zu wachsen.

Obleich zehn Jahre jünger als Luther, hätte Jonas sich gewünscht, den väterlichen Freund am eigenen Sterbebett zu sehen;⁴ stattdessen war aber er es, der dem in seinem mansfeldischen Geburtsort aus diesem Leben scheidenden

* Auszug aus einem Vortrag, gehalten anlässlich des 450. Todestages von Justus Jonas am 9. Oktober 2005 in der Marktkirche zu Halle.

¹ Vgl. Inge Mager, „das war viel ein anderer Mann“. Justus Jonas – ein Leben mit und für Luther, in: Peter Freybe (Hg.), Luther und seine Freunde, Wittenberg 1998, 10–27.

² Hieronymus Weller an die Ratsherren von Halle vom 18. April 1567, in: Gustav Kauer, Der Briefwechsel des Justus Jonas, 2. Hälfte, Nr. 940, Halle 1885, Nachdr. Hildesheim 1964, 343 f.

³ Vgl. Ute Mennecke-Haustein, Luthers Trostbriefe, Gütersloh 1988, 127–130.

⁴ Jonas an Veit Dietrich vom 9. März 1546, in: Kauer (s. Anm. 2), Nr. 789, 185 f.

Reformator am 18. Februar 1546 als Sterbehelfer beistand und ihm am Ende die Augen zudrückte. Es hatte sich auf der Hinreise Luthers nach Eisleben so ergeben, daß Jonas sich am 27. Januar in Halle aus Fürsorglichkeit, vielleicht auch einer inneren Eingebung folgend, der kleinen Wittenberger Delegation anschloß und während der folgenden drei Wochen in Eisleben nicht von Luthers Seite wich. Wegen dieser besonderen Zeugenrolle bestimmte der sächsische Kurfürst ihn denn auch neben Michael Coelius und Johannes Aurifaber zu der federführenden Abfassung des offiziellen Berichtes über Luthers Tod und Begräbnis.⁵ Das war der letzte Dienst, welchen Jonas dem Toten als Zeichen des Dankes für seine Freundschaft, aber auch als Vorbeugung gegen künftige Polemik und verunglimpfende Legendenbildung leistete. Damit im Zusammenhang steht noch ein weiterer, bisher nicht zweifelsfrei zu rekonstruierender Vorgang. Da er bis heute mit Halle zu tun hat, will ich im folgenden etwas näher auf ihn eingehen.

Als Luther in den frühen Morgenstunden des 18. Februar trotz letzter vergeblicher ärztlicher Eingriffe nach mehrmaligem Sprechen des Psalmwortes „In deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Ps 31,6), nach mehreren Gebeten und einem feierlichen Bekenntnis zu seiner christuszentrierten Theologie in Gegenwart zahlreicher Zeugen den letzten Atemzug getan hatte, bekleidete man ihn mit einem „schwäbischen“, am Hals gekräuselten „Kittel“, legte die Hände über dem Leib kreuzweise zusammen und bettete ihn auf eine strohbedeckte Schauliege im Sterbezimmer. Dort stellten sich bald die ersten Trauernenden ein, um den toten Reformator ein letztes Mal zu sehen. Am frühen Vormittag, noch bevor die Totenstarre einsetzte, zeichnete ein Eislebener Maler den Kopf und Oberkörper des Verstorbenen,⁶ während im Auftrag der Mansfelder Grafen⁷ ein berittener Bote den Künstler Lukas Furtenagel aus Halle⁸ herbeiholte. Gegen Mittag bekleidete man Luthers Leichnam mit einem Totenhemd (ohne Halskrause) und legte ihn in den inzwischen gegossenen und im Erdgeschoß des Sterbehauses aufgestellten offenen Zinnsarg. Hier konnte erneut von dem aufgebahrten Luther Abschied genommen werden. In der folgenden Nacht blieb der Sarg bewacht im Hause stehen.

⁵ Justus Jonas, Michael Cölius, Johannes Aurifaber, Bericht über Luthers Tod und Begräbnis, in: *Christof Schubart*, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen, Weimar 1917, Nr. 69, 59–68; vgl. auch: Vom Christlichen abschied aus diesem tödlichen leben des Ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri, bericht, durch D. Justum Jonam, M. Michaellem Celium, vnd ander die dabey gewesen ..., Wittenberg 1546, in: „Vom Christlichen abschied aus diesem tödlichen leben des Ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri“. Drei zeitgenössische Texte zum Tode D. Martin Luthers, hg. vom Evangelischen Predigerseminar Wittenberg, Stuttgart 1996.

⁶ Das Blatt ist verloren gegangen; es lag aber mehreren Totenbildnissen Luthers aus der Cranach-Werkstatt zugrunde. Vgl. Abbildung und Beschreibung in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers ..., Frankfurt a. M. 1983, Nr. 603, 437.

⁷ Nach dem ins Lateinische übersetzter Bericht über Luthers Tod von dem Eislebener [katholischen?] Apotheker Johann Landau ursprünglich ein Privatbrief an Georg Witzel in Regensburg vom 9. Juni 1546 (*Schubart* [s. Anm. 5], 79).

Am frühen Morgen des 19. Februar machte sich der inzwischen eingetroffene Furtenagel – vermutlich unter Ausschluß der Öffentlichkeit – an die Arbeit. Zunächst fertigte er eine bräunliche Pinselzeichnung von Luthers im Sarg liegenden Kopf an.⁹ Der Zeitpunkt stimmt exakt mit dem offiziellen Bericht überein: „da er schon eine Nacht im Sarck gelegen“.¹⁰ Daß Furtenagel eine zweite Zeichnung gemacht haben soll, weil die erste nicht befriedigte, wie es im Bericht des katholischen Apothekers Johann Landau heißt,¹¹ könnte sich entweder auf das Bild des Eislebener Künstlers vom Vortage beziehen¹² oder schon ein Anzeichen für aufkommende Polemik etwa der Art sein, als hätten die durch die Totenstarre gezeichneten, für ein friedliches Sterben nicht vorteilhaften Gesichtszüge „verschönt“ und damit verfälscht werden sollen. Dieser möglicherweise kritische Erklärungsversuch signalisiert aber in jedem Falle, daß man sich über die lange Zeit wunderte, die Furtenagel dafür brauchte, um den Verstorbenen „ab[zu]conterfei[en]“, nämlich den ganzen Vormittag des 19. Februar bis zur Überführung des Sarges in die Andreaskirche gegen 14 Uhr. Die Trauerfeier mußte – vermutlich deswegen – sogar auf 15 Uhr verlegt werden.¹³ In dieser Zeit – und damit komme ich zu dem noch nicht ganz geklärten Vorgang – könnte Furtenagel nach Vollendung des getuschten Porträts, als die Totenstarre langsam zu weichen begann, Gipsabdrücke zunächst vom Gesicht, von den Ohren und anschließend von beiden Händen Luthers gemacht haben. Hierfür hat nach der bisher bekannten Überlieferung kein offizieller Auftrag, allenfalls eine Erlaubnis der Mansfelder Grafen vorgelegen.¹⁴ Auch findet sich darauf kein einziger Hinweis in sämtlichen Sterbeberichten.

⁸ Furtenagel/Fortennagel (geb. 1505 in Augsburg) ist in Halle als Künstler zwischen 1542 und 1546 nachgewiesen. Vgl. ALBK 13, Leipzig 1916, 602 f. Furtenagel muß mit Luther bekannt gewesen sein, wie sich aus dem Geschenk eines Bibelteildruckes (Wittenberg 1541) mit persönlicher Widmung an Furtenagel (1544) schließen läßt. Luthers Sohn Paul scheint noch 1582 Kontakt zur Familie Furtenagel in Augsburg gepflegt zu haben, wie eine Eintragung des Mediziners über die Krankheit und das Sterben seines Vaters in die gleiche Bibelausgabe zeigt. Ob das ein Hinweis auf damals in Augsburg erneut aufgekommene katholische Zweifel am friedlichen Tod Luthers darstellt, müßte genauer überprüft werden. Außerdem finden sich auf einem Vorsatzblatt des Bibeldruckes auch Eintragungen des Justus Jonas, die gleichfalls auf ein näheres Verhältnis beider Männer zueinander während der Hallenser Zeit hindeuten (vom 26. Mai 1546). Vgl. WA 48, 11–13.

⁹ Vgl. Abbildung und Beschreibung in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland (s. Anm. 6), Nr. 604, 437 f.

¹⁰ Dazu paßt die Nachricht im offiziellen Sterbebericht von Jonas, Coelius und Aurifaber (*Schubart* [s. Anm. 5], 66, Z. 7 f.).

¹¹ A. a. O., 79, Z. 29–33. *Alfred Dieck*, Cranachs Gemälde des toten Luther in Hannover und das Problem der Luther-Totenbilder, in: *Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte* 2 (1962), 191–218, 195, rechnet mit einem ersten Porträt Furtenagels schon nach 13 Uhr am 18. Februar. Doch dann stimmt die Angabe, daß Luther bereits eine Nacht im Sarg gelegen habe, nicht!

¹² Diese Möglichkeit deutet auch *Dieck*, a. a. O., 214, an.

¹³ *Schubart* (s. Anm. 5), Nr. 78, 79, Z. 26 ff.

¹⁴ Wären die mansfeldischen Grafen Auftraggeber gewesen, hätten sie das Endprodukt, die Wachsabgüsse von Gesicht und Händen, mit Sicherheit in ihrem Besitz behalten.

Deshalb spricht einiges dafür, kein anderer als Justus Jonas habe den Künstler gebeten, diese ganz speziellen Erinnerungszeichen für ihn herzustellen.¹⁵ Das mußte wegen des erheblichen Arbeits- und Materialaufwandes ohne störende Publikumspräsenz geschehen. So würde sich die lange – bisher für die Anfertigung einer zweiten revidierten Zeichnung veranschlagte – Zeit mühelos erklären lassen. Die Wachsabgüsse aufgrund der am Sarg gefertigten Abdrücke, also die spätere Totenmaske und die Totenhände, konnten allerdings erst nach dem völligen Austrocknen der Gipsnegative nicht mehr in Eisleben, sondern in der Hallenser Werkstatt des Künstlers hergestellt werden.¹⁶

Läßt sich die Entstehung von Luthers Totenmaske und Händen demnach leidlich nachvollziehen, so bleibt immer noch die Frage zu beantworten, weshalb Jonas dazu in seinem Protokoll über Luthers Sterben und Begräbnis nichts schreibt. M. E. könnte das ein Hinweis auf seine eigene Initiative sein. Die unterlassene Erwähnung eines fremden Auftraggebers hätte ja, wenn sie nicht ausdrücklich erbeten worden wäre, als Verstoß gegen wahrheitsgetreue Berichterstattung getadelt werden können. Vorstellbar wäre demnach zunächst eine rein private Motivation. Jonas könnte sich ganz persönliche Erinnerungsstücke an den Toten gewünscht haben. Daneben wäre eine zusätzlich apologetische Absicht keineswegs auszuschließen. Was hätte Zweifel am natürlichen, kampflosen Tod Luthers besser zerstreuen können als ein originaler Gesichtsabdruck? Und wie das auf Bitte des sächsischen Kurfürsten geschriebene Protokoll über Luthers Sterben neben der erbaulichen und beispielgebenden Komponente vor allem der katholischen Polemik zuvorkommen sollte, so wollte Jonas mit der Totenmaske vermutlich einen zusätzlichen Beweis für das friedliche Herübergleiten des Reformators von diesem in jenes Leben in der Hinterhand haben; Reliquienverehrung lag ihm indessen völlig fern. Die Geheimhaltung jedoch ließe sich durchaus als vorbeugende Maßnahme gegen einen solchen Vorwurf erklären. Eisleben war damals noch nicht rein evangelisch. Jonas mußte in der Nähe wie in der Ferne mit unvoreilhafter Nachrede rechnen. Die lateinische Druckfassung des ursprünglich deutschen Briefes, den der altgläubige Apotheker Landau am 9. Juni 1546 an seinen wieder zum Katholizismus konvertierten Verwandten Georg Witzel in Regensburg schickte,¹⁷ dürfte diese Vorahnung denn auch gleich bestätigen.¹⁸ Bis ins 19. Jahrhundert hinein hielt sich der Verdacht, Luther habe sich aus Verzweiflung über das durch die Reformation in der Kirche Angerichtete das

¹⁵ Rein theoretisch käme natürlich auch der Künstler selbst, der Luther offenbar persönlich kannte, als Urheber in Frage.

¹⁶ Dieck (s. Anm. 11), 216, sagt: „Furtenagel fertigt von 7.00 bis 14.00 Uhr die Wachsabgüsse an“. Das läßt sich aus technischen Gründen nicht halten.

¹⁷ Schubart (s. Anm. 5), 74–80.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 110–112. Man gewinnt den Eindruck, der Briefempfänger Witzel könnte seine frühere theologische Kontroverse mit Jonas durch die „Überarbeitung“ des Briefes zu Lasten des verstorbenen Luther fortgesetzt haben!

Leben genommen.¹⁹ Soviel vorerst zu Furtenagels Tätigkeit am noch offenen Sarg Luthers in Eisleben.

Am frühen Nachmittag (nach 14 Uhr) des 19. Februar fand dann unter Glockengeläut und Gesang die Überführung des Sarges in die Andreaskirche statt. Hier hielt Jonas vor einer großen Trauergemeinde eine erste Ansprache über 1Thess 4, 13–18.²⁰ Danach wurde der Sarg geschlossen, verlötet²¹ und während der folgenden Nacht von zehn Eislebener Bürgern bewacht.²² Am Vormittag des 20. Februar hielt Pfarrer Michael Coelius in der Andreaskirche eine zweite Leichenpredigt. Um die Mittagszeit begann dann die vom sächsischen Kurfürsten angeordnete Leichenüberführung nach Wittenberg. Gegen Abend erreichte man Halle und stellte den Sarg in der Marienkirche ab. Dort hatte sich eine große Gemeinde versammelt. Sie sang „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“, mit kläglichem, gebrochener Stimme, wie Jonas vermeldet.²³ So mancher mag sich auch noch an Luthers Predigt hier auf der Hinreise erinnern haben.²⁴ Jetzt – gut drei Wochen später – trug man den Toten herein. Für eine erneute geistliche Ansprache war es wegen der bereits eingebrochenen Dunkelheit zu spät. Erst am 8. April hat Jonas seine Eislebener Leichenrede über 1Thess 4 leicht verändert in der Hallenser Marienkirche im Rahmen eines Gedächtnisgottesdienstes für Luther wiederholt und am Ende als Ausdruck des Sieges „über die Papisten“ den militanten Ausspruch des unerbittlichen Romkritikers zitiert: „Pestis eram vivens, moriens ero mors tua, Papa/ Als Lebender war ich deine Pest, als Toter werde ich dein Tod sein, Papst“.²⁵ Wegen des damals – am 20. Februar – also abgeblasenen abendlichen Trauergottesdienstes verblieb der Sarg über Nacht in der Sakristei der Marienkirche. „Etliche“ Hallenser Bürger bewachten ihn.²⁶ Am frühen Morgen des 21. Februar brach der Leichenzug in Richtung Bitterfeld auf und machte am Abend in Kemberg ein weiteres Mal Station. Erst am Montag, dem 22. Februar, wurde Wittenberg erreicht. Dort war alles für die Trauerfeier und Beisetzung in der Schloßkirche vorbereitet.²⁷

Ich habe die einzelnen Stationen zwischen Tod und Beerdigung Luthers so genau nachzeichnen müssen, um den einzig möglichen Ort für die Gipsabdrücke zur Herstellung der Totenmaske Luthers zu ermitteln. Wegen des zur Überführung verschlossenen Sarges sind die Gipsarbeiten nur in Eisleben denkbar, während die Wachsabgüsse ein bis zwei Tage später in Halle herge-

¹⁹ Vgl. u. a. *Paul Majunke*, *Luthers Lebensende*, Mainz 1889 u. ö., und weitere bei *Schubart* (s. Anm. 5), 143 ff., angegebene Lit.

²⁰ *Schubart*, a. a. O., 65, Z. 17–28; zum Inhalt dort 17 f.

²¹ Bericht des kurfürstlichen Leibarztes Matthäus Ratzeberger über Luthers Krankheit und Tod, vor 1558 (a. a. O., 85, Z. 5: „vergossen“).

²² A. a. O., 65, Z. 28.

²³ A. a. O., 66, Z. 27 f.

²⁴ A. a. O., 60, Z. 6–9.

²⁵ A. a. O., 18.

²⁶ A. a. O., 66, Z. 31. Über Luthers Beziehungen zu Halle während seines Lebens vgl. *Arno Sames*, *Martin Luther und die Reformation in Halle*, in: *Martin Luther und Halle*, AKat Halle 1996, 7–12.

²⁷ *Schubart* (s. Anm. 5), 66–68.

stellt worden sein müssen. Die Annahme einer Beauftragung zu beidem durch den Hallenser Superintendenten, der in ganz besonderer Weise von Luthers Tod getroffen war, beruht auf hoher Wahrscheinlichkeit.²⁸ Die Totenmaske und die Abgüsse der Hände sollten den Heimgegangenen sinnenfällig präsent halten. Wie sehr Jonas sich noch immer mit dem Verstorbenen verbunden fühlte, geht aus einem wenig später an Melanchthon gerichteten Brief hervor: „Tag und Nacht verfolgt mich heißes Heimweh nach dem Mann Gottes, dem treusten Freund und liebendsten Vater, von dem ich jetzt erst fühle, wie er mir durch dieses lange Zusammenleben von 25 Jahren ins innerste Herz hinein gewachsen war. Bei Tag rede ich noch mit ihm fort und breche dann in bittere Tränen aus, bei Nacht unterhalte ich mich mit dem Mann Gottes im Traum, ich glaube noch seine Leiche zu begleiten und weine im Schlaf laut auf.“²⁹ Und Christian III. von Dänemark vertraute er an, daß Luther ihm in Eisleben jeden Abend vor dem Schlafengehen seine „liebe apostel hand“ reichte, „mit welcher [er] so vill guter bücher geschriben“ habe.³⁰ Das könnte die Bedeutung von Luthers Händen für den verwaisten Jonas begründen.

Sollte dieser die Wachsrequisiten Luthers angeregt und besessen haben, so stellt sich die weitere Frage, wie sie nach Halle gekommen sein könnten. Entweder ließ Jonas sie 1550 bei seinem Weggang von Halle hier, oder sie gelangten später wieder hierher zurück. Johannes Ficker stellte Ende der 20er Jahre des vorigen Jahrhunderts die bis in die Gegenwart fortgeschriebene Hypothese³¹ auf, Totenmaske und Hände Luthers seien nach Jonas' Tod im thüringischen Eisfeld zusammen mit dessen Büchern der Hallenser Marienbibliothek einverleibt worden.³² Hierfür läßt sich bisher leider kein Beweis erbringen.³³ Fest steht

²⁸ Im wesentlichen stimmt meine Chronologie überein mit *Dieck* (s. Anm. 11), bes. die Zeittafel, 215 f.

²⁹ Justus Jonas an Philipp Melanchthon vom 17. März 1546 (CR 6, 86; zit. nach der Übersetzung bei *Walter Delius*, Justus Jonas 1495–1555, Berlin 1952, 103).

³⁰ Justus Jonas an König Christian III. vom 15. April 1546 (*Kawerau* [s. Anm. 2], Nr. 801, 195).

³¹ *Dieck* (s. Anm. 11), 193, schreibt: „Gerade die Tatsache aber, daß die Maske nach Halle gekommen ist, läßt als wahrscheinlich die Annahme [Johannes] Fickers gelten, die er verschiedentlich in Vorträgen aussprach, daß die Maske zwar im Einverständnis mit den Fürsten, aber im Auftrag des Hallenser Superintendenten und Freundes Luthers Justus Jonas abgeformt worden ist. Sie ging wahrscheinlich nach dessen Tode ebenso wie seine gesamte Bibliothek in den Besitz der Marienbibliothek über.“ Vgl. ferner *Volkmar Joestel/Jutta Strehle*, Luthers Bild und Lutherbilder. Ein Rundgang durch die Wirkungsgeschichte, Wittenberg 2003, 67: „Um 1929 machte Ficker wahrscheinlich, dass es sich bei Maske und Händen tatsächlich um die Totenmaske und die Totenhände Luthers handele. Am 19. Februar 1546 habe Furttenagel sie noch in Eisleben vom Leichnam Luthers abgenommen. Über Justus Jonas seien sie zusammen mit dessen Bibliothek später in die Marienbibliothek gelangt.“

³² Vgl. u. a. *Johannes Ficker*, Die Luthergestalt in der Kirche U. L. Frauen zu Halle, Halle 1930. Zur Geschichte der Marienbibliothek und ihres Buchbestandes vgl. *Heinrich L. Nickel* (Hg.), 450 Jahre Marienbibliothek zu Halle an der Saale, Halle 2002.

³³ Vgl. *Fritz Junke*, Die Marienbibliothek zu Halle an der Saale im 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel – Frankfurter Ausgabe – Nr. 25 vom 28. März 1969, 671–686.

lediglich aufgrund einer alten Quittung, daß im Jahre 1663 der Hallenser Maler Lukas Schöne mit der Umarbeitung der originalen Totenmaske Luthers zu einer Lebendmaske beauftragt wurde, um – dem Verehrungsbedürfnis der Zeit entsprechend – daraus zusammen mit den Händen eine Panoptikums-Ganzfigur des Reformators für die Marienbibliothek zu machen.³⁴ Bei dieser Gelegenheit sind einige Veränderungen an den echten Wachsabgüssen vorgenommen worden. Diese konnten nach fachmännischen Untersuchungen des Anthropologen und Arztes Hans Hahne vor nunmehr gut 80 Jahren mühelos erkannt und rückgängig gemacht werden. Vor allem bestätigte dieser neutrale Wissenschaftler die Echtheit von Furtenagels Wachsmaske, an der man sich nur die späteren Veränderungen, vor allem die geöffneten Augen, wegdenken müsse. Hahne fertigte zum Abschluß seiner Rekonstruktionsarbeiten eine Gipsfassung der Totenmaske an, die der Urfassung mit großer Wahrscheinlichkeit entspricht.³⁵ So stellen sowohl die Wachs- als auch die Gipsfassung zusammen mit den in Wachs geformten Händen bis heute eine authentische Erinnerung an Luther dar. Zudem sind sie ein Zeugnis der freundschaftlichen Beziehung zwischen Justus Jonas und Luther. Ihre Aufbewahrung in Halle unterstreicht darüber hinaus Jonas' besonderes Verhältnis zu dieser Stadt.

Epilog: Seit dem 12. Mai 2006 wird die Wachsmaske Luthers zusammen mit den Händen, der Zeichnung Furtenagels und der Gipsrekonstruktion Hahnes in einem eigens dafür hergerichteten Turmraum der Marktkirche zu Halle gezeigt. Auch die alte Renaissancekanzel, auf der Luther vermutlich dreimal gepredigt hat, ist an der Wand angebracht. Erklärende Texte runden die neue Präsentation der Erinnerung an den toten Reformator ab.

Prof. Dr. Inge Mager, Eichenstraße 86, 20255 Hamburg;
E-Mail: inge.mager@gmx.de

³⁴ Einzelheiten bei *Dieck* (s. Anm. 11); *Georg Stuhlfauth*, Die Bildnisse D. Martin Luthers im Tode, Weimar 1927, hielt die Totenmaske für unecht, weil sie nach seiner Meinung erst 1663 geschaffen worden sei. Daß es sich damals aber um eine Umarbeitung der originalen Maske handelte, ist inzwischen Forschungskonsens.

³⁵ Vgl. *Hans Hahne*, Luthers Totenmaske, in: *Luther* 13 (1931), 74–79.

„Gott danken, loben und bitten bei Martin Luther“

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 12. bis 14. Mai 2006 in Leipzig

Von Patrick Fries

Unter gegenwärtig wenigstens unterstellten Lebensbedingungen, gerne mit „Erlebnis-“ bzw. „Risikogesellschaft“, „Zeiten des Marktes“ oder „Postmoderne“ umschrieben, gehören Tätigkeiten wie Dank, Lob und Bitte kaum mehr zum normalen Umgang. Wo zur Realisierung eines „Projektes des schönen Lebens“ „jede und jeder selbst der Steuermann oder die Steuerfrau für sein life-styling ist [und damit] ... den Sinn für sein eigenes Tun oder Nichttun selber finden, begründen und verantworten“¹ muß, kommt Empfänglichkeit für erbetene Hilfe oder für des Lobes und der Danksagung würdige Erfahrungen offenbar zwangsläufig zu kurz. Wieviel schwerer muß es sein, Gott selbst am Werk zu sehen in jener „Aufeinanderfolge und Verknüpfung von [...] Erlebnissen, die den Sinn eben dieses Lebens ausmachen oder wenigstens rechtfertigen sollen, sollte anderes, auch jenes Leben selbst, nicht oder nicht ausreichend dazu in der Lage sein“² und die Kommunikation mit Gott in Dank, Lob und Bitte als befreiend, bereichernd und im besten Sinne lebensnotwendig zu begreifen. Es bedarf wohl außergewöhnlicher Momente, um sich der unmittelbaren Relevanz jener Tätigkeiten im Alltag zu erinnern: z. B. ein Plakat an der Leipziger Nikolaikirche mit unüberbietbar einfacher und frohmachender Botschaft: „Die Geiseln sind frei. Gott sei Dank“ – untrennbar verbunden mit den seit Januar wöchentlichen Mahnwachen und Bittgebeten für die damals noch entführten sächsischen Techniker. Bitten und Danken waren somit in jenen Wochen als Künste zu entdecken, die in der Not nicht ganz vergessen sind und mehr Wirkung zeigen können, als ihnen unter den beschriebenen Lebensbedingungen offenbar zugetraut werden.

So erwies sich Leipzig als guter Ort für das Frühjahrsseminar 2006 der Luther-Gesellschaft – nicht nur in der Reverenz vor der Leipziger Disputation 1519 zwischen Luther, Karlstadt und Eck, welche letztlich zur „entscheidende[n] Eskalation des gespannten Verhältnisses Luthers zur [römischen] Kirche“³ führen sollte, sondern auch – nachträglich bestätigend – mit Leipzig (und St. Nikolai) als augenfälligem Zeichen dafür, daß Danken, Loben und

¹ Christian Möller, *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität*, Stuttgart 2003, 156.

² Patrick Fries, „... etwas ganz Fremdes, Neues, Unbegreifliches“. Vom Wiederentdecken ‚Gemeinsamen Lebens‘ unter den Bedingungen postmoderner Medienreligion – eine Relektüre, in: *Matthias Geist/Andreas Klein* (Hg.), „Bonhoeffer weiterdenken“. Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) in der Gegenwart, Wien 2006, 97–111, 101.

³ Martin Brecht, *Martin Luther*. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart ³1990, 285.

Bitten mehr sind als nur kirchen- oder spiritualitätsgeschichtlich interessante Studienobjekte. In einem breit gefächerten Spektrum von Vorträgen, die fast durchgängig von aktuell bzw. ehemals Lehrenden der Leipziger Theologischen Fakultät beigetragen wurden, im Erleben vorzüglicher Konzerte und im Mitfeiern von Gottesdiensten hatten die beinahe 100 Teilnehmenden des Seminars Gelegenheit, in intellektueller, spiritueller und liturgischer Übung „mit Hilfe von Aussagen Luthers eine biblische Sicht und damit ein von Dank erfülltes Lebensgefühl zu gewinnen“⁴ und so einer Erkenntnis Luthers nachzuspüren, wie sie gerade im zentralen Text der Morgenandacht, dem „schönen Confitemini an der Zahl der 118. Psalm“, ihren Ausdruck findet: „Wir können Gott kein größeres und besseres Werk tun noch einen edleren Gottesdienst erzei-gen, als ihm zu danken“ (WA 31 I, 76, 8 f.).

Allen Vorträgen⁵ war der Weg von Luthers eigener Praxis zum Verstehen im Alltag und liturgischen Erleben heute ein gemeinsames Anliegen. Deutlich wurde, wie sehr fragmentarisches Leben mit offen gebliebenen Wünschen und nicht erreichten bzw. erreichbaren Ansprüchen (gerne als postmodernes Phä-nomen wahrgenommen) schon bei Luther problematisiert wurde. *Albrecht Beutel* (Münster), Herausgeber des jüngst erschienenen „Luther Handbuchs“, unternahm eine Analyse von Luthers umfassender Predigt-tätigkeit im Dezember 1528, insbesondere rhetorische und historische Analysen einer Predigt über die Anfrage Johannes des Täufers (Mt 11, 2–10). Als Leitmotiv für Lu-thers Predigtpraxis erweist Beutel das „verdankte Evangelium“, den Dank des Christenmenschen für die frohe Botschaft in Jesus Christus. Am souveränen Umgang Luthers mit der Schrift, die sich vor allem selbst auslegt, an der Aus-richtung auf Christus, die Mitte der Schrift, als immer neu zu fassendem Zen-trum evangeliumsgemäßer Predigt, am Verständnis der Predigt als Teil des Kampfes zwischen Gott und dem Widersacher und am Bemühen, den Predigt-hörenden biblische Heilsgeschichte für das eigene Leben relevant und transpa-rent zu machen, bestimmt Beutel Luthers Predigen als „Vermittlung der christ-lichen Grundwahrheit an die schlichten Christenmenschen“,⁶ die nur im Modus der Dankbarkeit aufgenommen werden kann. Mehr noch: das „ver-dankte Evangelium“ ist bei Luther als wesentliches Motiv pastoralen Handelns zu begreifen, da es zu einem verdankten, d. h. mit Dank und Lobpreis gestal-ten Leben anzuleiten sucht.⁷

Von Luthers Predigt-tätigkeit führte der Bogen zu einer literarischen Frucht der Betpraxis Luthers. In seinem Vortrag nahm *Michael Beyer* Luthers „Bet-

⁴ So formulierte es die Einladung auf dem das Seminar bewerbenden Faltblatt.

⁵ Nach Auskunft von Prof. Dr. Helmar Junghans werden alle Vorträge der Leipziger Tagung im Luther-Jahrbuch 74 (2007) erscheinen.

⁶ *Hellmut Zschoch*, Predigten, in: *Albrecht Beutel* (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 315–321, 318.

⁷ Vgl. insgesamt auch *Albrecht Beutel*, *Caput doctrinae Christianae*. Zu Luthers Predigt vom 13. Dezember 1528, in: *Ders./Volker Drehsen* (Hg.), *Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte*. Homiletische Analysen, Tübingen 1999, 13–26.

büchlein“ (erstmal 1522 in Wittenberg erschienen) in den Blick, ursprünglich offenbar eine Sammlung von Gebeten zum eigenen Gebrauch, die aber den Weg fand zu einem vielfach neu aufgelegten Sammelwerk, das Luthers Vorstellungen vom rechten Danken und Bitten auch im häuslichen Alltag Raum schaffen konnte. In der ursprünglichen Anordnung⁸ finden sich ein Vorwort, eine „kurze Form der 10 Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers“ als im Grunde erster katechetischer Versuch Luthers, eine Auslegung des Ave Maria, eine Psalmenauswahl und der Titusbrief. Die Aufnahme der Psalmen spricht wohl, wie im Anschluß an Beyers Vortrag diskutiert wurde, für eine Einbindung der Luther wohlvertrauten monastischen Tradition des Psalmbetens in die für Gemeinden und Einzelpersonen gedachte Gebetspraxis. Beyer erkennt im „Betbüchlein“ ein, wie er formulierte, „Vademecum der Glaubensverwirklichung“,⁹ eine ursprünglich aus Luthers eigener Gebetsübung erwachsene, im Vollzug wirkende Schule des Betens im privaten Bereich, das in einem gedanklichen Dreischritt über Dekalog, Glaubensbekenntnis und Vaterunser als direktes Ansprechen Gottes mit Jesu Worten den Beter bzw. die Beterin zum persönlichen, bestätigenden Amen leitet, und damit in Inhalt und Form des Gebets einführt.

Stand zunächst die analytische Betrachtung von Textsorten zu Dank, Lob und Bitte im Vordergrund, zielten die Vorträge am zweiten Tag auf die Entwicklung einer Phänomenologie von Dank, Lob und Bitte im Alltag. In seinen Gedanken über „Gott danken, loben und bitten im Alltag“ legte *Helmar Junghans* sein Augenmerk auf das alltägliche Verhalten zu Gottes Schöpfung und Schöpfungshandeln. Dabei bediente er sich so unterschiedlicher Texte wie der Auslegung von Ps 147 (WA 31 I, 430–456), der Auslegung des ersten Glaubensartikels und des Morgensegens im Kleinen Katechismus oder der Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (WA 9, 29–94). Anlaß zu Dank und Lob bilden für Luther die alltäglich sichtbaren Wohltaten Gottes an seiner Schöpfung: Gewährung von Schutz, Bewirken von Glück und Segen, Versorgung mit dem täglichen Brot, Schaffung und Erhaltung von Frieden. All dies erwächst aus Gottes freiem, unverfügbarem, täglich wirkendem Schöpfungshandeln und -erhalten im Sinne der Lehre von der „creatio continua ex nihilo“, der fortdauernden Schaffung aus dem Nichts durch Gottes Wort. Jeder Augenblick des Lebens ist als unverfügbare, unverdiente Gabe Gottes zu begreifen, auf die der Mensch, so ihm dies klar wird, nur in Lob und Dank angemessen antworten kann. Da nun der Mensch jene Gabe als Gabe Gottes zu begreifen hat, wird Loben und Danken zur Form von Glaubenserkenntnis. Luthers Sammlung von Gebeten für das Haus (Tischgebete, Morgen- und Abendsegen usw.) im Kleinen Katechismus erweist sich als Anleitung zum rechten Beten und Glauben.

⁸ Zur Textgeschichte vgl. *Johannes Schilling*, Erbauungsschriften, in: *Beutel* (Hg.), *Luther Handbuch* (s. Anm. 6), 295–305, 302 f.

⁹ Zu einer ähnlichen Zuordnung gelangt *Schilling*, a. a. O., 295, wenn er allgemein von „geistlicher Gebrauchsliteratur“ spricht bzw. von „Schriften, die der Lehre und dem Trost dienen sollten und gedient haben“.

Günther Wartenberg versuchte am Beispiel „Beten für Freunde und gegen Feinde“ eine Konkretion jener Alltagsphänomenologie von Dank, Lob und Bitte. In das Zwiegespräch mit Gott sind *alle* uns Anbefohlenen, Freunde wie Feinde, fürbittend einzuschließen; kein Christenmensch kann dies allein tun, „auch nicht um eine Gabe, sondern man soll um alles und für alle beten“ (WA 3, 448, 38–40). Indessen finden sich in Luthers Auslegungen, Briefen, Predigten und Tischreden explizite Aufforderungen zum Gebet *gegen* andere, z. B. Ende 1529 in einem Gebet gegen Herzog Georg von Sachsen. Das Beten gegen Feinde, in schärfster Form das „Totbeten“, läßt aufhorchen, da es einmal dem Gebot der Feindesliebe in Mt 5, 44 widerspricht, aber auch im Blick auf die Bedeutung des Gebets für die Betenden: Beten ist nicht nur eine Form rechter Glaubenserkenntnis, sondern neben dem Predigen höchstes Amt der Christenheit (vgl. WA 34 I, 395, 14–16). Im Gebet wird die „Begegnung des Wortes Gottes“ ermöglicht, in der Hinwendung zu Gott eröffnen wir ihm Raum zum Handeln¹⁰ – was geschieht, ereignet sich nach Luther im Gebet. Auch in der Welt, d. h. im unaufhörlichen Kampf gegen den Teufel, gegen Mächtige, politische Gewalt und Gegner des Glaubens sieht Luther das Gebet als einzige Waffe des Gläubigen an. Diese Waffe stellt nach Wartenberg keinen bloßen Aktionismus dar (auch nicht in jenem „Totbeten“!), sondern das Bemühen, Herzen und Hände der Betenden zu verbinden – ist doch kein Gebet so wirkungsvoll, „als wenn der ganze Haufe einträchtig miteinander betet“ (WA 49, 593, 24–26).

Martin Petzoldt entwickelte anhand des Liedes „Vater unser im Himmelreich“ (EG 344) von 1539 einen eigenen Zugang zu einer Alltagsphänomenologie von Dank, Lob und Bitte in dem von Luther geschaffenen Liedgut, das durch sein das Evangelium verbreitendes Potential gerade im Zuge der Überlegungen zur Neugestaltung der Gottesdienstordnung besondere Bedeutung gewann.¹¹ Für den Luther- und Bach-Kenner Petzoldt lag es dabei nahe, diese – musikalische – Auslegung zunächst mit anderen wie der Erläuterung des Vaterunsers im Kleinen Katechismus zu vergleichen, um danach Beispiele der musikalischen Rezeption von EG 344 wenigstens anzudeuten, die gerade bei Johann Sebastian Bach besonders reichhaltig ausfällt, freilich nicht ohne Seitenblick auf den heutigen liturgischen Ort von Luthers Vaterunserlied (Wochenlied des Sonntags Rogate mit Bezügen zum Evangelium Joh 16, 23b–33). Nach Petzoldts Analyse zeigen sich tatsächlich unmittelbare Einflüsse der Auslegung im Kleinen Katechismus auf Tektonik und Inhalt der neun Liedstrophen, wobei die Liedstrophen die katechetischen Stücke nochmals vertiefen und für die Aneignung als alltägliche Bet- bzw. Singvorlage vorzüglich aufbereiten. Dies erfolgt freilich in einer klaren gedanklichen Strenge, so daß hier ohne Übertrei-

¹⁰ Vgl. die Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften von 1539 (WA 50, 657–661) sowie Dietrich Korsch, Theologische Prinzipienfragen, in: Beutel (Hg.), Luther Handbuch (s. Anm. 6), 353–362, 361 f.

¹¹ Vgl. Christian Möller, Das 16. Jahrhundert, in: Ders. (Hg.), Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte, Tübingen 2000, 69–127, 70 f.

bung von einem gelungenen Beispiel von „Kirchenmusik als Systematische Theologie“ gesprochen werden kann.¹² Hier liegt wohl auch einer der Gründe für Popularität und nachhaltigen Erfolg des von Luther geschaffenen Liedguts.

Am letzten Tag wurde das Seminarthema unter praktisch-theologischer bzw. liturgischer Perspektive behandelt, womit der Bogen auch zurück zu Luthers Predigt- und Betpraxis geschlagen wurde. Zu bedenken war, ob und wie diese Praxis oder eine Phänomenologie von Dank, Lob und Bitte im Alltag bei Martin Luther sich in historischen oder aktuellen Gottesdienstordnungen niederschlagen und dadurch allsonntäglich das im Seminarprospekt avisierte „von Dank erfüllte Lebensgefühl“ sich tatsächlich einstellen könnte. Dieser letzten Aufgabe wandte sich *Wolfgang Ratzmann* zu, indem er Luthers Gottesdienstkonzeption anhand der Deutschen Messe von 1526 (WA 19, 70–113) vorstellte und mit der Grundform I im Evangelischen Gottesdienstbuch (2000), dem nordamerikanischen *Lutheran Book of Worship* (1978) und der lutherischen Agende Ungarns (1996) verglich. Sicherlich, so hielt Ratzmann fest, entscheiden Ordnungen nicht in sich darüber, ob sich in Gottesdiensten eine einladende, befreiende „Liturgie mit offenen Türen“¹³ ereignet oder nicht. Doch tragen sie nicht wenig zum Gelingen oder Scheitern bei – einmal dadurch, ob und wie es ihnen gelingt, gleichsam auf der Basis konfessioneller Tradition und in ökumenischer Offenheit ein eigenes lutherisches Gepräge zu schaffen und weiterzuentwickeln. Zum anderen sind Agenden auch daran zu messen, wie sie realen Menschen Raum für reale Lebensprobleme schaffen und damit Räume für konkretes Bitten, für das aus dem Zuspruch des Evangeliums erwachsene Loben zu schaffen in der Lage sind. Den unmittelbaren Vergleich zwischen Luthers Liturgiepraxis und heutigen agendarischen Vollzügen konnten die Teilnehmenden im Anschluß an Ratzmanns Darlegungen im Universitätsgottesdienst in der Nikolaikirche erleben, der nach der Ordnung eben jener Deutschen Messe Luthers mit einer Predigt des Zweiten Leipziger Universitätspredigers *Rüdiger Lux* über Psalm 100¹⁴ gefeiert wurde – in eben jener Kirche, an der sich, wie eingangs bemerkt, auf ganz eigene Art zeigte, wie relevant und lebenswichtig Bitten, Loben und Danken für uns sein kann – auch unter jenen unterstellten Lebensbedingungen.¹⁵

Patrick Fries, M. A., Straßburger Str. 5, 66115 Saarbrücken;
E-Mail: patrick.fries@ekir.de

¹² Vgl. *Ernstpeter Maurer*, Kirchenmusik als Systematische Theologie, in: *Gotthard Fermor/Harald Schroeter-Wittke* (Hg.), Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-Theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig 2006, 158–166.

¹³ Vgl. *Irene Mildenberger/Wolfgang Ratzmann* (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2005.

¹⁴ Die Predigt ist im Anschluß abgedruckt.

¹⁵ Den Referenten der Leipziger Tagung danke ich für ihre freundliche Unterstützung, zum Teil durch die Möglichkeit der Einsichtnahme in die Vortragsmanuskripte.

Die Psalmen Israels – eine Schule der Dankbarkeit

Predigt zu Psalm 100 am Sonntag Kantate 2006 in der Nikolaikirche Leipzig, gehalten anlässlich des Abschlußgottesdienstes des Luther-Seminars „Gott danken, loben und bitten“

Von Rüdiger Lux

Liebe Gemeinde,

der Regisseur Florian Henckel von Donnersmarck hat erzählt, daß ihm die Idee zu seinem Film „Das Leben der anderen“ beim Hören einer Klaviersonate von Beethoven gekommen sei. Plötzlich war da ein Satz Lenins in seinem Kopf. Lenin habe erzählt, daß er, wenn er die Appassionata Beethovens zu oft höre, seine Revolution nicht mehr konsequent – und das heißt blutig – zu Ende führen könne. Kann das die Musik, blutige Revolutionen vereiteln, dem Bösen in den Arm fallen, einen Offizier der Staatssicherheit zum Beschützer derjenigen werden lassen, die er ans Messer liefern sollte?

Am Sonntag Kantate haben wir guten Grund darüber nachzudenken. Denn die Musik und ihre ursprünglichste Äußerung, der menschliche Gesang, das ist ja eine, vielleicht sogar die elementarste Lebensform des Glaubens.

Und wer den mit gutem Recht umstrittenen Film „Das Leben der anderen“ gesehen hat, wer sich noch einmal die grauen, trostlosen Jahre, die Verkommenheit eines perfiden Systems, den Zynismus und die klirrende Kälte seines Unterdrückungsapparates, der Staatssicherheit, vor Augen führen ließ, dem kann nur der Stoßseufzer über die Lippen kommen: Gott sei Dank, es ist vorbei. Am Ende waren sie stärker, die Appassionata, die Musik, die singende Revolution in Estland, der Glaube an und die Hoffnung vieler auf einen winzigen Funken der Güte, auf einen ganz zarten, aber unnachgiebigen Ton der Menschlichkeit, der auch durch Musik und Gesang geweckt und zum Klingen gebracht werden kann. Und deswegen soll heute von der Musik und der Dankbarkeit die Rede sein. Wir hören als Predigttext den 100. Psalm:

Ein Lied zum Dank:
Jauchzet dem HERRN alle Welt!
Dienet dem HERRN mit Freuden,
kommt vor sein Angesicht mit Frohlocken!
Erkennt, daß der HERR Gott ist!
Er hat uns gemacht und nicht wir selbst
zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide.
Gehet zu seinen Toren ein mit Danken,
zu seinen Vorhöfen mit Loben;
danket ihm, lobet seinen Namen!
Denn der HERR ist freundlich

und seine Güte währet ewig
und seine Wahrheit für und für.

I

Tage gibt es, Wochen, Monate, die fliegen an uns vorüber wie ein kühler, flüchtiger Hauch. Keine Höhen, keine Tiefen, kein Rausch und keine Verzweiflung, kein Glück, aber auch kein Unglück, keine Last, die sich nicht tragen ließe, aber auch nicht die beschwingte Leichtigkeit des Seins. Meister Gewohnheit regiert die Bühne des Lebens. Er reiht Stunde an Stunde, Tag an Tag, Jahr an Jahr. Unser Leben – sagt der weise Hiob – ist schneller als ein Weberschiffchen, es fährt schnell dahin im Strom der Zeit.

Plötzlich aber reißen die Wolken des Himmels auf. Unbeschreiblicher Glanz legt sich auf einen einzigen Augenblick. Der Dichter stammelt: „Verweile doch, du bist so schön ...“ Es ist, als hätte sich in einer einzigen Stunde deines Lebens alles Hoffen und Wünschen, alle Sehnsucht und alles Bangen, alles Bitten und Beten in eine reine Melodie, einen warmen Ton der Menschlichkeit verwandelt.

- Die Sorge, die du um eines deiner Kinder hattest, wurde von dir genommen;
- die glückliche Geburt eines Enkelkinds;
- die gefürchtete und gelungene Operation;
- das Ende eines quälenden Konfliktes;
- der sanfte Tod eines Menschen nach langem Leiden, auch er kann das sein, eine Stunde, in der sich ein Leben erfüllt.

In solchen Augenblicken der Freude und Erleichterung ist es, als stünde er hinter uns, der lebendige Christus, mit seinem Wort: „Kommt zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken.“ Oft wissen wir dann gar nicht, wohin mit unserer Freude. Wie ihr Ausdruck geben? Ein alter, wortkarger und mürrischer Maurer aus meiner früheren Gemeinde hatte jahrelang auf ein Enkelkind gewartet. Als es schließlich geboren wurde, hat er allein auf seinem Hof laut gesungen und getanzt. Die Nachbarn trauten ihren Augen und ihren Ohren nicht. „Ist der jetzt vollkommen verrückt geworden?“ Ja, er war verrückt, verrückt vor Glück.

Für das Glück gibt es keine Regeln. Es kennt keine Maßstäbe und keine Gesetze. Das Glück, das ist der gesetzlose Zustand des Menschen, das ist der Ausnahmezustand des Lebens. Und daher wissen wir oft nicht so recht, wie damit umzugehen sei, weil das Glück mit uns umgeht. Zuweilen verwirrt es uns, macht uns unsicher und ist manchem gar ein wenig peinlich. „Menschenkind, was hast du, was habe ich da nur für ein unverschämtes Glück gehabt.“ Das murmeln wir dann so vor uns hin.

II

Und weil wir in solchen Augenblicken nicht so recht wissen, wohin mit unserem Glück, deswegen ist es gut auf andere zu hören, von ihnen zu erfahren,

was sie damit angefangen haben. Das Volk Israel hat die guten und die schweren Stunden seiner Geschichte mit hineingenommen in eine Schule der Dankbarkeit. Diese Schule der Dankbarkeit findet sich in den Psalmen Israels; vielleicht das schönste Buch, das dieses Volk aller Welt, der ganzen Menschheit geschenkt hat. Psalm 100 ist nur eine Lektion aus der Schule der Dankbarkeit. Ein Lied, mit dem die Priester die Jerusalempilger am Tempel empfangen haben. Und das ist vielleicht das Wichtigste, was wir von ihnen lernen dürfen: Unsere Kirchen und Gottesdienste sollen eine Schule der Dankbarkeit werden. „Jauchzet, danket, singet dem Herrn, alle Welt!“

Was kann man in dieser Schule lernen? Die Sprachen des Glücks! Sprachen schließen Welten auf. Im Deutschen ist das Danken mit dem Denken verwandt. Die beiden sind Geschwister. Wer dankt, der denkt! Der denkt an den, von dem ihm Gutes widerfuhr. Dankbarkeit ist daher das Ende der Gedankenlosigkeit. Der Philosoph Georg Simmel hat die Dankbarkeit einmal das „moralische Gedächtnis der Menschheit“ genannt. Ja, auch das ist sie, die Dankbarkeit, ein Gedächtnis des Guten inmitten einer Welt, die mit den schlechten Nachrichten Schlagzeilen und auch Kasse macht.

Im Hebräischen aber, in der Sprache der Psalmen, gibt es für die deutschen Worte danken, loben und bekennen, ein einziges Wort: *jadah*. Wer in Israels Schule der Dankbarkeit geht, der lernt nicht nur das Denken, der trainiert nicht nur sein moralisches Gedächtnis des Guten, der lernt auch das Loben, das Singen und Jauchzen. Der bekennt sich mit Haut und Haar, mit allen seinen fünf Sinnen und seiner Stimme laut zu dem, der gut zu ihm ist. Ps 100 will uns mit hineinnehmen in diesen großen Wärmestrom der Dankbarkeit, des Denkens, des Lobens und Singens.

Denn das Danken ist eben unendlich viel mehr als nur eine moralische Pflicht. Das ist es zwar auch, und die Moral soll nicht kleingeredet werden. Anstand und Haltung wollen gelernt sein. Wir kennen das ja: Die Großeltern kommen zu Besuch. Die Enkel bekommen das erhoffte Omatütchen, so hieß das bei uns, ein paar Bonbons, ein Überraschungsei, einen Luftballon. Sie sind beglückt, sie strahlen. Wenn da nur nicht die Eltern wären mit ihrem lästigen: „Und, was sagt man?“ „Daaanke“ – klingt’s ein wenig gelangweilt und verlegen. Vielleicht haben Oma und Opa gar nicht so sehr darauf gewartet. Vielleicht war ihnen das Strahlen der Kinderaugen ja Dank genug.

So jedenfalls hat es der Gott Israels mit seinem Volk gehalten. Den Dank als lästige Pflichtübung, darauf ist er nicht versessen. „Jauchzet dem Herrn alle Welt, dienet dem Herrn mit Freuden.“ Unsere Freude, ob ausgelassen und voller Glück, ob still und in sich selbst vergnügt, ob gemurmelt oder gesungen, das ist ihm der beste Gottesdank und Gottesdienst. Gott freut sich an unserer Freude.

Warum also ist der Besuch in der Schule der Dankbarkeit so wichtig? Weil der Dankbare nicht mit sich allein bleibt. Er dreht sich nicht nur um sich selbst und seine Wünsche. Er hebt nicht sich aufs Podest, sondern stellt einen anderen in die Mitte. Er hat Freude an dem, der ihm eine Freude macht. Und er zeigt sie ihm! Dankbarkeit, das ist daher nicht nur das Ende der Gedankenlo-

sigkeit, das ist auch das Ende der Einsamkeit. Sie verbindet uns mit Gott und den Menschen.

III

Und da wäre schließlich noch ein Letztes, was wir in der Schule der Dankbarkeit von den Psalmen lernen dürfen: Dankbarkeit ist nicht nur Haltung, Gefühl und Moral. Vielmehr wird uns im Jauchzen, im Singen, in der Freude und im Dank eine Erkenntnis zugespielt: „Erkennt, daß der Herr Gott ist. Er hat uns gemacht und nicht wir selbst.“ In diesen beiden Sätzen steckt alles drin, was du wissen mußt, von Gott und vom Menschen. Er ist die Summe der Gotteserkenntnis und der nüchternen Selbsterkenntnis.

„Er hat uns gemacht und nicht wir selbst!“ Noch bevor du „Ich“ sagen konntest, da hat er bereits „Du“ zu dir gesagt. Als dich deine Eltern zur Taufe trugen, da hat er dir versprochen: „Du bist mein, ich habe dich bei deinem Namen gerufen ...“ Ich habe dich geschaffen, dich gewollt. Das, was sich kein Mensch selber geben kann, die Erde, die Luft, das Wasser, das eigene Leben, alles das danken wir unserem Schöpfer. Und wenn es einmal schwer wird für dich, dann habe ich dir einen an die Seite gestellt, Jesus, den Christus. Der hilft dir fleißig tragen: „Kommt zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid ...; mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“.

- Dies erkennen, daß sich keiner von uns selbst gemacht hat, das ist der Anfang aller Dankbarkeit.
- Dies erkennen, daß sich keiner selber trägt, daß er getragen und gehalten wird, das ist der Anfang der Dankbarkeit.

Wem einmal die Augen und die Ohren aufgegangen sind, der kann dann hoffentlich auch am Ende seines Lebens bekennen und singen, was er in der Schule der Dankbarkeit, in den Psalmen gelernt hat: „Denn der Herr ist freundlich und seine Güte währet ewig und seine Wahrheit für und für.“

Einer, der diese Lektion Dankbarkeit gelernt hatte, der in der Güte Jesu die überfließende Großzügigkeit seines Schöpfers erkannte, das war der Dichter *Matthias Claudius*, der seinen geneigten Lesern empfahl,

Täglich zu singen

Ich danke Gott und freue mich
Wie's Kind zur Weihnachtsgabe,
Daß ich bin, bin! Und daß ich dich,
Schön menschlich Antlitz! habe.

Amen.

Prof. Dr. Rüdiger Lux, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Alttestamentliche Wissenschaft, Otto-Schill-Straße 2, 04109 Leipzig;
E-Mail: lux@rz.uni-leipzig.de

Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, unter Mitarbeit von Michael Beyer hg. und eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, XLIV, 674 S. – ISBN 3-374-02239-1.

Endlich ist eine zweisprachige Ausgabe von Martin Luthers Schrift „De servo arbitrio“, „Vom unfreien Willen“ (1525), da. Für die Studien- und Seminararbeit und für den privaten Gebrauch steht diese wichtige Schrift Martin Luthers nun leicht im ersten Band der „Lateinisch-Deutschen Studienausgabe“ (LDStA) zur Verfügung.

Unter dem Thema „Der Mensch vor Gott“ wird diese Hauptschrift des Reformators zweisprachig veröffentlicht, zusammen mit der „Disputationsfrage über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade“ (1516), der „Disputation gegen die scholastische Theologie“ (1517), der „Heidelberger Disputation“ (1518), der „Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind“ (1520) und der „Disputation D. Martin Luthers über den Menschen“ (1536).

Die systematische Gesamtperspektive oder – wie der Herausgeber *Wilfried Härle* in der historischen und systematisch-theologischen Einleitung schreibt – der thematische „Dreh- und Angelpunkt“ dieser Lutherschriften (XI) ist die „Frage nach der Entscheidungsfreiheit und der Kraft des menschlichen Willens“: „Dass

der Mensch kein freies Willensvermögen hat, mit dessen Hilfe er sich Gott in Vertrauen und Liebe zuwenden könnte“ (XXVIII), wie Härle im breiteren theologischen Zusammenhang expliziert.

Die deutsche Übersetzung von „De servo arbitrio“ von *Athina Lexutt* – parallel mit dem lateinischen Text gut zu vergleichen – ist genau und verständlich. Erhellend wird „arbitrium“ mit „Willensvermögen“, „voluntas“ mit „Wille“ und „assertio“ mit „Wahrheitsbezeugung“ übersetzt. Quellennachweise, Querverweise und Erläuterungen zu Bibelstellen, Kirchenvätern wie Augustin, Konzilien, spätscholastischen Lehrern und anderen Lutherschriften werden knapp gehalten; sie können durch weitere Informationen in der „Martin Luther – Studienausgabe“, 6 Bde., Berlin/Leipzig 1979–1999, ergänzt und vertieft werden.

Die LDStA ist auf drei Bände geplant. Nachdem nun dankenswerterweise der erste Band vorliegt, sollen die Bände 2 und 3 zu den Themen „Christusglaube und Rechtfertigung“ und „Die Kirche und ihre Ämter“ bis 2007 erscheinen.

Mit der Veröffentlichung dieser zweisprachigen Luther-Studienausgabe wird eine Arbeit an Quellentexten ermöglicht, die das Verständnis der für die evangelische Kirche und Theologie grundlegenden Anschauungen Martin Luthers erheblich verbreitert und vertieft. Mögen viele diese neue Zugangsmöglichkeit zum Reformator Martin Luther nutzen – in Seminaren, Arbeitsgruppen und privat.

Michael Plathow

Johannes Schwanke: *Creatio ex nihilo*.

Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545), Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004, 320 S. – ISBN 3-11-017968-7 (Theologische Bibliothek Töpelmann 126).

Erich Seeberg und Peter Meinhold hatten in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts den Text von Luthers Großer Genesisvorlesung, wie er uns überliefert worden ist, wegen seiner nachträglichen Überarbeitung sehr kritisch beurteilt. Deswegen ist er jahrzehntelang kaum beachtet worden. Erst in neuerer Zeit hat er wieder Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Dazu gehört auch die hier anzuzeigende, bei Oswald Bayer in Tübingen erarbeitete Dissertation. Schwanke sichert sich in seiner Analyse dadurch ab, daß er auch andere Texte Luthers heranzieht, um zu zeigen, daß die von ihm vorgetragenen Deutungen zuverlässig Luthers Meinung wiedergeben.

Sein Thema erweist sich als systematisch außerordentlich ergiebig. Sch. kann zeigen, daß Luthers Interpretation der Schöpfung aus dem Nichts nicht nur den Anfang des Alls, sondern auch das Verständnis der Bewahrung der Schöpfung sowie der Neuschöpfung betrifft. Luther versteht dabei unter „Gott“ den Dreieinen Gott und teilt gut altkirchlich die Werke der Trinität dem Geschaffenen gegenüber nicht auf die einzelnen göttlichen Personen auf, sondern erklärt Schöpfung, Erhaltung und Neuschöpfung als Vorgänge, die auf den *einen* Gott zurückgehen.

Das Problem des Ursprungs der Schöpfung wird von Luther nicht kausal oder naturkundlich behandelt, sondern es geht ihm um die „Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf“. Die Geschaffenen sollen sich klar werden darüber, daß alles, was ist, nicht von ihnen ausgeht, sondern von Gott. Was er tat und tut, ist „unverdient,

unberechenbar, ungeschuldet“. Aber Gott ist nicht Willkür, sondern „unbegreifliche[] Liebe“. Auf ihn ist Verlaß, ja Vertrauen ist möglich. Ohne Gott ist nach Luther nichts. Alles geht auf ihn zurück. Für den Wittenberger ist die Formel „*creatio ex nihilo*“ also „keine Peripherbestimmung göttlichen Handelns, sondern Grundmatrix seines Umgangs mit Mensch und Welt.“ Mit Recht stellt der Vf. deswegen eine „Gegenwartsrelevanz“ seines Themas fest.

Der Gedanke, daß Gott das All aus dem Nichts durch das Wort geschaffen habe, ist nicht neu. Luther konnte ihn der theologischen Tradition entnehmen. Aber die Konsequenzen, die er daraus zieht, sind beachtenswert. Denn der absoluten Unabhängigkeit Gottes korrespondiert die totale Abhängigkeit alles Geschaffenen und damit natürlich auch die des Menschen. Nur ist diese ihm „auf tragische Weise verborgen“, so daß er sich eine Scheinwelt vermeintlicher Freiheit aufzubauen versucht. Erst wenn der Mensch sich als Nichts erkennt, kann er zu wirklicher Freiheit gelangen, nämlich der Freiheit der Kinder Gottes. Wer sieht, daß Gott aus der Finsternis Licht zu schaffen vermochte, dem kann deutlich werden, daß der Schöpfer ebenso den Tod in Leben und die Sünde in Gerechtigkeit zu verwandeln vermag. Denn Gottes Schaffen aus dem Nichts ist nicht auf die Schöpfung „im Anfang“ beschränkt, sondern bestimmt sein Verhalten allezeit. Das zu verstehen, ist so schwer wie „das erste Gebot zu erfüllen“. Aber wo es sich ereignet, da geschieht „Schöpfung aus dem Nichts“, weil Gott handelt.

Indem Luther den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts auf die Bewahrung der Welt und auf die Neuschöpfung ausweitete, wird Gottes Allwirksamkeit deutlich, von der auch der Mensch abhängig ist. Aber zugleich würdigt Gott den Menschen, dabei mit ihm zu wirken. Zwar wird der Mensch nicht „concreator“ Got-

tes, aber sein „cooperator“, wie schon Martin Seils gezeigt hatte. Sch. führt dies aufgrund des Materials der Großen Genesisvorlesung aus. Er zeigt, wie Gott den Menschen würdigt, in den „drei Ständen“, nämlich in Kirche, Familie und Gesellschaft, mitzuwirken.

Aber auch für die Neuschöpfung gilt, daß sie eine „creatio ex nihilo“ ist. Denn auch im Leben des Christen ist „Gott ... das bestimmende Subjekt“. Rechtfertigung, Erlösung und Heiligung werden von Gott gewirkt. Eigengerechtigkeit des Menschen bleibt ausgeschlossen, auch seine Mitwirkung! Vielmehr wird die „Werkgerechtigkeit des Menschen als Auflehnung gegen Gottes creatio ex nihilo“ gedeutet. Allein die Gnade gilt im göttlichen Handeln an dieser Stelle. Die Überwindung des Todes und die Neuschöpfung sind Werke Gottes. Dabei kann Luther einen Abglanz dieses Tuns der Trinität schon in diesem Leben erkennen: „Insbesondere die Tröstung eines verzagten Gewissens ist für Luther eine ex nihilo erfolgende Totenaufweckung und Neuschöpfung.“

Die vorliegende Arbeit erweist sich damit als ein wichtiger Beitrag zur Theologie Luthers. Denn Schöpfung, Erlösung und Heiligung, also alle drei Glaubensartikel, werden unter dem Stichwort der creatio ex nihilo erfaßt und in ihren unterschiedlichen Bezügen so klar dargestellt, daß diesem Buch Aufmerksamkeit und Verbreitung zu wünschen ist.

Gerhard Müller

Hans-Christian Diedrich: „Auf dem Weg zur Glaubenseinheit ...“. Reformationsgeschichte Weißrusslands, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2005, 430 S. – ISBN 3-87513-150-9 (Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Russlands 5).

Europa öffnet sich mehr und mehr nach Osten. Soll Europa mehr als ein Wirtschaftsraum sein, müssen wir uns um vertiefte kulturelle und historische Kenntnis Osteuropas bemühen. Die vorliegende Greifswalder Habilitationsschrift beansprucht zu Recht, zur Horizonterweiterung beizutragen: Reformationsgeschichte Weißrusslands – das ist nicht nur Information über eine terra incognita, es ist auch eine Beziehungsgeschichte von Lutheranern, Calvinisten, Böhmisches Brüdern und Antitrinitariern, die sich hier nicht aufs Blut bekämpften, sondern zusammenwirkten. Das Schicksal des Territoriums zwischen der polnischen Teilung (1772–1795) und der Oktoberrevolution wurde auch zum Schicksal der Reformationskirchen. Am Ende lebte Reformation lediglich in der Glaubenstreue einzelner. Erst die neue Unabhängigkeit erlaubt zaghaft wieder ein bescheidenes evangelisches Kirchentum.

D. skizziert die Vor- und Rahmengeschichte, stellt die politischen, kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Voraussetzungen der Reformation dar und widmet sich wichtigen Persönlichkeiten des Reformationszeitalters in Weißrußland. Sein besonderes Anliegen ist, die Reformationsgeschichte nicht aus der moskautrezentrierten Perspektive zu beschreiben, sondern aus der eigenen weißrussischen Geschichte heraus.

Der zeitweilige Siegeszug der Reformation verdankt sich der Öffnung des Landes nach Westen und der damit verbundenen Kirchenspaltung im 15. Jahrhundert. Das säkularisierte Preußen exportiert nicht nur Waren, auch Reformation. Intellektu-

elle und Adel begrüßen die Reformation als moderne Zeit. Aber die neue Bewegung erobert nur die Städte. Die von den Jesuiten organisierte Gegenreformation hat darum leichtes Spiel. 1599 bilden Protestanten und Orthodoxe eine Schicksalsgemeinschaft und entwickeln einen ökumenischen Dialog.

Das Buch schließt nicht nur eine Wissenslücke. Es erinnert Evangelische und Orthodoxe an einst gelungene Gestaltungen von Dialog und Gemeinschaft. Diese als Perspektive für unsere Zeit zu erschließen, wäre eine lohnende weitere Aufgabe.

Hartmut Hövelmann

Fritz Büsser: **Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung**, 2 Bde., Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2004 und 2005, 305 und 371 S. – ISBN 3-290-17296-1 / 3-290-17297-X.

Heinrich Bullinger, seit Ende 1531 der Nachfolger Huldrych Zwinglis als Antistes der Zürcher Kirche, hatte innerhalb der reformationsgeschichtlichen Forschung des 20. Jahrhunderts einen schweren Stand. Beherrschte im lutherischen Kontext das Werk Martin Luthers die historischen Fragestellungen, so prägten im reformierten Bereich Zwingli und Calvin gleichermaßen die Forschungen. Bullingers kirchenpolitischer Einfluß wie auch sein theologisches Werk standen hingegen für Jahrzehnte ganz im Schatten dieser bekannten Namen.

Es zählt zu den großen Verdiensten des emeritierten Zürcher Reformationshistorikers Fritz Büsser, daß Bullinger gegenwärtig verstärkt Beachtung findet. B. schuf, hierin unterstützt von engagierten Mitstreiterinnen und Mitstreitern, die organisatorischen und inhaltlichen Grundlagen dafür, daß heute die politischen und theologischen Ausstrahlungen Bullingers

erforscht werden können. Nicht zuletzt gab der von B.s Nachfolger Emidio Campi angeregte und organisierte Internationale Kongreß zum 500. Geburtstag Bullingers im Jahr 2004 der Forschung weitere wichtige Impulse.

Im Kontext dieser Jubiläumsfeierlichkeiten legte B. den ersten Teil seiner Bullingerbiographie vor. Seine Studie löst die in weiten Bereichen inhaltlich überholte, aber bis dahin einzige deutschsprachige Biographie Bullingers von Carl Pestalozzi aus dem Jahr 1858 ab. Band I der Biographie behandelt in einem kürzeren ersten Teil Bullingers Lebenslauf bis zu seinem Pfarramt in Bremgarten 1531 („Die Grundlagen“, 3–80). In einem ausführlichen Teil schildert B. die gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen, die 1531 zur Kappeler Krise und zur Wahl Bullingers führten, weiter die Auseinandersetzungen um die Positionierung der Zürcher Kirche innerhalb des Zürcher Standes sowie schließlich die inhaltlichen Schwerpunkte der Tätigkeit Bullingers als Vorsteher der Zürcher Kirche („Der erste Kreis: Zürich, eine „Stadt auf dem Berg““, 81–296).

Der zweite Band der Biographie widmet sich den persönlichen und kirchenpolitischen Beziehungen wie auch den theologischen Ausstrahlungen, die von Zürich zur Zeit Bullingers ausgegangen sind. Das als „der zweite Kreis“ bezeichnete dritte Kapitel des Gesamtwerkes greift ein dringendes Forschungsdesiderat auf: die Beziehungen der Zürcher Kirche und ihrer Repräsentanten zur reformierten Eidgenossenschaft (1–175). Politische Konflikte mit den übrigen Ständen der Eidgenossenschaft werden ebenso sorgfältig analysiert wie die Positionen, die Bullinger in ihnen einnahm (3–29). Ebenso werden Bullingers theologische Auseinandersetzungen mit Altgläubigen und Täufern dargestellt (31–64). Bemerkenswert ist B.s Darstellung des Abendmahlsstreites: In klar verständlicher Sprache gelingt es ihm auf wenigen Seiten,

nicht nur die theologischen Positionen Zwinglis, Bullingers, Calvins und Bucers in der Abendmahlsfrage zu erläutern. Der Autor analysiert zudem die Position der lutherischen Theologen und skizziert die kirchenpolitischen Konsequenzen der Diskussion für Reformierte und Lutheraner bis in die achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts hinein (64–79).

Nach der Schilderung von theologischen Problemfeldern stellt B. den kirchenpolitischen Einfluß, den Bullinger auf andere reformierte Kirchen der Eidgenossenschaft (Basel, Bern, Sankt Gallen) und ihrer zugewandten Orte auszuüben suchte (81–113), dar. In diesen Kontext gehört auch B.s Schilderung der Beziehungen zur französischen Schweiz, und hier speziell die Kontakte zu den herausragenden theologischen Führungsgestalten Johannes Calvin und Theodor Beza. B. weist nach, daß Bullingers Verhältnis zu Calvin von einem vertrauensvollen Gedankenaustausch und dem gegenseitigen Bemühen, sich eng miteinander abzustimmen, geprägt war. Erste Mißtöne zwischen Zürich und Genf stellten sich erst unter Calvins Nachfolger Theodor Beza ein. Beza verehrte Bullinger zwar als eine bedeutsame kirchliche Autorität, nutzte aber doch seine Stellung diplomatisch geschickt, um sich beispielsweise im Kirchenzuchtstreit der sechziger Jahre auf Kosten Bullingers theologisch und kirchenpolitisch zu positionieren (115–143). B. analysiert die theologischen Ausstrahlungen des „ökumenischen Patriarchen“ Bullinger innerhalb der Eidgenossenschaft unter den Stichworten „der Grundsatz“, „der Polemiker“, „der Lehrer“ und „der Historiker“ (145–161). Mit einer Darstellung des „Zweiten Helvetischen Bekenntnis“, eines bedeutsamen Kompendiums der Theologie Bullingers, welches nicht nur in der Eidgenossenschaft, sondern auch in den übrigen reformierten Territorien Europas eifrig gelesen wurde, schließt B. dieses Kapitel (163–175).

„Bullinger und die Reformierten in Europa“ – mit dieser Überschrift wird der dritte Wirkungskreis Bullingers (das IV. Kapitel des Gesamtwerkes) überschrieben. Anhand von Schriften, Predigten und Briefen Bullingers werden seine Anstrengungen nachgezeichnet, zugunsten reformierter Gemeinden in ganz Europa zu intervenieren. Ob im Reich, in Frankreich, England, Osteuropa oder Holland, Bullinger suchte durch persönliche Ansprache von einflußreichen Politikern und Theologen die kirchlichen Diskussionen zu beeinflussen. Im Dialog mit lutherischen Gesprächspartnern suchte er diese davon zu überzeugen, daß die Gemeinden, die sich an der Zürcher Kirche orientierten, auch ohne die Annahme der *Confessio Augustana Invariata* rechtgläubig seien – meist vergeblich. Dennoch trugen seine Gesprächsbemühungen wie auch die Rezeption seiner Arbeiten insbesondere in der Kurpfalz, Osteuropa, England und den Niederlanden entscheidend zur Verbreitung der theologischen und kirchenpolitischen Grundüberzeugungen Bullingers bei. Oberstes Ziel für den Zürcher war stets der Erhalt und die Förderung reformierter Gemeinden, wenn möglich, Zürcher Prägung (179–316).

B. greift problemorientiert neue Darstellungen zum Thema der europäischen Kirchenpolitik Bullingers auf, strukturiert den Stoff neu und ergänzt diesen durch weitere Quellenanalysen. Hilfreich sind in diesem Zusammenhang seine Überlegungen zur Frage nach einer von Bullinger selbst erarbeiteten und von ihm stets überprüften Grundlegung der Kirchenpolitik des Zürchers. Am Beispiel der Apokalypsepredigten (1557) wie der Verteidigungsschrift für Königin Elisabeth I. (1571) wird deutlich, daß Bullinger auf politische Krisen nicht mit politischem Aktivismus, sondern zunächst mit intensivem theologischem Nachdenken reagierte (317–337).

Gut lesbar erzählt, zeichnet B.s zweibändige Bullingerstudie, die im zweiten Band mit einem Gesamtregister abgeschlossen

wird (359–371), eine enge sachliche Verwobenheit von theologiegeschichtlichen, kirchenpolitischen und biographischen Fragestellungen aus. Nicht nur die wichtigsten theologischen Arbeiten des Zürchers werden von ihm interpretiert und in ihren historischen Kontext gestellt, er arbeitet zugleich auch die Bedeutung von Bullingers theologischen Grundeinsichten für dessen Verkündigung, Seelsorge, kirchliche Verwaltungspraxis und Politik deutlich heraus. Auf diese Weise wird den Lesern dieser Studie die Zürcher Kirche zur Zeit Bullingers lebhaft vor Augen geführt. B. erbringt den Nachweis, daß Zürich innerhalb der reformierten Welt neben Genf ein vitales theologisches und kirchenpolitisches Zentrum darstellte, welches in der Eidgenossenschaft wie im übrigen reformiert beeinflussten Europa hohe Bedeutung besaß.

Das Werk liegt erst seit Mitte 2005 der Öffentlichkeit in beiden Bänden vor. Eines ist aber schon jetzt deutlich: Wer sich in Zukunft mit dem Zürcher Antistes und den von ihm ausgehenden Impulsen beschäftigen möchte, wird auf lange Zeit B.s eindrucksvolle Studie nicht übergehen können.

Andreas Mühling

Thomas Töpfer: Die Leucorea am Scheideweg. Der Übergang von Universität und Stadt Wittenberg an das albertinische Kursachsen 1547/58. Eine Studie zur Entstehung der mitteldeutschen Bildungslandschaft, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 259 S. – ISBN 3-374-02173-5 (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Reihe B, 3).

Im November 1546 – nur wenige Monate nach dem Tode Luthers – mußte die durch ihn weltberühmt gewordene Wittenberger Universität offiziell ihren Lehrbetrieb einstellen. Dieser Schritt war aufgrund der

Kampfhandlungen des Schmalkaldischen Krieges unumgänglich geworden. Erst ein Jahr später konnte man die Wiedereröffnung der Einrichtung bekannt geben, die von nun an zur Herrschaft der albertinischen Linie des Hauses Wettin gehörte. Die Leipziger Magisterarbeit von T. bietet erstmals eine umfassende Untersuchung der Vorgänge des Übergangs sowie der Integration der Stadt und der Universität Wittenberg in das unter Moritz von Sachsen neu entstandene Kurfürstentum.

Die dabei gewählte Betrachtungsweise aus den verschiedenen Blickwinkeln (Kurfürst, Stadt, Universität) erweist sich dem Untersuchungsgegenstand als angemessen. Nachdem einführend die Geschichte der Leucorea von ihren Anfängen bis zum Jahre 1546 behandelt wird (28–41), stellt T. zuerst die Vorgänge des innerdynastischen Herrschaftswechsels in Sachsen im Jahre 1547 vor (42–52). Dem schließt sich die Betrachtung der Ereignisse hinsichtlich der Stadt Wittenberg an (53–71). Dabei ist bemerkenswert, daß nach T.s genauen Quellenstudien die in der stadthistorischen Forschung oft vertretene These von dem negativen Einfluß des Herrschaftswechsels von 1547 für die weitere Entwicklung Wittenbergs nicht mehr haltbar ist. Den Hauptteil der Arbeit bilden selbstverständlich Ausführungen zur Universität. Zunächst konzentriert sich T. auf deren maßgebliche Vertreter (72–113). So wird Melancthon als die von der ernestinischen und der albertinischen Seite unworbene Autorität gezeichnet, die als Garant der Weiterführung einer Universität im Sinne Luthers angesehen wurde. Bugenhagens Stellung zu den Vorgängen demonstriert T. anhand einer detaillierten Analyse seiner Schrift „Wie es uns in Wittenberg in der Stadt gegangen ist... in diesem vergangenen Krieg“ aus dem Jahre 1547. Ebenso ist die organisatorische Tätigkeit von Caspar Cruciger und Paul Eber im Blick. Völlig zu Recht betont T. bei seiner Untersuchung zur albertinischen Universitätspolitik in

den Jahren 1547/48, daß diese nur einen Teil der in dieser Zeit verfolgten Legitimationspolitik von Kurfürst Moritz bildete, wie ebenso das zeitgleiche Projekt der Errichtung einer „Hohen Schule“ in Jena als Weiterführung der Wittenberger Tradition im Rahmen der Konsolidierungspolitik der Ernestiner zu sehen ist (114–146). Diese Legitimations- bzw. Konsolidierungspolitik kann T. an mehreren Beispielen von zeitgenössischen Darstellungen der sächsischen Fürsten veranschaulichen (147–169). Abschließende Überlegungen befassen sich dann mit dem Verhältnis der Landesuniversitäten Leipzig und Wittenberg über das Jahr 1548 hinaus (170–183). Dabei verdeutlicht T. nochmals seine Kernaussage, wonach das Jahr 1547 als ein Zäsurjahr bei der Formierung einer „Bildungslandschaft Mitteldeutschlands“ zu bezeichnen ist. Verdienstvoll zeigt diese Arbeit darüber hinaus, freilich ohne dies eigens zu thematisieren, wie die strukturellen Voraussetzungen dafür geschaffen wurden, daß sich die lutherische Orthodoxie in jenem mitteldeutschen Raum fruchtbar entfalten und das Erbe Luthers an seiner einstigen Wirkungsstätte in den folgenden Jahrhunderten weitergeführt werden konnte.

Volker Gummelt

Andreas Gößner (Hg.): *Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig*. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 281 S. – ISBN 3-374-02255-3 (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Reihe A, 2).

Im Jahre 2009 kann die Universität Leipzig auf sechshundert Jahre kontinuierliche Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte zurückblicken. Zur Vorbereitung auf dieses Gründungsjubiläum hat die Theo-

logische Fakultät im Februar 2004 ein Kolloquium mit dem Ziel veranstaltet, sowohl das Bewußtsein für das Jubiläum zu stärken als auch einen Impuls für die Hinwendung zur Geschichte der eigenen Institution zu geben. Die Beiträge, die in dem anzuzeigenden Band versammelt sind, verdeutlichen in ihrer Gesamtheit, wie nachhaltig gerade die theologische Fakultät die Geschichte der Leipziger Alma mater seit 1409 geprägt hat. Intendiert ist dabei keine Gesamtdarstellung der fast sechshundertjährigen Geschichte der theologischen Fakultät. Die zwanzig Beiträge dieses Bandes widmen sich vielmehr einer Reihe von institutions-, theologie- und personengeschichtlichen Themen und eröffnen auf diese Weise Einblicke in vielfältige Facetten sowohl der Fakultätsgeschichte als auch der gegenwärtigen Arbeit der Theologischen Fakultät Leipzig.

Nach einem einleitenden Literaturbericht über die Historiographie von theologischen Fakultäten (*Andreas Gößner*) gliedert sich das Buch in drei Abschnitte, in denen jeweils unterschiedliche thematische Schwerpunkte gesetzt werden. Der erste Teil versammelt sechs Beiträge, die sich mit Aspekten der Geschichte der theologischen Fakultät in der Frühen Neuzeit beschäftigen. *Helmar Junghans* stellt ein Projekt vor, das zur Erfassung aller Leipziger Theologieprofessoren von 1409 bis 1991 führen soll und damit eine wichtige Grundlage für die weitere Erforschung der institutionellen Entwicklung der Fakultät liefern wird. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit dem Einfluß der Reformation auf die theologische Fakultät. Für die frühe Reformationszeit zeigt *Michael Beyer*, wie die Fakultät in ihrer scholastischen Prägung versuchte, eine eigenständige Position im Kräftefeld zwischen Herzog Georg, den bibelhumanistischen Bestrebungen von Petrus Mosellanus und der reformatorischen Theologie Martin Luthers zu behalten. *Heiko Jadatz* arbeitet heraus, daß sich die Leipziger Theologieprofessoren noch zwei Jahrzeh-

te später, bei der Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen im Jahre 1539, als ein Faktor erwiesen, der eine reformatorische Umgestaltung der Fakultät zunächst verhinderte. Die Entwicklung der theologischen Fakultät im 17. und 18. Jahrhundert steht im Mittelpunkt der Beiträge von *Andreas Gößner*, der die institutionellen und personellen Rahmenbedingungen der Fakultät im 17. Jahrhundert untersucht, von *Andres Straßberger*, der am Beispiel der sogenannten „Leipziger Predigerkunst“ aufzeigt, wie der Blick auf die orthodoxe Homiletik durch die aufklärerische Kritik bestimmt worden ist, und von *Doreen Zerbe*, die die frühneuzeitlichen Grab- und Gedenkmonumente von Theologieprofessoren in Leipziger Kirchen vorstellt.

Der zweite Teil des Bandes enthält vor allem personengeschichtliche Studien. Zu den Vertretern der theologischen Fakultät im 19. und 20. Jahrhundert, die in ihrer akademischen Wirksamkeit vorgestellt werden, gehören: Christian Gottlob Leberecht Großmann, der neben seiner Tätigkeit als Universitätslehrer vor allem als Gründungsvater der Gustav-Adolf-Stiftung gewürdigt wird (*Angelika Rotter*); Constantin von Tischendorf, der den später so genannten Codex Sinaiticus entdeckt hat, dessen Transfer nach St. Petersburg aufgrund neuer Quellenfunde von *Christfried Böttrich* detailliert rekonstruiert wird; Georg Rietschel, dessen Gottesdiensttheologie zwischen Luther und Schleiermacher in seinem zweibändigen „Lehrbuch der Liturgik“ untersucht wird (*Wolfgang Ratzmann*). Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Frage, wie Leipziger Theologieprofessoren mit den Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft zur Zeit des Nationalsozialismus umgegangen sind: *Jürgen Ziemer* zeigt, wie Martin Doerne, der seit 1934 in Leipzig lehrte, in seiner reichen Vortragstätigkeit bemüht war, in schwieriger Zeit geistlich-theologische Orientierung zu geben. Einer kritischen Würdigung unterzieht *Irmfried Garbe* das Wirken

des Kirchenhistorikers Hermann Wolfgang Beyer, der 1936 an die Leipziger Fakultät kam, 1937 Dekan wurde und im Frühjahr 1940 ins freiwillige Wehrmachtspfarramt wechselte.

Der dritte Teil des Buches stellt Profile und Perspektiven theologischer Arbeit in Vergangenheit und Gegenwart vor. Zu den Beiträgen, die sich mit Themen der Fakultätsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert beschäftigen, gehören eine Untersuchung der Lausitzer Prediger-Gesellschaft (*Gerhard Graf*), eine Studie über den Kirchenhistoriker Albert Hauck als Herausgeber der dritten Auflage der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ (*Martin Teubner*), eine Darstellung der Geschichte der 1876 gegründeten *Rezeptionszeitschrift „Theologische Literaturzeitung“* (*Martin Petzoldt*) und eine Nachzeichnung der alttestamentlichen Forschung und Lehre an der Fakultät (*Dietmar Mathias*). *Klaus Fitschen* befragt theologische Diplomarbeiten aus der Zeit zwischen 1947 und 1995 daraufhin, ob und wie in ihnen auch eine Auseinandersetzung mit den Verhältnissen in der DDR geführt wird. Auf diese Weise liefert er einen aufschlussreichen Beitrag zur Fakultätsgeschichte „von unten“. Einen kritischen Rückblick auf die Geschichte des 1991 an der Leipziger theologischen Fakultät etablierten Fachs und Instituts für Religionspädagogik sowie die Entfaltung seiner Tätigkeit im religions- und kirchensoziologisch besonderen Milieu Ostdeutschlands gibt *Christoph Gramzow*. *Matthias Petzoldt* skizziert die Etablierung der Fundamentaltheologie als theologischer Disziplin an der Leipziger Fakultät. In dem abschließenden Beitrag schildert *Michael Lippold* aus der Sicht des ehemaligen Theologiestudenten die Ereignisse an der Sektion Theologie an der Karl-Marx-Universität Leipzig im Herbst 1989.

Der Band zeichnet sich durch die Vielseitigkeit seiner Beiträge aus, die einerseits vertiefende Einblicke in die fast 600jährige Geschichte der Theologischen

Fakultät der Universität Leipzig eröffnen und andererseits wichtige Impulse für die weitere Erforschung der Fakultätsgeschichte liefern. In ihrer Gesamtheit verdeutlichen die in diesem Band versammelten Forschungsbeiträge die Bedeutung der Theologie als akademischer Disziplin an der Universität Leipzig.

Jens-Martin Kruse

Otto Kammer: Reformationsdenkmäler des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine Bestandsaufnahme, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 342 S. – ISBN 3-374-02188-3 (Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Katalog 9).

Ein abschließender Katalog will das vorliegende Werk nicht sein, es stellt vielmehr eine erste Bestandsaufnahme dar, wie sie bisher in dieser Art noch nicht geleistet wurde. Die Recherchen des Verfassers haben dabei zur Dokumentation von über 750 Statu(ett)en, Büsten sowie Reliefs von Luther, Melanchthon und anderen Reformatoren geführt. Viele von ihnen sind durch eine kunsthistorische Beschreibung mit weiterführenden Literaturangaben erschlossen, zahlreiche Abbildungen (auch auf 16 Farbtafeln am Ende des Bandes) illustrieren das Beschriebene. In einem einleitenden Aufsatz werden zunächst der Umfang und die Gliederung des dokumentierten Materials vor dem Hintergrund der bisherigen Erforschung und Erfassung erläutert. Daran schließt sich ein gründlicher Überblick über die protestantische Gedenkkultur seit dem frühen 19. Jahrhundert an, die zugleich den Beginn einer neuen („bürgerlichen“ bzw. „nationalen“) Epoche der Denkmalkultur überhaupt bedeutet. Als Prototypen dürfen hier die Denkmäler Luthers (1821 in Wittenberg aufgestellt, die Initiative zu diesem Denkmal führt ins Mansfelder Land und reicht

bis 1803 zurück) und Melanchthons (1826 in Nürnberg aufgestellt) gelten. Der Verfasser hebt besonders hervor, daß die Gestaltung dieser Denkmäler sich im Bemühen um historische Genauigkeit – etwa bei der künstlerischen Ausgestaltung markanter Charakterzüge der Dargestellten – an Vorbildern aus dem 16. Jahrhundert orientierte. Während die in der Tradition u. a. von Johann Gottfried Schadow und Ernst Rietchel (Wormser Reformationsdenkmal von 1868) stehenden Statuen(-ensembles) und Büsten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den älteren Luther im Gelehrten-talar mit Bibel abbilden, wird in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg auch der junge, dynamisch-heldenhafte Luther häufiger zum Thema gemacht. Folglich ist im vorliegenden Denkmalsverzeichnis diese im Dienst des gesteigerten Nationalbewußtseins stehende Heroisierung Luthers an vielen Beispielen zu greifen, etwa bei Denkmälern, die Luthers Thesenanschlag oder seine Verteidigung vor dem Wormser Reichstag visualisieren.

Der geographische Bogen des Bandes ist weit über die Bundesrepublik Deutschland hinaus gespannt, neben zahlreichen europäischen Ländern (besonders die ehemals deutschen Gebiete in Polen) sind auch Denkmäler in Ägypten, Chile, Namibia und den USA verzeichnet. Besonders eindrucksvolle Beispiele in der Fülle des dokumentierten Materials sind eine 1983 geschaffene, gespaltene Büste „Luthers Erinnerung an Müntzer“ und eine überlebensgroße Bronzestatue des Reformators von 1862 im estnischen Keila/Kegel, die 1949 in eine im benachbarten Tallinn aufgestellte (und inzwischen wieder entfernte) Stalin-Statue umgegossen wurde – ob die Stadt Keila wieder zu ihrer Lutherstatue kommt, wird hier die Zukunft zeigen.

Orts-, Künstler-, Personen- und Chronologische Register erleichtern den gezielten Zugriff auf Informationen und unterstreichen den Charakter als Nachschlagewerk. Ausdrücklich gewünscht ist im

Vorwort der Hinweis von Lesern auf weitere Reformationsdenkmäler des 19. und 20. Jahrhunderts, die im vorliegenden Band noch nicht dokumentiert sind.

Andreas Gößner

Anneliese Spengler-Ruppenthal: *Gesammelte Aufsätze*. Zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2004 – ISBN 3-16-148178-X (Jus Ecclesiasticum 74).

Wenn ein Band gesammelter Aufsätze aus über vierzig Jahren anzuzeigen ist, handelt es sich zumeist um einen bunten Blumenstrauß verschiedener Themen, die oft nur durch die Person des Verfassers oder der Verfasserin zusammengehalten werden. Dies ist bei dem hier zu rezensierenden Buch nicht der Fall. Die 14 Aufsätze, die Anneliese Spengler-Ruppenthal in den Jahren 1961 bis 2003 an verschiedenen Orten publiziert hat, beschäftigen sich in großer inhaltlicher Kontinuität mit den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts und haben insofern in ihrer Gesamtheit fast monographischen Charakter.

Deshalb erscheint es zulässig, diesem Buch eine Grundthese zuzuschreiben, die cum grano salis allen Aufsätzen zugrunde liegt. Kurz gefaßt lautet diese These, die aufgrund detaillierter Archivstudien an vielen unterschiedlichen Beispielen entfaltet wird: Das kanonische Kirchenrecht des Mittelalters wird durch die Reformation nicht einfach abgeschafft, sondern gerade in seinen Bestimmungen zu den äußeren Strukturen der Kirche übernommen, wenn auch in den Dienst der Verkündigung nach den Maßstäben der reformatorischen Theologie gestellt.

Sp.-R. belegt diese These mit profunden historischen, theologischen und rechtlichen Untersuchungen reformatorischer Kirchenordnungen aus den Jahren 1529 bis 1606, zumeist aus dem norddeutschen

Raum. Ein regionaler Schwerpunkt liegt in Ostfriesland, daneben werden auch Hil-desheim, Oldenburg, Bremen, Lippe, Hessen, Sachsen und London in den Blick genommen. Johannes Bugenhagen, Johannes Amsterdamus Bremensis sowie Elisabeth von Calenberg-Göttingen und Philipp von Hessen werden biographisch auf ihre kirchenpolitische und kirchenrechtliche Bedeutung hin untersucht. Thematisch rücken die Verwendung von Bibelstellen oder der Charakter des Eherechts in den verschiedenen Kirchenordnungen in den Blickpunkt des Interesses, aber auch Taufe und Abendmahl sowie „das Verbot an die Pfarrer und andere Kirchendiener, unzüchtige Weiber bei sich zu haben“.

Aus dieser Vielfalt soll an dieser Stelle das Patronat herausgegriffen werden, dessen Ursprung im mittelalterlichen Eigenkirchenwesen und dessen Ausgestaltung im kanonischen Patronatsrecht eine Übernahme in reformatorische Kirchenordnungen eigentlich nicht vermuten ließe. Sp.-R. aber zeigt auf, wie flächendeckend dies doch der Fall war und welche theologischen, kirchenrechtlichen und -politischen Gründe dies hatte. So war beispielsweise im Streit um die Patronatsrechte in Ostfriesland und bei seiner Beilegung in den Konkordaten von 1599 Graf Edzard II. mit den Städten der Grafschaft, vor allem mit Emden, darüber uneins, ob die Patronatsrechte als Teil des gräflichen Hoheitsrechtes oder als auf Stiftung und Herkommen beruhendes Ständerecht zu verstehen und zu praktizieren seien. Die erzielte Einigung trug erheblich zum konfessionellen Frieden zwischen lutherischem Grafen und reformierten Städten und Gemeinden bei. Ein anderes Beispiel: In Salzwedel wurde 1541 und 1579 festgelegt, daß die bischöflichen Rechte im Patronatswesen an Kurfürst Joachim II. von Brandenburg als Landesherrn und an seine Visitatoren übergegangen seien; das reformatorische landesherrliche Kirchenregiment bediente sich also explizit des überkommenen kanonischen Rechtsinstituts.

Insgesamt fällt auf, daß alle Aufsätze – trotz manchmal etwas trockener Materie – gut zu lesen sind und durchgängig belegen, mit welcher Sorgfalt Sp.-R. gearbeitet hat. Die redaktionelle Aufbereitung, für die sich Henning Jürgens zuständig zeigt, ist vergleichbar sorgfältig.

„Kirchengeschichte als archivische Leidenschaft und editorische Verpflichtung“ – so hat Sp.-R. ihre Lebensbeschreibung genannt, die 1999 in dem schönen, von Dietrich Meyer herausgegebenen Band „Kirchengeschichte als Autobiographie. Ein Blick in die Werkstatt zeitgenössischer Kirchenhistoriker“ erschien. Darin wird in lebendiger Weise eine ungewöhnliche Biographie nachgezeichnet, die die 1923 geborene Autorin nach dem Theologiestudium in Göttingen über Promotion und Habilitation 1970 zu einer Professur für Kirchengeschichte und kirchliche Rechtsgeschichte ebendort führte. Nach der Emeritierung setzte sie ihre Lehrtätigkeit als Lehrbeauftragte in Hamburg fort. Als ihr Lebenswerk kann wohl mit Fug und Recht die maßgebliche Beteiligung am „Sehling“, der Edition evangelischer Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts gelten, einem Thema, dem ja auch der hier angezeigte Aufsatzband gewidmet ist. Man spürt diesem Buch in jeder Zeile die „archivische Leidenschaft und editorische Verpflichtung“ seiner Verfasserin ab.

Vicco von Bülow

Joachim Ringleben: **Arbeit am Gottesbegriff**, Bd. 1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, VIII, 349 S. – ISBN 3-16-148277-8.

Nach der Lektüre dieses Aufsatzbandes, in dem R. Fragen der Gotteslehre, der Hermeneutik, der Anthropologie, der Christologie, der Schöpfungslehre und der

Eschatologie behandelt, wird dem Leser deutlich, daß „Theologie“ sehr wohl mit „Arbeit am Gottesbegriff“ übersetzt werden könnte. R.s Denkbewegung zeigt exemplarisch, daß es bei der Vielzahl der theologischen Themen letztlich um das eine Thema des Gottesbegriffs geht, dessen Darstellung stets nur annäherungsweise möglich ist. Für das Unabgeschlossene und Unabschließbare der „Arbeit“ steht die Form der Aufsatzsammlung. Diese ist auch insofern eine sehr geeignete Form, als sie Raum schafft für die ausführliche Interpretation einzelner Texte aus der Theologie- und Philosophiegeschichte wie auch aus dem Alten und Neuen Testament.

R. widmet sich zunächst einigen Texten Luthers, dem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ über die Grundverfassung christlicher Glaubensexistenz (3–17), einem Gefüge von vier Sätzen des Corollariums zu Röm 3,5 aus der Römerbrief-Vorlesung über die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis (18–28), der Disputatio „De fide“ über den Zusammenhang von Wort-Gottes-Thematik und Rechtfertigungstheologie (29–57) sowie einer Textpassage aus „Rationis Latomianae confutatio ...“ (58–78) und Abschnitten aus „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“ (78–95; 96–111) zur Sprachtheologie. Er befaßt sich daraufhin mit Ps 8,5, um anthropologische Grundgedanken zu entfalten (119–136), mit Kleists Aufsatz „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“, um die sprachphilosophische Verhältnisbestimmung von Denken und Sprechen für das Verständnis des Gebets fruchtbar zu machen (142–157), mit Pascals Fragment 72 über die „Disproportion de l'homme“ aus den „Pensées“, um von der bestürzenden Raumerfahrung her das Verhältnis Gottes zum Raum zu erörtern (165–184), sowie mit der ersten von Meister Eckharts sog. Pariser Quaestiones „Utrum in deo sit idem esse et intelligere“ (192–202). Außerdem knüpft er an Pan-

nenbergs Programmschrift „Offenbarung als Geschichte“ (205–213) und an dessen Entwurf „Grundzüge der Christologie“ (213–222) an, um die Grundbegriffe der Gotteslehre „Sein“, „Handeln“ und „Werden“ aufeinander zu beziehen, nimmt Überlegungen von Anselm von Canterbury zur „creatio ex nihilo“ aus dem achten Kapitel seiner Schrift „Monologion“ auf (235–241), beschäftigt sich eingehend mit dem Hebräerbrief auf der Grundlage von Hebr 1,1–2a hinsichtlich des Zusammenhangs von Wort Gottes und Geschichte (262–278) und benutzt schließlich die Definition der Ewigkeit, die sich bei Boethius findet: „Aeternitas ... est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“, um den Zusammenhang von Zeit und Ewigkeit zu eruieren (308–340).

Wie gelingt es aber nun R., den Gottesbegriff mit Hilfe von völlig unterschiedlichen Texten und Fragestellungen zu bearbeiten, ohne daß es zu völlig disparaten Ergebnissen kommt? M.E. indem er den Gottesbegriff konsequent in eschatologischer Perspektive entwickelt. Man beachte nur die vom Untertitel des Bandes abweichende Einteilung der Aufsätze im Inhaltsverzeichnis (VIII f.): Während die ersten fünf Aufsätze die Überschrift „Luther“ tragen, weil sie – wie der Untertitel des Bandes sagt – die „Reformatorsche Grundlegung“ intendieren, sind die übrigen zehn Aufsätze unter dem Titel „Gotteslehre und Eschatologie“ zusammengefaßt.

Die Gotteslehre wird strikt „vom Ende her“ konzipiert (213–222), weil die Wahrheit Gottes erst am Ende ganz hervortritt. „Das Wahre ist das Ganze“ (Hegel, zit. 149, Anm. 59) – am Ende. Das Ende holt alles ein, auch den Anfang, dessen Wahrheit erst am Ende erkennbar wird. So ist das Ende der Anfang und folglich der Ausgangspunkt des Fragens nach der Wahrheit, nach Gott (244 ff.; 256 ff.; 307 ff.). Daß Gott „alles in allem“ (1Kor 15,28) sein wird, bedeutet nach R. u. a., daß Gott alle Unterschiede und Trennungen nicht einfach

auslöschen, sondern schöpferisch in seiner Einheit „verwinden“ wird (338 f.). Als theologische Methode, die bei der eschatologischen Wahrheit ansetzt, kommt daher anscheinend auch nur die dialektische in Betracht, die im Dreischritt jeweils „Thesis, Antithesis und Metathesis“ (274) rekonstruiert. R. wendet sie sehr häufig an und erlangt so kompatible Aussagen hinsichtlich des Gottesbegriffs.

Die brillanten Darlegungen R.s verschaffen dem Leser einen intellektuellen Genuß. Sie sind vor allem auch deswegen nützlich, weil sie die Denkmöglichkeit Gottes erweisen helfen. Allerdings sehe ich ein gewisses Problem darin, daß man mit der dialektischen Methode offensichtlich alle Aporien theologisch glatt aufzulösen vermag. Es stellt sich bei mir – trotz der Faszination, die von dieser Denkbewegung ausgeht – ein gewisses Unbehagen ein, wenn ich an die furchtbare Realität des Bösen in der Welt denke und wenn ich mir Luthers Entdeckung vor Augen führe, daß die „tentatio“ auch durch die Gotteserfahrung verursacht werden kann und daher auf jeden Fall eine fundamentale und konstitutive Bedeutung für den Inhalt der theologischen Sätze erhält. Der Aufsatzband läßt also den Leser nicht nur zur „Arbeit am Begriff“ (V), sondern auch zur Arbeit an der Methode ein.

Matthias Mikoteit

Manfred Wolf: Eine Frage noch, Herr Luther ... Interview mit einem Ketzer, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 143 S. – ISBN 3-374-02168-9.

Manfred Wolf: Thesen und andere Ansätze. Anekdoten – Essays – Episoden um Martin Luther, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 187 S. – ISBN 3-374-02286-3.

Den Menschen Glauben und Religion auf verständliche Art und Weise näher zu brin-

gen, war eines der Hauptanliegen Luthers und der Reformatoren. In unserer Zeit, in der man inzwischen wieder einen religiösen Analphabetismus bei großen Teilen der deutschen Bevölkerung diagnostizieren kann, ist diese reformatorische Prämisse wichtiger denn je. Die Aufgabe, Luther heutigen – hauptsächlich jungen – Lesern auf populäre Art nahe zu bringen, hat sich W. gestellt. Die Kurzbiographie weist den Autor als freien Schriftsteller und Journalisten mit pädagogischen, landwirtschaftlichen und philosophischen Examina aus.

In seinen beiden Bänden stellt W. weniger den Theologen Luther in den Mittelpunkt, vielmehr legt er anhand von Zitaten vor allem aus den Tischreden und den Briefen Luthers den Schwerpunkt auf die praktischen Lebensauffassungen und Lebensweisheiten des Reformators, wobei auch immer deutlich wird, daß diese fest in Luthers Theologie wurzeln. Beide Bände sind alphabetisch nach Stichworten geordnet, wodurch die Erschließung der Themen leicht möglich ist.

In dem zuerst erschienenen Band „Eine Frage noch, Herr Luther ...“ gibt W. im Stile von fiktiven Interviews durch wörtliche Zitate die Aussagen des Reformators wieder. Die 95 Stichworte reichen von geistlich-theologischen Themen wie *Auferstehung*, *Beten*, *Gott*, *Katechismus* und *Pfarrer* über ethische Themen wie *Beruf*, *Dankbarkeit*, *Gerechtigkeit* und *Wahrheit* bis hin zu weltlichen Fragen der Lebensführung wie *Ehe*, *Eltern*, *Geld* oder *Tanz*. Auch zu Stichworten wie *Astrologie*, *Bordell* und *Mord* hat der Autor Aussagen Luthers gefunden. Dies mag überraschen, entspricht aber durchaus dem Konzept beider Bücher, die Luther als aktuell und lebensnah darstellen.

Das etwas umfangreichere Buch „Thesen und andere Anschläge“ stellt in 23 Essays Selbstaussagen und überlieferte Anekdoten Luthers dar. Schwerpunkt sind Texte zu Alltagsthemen und -situationen. Der Schwerpunkt liegt daher auf Bereichen wie *Alltag*, *Besitz*, *Ehe*, *Heirat*, *Schule* und vielen mehr.

Die ausgewählten Themen ermöglichen einen guten Einblick in das Alltagsleben Luthers und der Reformationszeit. Biographische Gegebenheiten werden auf diese Art und Weise ebenfalls verständlich vermittelt. Luthers Tod ist dabei ein eigenes Kapitel gewidmet. Dezidiert theologische Themen kommen mit den Stichworten *Bibel* und *Reformation* vor. Ein eigenes Kapitel enthält Zeugnisse über Luther und läßt u. a. Goethe, Herder und Heine zu Wort kommen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis ermöglicht die eigene Weiterarbeit an den entsprechenden Themen. Die Aufzählung der wichtigsten Eckdaten zur Biographie Luthers und ein Namensregister schließen den Band ab. Auch wenn es nicht in der Intention des Autors liegt, wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen, hätte er wissen können, daß das von ihm als Untertitel zum Stichwort *Naturfreund* verwendete „Apfelbäumchen-Zitat“, nachweislich nicht von Luther stammt. Doch dieses Detail schmälert nicht den Nutzen des Buches.

Beide Bücher ermöglichen vor allem interessierten Jugendlichen, aber auch Erwachsenen, einen niedrigschwelligen und durchaus unterhaltsamen Einstieg in das komplexe Thema Martin Luther. Die Bände sind „gut und nützlich“ zu lesen, gerade weil die pädagogische Erfahrung des Autors zum Tragen kommt.

Michael Lapp

Annette Adelmeyer/Siegfried Both: **Luther entdecken.** Ein Buch zum Stöbern und Nachschlagen, hg. von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt/Landesinstitut für Lehrerfortbildung, Lehrerweiterbildung und Unterrichtsforschung von Sachsen-Anhalt, Kropstädt 2005, 129 S. – ISBN 3-9808619-6-1.

Dieses Buch erfüllt die Erwartungen, die sein Titel verspricht: Es lädt durch seine

Gestaltung zum Stöbern ein, ermöglicht das Nachschlagen wichtiger historischer Zusammenhänge der Reformationszeit und läßt so „Luther entdecken“. Dabei werden die Sachinformationen durchzogen von einer fiktiven Detektivgeschichte. Die Aufmerksamkeit beim Lesen wird durch Rätsel gefördert, deren Lösungen sich dann im Anhang des Buches finden. Auch anschauliche Abbildungen sowie aufklappbare Seiten mit detaillierten Bildinterpretationen regen die Lektüre weiter an.

In neun Kapiteln werden Biographie und historischer Kontext in kurzen Textabschnitten verwoben. Hier kommt die Signatur der Reformationszeit in allen ihren Dimensionen zur Sprache – von den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen über das Herrschaftssystem bis hin zur kulturellen Situation. Das theologische Anliegen des Reformators wird vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Kirche und ihrer Frömmigkeitspraxis dargestellt. Das private Leben Luthers kommt ausführlich in den Blick, wobei Katharina Luther besondere Aufmerksamkeit zuteil wird. Im Schlußkapitel wird am Beispiel zweier Lutherdenkmäler auch die Inszenierung von Lutherbildern thematisiert und damit der Gefahr einer Glorifizierung des Reformators begegnet.

Inhaltliche Kritik an diesem Buch betrifft neben wenigen Einzelheiten (vor allem fehlen auf S. 68 nähere Erläuterungen zu den Bibelübersetzungen von Otmar und Emser, um Luthers Bibelübersetzung wirklich beurteilen zu können) insbesondere zwei Punkte: Erstens fehlt eine chronologische Ordnung – und damit hilfreiche Orientierung – für die Zeit nach 1521, ohne daß sachliche Gründe die hier ge-

wählte Struktur der Darstellung nahelegen. Wenn zudem der Fortgang der Reformation nach 1525 entfaltet wird, ohne den Bauernkrieg zu berücksichtigen, der erst im Anschluß thematisiert wird, bleiben die historischen Zusammenhänge sehr vage. Der zweite Kritikpunkt betrifft die Darstellung, wie es zur Einheit der Protestanten gekommen ist: Sowohl die Überschrift des Kapitels („Schatten der Reformation“, 82) als auch die des entsprechenden Unterabschnitts („Durch Krieg zur Einigung“, 90) erwecken den Eindruck, als verdanke der Protestantismus seine Entstehung in erster Linie der Anwendung von Gewalt. Die innere Stringenz der Entwicklung, die in der Reformation Luthers begründet war, kommt hier nicht angemessen zur Geltung, zumal das gemeinsame Bekenntnis, wie es in Augsburg 1530 formuliert wurde, gar nicht erwähnt wird.

Abschließend stellt sich die Frage, für welche Leserschaft dieses Buch besonders geeignet ist. Eine Antwort fällt nicht leicht, denn einerseits ist der Sachtext weder sprachlich noch inhaltlich einfach zu lesen, andererseits bietet sich dieses Buch aber doch von seiner Gestaltung her vor allem für Kinder und Jugendliche an. Wenn diese mit fachdidaktischem Geschick zur Lektüre angeleitet oder auch nur einzelne Abschnitte ausgewählt werden, eignet sich das Buch über seinen privaten Nutzen hinaus zum Einsatz in Schule und Gemeinde. Es eröffnet nicht nur Zugänge zur Lebensgeschichte Luthers im historischen Kontext seiner Zeit, sondern regt durch seine Gesamtkonzeption auch zu weiterführenden Fragen an.

Michael Basse

Anschriften der Rezensenten:

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn
Kirchenrat Dr. Vicco von Bülow, Bilmer Garten 23, 30880 Laatzen-Rethen
Dr. Dr. Andreas Gößner, Oberföhringer Straße 127a, 81925 München
Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, Puschkinring 58, 17491 Greifswald
Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstraße 3, 80538 München
Pfarrer Dr. Jens-Martin Kruse, Feldbehnstraße 2d, 25451 Quickborn
Pfarrer Michael Lapp, Im Nassen Stück 2, 63571 Gelnhausen
Pfarrer Dr. Matthias Mikoteit, Blaufärberweg 10, 46325 Borken
PD Dr. Andreas Mühling, Mühlenstraße 11, D-56729 Monreal
Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen
Prof. Dr. Michael Plathow, Franz-Kafka-Straße 15, 69221 Dossenheim

Band 115: Alexander Heit

Versöhnte Vernunft

Eine Studie zur systematischen Bedeutung
des Rechtfertigungsgedankens für Kants
Religionsphilosophie

2006. 288 Seiten, gebunden

€ 62,90 D

ISBN 10: 3-525-56343-4

ISBN 13: 978-3-525-56343-4

Nach Kant muss der Mensch als frei aus praktischer Vernunft gelten. Gleichzeitig reformuliert er die Erbsündenlehre der christlichen Tradition, wenn er den Menschen als radikal böse bezeichnet. Heit zeigt, dass Kant die Spannung zwischen Freiheit und Sünde nur durch religiösen Vollzug für überwindbar hält. Der Rechtfertigungsgedanke spielt dabei eine entscheidende Rolle, und durch die Rekonstruktion von Kants Philosophie werden die Differenzen der reformatorischen und der katholischen Vorstellung von Rechtfertigung erklärbar.

Der Autor gibt Aufschluss darüber, in welchem Verhältnis laut Kant Vernunft und Glaube bei der Vollen- dung des Individuums stehen und welche Funktion die Kirche für den Gedanken von der Vollen- dung der Menschheit als Gattung einnimmt.

Band 110: Matthias Haudel

Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes

Grundlage eines ökumenischen Offenba-
rungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses

2006. 640 Seiten, gebunden

€ 69,90 D

ISBN 10: 3-525-56338-8

ISBN 13: 978-3-525-56338-0

Erstmals wird hier der Zusammen- hang von Trinitätslehre und Kir- chenverständnis anhand der Kir- chengeschichte und in aktuellen Ansätzen nachgewiesen. Der Autor zeigt, inwiefern Unterschiede im Trinitätsverständnis für Unter- schiede im Kirchenverständnis verantwortlich sind. Von dort aus entwickelt Haudel Lösungen für ein ökumenisches Verständnis von Offenbarung, Trinität und Kirche und macht sie für Fragen der Kir- cheneinheit, Mission, Weltverant- wortung und des interreligiösen Dialogs fruchtbar.

Vandenhoeck & Ruprecht

Neu bei Mohr Siebeck

Matthias A. Deuschle
Brenz als Kontroverstheologe
Die Apologie der Confessio
Virttembergica und die Ausei-
nandersetzung zwischen Johan-
nes Brenz und Pedro de Soto

2006. Ca. 360 S. (Beiträge zur
historischen Theologie).
ISBN 3-16-149015-0 Ln ca. € 85,-
(September)

Thomas Kaufmann
Konfession und Kultur
Lutherischer Protestantismus
in der zweiten Hälfte des
Reformationsjahrhunderts

2006. Ca. 500 S. (Spätmittelalter
und Reformation. Neue Reihe 29).
ISBN 3-16-149017-7 Ln ca. € 100,-
(September)

Johann F. König
**Theologia positiva
acroamatica (Rostock 1664)**
Herausgegeben und übersetzt
von Andreas Stegmann

2006. Ca. 570 S. ISBN
3-16-148968-3 fBr € 50,- (August)

Matthias Nuding
Matthäus von Krakau
Theologe, Politiker, Kirchen-
reformer in Krakau, Prag
und Heidelberg zur Zeit des
Großen Abendländischen
Schismas

2006. Ca. 400 S. (Spätmittelalter
und Reformation. Neue Reihe).
ISBN 3-16-149028-2 Ln ca. € 80,-
(Oktober)

Andreas Stegmann
Johann Friedrich König
Seine *Theologia positiva
acroamatica* (1664) im
Rahmen des frühneuzeitlichen
Theologiestudiums

2006. X, 318 S. (Beiträge zur
historischen Theologie 137).
ISBN 3-16-149041-X Ln € 79,-

Barbara Steinke
**Paradiesgarten oder
Gefängnis?**
Das Nürnberger Katharinen-
kloster zwischen Kloster-
reform und Reformation

2006. Ca. 450 S. (Spätmittelalter
und Reformation. Neue Reihe 30).
ISBN 3-16-148883-0 Ln ca. € 90,-
(Oktober)

Ute Gause
**Kirchengeschichte und
Genderforschung**
Eine Einführung in
protestantischer Perspektive

2006. Ca. 320 S. (UTB Kleine
Reihe 2806). ISBN 3-8252-2806-1
Broschur € 16,90 (September)

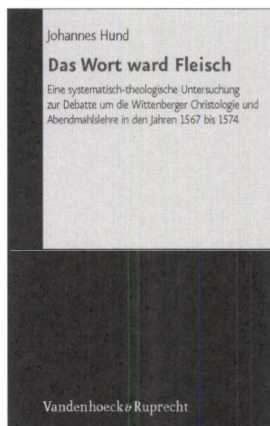
Johannes Wallmann
**Kirchengeschichte
Deutschlands seit der
Reformation**

6. durchgesehene Auflage 2006.
XIII, 351 S. (UTB Kleine Reihe
1355). ISBN 3-8252-1355-2 Br
€ 12,90

Maßgeschneiderte
Informationen:
[www.mohr.de/
form/eKurier.htm](http://www.mohr.de/form/eKurier.htm)



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de



Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 114.

2006. 745 Seiten, gebunden

€ 108,- D

ISBN 10: 3-525-56344-2

ISBN 13: 978-3-525-56344-1

Johannes Hund

Das Wort ward Fleisch

Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574

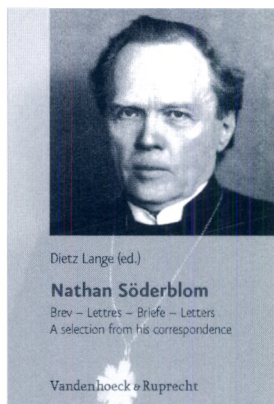
Die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre stellt die letzte der vorkonkordistischen Streitigkeiten dar, die sich im Rahmen der Identitätsbildung des entstehenden Luthertums verstehen lassen. In der Abendmahlsfrage waren die Kirchen der Wittenberger Reformation vor allem mit der Einigung der zwinglianischen und calvinistischen Kirchen konfrontiert. Die identitätsbildende Frage für das Luthertum war, ob man sich abendmahlstheologisch dem Calvinismus öffnen sollte, um dem Protestantismus eine möglichst große Basis zu sichern, oder ob man sich auch gegen die Abendmahlslehre Calvins, die der Luthers inhaltlich näher stand als die des Zürcher Theologen Zwingli, abgrenzen sollte. Hund untersucht die Zusammenhänge und grenzt die Modelle auch gegenüber Alternativen ab.

Vandenhoeck & Ruprecht

Nathan Söderblom

Bisher unveröffentlichte Briefwechsel

V&R



2006. 528 Seiten mit
3 Abbildungen, gebunden
€ 110,- D
ISBN 10: 3-525-60005-4
ISBN 13: 978-3-525-60005-4

Dietz Lange (Hg.)

Nathan Söderblom

Brev – Lettres – Briefe – Letters. A selection from his correspondence

Lars Olof Jonathan (Nathan) Söderblom (15.1.1866–12.07.1931) gilt als Kirchenvater der Ökumene. Die Edition präsentiert die bisher unveröffentlichten Briefwechsel des Erzbischofs und Nobelpreisträgers (Ökumene und Weltfrieden, 1930) mit Kirchenführern, Theologen, Politikern, Journalisten und Künstlern, Menschen wie Albert Schweitzer oder Selma Lagerlöf.

Bis 1914 lehrte der Professor für Religionsgeschichte an der Universität Uppsala, ab 1912 war er erster Lehrstuhlinhaber dieses Faches an der Universität Leipzig. Mit den führenden Gestalten der Ökumenischen Bewegung früh in Kontakt gekommen, bemühte er sich während des Ersten Weltkrieges vielfach um Versöhnung der Krieg führenden Nationen und organisierte 1925 die Stockholmer Weltkirchenkonferenz.

Vandenhoeck & Ruprecht