

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2007



Vandenhoeck & Ruprecht

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

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, 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: -2 78.
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	
Hellmut Zschoch (Bearb.)	Christus, der Trostprediger. Aus Luthers Auslegung von Joh 14 und 15 (1537/38).....	2
	Aufsätze	
Michael Basse	Luthers frühe Dekalogpredigten in ihrer historischen und theologischen Bedeutung.....	6
Henning Theißen	Die Öffentlichkeit der Verkündigung. Zur Auseinander- setzung mit dem rheinischen Ordinationsgesetz	18
Albrecht Steinwachs	Der Gemeine Kasten. Eine oft übersehene soziale Leistung der Reformation	32
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	35

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

Die evangelische Predigt ist Christuspredigt. Das bleibt ein Allgemeinplatz, wenn Christus dabei nur als Inhalt der Predigt im Blick ist. Spannender wird es, wenn mit Luther Christus als Subjekt der Kanzelrede benannt wird – Entlastung und Herausforderung zugleich, für Predigerinnen und Prediger nicht weniger als für Hörerinnen und Hörer. Daran, daß Christus da hörbar wird, wo Menschen getröstet werden, erinnert der von mir bearbeitete *Auszug aus Luthers Predigten*, der das Heft eröffnet.

Auf den Zusammenhang von tröstlichem Zuspruch und gelingendem Leben stößt auch *Michael Basse* in seiner Darstellung von Luthers frühen Dekalogpredigten. Damit vergegenwärtigt er ein Thema, das Luthers Wirken durchzieht und ihn für die Gegenwart frisch und aktuell erscheinen läßt.

Zu den ekklesiologischen Konsequenzen von Luthers Theologie, besonders seiner Einsicht in die Einheit des Christenstandes, führen *Henning Theißens* Überlegungen zur Theorie und Praxis der Ordination in der evangelischen Kirche. Die Fragen, zu denen er exemplarisch anhand des neuen Ordinationsgesetzes der Evangelischen Kirche im Rheinland Stellung nimmt, stehen im gesamten deutschen Protestantismus an. Nachdem bereits im vergangenen Jahrgang (Heft 2/2006, 74–82) ein zentraler Luthertext dazu vorgestellt wurde, ist für eines der folgenden Hefte ein weiterer Beitrag aus der Perspektive einer lutherischen Kirche in Aussicht genommen.

Streiflichtartig beleuchtet *Albrecht Steinwachs* die sozialpolitischen Folgen der Reformation Martin Luthers und erlaubt den Leserinnen und Lesern damit einen Blick in das Archiv der Wittenberger Stadtkirche. Auch die *Buchbesprechungen* in der zweiten Hälfte des Heftes mögen anregen zu theologischen, historischen und touristischen Blicken auf den Reformator, auf die Folgen seines Wirkens und die sich daraus ergebenden aktuellen Diskussionen.

Hellmut Zschoch

Christus, der Trostprediger

Aus Luthers Auslegung von Joh 14 und 15 (1537/38)

Bearbeitet von Hellmut Zschoch

Nach der Rückkehr vom Bundestag in Schmalkalden und der erfolgreichen Erholung von einem schweren Anfall seines Harnsteinleidens predigte Luther zwischen Ostern und Pfingsten 1537 in Wittenberg über Joh 14 und 15. In diesen Kapiteln erkannte er ein Konzentrat der tröstlichen Frohbotschaft Jesu, desjenigen Evangeliums, das seine eigene Predigt nachzusprechen hatte. Es liegt offenkundig an dieser von ihm selbst als gelungen empfundenen evangelischen Verdichtung, daß Luther Kaspar Crucigers Druckbearbeitung seiner Predigten, die 1538 unter dem Titel „Das XIV. und XV. Capitel S. Johannis durch D. Mart. Luther gepredigt und ausgelegt“ erschien, als „das beste Buch unter allen Büchern, die ich je geschrieben habe“ bezeichnen und sie seiner Käthe als geistliches Testament ans Herz legen konnte.¹

Nach wie vor beeindruckt an Luthers Auslegung die Konzentration auf die evangelische Zusage von Trost und Heil im Duktus des seelsorglichen Nachsprechens der Botschaft Jesu – gerade angesichts der Anfechtungen und Bedrohungen der Christen in der Welt. Der sich politisch für die Protestanten verdüsternde Horizont des Jahres 1537 steht dem Prediger erkennbar vor Augen, um so heller strahlt dagegen das Evangelium Christi. Luther zielt darauf, die im Schriftwort festgehaltene Zusage Christi als Wort in die eigene Gegenwart hören und sich ihr anvertrauen zu können – gerade gegen das Gefühl der Ferne Christi und der Angst in der Welt. Der Trost ist auch das Kriterium für die Unterscheidung der Geister: Wo die Herzen nicht fröhlich werden im Vertrauen auf diese Zusage, wo sich Depression und Verzweiflung breit machen, da ist nicht das Wort Christi, sondern da wirken die Einflüsterungen des Teufels, auch in frommer Verkleidung. Die folgenden Auszüge aus den ersten Seiten der Auslegung, aus der Vorrede und den Ausführungen zum Wort „Euer Herz erschrecke nicht“ (Joh 14, 1a), laden dazu ein, dieser tröstlichen Konzentration zu folgen und ihrer geistlichen Ermutigung zu trauen – auch angesichts all dessen, was in der Gegenwart das Herz erschrecken läßt.

Der Text wird wiedergegeben nach WA 45, 465–733 (genaue Seiten- und Zeilenangaben unten in eckigen Klammern), wobei zum besseren Verständnis Rechtschreibung, Zeichensetzung, grammatische Formen und Satzbau behutsam dem gegenwärtigen Gebrauch angeglichen und heute mißverständliche oder unverständliche Worte ersetzt worden sind.

¹ Der Bericht über eine entsprechende Äußerung Luthers findet sich handschriftlich in einem Dresdner Exemplar der Schrift; hier zitiert nach WA 45, XL, Anm. 1. Im ganzen: „Das ist das beste buch vnter allen buchern die ich ihe geschriben hab, Darumb libe kethe, lass dirs beuohlen sein, vnd behalts fur mein testament, wie wol ich's allein gepredigt hab, Doctor Caspar Creutziger hats aus meinen predigten zu samem gelesen, vnd hat wol daran gethon, ich getrautt mirs itzt nicht also zu samem zu bringen.“ Vgl. WA.TR 5, 41, Nr. 5275: „Iam studeo in sermone Christi [ich studiere bereits das Buch über die Predigt Christi], vnd ich hab kein besser buch gemacht; zwar ich habs nicht gemacht, sondern Creutziger.“ Vgl. auch WA.TR 4, 560, Nr. 4862.

[467, 2] In diesem vierzehnten und [den] zwei folgenden Kapiteln des Evangelisten Sankt Johannes [= Joh 14 und 15] haben wir die schöne Predigt des Herrn Christi, welche er getan hat nach dem letzten Abendmahl, da er jetzt an sein Leiden treten und seine lieben Jünger zurücklassen sollte, sie damit zu trösten und zu stärken, sowohl wider die gegenwärtige Traurigkeit über seinem Abscheiden als auch wider das zukünftige Leiden, so sie überfallen würde vom Teufel, von der Welt und ihrem eigenen Gewissen. Und ist freilich dies die beste und tröstlichste Predigt, so der Herr Christus auf Erden getan, und Sankt Johannes dieses Stücks halber insonderheit zu preisen ist vor andern Evangelisten, daß er solche Predigt aufgeschrieben und der Christenheit zu Trost hinterlassen [hat] als einen Schatz und [ein] Kleinod, so mit der Welt Gut nicht zu bezahlen [ist], und ja immer schade und hoch zu beklagen wäre, wenn solche Predigt sollte ungeschrieben und wir solches Schatzes beraubt geblieben sein.

Denn es sind doch hierin die allerlieblichsten, freundlichsten Tröstungen und [die] süßesten Worte des treuen, lieben Heilands Christi, so er seinen lieben Jüngern, als er von ihnen scheidet, zum Abschied gibt, dergleichen nimmer kein Mensch auf Erden gegenüber seinen liebsten und besten Freunden tun und reden kann. Daran sieht man, wie er aus ganz voller unaussprechlicher Liebe, mit der sein Herz gegen sie gebrannt [hat], für sie sorgt und sich ihrer annimmt, herzlicher, als einem Menschen seines nächsten Freundes höchste Gefahr und Not zu Herzen gehen kann, daß er auch darüber sein eigenes Leid und Angst vergißt (damit er nur sie durch seinen Trost erhalte), [von] welchen doch zu dieser Stunde sein Herz voll war ... und bereits in dem höchsten Kampf stand wider den Tod und Teufel. Und [er] hat allhier reichlich ausgeschüttet all den hohen, herzlichen Trost, so die ganze Christenheit hat und so ein Mensch in allen Nöten und Leiden begehren soll.

[467, 29] ... [Luther schließt die Vorrede mit dem Hinweis, daß Christi Predigt alle Zentrallehren des Christentums, insbesondere Trinität und Christologie, enthalte, daß sie deshalb um der Erhaltung der reinen Christusbotschaft willen regelmäßig ausgelegt werden müsse.]

[468, 13] „Euer Herz erschrecke nicht.“ Hier siehst du zuerst, wie herzlich und treulich der freundliche Herr Christus sich seiner lieben Jünger annimmt und für sie sorgt, daß er sie nicht ohne Trost lasse, weil es jetzt an dem war, daß er eben in derselbigen Nacht sollte von ihnen geschieden werden durch sein bittres Leiden und Kreuz ... und sie alleine zurücklassen in großer Gefahr, Furcht und Schrecken. Denn bis daher waren sie allzeit sicher, getrost und ohne Furcht gewesen, weil er selbst persönlich bei ihnen war und sie sahen, wie er sich so gewaltiglich erwiesen [hatte] in dem Volk mit Predigen und Wundern, daß sie alle auf ihn sehen mußten und die Hohenpriester und Obersten selbst sich mußten fürchten und sorgen, wenn sie ihn angriffen, könnte sich das ganze Volk wider sie erregen.

[468, 25] ... [Luther zeigt, wie die Apostel in der Situation des Abschieds von Christus getröstet werden, wie der Trost sie aber auch für die ihnen selbst noch bevorstehenden Anfechtungen rüstet.]

[470, 8] Also hat er diesmal seine lieben Apostel ermahnt und getröstet, als die auch des Trostes sehr bedurften. Es ist aber nicht um ihretwillen, sondern uns geschrieben, daß wir auch diesen Trost lernen gebrauchen auf gegenwärtige und künftige Not und daß ein jeglicher Christ, wenn er getauft ist und sich hat zu Christus begeben, kann und soll sich auch so drein schicken und gewißlich dessen versehen, daß ihm auch begegnen wird Schrecken und Angst, die ihm das Herz schwach und verzagt macht.

[470, 14] ... [Luther führt den Gedanken der Anfechtungen, die allen Christen bevorstehen, weiter aus und warnt vor falscher Sicherheit.]

[471, 18] Das weiß nun Christus wohl, daß es, wenn wir wollen sein bleiben, [uns] an der Taufe, [an] Sakrament und Evangelium [fest]halten, nicht anders sein kann: Wir müssen den Teufel zum Feind haben, der uns ohne Unterlaß zusetzt mit aller seiner Macht und uns nach Leib und Seele trachtet. Und obgleich ihm Gott wehrt, [so] daß er dich nicht kann in einem Tag erwürgen, so läßt er doch nicht ab mit allerlei Listen und Tücken, daß er dir zum wenigsten deinen Mut und [deine] Sicherheit nehme und [dich] zu Unruhe und Traurigkeit, danach auch in andere Gefahr und Not bringe. Weil es denn so gehen muß, daß wir müssen dem Teufel unter die Spieße laufen und uns von ihm plagen und martern lassen, so will uns Christus dagegen hiermit ermahnt und getröstet haben, daß wir uns dazu schicken sollen, nicht zu sehr zu erschrecken noch den Teufel so leicht uns einnehmen [zu] lassen, daß er uns in Schwermut und Verzweiflung bringe.

Darum laßt uns diesen Trost auch gesagt sein und so einprägen und fassen, daß wir ihn gebrauchen und damit uns stärken können, wenn wir Trübsal und Angst fühlen, als hörten wir alsdann Christus solche Worte zu uns sagen: „Was tust du? Willst du darum zu Tode erschrecken und verzagen? Sei doch getrost und fasse ein Herz. Es ist darum noch nicht aus, ob dich der Teufel, die Welt oder dein eigenes Gewissen plagt und schreckt und [du] mich nicht gegenwärtig fühlst. Weißt du nicht, daß ich dir's lange zuvor gesagt habe und den Trost zurückgelassen [habe], der dich stärken und erhalten soll?“ etc. Siehe, so sollten wir lernen und uns [daran] gewöhnen, diese Tröstung des Herrn Christi [uns] zunutze zu machen durch tägliche Übung in all unseren Anfechtungen, daß wir uns solches nicht ließen vergeblich gesagt und geschrieben sein.

[472, 1] Und aus diesen und dergleichen Worten und Ermahnungen Christi sollen wir auch lernen, den Herrn Christus recht [er]kennen, daß wir desto herzlichere, tröstlichere Zuversicht zu ihm gewinnen können und mehr auf sein Wort achten denn auf alles, was uns kann vor Augen, Ohren und Sinne kommen. Denn so ich ein Christ bin und mich zu ihm halte, so weiß ich ja, daß er mit mir redet. Nun höre ich ja hier und anderswo, daß alle seine Worte dahin gehen, daß er mich tröste, ja [daß] alles, was er redet und tut oder plant, nur freundliche, tröstliche Worte und Werke sind. Darum muß das gewiß sein und nicht fehlgehen: Wenn ein Mensch trauert und ein schwaches, erschrockenes Herz hat, das kann nicht von Christus sein. Denn er ist nicht der Mann,

der die Herzen erschrecken oder traurig und schwermütig machen will, denn er ist eben dazu gekommen und hat alles getan, sich auch darum hinauf in den Himmel gesetzt, daß er Traurigkeit und Schrecken des Herzens hinwegnehme und dafür [ein] fröhliches Herz, Gewissen und Gedanken gebe. Und [er] verheißt auch darum seinen Jüngern und Christen, den Heiligen Geist zu senden, und nennt ihn einen Tröster [Joh 14,26], dadurch er sie stärken und erhalten will, nachdem er leiblich von ihnen gehen mußte.

Wer nun das könnte lernen und wohl ins Herz fassen, wie Christus mit seinem Mund redet und Zeugnis gibt, daß [es] ihm entgegen und leid sei, wenn eines Christen Herz traurig oder erschrocken ist, der wäre wohl dran und [hätte] mehr denn halb gewonnen. Denn wenn es so weit kommt, daß ich den Feind, so mich erschrecken und betrüben will, [er]kenne und weiß, woher solche Gedanken und Einfälle kommen, so habe ich bereits einen festen Tritt und Fels, darauf ich [mich] gründen und stehen kann und mich seiner erwehren und sagen: „Das ist nicht mein Herr Christus, sondern Christi Feind, der leidige Teufel.“ etc. Denn er betrügt auch wohl die frommen Herzen damit, daß er sich verstellt (wie Sankt Paulus [2 Kor 11,14] sagt) in einen Engel des Lichts und sich so darstellt und vorgibt, als sei er Christus selbst. Das ist aber das wahre Zeichen, daran er zu erkennen ist, daß er allezeit seinen Gestank zurückläßt, das ist: ein schwaches, erschrockenes, unruhiges Gewissen macht.

[472, 30 ... Luther illustriert den Teufelsgestank an der veräußerlicht-asketischen, freudlosen Lebensweise mancher radikaler Gruppen – von ihm als „Rottengeister“ apostrophiert.]

[472, 40] Ein Christ aber lebt wohl auch so, daß er äußerlich viel Leiden [473, 1] und Anfechtung hat. Aber dennoch kann er ein getrostes, fröhliches Herz und Gemüt zu Gott haben und sich des Allerbesten zu ihm versehen. Darum laßt uns solches wohl lernen, es komme über uns, was für Unglück kommen mag, Pestilenz, Krieg, teure Zeit, Armut, Verfolgung, schwere Gedanken, so den Kopf niederschlagen und das Herz klopfen und zappeln machen: daß wir doch so viel wissen und schließen können, daß solches nicht von Christus sei und hüten uns vor dem Teufel, der sich gestalten und darstellen kann in Christi Gestalt und Namen.

Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal;
E-Mail: zschoch@thzw.de

Luthers frühe Dekalogpredigten in ihrer historischen und theologischen Bedeutung*

Von Michael Basse

In memoriam Jörg Haustein (1957–2004)

Der Blick auf Luthers frühe Dekalogauslegung, d. h. auf die lateinische Edition seiner Dekalogpredigten, die er 1516/17 gehalten und 1518 veröffentlicht hat, lohnt sich in doppelter Hinsicht: Erstens sind diese Dekalogpredigten, die bislang in der Forschung nicht hinreichend beachtet wurden,¹ ein historisches Zeugnis ersten Ranges, was die Frühzeit der Reformation und ihren sozialgeschichtlichen Kontext anbelangt; und zweitens werden in diesen Predigten theologische Grundgedanken entfaltet, deren systematische Bedeutung darin besteht, daß vielfältige Aspekte der Betrachtung und der Beurteilung menschlichen Lebens von der Mitte der Schrift her zu einer Einheit zusammengefügt werden. So eröffnen sich hier theologische Perspektiven, die für den ethischen Diskurs und die gesellschaftlichen Debatten der Gegenwart hilfreich sind.²

Im folgenden soll zunächst die spätmittelalterliche Auslegung der Zehn Gebote in ihren Grundzügen vorgestellt werden, um dann vor diesem Hintergrund Luthers frühe Dekalogpredigten zu analysieren und abschließend deren Wirkungsgeschichte zu betrachten sowie ihre Bedeutung insgesamt zu beurteilen.

1. Die Auslegung der Zehn Gebote im späten Mittelalter

Bis weit ins späte Mittelalter hinein ist den Zehn Geboten in der Glaubensunterweisung keine besondere Bedeutung beigemessen worden, vielmehr

* Der Text basiert auf unterschiedlichen Fassungen von Vorträgen, die am 24. Januar 2005 an der Universität Bielefeld, am 9. Mai 2005 an der Universität Dortmund, am 1. Juni 2005 auf dem Dies academicus der Universität Bonn im Rahmen eines Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlaß der 70. Geburtstage der Professoren Karl-Heinz zur Mühlen, Gerhard Sauter und Werner H. Schmidt sowie am 23. September 2005 auf der Bonn-Oxford-Conference gehalten wurden.

¹ Jörg Haustein hat dieses Desiderat erkannt (vgl. *ders.*, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen, Stuttgart u. a. 1989, 35 f.; *ders.*, Luthers frühe Kritik an der Heiligenverehrung und ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch, in: ThLZ 124 [1999], 1187–1204, hier 1197) und ein Forschungsprojekt initiiert, aus dem in Kürze die Edition der ersten deutschen Übersetzung von Luthers „Decem praecepta“ durch den Basler Reformator, Hebraisten und Kosmographen Sebastian Münster (1488–1552) hervorgehen soll.

² Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006, 33 ff.

standen das Vaterunser, das Apostolische Glaubensbekenntnis und die Lehre von den sieben Sakramenten sowie den Todsünden im Vordergrund.³ Erst im Laufe des 14. Jahrhunderts ändert sich das, und im 15. Jahrhundert rücken die Zehn Gebote in den Mittelpunkt der Betrachtung. Ihr praktisch-theologischer Ort ist die Beichte, die mit dem 4. Laterankonzil im Jahre 1215 zur alljährlichen Pflicht jedes Christen erhoben worden ist.⁴ Die Beichte wurde damit zu einem wesentlichen Element der „Kontrolle wie auch der Indoktrination der Gläubigen durch die Amtskirche“.⁵ Die Einhaltung dieser Pflicht wurde unter Androhung von Sanktionen erzwungen – wer ihr nicht nachkam, mußte vor der Kirche am Pranger stehen, dazu waren mancherorts an den Kirchentüren Halseisen angebracht.⁶ Die katechetische Bedeutung der Beichte wurde in theologischen Schriften und insbesondere in Predigten dargelegt. Zunächst orientieren sie sich in ihrer Systematik an den sieben Todsünden, bis dann die Dekalogauslegungen diese Funktion übernehmen. Nun war die Beichte im Spätmittelalter wie ein „Tribunal“ konzipiert, und dementsprechend waren die Beichtanleitungen, die sich auf die Zehn Gebote bezogen, Kataloge von Verfehlungen und inkriminierenden Fragen. Viele Beichtbücher sind gerade auch für weniger gebildete Beichtväter zum unmittelbaren praktischen Gebrauch verfaßt worden, denn die Anforderungen, die an die Beichtpriester gestellt wurden, waren ja nicht gering: Sie mußten das, was ihnen gebeichtet wurde, theologisch und rechtlich beurteilen und zugleich die Lebensverhältnisse einschätzen.⁷ Nun wäre es ein sehr einseitiges Bild, die Beichte nur als ein Mittel der kirchlichen Disziplinierung anzusehen, vielmehr ist in der historischen Entwicklung ein Wandel festzustellen von der Anwendung eines Frageschemas hin zur Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle.⁸ So sind die Beichtbücher auch als „Beichtspiegel“ bezeichnet worden, weil die Zehn Gebote als „Spiegel“ aufgefaßt wurden, in dem der Mensch sich selbst in seinem Sündersein erkennen sollte.⁹

³ Vgl. *Johannes Geffcken*, *Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther*. Bd. 1: Die Zehn Gebote, Leipzig 1855, 18; *Robert James Bast*, *Honor your fathers. Catechism and the emergence of a patriarchal ideology in Germany 1400–1600*, SMRT 63, Leiden u. a. 1997, 1–52.

⁴ Vgl. *Martin Ohst*, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, BHTh 89, Tübingen 1995, 32–36.

⁵ *Peter Dinzelbacher*, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn u. a. 2000, 99.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Spätmittelalter*, Darmstadt 1997, 651.

⁸ Vgl. a. a. O., 647 und 657.

⁹ Vgl. *Johannes Gerson*, *Le miroir de l'âme*, in: *ders.*, *Oeuvres complètes*, hg. von *Palémon Glorieux*, Bd. 7/1, Paris u. a. 1966, 193–206, hier 203–206; *ders.*, *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione, et de arte moriendi*, übers. mit einer Vorrede von Johann Geiler von Kaysersberg unter dem Titel „Der dreieckecht Spiegel“ mit mehreren anderen Schriften: *Das irrig Schaf usw.*, Straßburg o. J. [1510], abgedr. bei *Geffcken*, a. a. O. (s. Anm. 3), Beilage III, 29–47.

Schon bald setzte sich die Auffassung durch, daß mit der Einprägung der Normen im Kindesalter begonnen werden müsse.¹⁰ So enthält auch das meistgelesene Beichtbüchlein des Spätmittelalters, das der Frankfurter Kaplan Johannes Wolff 1478 verfaßt hat, einen deutschsprachigen Kinderbeichtspiegel. Darin wird dargelegt, was genau zu erfragen und worin kindliches Fehlverhalten zu sehen ist: In der Auslegung des dritten Gebotes heißt es beispielsweise, daß Schnitzen und einen Vogelkorb Anfertigen, um damit Vögel zu fangen, ebenso gegen das Gebot, den Sonn- und Feiertag zu heiligen, verstoßen wie die Messe zu versäumen oder an diesem Tag zu tanzen.¹¹ Dieser konkrete Bezug zur Alltagswelt der damaligen Zeit läßt die Beichtbücher zu Fundgruben für die Erforschung der Kultur- und Sozialgeschichte des Spätmittelalters werden. Dabei ist noch einmal zwischen den theologischen Abhandlungen über die Zehn Gebote und den Dekalogpredigten zu unterscheiden. Letztere sind in der Volkssprache gehalten und dann in lateinischer Sprache ausgearbeitet worden.

Oft waren die Beichtbücher mit Holzschnitten illustriert, teilweise waren auch nur Abbildungen im Umlauf, sogenannte offene Blätter, die u. a. an Wände plakatiert wurden und so der Mehrheit derer, die nicht lesen konnten, unmittelbar vor Augen führten, wie die Zehn Gebote Beachtung finden sollten.¹² Das bedeutendste vorreformatorische Beispiel ist die Münchener Beichttafel aus dem Jahre 1481.¹³ Interessant ist auch die Heidelberger Bilderhandschrift, weil sie sich in der Kontrastierung von Engels- und Teufelsgestalten apokalyptischer Motive bediente, die in der Vorstellungswelt der Menschen unmittelbar präsent waren.¹⁴ Und nicht zuletzt wurden auch die Altarbilder für die theologischen und kirchlichen Zwecke der Beichte funktionalisiert: Gerade auf der Rückseite des Hochaltars, dort, wo seit dem Spätmittelalter die Beichte abgenommen wurde, finden sich besonders viele Höllendarstellungen.¹⁵

Theologie- wie auch frömmigkeitsgeschichtlich vertreten die Beichtspiegel den Grundsatz einer Werkgerechtigkeit. Das entsprach dem Geist dieser Zeit, deren Mentalität wie auch gesellschaftliche Realität von der ständigen Bedrohung durch die Pestwellen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts geprägt war und in deren theologischer Reflexion das Bestreben dominierte, alles daran zu setzen, gottwohlgefällig zu leben und sich das ewige Leben zu verdienen.¹⁶ In diesem Sinne werden auch die Zehn Gebote gesetzlich, ja zum Teil geradezu im

¹⁰ Vgl. *Dinzelbacher*, Handbuch (s. Anm. 5), 99.

¹¹ Vgl. *Geffcken* (s. Anm. 3), 26 f.

¹² Vgl. a. a. O., 50 f.; zur Bedeutung von Bildern für die Vermittlung und Veranschaulichung des Glaubens vgl. *Hartmut Boockmann*, Belehrung durch Bilder?, in: *ZfKG* 57 (1994), 1–22; *ders.*, Über Schrifttafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen, in: *DA* 40 (1984), 210–224; *Ruth Slenczka*, Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen, *Pictura et poesis* 10, Köln u. a. 1998.

¹³ Vgl. *Geffcken* (s. Anm. 3), Beilage X, 119–121; *Slenczka*, a. a. O., 31 ff. und Abb. I.1.

¹⁴ Vgl. *Geffcken*, a. a. O., Beilage I, 1–20.

¹⁵ Vgl. *Dinzelbacher*, Handbuch (s. Anm. 5), 100 f.

¹⁶ Vgl. a. a. O. 52 ff.; *ders.*, Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn u. a. 1996, 166 ff.; *Angenendt* (s. Anm. 7), 68 ff.

engeren Sinne juristisch verstanden und ausgelegt. Sie dienen zur Formulierung klarer Handlungsanweisungen, die kasuistisch verfahren, d. h. konkrete Situationen beschreiben und einzelne Fälle unterscheiden. In der Fülle ihrer Aspekte, die das Alltagsleben bis in seine letzten Winkel ausleuchten, vermitteln diese Dekalogauslegungen ihren Lesern eine gewisse Sicherheit in der Befragung und der Beurteilung dessen, was gebeichtet wird bzw. gebeichtet werden soll. Da nun aber diese Dekalogauslegungen ja auch Grundlage für die Predigt waren, sie also all das zur Sprache brachten, worauf jeder Christ bei der Überprüfung seines Gewissens achten sollte, wird die vordergründige Sicherheit in der Beurteilung angemessenen Verhaltens überlagert von der Ungewißheit, das Richtige auch hinreichend getan zu haben. Das läßt sich an der immer wieder thematisierten scrupulositas belegen, jener Skrupelhaftigkeit oder Heilungsgewißheit, wie sie vor allem Johannes Gerson, der bedeutende Theologe und Kirchenpolitiker zu Beginn des 15. Jahrhunderts, so eingehend reflektiert und in seiner eigenen Trosttheologie zu bewältigen versucht hat.¹⁷ Die herausragende Bedeutung, die der Beichte in der Frömmigkeitstheologie des ausgehenden 15. Jahrhunderts beigemessen wurde, läßt sich nicht nur an den Praeceptorien dieser Zeit ablesen,¹⁸ sondern auch bei dem Augustiner-Eremiten Johann von Paltz, mit dem Luther 1505 noch eine kurze Zeit gemeinsam im Erfurter Kloster verbracht hat.¹⁹ Im Blick auf die besondere Funktion des Dekalogs als Anleitung zur Beichte stellt sich von daher die Frage, wie sich die Auslegung der Zehn Gebote im Zuge der Reformation verändert hat.

2. Luthers Dekalogpredigten von 1516/17

Luther hat von Ende Juni 1516 bis Ende Februar 1517 in der Wittenberger Stadtkirche über den Dekalog gepredigt.²⁰ 1518 wurden diese Predigten erstmals in einer lateinischen Fassung gedruckt, während Luthers deutsche Bearbeitung nicht mehr erhalten ist. Nun können hier nicht alle Details vorgestellt werden, aber es soll doch ein Einblick vermittelt werden in die Vielfalt der Themen und der ganz konkreten Lebensbezüge, die hier zur Sprache kommen. Dabei ist die besondere Quellengattung zu beachten, denn während die Predigten Menschen in ihrer Situation ansprechen wollen, ist die lateinische Fassung zugleich eine theologische Abhandlung und eine Anleitung zum Predigen.

¹⁷ Vgl. *Sven Grosse*, Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, BHTh 85, Tübingen 1994.

¹⁸ Neben den Dekalogauslegungen von Johannes Herolt (Straßburg, vor 1477), Johannes Nider (Straßburg 1483), Heinrich Herp (Basel 1496) und Marquard von Lindau (Straßburg 1516) ist vor allem das Praeceptorium von Gottschalk Hollen (Nürnberg 1503) zu nennen, handelt es sich doch hierbei um einen Augustiner-Eremiten und somit Ordensbruder Luthers.

¹⁹ Vgl. *Berndt Hamm*, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes Paltz und seinem Umkreis, BHTh 65, Tübingen 1982, 1f. und 247 ff.

²⁰ Vgl. WA 1, 394; *Martin Brecht*, Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1990, 151–154.

Die Gesamtstruktur dieser frühen Dekalogauslegung orientiert sich an Augustins systematischer Entfaltung der Zehn Gebote nach dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.²¹ Dementsprechend teilt auch Luther die Gebote der beiden Tafeln so ein, daß die ersten drei Gebote die Gottesliebe und die übrigen sieben Gebote die Nächstenliebe in den Blick nehmen. Ebenfalls im Anschluß an Augustin unterlegt Luther seinen Ausführungen zu den ersten drei Geboten eine triadische Struktur in der anthropologisch entfalteten Relation von Herz, Mund und Werk.²² Den heilsgeschichtlichen Kontext des Dekalogs (Ex 20,2; Dtn 5,6) hat Luther – anders als später Calvin – getilgt und dessen Geltung stattdessen naturrechtlich, d. h. anthropologisch begründet, insofern er jedem menschlichen Herzen eingeschrieben sei.²³

In Luthers Auslegung des ersten Gebotes geht es insbesondere um die Abgrenzung der gebotenen Gottesverehrung von Aberglaube und Heiligenkult. Deren vielfältige Erscheinungsformen werden sehr anschaulich geschildert, indem die individuellen Bedürfnisse und Erwartungen zur Sprache kommen, die die Menschen damit verknüpft haben. Daß Aberglaube und Heiligenkult hier miteinander verbunden werden, ist bereits ein wichtiger Schritt in Richtung Reformation. Im Unterschied zu spätmittelalterlichen Dekalogauslegungen, die das eine, nämlich den Aberglauben, als den falschen Weg aufzeigen, um dem dann die Verehrung der Heiligen gegenüberzustellen, stellt nun Luther die Heiligenverehrung überhaupt in Frage, weil er hier nicht nur Auswüchse eines Mißbrauchs sieht, sondern den Heiligenkult insgesamt als ein theologisches Problem betrachtet.²⁴ Er macht das seinen Zuhörern vor allem auch an der Verehrung des Christophorus deutlich, von dem ein riesengroßes Bild an einer Außenwand oder im Innenraum vieler Kirchen betrachtet werden konnte, weil das angeblich vor einem unbußfertigen Tod schützen sollte – und etwas Schlimmeres als einen plötzlichen Tod, auf den man sich nicht hinreichend vorbereitet hatte, konnte es für den Menschen des Spätmittelalters nicht geben.²⁵ In einem Wortspiel mit theologischem Tiefsinn fragt Luther: „Ist denn etwa das Bild des Christophorus besser als das Christi, da doch das Kreuz Christi in Wahrheit eine Art Christophorus ist?“²⁶

So anschaulich bereits in der Auslegung des ersten Gebots der Alltag und die Frömmigkeitspraxis dieser Zeit in den Blick kommen, so konkret wird es auch in den anderen Predigten, und diese sind deshalb von so großem sozial- und kulturgeschichtlichen Interesse. So wird etwa in der Auslegung des

²¹ Vgl. *Augustinus*, Sermo IX,14 (CChr.SL 41,135,519 f.); vgl. *Albrecht Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 1: Die Zehn Gebote, hg. von *Gottfried Seebaß*, Göttingen 1990, 68.

²² WA 1, 436,18–20: „Quare haec tria praecepta parant hominem deo velut puram materiam, ut quiescat corde, ore, opere, id est interiori et exteriori et medio homine, qui sunt sensus, rationalis, spiritualis, Et sit pura quies.“ Vgl. *Augustinus*, Enchiridion XVII,64 (CChr.SL 46,83,8 f.); vgl. *Peters* (s. Anm. 21), 88.

²³ WA 1, 502,22–24.

²⁴ Vgl. *Haustein*, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 1), 1192 ff.

²⁵ Vgl. *Dinzelbacher*, Handbuch (s. Anm. 5), 79 und Bildtafel VIII.

²⁶ WA 1, 413,29 f.

vierten Gebots, dem Luther einen Vorrang vor den anderen Geboten der zweiten Tafel einräumt, die besondere Stellung der Eltern als irdische Regenten und Statthalter Gottes hervorgehoben. Damit verbunden ist eine detaillierte und anschauliche Darlegung der elterlichen Pflichten, was das leibliche und seelisch-geistige Wohl ihrer Kinder betrifft.²⁷ So wird hier das familiäre Zusammenleben in den wechselseitigen Relationen und auch Rollenmustern von Eltern und Kind sowie Mann und Frau, aber auch Herrschaft und Bediensteten beleuchtet, bis hin zu der Frage, was denn Dienstboten Trost geben kann, wenn sie „überlistige Herren“ haben.²⁸ Hier spricht der Seelsorger Luther, der um die Nöte der Menschen weiß und die Gebote nun so zur Sprache bringt, daß sie Trost geben können. Darüber hinaus hat Luther ihren schützenden Charakter insbesondere in seiner Auslegung des fünften bis zehnten Gebotes herausgestellt und darin eine Ordnung Gottes gesehen, die vom Größeren zum Geringeren voranschreitet.²⁹ Zugleich kommen nicht nur die Güter in den Blick, die durch die einzelnen Gebote geschützt werden, sondern Luther analysiert auch in einer spiegelbildlichen Analogie zur ersten Tafel und in Anknüpfung an die traditionelle Gegenüberstellung von Tugenden und Lastern, auf welche Weise der Mensch gegen die Gebote verstößt und wie er sie in rechter Weise zur Geltung bringt.³⁰ Dadurch wird die Tugendlehre mit einer Pflichtenlehre kombiniert. Mit Bezug auf die Antithesen der Bergpredigt und in Anknüpfung an die mittelalterliche Tradition interpretiert Luther die Gebote der zweiten Tafel einerseits von außen nach innen, d. h. von der leiblichen Existenz des Menschen zu seiner inneren Einstellung, und vom Negativen zum Positiven, d. h. vom Verbot schädigenden Handelns hin zur aktiven Nächstenliebe.³¹

In der Auslegung des fünften Gebotes hat Luther gezeigt, daß der Schutz des Lebens viel mehr umfaßt als nur das Verbot von Mord und Totschlag im engeren Sinne, insofern es nämlich auch hier vor allem um die richtige innere Einstellung dem Mitmenschen gegenüber geht.³² Und im Blick auf das achte Gebot entfaltet Luther ein zentrales sozialetisches Problem seiner Zeit, indem er die Haltung der Christen zur bestehenden Rechtsordnung thematisiert und damit dem Bedürfnis der Menschen nach Recht und Frieden Rechnung trägt.³³ Das schließt nicht aus, daß er bestimmte Erwartungen durchkreuzt, so bedient er sich nicht der üblichen Polemik gegenüber den Türken, sondern

²⁷ WA 1, 449,3–451,26.

²⁸ WA 1, 458,33 f. (nach der Übersetzung von Sebastian Münster).

²⁹ WA 1, 461,4–10.

³⁰ Vgl. *Peters* (s. Anm. 21), 92.

³¹ WA 1, 467,12–468,8. Vgl. *Petrus Lombardus*, III Sent. dist. 37 c. 3, Quaracchi 1916, Bd. 2, 718; *Thomas von Aquin*, In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio, in: *ders.*, *Opuscula Theologica*, Bd. 2, hg. von *Raymundus A. Verardo/ Raymundus M. Spiazzi*, Turin/Rom 1954, 245–271, hier 260; *Bonaventura*, Collationes de decem praeceptis VI,4, in: *Opera omnia*, Bd. 5, Quaracchi 1891, 526; *Gabriel Biel*, III Sent. dist. 37 qu.un. art. 1 not. 5, K 28–70, ed. *Wilfried Werbeck/Udo Hofmann*, Tübingen 1979, 634–636.

³² WA 1, 464,5–11.

³³ WA 1, 508,6–36. 512,13–513,37.

wendet die Kreuzzugstimmung sozusagen nach innen, indem er die Menschen auffordert, doch erst einmal bei sich selbst anzufangen, anstatt einen Rachefeldzug nach außen führen zu wollen.³⁴ Daß diese Haltung zum Türkenkrieg und zum Kreuzzug dann ein Anklagepunkt der päpstlichen Bulle war, mit der Luther gebannt wurde, ist bemerkenswert.

Diese wenigen Beispiele verdeutlichen, wie konkret Luther die Zehn Gebote auf die Lebenswelt seiner Zuhörer bezogen hat. In ihrer seelsorgerlichen Ausrichtung entsprachen Luthers Predigten durchaus noch den Grundintentionen der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie, die sich ausdrücklich als eine „simplex theologia“ für die große Masse der einfachen Christen verstand.³⁵ Aber die theologische Tiefenstruktur dieser Dekalogauslegung läßt doch den Neuansatz erkennen. Es ist aufschlußreich, wie Luther in der Auslegung des ersten Gebotes beginnt. Er fragt nicht zuerst danach, *was* hier gesagt wird, sondern *wie* es gesagt wird, nämlich im Indikativ und nicht im Imperativ.³⁶ Luther folgt damit dem sprachanalytischen Ansatz seiner Erfurter Lehrer, zieht aber daraus seine eigenen theologischen Schlüsse. Denn indem er darüber reflektiert, was denn mit diesem Indikativ angezeigt wird, gelangt er im Anschluß an den Römerbrief, mit dem er sich in seiner Vorlesung bis zum Ende des Sommersemesters 1516, d. h. im unmittelbaren zeitlichen Kontext der Dekalogpredigten, befaßt hat, zu dem Ergebnis, daß es die Sünde des Menschen ist, die hier in den Blick kommt.³⁷ Ist nun aber die Verehrung fremder Götter – wie auch immer sie sich in ihrer äußeren Form oder der inneren Einstellung manifestiert – als Anbetung der Kreatur zu verstehen, der jeder Mensch verfallen ist, so steht für Luther fest, daß hiervon nicht menschliches Bemühen, sondern allein die Gnade Gottes befreien kann. Luther expliziert diese Gnade Gottes als den Glauben an Christus im Hören auf das Wort Gottes.³⁸ Damit greift er genau jenen Grundgedanken auf, den er in der Römerbriefexegese entwickelt hat, nämlich die Externität der Gnade Gottes in der Akzentuierung des äußeren, d. h. gepredigten Wortes, und dessen kritische Funktion gegenüber dem mittelalterlichen Prinzip der Werkgerechtigkeit.³⁹ Und wenn es in diesem Zusammenhang heißt, daß im Vertrauen auf Christus alles Vertrauen auf eigene Fähigkeiten überwunden wird,⁴⁰ so schließt auch diese Redeweise von der „fiducia“ unmittelbar an die Auslegung des Römerbriefs an.⁴¹ Interessanterweise

³⁴ WA 1, 432,10–15.

³⁵ Vgl. Hamm (s. Anm. 19), 163–175.

³⁶ WA 1, 398,6–9. – Im Lateinischen kann durch die Verwendung des Futurs zum Ausdruck gebracht werden, daß die Erfüllung eines Gebotes nicht, wie beim Imperativ, direkt gefordert, sondern „in der Form sicherer Erwartung ausgesprochen wird“ (Raphael Kühner/Carl Stegmann, Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache, Teil 2, Bd. 1, Darmstadt 1982, 144).

³⁷ WA 1, 398,10–399,9.

³⁸ WA 1, 399,19–27.

³⁹ Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, BHTh 46, Tübingen 1972, 93–176.

⁴⁰ WA 1, 399,29–400,2.

⁴¹ Vgl. WA 56, 297,1–298,20 (zu Röm 5, 1).

findet sie sich aber auch in einer Randbemerkung Luthers zu Johannes Taulers Predigten, mit denen er sich just in jenem Jahr 1516 intensiv beschäftigt hat,⁴² und zwar dort an einer Stelle, wo Tauler sein zentrales Motiv, das Kreuz auf sich zu nehmen, mit der Aufforderung verbindet, nicht immer gleich zu einem Beichtvater zu rennen,⁴³ was Luther mit dem Kommentar versieht, das sei ein sehr nützlicher Rat, denn die Beichte schade eher, während doch die wahre Erneuerung von innen her erfolgen müsse.⁴⁴

Luthers Erkenntnis, daß der Mensch allein im Vertrauen auf Christus von der Anbetung des Kreatürlichen befreit werde, war wegweisend, und die eschatologische Dimension dieser Christozentrik war für Luther wie auch für seine Zuhörer alles andere als abstrakt. In einer Zeit, die von apokalyptischen Erwartungen und Befürchtungen geprägt war, hatte die theologische Rede von einer Zuversicht, die in Christus begründet und von daher auch auf ihn bezogen ist, etwas zutiefst Tröstendes. Zugleich wird der Mensch befreit von dem Zwang, an seinem Heil selbst mitwirken zu müssen.

Diese theologische Axiomatik des ersten Gebotes ist es, die auch die Auslegung der anderen Gebote bestimmt, denn diese „fließen“, wie Luther sagt, aus dem ersten Gebot.⁴⁵ Hier wird theologische Ethik von der Zusage Gottes her konzipiert und die Freiheit des Menschen von daher als Antwort auf diese Zusage verstanden.⁴⁶ Dieser Grundgedanke bestimmt nicht nur Luthers weitere Auslegung des Dekalogs, sondern seine reformatorische Theologie insgesamt. Damit verbunden ist die schrittweise Abkehr von fundamentalen Auffassungen mittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit. Und genau das nachzuvollziehen, wie von einer theologischen Erkenntnis aus – nämlich der durch den Römerbrief gewonnenen Rechtfertigungslehre – immer weitergehende praktische Konsequenzen gezogen werden, macht den historischen Reiz dieser frühen Dekalogauslegung des Wittenberger Reformators aus.

Das läßt sich am Beispiel des dritten Gebotes konkretisieren. Zunächst verweist Luther auf Paulus, um einzuschärfen, daß das Gebot, den Feiertag zu heiligen, für den vollkommenen Christen, den Gerechten, seine Verbindlichkeit verloren hat. Dieser Vollkommene ist – wie Luther sagt – so „gottförmig“, daß ihm alle Tage gleich „heilig und hochzeitlich“ sind, so wie auch Gott keinen Unterschied kennt zwischen den einzelnen Tagen, Orten oder Personen.⁴⁷ Hier bahnt sich jene Aufwertung des Alltags und der weltlichen Lebenszusammenhänge an, die kulturgeschichtlich so eminent bedeutsam geworden

⁴² Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, *Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders*, in: ZW 52 (1981), 206–225, abgedr. in: *ders.*, *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, hg. von Johannes Brosseder und Athina Lexutt, Göttingen 1995, 66–85, hier 75 ff.

⁴³ Johannes Tauler, *Predigten*, hg. von Georg Hofmann, Freiburg i. Br. u. a. 1961, 454, Nr. 59. Tauler zitiert hier die Glosse zu Röm 8, 28.

⁴⁴ WA 9, 104,10–13.

⁴⁵ WA 1, 430,6.

⁴⁶ Oswald Bayer, *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen 1995, 1.

⁴⁷ WA 1, 436,37–437,2 (Übersetzung nach Sebastian Münster).

ist. Nun sieht aber auch Luther, daß es nicht nur Vollkommene gibt, ja auf der Linie der theologischen Anthropologie seiner Römerbriefvorlesung muß sogar gesagt werden, solches Vollkommensein ist kein Status, den der Christ erreichen kann, vielmehr bleibt er stets „Gerechter und Sünder zugleich“.⁴⁸ Und um dieser Unvollkommenheit willen bedarf es nach Luther bestimmter Tage und Festzeiten, an denen die Christen fest- und innehalten und darin innerlich, d. h. geistlich wachsen sollen.⁴⁹ Entscheidend ist dabei nicht der äußere Vollzug dieses Werkes, sondern die innere Einstellung, mit der es getan wird. Das schließt nicht aus, daß Luther ganz konkret und bis in letzte Details hinein darzulegen versucht, wo genau die Grenze zwischen angemessenem und unangemessenem Verhalten an solchen Feiertagen zu ziehen ist. Hier steht er zum Zeitpunkt dieser frühen Dekalogpredigten noch ganz in der Tradition der Sonntagskasuistik, die konkrete Fälle unterscheidet und bewertet, sogar das Schützenfest und die Militärparaden der Wittenberger.⁵⁰ Manches mutet da dem heutigen Leser sehr rigoros an, wenn etwa Völlerei, Trunksucht und luxuriöse Kleidung sowie Spiel und Unkeuschheit angeprangert werden.⁵¹ Aber zum einen müssen hier die traditionellen Motive und der sozialgeschichtliche Kontext berücksichtigt werden, und zum anderen sind solche Normierungen nicht Selbstzweck, sondern stehen im Dienste eines zutiefst seelsorglichen Anliegens. Luther ging es nicht um eine Moralisierung des Gesetzes, wie sie dann später im Zuge der Konfessionalisierung und der damit einhergehenden Sozialdisziplinierung festzustellen ist. Vielmehr beschäftigte ihn das Problem, die Relevanz des Dekalogs seinen Zeitgenossen in ihrer konkreten Lebenswelt zu vermitteln. Die Auslegung der Zehn Gebote war somit für Luther eine religionspädagogische Aufgabe, Predigt wird selbst zu christlicher Unterweisung.

Besondere Aufmerksamkeit hat Luther der Frage gewidmet, in welcher Form am Sonn- und Feiertag gearbeitet werden darf. Auch hier hatte er seine Wittenberger Zuhörerschaft unmittelbar vor Augen. Daß Arbeiten, die für jede Gesellschaft notwendig sind, erlaubt waren, ist nicht besonders erwähnenswert. Interessanter ist Luthers Stellungnahme zur Arbeit aus einem privaten Interesse heraus. Das entscheidende Kriterium ist für ihn hierbei zum einen die Größe des Schadens, wenn eine Arbeit nicht verrichtet oder ein Handel nicht getätigt wird, und zum anderen ein Verursacherprinzip in dem Sinne, daß nur dann solche Arbeit erlaubt sein sollte, wenn andere Personen oder Umstände zu solcher Arbeit oder solchem Handel zwingen, d. h. nicht das eigene Streben dominiert.⁵²

Lag Luther mit seinen sozialetischen Ausführungen zur Sonntagsarbeit noch auf der Linie der mittelalterlichen Tradition,⁵³ so hat er im Zusammen-

⁴⁸ WA 56, 269,21–24 (zu Röm 4, 6 f.); vgl. zur *Mühlen*, Nos extra nos (s. Anm. 39), 142–146.

⁴⁹ WA 1, 437,2–10.

⁵⁰ WA 1, 442,24–29; vgl. *Peters* (s. Anm. 21), 169.

⁵¹ WA 1, 440,1–21.

⁵² WA 1, 440,33–442,33.

⁵³ Vgl. *Geffcken* (s. Anm. 3), 64.

hang mit der Frage, wie denn nun der Feiertag in rechter Weise geheiligt wird, einen neuen Akzent gesetzt. Zwar orientierte er sich in seinen Ausführungen zu den „Werken der Heiligung“ (*opera sanctificationis*) an den mittelalterlichen Beichtspiegeln⁵⁴ und hielt auch zu diesem Zeitpunkt noch an der traditionellen Form der Messe fest, jedoch ordnete er ihr das Hören auf das gepredigte Wort vor. In Abgrenzung zu der weit verbreiteten Praxis der Privatmessen und mit schonungsloser Kritik an der großen Zahl von Priestern, die gar nicht predigen wollten – bzw. es zum großen Teil auch gar nicht konnten, weil sie es nie gelernt hatten –, fordert Luther, daß das Evangelium in der Messe verkündigt wird.⁵⁵ Andernfalls sei jener Aberglaube, auf den er in der Auslegung des ersten Gebots eingegangen war, überhaupt nicht verwunderlich und könne er den Menschen letztlich auch gar nicht zum Vorwurf gemacht werden.⁵⁶ Hier schließt sich der Kreis, indem noch einmal deutlich wird, wie das dritte Gebot aus dem ersten hervorgeht. Damit eröffnet sich eine neue Perspektive: Nicht die Handlungsanweisung steht im Zentrum – wie in den mittelalterlichen Beichtspiegeln –, sondern die Anleitung zu der theologischen Erkenntnis, daß ethische Fragen vom ersten Gebot her aufzuschlüsseln sind. Nur so läßt sich das erreichen, was für Luther das Wichtigste ist, nämlich die Versöhnung mit Gott.⁵⁷ Das setzt auf seiten des Menschen die Prüfung des Gewissens und eine wirkliche Reue voraus, deren affektive Dimension Luther aber ausdrücklich nicht so verstanden wissen will, daß hier der Haß gegen die eigenen Sünden und damit sich selbst dominiert, sondern die Liebe zu Gott – aber nicht mehr im Sinne jener Tugend der *caritas*, die in der mittelalterlichen Theologie im Zentrum stand, sondern als Wahrnehmung der Wohltaten, die Gott dem Menschen erwiesen hat.⁵⁸ Diesen Zusammenhang zu erkennen zwischen dem Vertrauen auf Gott im Hören auf sein Wort und einer ethischen Urteilsbildung, die das Handeln Gottes wahrnimmt, um von daher das eigene Handeln daraufhin zu überprüfen, ob es Gottes Willen folgt,⁵⁹ das ist eine – damals wie heute – anspruchsvolle Aufgabe, die Luther seinem Zuhörer bzw. Leser abverlangt. Aber gerade durch die Stringenz und die Anschaulichkeit seiner Dekalogauslegung hat Luther die Relevanz der Zehn Gebote aufzeigen können.

⁵⁴ WA 1, 443,8–10; vgl. *Egino Weidenhiller*, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters, München 1965, 23; *Peters*, (s. Anm. 21), 171.

⁵⁵ WA 1, 444,29–445,15.

⁵⁶ WA 1, 445,16–34.

⁵⁷ WA 1, 446,11 f.

⁵⁸ WA 1, 446,14 f.

⁵⁹ *Gerhard Sauter*, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998, 341.

3. Die Wirkungsgeschichte der Dekalogpredigten

Daß Luther 1518 eine lateinische Fassung seiner Dekalogpredigten drucken ließ und damit seine vom Umfang her „erste wirkliche Frühschrift“⁶⁰ veröffentlichte, unterstreicht, welche Bedeutung der Wittenberger Reformator selbst diesen Predigten beigemessen hat. In der Folgezeit erschienen mehrere Ausgaben und wurde die lateinische Fassung auch als erste Lutherschrift übersetzt, und zwar interessanterweise ins Tschechische⁶¹ und ins Niederländische⁶² – wodurch die Verbindung der Reformation zu den Hussiten einerseits und zur *devotio moderna* andererseits deutlich wird. 1520 folgte dann die erste deutsche Übersetzung von Sebastian Münster (1488–1552), der sich später vor allem als Hebraist und als Kosmograph einen Namen gemacht hat.⁶³ Mit dieser Übersetzung rückt auch das Verhältnis von Reformation und Humanismus in den Blick. Münster war zu dieser Zeit bei dem Basler Drucker Adam Petri als Korrektor, Herausgeber und Übersetzer tätig.⁶⁴ Insbesondere im Südwesten des Reiches war die Nachfrage nach deutschen Schriften von Luther groß, nachdem dieser dort durch die Heidelberger Disputation Anhänger gewonnen hatte. Die Übersetzung der *Decem Praecepta* entsprach somit dieser Nachfrage. Daß die Lutherrezeption in dieser Region durch die *Decem Praecepta* gefördert wurde, während die Predigten in der von Wittenberg ausgehenden Lutherrezeption hinter dem „Sermon von den guten Werken“ zurücktraten, den Luther im Juni 1520 veröffentlichte, hat wohl einen praktischen Grund: Die Verbreitung beider Schriften erfolgte von ihrem jeweiligen Druckort aus. Angesichts der inhaltlichen Affinität wurden aber vermutlich nicht beide Schriften zugleich nachgefragt, zumal in diesem Jahr 1520 ja noch in kurzem zeitlichen Abstand weitere wichtige Schriften Luthers veröffentlicht wurden.

Die Wirkungsgeschichte von Luthers Dekalogpredigten läßt sich nicht nur an deren Übersetzungen ablesen, sondern auch an der weiteren Entwicklung des Reformators. Ein ganz eigenes Mittel, die Auslegung der Zehn Gebote im reformatorischen Sinne zu verbreiten, waren die Dekaloglieder.⁶⁵ Das Anliegen, die Menschen zum rechten Verständnis der Zehn Gebote anzuleiten, bestimmte auch Luthers Einsatz für die christliche Unterweisung der Jugend. Hatte er das bereits in seiner Auslegung des vierten Gebots als die wichtig-

⁶⁰ *Haustein*, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 1), 1191.

⁶¹ Vgl. WA 1, 396 f.; *Josef Benzing*, Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, Baden-Baden 1966, 28 f., Nr. 204.

⁶² Vgl. a. a. O., 28, Nr. 202.

⁶³ Vgl. *Viktor Hantzsch*, Sebastian Münster. Leben, Werk, wissenschaftliche Bedeutung, ASGW. PH 41, 18,3, Leipzig 1898, Nachdr. Nieuwkoop 1965; *Karl Heinz Burmeister*, Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes, Basel 1967; *Werner Raupp*, Art. Münster, Sebastian, in: BBKL 6, Herzberg 1993, 316–326.

⁶⁴ Vgl. *Burmeister* (s. Anm. 63), 30.

⁶⁵ WA 35,426–428 („Dies sind die heiligen zehn Gebot“ [EG 231]); WA 35, 428 f. („Mensch willst du leben seliglich“).

ste Aufgabe der Eltern bezeichnet, so sah er sich 1524 durch die Mißstände im Bildungswesen dazu veranlaßt, die städtische Obrigkeit dazu aufzurufen, Schulen einzurichten.⁶⁶ Die Visitationen haben dann über das materielle Problem der angemessenen Lehrerbesoldung hinaus vor allem das unzureichende Wissen von Kindern und Jugendlichen selbst in elementaren Fragen des Glaubens deutlich gemacht. Luther hat daraufhin die Katechismen verfaßt, die zum Verständnis der Zehn Gebote, des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers anleiten sollten. Im Großen Katechismus, den Luther für die Pfarrer und Prediger verfaßt hat, ging er so weit zu sagen, daß derjenige, der die Zehn Gebote wirklich versteht, die ganze Schrift beherrscht und über alles kompetent urteilen kann.⁶⁷ Mit seiner Dekalogauslegung hat er schließlich auch auf die Bildersprache seiner Zeit eingewirkt: Man vergleiche hierzu Lucas Cranachs Holzschnitte, die den Großen Katechismus illustrierten, mit seiner Zehn-Gebote-Tafel aus dem Jahre 1516 – vor allem in der Darstellung des dritten Gebotes wird der Perspektivenwechsel, den Luther theologisch initiiert hat, sofort deutlich. Daß der Wittenberger Reformator 1540, d. h. wenige Jahre vor seinem Tod, in einer Tischrede bemerkt hat, es sei vor allem wegen der zunehmenden Zauberei nötig, die Dekalogpredigten noch einmal neu herauszugeben,⁶⁸ zeigt, welche Relevanz er seiner Frühschrift nach wie vor beigemessen hat.

Deren historische Bedeutung liegt somit darin, daß in dieser sozial- und kulturgeschichtlichen Quelle ersten Ranges die theologische Entwicklung Luthers zum Reformator deutlich wird, deren Ausgangspunkt in der Römerbriefexegese liegt. Was die theologische Bedeutung der frühen Dekalogauslegung anbetrifft, so hat Luther in der Folgezeit manches noch genauer explizieren müssen – vor allem die grundlegende Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. Insgesamt werden hier aber doch die entscheidenden Perspektiven reformatorischer Theologie eröffnet und wird insbesondere ein Konzept ethischer Urteilsbildung entfaltet, das auch und gerade in den Debatten unserer Zeit Beachtung verdient.

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn;
E-Mail: michael.basse@uni-dortmund.de

⁶⁶ WA 15, 27–53 („An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“).

⁶⁷ WA 30 I, 128,22–26; vgl. *Martin Brecht*, Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 271.

⁶⁸ WA.TR 4, 621,19–21.

Die Öffentlichkeit der Verkündigung

Zur Auseinandersetzung mit dem rheinischen Ordinationsgesetz*

Von Henning Theißen

Über das Thema Ordination kann man nicht sprechen, ohne von dem Streit zu reden, den es regelmäßig auslöst. Ich nenne nur die beiden jüngsten Beispiele: Im November 2004 hat die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eine Empfehlung zum Thema abgegeben, die in ihrer verabschiedeten Fassung von der Vorsitzenden des Theologischen Ausschusses derselben VELKD abgelehnt wurde.¹ Und im Jahre 2005 gab es im Ökumenischen Arbeitskreis (ÖAK, dem früheren Jaeger-Stählin-Kreis) bei der Diskussion über das ordinierte Amt eine innerevangelische Auseinandersetzung,² deren reformiert-lutherische Frontstellung dem Betrachter schroffer als die herkömmlichen evangelisch-katholischen Entgegensetzungen erscheinen muß. Strittig scheint insbesondere die Verhältnisbestimmung zwischen der Ordination und dem Amt, zu dem ordiniert wird, denn damit ist eine argumentative Gratwanderung zwischen sakramentaler Hypertrophie und funktionalistischer Unterbestimmung des Amtes verlangt. Seit kurzem liegt nun mit dem Ordinationsgesetz, das die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland – nach einem Grundsatzbeschuß zur Ordination vom Januar 2004³ – im Jahre 2005 verabschiedet hat,⁴ ein Text vor, an dem sich die Problematik des Ordinationsthemas exemplarisch studieren läßt. Das Gesetz beansprucht nämlich nicht nur, das ordinierende Handeln der Kirche auf eine verbindliche Basis zu stellen, sondern versteht sich damit in der unierten Tradition der rheinischen Landeskirche zugleich als Ansatz zur Überwindung der herkömmlichen Frontstellungen in der Ordinationsfrage, wie sie sich z. B. in den erwähnten Streitigkeiten in VELKD und ÖAK

* Leicht überarbeitete und um Anmerkungen ergänzte Fassung eines Referats im Theologischen Zentrum Wuppertal am 1. September 2006 bei einem Studientag des Rheinischen Konvents und des Pastorkollegs zum Thema „Was für Pfarrer, welche Gemeinde?“

¹ Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD, hg. vom Kirchenamt der VELKD, TVELKD 130, Hannover 2004 mit dem darin enthaltenen Sondervotum von Dorothea Wendebourg.

² Dokumentiert als Themenheft: KuD 52 (2006), Heft 1.

³ Verhandlungen der 53. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 11. bis 16. Januar 2004 in Bad Neuenahr, statt Handschrift gedruckt, hg. vom Büro der Landessynode, Düsseldorf 2004 (im folgenden als EKIR LS 2004 zitiert), 102–125 (Beschuß 10).

⁴ Kirchengesetz über die Ordnung des Dienstes der öffentlichen Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Seelsorge in der Evangelischen Kirche im Rheinland (Ordinationsgesetz – OrdG), in: Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche im Rheinland 146 (2005), 68–70. Alle folgenden Zitate aus diesem Gesetz: a. a. O., 68.

niederschlagen. Ich werde daher im folgenden einige zentrale Streitpunkte des Themas diskutieren, indem ich die Präambel des rheinischen Ordinationsgesetzes einer detaillierten und kritischen Interpretation unterziehe.

1. Das Problem der Ordination zwischen Charisma und Institution

Bereits der erste Satz der Präambel zum rheinischen Ordinationsgesetz gibt durch einige Auffälligkeiten in der Begriffswahl Aufschluß darüber, was die rheinische Kirche unter Ordination versteht:

„Der Dienst der öffentlichen Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Seelsorge ist gegründet in dem einen Dienst der ganzen Gemeinde, die Botschaft der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk (Barmen VI).“

Ein *erstes* wesentliches Merkmal des rheinischen Ordinationsverständnisses ist angezeigt, wenn das Gesetz durchgängig davon spricht, daß die Ordination zu einem *Dienst* beauftrage, – und damit die traditionelle und im ökumenischen Diskurs übliche Rede vom Amt vermeidet. Die Feststellung, daß in einen Dienst und nicht in ein Amt ordiniert werde, verneint ausdrücklich, daß die Ordination innerlich mit der Einsetzung in ein bestimmtes Beschäftigungsverhältnis, herkömmlicherweise in ein Pfarramt, verbunden sei.⁵ Die Entkoppelung von Ordination und Amt durch die Verwendung des Dienstbegriffs ist ein erklärtes Ziel des rheinischen Ordinationsverständnisses. Wie sinnvoll diese Begriffswahl freilich angesichts dessen ist, daß sowohl Dienst als auch Amt Übersetzungen des Terminus *ministerium* sind, lasse ich offen.

Für das rheinische Ordinationsverständnis ist wichtiger, daß die Verwendung des Dienstbegriffes unterstreicht: Es gibt *nur eine Ordination*, weil der ganzen Gemeinde der eine Dienst aufgetragen ist, die Botschaft der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk (Barmen VI). Alle Ordinierten sind also zu ein- und demselben Dienst beauftragt, weil dieser der eine Dienst der ganzen Gemeinde ist. Damit sind auch alle räumlichen oder zeitlichen Beschränkungen der Ordination abgelehnt. Diese Einheit der Ordination ist ein *zweites* erklärtes Ziel des rheinischen Ordinationsverständnisses, und auch dieses schlägt sich in einem bestimmten Begriffsgebrauch nieder: Das Ordinationsgesetz verweigert sich konsequent der Unterscheidung zweier Stufen von Ordination, nämlich einerseits einer Ordination von Theologen zum Pfarramt und andererseits einer Beauftragung von Prädikanten zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung.⁶ Statt dessen gilt: Wer die öffentliche Wortverkündi-

⁵ „Die Ordination impliziert noch nicht die Einsetzung in ein bestimmtes Amt ... Es empfiehlt sich daher im Blick auf die Ordination primär nicht den Amtsbegriff, sondern den Dienstbegriff zu verwenden“ (EKiR LS 2004, 115).

⁶ Das Sondervotum von Dorothea Wendebourg zur erwähnten VELKD-Empfehlung war dadurch veranlaßt, daß der Text der Empfehlung in seiner theologischen Grundlegung die Einheit der Ordination aufgrund der Allgemeinheit des Priestertums aller Gläubigen vertritt, in

gung und Sakramentsverwaltung ausüben soll, wird ordiniert. Das Ordinationsgesetz nennt hier durchgehend zwei Personengruppen, nämlich Theologen und Prädikanten. Die rheinische Landessynode hat daneben noch einen dritten Zugang zur Ordination im Blick,⁷ nämlich für gemeindliche Mitarbeiter, z. B. Jugendleiter, die in ihrer Arbeit regelmäßig Gottesdienste feiern.

Diese einheitliche, aber dreifach zugängliche Ordination ist, wie man uns schwer erkennen kann, ein Gegenmodell gegen das katholische Verständnis der Weihe oder des Ordo, wie der kanonistische Terminus für die Ordination lautet. Auch im katholischen Bereich bilden Diakon-, Priester- und Bischofsweihe ein einziges Sakrament, das aber dreifach abgestuft ist, so daß lediglich der Bischof die Fülle des Weihesakraments innehat.⁸ Das rheinische Ordinationsverständnis mit seiner Abkehr vom Amtsbegriff sowie vom Beauftragungsgedanken – oder positiv formuliert: mit seiner Hinwendung zum Dienstbegriff und zur Einheit der Ordination – dürfte im Ganzen dem Bestreben entspringen, einer Verselbständigung der Ordination und damit einer Klerikalisierung der Kirche entgegenzutreten. Jüngste ökumenische Erfahrungen mit dem katholischen Amtsverständnis – etwa nach „Dominus Iesus“ – könnten hier als Negativfolie gedient haben. Demgegenüber betont das rheinische Ordinationsverständnis, daß sich der Gottesdienst nicht auf das Handeln der Pfarrer und daß sich überhaupt der Dienst der Gemeinde nicht auf den Gottesdienst beschränkt.

In diese Richtung weist auch die *dritte* begriffliche Auffälligkeit des Ordinationsgesetzes: Der Dienst, zu dem ordiniert wird, wird im ganzen Gesetzestext nicht nur durch Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung charakterisiert, sondern auch durch die regelmäßig daneben genannte Seelsorge. Damit wird das aus dem 7. Artikel der Confessio Augustana (CA) bekannte Begriffspaar von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zu einer Trias erweitert. Derartige Erweiterungen – anderwärts z. B. durch das Stichwort Diakonie – sollen das Mißverständnis ausräumen, als sei der Dienst der Kirche durch Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung schon umfassend beschrieben.⁹

seinen Konsequenzen für das gegenwärtige kirchliche Handeln aber im beschriebenen Sinne „Ordination“ und „Beauftragung“ als zwei Formen dieser Einheit unterscheidet. Demgegenüber versteht die rheinische Landessynode unter „Beauftragung“ die von der Ordination unabhängige Einsetzung in ein Amt: „Die Ordination als eine Berufung durch die Kirche für die Kirche ist strikt von einer Beauftragung durch die Ortsgemeinde (*pro loco et tempore* [räumlich und zeitlich definiert]) zu unterscheiden“ (EKiR LS 2004, 117). Daß die letztere keinen ordinierenden Charakter hat, ergibt sich aus der Feststellung: „Eine Ordination *pro loco et tempore* ist abzulehnen“ (a. a. O., 125).

⁷ EKiR LS 2004, 125.

⁸ Vaticanum II, Konstitution „Lumen Gentium“ 21 (= DH 4145), wo die Ausschließlichkeit der Formulierung, „daß durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakraments übertragen wird“, freilich nur implizit aus der Einbettung der Lehre über das Bischofsamt in die hierarchische Struktur des Amtes überhaupt zu folgern ist.

⁹ Z. B. schreibt die 2005 eingesetzte landessynodale AG I „Presbyterial-synodale Ordnung“ zum Auftrag der Kirche: „Dieser Auftrag ist nicht beschränkt auf die Verantwortung für

Mit dieser Akzentuierung des Ordinationsgesetzes fällt die rheinische Landessynode eine Richtungsentscheidung, die in der gegenwärtigen Strukturreformdiskussion bemerkenswert ist. Die Kirche hätte ihrer Pfarrerschaft für diese Diskussion eine günstigere Ausgangsposition verschaffen können, wenn sie altbekannte Argumentationsfäden gezogen hätte, die auf eine institutionelle Stärkung der Ordination zielen. Z. B. ließe sich argumentieren, daß der eine Dienst der ganzen Gemeinde einzelne erfordert, die sich stellvertretend für die ganze Gemeinde diesem Dienst mit ihrer ganzen Arbeitskraft widmen und darum auch für diesen Dienst eine institutionell gesicherte, d. h. beamtete Arbeitsstelle erhalten usw. – Das rheinische Ordinationsverständnis weist im Grundsatz nicht in diese Richtung einer institutionellen Stärkung der Ordination, sondern zielt im Gegenteil darauf, das institutionelle Moment der Ordination zurückzufahren. Gedacht ist daran, daß ordiniert wird, wer als Theologe, Prädikant oder beruflich Mitarbeitender ein Amt (sei es haupt-, neben- oder ehrenamtlich) in der Kirche ausüben soll. Da die Ordination aber ja unabhängig vom später etwa ausgeübten Amt geschieht, können grundsätzlich alle ordiniert werden, die getauft sind, ja die Ordination wird selbst so etwas wie eine Taferinnerung und ist damit von allen institutionellen Anklängen frei.

Wir können somit als Grundtendenz des rheinischen Ordinationsgesetzes festhalten, daß die Ordination in nicht-institutioneller Weise verstanden werden soll, daß also der in der Theologiegeschichte selbstverständlich gewordene Konnex von Ordination und Amt aufgebrochen werden soll: Ordination soll nicht mehr mit Amt verkoppelt werden. Will man es positiv formulieren, so ist mit der klassischen Begrifflichkeit von Charisma und Amt zu sagen: In seiner Grundtendenz will das rheinische Verständnis der Ordination deren *charismatisches Moment* verstärkt zur Geltung bringen. Wie diese Grundtendenz freilich umgesetzt wird, das ist jetzt zu fragen.

Dazu stütze ich mich auf den zweiten Satz der Präambel:

„Er [sc. der Dienst der öffentlichen Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Seelsorge] ist bezogen auf die eine, heilige, christliche und apostolische Kirche.“

Dieser Satz bezieht die Ordination auf die Kirche. Was Kirche hier heißen soll, wird verdeutlicht durch das Zitat der vier Eigenschaften der Kirche nach dem sog. Nizänischen (eigentlich Nizäno-Konstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnis, also dem Symboltext mit dem weitesten ökumenischen Geltungsbereich. Wenn mithin die Ordination auf die Kirche bezogen ist, dann so, daß der Kirchenbegriff dabei nicht auf diese oder jene Konfessionskirche verengt wird. Das liegt einerseits in der Linie dessen, daß die Ordination nicht-institutionell verstanden werden soll. Andererseits klingt im Echo des Symbolzitats der erste Satz der Präambel noch einmal anders nach. Dort wurde ja das nicht-institutionelle Ordinationsverständnis ausgedrückt, indem der Auftrag

Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ (Prioritätendiskussion. Ergebnisse der AG I, Materialheft, 4, erhältlich über http://www.ekir.de/ekir/229_38724.asp [31. 8. 2006]).

der Kirche über das aus CA 7 bekannte Begriffspaar von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung hinaus durch die Seelsorge charakterisiert wurde. Nun werden aber Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in CA 7 ja selbst als (die beiden einzigen) Kriterien der wahren Einheit der Kirche eingeführt.¹⁰ Mit anderen Worten: Das Thema des zweiten Präambelsatzes – die eine Kirche, nicht bloß die vielen institutionell greifbaren Kirchen – ist im ersten Präambelsatz durch die Zitierung und gewollte Erweiterung von CA 7 bereits virulent. Mehr noch: Vom zweiten Präambelsatz aus wird man die Trias des ersten Präambelsatzes aus Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Seelsorge kaum anders lesen können als so, daß hier unter der wahren Einheit der Kirche mehr verstanden wird als nur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Ein derartiges Kirchenverständnis ist in einer wesentlichen Linie des ökumenischen Ordinationsdiskurses tatsächlich anzutreffen, und die Tatsache, daß das rheinische Ordinationsgesetz sich hier nicht auf das gängige Apostolikum, sondern das ökumenisch weitreichende Nizänum beruft, kann als Fingerzeig dafür gelten, daß hier der ökumenische Anschluß gesucht wird. Die fragliche ökumenische Diskurslinie versteht die beiden Kriterien aus CA 7 nur als „fundamentale Bedingungen“, d. h. als *notwendige*, aber nicht auch *hinreichende* Kriterien, m. a. W. neben einer wahren Einheit, wie CA 7 sie formuliert, ist auch noch eine wahrere, jedenfalls eine vollere Einheit denkbar.¹¹ Und es ist kein Geheimnis, daß in diesem ökumenischen Diskurs insbesondere das ordinierte Amt als Zeichen solch vollerer Einheit diskutiert wird.

Was nun freilich in der rheinischen Perspektive solche gegenüber Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung vollere Einheit der Kirche ausmacht, das läßt sich aufgrund der ersten beiden Präambelsätze zum Ordinationsgesetz noch nicht entscheiden. Die Problematik des rheinischen Ordinationsverständnisses ist aber freilich schon umrissen: Indem es die Ordination durch die Abkehr vom Amtsbegriff nicht institutionell, sondern charismatisch interpretieren will, sich aber zugleich durch die Erweiterung von CA 7 einem ökumenischen Diskursstrang anschließt, der die Institution des Amtes als ekklesiologisch notwendiges Kriterium ansieht, zeigt es Umriss eines Janusgesichts. *Die Ordination soll also charismatisch interpretiert werden, dies geschieht aber auf institutionellem Wege*, buchstäblich dadurch, daß das Charisma der Ordination in die Form eines Ordinationsgesetzes gegossen wird. Wo die Wurzeln dieses Problems liegen, ist nun zu überlegen.

¹⁰ CA 7: „Und zur wahren Einheit der Kirche genügt es [lat.: satis est], übereinzustimmen in bezug auf die Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente“ (Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, 2 Bde., hg. v. Rudolf Mau, Bielefeld 1997, Bd. 1, 39).

¹¹ GAK 80 mit der Fortsetzung: „Das ‚satis‘ darf nicht so verstanden werden, als sei die Feststellung weiterer Übereinstimmungen etwa nicht mehr legitim.“ (Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche [GAK], Paderborn und Frankfurt am Main 1981, 52.) Hinzu kommt, daß dieser Text das Amt als von Gott eingesetzt in Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung eingeschlossen ansieht.

Ehe das geschieht, sei aber schon darauf hingewiesen, daß es unter den rheinischen Synodalbeschlüssen prominente Vorläufer gibt für den Versuch, das Charismatische zu institutionalisieren. Ich meine den Beschluß „Eingeladen sind alle“, mit dem im Jahre 2004 dem Abendmahlsausschluß der feierliche Abschied gegeben wurde. Ein Hintergrund hierfür waren sicherlich die schlechten ökumenischen Erfahrungen des Jahres 2003 mit der exklusiven katholischen Abendmahlsauffassung nach der Enzyklika „Ecclesia de eucharistia“ und dem Ökumenischen Kirchentag. Im Gegenzug zu einem Abendmahlsverständnis, das den Bischof oder Priester stellvertretend „in der Person Christi handeln“ sieht,¹² argumentierte die rheinische Landessynode so, daß sich die Kirche beim Abendmahl nicht an die Stelle des leiblich abwesenden Gastgebers Christus setzen dürfe, sondern im Gegenteil hat sie „vor allem darauf zu achten, dass sie dem Gastgeber den Platz freihalten“ müsse.¹³ Man ahnt das argumentative Loch dieses Beschlusses: Im Bestreben, dem institutionellen Amtsbegriff des Katholizismus ein nicht-institutionelles Verständnis entgegenzusetzen, übersieht der Beschluß, daß es keinen Unterschied ausmacht, ob die Kirche sich an Christi Stelle setzt oder ihm den Platz freihält, weil Stellvertreter und Platzhalter ein und dasselbe sind. Das ins Auge gefaßte charismatische Moment, also die gnadenhafte Unverfügbarkeit des Amtes, läßt sich nicht institutionalisieren.

2. Der argumentative Ansatz beim theologischen Öffentlichkeitsbegriff

Die ersten beiden Präambelsätze des rheinischen Ordinationsgesetzes haben uns in ein Dilemma geführt: Einerseits soll die Ordination als Charisma und nicht als Institution interpretiert werden, andererseits soll dies institutionell geschehen. Meine *These* wird nun sein, daß dieses Dilemma seine Wurzel in einem unzureichenden Begriff von Öffentlichkeit hat. Des Überblicks halber erläutere ich diese These vorab: Der unzureichende Begriff versteht unter Öffentlichkeit nur die kirchliche Öffentlichkeit als Forum des Ausgleichs zwischen den Interessen einzelner und denen der Allgemeinheit. Die Ordination muß dann als ideelle Übertragung des Anspruchs aller an bestimmte einzelne, also nach der Theorie des Gesellschaftsvertrags und damit institutionell, entworfen werden. Der verkürzte Öffentlichkeitsbegriff zwingt also zu einem institutionellen Verständnis der Ordination. Was bei diesem vertragstheoretischen Modell der Ordination als Anspruchsausgleich fehlt, ist ein christologischer Öffentlichkeitsbegriff¹⁴, der den Anspruch Christi auf die Kirche

¹² Vaticanum II, Konstitution „Lumen Gentium“ 28 (= DH 4153).

¹³ EKIR LS 2004, 191 (Beschluß 34).

¹⁴ Der in Anm. 2 erwähnte innerevangelische Streit im ÖAK entzündete sich an Thesen Ulrich Körtner, der unter dem Stichwort der Episkopé im Rückgriff auf (u. a.) die Übertragungstheorie die Ordination vom bischöflichen (episkopalen) Amt gerade entkoppeln wollte: *Ulrich Körtner*, Kirchenleitung und Episkopé. Funktionen und Formen der Episkopé im Rah-

und ihre Institutionen zur Geltung bringt und so die Ordination unbeschadet ihres institutionellen Moments als Charisma interpretieren kann. So weit die These im Vorblick; ich komme nun zu ihrer Entfaltung. Der dritte Satz der Präambel des rheinischen Ordinationsgesetzes lautet:

„Als Dienst der Gemeinde ist er [sc. der Dienst der öffentlichen Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Seelsorge] eine Gestalt des Priestertums aller Gläubigen und wird als solcher ausgeübt in der Gemeinschaft aller Dienste der Kirche.“

Hier stößt man nun allem Anschein nach auf reformatorisches Urgestein: Der ordinierte Dienst ist eine Gestalt des Priestertums aller Gläubigen.¹⁵ Es geht also um die *Einheit* zweier Größen: Priestertum aller Gläubigen auf der einen Seite, ordinierter Dienst auf der anderen Seite. An dieser Verhältnisbestimmung entbrennt herkömmlicherweise der innerreformatorische Bruderzwist zwischen Lutheranern und Reformierten. Es geht in diesem Zwist um das Problem der Öffentlichkeit. Öffentlichkeit ist seit dem 14. Artikel der Confessio Augustana, wo der Begriff die Einheit des ordinierten Dienstes mit dem allgemeinen Priestertum begründet, das Schlüsselargument im reformatorischen Ordinationsdiskurs. Die Frage lautet: Was heißt es, „in der Kirche öffentlich zu verkündigen“?¹⁶

Herkömmlicherweise wird das Argument so aufgebaut: Daß alle Christen zum Priesterdienst (also zu dem einen Dienst, von dem das Ordinationsgesetz unter Berufung auf Barmen VI spricht) berufen sind, zugleich aber bestimmte einzelne zu diesem selben Dienst besonders ordiniert werden, wird erst dann zum Problem, wenn die Ansprüche dieser einzelnen nicht nur im stillen Kämmerlein, sondern öffentlich geltend gemacht werden, so daß sie offen auf das Priesterrecht der Gesamtheit stoßen. Die nächstliegende Lösung ist dann, die Ordination einzelner als Beauftragung durch die Gesamtheit zu entwerfen.¹⁷ Aber wer ist diese Gesamtheit? In reformierter Perspektive agiert hier das Pres-

men der presbyterial-synodalen Ordnung evangelischer Kirchen, in: KuD 52 (2006), 2–24, 14. Leider spielte der mit der Übertragungstheorie zusammenhängende Öffentlichkeitsbegriff in diesem Streit aber keine Rolle oder wurde selbstverständlich auf die kirchliche Öffentlichkeit beschränkt, so Ulrich Kühn, Allgemeines Priestertum, Amt und Episkopé. Zum Beitrag von Ulrich Körtner, in: a. a. O., 94–97, 95.

¹⁵ Im Streit des ÖAK um die erwähnten Thesen Körtners waren sich die übrigen im KuD-Themenheft versammelten Stimmen freilich darin einig, daß die Bedeutung des allgemeinen Priestertums bei Luther nur bis etwa 1525 herausragend sei und in der gegenwärtigen Diskussion überschätzt werde. Dieser Konsens wird allerdings in Frage gestellt, wenn Reinhard Schwarz in der vorliegenden Zeitschrift anhand von Luthers „De instituendis ministris“ exemplarisch die Bedeutung des allgemeinen Priestertums für den Reformator hervorhebt: Reinhard Schwarz, Geistliche Vollmacht. Luther über allgemeines Priestertum und kirchliches Amt (1523), in: Luther 77 (2006), 74–82. Schwarz reagiert damit auf die Tendenz eines ekklesiologischen Seminars der Luther-Gesellschaft, über das im selben Heft berichtet wurde.

¹⁶ CA 14: „in ecclesia publice docere“, BSLK 69.

¹⁷ Diese Auffassung wird auch von der VELKD in der (vom erwähnten Sondervotum Dorothea Wendebourgs nicht in Zweifel gezogenen) theologischen Grundlegung ihrer Empfehlung vertreten: Allgemeines Priestertum (s. Anm. 1), 12.

byterium der Gemeinde, in der der Ordinand künftig Dienst tut, in lutherischer Sichtweise dagegen die Gesamtkirche, repräsentiert durch den Bischof und unabhängig von jeder späteren Gemeindetätigkeit des Ordinanden.¹⁸ Beide Seiten jedoch, Lutheraner wie Reformierte, verstehen unter Öffentlichkeit die Öffentlichkeit der Kirche.¹⁹ Das entscheidende Argument lautet demnach für beide Seiten wie folgt: Jeder einzelne Christ hat die Vollmacht zum Priestertum; um dieses Priestertum aber in der Öffentlichkeit der einen Kirche – mag man diese lutherisch oder reformiert verstehen – ausüben zu können, bedarf es der Ordination. Scheinbar ist das eine völlig angemessene Wiedergabe von CA 14, wo es ja heißt, „daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder Sakramente spenden soll, ohne ordnungsgemäß dazu berufen zu sein“.²⁰ Doch man beachte genau, wie argumentiert wird, wenn man CA 14 so liest! Es wird dann behauptet, die Öffentlichkeit der kirchlichen Verkündigung sei auf die Ordination angewiesen, m. a. W. die Ordination konstituiere die Öffentlichkeit der einen Kirche. Das aber kann schlechterdings nicht die Meinung der CA sein, denn damit würde sie sich einen handfesten Widerspruch zu ihrem eigenen 7. Artikel einhandeln, wo festgehalten wird, daß Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung selbst die einzigen Konstitutionsbedingungen der einen Kirche sind. Wenn man nun aus CA 14 entnehmen will, daß die Ausübung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in der kirchlichen Öffentlichkeit konstitutiv die Ordination voraussetze, dann stellt man den ordinierten Dienst als ein drittes zur Einheit der Kirche notwendiges Kriterium neben Wort und Sakrament. Die Trias von Verkündigung, Sakramenten und Amt als Konstitutionsgrund der Kirche ist freilich auch theologische Lehrmeinung. Aber nicht in der Reformation, sondern so entwirft der römische Katholizismus in der Gegenreformation des Robert Bellarmin die Lehre von der Kirche.

Beim Öffentlichkeitsproblem vollzieht sich also die entscheidende Weichenstellung für das Ordinationsthema. Und wir können nun sagen, daß der

¹⁸ Das rheinische Ordinationsverständnis – nicht das Ordinationsgesetz von 2005, wohl aber sein vorbereitender Beschluß von 2004 – vertritt bemerkenswerterweise sowohl die reformierte als auch die lutherische Position: „Der Dienst der Ordinierten als *Dienst der Gemeinde* wird deutlich durch die Art des Zuganges zum Dienst Ordinierten (Berufung durch die Gemeinde)“ bzw. „Es muss jedoch deutlich sein, dass sie [sc. die Ordinierenden] im Akt der Ordination eine bischöfliche Funktion übernehmen, die als solche verantwortet werden muss“ (EKiR LS 2004, 121 bzw. 117).

¹⁹ Bemerkenswerterweise wird dies auch im deutschsprachigen evangelisch-katholischen Ökumenediskurs bejaht: „Während die Verkündigung des Evangeliums untereinander Sache aller Christen ist, setzt die Verkündigung in der Öffentlichkeit der Kirche – d. h. die öffentliche mündliche Verkündigung und die Verwaltung der ihrem Wesen nach öffentlichen Sakramente Taufe und Abendmahl – voraus, daß ein Christ zu diesem Dienst im Auftrag Christi von der Kirche berufen, gesegnet und gesandt wird, was in der Ordination geschieht“; so CS 132 mit älteren Formulierungen (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* [CS], Paderborn und Frankfurt am Main 2003, 68).

²⁰ Evangelische Bekenntnisse (s. Anm. 10), Bd. 1, 44.

lutherisch-reformierte Zwist über dieses Thema den entscheidenden Abzweig bereits verpaßt hat. Dieser liegt nämlich nicht bei der Frage, ob kirchliche Öffentlichkeit die Ortsgemeinde oder die Gesamtkirche meint, sondern bei der Frage, die – das ist logisch elementar – vorher beantwortet sein will, ehe man über kirchliche Öffentlichkeit nachdenkt: Wie verhalten sich überhaupt Kirche und Öffentlichkeit zueinander?

Damit berührt man das Themenfeld „Kirche und Öffentlichkeit“. Ich beschränke mich hier auf den für unser Thema entscheidenden Punkt: Kirche und Öffentlichkeit sind nicht etwa bloß zwei distinkte Größen, die sich als gesellschaftliche Institutionen gegenüberstünden. Deswegen geht es bei diesem Thema auch nicht darum, wie die Kirche in der Öffentlichkeit ankommt oder wie sie öffentlichen Einfluß gewinnen kann, und es geht auch nicht darum, inwiefern die Kirche selbst eine Öffentlichkeit darstellt, eine Binnenöffentlichkeit sozusagen. Denn bei all diesen Betrachtungsweisen, die sicherlich wichtige Segmente des Themas ausmachen, bleibt es dabei, daß Kirche und Öffentlichkeit gesellschaftliche Institutionen sind. Wenn CA 14 jedoch – in adverbialer, nicht attributiver Weise – von Öffentlichkeit spricht, dann bezeichnet Öffentlichkeit eine Eigenschaft der Verkündigung der Kirche, und die Kirche selbst ist öffentlich, indem ihre Verkündigung öffentlich ist. Was heißt das?²¹

Es heißt ja nicht nur, daß Gottesdienste öffentliche Veranstaltungen sind, zu denen jeder kommen kann, der will – also keinesfalls nur Angehörige der Kirche oder gar nur Mitglieder der jeweiligen örtlichen Gemeinde. Gewiß sind die Gottesdienste öffentliche Veranstaltungen auch in diesem Sinne. Aber darin erschöpft sich der Sinn von Öffentlichkeit nicht, sondern dieser gibt, recht verstanden, allererst den theologischen Grund an, warum die Gottesdienste öffentlich auch in diesem Sinne sind. Die Kirche verkündigt in ihren Gottesdiensten – wir können hier durchaus das Barmenzitat des Ordinationsgesetzes aufgreifen – die Botschaft der freien Gnade Gottes an alles Volk: Sie verkündigt allem Volk, daß Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat. Diese Versöhnung der Welt in Christus ist die Verkündigung der Kirche; sie ist die Wortverkündigung, die nach CA 7 die Kirche konstituiert. Was die Kirche also verkündigt, das ist ihr eigener Konstitutionsgrund. Die Kirche verkündigt damit etwas, das größer ist als sie selbst: daß die ganze Welt versöhnt ist (nicht etwa nur die Kirche). Die Kirche überschreitet sich also mit ihrer Verkündigung ständig selbst, sie nimmt gewissermaßen permanent den Mund zu voll. Entscheidend ist nun, woraufhin die Kirche sich selbst überschreitet: nämlich auf die Welt hin, die in Christus versöhnt ist. Ihr eigener Grund, auf den hin sich die Kirche in ihrer Verkündigung immer wieder selbst überschreitet, ist also nichts anderes als der Adressat, an den sich ihre Verkündigung richtet: es ist beide Male die Welt. Diese in jenem Überschnitt

²¹ Im folgenden skizziere ich einige Eckpunkte einer Auffassung der Ekklesiologie, die ich demnächst in einer Interpretation besonders der einschlägigen Paragraphen von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik in größerem Zusammenhang darzustellen beabsichtige (vgl. *Karl Barth*, KD 4/1, § 62,2; KD 4/2, § 67,1; KD 4/3, § 72,1).

sich ausdrückende *Identifikation des Grundes kirchlicher Verkündigung mit ihrem Gegenüber* ist die Pointe des theologischen Öffentlichkeitsbegriffs. Auf die Welt hin überschreitet die Kirche sich in ihrer Verkündigung selbst, und zugleich ist diese Verkündigung an die Welt gerichtet. Die Kirche verkündigt der Welt deren eigene Versöhnung. Damit sagt sie ihr, was diese sich nicht selbst sagen kann. Zugleich aber schuldet die Kirche der Welt diese Verkündigung, weil die Kirche ja selbst von dieser Welt als versöhnter Welt lebt. Erst dieses doppelte Verhältnis der Kirche zur Welt macht den theologischen Sinn von Öffentlichkeit aus. Öffentlichkeit heißt also zum einen, daß die Kirche von der Welt als versöhnter Welt lebt, weil Christus, in dessen Kreuz alle Welt versöhnt ist, öffentlich, vor den Toren Jerusalems, gekreuzigt wurde. Und weil die Kirche von dieser Öffentlichkeit lebt, deswegen kann sie ihre Gottesdienste nicht anders als öffentlich auch in dem anderen Sinne feiern, daß sich die Kirche hier als Institution präsentiert, zu deren gottesdienstlichen Veranstaltungen auch der hinzukommen kann, der dieser Institution nicht angehört, ihr vielleicht ablehnend oder gar feindselig gegenübersteht. Zu Verständigungszwecken nenne ich jenen ersten Sinn von Öffentlichkeit *christologische Öffentlichkeit* und den zweiten *institutionelle Öffentlichkeit*, weise aber gleich darauf hin, daß das Entscheidende nicht die Begriffe sind, sondern die eben beschriebene Art und Weise, wie Öffentlichkeit in dem einen mit Öffentlichkeit in dem anderen Sinne zusammenhängt.

3. Zur Anwendung auf das Ordinationsthema

Nachdem wir uns so über den theologischen Sinn von Öffentlichkeit Klarheit verschafft haben, können wir das Öffentlichkeitsproblem nun wieder auf unser Thema beziehen: die Frage, ob die Ordination als Institution verstanden werden muß oder überhaupt kann. Dann ergibt sich das Folgende: Das Stichwort der Öffentlichkeit der Verkündigung thematisiert in doppelter Weise den Gottesdienst. Es thematisiert ihn als Institution, aber es sagt zugleich, wodurch diese Institution konstituiert ist und wovon sie lebt, nämlich von der Versöhnung aller Welt im öffentlichen Kreuzestod Christi. Das Öffentlichkeitsproblem macht also den institutionellen Aspekt von Kirche thematisch, doch so, daß er in christologischer Beschreibung neu konstituiert wird. Die Kirche kann also nicht ohne öffentliche Institutionen sein, ja, wenn der öffentliche Kreuzestod Christi der Konstitutionsgrund der Kirche ist, dann ist er letztlich auch der Konstitutionsgrund für die Institutionen der Kirche; diese christologische Öffentlichkeit ist dann aber auch das Forum, vor dem sich diese Institutionen immer wieder ausweisen müssen. Der doppelte Öffentlichkeitsbegriff wendet sich so gegen eine Verselbständigung der Institutionen. Das wird gerade an unserem Thema, der Ordination, deutlich:

Versteht man hier unter Öffentlichkeit nur die *kirchliche* Öffentlichkeit, d.h. die (zumindest virtuelle) Gesamtheit aller Gläubigen, die kraft der Taufe

je einzeln die geistliche Vollmacht zum Priestersein haben, dann – das ist logisch elementar – sind diese einzelnen ihrem Zusammenschluß zur Gesamtheit immer vorausgesetzt, so daß diese Gesamtheit dadurch als Öffentlichkeit konstituiert wird, daß einzelne die öffentliche Institution des geistlichen Amtes vertreten – ganz so, wie nach der Theorie des Gesellschaftsvertrags ein öffentliches Gemeinwesen (Staat) nicht schon durch das Zusammensein all seiner Angehörigen entsteht, sondern erst dadurch, daß all diese Angehörigen gewisse eingeborene Rechte an einzelne abtreten, die sie institutionell, nämlich in hoheitlicher Funktion, ausüben. In dieser eingeschränkten Perspektive von Öffentlichkeit konstituiert die Institution des ordinierten Amtes allererst die Öffentlichkeit – und zwar gleichgültig, ob man diese Öffentlichkeit reformiert als die Ortsgemeinde und deren Presbyterium bestimmt oder aber lutherisch als Repräsentation der Gesamtkirche. Die herkömmlicherweise aus CA 14 entnommene Frage, ob und unter welchen Bedingungen der ordinierte Dienst neben dem allgemeinen Priestertum angemessen oder gar erforderlich ist, verfehlt also schon im Ansatz die Einheit dieser beiden Größen. Die öffentliche Verkündigung erfordert nicht die Ordination, sondern die recht verstandene Öffentlichkeit der Verkündigung schafft die Ordination – und fordert sie nicht bloß. Das ist die christologische Öffentlichkeit. *Christologische* Öffentlichkeit heißt, daß der öffentliche Kreuzestod Christi die Kirche immer schon so konstituiert, daß er sie auch instituiert. Von ihrem christologischen Grund her ist die Kirche also immer auch Institution, freilich so, daß diese durch den Grund, der sie konstituiert, auch dauerhaft begrenzt bleibt. So ist auch die Ordination eine öffentliche Institution der Kirche, und der Dienst, zu dem ordiniert wird, ist ein institutionalisierter öffentlicher Dienst, also ein Amt, so wie wir eben Institutionen des öffentlichen Dienstes Ämter nennen: Wir sprechen vom Finanzamt, vom Einwohnermeldeamt, aber z. B. auch vom Pfarramt. Nur meinen wir damit nicht bloß das *Amt*, das dieser Pfarrer oder jene Pfarrerin bekleidet, noch bloß die *Person*, die es bekleidet, sondern in der kirchlichen Alltagssprache bezeichnet der Ausdruck Pfarramt auch das Pfarrhaus, also ein Haus, das nicht als solches, sondern wegen des Dienstes, der dort getan wird, von Interesse ist. Mit der alten Belegstelle für die Lehre vom allgemeinen Priestertum, dem „Haus aus lebendigen Steinen“ (1Petr 2, 5–9), mag mit diesem Beispiel deutlich werden, daß der theologische Öffentlichkeitsbegriff die Ordination als *Verbindung von Person und Amt, Charisma und Institution* konstituiert. Dies dürfte z. B. auch der Grund sein, warum in CA 5 der Begriff des kirchlichen Amtes oder Dienstes (*ministerium ecclesiasticum*) mit der Näherbestimmung eingeführt wird: „wo und wann es Gott gefällt“. ²² In die Begrifflichkeit neuerer Bekenntnisschriften übertragen: Die Institution des ordinierten Dienstes ist durch den christologischen Öffentlichkeitsbegriff konstituiert, muß davon aber auch *Zeugnis* geben. Mit der dritten Barmer These kann man sagen, die Kirche habe „mit ihrer Botschaft

²² CA 5 = Evangelische Bekenntnisse (s. Anm. 10), Bd. 1, 37.

wie mit ihrer Ordnung“ – also eben auch mit ihren Institutionen – „mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein [sc. Jesu Christi] Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte“. ²³

Damit komme ich zum vierten und letzten Satz der Präambel des rheinischen Ordinationsgesetzes, der sich auf eben diese dritte These von Barmen beruft:

„Als Gegenüber zur Gemeinde nimmt er [sc. der Dienst der öffentlichen Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Seelsorge] die Aufgabe wahr, der Gemeinde ihren Ursprung zu verkündigen: den auferstandenen Jesus Christus, der in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt (Barmen III).“

Dieser letzte Satz bringt noch einmal eine Besonderheit des rheinischen Ordinationsverständnisses zum Ausdruck, die schon in der Formulierung sehr ins Auge fällt: Der ordinierte Dienst wird als „Gegenüber zur Gemeinde“ bezeichnet. Mit dieser Formulierung, die auf den schon erwähnten ökumenischen Gesprächszusammenhang zurückgeht, ²⁴ drückt der Grundsatzbeschluss von 2004 aus, daß die Ordinierten – und dies im Unterschied zu den Nichtordinierten – „ausdrücklich und verantwortlich ihren Dienst zurückbeziehen auf den Grund der Kirche im Wort Gottes“. Mehr noch: Da die Kirche „zwischen sich selbst und ihrem Grund unterscheidet“, ist die Ordination derjenige Dienst, den die Kirche eigens mit der Aufgabe „einrichtet“, die Kirche „mit diesem Ursprung in Beziehung zu setzen“. Und der Beschluss fährt fort: Die Kirche „gewährt diesem Dienst eine Freiheit, die auch institutionell gesichert ist“. ²⁵ Es ist äußerst aufschlußreich, dieses Konzept vom ordinierten Dienst als Gegenüber zur Gemeinde mit dem zu vergleichen, was sich uns aus dem Öffentlichkeitskonzept ergab.

Auf den ersten Blick ähneln beide Konzepte einander sehr. Beide betonen den Grund der Kirche, der bleibend von ihr zu unterscheiden ist, und beide sehen die Verkündigung dieses Unterschiedes als konstitutiv für den ordinierten Dienst an. Damit erschöpfen sich die Gemeinsamkeiten aber auch schon. Tatsächlich ist die Vorstellung, daß der ordinierte Dienst ein Gegenüber zur Gemeinde bilde, völlig unvereinbar mit dem theologischen Öffentlichkeitskonzept, weil diese Vorstellung die Verkündigung nur im Horizont einer kirchlichen Öffentlichkeit zu denken vermag. Schon die Rede vom Dienst der Ordinierten als Gegenüber zur Gemeinde reduziert die Verkündigung auf die Gegenüberstellung von Sprecher und Hörer, Amt und Gemeinde, ja, von

²³ A. a. O., Bd. 2, 261f.

²⁴ GAK 23 (s. Anm. 11): „Grundlegend für das rechte Verständnis des Amtes ist es für Lutheraner und Katholiken, „daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht.“ Das Zitat im Zitat entstammt dem sog. Maltabericht von 1972, der ökumenisch diskussionsbedürftige Fragen der Ekklesiologie sammelte.

²⁵ EKIR LS 2004, 115 und 121.

Klerus und Laien. Kein Wort mehr davon, daß die Verkündigung öffentlich ist, daß die Kirche in und vor der Welt verkündigt, daß Menschen die Verkündigung hören können, die nichts mit der Kirche zu tun haben. Das Konzept des ordinierten Dienstes als Gegenüber zur Gemeinde blendet die Welt systematisch aus der Verkündigungssituation aus und macht die öffentliche Verkündigung – das ist ja nach CA 14 der ordinierte Dienst – zu einer Sache der kirchlichen Binnenöffentlichkeit.

Man kann dasselbe Problem auch so beschreiben: Dem rheinischen Verständnis zufolge wahrt die Kirche den Unterschied, der zwischen ihr selbst und dem auferstandenen Jesus Christus als ihrem Grund besteht, dadurch, daß sie eigens hierfür den ordinierten Dienst einrichtet, der, wie es im Ordinationsbeschluß von 2004 ausdrücklich heißt, „auch institutionell gesichert ist“. Was der Kirche uneinholbar voraus ist, soll also in einer eigenen Institution eingefangen werden, m. a. W. das Charisma soll institutionalisiert werden. Es ist eine Argumentation, wie wir sie aus dem Beschluß „Eingeladen sind alle“ kennen,²⁶ den dieselbe Synode nur einen Tag später gefaßt hat: Damit sich die Kirche nur ja nicht an Christi Stelle setzt, hat sie den ordinierten Dienst, der diese Leerstelle offenhält. Freilich ist auch diesmal der Platzhalter Christi nichts anderes als sein Stellvertreter. Man wird es jedenfalls kaum für Zufall halten können, daß, wie es im Text heißt, die Kirche – und sie ganz allein – den ordinierten Dienst „einrichtet“ und ihn „institutionell gesichert“ ausstattet. Handgreiflicher hätte die Synode kaum ausdrücken können, daß sie mit ihrem Ordinationsverständnis das Charisma der Wortverkündigung institutionell dingfest machen, um nicht zu sagen: festnageln will.

Wir stehen am Ende unserer Betrachtung des rheinischen Ordinationsgesetzes. Dessen abschließende Annahme, daß die Ordinierten ein Gegenüber zur Gemeinde darstellen, wurde, wie erwähnt, im ökumenischen Diskurs entwickelt, und sie galt vor dem genannten Zwist im ÖAK als das Fundament, auf das weitere ökumenische Schritte gegründet werden können.²⁷ Wir konnten aber feststellen, daß dieses Fundament brüchig ist, weil es den Versuch darstellt, das Charisma der Ordination zu institutionalisieren. Wahrscheinlich betrifft dieser Einwand schon die Vorstellung, daß die Einheit der Kirche sich überhaupt auf derartigen, im ökumenischen Gespräch gelegten, Fundamenten erbaut, weil das so gebaute Haus der Kirche zwar auf Stein, aber kaum aus lebendigen Steinen gebaut wäre. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum, von welcher ökumenischen Seite man sie auch ansieht, besagt also in jedem Fall, daß das Gegenüber zur Gemeinde (das angeblich im ordinierten Dienst bestehen soll) nicht zu ihrem institutionellen Fundament werden kann, weil in Wahrheit Christus selbst in seinem Geist dieses Gegenüber ist und damit

²⁶ S. o. bei Anm. 13.

²⁷ Hierauf weisen besonders hin: *Ulrich Wilckens*, Kirchliches Amt und gemeinsames Priestertum aller Getauften im Blick auf die Kirchenverfassungen der Lutherischen Kirchen, in: *KuD* 52 (2006), 25–57, 25; *Walter Dietz*, Stellungnahme zum Thesenpapier Ulrich Körtners „Kirchenleitung und Episkopé“, in: a. a. O., 63–71, 63; *Kühn* (s. Anm. 14), 94.

das Fundament der Gemeinde schon gelegt ist (vgl. 1Kor 3, 11). Auch hier kann also, wie es der christologische Öffentlichkeitsbegriff treffend beschreibt, der *Grund* der Gemeinde identifiziert werden mit ihrem *Gegenüber*. Deswegen baut die Ordination kein Gegenüber zur Gemeinde auf, sondern beauftragt im Gegenteil die Ordinierten mit demselben Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, zu dem alle Christen *geistliche Vollmacht* haben.²⁸ Einziger Unterschied ist, daß die Ordinierten diesen Dienst öffentlich tun, d. h. daß sie in (institutionell) öffentlichen Gottesdiensten die (christologische) Öffentlichkeit des Kreuzes verkündigen. Gerade im Lichte dieser (christologischen) Öffentlichkeit werden die Grenzziehungen institutioneller Öffentlichkeiten hinterfragt, und so legt selbst noch dieser Unterschied zwischen Ordinierten und Nichtordinierten Zeugnis von dem allgemeinen Priestertum *aller* Gläubigen ab.

Pfarrer z. A. Dr. Henning Theißen, Luisenstraße 31, 53129 Bonn;
E-Mail: dr.henning.theissen@web.de

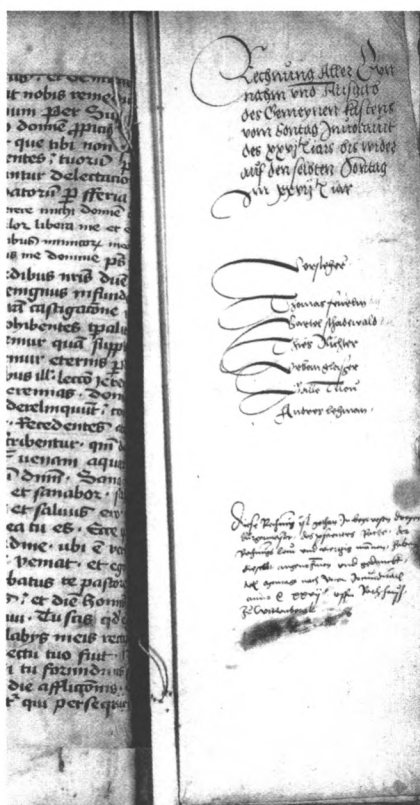
²⁸ Mit vollem Recht betont Schwarz (s. Anm. 15), 81, *diese* Einheit von allgemeinem Priestertum und kirchlichem Amt.

Der Gemeine Kasten

Eine oft übersehene soziale Leistung der Reformation

Von Albrecht Steinwachs

Im Archiv der Stadtkirche von Wittenberg finden sich die Rechnungsunterlagen des „Gemeinen Kasten“. Von 1524 bis 1806 sind die Jahresrechnungen lückenlos vorhanden.¹ Auch der Rechentisch aus dem 16. Jahrhundert, an dem die Einnahmen und Ausgaben getätigt wurden, ist im Archiv der Stadtkirche zu besichtigen.



Was bedeutet eigentlich die Einrichtung des „Gemeinen Kasten“? Was kann man an den Rechnungen ablesen?

1522 wurde der „Gemeine Kasten“ auf Anregung von Martin Luther in Wittenberg eingerichtet. Zum ersten Mal in der Geschichte wurden alle Aktivitäten, die es auf dem Gebiet der Fürsorge, Armenpflege und ärztlichen Versorgung gab, in einer Ordnung für eine Gemeinschaftskasse, dem „Gemeinen Kasten“, zusammengeführt.

Äußerer Anlaß waren neben der allgemeinen Not kranker, alter und armer Menschen das kurfürstliche Verbot der Bettelei und die Auflösung der Klöster. Damit die „Geistlichen Güter“ nicht in fremde Hände gerieten oder zweckentfremdet wurden, mußte gehandelt werden.

In der Leisniger Kastenordnung von 1523, die den Untertitel „Ratschlag wie die geistlichen Güter zu handeln sind“ trägt,² empfiehlt Luther, daß es das Beste ist, „daß man alles andere lasse zum gemeinsamen Gut eines gemeinen Kastens gelangen, daraus man in christli-

¹ S. Abb. der Titelseite für 1526/27; Fotografie des Autors.

² S. Abb. des Titelblatts; Fotografie des Autors. Luthers Vorwort: WA 12,11–15; modernisiert in: Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1982, 19–26.

cher Liebe allen gebe und leihe, die im Lande bedürftig sind“.³ Zu dieser nicht unerheblichen Einnahme kamen noch die Einkünfte aus den Sammlungen der Pfarrkirche, die Übernahme der Kirchengüter, der Hospitäler, Stiftungen und Bruderschaften. Durch die Zentralisierung konnten soziale Leistungen erbracht werden, die es in dieser Form noch nicht gegeben hatte. Die Fürsorge für arme, kranke und alte Menschen war nicht mehr abhängig von zufälligen Opfergaben und – zum Beispiel bei Mißernten – unregelmäßigen Einnahmen. Die Hospitäler – in Wittenberg gab es drei Hospitäler – konnten mit festem Personal, Lebensmitteln und Feuerholz für den Winter ausgestattet werden. Für die Stadt wurde zum ersten



Mal ein Armenarzt angestellt. Kein geringerer als Professor Melchior Fendt wurde der erste Armenarzt in Wittenberg. Seine Dienste und die verabreichten Medikamente waren für die Bedürftigen kostenlos! Der „Gemeine Kasten“ gab auch gezielt Hilfestellung bei der Abschaffung der Bettelei. Das Betteln war zu dieser Zeit ein einträgliches Geschäft und verführte viele, an Stelle einer ordentlichen Arbeit lieber den bequemen Weg der Bettelei zu gehen. Dem Kirchenvolk wurde durch die Bettler eine gute Gelegenheit geboten, durch Almosengeben „gute Werke“ zu tun, um von Gott dafür belohnt zu werden. Durch das Verbot der Bettelei, wurden viele Leute brotlos. Sie wurden zur Arbeit angehalten, um auf anständige Weise ihr Brot zu verdienen. In dieser Situation betrieb der „Gemeine Kasten“ aktive Arbeitsvermittlung! Handwerker bekamen zinslose Kredite bis zu 500 Gulden, wenn sie ihre Werkstatt erweiterten, um Arbeitsplätze zu schaffen. Auch der Hausbau wurde gefördert. Für die Speisung bedürftiger Bürger wurde eine „Suppenküche“ eingerichtet. In den Jahren mit reicher Ernte wurde das übrige Korn aufgekauft, um es in Zeiten der Not abgeben zu können.

1528 wurden die Leistungen des „Gemeinen Kasten“ noch erweitert. Indem die Kirchengemeinde alle Einnahmen aus ihrem gesamten Vermögen mit in den „Gemeinen Kasten“ gab, konnten die Mitarbeiter der Kirche und – was besonders wichtig war – auch die Lehrkräfte für die Schulen bezahlt werden. Die vermögenden Bürger der Stadt wurden zu einem jährlichen Beitrag – 1528 waren das 4 Pfennige – herangezogen. Auf diese Weise konnte allen Kindern, zum ersten Mal auch allen Mädchen, der vierjährige Besuch einer Schule meist

³ WA 12, 13, 20–22.

kostenlos ermöglicht werden. Begabten Söhnen armer Eltern wurden Beihilfen zum Besuch einer weiterführenden Schule und Universität gewährt.

Um betroffenen Mitbürgern den demütigenden Gang zum „Sozialamt“ zu ersparen, wurde das Stadtgebiet in Bezirke eingeteilt. Für jeden Bezirk wurde ein Obmann bestellt, der beim Vorstand des „Gemeinen Kasten“ wie ein Pate die Bitte um Hilfe vortrug. Er war zuständig dafür, daß die Bedürftigen in seinem Stadtbezirk, oft waren es verwitwete Mütter mit vielen Kindern, nicht ohne Hilfe blieben.

Verwaltet wurde der „Gemeine Kasten“ durch sechs für ein Jahr gewählte, vertrauenswürdige Bürger der Stadt. Bei allen Einnahmen und Ausgaben mußten mindestens drei Mitglieder des Vorstandes anwesend sein. Der Geldkasten hatte drei verschiedene Schlösser mit unterschiedlichen Schlüsseln. Der Kasten ließ sich nur öffnen, wenn alle drei Schlösser gleichzeitig betätigt wurden. Auf diese Weise wurde ein Mißbrauch nahezu ausgeschlossen. Der Kasten mit den drei Schlüsseln ist noch heute im Wittenberger Lutherhaus zu besichtigen. Die Jahresrechnung wurde vom Bürgermeister und Pfarrer geprüft und abgenommen und mit einem entsprechenden Vermerk versehen.

Die Praxis des „Gemeinen Kastens“ ist ein hervorragendes Zeugnis der sozialen Leistung der Reformation, die sich eben nicht nur um Geist und Seele gekümmert hat, sondern wußte, daß zum „Frieden auf Erden“ auch das leibliche Wohl des Menschen gehört. Die Kritik, daß der lutherischen Reformation die soziale Seite gefehlt habe und diese eher bei Thomas Müntzer zu finden gewesen sei, übersieht, welche Leistung die Einrichtung des „Gemeinen Kastens“ darstellt. Sie ist ein richtungsweisendes Beispiel für die Solidargemeinschaft eines Gemeinwesens, das von christlicher Nächstenliebe bestimmt ist.

Superintendent i. R. Albrecht Steinwachs, Friedrich-Engels-Straße 14,
06886 Lutherstadt Wittenberg

Rainer Vinke (Hg.): **Lutherforschung im 20. Jahrhundert**. Rückblick – Bilanz – Ausblick, Mainz: Philipp von Zabern 2004, 290 S. – ISBN 3-8053-3424-9 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft 62).

Der Bogen, den der vorliegende Band schlägt, ist weit: Er reicht von der Debatte um Denifle und Grisar (*Martin Brecht*, 1–17), deren innerkatholische Überholung im Fortlauf des Jahrhunderts *Jos Vercruyse* darstellt (191–212), bis zu einem Ausblick auf Impulse Luthers für weiteres theologisches Nachdenken; diese sieht *Joachim Ringleben* vor allem in der unauflöslichen pneumatischen Verbindung des Wortes Gottes mit Sprachlichkeit – und damit in einer deutlichen Abgrenzung gegenüber einer Wort-Gottes-Theologie stärker reformierten Gepräges (117–134).

Eine Lücke im breiten Spektrum fällt eklatant ins Auge: die Lutherforschung im Dritten Reich. Aus nachvollziehbaren Gründen beschränkt sich *Eberhard Busch*s Aufsatz über die Bedeutung Luthers in der dialektischen Theologie ausdrücklich auf die Zeit des Erscheinens von „Zwischen den Zeiten“ als dem äußeren Ausdruck eines Zusammenhaltes der mit diesem Begriff bezeichnbaren Theologen (51–69). Die Rolle der Lutherdeutung im Kirchenkampf, erst recht die Verstrickung der Lutherforschung gerade auch in deutsch-christliche Kontexte, bleibt damit aber weitgehend ausgespart. Vielleicht ist dies auch nur den üblichen Zufälligkeiten und Komplikationen einer Tagungsorganisation zuzuschreiben. Aussagefähige Forscher zu diesem Themenfeld waren jedenfalls durchaus beteiligt, haben aber gewichtige Beiträge zu anders gelagerten Fragestellungen geliefert: *Martin Ohst* berührt in einer

sachlich nachvollziehbaren Begrenzung des Umfanges seiner meisterlichen Studie nur kurz die Wandlungen bei Hirsch im Gefolge des Kirchenkampfes, legt den Akzent aber vor allem auf eine differenzierte exemplarische Nachzeichnung der Anfänge der Holl-Schule vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls (19–50). Und *Thomas Kaufmann* (71–97) widmet sich Bizers „Fides ex auditu“. Dabei sieht er dessen Leistung vor allem in der Aufdeckung der „geschichtliche(n) Prozessualität der theologischen Erkenntnis Luthers“ (95), was er vor allem am Gegenüber zur Lehrer-Generation Bizers plausibilisiert. Die zeitgenössische Debatte, in die Bizer hineinsprach, hatte gerade darin, daß seine Vorstellung eines Durchbruchs das Prozeßhafte von Luthers Entwicklung punktuell reduziert, das eigentliche Problem gesehen (s. hierzu 91 f.).

Als bedeutender Schüler Bizers äußert sich in dem Sammelband *Oswald Bayer* zu „philosophischen Denkformen“ bei Luther (135–149) und entwickelt dabei die These, daß vieles, was Luther dezidiert als theologische Denkform beansprucht, sich im Kern „der Einlassung auf die Philosophie“ verdanke (140). Den neben Bizer anderen und letztlich wohl nachhaltigeren bedeutenden Neuansatz nach dem Zweiten Weltkrieg, Ebelings Lutherdeutung, behandelt *Albrecht Beutel* (99–116). Ebelings umfangreiches Werk wird in schlüssiger Weise durch „Konturen“ einerseits hinsichtlich seiner methodischen Zugänge und literarischen Formen umschrieben, durch „Brennpunkte“ andererseits hinsichtlich seiner leitenden Fragestellungen charakterisiert. Beutel betont dabei, daß es sich hier auf knappem Raum nur um eine erste Annäherung handeln kann, die aber hoffen läßt, daß er seine sensible Er-

schließung von Ebelings Werk weiter entfalten wird. Dankbar ist wahrzunehmen, daß *Scott Hendrix* auch einen eigenen Beitrag zur amerikanischen Lutherforschung vorgelegt hat (171–189), die er vorsichtig in ihrem Eigencharakter bestimmt, der sich in theologischer Hinsicht eher in der Auswahl bestimmter Themen (Sozialethik, Schriftverständnis) niederschlägt als in spezifischen interpretatorischen Akzentsetzungen, während die Beschäftigung mit der Wirkung Luthers und seinem spätmittelalterlichen Kontext als besondere Domäne amerikanischer Lutherforschung gelten kann. Auch die finnische Forschung ist präsent, freilich weniger in Gestalt eines Forschungsüberblicks als eines eigenen Beitrages zu Luthers politischer Ethik von *Antti Raunio* (151–170).

Daß auch der Beitrag zur „Bedeutung Luthers für das ökumenische Gespräch aus evangelischer Sicht“ von einem dezidierten Vertreter der in Deutschland sehr umstrittenen finnischen Lutherdeutung, *Simo Peura*, verfaßt ist (235–259), ist gerade angesichts der konfessionalistischen Töne an anderen Stellen des Bandes nicht wirklich förderlich. Ebenso wie Peura ist auch das Pendant von *Rolf Decot* aus römisch-katholischer Sicht stark von – auch in anderen Beiträgen der 1999 abgehaltenen Tagung spürbaren – aktuellen Bezügen auf Gemeinsame Erklärung und Gemeinsame Öffentliche Feststellung zur Rechtfertigungslehre geprägt (213–233). Hier hätte angesichts der doch erheblichen Verzögerung der Publikation eine deutlichere Überarbeitung der Beiträge im Blick auf die weitergegangene ökumenische Debatte gutgetan.

Insgesamt ist ein Band entstanden, der, greift man die Dreiteilung des Untertitels auf, seine besonderen Stärken insbesondere in den rückblickenden Partien hat – aber auch in allen anderen Teilen gut und nützlich zu lesen ist.

Volker Leppin

Reinhard Dithmar: **Auf Luthers Spuren.**

Ein biographischer Reiseführer, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 154 S. – ISBN 3-374-02360-6.

Sechzehn Jahre nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten steckt der Tourismus zu den Lutherstätten im Osten Deutschlands immer noch in den Anfängen. Um so erfreulicher ist es, daß nun mit dem Buch des Berliner Germanisten Reinhard Dithmar endlich ein Reiseführer erschienen ist, der Interessierte, die auf den Spuren Martin Luthers in die neuen Bundesländer reisen wollen, begleiten will.

Einen „biographischen Reiseführer“ nennt der Autor sein Werk und nimmt damit den Aufbau des Buches vorweg, in dem er – der Biographie Luthers folgend – die verschiedenen Stationen im Leben des Reformators vorstellt und dabei jeweils den Ort und die dort befindlichen Lutherstätten im biographischen Zusammenhang präsentiert. Die biographische „Reiseroute“ führt vom Stammort der Familie Luther in Möhra über Luthers Geburts- und Sterbestadt Eisleben in die Orte seiner Kindheit, nach Mansfeld und Eisenach. Von dort geht die Reise in die Studienstadt Erfurt, auf die Wartburg und schließlich an Luthers Hauptwirkungsstätte Wittenberg sowie nach Torgau. Dem „Reiseweg“ vorgeschaltet ist ein kurzes Vorwort, das die verschiedenen Orte im Zusammenhang von Luthers Biographie kurz vorstellt sowie ein tabellarischer Überblick über Luthers Leben. Das Buch endet – ganz biographisch – mit einem Kapitel zu Sterben und Tod des Reformators.

Auffällig ist das Fehlen der Lutherstätten im Westen Deutschlands, das D. leider an keiner Stelle begründet. Zwar mag die Reduktion auf die Lutherstätten im Osten für diejenigen, die tatsächlich eine Reise auf Luthers Spuren unternehmen wollen, eine zweckmäßige Beschränkung

sein (es sind ja zugleich auch zum Großteil die Orte, an denen sich Luther die meiste Zeit seines Lebens aufgehalten hat); es ist jedoch für das Verständnis des biographischen Zusammenhanges bisweilen etwas mißlich, daß der Vf. Orte wie Augsburg, Worms, Marburg oder die Veste Coburg nicht in gleicher Weise würdigt. Aus dem Bereich der neuen Bundesländer wäre wohl mindestens noch Schmalkalden als Lutherstätte aufzunehmen.

Innerhalb der einzelnen Kapitel wird der jeweilige Ort in der Biographie Luthers verortet und oft auch mit Zitaten des Reformators als dessen Wirkungsstätte anschaulich gemacht. Die vor Ort zu besichtigenden Lutherstätten werden eingehend beschrieben unter besonderer Berücksichtigung ihrer jeweiligen „Highlights“. Dabei liegt er Fokus ganz auf Luthers Biographie, wodurch gelegentlich andere interessante Aspekte ausgeblendet werden, so z.B. bei der Darstellung der Wittenberger Schloßkirche deren im 19. und 20. Jahrhundert geformter Charakter als Reformationsgedenkstätte. Auch hätte man sich eine eingehendere Besprechung der Ausstellungen in den Lutherhäusern in Eisleben, Wittenberg, Eisenach und auf der Wartburg gewünscht.

Hinsichtlich der Historizität der Lutherstätten ist der Autor zuweilen großzügig; so geht er noch von der – inzwischen nicht einmal am Ort selbst noch behaupteten – Authentizität des Sterbehauses in Eisleben aus. Einen kleinen Fehler finde ich auf S. 59: Im Altarraum der Georgenkirche in Eisenach zeigt nicht der linke, sondern der rechte Teil des Doppelgemäldes die Darreichung des Abendmahls durch Luther und Hus an die sächsischen Kurfürsten, während das linke Bild den Typus des Konfessionsbildes um die Überreichung der Confessio Augustana repräsentiert. Ein Versehen ist auch die Angabe auf S. 18, wonach der jüngste Bruder Hans Luders „Hans der Kleine“ den elterlichen Hof in

Möhra erbte. Richtig ist, daß der Hof an den jüngsten Sohn Heinz ging (so zutreffend auf S. 39).

Inhaltlich gelingt der Versuch, die Biographie des Reformators mit den spezifischen Informationen eines Reiseführers zu verbinden, nicht immer ganz optimal. Zum einen ist die Orientierung an den Wirkungsstätten Luthers bisweilen ein Hindernis, wenn es darum geht, biographische Zusammenhänge deutlich zu machen, z.B. wenn der Vf. zuerst den Wartburgaufenthalt Luthers bespricht und erst danach das Kapitel „Wittenberg“ anschließt, welches – biographisch betrachtet – eigentlich schon auf das Erfurt-Kapitel hätte folgen müssen.

Zum anderen fällt auf, daß der Vf., der in weiten Teilen recht „benutzerfreundlich“ auch für interessierte Luther-Neulinge schreibt, doch an einigen Stellen ein nicht geringes Maß an Hintergrundinformationen voraussetzt. Vielfach werden z.B. Personen erwähnt, ohne daß deren Bedeutung für die Reformation weiter erklärt wird. Möglicherweise wäre es sinnvoll, kurze Biogramme der im Buch genannten Personen im Rahmen eines Registers zusammenzustellen.

Auch bestimmte Begrifflichkeiten oder Sachverhalte sollten für ein uneingeweihtes Lesepublikum besser erklärt werden, wie etwa das „Auftreten der ‚Zwickauer Propheten‘ in Wittenberg“ (92), die Unterscheidung zwischen ernestinischer und albertinischer Linie im Hause Wettin (97) oder die Invocavitpredigten (101). Wünschenswert wäre es auch, etwas mehr über die inhaltlichen Impulse in Luthers Werk zu erfahren. Ein *biographischer* Reiseführer kann auf die in Luthers Biographie nun einmal nicht nebensächliche *Theologie* nicht gut verzichten und sollte z.B. die Rechtfertigung aus Glauben wenigstens erwähnen.

Als praktischer *Reiseführer* eignet sich das Buch nur bedingt, besser verwenden läßt es sich zur *Vorbereitung* einer Reise

auf Luthers Spuren. D. nennt zu den meisten dargestellten Orten oder Museen die entsprechenden Kontaktanschriften und Internetadressen, die für die Reiseplanung wichtig sein können (hilfreich wäre hier noch der Hinweis, welche Lutherstätten sich nur mit Führung besichtigen lassen). Leider finden sich die entsprechenden Angaben nicht bei jedem Ort. So fehlt bei Mansfeld der Hinweis auf die Internetadresse der Stadt (www.mansfeld-lutherstadt.de) und der Begegnungsstätte Schloß Mansfeld (www.schloss-mansfeld.de). Bei den Angaben zu den Lutherhäusern in Eisleben wird man nicht auf die Seite der „Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt“ verwiesen (www.martinluther.de).

Die abgebildeten Fotos sind hilfreich, um einen ersten Eindruck der besprochenen Orte zu gewinnen. Damit erschöpfen sich jedoch schon die praktischen Hilfestellungen, die man gemeinhin von einem „Reiseführer“ erwartet. Insbesondere die Ergänzung um Stadtpläne mit dem Verzeichnis der dargestellten Lutherstätten sowie ein Stichwortverzeichnis zum schnelleren Rückgriff auf die dargebotenen Informationen sind dringend wünschenswert. Auch könnte – gerade angesichts der bisweilen etwas kurz geratenen Darstellungen – auf weiterführende Literatur verwiesen werden.

Insgesamt bietet D.s Reiseführer eine hilfreiche Lektüre für alle jene, die gebündelte und optisch ansprechend aufbereitete Informationen zu einzelnen Stätten im Leben Martin Luthers suchen und bereit sind, sich die zum besseren Verständnis nötigen Zusatzinformationen aus weiteren Quellen zu erschließen.

Arne Dembek

Bernhard Gruhl: **Die Schlosskirche in der Lutherstadt Wittenberg**, Regensburg: Schnell & Steiner 2006, 64 S. – ISBN 3-7954-1798-8 (Große Kunstführer 224).

Die Wittenberger Schloßkirche ist die Symbolkirche der deutschen Reformation – mag es sich mit der Historizität des Thesenanschlags verhalten wie es wolle. Als Kirche der Universität war sie so oder so untrennbar mit den theologischen Einsichten des Professors Luther verbunden, der in ihr mitunter gepredigt hat und in ihr seine letzte Ruhestätte fand. Wer heute als Tourist auf Luthers Spuren nach Wittenberg kommt, strebt mit Sicherheit auch der Schloßkirche zu und findet in ihr einen der großen Erinnerungsorte deutscher – und internationaler – Geschichte. Mit Gruhls Kirchenführer wird ihm nun kurze, aber inhaltlich umfassende Information über den Bau, seine Ausstattung und seine geschichtliche Rolle an die Hand gegeben. G. schildert die Entwicklung von der Burgkapelle zur Universitätskirche und geht auch auf die Reliquiensammlung Friedrichs des Weisen ein. Neben der Reformation selbst und der Geschichte ihrer Jubiläen bis zu Zerstörung und Wiederherstellung am Ende des 18. Jahrhunderts gilt sein Augenmerk vor allem der Neugestaltung zur „Gedächtniskirche der Reformation“ (30) und zum „Pantheon deutscher Geisteshelden“ (28) in der Gründungsphase des wilhelminischen Deutschen Reiches; er zieht die Linien aber auch aus ins 20. Jahrhundert. Auch den Tiefpunkt der symbolischen Indienstnahme der Kirche in Gestalt der braunen Nationalsynode von 1933 (32) verschweigt er nicht. Mit Bewegung liest man auch von der Bedeutung der Kirche – als Kirche des Wittenberger Predigerseminars – in der deutschen Wendegeschichte des Jahres 1989 (35f.).

Gerade die historistische Neugestaltung des 19. Jahrhunderts ist es, die den Blick der Besucherinnen und Besucher im Innern der Schloßkirche bis heute gefangen nimmt, die ihnen aber zugleich auch ein Panorama der europäischen Reformationsgeschichte vermitteln kann. Dazu braucht man Informationen, die G. in einem präzisen, schön und instruktiv bebilderten Rundgang durch die Kirche bietet. Man nehme das Buch mit und lese es an Ort und Stelle! Der Plan im hinteren Einbanddeckel hilft zur Orientierung. Kurzum: Ein schönes und gelungenes Buch, wie man es sich für andere Gedenkorte der Reformation nur wünschen kann.

G. erzählt, daß Bundespräsident Richard von Weizsäcker 1992 in der Schloßkirche mit den Worten begrüßt wurde „Herr Bundespräsident, wir sind froh, dass Sie Zeit gefunden haben, uns zu besuchen.“ Darauf antwortete Weizsäcker: „Was glauben Sie, wie glücklich ich bin, dass ich wieder nach Wittenberg kommen kann!“ (36) G.s Kirchenführer ist auch eine Einladung, dem Glück eines Besuchs in Wittenberg in der Schloßkirche – und nicht nur in ihr! – auf die Spur zu kommen.

Hellmut Zschoch

Christian Schulken: **Lex efficax**. Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluß an die Disputationen gegen die Antinomer, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 450 S. – ISBN 3-16-148638-2 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 48).

„Und es ist zu wissen“, schrieb Luther 1520 in seiner Freiheitsschrift (WA 7, 23, 29f.), „daß die ganze Heilige Schrift in zweierlei Wort geteilt wird, welche die Gebote oder das Gesetz Gottes sind, und die Verheißung oder die Zusage.“ In sei-

ner akribisch gearbeiteten und detailgenauen Göttinger Dissertation legt Christian Schulken das Augenmerk auf den ersten Aspekt der Heiligen Schrift: das göttliche Gesetz, dessen Sprachlichkeit zum einen und dessen Explizierung in Luthers Antinomer-Disputationen zum anderen in der bisherigen theologischen Forschung sowohl der Dogmatik als auch der Sozialethik sowie der Homiletik vernachlässigt worden seien.

Diese Forschungslücke versucht der Autor zu schließen, indem er sich Luthers Neuakzentuierung des Gesetzesbegriffs in den späten 1530er Jahren zuwendet: Während in der theologischen Frühzeit von Luther vor allem etwa im Streit mit Erasmus die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung betont worden sei, werde im Streit mit den Antinomern das Gesetz als Gebot des Schöpfers „ins Licht gerückt“ (111), das als Anrede Gottes zunächst unversehrt an den Menschen ergehe, der sich seinerseits in dieser Anrede als Scheiternder erfahren müsse. Darin aber erweise sich Gott als der sich verbergende, unverhüllte, nicht in sein Wort gekleidete Gott (*deus nudus*), der vom Menschen (nicht geflohen, sondern) gesucht werden müsse, damit Gott und Mensch zusammenfinden.

„Welche Sprachgestalt hat das Gesetz?“, bildet die Ausgangsfrage des folgenden materialen Untersuchungsteils. Sch. versteht Luthers Gesetzesinterpretation christologisch: Christus sei für Luther der „Hermeneut des Gesetzes“, der „wahre Mose“ (203), der sicherstelle, daß das Wort des Gesetzes seine Forderung als unerfüllbar laut werden lasse. Vor allem in den Antithesen (Mt 5, 21ff.) finde Luther diese Funktion Christi ausgedrückt, wenn er als Erfüller des Gesetzes jenes zugleich bekräftige. Dabei erweise sich das Gesetz aber zugleich insofern als *Redevollzug*, als *jedes Ereignis der Heilsgeschichte* zur Offenbarung der menschlichen Sünde und des göttlichen Zorns werden könne. Da-

mit stehe es zeitlich aber vor dem Wort des Evangeliums. Als sprachliche Gestalt wahre das Gesetz zugleich die Extraseität der Verkündigung: „Was das Gesetz sagt, kann man sich nicht denken, man kann es nur hören.“ (209)

Von diesen Überlegungen her versucht Sch. die Funktion des Gesetzes in Luthers Theologie neu zu bestimmen, und zwar nicht ausschließlich im Gegenüber von Gesetz und Evangelium, sondern in der eigenständigen Funktion des Gesetzes als sich nicht selbst überholende, ewige Forderung, die von Gott an den Menschen ergehe. „Es ist die Sprache der Willensgemeinschaft von Gott und Mensch.“ (233) So erweise sich das Gesetz nicht nur als überführende, sondern zugleich als den Menschen fordernde Instanz, die ihren Ort genuin in der Verkündigungssituation, im Hören habe: „Der Verkündigungsvollzug schöpft aus dem Hören des Gesetzes, wie es im Christuswort vorliegt.“ (247) Die Verortung im Hören macht aus der Funktion des Gesetzes in den Augen des Vf.s zugleich einen kommunikativen, wortbezogenen Zusammenhang innerhalb der christlichen Gemeinde: Welche Funktion es erhalte, entscheide sich in der *Kommunikationssituation* an der *Sprachlichkeit* des Gesetzes.

Als sprachliche Größe setzt Luther das Gesetz in Zusammenhang mit der Unterscheidung von verborgenem und offenbarem Gott: Der sich verbergende Gott ist der deus nudus, jener „nackte Gott“, der dem Menschen in der Forderung des Gesetzes entgegentritt und ihn in die Anfechtung führt. Der Angefochtene erfährt sich als unter dem Gesetz und kann doch die Anfechtung nicht auf dem Wege des Gesetzes beenden. „Gott verwirft ihn und verbirgt sich in dem Wort, mit dem er ihn anspricht.“ (328) Mit dieser Zuordnung von Anfechtung, Gesetz und Verborgenheit Gottes gewinnt Luthers Anschauung vom Gesetz innerhalb des Antinomer-Streits ihre

letzte Zuspitzung, aber auch ihre Grenze. In der Argumentation gegen die Antinomer findet Sch. dabei mit der „präzisierten Konzession“ eine besonders von Luther geprägte rhetorische Funktion der Zuordnung von Gesetz und Evangelium und des Verständnisses vom Gesetz: Damit werde es für Luther möglich, die sich allererst in der späteren Zeit der Reformation manifestierende Dialektik von Gesetz und Evangelium inhaltlich und argumentativ zu erfassen. Erst aufgrund der Anfragen seitens der Antinomer gewinne die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und ihre unterscheidende Zuordnung ihr Profil. Sch. faßt zusammen, „daß erst der Angriff auf das Gesetz Luther dazu brachte, den reformatorischen Glauben als vorbehaltlos gewährtes, aber nicht weniger unverfügbares Hören auf Gottes zweifaches Wort vollständig zu durchdenken“ (369). Dabei kommt die Unterschiedenheit zwischen Gesetz und Evangelium im mündlichen und konkreten Streit des Wortes zu stehen und bleibt nicht im abstrakten Streit des „freizulegenden Begriffs“ (370).

Die Bemühung um die Sprachlichkeit des Gesetzes, so schließt die Studie, hat ihren Fluchtpunkt in der Predigt von Evangelium und Gesetz. „Der Prediger hat sich dem Wort im gesamten Vollzug seiner Vergegenwärtigung anzuvertrauen.“ (410) Damit legt der Autor aber das Augenmerk auf die Vorgängigkeit des Wortes Gottes, das der Kirche zu verkündigen aufgegeben ist. Es ist das Verdienst der Arbeit, dieser Vorgegebenheit des göttlichen Wortes Rechnung zu tragen, das den hörenden Menschen in beiden Gestalten, Gesetz und Evangelium in Anspruch nimmt. Beide Gestalten sind von der Kirche stets zu predigen – nicht im Sinne einer moralistischen Gesetzmäßigkeit, die Luther bekanntlich entschieden ablehnt, sondern in der Dialektik von „ubiquitärem Gesetz und ubiquitärem Evangelium“ (426). Gesetz und Evan-

gelium werden auf diese Weise in der Sprechsituation wirksam (efficax) und halten je für sich dem Menschen einen Spiegel vor: „Das ist der Spiegel Christus, in dem wir sehen, wie uns Gott warnt, und was er zusagt.“ (Am Karfreitag, den 29. März 1521, WA 9, 650, 27f.) Die sich in die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium differenzierende Einheit des göttlichen Wortes in Christus hätte im Ergebnisteil der Arbeit noch etwas deutlicher herausgearbeitet werden können.

Sibylle Rolf

Pekka Kärkkäinen: Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes. Mainz: Philipp von Zabern 2005, VIII, 208 S. – ISBN 3-8053-3525-3 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 208).

Der Heilige Geist kann sich in den letzten Jahrzehnten eines neu erwachten Interesses der theologischen Wissenschaft erfreuen. Dabei zog freilich die Pneumatologie Luthers aufs Ganze gesehen wenig Forscherinteresse auf sich: E. Herms' *Luthers Auslegung des Dritten Artikels* (Tübingen 1987) war bis dato die einzige neuere Monographie zum Thema und beschränkte sich zudem auf Luthers katechetische Schriften als Quellentexte. Um so erfreulicher ist das Erscheinen der genannten Doktorarbeit, die von T. Mannermaa betreut und 2003 von der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki angenommen wurde. Ziel der Arbeit ist es, Luthers Auffassung vom Heiligen Geist als Person der Trinität darzustellen. Der Vf. intendiert mithin keine Gesamtdarstellung von Luthers Pneumatologie, sondern richtet sein Interesse primär auf

die Beziehung von Pneumatologie und allgemeiner Trinitätslehre.

Nach der Einleitung (Kap. 1) referiert der Vf. den Forschungsstand (Kap. 2). Dabei folgt er in der Bewertung der früheren Arbeiten der „ontologischen Tendenz“ der finnischen Lutherforschung und kritisiert die Bindung vieler Autoren an „gewisse philosophische Voraussetzungen“ (14): So werde etwa dadurch, daß die Gegenwart Gottes im Menschen weitgehend relational verstanden werde, der Blick auf den ontologischen Status des Heiligen Geistes verstellt und in der Folge die enge Verbindung der Pneumatologie mit der Trinitätslehre nicht hinreichend berücksichtigt. In Kap. 3 widmet sich der Vf. der Entwicklung der Trinitätslehre vor Luther und zeichnet die Stellung des Heiligen Geistes in ihr nach. Schwerpunkte der Darstellung sind Augustin, Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel.

Die Kap. 4–6 bilden den eigentlichen Kern der Arbeit, nämlich die Interpretation der relevanten Luthertexte. Der Vf. wählt hierfür ein historisch-genetisches Verfahren: Zunächst werden Luthers Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus untersucht (Kap. 4). K. konstatiert, daß Luther eine umfassende Kenntnis der traditionellen Trinitäts-theologie besitzt, die es ihm ermöglicht, mit dem überkommenen Begriffsapparat selbständige Problemlösungen zu entwickeln. Bereits in dieser Phase wird Luthers Trinitätslehre gekennzeichnet durch äußerste Zurückhaltung, in bezug auf Gott ontologische Distinktionen jenseits der Unterscheidung zwischen dem einen Wesen und den drei Personen vorzunehmen. Statt theologischer Spekulationen ist für Luther in Fragen der Trinität die Berufung auf die Autorität der Kirche und der Bibel charakteristisch.

Kap. 5 behandelt Luthers Schriften zwischen 1513 und 1519. Der Vf. stellt ein Zurücktreten der Beschäftigung Luthers mit der Trinitätslehre im allgemeinen, mit

Fragen der innertrinitarischen Verhältnisse, die in den Randbemerkungen noch ein zentrales Thema darstellten, im besonderen fest. Stattdessen tritt – insbesondere ab 1517 – die Frage nach der Rolle des Heiligen Geistes im Rechtfertigungsgeschehen in den Vordergrund. Dabei kommt es dem Heiligen Geist zu, im Menschen das wahre, geistliche Verständnis der Schrift zu schaffen sowie als göttliche Liebe das Gesetz zu erfüllen. K. betont auch hier die Verbindung von Pneumatologie und Trinitätslehre: So hängt etwa Luthers Unterscheidung von Glauben und Liebe eng mit der trinitätstheologischen Unterscheidung von Sohn und Geist zusammen.

Während K. den Anspruch erhebt, bis 1519 *alle* relevanten Aussagen Luthers zu untersuchen, nimmt er für die Jahre ab 1520 eine Auswahl der Quellentexte vor, wobei Luthers Pfingst- und Trinitätspredigten die wichtigste Textgruppe bilden (Kap. 6). Im Zentrum von Luthers Interesse steht dabei die Sendung des Geistes in die Welt. Der Vf. arbeitet dabei insbesondere die Parallelität heraus, die – trotz aller bleibenden Unterschiede – zwischen der Sendung des Geistes und der Sendung des Sohnes besteht.

Mit seiner Dissertation hat K. eine instruktive und materialreiche Arbeit vorgelegt, deren besonderer Vorzug es ist, daß das gewählte Thema durch die gesamte Lehr- und Predigtstätigkeit Luthers hindurch untersucht wird. Bedauerlich ist allerdings, daß die Entwicklungen in Luthers Pneumatologie zwar beschrieben, aber kaum erklärt werden. Die Frage, warum es zu Interessensverlagerungen und neuen Akzentsetzungen kommt, wird vom Vf. nicht gestellt und folglich auch nicht beantwortet. So wäre insbesondere in Kap. 5 eine genauere Analyse, welcher Zusammenhang zwischen den Veränderungen in der Pneumatologie und den Umbrüchen in der Rechtfertigungslehre besteht, äußerst interessant. Hin und wieder wäre auch eine etwas

übersichtlichere Gliederung innerhalb der einzelnen Kapitel wünschenswert; nicht immer ist der inhaltliche Zusammenhang der Unterabschnitte für den Leser ohne weiteres transparent.

Stefan Gradl

Jürgen Heise: **Evangelisch.** Die Mitte der Bibel und die Einheit der Kirche, LIT-Verlag: Berlin 2006, 47 S. – ISBN 3-8258-9290-5.

Das kleine Büchlein enthält zwei Texte: In einem allgemein gehaltenen Vortrag zur Reformationsfeier 2005 erinnert H. an die Einsichten der Reformation: „in der *Mitte* von allem, was Luther gesagt, geschrieben und getan hat, [steht] *der Glaube an Jesus Christus* ... Und dieser Glaube entsteht und besteht durch die *Verkündigung des Evangeliums* auf Grund des Zeugnisses der *Bibel*.“ (7) So berichtet H. über Luthers Wiederentdeckung des Evangeliums und davon, wie sich diese theologischen Entdeckungen auch bei der Übersetzung der Bibel niederschlagen. Recht anschaulich belegt H. dies aus Luthers Vorreden zur Heiligen Schrift und zu einzelnen Büchern – während man sich sonst etwas ratlos fragt, was (über den konkreten Anlaß hinaus) das Ziel eines solchen Vortrags und seiner Publikation sein sollte.

Der zweite Text „Was ist mit der Einheit der Kirche gemeint?“ wurde 2004 bereits im DtPfrBl abgedruckt. Er dient der notwendigen Auseinandersetzung mit Klaus Berger. Berger hatte diejenigen Theologen aus den reformatorischen Kirchen kritisiert, die sich ihrerseits gegen eine Konsensökumene und das Ziel einer organisatorischen Einheit der Kirche wenden – eine recht neue Gruppe, wie Berger meint. Demgegenüber erinnert H. an Überlegungen von Gerhard Ebeling und

Ernst Käsemann und vor allem (völlig zu Recht) an die Prinzipien reformatorischer Ekklesiologie: Die Einheit der Kirche ist (wie ihre Heiligkeit) ein Artikel des Glaubens, nicht eine Notwendigkeit der Organisation; zu unterscheiden ist zwischen der verborgenen Kirche und der Kirche, die sichtbar wird überall dort, wo das Evangelium verkündet wird.

Ein kleines Büchlein, insgesamt nützlich als Erinnerung, aber (vor allem im ersten Teil) keine unbedingt notwendige Lektüre.

Reinhard Brandt

Johann Hinrich Claussen: **Glück und Gegenglück**. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 430 S. – ISBN 3-16-148679-X.

Noch nie zählte der Begriff des Glücks zu den bevorzugten Gegenständen deutscher Philosophie und Theologie. Daß er gleichwohl, in unterschiedlicher Kaschierung, deren „ewiges Thema“ (2) gewesen ist, zeigt die erfrischend unkonventionelle, stupend gelehrte und hinreißend zu lesende Studie des Hamburger Propstes Claussen.

Wer über das Glück nachdenkt, reflektiert die zwischen eigener Endlichkeit und Unendlichkeit herrschende Spannung des menschlichen Lebens. Darin erweist das Glücksthema seine zentrale theologische Relevanz. Den theologischen Reiz des Wortes Glück entdeckt C. zumal darin, daß es ganz unmittelbar an alltägliches Leben und elementare Erfahrung gebunden ist. Dieser Vorzug wiegt um so schwerer, als die herkömmlichen theologischen Begriffe wie etwa Sünde oder Seligkeit in der Tat längst ihre „notwendige Lebensnähe und existentielle Verständlichkeit“ eingebüßt haben (5f.). C. möchte die Theologie zur Ausbildung

eines eigenverantworteten Glücksbegriffs anregen, weil sie damit weit besser als in traditionellen Sprachformen die christliche Religion als eine „eminente Lebensangelegenheit“ ausweisen könnte (6).

Nach einleitenden philosophisch-theologischen Überlegungen und einem die vielfältige, wenn auch meist subkutane biblische Glücksthematik auslotenden „Vorspiel“ legt der Vf. sechs Fallstudien vor: zu Aristoteles und Augustin, Meister Eckhart und Luther, Spalding und Kant. In den Textwelten dieser Helden, die er souverän beherrscht, sucht C. jeweils „der unhintergehbaren Strittigkeit des Glücks auf den Grund zu gehen“ (33).

Die Fallstudie zu Martin Luther führt exemplarisch vor Augen, inwiefern der Aspekt des Glücks das vermeintlich längst Verbuchte in quellfrischer Unmittelbarkeit lebendig zu machen vermag. Ausgerechnet den von Luther kaum gebrauchten Glücksbegriff als Leitkategorie der Rekonstruktion zu wählen, könnte zwar im Horizont der Forschungstradition als eine sachwidrige Verfremdung erscheinen, erweist sich jedoch als eine der zeitgemäßen Plausibilisierung der Theologie Luthers überraschend zuträglich Perspektive. Tatsächlich läßt sich die lutherische Gottesfrage als Frage nach dem wahren Glück des Menschen erschließen. Insofern ist die Feststellung von prägnanter Treffsicherheit, daß Luther das menschliche – und erst recht das religiös sublimierte – Glücksstreben in die Krise führt (208), indem er dessen Struktur als selbstbezüglich und deshalb, theologisch gesprochen, als sündig enttarnt. Erst wenn die evangelische Lebenshaltung der Buße den Menschen gänzlich an sich verzweifeln läßt und damit jede selbstmächtige Aussicht auf Glück schlechterdings in Abrede stellt, wird der Christenmensch für das Gegenglück des ohne jedes eigene Zutun geschenkten Rechtfertigungsglaubens empfänglich.

In wunderbarer Frische entfaltet C. sodann die beglückende Affektwelt ei-

nes Glaubens, der sich allein der gnädigen Zuwendung Gottes verdankt: seine Lebensfreude, seine Glaubenshoffnung, seinen Daseinsmut und in alledem sein von außen kommendes, irdisch angefochtenes, aber „in der Überwindung von Angst, Verzweiflung und Unruhe“ (254) immer wieder neu als himmlisch erfahrbares Gottvertrauen. Beispielhaft bewährt der Vf. die Dialektik von Glück und Gegenglück in der lutherischen Lehre von der Ehe und vom Beruf, zudem in einer feinsinnigen Würdigung der reformatorischen Kirchenlied-Dichtung: „Um den Himmel so auf die Erde zu holen, daß er begangen werden kann, muß die Religion ästhetisch produktiv werden“ (269).

In gelassener Beiläufigkeit zeigt der Vf., daß ihm der aktuelle Stand der Lutherforschung selbstverständlich vertraut ist. Wenn er vielfach gleichwohl auf Gewährsmänner der älteren Forschung – so auf Holl, Hirsch oder Vogelsang – interpretierend zurückgreift, mag dies von der heutigen Forschungsmaschinerie auch als die kritische Erinnerung daran gehört werden, daß nicht alles, was fortgeht, allein deshalb schon einen Fortschritt bedeutet.

Die Konzentration auf das Luther-Kapitel wird in dieser Zeitschrift kaum der Begründung bedürfen. Doch sei zumindest noch der Hinweis erlaubt, daß C. auch einen zentralen Abschnitt der Wirkungsgeschichte Luthers eingehend darstellt: die als Reifegestalt der kirchlichen und theologischen Aufklärung anzusprechende Neologie. Sachgemäß erkennt er in ihr „eine epochemachende Nachfolgestalt der lutherischen Reformation“ (35). Die auf die Lutherdarstellung folgende Fallstudie gilt darum dem großen theologischen Aufklärer und Lutheraner Johann Joachim Spalding. Gegen allerlei noch immer fortgeschriebene Vor- und Fehltritte arbeitet C. konzipiert heraus, daß Spalding die Religion keineswegs auf Moral (und erst recht nicht auf einen

platten Eudämonismus) zu reduzieren, sie vielmehr, ebenso traditionstreu wie zeitverpflichtet, im Geiste Luthers der eigenen Gegenwart zu erschließen gesucht hat. Diese notwendige Korrektur darf sich auch darin legitimiert sehen, daß es Spalding in der Tat „nie um einen Glücksgewinn als ‚Lohn‘ für gutes Handeln zu tun ist, sondern darum, moralisches Handeln selbst als gelingendes Leben vorzustellen“ (289).

Jeder Lutherfreund – und mit ihm jeder philosophisch und theologisch Interessierte – wird das Erscheinen dieses Buches als einen Glücksfall begrüßen und in der Lektüre (nun freilich distributiv, nicht dialektisch verstanden) sein eigenes Gegenglück finden.

Albrecht Beutel

Dietrich Korsch (Hg.): **Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl**, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 139 S. – ISBN 3-374-02269-3.

Vorliegender schmaler Band enthält alle sechs weithin hochkarätigen Vorträge, die auf der Tagung der Luther-Gesellschaft zum Thema im Herbst 2003 in Marburg, also an historischer Stätte, gehalten wurden. „Sie wollen“, so der Text auf dem Rückdeckel, „475 Jahre nach dem Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli 1529 zur kompetenten Urteilsbildung von ... Christen beitragen und der weiteren Lebendigkeit des Abendmahls in den Gemeinden dienen.“ Dieses selbstgesteckte Ziel erreicht das Büchlein vollauf. Es bietet auf knappem Raum eine hervorragende, über weite Strecken auch für Nichttheologinnen und -theologen klare, verständliche Einführung in jenes Sakrament, welches das Selbstverständnis lutherischer Kirche, Glaubens und Theologie unverwech-

selbar konturiert. Einleuchtend liegt der Schwerpunkt daher auf dessen systematisch-theologischer Profilierung und seiner spannenden dogmengeschichtlichen Herleitung – „in praktischer Absicht“.

Heraus- und Gastgeber *Dietrich Korsch*, Marburg, führt in der titelgebenden „Einleitung“ ein in die eigentümliche Charakteristik der Wittenberger Abendmahlsaufassung gegenüber der Altgläubigen (römisch-katholischen) und der Zwinglis (schweizerisch-reformierten). Beide reformatorischen Bekenntnisse verbinde die grundsätzliche Ablehnung des Verständnisses des Abendmahles als „Opfer der Gemeinde“, also deren wie immer zu bestimmende Mitwirkung an der Erlösung. Freilich sei die „Selbstvergegenwärtigung“ Jesu Christi erst in Luthers Deutung auch leibhaftig, also als ganzheitliches Erlösungsgeschehen, immer neu formulierbar. Zwinglis „Zeichentheorie“ komme über deren spiritualisierende „Unterbestimmung“ nicht hinaus.

Reinhard Schwarz und *Jan Rohls*, beide München, zeichnen gewohnt souverän und detailgenau die Herausbildung des Verständnisses der Grundlage des lutherischen bzw. reformierten Abendmahlsverständnisses nach. Zu diesem Zweck beleuchtet *Schwarz* die wesentlichen Stationen der Auseinandersetzung Luthers mit seinen beiden Fronten, zunächst der altgläubigen, dann der zwinglianischen, zwischen 1520 und 1536. *Rohls* weitet den Blick über diese Initialepoche im deutschsprachigen Raum hinaus in den europäischen Horizont bis ins Jahr 1648. Calvins ganz eigene Zwischenposition mit ihren Auswirkungen steht hier im Zentrum.

Notger Slenczka, Mainz, und *Joachim von Soosten*, Heidelberg, führen die Anliegen ihrer Vorgänger stringent fort, schlagen mit ihren systematischen Beiträgen auf je eigene, immer wieder auch unerwartete, fesselnde Weise die Brücke zur Gegenwart und vertiefen so zugleich Korsch's Einleitung. Ersterer sieht nicht in einer

bestimmten theologischen Theorie des Abendmahls oder über Jesus Christus den „Entdeckungsgrund“ und das „Zentrum“ des Abendmahlsverständnisses Luthers, sondern in der existentiellen „Erfahrung“ „neubestimmter Wirklichkeit“, verstanden als geschöpflig unerschwingbarer Zueignung der „fremden Identität Christi“ als „eigener Identität“ des Sünders. Dies ist nichts anderes als das persönliche Erleben des Rechtfertigungsgeschehens. Unter sozio- und sprachlogischem Blickpunkt hebt von Soosten den auch „kulturgeschichtlich zentralen Stellenwert“ der „Marburger Unterscheidung“ hervor. Unsere nachaufgeklärte „Bedeutungskultur“ stehe in Gefahr, Wirklichkeit in Zeichen zu verflüchtigen. Luthers eigentümliches, zunächst allein aus der Auslegung der Heiligen Schrift gewonnenes Deutungsmodell dagegen stehe dafür, daß dies nicht zwangsläufig so sein müsse. Es ermögliche stattdessen eine „Kultur der Präsenz“, wodurch „im Vollzug des Rituals das Sakrament des Abendmahls zum exemplarischen Ort des Lebens“ werde.

Reinhard Brandt, Weißenburg, schließt den Vortragsreigen mit einer Art praktischer Summe. Der Darlegung „des lutherischen Verständnisses des Abendmahles in der Leuenberger Konkordie“ folgt die der jüngsten Diskussion „Zuspruch statt eucharistischem Hochgebet“, schließlich eine an eigener Anschauung als Kirchenmann gewonnene „Musterung der Abendmahlspraxis in den lutherischen Kirchen“.

Alles in allem eine einladende, so informative wie gut lesbare Einführung für alle, die sich intensiver mit der Materie befassen wollen. Gewünscht hätte sich der Rezensent bei allem Respekt und Dank Veranstalter, Verfassern und Herausgeber gegenüber dreierlei: Erstens eine neutestamentlich-exegetische Grundorientierung, zweitens einen kleinen Seitenblick auf die ostkirchliche Orthodoxie, drittens einen kurzen, mitunter durchaus kritischen Blick auf zentrale offizielle

bzw. offiziöse kirchliche Dokumente wie z. B. die Leuenberger Konkordie selbst, die Leitlinien kirchlichen Lebens der VELKD von 2003 und die Erläuterungen zum Abendmahl im Anhang des (bayerisch-thüringisch-mecklenburgischen) Evangelischen Gesangbuches bzw. Werke kirchlicher Pädagogik (u. a. Konfirmandenarbeits- und Schulbücher).

Christian Wendebourg

Juha Pihkala: Gnadenmittel oder Gnadenangebot? Auslegungsgeschichte des *passus per baptismum gratia Dei* im Taufartikel der *Confessio Augustana* im Zeitraum von 1530–1930, hg. und bearb. von Josef Außermair, Münster: LIT-Verlag 2003, 338 S. – ISBN 3-8258-6570-3 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 34).

Daß in Finnland 90 Prozent aller neuen Erdenbürger getauft werden, verdankt sich nicht zuletzt einer intensiven Zuwendung der lutherischen Kirche zur Kinder- und Jugendarbeit. Juha Pihkala, Bischof von Tampere und einer der führenden Ökumeniker seines Landes, hat sich in seiner Habilitationsschrift, die nunmehr auf Deutsch vorliegt, ausführlich mit der Auslegungsgeschichte von CA IX befaßt. Seine Weggenossenschaft mit Tuomo Mannermaa schärft dabei seine Fragestellung: Ist die Taufe effektiv oder ein Angebot? Wie ist „offerre“ zu verstehen? In sieben Kapiteln verfolgt er die Auslegungsgeschichte (I Luther und der frühe Melanchthon als systematische Ausgangspunkte, II Frühorthodoxie, III Wiedererstarken des Melanchthonianismus in der Hochorthodoxie, IV Spätorthodoxie und Pietismus, V Wechsel zum Gnadenangebot in der Aufklärungstheologie, VI Restauration und Konfessionalismus, VII Krise des sakramentalen Denkens im 20.

Jahrhundert). Ergebnis: Bei Luther ist die Taufgnade als Einwohnung des im Glauben präsenten Christus effektiv (*donum*), „offerre“ ist also kein Warenangebot. Nicht der Mensch entscheidet sich für die Taufe, sondern Gott entscheidet sich in der Taufe für den Menschen. Rechtfertigung und neues Leben fallen in eins. Demgegenüber zeitigt die Tauftheologie Melanchthons imputative Elemente. Hier kann später jedwede Theologie ansetzen, die Taufe und Glaubenspraxis in Schritte zerlegt.

Der theologiegeschichtliche Durchgang zeigt nun, wie sich die Tauflehre im Wandel der Fragestellungen immer wieder verändert hat. Ergebnis: Der Hauptstrom der Ausleger hielt die melanchthonianische Linie ein. Als einen der wenigen authentischen Lutherinterpreten macht P. den Rostocker Gelehrten Ludwig Schulze (1833–1918) aus.

Die Erfolgsstory der lutherischen Kinder- und Jugendarbeit hat die Taufe nicht zum Ziel, sondern als Voraussetzung. In der Taufe als Gabe, in der Gott sich dem Täufling schenkend verpflichtet, sieht P. auch den ökumenischen Beitrag des Luthertums.

Im historischen Durchgang tauchen so gut wie alle systematischen Fragen auf, die uns heute beschäftigen, die pietistisch wie die emanzipatorisch motivierten. P.s Studie läßt uns verdienstvollerweise die Ausgangspunkte und Lösungsgrenzen dieser Fragen begreifen, weil auf sie, da sie nicht befriedigten, stets neue folgten. Darüber hinaus macht uns das Buch auch bewußt, weshalb die mit dem Namen Mannermaa verbundene Lutherforschung in Deutschland solche Widerstände hervorruft: Wir sind eben Erben unserer Auslegungsgeschichte, die andere Fragen stellte und andere Antworten gab. Nach P.s Untersuchung lohnt sich durchaus, dahinter zurück zu fragen. Ein in mehrfacher Hinsicht lehrreiches Werk!

Hartmut Hövelmann

Martin Bucer (1491–1551). Bibliographie. Erstellt von Holger Pils, Stephan Ruderer und Petra Schaffrodt unter Mitarbeit von Zita Faragó-Günther. Mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Gottfried Seebaß. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 751 Seiten – ISBN 3-579-04893-7.

Eine Bibliographie mag im Ruf einer wenig spannenden Lektüre stehen, weil sie Namen, Titel, Zahlen, Fakten aneinander reiht. Sie mag zudem wie ein Schnappschuß der Forschungsgeschichte erscheinen: Aktuell nur im Moment ihrer Entstehung und bereits beim Erscheinen überholt, weil das Leben und die Forschung weitergehen.

Auf den ersten Blick scheint das auch für die vorliegende Bucer-Bibliographie zu gelten. In Anknüpfung an frühere bibliographische Arbeiten, insbesondere die „*Bibliographia Bucerana*“ Robert Stupperichs von 1952, bietet sie einen ergänzten und aktualisierten Überblick über die bis ins Jahr 2004 gedruckten Werke Martin Bucers und der über ihn bis 2002 erschienenen Forschungsliteratur. Die Bibliographie ist konsequent chronologisch gegliedert, was sowohl die Schaffensphasen Bucers als auch das spätere Interesse für Werk und Person signifikant vor Augen stellt. Insgesamt 3 314 Titel werden aufgeführt und durchgehend gezählt.

Den Anfang machen die zu Lebzeiten Bucers gedruckten Schriften, gefolgt von den nach seinem Tod edierten Schriften. Neben Titel, Drucker, Druckort wird eine knize Beschreibung des jeweiligen Drucks gegeben. Die bibliographischen Nachweise und eine Auflistung der Fundorte runden diese Angaben ab. Querweise helfen, verschiedene Drucke, weitere Auflagen und spätere Editionen desselben Werkes zuzuordnen. Die Siglen und Abkürzungen der Bibliotheken sind

gut und übersichtlich erklärt, und insbesondere die lange Liste der abgefragten Bibliotheken und Archive in Europa und den USA ist für sich genommen bereits ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte Bucerscher Theologie.

Ein eigenes Unterkapitel haben die wenigen „Dubiosa“, bei denen eine Verfasserschaft Bucers unsicher ist. Hier wird dem Forschungsstand Rechnung getragen und z. B. die in BDS I edierte Vorrede zur Übersetzung der Klagschriften Huttens weggelassen, dafür aber das bislang Calvin zugeschriebene „*Consilium admodum patrum*“ (CR 33, Sp. 467–508), aufgenommen (Nr. 466). Mit gleichem Recht ließen sich auch die „*Colloquia privata*“ (Nr. 115) hier aufführen, die aber als authentische Bucer-Schrift verzeichnet sind.

Eine detaillierte Übersicht über die gedruckten Briefe Bucers mit Datum und Adressaten schließt die Quellenbibliographie ab. Im Blick auf die Briefeditionen erscheint die chronologische Sortierung als Nachteil, weil auch die verschiedenen Bände geschlossener Editionen (z. B. CR oder WA) unter ihrem jeweiligen Erscheinungsjahr aufgeführt werden. So ist es mühsam, festzustellen, welche Briefe Bucers bereits in Ausgaben anderer Reformatoren ediert sind. Das Namensregister am Ende der Bibliographie hilft hier jedoch, anhand der Adressaten die entsprechenden Briefe ausfindig zu machen.

Der zweite Teil der Bibliographie ist der Literatur über Bucer gewidmet und nimmt auch zeitgenössische Streitschriften seiner Gegner auf. Er umfaßt 2624 Titel, und durch die chronologische Ordnung wird gut erkennbar, wie sich das Forschungsinteresse an Bucer durch die Jahrhunderte entwickelt hat. Wie die weite Verbreitung seiner Werke, künden auch die Erscheinungsorte der Forschungsliteratur von der europäischen Bedeutung Martin Bucers. Daß trotzdem immer wieder in der Forschungsliteratur Bucer als „vergessener“ Reformator beti-

telt wird (vgl. z. B. 2697, 2701, 2702, 3301) ist gleichsam die andere Seite seines weitgespannten Tätigkeitsfeldes: Spuren hat er vor allem lokal und regional an seinen Wirkungsorten hinterlassen. Entsprechend stehen neben den Monographien und international renommierten Publikationen über ihn eine Vielzahl regionaler Veröffentlichungen, die entsprechend schwer zu finden sind. Demgegenüber fällt es weit weniger ins Gewicht, daß auf eine thematische Ordnung oder ein Stichwortregister verzichtet wurde. Wer nach Literatur zu einem bestimmten Forschungsgebiet sucht, muß die gesamte Liste durchgehen und auf die Aussagekraft der Titel vertrauen. Durch die Hinweise auf Rezensionen oder die Bucer speziell betreffenden Seiten in Monographien oder Sammelbänden mit anderen Schwerpunkten, werden hier zusätzliche Hilfen an die Hand gegeben.

Daß eine Bibliographie nicht nur Grundlage zur Forschung ist, sondern selbst eine große Forschungsleistung darstellt, haben die Bearbeiter und Herausgeber der Bucer-Bibliographie eindrucklich unter Beweis gestellt. Die Bucer-Forschung ist weitergegangen, aber trotzdem ist die vorliegende Bibliographie weniger ein Schnappschuß als ein Monument der Forschungsgeschichte: Literatur von und über Martin Bucer aus rund 480 Jahren wird kompakt und übersichtlich dargeboten. Vorwort und Einleitung geben die nötigen Informationen über die Struktur und den Gebrauch der Bibliographie, die insgesamt dem selbstgesetzten Anspruch der Benutzerfreundlichkeit gerecht wird, die auch Überraschendes finden läßt und zum Nachdenken über die Wege der Bucer-Rezeption und -Forschung anregt. Wer sich mit Martin Bucer beschäftigt, wird auf diese Bibliographie nicht verzichten können.

Volkmar Ortmann

Wolfgang Flügel: **Konfession und Jubiläum.** Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2005, 335 S. – ISBN 3-86583-014-5 (Schriften zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 14).

Die bei Winfried Müller angefertigte Dresdener Dissertation untersucht vergleichend die sächsischen Reformationsjubiläen in drei Jahrhunderten und in drei sehr unterschiedlichen politischen Kontexten. Der Vf. versteht sein Thema paradigmatisch: Die lutherische Säkularfeier besitzt eine Leitfunktion für die moderne Jubiläumskultur (vgl. 13), noch zugespitzter: „das historische Jubiläum als eine konfessionspolitische Erfindung“ (123). Als Quellengrundlage dienen neben dem Aktenmaterial, vor allem im Sächsischen Hauptstaatsarchiv Dresden, die zahlreichen zeitgenössischen Publikationen (Jubiläumsschriften, Predigten).

Der Beginn der lutherischen Jubiläumskultur nahm 1617 seinen Ausgang von der Initiative der Professoren der Wittenberger Universität, die die hundertste Wiederkehr des Thesenanschlags gefeiert wissen wollten. Kurfürst Johann Georg I. nahm die Anregung auf, das Oberkonsistorium regelte bis ins einzelne den Ablauf der dreitägigen Kirchenfeiern (mit zwei Gottesdiensten täglich und einem Vorlauf am 30. Oktober für Vesper und Beichte). Lieder und Perikopen wurden festgelegt, eine Musterpredigtsammlung Hoe von Hoeneggs den Pfarrern zum Kauf angeboten. Die Festmusik für die Feier in Dresden komponierte Heinrich Schütz; beteiligt waren auch Michael Praetorius und Johann Hermann Schein.

Sehr illustrativ wird der Kampf um das Gedenken zwischen Sachsen und der Pfalz herausgearbeitet (54–57), wobei Dresden – wie auch 1630 – die Gelegenheit nutzte, sich gegenüber der reformierten

Konkurrenzkonfession und ihrem politischen Protagonisten in Heidelberg zu profilieren. Auch das Jubiläum des Augsburger Religionsfriedens 1655 diente noch dazu, den lutherischen Alleinvertretungsanspruch zu begründen und zu verdeutlichen, daß die sächsischen Theologen nach wie vor die reformierte Konfession nicht als gleichberechtigt anerkannten. Das Oberkonsistorium ließ daher betont ein Jubiläumsfest feiern, während der Kurfürst aus politischen Gründen (Rücksicht auf den Westfälischen Frieden) lediglich ein Dankfest anordnete.

1668 wurde in Sachsen der 31. Oktober als jährlicher Gedächtnistag fixiert, nachdem bereits 1667 unüblicherweise das Jubiläum des Thesenanschlags begangen worden war, um sich gegenüber den päpstlichen Jubeljahrsfeiern zu positionieren. Das Konkordienjubiläum 1676, nur in Torgau begangen, stellte den Landesherrn in den Mittelpunkt und war daher vor allem ein höfisches Fest.

„Das zweite Jubiläumsintervall: Zwischen Orthodoxie und Aufklärung“ – nach dem ersten: „Zwischen Zufall und Verfestigung“ – begann 1717 im Schatten der kurz zuvor bekannt gewordenen Konversion des Kurprinzen (schon 1712 vollzogen), nachdem der Kurfürst bereits 1697 katholisch geworden war. Die Bevölkerung feierte das Jubiläum demonstrativ, während die Politiker bemüht waren, die Feiern zu minimieren. Im Gegensatz zu 1617 waren alle zentralen Regelungen (Musterpredigten, Anordnungen zur Liturgie u. a.) und ebenso alle Polemik gegen den Katholizismus untersagt. Insbesondere das Polemikverbot blieb jedoch erfolglos, da sich die Gegenseite nicht daran hielt; die gegenüber 1617 entschärften und obrigkeitlich veränderten Perikopen hielten die Geistlichen nicht davon ab, auf die Texte von 1617 zurückzugreifen. 1739 fanden lokale Jubiläumsfeiern zur Einführung der Reformation im albertinischen Sachsen

statt; die im vorausseilenden Gehorsam vorgenommenen und dem Empfinden des katholischen Landesherrn entgegenkommenden Anordnungen des Oberkonsistoriums blieben bei Pfarrerschaft und Kirchenvolk ohne Resonanz. Im zweiten Jubiläumsintervall ist insgesamt eine Vergrößerung des Jubiläumskanons zu beobachten, eine Verbreiterung der Trägerschichten nach dem Ausfall der Dynastie als Träger sowie eine Ausweitung des Inszenierungsraums vom Kircheninnern auf die öffentlichen Plätze.

Eine erneut andere Konstellation bildet das dritte „Jubiläumsintervall: Zwischen Völkerschlacht und konstitutioneller Monarchie“ ab. Während 1817 die Feiern die Verbundenheit der Bevölkerung mit der nach dem Zusammenbruch des napoleonischen Imperiums gerade noch geretteten Dynastie demonstrierten, wurde das Augustana-Jubiläum im Juni 1830 zur Konfrontation des Bürgertums mit der hochkonservativen Politik von König und Regierung. Aus unspektakulären Anlässen kam es in Dresden und Leipzig im Zusammenhang mit der Feier zu Tumulten und militärischem Eingreifen. Nach den Septemberunruhen wurde dann der 31. Oktober 1830 als ein Pazifikation vorspiegelndes Ersatzjubiläum begangen. Die lutherische Jubiläumskultur verbürgerlichte und kommerzialisierte sich in dieser Zeit in hohem Maße.

Der Vf. argumentiert schlüssig und illustriert seine Ausführungen mit treffenden zeitgenössischen Zitaten. Alles ist gut, ja reichlich belegt. Ihren besonderen Reiz gewinnt die Arbeit durch die Verbindung von Landesgeschichte in der jeweiligen Konstellation und der konfessionellen Festkultur in ihrer je besonderen Ausprägung. Dem Band sind sieben Abbildungen beigegeben, die allerdings nur unvollständig aufgeschlüsselt werden.

Eike Wolgast

Christiane Tietz: **Freiheit zu sich selbst.**

Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 234 S. – ISBN 3-525-56339-6 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 111).

Gefragt, welches Gebot denn das höchste sei, antwortet Jesus bekanntlich mit dem aus dem Alten Testament zusammengestellten Doppelgebot der Liebe: Du sollst Gott, den Herrn, lieben ... und deinen Nächsten wie dich selbst.

Sich selbst zu lieben: In welcher Form ist das mit dem christlichen Glauben vereinbar? Wie hängen Gottes Urteil über mich und mein Selbstverhältnis zusammen? Wie ist sodann das Verhältnis von Selbstbezug und Freiheit zu bestimmen? Welche Rolle spielen Rechtfertigung und Heiligung in diesem Zusammenhang? Allem dem (und noch viel mehr) geht die vergleichsweise schmale, aber höchst gehaltvolle Tübinger Habilitationsschrift nach.

Sie setzt ein mit Tillichs Bestimmung der Rechtfertigung als Annahme des Unannehmbaren durch Gott. Impulse dieser Bestimmung werden aufgenommen und im ersten Hauptteil anhand von Sören Kierkegaards „Krankheit zum Tode“ analysiert, da bei Kierkegaard theologisch eindringlich und mit psychologischem Gespür das Selbstverhältnis des Menschen reflektiert wird. Geht es bei diesem um unterschiedliche Gestalten der Verzweiflung, also des „kranken Selbst“, so werden diesen von T. die via positionis erschließbaren Aussagen über das geheilte, sich selbst annehmende Selbst und die Bedeutung des Glaubens für die Selbstannahme gegenübergestellt.

Der zweite Hauptteil führt die bei Kierkegaard gewonnenen Erkenntnisse zur Selbstannahme in einer eigenständigen rechtfertigungstheologischen Systematisierung und Präzisierung weiter,

wobei die reformatorischen Prinzipien stets leitend sind. Der zentrale Gedanke ist, daß der Glaubende im Glauben die in Jesus Christus vollzogene Annahme seinerseits annimmt. Indem er Gottes Handeln für sich gelten läßt, wird er frei von sich selbst im Sinne einer Freiheit von seinem alten Selbstverhältnis.

Sein neues Selbstverhältnis ist als Selbstannahme zu bestimmen. Diese ist sowohl implizit, da er sich nicht mehr ablehnt, als auch explizit. Die explizite Selbstannahme wird – so der Buchtitel – „Freiheit zu sich selbst“ genannt. Voraussetzung dafür ist, daß sich der Mensch als von seinem faktischen (sündigen) Selbst unterscheiden annimmt. Diese Selbstannahme ist aber – mit Luther – beim äußeren, nicht beim inneren Menschen anzusiedeln; sie ist nicht Bestandteil des Glaubens selbst, sondern dessen Ausdruck. Dem Eindruck einer trägen Selbstgenügsamkeit entgeht sie durch die Bestimmung als transitorische Selbstannahme, die Veränderungen nicht ausschließt. Ihren Ort hat sie insbesondere im Gebet.

Ist also Selbstliebe erlaubt? T. sagt: Nein. Denn Selbstannahme und Selbstliebe sind – unter Berufung auf Luther – zu unterscheiden. Zeichnen sich sowohl die göttliche als auch die Nächstenliebe dadurch aus, „daß sie sich auf das Nicht-Liebenswerte richten und es in diesem Lieben liebenswert machen“ (212), so ist genau dies bei der Selbstliebe unmöglich: Man kann sich ja durch die Selbstliebe nicht liebenswert machen.

Ethische Folge einer ergelenden Selbstannahme ist die Nächstenliebe, welche bestimmt wird als ein Sich-Annehmen des Nächsten als eines von Gott angenommenen Sünders und als Eröffnung von Gemeinschaft mit ihm. Die Pointe des Gebotes, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, wird mit Luther in der Spontanität der Nächstenliebe gesehen, wie sie exemplarisch in der Erzählung vom barmherzigen Samariter sichtbar wird.

Das Buch von T. behandelt ein zentrales theologisches Thema in klarer systematischer Weise unter gelungenem Rückgriff auf die Bibel und die reformatorische Tradition, insbesondere auf Luther. Die Lektüre hilft, diese Tradition, vor allem aber das Gebot der Nächstenliebe in der Bibel, besser zu verstehen. Dies allein wäre schon Grund genug, sich mit dem Buch auseinanderzusetzen. Das *donum superadditum* ist aber, daß das Buch dazu nötigt, sich mit der verhandelten Sache, also der Selbstannahme, zu befassen, so daß man hinterher – hoffentlich – auch sich selbst besser versteht. Insofern ist es ein echter Glücksfall.

Klaus Grünwaldt

Tim Unger (Hg.): **Was tun?** Lutherische Ethik heute, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2006, 275 S. – ISBN 3-7859-0945-4.

In Ergänzung zu seinem 2004 herausgebrachten Band „Was heißt hier lutherisch!“ präsentiert hiermit der Theologische Konvent Augsburgischen Bekenntnisses die Referate seiner Tagungen 2004 in Fulda und 2005 in Magdeburg. Im Kern geht es um die Frage, was „eine lutherisch geprägte Ethik ausmacht“ (7), und zwar grundsätzlich und in ausgewählten Feldern angewandter Ethik, nämlich der Friedensethik und Wirtschaftsethik.

1. In Hinblick auf die grundlegenden Fragen erinnert *Klaus Grünwaldt* an die lutherische Relativierung des Alten Testaments. Allerdings beanspruche nach wie vor das, was dort von Gott und Mensch gesagt werde, Geltung für alle Welt und für alle Menschen. – Aus neutestamentlicher Sicht sieht *Christof Landmesser* bei Matthäus die ethische Frage in einem soteriologisch offenen Kontext.

Bei Paulus dagegen sei der glaubende Mensch schon neues Geschöpf und neue Existenz, und wenn der Mensch verstehe, wer er sei, dann wisse er auch, was er zu tun habe. – *Dietrich Korsch* thematisiert sodann die widersprüchliche Beziehung zwischen Reformation und Neuzeit. Dabei sieht er aufgrund der Zusammengehörigkeit von Freiheit und Autonomie Kants Konzeption auch für die Gegenwart als „unbedingt verbindlich“ an (78). Christliche Ethik habe deshalb „auf heteronome Normierungen“ zu verzichten, „und seien sie biblischen Ursprungs“ (!) (79). Ermöglicht sei das aufgrund des bei Luther so betonten, im Glauben vorgenommenen „Personenwechsels“ des Christenmenschen mit Christus, weshalb gelte: „Christliches Handeln ist autonomes Handeln“ (78). – Anschließend wendet sich *Reiner Anselm* gegen die populäre Verunglimpfung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Dagegen könne ihr Gedankengut „die Unterscheidung und rechte Zuordnung von Religion und Ethik, von Glaubensüberzeugung und Weltgestaltung“ präsent halten und weiterentwickeln (101). – *Arnulf von Scheliha* beschäftigt sich mit dem Gewissen und zeigt, daß es sich insgesamt im Durchgang von Luther über Ritschl, Holl und Hirsch „als Kategorie der individuellen Verschränkung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins“ erweist. Es stehe für die „Subjektivität des Glaubens und der sittlichen Selbstbestimmung“ und sei damit „eine Grundkategorie lutherischer Ethik“ (126). Weil aber nun die Inhalte des Gewissens immer sozial vermittelt seien, fordert er denkwürdigerweise, daß es „so etwas wie eine innere Freiheit vom Gewissen“ geben müsse, „deren Standpunkt im christlichen Glauben“ bezogen werde (129).

2. Nun folgen Beiträge zur angewandten Ethik, zunächst zur Friedensethik. Hier prüft *Volker Stümke* die Tragfähigkeit lutherischer ethischer Prinzipien.

„Realistisch“ könne es eben zunächst allein um Sicherheit und Eindämmung von Kriegen gehen. Hierzu gebe Luther entscheidende Impulse: etwa durch seine hohe Wertschätzung des Staates und seines Gewaltmonopols, durch das Recht zur Landesverteidigung, also nur zu einem Verteidigungskrieg, und durch Unterstützung pazifizierender gesellschaftlicher Kräfte. Allerdings beschränke sich Luther nicht auf ein realpolitisches Friedensverständnis, sondern weise auch auf die Pflicht staatlicher Gewalt zur äußerlichen Gerechtigkeit oder auf den Auftrag, die Gesellschaft so zu strukturieren, daß sich jeder als Christ im jeweiligen Beruf an der Gesellschaftsgestaltung beteiligen könne, was implizit der Förderung des Friedens diene. St. erinnert auch an Luthers Aufruf zu Selbstbesinnung und Buße angesichts von Kriegsgefahr sowie an die Besinnung darauf, daß Friede nicht nur menschliche Anstrengung sei, sondern vor allem Gabe Gottes, um die Gott gebeten sein wolle. – Dagegen beklagt *Götz Planer-Friedrich* vor allem, daß sich die ostdeutsche pazifistische Position auf EKD-Ebene nicht hat durchsetzen können. Und es ist schon erstaunlich, wenn er am Ende den Pazifismus der mennonitischen Friedenskirche lutherischer Theologie als Vorbild empfiehlt.

3. Mit dem Beitrag von *Hans Günter Ulrich* beginnen sodann die wirtschaftsethischen Fragen. Ulrich findet hier in Luthers Drei-Stände-Lehre in Verbindung mit der Zwei-Regimenten-Lehre seinen Zugang. Insgesamt meint er jedoch resümieren zu müssen, daß der Beitrag der theologischen Sozialethik zur Wirtschaftsethik „kaum auf die lutherische Grammatik der Ethik hin transparent geworden“ sei (235). Das verwundert, denn es ist nicht zu erkennen, wie er sich dabei explizit mit den vorliegenden theologischen wirtschaftsethischen Konzepten von z. B. Rich, Meckenstock, Netzhöfel, Honecker, Pawlas u. a. auseinan-

dersetzt. – Während *Juan Pedro Schaad* angesichts der aus lateinamerikanischer Perspektive schlimmen Folgen der Globalisierung einen Status Confessionis andenkend, tritt *Hermann Sautter* pauschalen Vorwürfen von Globalisierungsgegnern entgegen und weist darauf hin, daß es angesichts der Komplexität der globalen Ökonomie schwierig sei, „bestimmte Ergebnisse einer bestimmten Gruppe von Akteuren zuzuordnen“ (303). Die Aufgabe der Kirchen sieht er in der Förderung der globalen Vision einer „ökosozialen Marktwirtschaft“ und in einer Änderung der Motivation einzelwirtschaftlicher und regelsetzender Akteure (306).

Wenn mit diesem Sammelband auch nicht ein in sich geschlossenes System lutherischer Ethik präsentiert werden kann, so ist doch die gewissenhafte bzw. gewissen geleitete Prüfung in ethischen Fragen in jedem Beitrag zu erkennen. Und ist nicht genau das elementar von Luther her zu fordern?

Andreas Pawlas

Thomas Schirrmacher: **Der Ablass.** Ablass und Fegefeuer in Geschichte und Gegenwart. Eine evangelische Kritik, Nürnberg/Hamburg: VTR/RVB 2005, 186 S. – ISBN 3-937965-25-4/3-928936-86-7 (Komplementäre Dogmatik 2).

Dieses Buch gilt einem notwendigen Thema; doch leider ist es ein enttäuschendes und schludrig gemachtes Buch.

Notwendig ist die Beschäftigung mit dem Thema, weil der Ablass keineswegs nur eine historische Erscheinung, auch nicht nur eine theologisch vernachlässigbare Ausdrucksform des Volksglaubens, sondern übliche Praxis und geltende Lehre der römisch-katholischen Kirche ist. Der heute geltenden Lehre, öffentlich z. B. bei der Ausrufung des Jubiläumjahres

2000, muß daher die Auseinandersetzung gelten, wie Sch. zu Recht betont (9). Der Streit um den Ablass führt in das Zentrum des Unterschieds zwischen evangelischem und (römisch-) katholischem Glauben, nämlich zur Beobachtung, daß der Kreuzestod Christi geschmälert wird, wenn der Beitrag des Menschen – und seien es die Verdienste der Heiligen – zur Genugtuung für die zeitlichen Sündenstrafen notwendig sein soll (11f., 24 u.ö.). Völlig zutreffend sieht Sch., daß es beim Thema Ablass um eine ganze Reihe von Lehren (Genugtuung, Kirchenschatz, Fegefeuer, Schlüsselgewalt u.a.) geht, in denen die römisch-katholische Kirche eine Sonderentwicklung genommen hat (17 u.ö.).

Enttäuschend ist das Buch, weil es nach der Einleitung den Fokus dann doch nicht auf die gegenwärtige Lehre richtet, sondern auf 90 Seiten die Entwicklung der Ablasslehre nachzeichnet (26–112). Enttäuschend ist, daß dies vor allem in langen Reihen von Zitatkombinationen geschieht; dies kann man bei Nikolaus Paulus und im TRE-Artikel von Gustav Adolf Benrath im originalen Zusammenhang besser nachlesen. Enttäuschend ist, daß auf die wichtige Neufassung der Ablasslehre durch Bernhard Poschmann und Karl Rahner nur auf vier Seiten eingegangen wird (113–116). Und enttäuschend ist, daß Schirrmacher sich dort, wo es um die eigentliche dogmatische Auseinandersetzung geht, wieder hinter Zitate zurückzieht, diesmal von einem orthodoxen Kritiker der Neuordnung der Ablässe (152f.).

Schludrig wirkt das Buch durch seine zahlreichen Ungenauigkeiten, für die hier nur einige Beispiele genannt werden können:

- Trient lag zur Zeit des Trienter Konzils nicht „außerhalb des deutschen Reiches“ (106), sondern gehörte diesem an; eben das war der Grund für die Wahl dieses Ortes!
- Konfusion herrscht auf S. 135: Dort wird der Weltkatechismus der rö-

misch-katholischen Kirche zitiert, belegt wird das Zitat in der zugehörigen Fußnote aber mit einem Hinweis auf Sekundärliteratur, die zudem das fragliche Zitat gar nicht enthält. Der Weltkatechismus seinerseits zitiert an der fraglichen Stelle die apostolische Konstitution *Indulgentiarum Doctrina* von 1967 (Nr. 5, Abs. 3). Angesichts dessen ist die das Zitat abschließende Frage Schirrmachers „Ob das aber wirklich die päpstliche Linie wiedergibt?“ nur noch grotesk.

- Grotesk ist auch, daß die (an sich nachdenkenswert) Auseinandersetzung mit der Vorstellung „zeitliche Sündenstrafen trotz Vergebung“ mit identischem Wortlaut an zwei Stellen des Buches (16, 159) abgedruckt wird.

So mag das Buch eine positive Funktion haben, indem es die Aufmerksamkeit vor allem von Kreisen der evangelischen Allianz, denen der Autor nahe steht, auf das wirklich notwendige Thema „Ablass“ lenkt. Die notwendige gründliche Kritik der heutigen römisch-katholischen Lehre bzw. Irrlehre vom Ablass steht aber auch nach diesem Buch noch aus.

Reinhard Brandt

Grzegorz Jankowiak: **Volk Gottes vom Leib Christi her.** Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2005, 259 S. – ISBN 3-631-53430-2 (Bamberger Theologische Studien 28).

Während reformatorische Ekklesiologie die Kirche bevorzugt mit Paulus den *Leib Christi* nennt, ist ihre Bezeichnung als *Volk Gottes* ab der Gegenreformation Bellarmins ein Kennzeichen des Katholizismus. Wenn nun die Bamberger

Dissertation eines polnischen Priesters die Ekklesiologie des jetzigen Papstes als Integration jener konfessionellen Leitkonzepte versteht, weckt das auch die ökumenische Neugier.

Der Vf. wagt sich aber kaum auf neues Terrain. Vielmehr kündigt er schon in der Einleitung für die Ratzinger-Darstellung (Kap. 4) „umfangreiche Zitationen“ an (14) und skizziert zur eucharistischen Ekklesiologie (Kap. 3) – de facto auch bei der theologischen Kontextualisierung der ekklesiologischen Leitkonzepte (Kap. 1–2) – „lediglich in Grundlinien den gegenwärtigen Forschungsstand“ (121), wobei allerdings ein wichtiger neuerer Forschungsbeitrag, die für ein Verständnis von Kirche als Gemeinschaft von Kirchen offene eucharistische Ekklesiologie von Wolfgang Thönissen, fehlt. Dafür reiht J. in Kap. 2–4 die Ekklesiologien beim Zweiten Vatikanum, bei der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* Johannes Pauls II. (238) und bei Ratzinger (240) auf eine einzige jener „Grundlinien“ auf, so daß ausgerechnet Ratzingers späte Unterscheidung aus *Dominus Iesus* (DI 17) zwischen kirchlichen Gemeinschaften (aufgrund nur der Taufe) und Teilkirchen (aufgrund auch der Eucharistie) als „genaue Interpretation“ des konziliaren Ökumenismus erscheint (156, Anm. 167). Daß solche Abstufungen bei Ratzinger (grundlegend in „Das neue Volk Gottes“ zwischen der Berufung der Zwölf und der Stiftung des Abendmahls) einmal mit einer kritischen, aber positiven Rezeption der lutherischen Konzeption von Kirche als Versammlung um Wort und Sakrament nach CA 7 einhergingen, geht im ekklesiologischen Panorama des Vf. ebenso unter wie die Frage, wie Ratzinger zu seiner späteren Position kam.

Der andere große deutsche Konzilstheologe, Karl Rahner, warnte 1977 vor einer „Denzinger-Theologie“ (Schriften zur Theologie XIV, 336), die alle lehramtlichen Äußerungen so behandelt, als

seien sie ex cathedra gesprochen. Nun, da Ratzinger selbst die cathedra Petri innehat, scheint es, daß die arg flächig geratene Darstellung des Vf.s einer ähnlichen Gefahr erlegen ist.

Henning Theißen

Hans Martin Müller, **Bekenntnis – Kirche – Recht**. Gesammelte Aufsätze zum Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, XIII, 460 Seiten. – ISBN 3-16-148797-4 (Jus Ecclesiasticum 79).

Am 10. Dezember 1520 hat Martin Luther in Wittenberg die Bannandrohungsbulle verbrannt. Zusammen mit diesem Dokument ging auch ein Exemplar des Corpus Iuris Canonici (CIC) in Flammen auf. Man hat diesen Akt Luthers als Urdatum eines gespannten Verhältnisses zwischen evangelischer Theologie und Kirche auf der einen und dem Recht – insbesondere dem Kirchenrecht – auf der anderen gesehen. Ihren Höhepunkt erreichte die Spannung in dem Urteil des Juristen Rudolph Sohm, das Kirchenrecht stehe mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.

Daß man das Verhältnis von Kirche und Recht auch ganz anders, nämlich positiv und einander befördernd, sehen und beschreiben kann, lehren die Gesammelten Aufsätze des Hannoveraner Oberlandeskirchenrates und Tübinger Professors für Praktische Theologie Hans Martin Müller.

Ihren Ausgangspunkt nehmen seine Ausführungen bei der schlichten Frage, was die Kirche sei und was ihre Aufgabe sei, die dann bekenntnisgemäß mit Confessio Augustana (CA) 7 und der Auskunft, die Aufgabe der Kirche sei die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament, beantwortet wird. Alles Handeln der Kirche hat diesem einen Auftrag

zu dienen. Das gilt auch für das Kirchenrecht: „Das Recht in der Kirche ist nicht Umsetzung von göttlichen Anordnungen in menschlich-kirchliche Lebenszusammenhänge, sondern das Recht hat einen untergeordneten, dienenden Charakter.“ (239) Das Recht dient der Evangeliumsverkündigung, indem es diese ordnet. Solche Ordnung ist notwendig, da wir es in der sichtbaren Kirche mit Menschen zu tun haben, und diese sind bekanntlich zugleich Gerechte und Sünder.

Dieser in seinen Grundzügen recht einfache Gedanke wird in vier Kapiteln durchgeführt. Das erste Kapitel „Kirchenrecht und Bekenntnis“ geht insbesondere der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Pluralismus und Bekenntnisbindung nach und erinnert an das evangelisch-lutherische Prinzip des *magnus consensus* (CA I), das heißt, der gemeinsamen Suche nach dem Evangeliumsgemäßen in der Kirche. Im zweiten Kapitel „Kirchenbegriff und Kirchenverfassung“ nähert sich M. aus verschiedenen Richtungen dem lutherischen Kirchenverständnis an. Er tut dies auch, indem er es vom römisch-katholischen – ausgeführt im CIC von 1983 – abhebt. Die grundsätzlichen Ausführungen zum lutherischen Verständnis des Kirchenrechtes finden sich im dritten Kapitel „Theologie und Kirchenleitung“. Zugleich finden sich hier auch beispielhafte Anwendungen des skizzierten Verständnisses, etwa im Blick auf das Verständnis des Gewissens. Das vierte Kapitel konzentriert sich schließlich – nach dem Kirchenverständnis M.s einleuchtend – auf das Amt der öffentlichen Verkündigung und die weiteren Ämter in der Kirche. Seine Ausführungen, die vermutlich in den Kontext seines großen Ordinationsartikels in der TRE gehören, sind auch im Blick auf die gegenwärtige Debatte um das Verständnis von Amt und allgemeinen Priestertum lesenswert.

M. gelingt es zu zeigen, wie die lutherische Tradition Prägekraft freisetzt zur

Bearbeitung und Beantwortung gegenwärtiger Fragen in Theologie und Kirche. Dabei kommt es der Anschaulichkeit der historischen, theologischen und juristischen Argumentation zugute, daß er – aus den Erfahrungen seiner Zeit in Pfarr- und Kirchenamt – die theoretisch entwickelten Sachverhalte und Thesen stets konkretisieren, ja erden kann. M.s Buch nimmt die Angst vor dem Kirchenrecht und lehrt es sehen und handhaben als das, was es ist: „Wesen und Aufgabe des Rechtes in der Kirche ist ... der Schutz der *doctrina evangelii* vor Beeinträchtigung einerseits, des Friedens unter den Kirchengliedern andererseits.“ (254) Das M.s Buch genau diesem Zweck dient, ist ihm und seinen Lesern und Leserinnen zu wünschen.

Klaus Grünwaldt

Matthias Kroeger: Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 420 S. – ISBN 3-17-018526-8.

„Mit Luther über Luther hinaus“ (174) – mit diesem Motto plädiert der Autor, emeritierter Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität Hamburg, dafür, die religiöse Autonomie und freie Religiosität des modernen Menschen „als theologisch legitime Größe bejahen [zu] können“ (16). Gott mude dem Menschen die Verantwortung für seine Haltung auch in religiösen Fragen zu, selbst wenn der Mensch nicht die Macht hat, über sein Herz zu bestimmen. Zu echter Autonomie gehöre aber auch das Wissen um die eigene Ohnmacht und Bedürftigkeit, gehöre die Zustimmung zu einem Überwundenwerden von größeren Kräften. Autonomie ist kompatibel sowohl mit Gesetz wie auch mit Gnade und Evangelium.

„Gesetz“ versteht K. dabei unter Berufung auf Luther als die „radikale Forderung des Gutseins“, die offenbart, „dass wir nicht so sind, wie wir sein sollen“ (340). Neben diesem Kern des ersten Gebots würden für Luther alle anderen Gebote zur wandelbaren und wandlungsbedürftigen Auslegung, womit er den Grund für Veränderungen gelegt habe, die auch die Theologie selbst einschließen.

Weil K. in seinem Buch keine akademische Auseinandersetzung führen will, sondern für die Menschen schreibt, denen er bei Vorträgen in Pfarrkonventen und anderswo begegnet, sind diese Gedanken trotz ihres fundamentalen Charakters in den „theologischen Anhang“ gewandert (Kap. VII).

An den Anfang stellt K. dagegen Überlegungen zu den Gefährdungen von Religion und Spiritualität durch Vergötzungen und mangelnde Sprachfähigkeit, zu Interreligiosität als notwendiger Relativierung des christlichen Exklusivitätsanspruchs, und zu „Distanziertheit“ als legitimer Form der Verbundenheit mit Kirche und Christentum. Auf diese „Vorspiele“ folgen dann zwei zentrale Kapitel (II und III), in denen K. gewichtige Veränderungen in der Gotteslehre und in der Christologie vorschlägt und begründet. An erster Stelle steht dabei die Anerkennung des symbolischen Status der Rede von Gott als Person. K. plädiert engagiert dafür, angesichts der Mißverständnisse, zu denen kirchliches Reden vom personalen Gott geführt hat, heute in nichtpersonalen Begriffen vom Wesen Gottes zu sprechen, auch wenn die symbolische Rede von Gott als Person, z. B. im Vaterunser, durchaus „non-theistisch“ interpretiert werden könne und dann ihren Wert als symbolische Rede offenbare.

Zur Christologie verweist K. auf die Historizität und damit Veränderbarkeit kirchlicher Dogmen und konzentriert sich dann zunächst auf das „solus Christus“. Der Verständnisschlüssel ist für ihn hier Tillichs Unterscheidung von

Absolutheit und Unbedingtheit; letztere ist „die Absolutheit ‚für mich‘“ (136), d. h. eine relative Absolutheit. Im Wissen um die Unbedingtheit angesichts der nahen Wiederkehr sieht K. auch die Wahrheit biblischer und urchristlicher Aussagen über die Bedeutung der Person Jesu. Weil aber das „solus Christus“ traditionell als Aussage nicht über Unbedingtheit, sondern über Absolutheit verstanden wird, sollte zukünftig besser auf diese Aussage verzichtet und der christliche Glaube als „subjektive Möglichkeit des Heil- und Ganzseins“ (139) gesehen werden.

Wie Erlösung durch Christus zu verstehen ist, klärt K. dann in ausführlicher Analyse von Luthers Aussagen zur Satisfaktionslehre. Dabei beruft er sich vor allem auf einige Spitzenaussagen Luthers zum Kampf Christi mit den Mächten, die eine neue Perspektive eröffnen: Das falsche Verständnis des Gesetzes im Sinne einer moralischen Leistungsforderung verschließe uns gegenüber der wahren Forderung Gottes nach unserer Offenheit für ihn und lasse uns alles, was von Gott kommt, als Bedrohung und Zorn erfahren. Das erlösende Werk Christi besteht demzufolge darin, daß er durch sein Festhalten an der Beziehung zu Gott bis in den Kreuzestod eine neue Möglichkeit der Gottesbeziehung offenbart. Indem Menschen auf ihn sehen, wird ihre Verslossenheit überwunden, womit sie zur Offenheit gegenüber Gott (zum Glauben) kommen. (Nur) in diesem Amt der Versöhnung liegt auch seine Gottheit begründet, stellt K. mit erneutem Verweis auf Luther fest (178).

Die so begonnene Aufgabe der Umdeutung theologischer Begriffe im Rahmen eines non-theistischen Paradigmas setzt K. dann in einem weiteren Kapitel (IV) fort, indem er die bleibende Bedeutung der Erfahrungen darlegt, die sich mit reformatorischen Schlüsselbegriffen (u. a. Gnade, Gesetz, Sünde, Zweireichelehre) verbinden. Erst die Bekanntschaft mit den theologischen Lehren der religiösen Tra-

ditionen, so K., ermöglicht es der Mehrheit heute, eigene religiöse Erfahrungen überhaupt differenziert wahrzunehmen.

Kapitel V bringt schließlich die Skizze eines neuen Modells pastoraler Praxis als Gegenüber von „innerem“ und „äußeren Kreis“, von denen, die religiöse Traditionen bewahren (und ihren Wandel begleiten) und denen, die an diesem „Schatz der Kirche“ in begrenzter Weise teilhaben und dann weiterziehen. In diesem Schatz, den der „innere Kreis“ bewahrt, findet K. auch ohne Absolutheitsanspruch immer noch Orte, an denen die Schöpfung durchsichtig werde auf das Geheimnis des Göttlichen, Orte, an denen Unbedingtheit erfahren werde und aus der Unbedingtheit eine „gebrochene Gewissheit“ entstehe, die Trost und Mut vermitteln könne.

Mit seinem Buch ist K. ein persönlicher und in sich stimmiger Entwurf gelungen. Auf der Basis weiterentwickelter reformatorischer Grundeinsichten interpretiert er den christlichen Glauben so, daß die Gottheit Gottes gewahrt bleibt (ein wichtiges Anliegen, vor allem gegenüber dem Trend zur Mystik), aber dieser Glaube zugleich offen und anschlussfähig wird für die religiösen Erfahrungen der Menschen unserer postmodernen Gesellschaft, weit über den christlichen Kulturkreis hinaus.

Eike Kohler

Jürgen Israel: **Prominente Protestanten.**

Von Martin Luther bis heute, Leipzig:
Evangelische Verlagsanstalt 2006, 149
S. – ISBN 3 374-02262-6.

Jürgen Israel stellt 71 „Prominente Protestanten“ aus fünfhundert Jahren Geschichte des Protestantismus vor, indem er einen kurzen Einblick in ihr Leben und Wirken gibt. Alle Personen sind durch ihren aktiv gelebten protestantischen Glauben und ihre gesellschaftsprägende

Stellung verbunden. Von Martin Luther über Elisabeth Malo bis hin zum kürzlich verstorbenen Bundespräsidenten Johannes Rau reicht die Auswahl seiner Zusammenstellung. Wichtige Theologinnen und Theologen stehen in einer Reihe mit dem Naturwissenschaftler Isaac Newton, der Politikerin Regine Hildebrand oder dem Liederdichter Jochen Klepper. Die ansprechend aufgemachte Sammlung hat mit Ausnahme von Martin Luther King den europäischen Protestantismus im Blickfeld. Auf einer Doppelseite erhält man jeweils einen raschen Einblick in die Biographie der einzelnen Personen, wie ihr Leben und Denken durch den protestantischen Glauben einerseits geprägt wurde und wie andererseits sie auf ihn prägend wirkten. Ein Porträt und ein sehr kurzer biographischer Abriss ermöglichen die rasche Einordnung in den zeitgeschichtlichen Kontext. Auf der gegenüberliegenden Seite werden dann wichtige Ereignisse und Begebenheiten aus dem Leben der betreffenden Person dargestellt. Die in den meisten Fällen eingebundenen Zitate lassen die Persönlichkeiten in der Sprache ihrer Zeit zu Wort kommen und wecken damit Interesse an ihrem Wirken.

I.s. kleine Zusammenstellung der „Prominenten Protestanten“ lädt zum „Herumblättern“ ein. Wer allerdings neue biographische Erkenntnisse sucht, wird hier sicherlich nicht fündig. Das Buch will vielmehr die Neugier einer theologisch interessierten Leserschaft ansprechen. So sind es weniger die vorgestellten Berühmtheiten wie Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer, die das Buch lesenswert machen, als die zahlreichen anderen Personen, die üblicherweise nicht in Verbindung mit dem Protestantismus gebracht werden. Das Buch ist also eine Mischung aus Personenlexikon und Lesebuch und gewiß ein kurzweiliges und bildendes Geschenkbuch.

Martin Engels

Kurzanzeigen

Themenhefte Gemeinde – Heft 3/2006: **Evangelisches Profil**, Aachen: Bergmoser + Höller 2006, 48 S. – ISSN 0937-8766. Klare Texte und vielseitig einsetzbare Materialien zu den Themenkomplexen: Ein evangelisches Selbstbewußtsein entwickeln, Luthers Bild – Luthers Wirkung, Warum evangelische Christen keinen Papst brauchen, Evangelisch – herrschaftsfrei und unübersichtlich?, Freiheit in Vielfalt – Aufgaben der evangelischen Kirche heute. Das von *Uwe Rieske* (u.a. Vorstandsmitglied der Luther-Gesellschaft, die auf S.17 vorgestellt wird) erarbeitete Heft kann für die Arbeit in Gemeinde und Schule nachdrücklich empfohlen werden.

Volker Leppin: **Luther privat**. Sohn, Vater, Ehemann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 60 S. – ohne ISBN. Das kleine Büchlein, als Geschenk für die Besucher der Frankfurter Buchmesse geschrieben und produziert und nicht über den Handel vertrieben, vermittelt einen Vorgeschmack auf das soeben erschienene Lutherbuch des Jenenser Kirchenhistorikers. In schöner Zusammenschau von Originaltexten und geschichtlicher Darstellung zeichnet es die Konturen von Luthers theologischer Existenz in privaten Kontexten.

Luther kurz & knackig. Seine originellsten Sprüche, zusammengestellt von Gundula Dittrich, mit Illustrationen von Mathias Wedel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 56 S. – ISBN 3-374-02405-X. Das Büchlein enthält Luthersprüche, die religiösen und profanen Themen zugeordnet werden. Wer gar

nichts von Luther weiß, wird das ein oder andere in seinen Zitatenschatz aufnehmen können, aber nicht viel verstehen, sich vielmehr Klischees aneignen (z.B. angesichts der frauenfeindlichen Sprüche S.21ff.). Wer Luther nur ein wenig kennt, wird nichts Neues erfahren und überdies Quellenangaben vermissen. Die Sprüche sind keinesfalls alle von Luther, sicher nicht – das sollte sich mittlerweile herumgesprochen haben – der vom Apfelbäumchen, bei anderen handelt es sich um Sprichwörter und Redensarten, die Luther aufgenommen hat. Die Zeichnungen sind durchweg albern. Eine überflüssige Publikation.

Friedrich Otto Scharbau (Hg.): **Das Ja zum Kind – Mandat und Verantwortung für die christliche Erziehung der Kinder**, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2006, 156 S. – ISBN 3-87513-153-3 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V. 3). Der Band präsentiert in nun schon gewohnt solider Gestalt die Beiträge der Herbsttagung 2005 der Luther-Akademie in Sondershausen. Nach einer Andacht von *Angelika Greim-Harland*, einer Predigt von *Klaus Welk* und einer thematischen Einführung durch *Torleiv Austad* sind die folgenden Aufsätze enthalten: *Johannes von Lüpke*, „Das Ja zum Kind“. Einführende Überlegungen zur Situation und zur theologischen Orientierung – *Michael Meyer-Blanck*, Das Wort des Katechismus und das Echo des Herzens: Glauben lernen in der Spätmoderne – *Christfried Böttrich*, „Werden wie die Kinder“. Die Rolle der Kinder im Neuen Testament – *Karl Ernst Nipkow*, Das Ja zum Kind – Mandat und Merkma-

le christlicher Erziehung in einer nach Orientierung suchenden Gesellschaft – *Athina Lexutt*, Einbildung. Luthers Bildungsverständnis – *Ursula Pfeiffer*, Kindheit im Wandel – Zur Genese der Kindheit in der Moderne und den Bedingungen des Aufwachsens heute – *Reiner Preul*, Das Ja zum Kind aus lutherischer Perspektive.

Luther-Bulletin 15 (2006) enthält folgende Aufsätze: *Jos E. Vercruysse*, 'Onze theologie is een theologie van het kruis' – *Robert A. Kolb*, The unsearchable judgments of God. Luther's Uses of Romans 11,33–36 – *Hans H. Wiersma*, The Death of Brother Henry van Zutphen. The Story of a Lowlands Martyr as Chronicled by Jacob Probst and Martin Luther – *Stefan Gradl*, Luthers Assepoester. Een poging tot herwaardering van Luthers geschrift 'Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis' (1519) – *Wolfgang Simon*, Luther und der Aufruhr. Das Konzept eines 'seligen geistlichen Aufruhrs' in der Schrift 'Treue Vermahnung' (1521).

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Leeuwerikstraat 78, NL-3853 AE Ermelo.

Luther Digest 14 (2006) enthält englische Zusammenfassungen folgender, bereits früher erschienener Aufsätze: *Martin Brecht*, Luthers reformatorische Sermonen – *Arve Brunvoll*, „Was liegt doch in dem Krippelein“ – *Christine Helmer*, Trinitarische Ekstase – Göttliche Liebe – *Richard Krause*, A Mighty Fortress is Our God – *Neil R. Leroux*, Luther's Rhetoric – *Matthias Mikoteit*, Dankbarkeit als Eigenschaft des Glaubens bei Luther – *Dennis Ngien*, The Theology of Preaching in Martin Luther – *Reiner Preul*, Bildung und Erziehung nach Gesichtspunkten Luthers – *Reinhard Schwarz*, „Ein kurzer Unterricht von zweierlei Kirchen“ – *Da-*

vid Speers, Vocation and the Concept of "Time" in Martin Luther's Lectures on Ecclesiastes – *John R. Stephenson*, Sanctification and the Lord's Supper in the Theology of Martin Luther – *Jos E. Vercruysse*, Geen groter heilighdom dan Gods Woord – *Sabine Hiebsch*, Figura ecclesiae – *Susan C. Karant-Nunn* and *Merry A. Wiesner-Hanks* (eds.), Luther on Women – *Beth Kreitzer*, Luther Regarding the Virgin Mary – *Mickey L. Mattox*, Luther on Eve, Women and the Church – *John A. Maxfield*, Martin Luther on the Vocation(s) of Women – *Dick Akerboom*, "... Only the Image of Christ in Us" – *Helmar Junghans*, Der mitteldeutsche Renaissancehumanismus – *Franz Posset*, Polyglot Humanism in Germany circa 1520 as Luther's Milieu and Matrix – *Paul Rorem*, Augustine and Luther for and against "Spirituality" – *Robert Rosin*, The Papacy in Perspective – *Knut Alfsvåg*, "Who has known the mind of the Lord?" – *James M. Estes*, Luther on the Role of Secular Authority in the Reformation – *Robert R. Kolb*, The Plan Behind the Promise – *Jason A. Mahn*, Beyond Synergism – *Else Marie Wiberg Pedersen*, Justification and Grace – *Uwe Rieske-Braun*, Endzeiterwartung und Kampfesmetaphorik in späten Briefen und Vorlesungen Luthers – *Joachim Ringleben*, Metapher und Eschatologie bei Luther – *Ken Schurb*, The New Finnish School of Luther Research and Philip Melancthon – *Mark Totten*, Luther on unio cum Christo – *Carl R. Trueman*, Is the Finnish Line a New Beginning? – *Christoph Burger*, Recent Research on Martin Luther's Philosophical and Theological Education and Its Impact on Him – *Berndt Hamm*, An Opponent of the Devil and the Modern Age – *Scott Hendrix*, "More than a Prophet".

Dieser Aufsatzdienst erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Luther-Digest, P.O. Box 28801, Greenfield, WI 53228-8801 USA; E-Mail: jskocir@milwpc.com.

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greifin-Weg 37, 48167 Münster
Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg
Pfarrer z. A. Arne Dembek, Schleswiger Straße 23, 42107 Wuppertal
stud. theol. Martin Engels, Charlottenstraße 67, 42105 Wuppertal
Dr. Stefan Gradl, Hintere Marktstraße 9, 90441 Nürnberg
Oberkirchenrat Prof. Dr. Klaus Grünwaldt, Lutherisches Kirchenamt, Postfach
510409, 30634 Hannover
Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstraße 3, 80538 München
Dr. Eike Kohler, Evang.-Theol. Fakultät, Universität Bonn, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena
Pfarrer Dr. Volkmar Ortmann, Birkenweg 3, 61130 Nidderau
Pastor Prof. Dr. Andreas Pawlas, Erlenweg 2, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop
Dr. Sibylle Rolf, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1,
69117 Heidelberg
Pfarrer z. A. Dr. Henning Theißen, Luisenstraße 31, 53129 Bonn
Pfarrer Dr. Christian Wendebourg, Konrad-Witz-Straße 17, 81479 München
Prof. Dr. Eike Wolgast, Historisches Seminar, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg
Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Neu bei Mohr Siebeck

Gudrun Litz
**Die reformatorische
Bilderfrage in den
schwäbischen Reichsstädten**

Gudrun Litz hinterfragt den Kampf gegen die »Götzen« in den schwäbischen Reichsstädten und ihren Territorien nach dem Zusammenspiel allgemein-politischer, spezifisch-innerstädtischer, obrigkeitlicher, theologisch-frömmigkeitsgeschichtlicher und persönlicher Gründe und schildert die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten.

2006. Ca. 370 Seiten (SuNRN).
ISBN 978-3-16-149124-5 Leinen
ca. € 90,- (Dezember)

Harald Müller
Habit und Habitus
Mönche und Humanisten im Dialog

Harald Müller untersucht anhand ausgewählter Briefwechsel von Mönchen, die sich für humanistische Bildung interessierten, die Verhaltensspielregeln des Renaissance-Humanismus. Bei seiner Analyse findet er gemeinsame Interessen und sprachlichen Vorlieben, stößt aber auch auf teils tragische Rollenkonflikte zwischen antikeorientierter Bildungsbegeisterung und klösterlicher Norm.

2006. Ca. 440 Seiten (SuNRN).
ISBN 978-3-16-149123-8 Leinen
ca. € 85,- (Dezember)

Albrecht Beutel
In dem Anfang war das Wort
Studien zu Luthers
Sprachverständnis

»Vom Standpunkt der Lutherinterpretation aus kann man nur urteilen: Es ist ein sehr gelungenes Buch.«
Hartmut Hövelmann in
Luther 1 (1992), S. 43

Unveränderte Studienausgabe
2006. XVIII, 530 Seiten (HUTH
27). ISBN 978-3-16-149081-1
fadengeheftete Broschur € 49,-

Christoph Burger
**Marias Lied in Luthers
Deutung**
Der Kommentar zum
Magnifikat (Lk 1,46b-55)
aus den Jahren 1520/21

Christoph Burger erschließt Aufbau und Inhalt von Luthers Übersetzung und Deutung des Magnifikat als ein Beispiel der Bemühungen spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Theologen, für einen breiteren Leserkreis in der Volkssprache zu schreiben.

2007. Ca. 230 Seiten (SuNRN).
ISBN 978-3-16-149066-8 Leinen
ca. € 60,- (Februar)



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Maßgeschneiderte
Informationen:
[www.mohr.de/
form/eKurier.htm](http://www.mohr.de/form/eKurier.htm)

Johann Joachim Spalding: Kritische Ausgabe

Herausgegeben von Albrecht Beutel

Erste Abteilung: Schriften



2006.
LVII, 349 Seiten.
ISBN 978-3-16-
148972-3 Leinen
€ 109,-; in der
Subskription
€ 99,-



2006.
XXXI, 509 Seiten.
ISBN 978-3-16-
148974-7 Leinen
€ 119,-; in der
Subskription
€ 109,-

Band 1: Die Bestimmung des Menschen

(1.-11. Auflage)

Herausgegeben von Albrecht Beutel, Daniela Kirschkowski und Dennis Prause

Das geniale Jugendwerk *Die Bestimmung des Menschen*, 1748 erstmals erschienen, wurde ein Bestseller der Aufklärungstheologie. Mit ihm hat Johann Joachim Spalding die um die Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzende »anthropologische Wende« entscheidend befördert und das gelehrte Gespräch über den Menschen für ein halbes Jahrhundert, bis hin zu J.G. Fichtes gleichnamiger Schrift von 1800, maßgeblich bestimmt. Mit diesem Band wird der theologischen, philosophischen und literaturwissenschaftlichen Aufklärungsforschung ein zentraler Leittext editorisch präzise und leserfreundlich zur Verfügung gestellt.

Band 6: Kleinere Schriften: Teilband 1

Herausgegeben von Olga Söntgerath

Spaldings hier gesammelte *Kleinere Schriften* füllen eine empfindliche Lücke: Sie lassen die kontinuierliche Entwicklung seines Denkens einschließlich seiner fortlaufenden Rezeption der europäischen theologischen und philosophischen Fachdiskurse erstmals lückenlos nachvollziehen. Insofern stellt der Band eine für das kirchen- und kulturgeschichtliche Verständnis der deutschen Aufklärung unverzichtbare Textwelt bereit.

Mit diesen beiden Bänden ist die Abteilung Schriften der Kritischen Spalding Ausgabe abgeschlossen.

Maßgeschneiderte
Informationen:
www.mohr.de/
form@kurier.htm



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Christiane Tietz

Freiheit zu sich selbst

Entfaltung eines christlichen
Begriffs von Selbstannahme

Forschungen zur systematischen und
ökumenischen Theologie, Band 111.

2005. 234 Seiten, gebunden

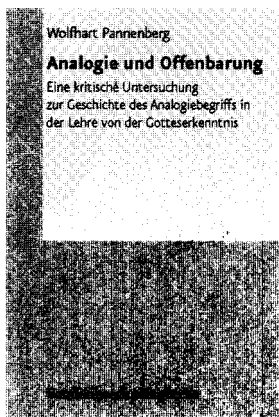
€ 49,90 D

ISBN 978-3-525-56339-7

Der allgemeinen Forderung, der Mensch möge sich selbst annehmen, da er nur so fähig sei, andere anzunehmen, steht die lutherische Rechtfertigungslehre vermeintlich entgegen. Luther problematisiert den Selbstbezug des Menschen und weist ihn, als eine Form des In-sich-Gekrümmt-Seins, sogar als Sünde aus. Christiane Tietz plädiert für einen Perspektivenwechsel, der den Grundaussagen der lutherischen Rechtfertigungslehre aber nicht widerspricht. Mit Paul Tillich setzt sie bei einer besonderen Form von Selbstannahme an, die dem Glaubenden versichert, dass er, der trotz seiner Unannehmbarkeit von Gott Angenommene, sich selbst auch annehmen darf.

Tietz entfaltet die Thematik in Anlehnung an Søren Kierkegaard. Daraus ergeben sich Einsichten, die zudem für die seelsorgerliche Praxis von großer Bedeutung sind.

Vandenhoeck & Ruprecht



2007. 215 Seiten, gebunden
€ 69,90 D
ISBN 978-3-525-56158-4

Wolfhart Pannenberg

Analogie und Offenbarung

Eine kritische Untersuchung zur Geschichte
des Analogiebegriffs in der Lehre von der
Gotteserkenntnis

Ob die Rede vom Sein Gottes gleichsinnig oder nur analog im Verhältnis zum sonstigen Sprachgebrauch zu verstehen ist, ist eine alte Streitfrage zwischen den Anhängern Thomas von Aquins und denen, die Duns Scotus und Wilhelm von Ockham folgen. Die Wiederaufnahme dieses Streits in der neueren Forschung hat Wolfhart Pannenberg veranlasst, seine bisher ungedruckte Habilitationsschrift zu diesem Thema (1955) nun der Öffentlichkeit zu übergeben.

Der ursprüngliche Text ist im Wesentlichen unverändert. Hinzugefügt ist ein Kapitel über Duns Scotus und Ockham, sowie ein Kapitel zum Ausklang der Geschichte des Gedankens der Analogie des Seins bei Meister Eckhart und bei Nikolaus von Kues. Das Werk schließt mit Bemerkungen, die auch Wolfhart Pannenburgs heutige systematisch-theologische Urteilsbildung zum Ausdruck bringen.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2007



Vandenhoeck & Ruprecht

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

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, 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: -2 78.
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	61
	Luther - für heute neu entdeckt	
Helmar Junghans (Bearb.)	Vom alltäglichen Dank an Gott. Luthers Auslegung von Ps 118,1 im Jahre 1530	62
	Aufsätze	
Martin H. Jung	Luther für Religionspädagogik und Gemeindearbeit	66
Klaus Kirchhoff	Inkompetenz organisieren. Luthers „rechte Weise in der Theologie zu studieren“ heute	79
Jan-Hendrik Olbertz	Luther uns uns. Grußwort zur Verleihung des Martin-Luther-Preises	86
Johannes Ehmann	Türken und Islam – Luthers theologische Untersuchung	89
	Seminarbericht	
Frank Hofmann	Luther unerwartet – Neue Zugänge zum Reformator	95
	Werkstatt	
Arne Dembek und Hellmut Zschoch	Luther und die Liebe. Eine Veranstaltung zum Reformationstag	98
	Bücherschau	113
	Luther-Nachrichten	131

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

Aus ganz unterschiedlichen Perspektiven beleuchten die Beiträge dieses Heftes Fragen der gegenwärtigen Wirkung und Wahrnehmung Luthers.

Martin H. Jungs Überlegungen zielen auf Religionsunterricht und Gemeindegearbeit und versuchen dafür neuere exegetische und historisch-theologische Ansätze zur Geltung zu bringen. Sein Beitrag geht zurück auf das Seminar der Luther-Gesellschaft zum Thema „Luther unerwartet – Neue Zugänge zum Reformator“ im Herbst 2006, über das *Frank Hofmann* berichtet.

Im Zusammenhang mit diesem Seminar wurde der Martin-Luther-Preis für den wissenschaftlichen Nachwuchs an *Johannes Ehmman* verliehen. Seine Preisrede macht deutlich, wie von Luther her das aktuelle Thema „Christentum und Islam“ als theologische Frage in den Blick gerät. Das läßt sich lesen als Versuch einer ersten Antwort auf die von dem sachsen-anhaltischen Kultusminister *Jan-Hendrik Olbertz* in seinem Grußwort an Lutherforschung und Theologie gerichteten Frage nach dem „Luther unter uns“ als Beitrag zu einer ethischen Urteilsbildung in der Gesellschaft.

Einen ganz anderen Aspekt der Gegenwartsbedeutung Luthers beleuchtet *Klaus Kirchhoff*, indem er Luthers Schema von Gebet, Meditation und Anfechtung auf aktuelle Fragen der Reform der universitären Bildung, speziell des Theologiestudiums, bezieht und damit die oft starren Diskussionsfronten produktiv aufzubrechen versucht.

Um die Vermittlung von Luthers theologischen Einsichten in gegenwartsnaher, sowohl theologisch verantworteter als auch unterhaltsamer Weise, geht es in dem von *Arne Dembek* und mir konzipierten Entwurf einer Veranstaltung zum Reformationstag, der in der Rubrik „Werkstatt“ zur Diskussion gestellt wird. Auch die *Bücherschau* läßt wieder alte und neue Zugänge zum Wittenberger Reformator und seiner Wirkungsgeschichte entdecken.

Der von *Helmar Junghans* bearbeitete Luthertext, der das Heft eröffnet, gibt diesen unterschiedlichen Perspektiven eines gegenwärtigen Zugangs zu Luther einen geistlichen Rahmen, indem er zum Danken als dem – in allen aktuellen Kontexten! – alltäglichen christlichen Lebensvollzug ermuntert.

Hellmut Zschoch

Vom alltäglichen Dank an Gott

Luthers Auslegung von Ps 118,1 im Jahre 1530

Bearbeitet von Helmar Junghans

Als die kursächsische Delegation 1530 zum Reichstag nach Augsburg zieht, läßt sie Martin Luther auf der Coburg zurück. Dort ist der vom Papst Gebannte und vom Kaiser mit der Reichsacht Geächtete sicher und zugleich schneller als in Wittenberg erreichbar. Luther hat also auf Anfragen zu warten, die von Augsburg an ihn herangetragen werden. Er selbst nimmt sich vor, die Übersetzung der alttestamentlichen Propheten voranzubringen und eine Revision der Psalterübersetzung vorzubereiten. Daher diktiert er seinem Schüler Veit Dietrich (1506–1549) eine fortlaufende Psalmenerklärung, die er vom 13. bis 25. Juni 1530 unterbricht. Während dieser Zeit verfaßt er seine Auslegung von Ps 118. Weil der lateinische Text mit „Confitemini Domino“ beginnt, überschreibt er diesen Psalm, den er besonders liebt, „Das Schöne Confitemini“. Indem er in seiner Handschrift „Schöne“ groß schreibt, betont er diese Eigenschaft in dem Sinn „das besonders schöne, das allerschönste“. Im August wird der Druck ausgeliefert.

Während Luther die Auslegung von Psalm 118 abfaßt, befindet er sich keinesfalls in Hochstimmung. Fast einen Monat hat er unter „Kopfdröhnen gelitten“. Kaiser Karl V. ist am 15. Juni in Augsburg eingezogen und hat die evangelische Predigt verboten. So herrscht eine große Ungewißheit über den weiteren Verlauf des Reichstages und damit auch der Reformation. Luther läßt sich davon aber nicht überwältigen, sondern richtet seinen Blick auf die unermessliche Güte Gottes und auf seine Gaben, für die es zu danken gilt.

Teile des folgenden Textes wurden am 13. Mai 2006 in der Morgenandacht verlesen, die in Leipzig im Rahmen des Luther-Seminars der Luther-Gesellschaft „Gott danken, loben und bitten bei Martin Luther“ gehalten wurde. Als Textvorlage diente WA 31 I, 68, 17–74, 33; der Seitenwechsel ist in eckigen Klammern angegeben.

Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich [Ps 118, 1].

Dieser Vers ist eine allgemeine Danksagung für alle Wohltaten, die Gott der Herr täglich der ganzen Welt – ohne Unterlaß in allen Dingen – guten und bösen Menschen erweist. Denn das ist die Art und Weise der heiligen Propheten: Wenn sie Gott in speziellen Dingen loben und danken wollen, fangen sie hoch an und holen weit aus. Sie loben ihn zugleich im allgemeinen, in allen seinen Wundern und Wohltaten. So auch hier, weil dieser Psalm Gott besonders wegen seiner höchsten Wohltat lobt, die er der Welt erwiesen hat – nämlich wegen Christus und seinem Reich der Gnade, die er der Welt verheißen und jetzt erwiesen hat –, fängt er mit allgemeinem Lob an und spricht: Danket dem Herrn, denn er ist ja doch ein herzlicher, gnädiger, [69, 18] gerechter,

gütiger Gott, der immerzu Gutes tut und eine Wohltat über die andere in Fülle über uns ausschüttet.

Denn du darfst diese Wörter „freundlich“ und „seine Güte“ nicht so gleichgültig und ungebildet lesen noch darüber hinweglaufen, wie die Nonnen den Psalter lesen oder wie die Chorherren und Chorschüler seine Worte in ihren Kirchen blöken und heulen. Du mußt vielmehr bedenken, daß es lebenspendende, wirkungsvolle und inhaltsreiche Wörter sind, die alles und jedes erfassen und verstehen lassen: Gott ist nicht wie ein Mensch freundlich, sondern von Grund seines Herzens geneigt und zugetan, immer zu helfen und Gutes zu tun. Er zürnt noch straft nicht gerne, es sei denn, er muß es tun und wird durch unaufhörliche, unbußfertige, verstockte Bosheit der Menschen dazu gezwungen und gedrängt. In den Fällen, in denen er daher zürnen und strafen muß, könnte ein Mensch nicht solange abwarten, sondern er strafte hunderttausend Mal eher und härter als er es tut.

Und diese freundliche und gnädige Gunst erweist er über alle Maßen reichlich und kräftig mit seiner täglichen und ewigen Güte, wie der Psalm hier spricht: „Seine Güte währet ewiglich“, das heißt, ohne Unterlaß tut er uns immerwährend das Beste. Er schafft uns Leib und Seele, behütet uns Tag und Nacht, erhält [70, 16] uns ohne Unterlaß am Leben. Er läßt Sonne und Mond uns scheinen sowie den Himmel, Feuer, Luft und Wasser uns dienen, aus der Erde Wein, Korn, Futter, Speise, Kleidung, Holz und alles Notwendige wachsen. Er gibt Gold und Silber, Haus und Hof, Frau und Kind, Vieh, Vogel und Fische. Summa: Wer kann das alles aufzählen? Und das alles in Fülle und überreichlich jedes Jahr, jeden Tag, jede Stunde, jeden Augenblick. Denn wer kann allein die Wohltat berechnen, daß er jemandem ein gesundes Auge oder eine gesunde Hand gibt und erhält? Man sieht erst dann, wenn wir krank sind oder eins davon entbehren müssen, was es für eine Wohltat ist, ein gesundes Auge, eine gesunde Hand, Fuß, Bein, Haupt, Nase, Finger zu haben. Und ebenso, was es für eine Gnade ist, Brot, Kleidung, Wasser, Feuer, Haus usw. zu haben.

Und wenn wir Menschen nicht so blind und der Güter Gottes so überdrüssig und unachtsam wären, gäbe es sicher auf Erden keinen Menschen, der so viele Güter zu eigen hat, der sie eintauschen wollte. Er nähme kein Kaisertum oder Königreich dafür, wenn er dafür dieser Güter beraubt wäre. Denn was kann ein Königreich gegen einen gesunden Leib für ein Schatz sein? [71, 17] Was ist aller Welt Geld und Gut gegen einen Tag, den uns die liebe Sonne täglich bereitet? Wenn die Sonne einen Tag nicht schiene, wer wollte nicht lieber tot sein? Oder was hülfe ihm all sein Gut und seine Herrschaft? Was wäre aller Wein und Süßwein in aller Welt, wenn wir einen Tag das Wasser entbehrten? Was wären alle hübschen Schlösser, Häuser, Samt, Seide, Purpur, goldene Ketten und Edelsteine, alle Pracht, Schmuck und Aufwand, wenn wir die Luft ein Vaterunser lang entbehren müßten?

Solche Wohltaten Gottes sind die größten und die allerverachtetsten. Und weil sie allgemein sind, dankt Gott niemand dafür. Sie nehmen und gebrauchen sie täglich immer so gedankenlos, als müßte es so sein und wir ein unbe-

dingtes Recht darauf hätten und Gott nicht einmal dafür zu danken brauchen. Sie sind eifrig, es liegt ihnen sehr am Herzen, tätig zu sein, sich zu sorgen, zu prozessieren, zu streiten, etwas zu erringen. Sie erstreben begierig überflüssiges Geld und Gut, Ehre und Wollust und alles in allem das, was den obengenannten Wohltaten nicht das Wasser reichen und uns aufs Hundertstel nicht so nützlich sein kann. Es hindert uns vielmehr an einem fröhlichen und friedlichen Gebrauch der allgemeinen Güter, so daß wir [72,19] sie nicht als solche erkennen noch Gott dafür danken können. [...]

[72,22] Siehe, nun sage du, wieviel Leute gibt es wohl auf der Erde, die diesen Vers verstehen? Es ist wahr, kein Schurke ist so böse, daß er – wenn er in der Kirche einen solchen Vers singt oder sonst hört – sich nicht einbildet, er verstehe ihn überaus gut und habe ihn völlig bis auf den Boden ausgesoffen. Er hat jedoch sein ganzes Leben lang nie an die Milch, die er von seiner Mutter gesogen hat, gedacht noch dafür gedankt, geschweige denn für alle Wohltaten Gottes, die Gott ihm sein ganzes Leben lang so unzählig und unsäglich erwiesen hat, daß er wohl in jeder Stunde allein wegen seiner Undankbarkeit mehr Sünden getan hat als Laub und Gras im Wald sind, wenn Gott ein Wucherer wäre und strenge Rechenschaft fordern wollte.

Darum sollte dieser Vers zu Recht einem jeden Menschen täglich, ja jeden Augenblick im Herzen und im Mund sein, so oft er ißt, trinkt, sieht, hört, riecht, geht, steht oder wie, wo und wann er seine Glieder, Leib, Gut oder einige Geschöpfe gebraucht, damit er daran denkt, daß er diese Dinge wohl entbehren muß, wenn Gott sie ihm nicht [73,18] zum Gebrauchen gibt und gegen den Teufel erhält. Daneben soll dieser Vers ihn an ein fröhliches Herz und regen Glauben gegen Gott mit Danksagung für seine tägliche Güte ermahnen und gewöhnen und sagen: Wohlan, du bist ja doch ein freundlicher, gütiger Gott, der du ewiglich – das heißt immerfort und ohne Unterlaß – mir Unwürdigen und Undankbarem so reichlich Güte und Wohltaten erweist. Lob und Dank mußst du haben.

Und das dient auch dazu, daß man sich in jedem Unglück damit trösten kann. Denn wir sind solche Weichlinge und so weiche Märtyrer: Wenn uns nur ein Bein wehtut oder eine Pustel befällt, können wir Himmel und Erde mit Klagen und Heulen, Murren und Fluchen vollschreien und nicht sehen, was für ein ganz geringes Übel eine solche Pustel gegenüber den anderen unzähligen Wohltaten Gottes ist, die wir noch voll und ganz haben. Das ist, als wenn ein König unsinnig werden wollte, weil er einen Pfennig verloren hat, obwohl er fast die halbe Welt mit unzähligen Geld und Gut besitzt, und wollte darüber heftig und maßlos fluchen und mit Flüchen herausdonnern wie jetzt die Fluchbolde mit Fluchen ihre Männlichkeit beweisen.

[74,18] Nun läßt doch der gute Gott solche geringen Übel uns nur deshalb widerfahren, damit er uns Schnarcher dadurch aus dem tiefem Schlaf aufwecke und dahin leite, daß wir lernen, dagegen die großen, unzähligen Wohltaten anzusehen, die noch vorhanden sind, und was werden sollte, wenn er seine Güte ganz von uns wenden und nehmen wollte, wie der fromme Hiob tat, als

er sprach: „Haben wir Gutes empfangen vom Herrn, warum sollten wir das Übel nicht erdulden?“ [Hi 2, 10]. Siehe, derselbe konnte diesen schönen Psalm und diesen Vers sehr fein singen und sprach: Wie es Gott gefällt, so geht es, „der Name des Herrn sei gelobt“ [Hi 1, 21]. Er klammert sich nicht nur an das Übel, wie wir unechten Heiligen es tun, sondern behält alle Güte und Wohltat des Herrn im Auge, tröstet sich damit und überwindet das Böse mit Geduld.

Also sollten wir all unser Unglück nicht anders ansehen noch annehmen, als wenn uns Gott damit ein Licht anzündet, wodurch wir seine Güte und Wohltat in anderen unzähligen Stücken sehen und erkennen können, so daß wir meinen: Es ist mit diesem geringen Übel kaum ein Tröpflein Wasser in ein großes Feuer oder ein Fünkeln in ein großes Wasser gefallen.

Prof. Dr. Dr. h. c. Helmar Junghans DD, Gletschersteinstraße 37, 04299 Leipzig; E-Mail: junghans@uni-leipzig.de

Luther für Religionspädagogik und Gemeindearbeit

Perspektiven einer neuen Wahrnehmung¹

Von Martin H. Jung

Martin Luther ist „in“, immer noch und immer wieder neu. An die 100 000 Menschen besuchen jährlich das Lutherhaus, annähernd 500 000 die Wartburg, drei Millionen sahen den Lutherfilm im Kino und sechs Millionen im Fernsehen. In der Millenniumsumfrage des US-Magazins „Life“ nach den bedeutendsten Persönlichkeiten des letzten Jahrtausends landete Luther auf Platz drei. Und selbst die „Pisapolizei“ von SWR3 hatte nach ihrer Straßenumfrage „Wer ist Martin Luther?“ im Jahre 2003 nicht nur Sechsen zu verteilen, denn einige Jugendliche lagen mit ihren Antworten – „Filmschauspieler“, „Moderator“ – angesichts des damals gerade laufenden Lutherfilms nicht völlig daneben, und ein Jugendlicher erzielte mit seiner Replik „Ein Freak aus der evangelischen Kirche, der etwas an eine Tür genagelt hat“ beinahe eine glatte Eins.² Martin Luther ist „in“, selbst in Kreisen, die nichts mit Kirche zu tun haben.

Das letzte große Jubiläum war 1983, das nächste große wird 2017 sein. Heute stehen wir genau dazwischen, blicken zurück und nach vorne und fragen: Ist Luther heute gesehen noch derselbe wie 1983? Hat sich die Wahrnehmung Luthers seither verändert? Gibt es neue Erkenntnisse und Einsichten? Gibt es ein revidiertes Lutherbild? Und welche Perspektiven folgen daraus für die Praxis der Lehrerin und des Pfarrers, für die Religionspädagogik und die Gemeindearbeit?

1. Luther und Paulus

Eine bedeutende und folgenschwere neue theologische Forschungsrichtung mit Relevanz für unser Lutherbild ist die sogenannte Neue Paulusperspektive. Dieser neue Ansatz der Paulusforschung sieht die in der Regel individual-soteriologisch verstandene paulinische Rechtfertigungslehre im Kontext der Frage nach dem Verhältnis der entstehenden christlichen Gemeinden zur älteren Gemeinschaft des Judentums, also in einem soziologischen Kontext. Das primäre theologische Anliegen des Juden Paulus sei es gewesen, die Gren-

¹ Vortrag, gehalten am 29. September 2006 in Lutherstadt Wittenberg auf dem Seminar „Luther unerwartet – neue Zugänge zum Reformator“ der Luther-Gesellschaft e. V. Für die Drucklegung erfolgte eine Überarbeitung, die Vortragsgestalt wurde aber beibehalten.

² <http://www.swr3.de/fun/comix/comix.php?ugid=476&seite=2&tablemode=> (23. 1. 2007).

ze zwischen Juden und Heiden zu überwinden und nicht in erster Linie dem einzelnen den Weg zum Heil aufzuzeigen. Die Rechtfertigungslehre des Paulus habe ihren Sitz im Leben im Streit um seine Missionspraxis und diene der Begründung der von ihm praktizierten gesetzesfreien Heidenmission.

Angelsächsische protestantische Neutestamentler haben vor 25 Jahren diese neue Sicht des Paulus erstmals ins Spiel gebracht. Zu erwähnen sind James Dunn, Krister Stendahl und Ed Sanders. Im angelsächsischen Forschungsraum fand die neue Perspektive großen Widerhall, unter christlichen wie unter jüdischen Forschern. In Deutschland war die Reaktion bislang verhalten. Die neueren kirchenamtlichen und teilweise interkonfessionellen Texte zum Thema Rechtfertigung blieben von dieser Entwicklung der Paulusforschung völlig unbeeinflusst. Im folgenden soll nicht über die Stärken und die Schwächen dieses Ansatzes unter dem Blickwinkel der neutestamentlichen Forschung diskutiert,³ sondern lediglich durchgespielt werden, welche Konsequenzen er für den Umgang mit Luther hat.

Die Neue Paulusperspektive will unsere Sicht des Paulus und seiner Theologie von der Brille lösen, die uns der Reformator selbst auf die Nase gesetzt hat und die in der deutschen Paulusforschung bis heute prägend ist. Mit der Neuen Paulusperspektive verbunden ist als indirekte Folge auch eine neue Sicht Luthers. Gemeinhin wird gesagt: Luther hat seine Theologie, insbesondere seine Rechtfertigungslehre, aus Paulus gewonnen. An Röm 1,17 machte er seine reformatorische Entdeckung. Wenn die Neue Paulusperspektive recht hat, dann wird man sagen müssen: Luther hat seine Theologie, insbesondere seine Rechtfertigungslehre, fundiert, indem er Paulus aus dem Blickwinkel seiner eigenen Theologie gelesen und interpretiert hat. Luthers Theologie wird man unter diesem Vorzeichen dann noch schärfer wahrnehmen können als eine in ihrer Zeit, in der Person selbst und in ihren religiösen Erfahrungen verwurzelte Theologie. An diesem Punkt müßte die Lutherforschung als Folge der Neuen Paulusperspektive noch einmal ganz neu nachdenken. Luthers Theologie wäre dann nicht, wie es jüngst Volker Stolle unternommen hat,⁴ als Konsequenz seines Paulinismus zu entfalten, sondern genau umgekehrt wäre sein Paulinismus als Konsequenz seiner Theologie zu reflektieren. „Luthers Theologie ist Erfahrungstheologie“, so Thomas Reinhuber in seinem Buch über „De servo arbitrio“.⁵ *Sola experientia facit theologum* – Theologe wird man nur durch Erfahrung. Dieses Diktum Luthers ist viel zitiert, es muß aber

³ Vgl. hierzu: Michael Bachmann (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, WUNT 182, Tübingen 2005. Als Stellungnahme im Blick auf Luther vgl. zuletzt Wilfried Härle, *Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die ‚New Perspective‘*, in: ZThK 103 (2006), 362–393.

⁴ Volker Stolle, *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10*, Leipzig 2002.

⁵ Thomas Reinhuber, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, TBT 104, Berlin 2000, 152.

auch an Luthers eigener Theologie durchexerziert werden. Bislang gibt es nur Untersuchungen zu Luthers Erfahrungsbegriff.⁶

Was folgt daraus für die Praxis? Drei Punkte sind zu bedenken:

1. Zu Luther als Erfahrungstheologen: Erfahrung ist als Folge der empirischen und dann der spirituellen Wende in der Praktischen Theologie zu einem wichtigen Leitbegriff derselben geworden. Zu verweisen ist auf die neueren Gesamtdarstellungen der Disziplin von Wolfgang Steck⁷ und Christian Möller.⁸ Und in der Religionspädagogik wird gegenwärtig, nachdem schon der problemorientierte Religionsunterricht erfahrungsbezogen war, indem er an die Alltagserfahrungen von Kindern und Jugendlichen anzuknüpfen suchte, unter dem Schlagwort „performativer Religionsunterricht“ eine Neukonzeption des Unterrichts propagiert unter der Zielbestimmung, in der Schule an religiöse Erfahrungen heranzuführen, die heutige Kinder und Jugendliche weder aus dem Elternhaus noch aus der Kirchengemeinde mitbringen.⁹ Ganz gleich, wie man zu diesem neuen Unterrichtsmodell steht: Die gegenwärtige Fokussierung der Erfahrung in der kirchlichen und der pädagogischen Praxis vermittelt einen Zugang zu Luther, denn Luther ermöglicht Begegnungen mit religiöser Erfahrung. Zu den Stärken des Lutherfilms gehörte es, Luthers religiöse Erfahrungen in einer Weise zu präsentieren, daß sich Zuschauer in diese fremden religiösen Erfahrungen hineinempfinden konnten. Luther ermöglicht Begegnung mit religiösen Erfahrungen. Vielfach sind es allerdings Kontrasterfahrungen, welche die eigene Erfahrungswelt verfremden, aber gerade dadurch zu Horizonterweiterungen beitragen. Gleichzeitig verhindert eine Einbeziehung Luthers in die Beschäftigung mit religiöser Erfahrung heute, daß die religiöse Erfahrung inhaltslos, theologisch leer wird, auf Gefühl, Empfindung, Erlebnis reduziert wird – eine Gefahr, die im Kontext des performativen Religionsunterrichts zweifellos besteht. Bei Luther ist die religiöse Erfahrung theologisch gesättigt, sie wird von ihm theologisch reflektiert. Oder mit Oswald Bayer: „Nicht Erfahrung als solche macht den Theologen zum Theologen, sondern die Erfahrung der Heiligen Schrift.“¹⁰ Der performative Religionsunterricht ist nur dann evangelisch, wenn er mit Bibeldidaktik innig verknüpft wird.

⁶ Z. B. Sebastian Degkwitz, Wort Gottes und Erfahrung. Luthers Erfahrungsbegriff und seine Rezeption im 20. Jahrhundert, Beiträge zur Theologischen Urteilsbildung 6, Frankfurt a. M. 1998.

⁷ Wolfgang Steck, Praktische Theologie. Horizonte der Religion, Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt, Bd. 1, ThW 15, 1, Stuttgart 2000.

⁸ Christian Möller, Einführung in die Praktische Theologie, UTB 2529, Tübingen 2004.

⁹ Joachim Kunstmann, Religionspädagogik. Eine Einführung, UTB 2500, Tübingen 2004.

¹⁰ Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, 2., durchges. Aufl., Tübingen 2004, 34.

2. Zur Neuen Paulusperspektive: Wenn die Überlegungen der Neuen Paulusperspektive auch nur annähernd ernstgenommen werden, hat das Konsequenzen für Bibelarbeiten und Predigten, die sich auf Paulus beziehen, ebenso wie für Bibelarbeiten und Predigten, in denen mit Luther argumentiert wird. Zu denken ist insbesondere, aber nicht nur, an den Reformationstag und das Reformationsfest. Bei Paulus wäre noch einmal ganz neu zu fragen, was er meint, und bei Luther könnte nicht mehr vorschnell behauptet werden, er stimme mit Paulus überein. In Soteriologie und Eschatologie dürften individuelle und universale Aspekte nicht mehr getrennt werden. Das Heil des einzelnen stünde in Verbindung mit der Zukunft Israels. Also nicht oder nicht nur: Meine Seele und ihr Gott, sondern: Kirche aus Juden und Heiden, oder sogar: Christen und Juden. Folgen hätte eine durch die Neue Paulusperspektive veränderte Sicht Luthers auch für den ökumenischen Dialog. Wenn das dogmatische Junktim Paulus-Luther gelockert oder gar aufgehoben ist, können die damit zusammenhängenden theologischen Fragen freier diskutiert werden, und zwar gerade weil Protestanten durch Luther dem Schriftprinzip verpflichtet sind.

3. Zu Luther und Paulus allgemein: Unbeschadet der neu sich stellenden exegetischen und theologiegeschichtlichen Fragen kann und muß in der Praxis Paulus als Zugang zu Luther und Luther als Zugang zu Paulus genutzt werden, und zwar in Predigt und Unterricht. Paulus steht für die Bibel und Luther für die Geschichte, und in Predigt und Unterricht müssen Bibel und Kirchengeschichte vernetzt werden, um kirchengeschichtliche Themen für die Entfaltung biblischer Fragestellungen nutzbar zu machen und umgekehrt.¹¹

Es geht im größeren Kontext um die Relevanz der Kirchengeschichte für Predigt und Unterricht. Von der Homiletik ebenso wie von der Religionspädagogik wird die Kirchengeschichte in der Regel stiefmütterlich behandelt. Doch Predigten profitieren davon, wenn sie aus dem Schatz geschichtlicher Exempel schöpfen können, und die Entfaltung biblischer Themen im Religionsunterricht ebenso. Eine Pauluspredigt kann Luther einbeziehen und eine Unterrichtseinheit über Paulus ebenfalls. Leider gibt es keine Predigthilfen, die den Predigern geschichtlichen Stoff zur Verfügung stellen, und an didaktischen Erschließungen kirchengeschichtlicher Themen, die diese in Bezug zu biblischen oder gar aktuellen Themen bringen, mangelt es. Hier gibt es eine gemeinsame Aufgabe für Homiletiker, Religionspädagogen und Kirchenhistoriker, aber auch jede Predigerin und jeder Lehrer kann sich dieser Herausforderung stellen und vernetzt mit anderen Themen neue Zugänge zu Luther, zur Reformation und zur Kirchengeschichte allgemein schaffen.

¹¹ Vgl. *Heidrun Dierk*, Kirchengeschichte elementar. Entwurf einer Theorie des Umgangs mit geschichtlichen Traditionen im Religionsunterricht, Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 10, Münster 2005.

Die Neue Paulusperspektive hat ihren Sitz im Leben im jüdisch-christlichen Dialog. Juden gaben mit ihren bohrenden Fragen, die sie den Christen nach Auschwitz stellten, den Anstoß, Paulus nicht mehr mit der Brille Luthers zu lesen, sondern es einmal mit einem anderen Modell zu versuchen. Juden stießen die Lutherforschung und die interessierte Öffentlichkeit auch dazu an, sich dem Verhältnis Luthers zum Judentum zuzuwenden.

2. Luther und die Juden

Die kritische Auseinandersetzung mit Luther in dieser Frage wurde im Jahre 1982 von Walther Bienert neu eröffnet. Die Forschung stellte sich den anti-jüdischen Schriften Luthers der Jahre 1538 bis 1543, in denen der Reformator Zwangsarbeit, Vertreibung und Synagogenverbrennung forderte und die im späten Mittelalter verbreiteten Vorwürfe wiederholte, die Juden würden Brunnen vergiften und Kinder ermorden. Daß Luther dabei nicht einfach unreflektiert polemisierte, zeigt die Tatsache, daß er den für reformatorisches Denken irrelevanten Vorwurf der Hostienschändung nicht erhob. Entschuldigend konnten die Lutherforscher allenfalls darauf verweisen, daß Luther nicht die Vernichtung der Juden gefordert hat.

In einem zweiten Schritt stellte sich die Forschung auch der Wirkungsgeschichte dieser Schriften. Nachdem Lutherforscher lange Zeit behauptet hatten, die antijüdischen Schriften Luthers seien im Luthertum des 16. und 17. Jahrhundert nicht rezipiert worden, wurde inzwischen an mehreren Beispielen gezeigt, daß mit ihnen doch argumentiert und antijüdische Maßnahmen gefordert und begründet wurden.¹²

Das Thema „Luther und die Juden“ markiert eine Schattenseite des Reformators und zugleich ein dunkles Kapitel der Geschichte der evangelischen Kirchen überhaupt. Was folgt daraus für die Praxis? Wieder sind drei Punkte zu nennen:

1. Aus Fehlern kann und muß man lernen. Die einzig mögliche Konsequenz aus Luther heißt an diesem Punkt: Abkehr von Luther. In den evangelischen Kirchen wurden Konsequenzen gezogen aus dem Verhängnis des evangelischen Antijudaismus. Das Thema „Juden und Christen“ und die Bemühung um eine positive Sicht des Judentums haben im Religionsunterricht, in der kirchlichen Bildungsarbeit und in der Predigt einen festen Platz gewonnen, und das sollte auch so bleiben. Doch auch in einem dritten kirchlichen Arbeitsbereich wäre über das Verhältnis zu den Juden nachzudenken, nämlich

¹² Rotraud Ries, Zum Zusammenhang von Reformation und Judenvertreibung. Das Beispiel Braunschweig, in: Helmut Jäger/Franz Petri/Heinz Quirin (Hg.), *Civitas et Communitas. Studien zum europäischen Städtewesen*. FS Heinz Stoob, T. 2, Köln 1984, 630–654; *dies.*, Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert, VHKNS 35, Quellen und Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte Niedersachsens in der Neuzeit 13, Hannover 1994.

in der Seelsorge. In Deutschland leben heute wieder weit über 100 000 Juden. Die Zeiten sind vorbei, in denen evangelischen Christen Juden nur begegneten, wenn sie Israel besuchten oder wenn sie prominente Gesprächspartner von dort nach Deutschland einluden. Juden leben wieder in Deutschland, und als Pfarrer muß man damit rechnen, daß einem in Kasualgesprächen ebenso wie in Gottesdiensten Jüdinnen und Juden begegnen. Sie entsprechen in der Regel nicht dem neu geschaffenen Klischee vom religiös aufgeschlossenen und gesprächsbereiten Juden, sondern sind ihrer Religion entweder entfremdet oder aber streng religiös: orthodox oder charismatisch-messianisch. Es wird Zeit, daß sich die christliche Seelsorge dieser neuen Herausforderung annimmt. Hier müssen sich die in den vergangenen Jahrzehnten gewonnenen neuen theologischen Einsichten bewähren. Kenntnis der Lebensumstände dieser Menschen ist ebenso erforderlich wie Sensibilität.

2. Das Wissen von der verhängnisvollen Rolle des Reformators im Zusammenhang der christlich-jüdischen Geschichte hindert daran, aus Luther einen Heiligen zu machen. Und das ist gut so, auch für den Umgang mit Luther in Schule und Gemeinde. Unsere Zeit braucht anscheinend wieder Vorbilder, Vorbilder im Glauben. Junge Menschen sehnen sich offenbar nach starken, überzeugenden Männern und Frauen. Die Resonanz des neuen Papstes unter Evangelischen macht dies überdeutlich. „Leider“ können wir mit einem evangelischen Papst nicht aufwarten. Außerdem widerspräche es evangelischen Grundprinzipien, Lebende in besonderer Weise zu verehren. Wenn die Reformatoren etwa im Augsburger Bekenntnis die Verehrung der Heiligen als Vorbilder im Glauben und Beispiele des Wirkens der göttlichen Gnade zubilligten, so dachten sie an bereits Verstorbene. Evangelische müssen in die Geschichte greifen, wenn sie mithalten wollen: King, Bonhoeffer, Luther. Verehrung darf sein, wenn dabei die Schattenseiten nicht ausgeblendet werden. Gerade damit wird auf die in diesen, dem Zwiespalt der menschlichen Existenz nicht enthobenen Menschen wirkende Gnade Gottes verwiesen und auf die Grunderkenntnis des Reformators: simul iustus et peccator – Gerechter und Sünder zugleich.

3. Obwohl das Wissen um die dunkle Seite des Reformators im Hintergrund der beiden entfalteten praktischen Konsequenzen steht, muß diese dunkle Seite nicht eigens thematisiert werden. Luthers Antijudaismus sollte nicht Thema von Unterrichtseinheiten, Predigten und Vorträgen werden. Am Israelsonntag kann beispielsweise der Philojudaismus thematisiert werden, den es im evangelischen Bereich ja auch gab und der in der Reformationszeit von Männern wie Urbanus Rhegius, Sebastian Castellio, Augustin Bader und Martin Borrhaus verkörpert wurde. Leider und zu Unrecht sind diese Gestalten nur wenig bekannt.

Über die Hintergründe von Luthers Antijudaismus wird in der Forschung immer noch kontrovers diskutiert. Was gab Luther den Anstoß zu seinen

antijüdischen Ausfällen? Ärger im Zusammenhang mit persönlichen Begegnungen mit Juden? Enttäuschung über die trotz der Erfolge der Reformation anhaltende Bekehrungsunwilligkeit der Juden? Verdächtigung der Juden, an aufkommender Gesetzmäßigkeit im evangelischen Lager, insbesondere am täuferischen Sabbatismus in Mähren schuld zu haben? Oder waren die auch verbal außergewöhnlich harten Ausfälle eine Begleiterscheinung von Luthers apokalyptischer Naherwartung oder ganz allgemein eine Folge von Krankheit und Altersstarrsinn? Auch über eine weitere Möglichkeit wäre einmal nachzudenken: Luther war Bettelmönch, Augustinereremit. Die Bettelorden waren im späten Mittelalter die Speerspitze des Antijudaismus. Das wurde an den Dominikanern und den Franziskanern, die zugleich Träger der Inquisition waren, bereits durch zahlreiche Forschungen gezeigt. Aber die Augustiner waren ebenfalls antijüdisch eingestellt. Luthers Antijudaismus könnte auch auf eine entsprechende Prägung in seinem Orden zurückzuführen sein. Der monastische Kontext des Reformators wurde unter anderen Aspekten in den vergangenen Jahren von der Forschung stark beachtet.

3. *Luther und das Mönchtum*

Luther war Mönch, und zwar zwanzig Jahre lang. Dessen sind sich viele Evangelische nicht bewußt, und auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Luther abstrahierte häufig von dieser Realität. Doch die jüngere Forschung hat die Prägung Luthers und seiner Theologie durch das monastische Leben mehrfach thematisiert.¹³ Überdies wurde, für evangelische Ohren noch ungewöhnlicher, darauf hingewiesen, daß die Reformation im tiefsten Grunde trotz ihrer äußerlichen Abwendung vom Klosterleben immer monastischen Idealen verpflichtet war und im Grunde Klosterideale wie Bußgesinnung, Gehorsam, Gebetseifer auf das Alltagsleben übertragen hat. „Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum“, so lautet der Titel eines bemerkenswerten Aufsatzes von Bernd Moeller.¹⁴ Ein dringendes Desiderat ist es, Luthers Theologie einmal systematisch und konsequent hinsichtlich möglicher monastischer Verwurzelungen zu befragen. Bislang gibt es nur eine Dissertation über Luthers Verhältnis zu Bernhard von Clairvaux,¹⁵ die sich allerdings auf die direkten, offensichtlichen Bezugnahmen des Reformators

¹³ Ulrich Köpf, Martin Luther als Mönch, in: Luther 55 (1984), 66–84; Johannes Schilling, Gewesene Mönche. Lebenszeugnisse in der Reformation, Schriften des Historischen Kollegs. Vorträge 26, München 1990; ders., Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, QFRG 67, Gütersloh 1997; Dorothea Wendebourg, Der gewesene Mönch Martin Luther. Mönchtum und Reformation, in: KuD 52 (2006), 303–327.

¹⁴ Bernd Moeller, Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum, in: ders. (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, SVRG 199, Gütersloh 1998, 76–91.

¹⁵ Theo Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, VIEG 148, Mainz 1993.

auf den Zisterzienser beschränkt. Mit dem neuen Interesse am Mönch Luther verbindet sich ein neues Interesse an Luthers Verhältnis zur Mystik sowie das Anliegen der finnischen Lutherforscher, die Vergöttlichung des Menschen als Aspekt der Lutherschen Soteriologie herauszuarbeiten.¹⁶

Die Brücke vom Mönch Luther in die Gegenwart ist offensichtlich. Eine Wertschätzung des monastischen Lebens und asketischer Formen der Spiritualität findet in den evangelischen Kirchen wieder Resonanz, merkwürdigerweise gerade zu einer Zeit, in der sie in der katholischen Bevölkerung Deutschlands an Bedeutung verliert. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften nehmen an Zahl zu. In Luthers ehemaligem Erfurter Kloster leben heute evangelische Benediktinerinnen. Pfarrkonvente besuchen den Schwanberg, und Schulklassen ziehen für Tage der Stille ins Kloster. Mit „7 Wochen ohne“ sammeln evangelische Christinnen und Christen schon seit 1983 Erfahrungen mit dem Fasten. Auch ein neu aufkommendes Pilgerwesen gibt es. Zu Fuß, mit dem Rad und per Bus sind zahlreiche Evangelische auf dem Jakobsweg unterwegs. Der schon erwähnte performative Religionsunterricht findet hier viele Anknüpfungsmöglichkeiten.

Diese Entwicklungen beruhen nicht auf der oben skizzierten neuen Sicht Luthers und der Reformation, korrespondieren aber mit ihr, und beide können in ein sich gegenseitig befruchtendes Verhältnis gebracht werden. Den am monastischen Leben und an asketischer Spiritualität interessierten Evangelischen kann Luther neu nahegebracht werden, und umgekehrt kann mit Luther für ein – evangelisch verstandenes – monastisches Leben und für – evangelisch verstandene – asketische Spiritualität Interesse geweckt werden. Das eröffnet auch neue Chancen der ökumenischen Kooperation.

Als problematisch muß jedoch aus evangelischer Sicht unter diesen neuen spirituellen Angeboten die Wiederbelebung des Jakobswegs bewertet werden. Gewiß führt er den Pilger durch reizvolle Landschaften, aber er verträgt sich schlecht mit evangelischen Überzeugungen. Der Jakobsweg stand im Dienste der Reconquista, der katholischen Rückeroberung Spaniens. Zu ihr gehörte die Zerstörung einer Kultur, die zeit- und ansatzweise von religiöser Toleranz geprägt war. Mit der Reconquista verbunden waren Judenvertreibungen, Zwangstaufen, Moslemvertreibungen und, was häufig vergessen wird, auch innerchristliche Gewaltmaßnahmen, nämlich die Jahrhunderte währende Diskriminierung getaufter Juden und ihrer Nachfahren, der mit einem Schimpfwort sogenannten Marranen, und die Vernichtung der mit einem Schimpfwort sogenannten Mozaraber, einer indigenen spanischen Kirche, die sich unter der Moslemherrschaft gebildet hatte. Das Grab des Jakobus in Santiago verdankt sich überdies freier Erfindung. Besser wäre es, wenn evangelische Christen statt zum „falschen Jakobi-

¹⁶ Vgl. *Tuomo Mannermaa*, Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, AGTL.NF 8, Hannover 1989; *Simo Peura/Antti Raunio* (Hg.), Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie., SLAG A 25, VLAR 15, Erlangen/Helsinki 1990; *Simo Peura*, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, VIEG 152, Mainz 1994.

bus“ zum Beispiel zum echten Franziskus pilgern würden. Elisabeth in Marburg kann ja leider nicht mehr aufgesucht werden. Eine religiöse Form wie das Pilgern darf nicht ohne ihren Inhalt und Kontext betrachtet werden.

Luther war Mönch, zwanzig Jahre lang. Seine Mönchsexistenz endete, nachdem sie allerdings schon seit Jahren an Intensität verloren hatte, definitiv erst mit der Heirat Katharina von Boras im Jahre 1525.

4. Luther und die Frauen – Frauen und Reformation

Katharina von Bora ist nicht mehr wegzudenken aus der modernen Präsentation des Reformators, und sie hat sogar bereits so stark an Selbständigkeit gewonnen, daß sie einen eigenständigen Zugang zur Reformation und zum Reformator bilden kann, Luther also partiell zu ersetzen in der Lage ist.

Die Anstöße zu diesem Perspektivenwandel kamen von der feministischen Theologie. Bahnbrechend wirkte jedoch der des Feminismus ganz und gar nicht verdächtige amerikanische Kirchenhistoriker Roland Bainton, ein Methodist, der schon 1971 ein Buch über „Frauen der Reformation“ publiziert hatte, das aber erst 1995 ins Deutsche übersetzt wurde.¹⁷ Mit drei Auflagen in zwei Jahren wurde es in Deutschland ein kirchengeschichtlicher Bestseller ohnegleichen.

Die Forschung hat sich in den vergangenen Jahren intensiv mit Katharina von Bora, Argula von Grumbach, Katharina Zell, Ursula Weida, Margareta von Treskow, Elisabeth von Münden und anderen beschäftigt, neue Quellen erschlossen und unbekannte Fakten enthüllt.¹⁸ Die Beteiligung von Frauen am Reformationsgeschehen wurde ebenso diskutiert wie die Konsequenzen der Reformation für Frauen. Auch Luthers Sicht der Frau und ihrer Rolle in Ehe, Gesellschaft und Kirche wurde neu thematisiert, wobei deutlich wurde, daß es auch in diesem Bereich bei Luther einerseits theologisch begründete, nach vorne weisende Neuansätze gab, andererseits aber auch Schattenseiten.

Schnell hat die Thematik Eingang gefunden in die kirchliche Bildungsarbeit und den schulischen Religionsunterricht. Die aktiven Frauen der Reformation bieten neue Zugänge zu Luther und der Reformation, nicht nur, weil sie Luther gelesen hatten und von Luthers Ideen geprägt waren. Grumbach und Zell waren mit Luther persönlich bekannt, sind ihm begegnet. Erstere wechselte außerdem Briefe mit ihm. Der Zugang läßt sich also auch leicht erzählerisch umsetzen und korrespondiert mit der in der Religionspädagogik durch Veröffentlichungen Karl Ernst Nipkows und Friedrich Schweitzers vor einigen Jahren neu aufgekommenen Wertschätzung biographisch-lebensgeschichtlicher Zugänge zu religiösen Themen. Während zu Katharina von Bora 1999, in ihrem Jubiläumsjahr, ein kleiner Unterrichtsentwurf vorgelegt wur-

¹⁷ Roland H. Bainton, *Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli*. 10 Porträts, Gütersloh 1996.

¹⁸ Vgl. u. a. Martin H. Jung, *Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter. Kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen der Reformationszeit*, Leipzig 2002.

de,¹⁹ harren die übrigen, in gewisser Hinsicht sogar interessanteren Frauen der Reformation noch ihrer didaktischen Erschließung.

Katharina von Bora hat nicht gepredigt wie Katharina Zell und auch keine Flugschriften verfaßt wie Argula von Grumbach. Sie war in ihrer Ehe für Haus und Hof, für die Gäste und für die Finanzen zuständig. Mit ihr kommt ein Stück Wittenberger Alltag, der Reformator privat, in den Blick, wie auch durch neue archäologische Entdeckungen und Erkenntnisse.

5. Lutherarchäologie und Luthergedenken

Auch in diesem praktisch-anschaulichen Bereich hat sich in den vergangenen Jahren forschungsmäßig viel getan, was der Praxis neue Zugänge zum Reformator eröffnet. In Wittenberg wurde am Lutherhaus gegraben und gebaut, und es wurde seine Geschichte erforscht. Nachdem schon im Jahre 1983 der zugemauerte Zugang vom Kloster zu dem Turm wieder sichtbar gemacht worden war, in dem Luther seine Studierstube hatte und seine reformatorische Entdeckung machte, erfolgte im Jahre 2001 die Freilegung der Fundamente des Turms, und sie wurden bei der Neugestaltung des Museums architektonisch sehr gelungen ins Zentrum gerückt. Der anders als die oberen Etagen (abgesehen von der Lutherstube) weitgehend im Originalzustand erhalten gebliebene Keller des Gebäudes wurde in das Museum einbezogen, und 2004 wurden schließlich die Fundamente eines Anbaus ausgegraben, in dem Luther wahrscheinlich nach 1522 sein Arbeitszimmer hatte.²⁰ Wer heute Wittenberg besucht, kommt dem echten Luther also viel näher als noch vor wenigen Jahren. Gleichzeitig wurde die spannende Bau- und Museumsgeschichte des Lutherhauses vorbildlich dokumentiert.²¹

Auch das Luthergedenken wurde in den Blick genommen,²² und es sind zahlreiche Einzelforschungen zur Lutherrezeption erfolgt. Besonders erwähnenswert in diesem Zusammenhang sind die Arbeiten Christian Wieses zur jüdischen Auseinandersetzung mit Luther im 19. und frühen 20. Jahrhundert.²³

¹⁹ Jürgen Frank, „Eine starke Frau“. Katharina von Bora, die Lutherin. Ein Unterrichtsentwurf nicht nur für die Jahrgangsstufe 7/8, in: Forum Religion 1999, Heft 3, 30–41.

²⁰ Vgl. Martin Treu, Waschhaus, Küche, Priorat. Die neuen archäologischen Funde am Wittenberger Lutherhaus, in: Luther 76 (2005), 132–140.

²¹ Stefan Laube, Das Lutherhaus Wittenberg. Eine Museumsgeschichte, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 3, Leipzig 2003; Anne-Marie Nesper, Luthers Wohnhaus in Wittenberg. Denkmalpolitik im Spiegel der Quellen, Katalog der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 10, Leipzig 2005.

²² Christiane Theiselmann, Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts, EHS R. 28 Kunstgeschichte 135, Frankfurt a. M. 1992; Stefan Laube (Hg.), Lutherinszenierung und Reformationserinnerung, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 2, Leipzig 2002.

²³ Christian Wiese, Überwinder des Mittelalters? Ahnherr des Nationalsozialismus? Zur Vieltimmigkeit und Tragik der jüdischen Lutherrezeption im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik, in: Laube, Lutherinszenierung (s. Anm. 22), 165–197.

Durch die Einbeziehung des Luthergedenkens und der Lutherrezeption in die Beschäftigung mit Luther gelangt Luther sozusagen in die Fläche und wird überregional konkret präsent. Es ist ja in gewisser Hinsicht bedauerlich, daß Luther nach 1521 an Wittenberg bzw. Kursachsen gefesselt war und nicht wie Melanchthon im Lande herumreisen konnte. Westlich von Worms, südlich von Heidelberg, östlich der Coburg und nördlich von Magdeburg gibt es leider keine geographischen Anknüpfungspunkte an Luther und das mit seiner Person unmittelbar zusammenhängende Reformationsgeschehen. Doch Lutherrezeption und Luthergedenken lassen sich überall ausfindig machen. Lutherkirchen, Luthergemeinden, Luther-Gemeindehäuser, Lutherschulen, Lutherstraßen und Lutherplätze gibt es an vielen Orten und laden dazu ein, entdeckt, dokumentiert und hinsichtlich der Geschichte ihrer Namensgebung erforscht zu werden. In manchen protestantischen Kirchen hängen Bilder des Reformators, zum Beispiel in Schnaittach, oder sein Kopf zielt die Kanzel, wie beispielsweise in Stendal. Richtige große Denkmäler, die an Luther erinnern, gibt es ebenfalls nicht nur an seinen Wirkungsorten wie Eisenach, Eisleben, Wittenberg und Worms, sondern auch andernorts, beispielsweise in Genf. All dies sind lokale Anknüpfungspunkte, die Zugänge zu Luther vermitteln können.

Die neuen Funde in Wittenberg und die ebenfalls teilweise neu gestalteten Luthergedenkstätten in Eisleben und Eisenach motivieren natürlich auch zum Reisen. Bildungsreisen und Freizeiten sind feste Bestandteile moderner Gemeindearbeit geworden. „Lernen durch Begegnung“ ist ebenfalls ein wichtiges Stichwort in der derzeitigen Religionspädagogik.²⁴ Doch beim Reisen geht es nicht nur um Lernen und Bildung. Gottesdienstliche Elemente sind immer integriert, und ganz nebenbei findet wohl auch immer Seelsorge statt. Reiseangebote zu Stätten der Reformation sollten auch an Schulen attraktiv gemacht werden. Sie eignen sich hervorragend für Projekte, in denen die Schüler selbst aktiv werden, und für fächerverbindenden Unterricht. Dabei ist nicht nur an die Geschichte zu denken, sondern auch an Geographie, Politik, Kunst, Musik und Deutsch. Es muß nicht immer London, Paris, Prag oder Rom sein: Warum nicht einmal Wittenberg? Und wenn schon eine europäische Hauptstadt das Ziel sein soll, dann läßt sich Wittenberg inzwischen ja problemlos mit Berlin, Dresden oder Warschau verbinden.

6. *Luther und die Seelsorge*

In mehreren, ganz unterschiedlich ansetzenden Forschungen wurde in den letzten Jahren Luther als Seelsorger in den Blick genommen und sein theologisches Anliegen als seelsorgliches interpretiert.²⁵ Luther war Seelsorger, und

²⁴ Jahrbuch der Religionspädagogik 21 (2005).

²⁵ Vgl. Klaus Winkler, *Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht*. Hannover 1984; Ute Mennecke-Haustein, *Luthers Trostbriefe*, QFRG 56, Gütersloh 1989; Joachim Heubach (Hg.), *Luther als Seelsorger*, VLAR 18, Erlangen 1991; Christian Möller,

Hauptthema und Hauptziel seiner Seelsorge war der Trost. Von Luthers Verständnis der Seelsorge und von seiner Praxis der Seelsorge können, so sind sich alle einig, auch heute noch Anregungen ausgehen. In den kleiner werdenden evangelischen Gemeinden können und müssen die Pfarrerrinnen und Pfarrer Seelsorge, verstanden als Bemühen um den einzelnen, ganz neu ernst nehmen und einüben. Vereinzelung und Einsamkeit nehmen in der modernen Gesellschaft zu, und gleichzeitig wächst der Druck, sich zu verändern und anders zu sein, als man ist, im Beruf ebenso wie in der Partnerschaft und in der Familie. Gekannt, geschätzt und angenommen zu sein, so wie man ist, ist die Sehnsucht vieler Menschen, und da sind die evangelische Seelsorgerin und der evangelische Seelsorger gefragt. Und die Religionspädagogik müßte noch darüber nachdenken, ob ein moderner Religionsunterricht nicht auch seelsorgliche Dimensionen haben sollte und ob zu der durch ihn angestrebten „Befähigung zum Christsein“²⁶ nicht auch seelsorgliche Kompetenzen – Wahrnehmung des und Bemühen um den einzelnen – gehören könnten.

7. Schluß

Die Wahrnehmung Luthers hat sich verändert und wird sich weiter verändern, seine Relevanz aber ist ungebrochen. Luther ist und bleibt ein fester Pfeiler evangelischer Identität. Was macht Evangelische zu Evangelischen? Die Abgrenzung von Rom und seinem Papst ist momentan kaum noch identitätsstiftend, weil der neue deutsche Papst, von dem viele auf der Straße sogar glauben, er sei evangelisch, die Herzen auch vieler Evangelischer gewonnen hat. Identitätsstiftend für Evangelische sind die Bibel und Luther, Schrift und Tradition, so könnte man sagen, und die ebenfalls von Luther stammende, mit seinem Paulinismus in Verbindung stehende Idee der Freiheit. Letztere wurde sowohl von der Lutherforschung als auch von der Systematischen Theologie im allgemeinen in den vergangenen Jahren häufig thematisiert, was ihre Zentralität und Aktualität unterstreicht.²⁷

Martin Luther, in: *ders.* (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius, Göttingen 1995, 25–44; *Gerhard Ebeling*, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen 1997.

²⁶ *Christian Grethlein*, *Fachdidaktik Religion. Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis*, UTB 2668, Göttingen 2005, 267.

²⁷ *Anja Lobenstein-Reichmann*, *Freiheit bei Martin Luther. Lexikographische Textanalyse als Methode historischer Semantik*, *Studia Linguistica Germanica* 46, Berlin 1998; *Melanie Beiner*, *Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ für die theologische Anthropologie*, *MThSt* 66, Marburg 2000; *Klaus Nürnberger*, *Martin Luther's Message for us Today. A Perspective from the South*, Pietermaritzburg 2005; *Jörg Dierken/Arnulf von Scheliha* (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Religion in Philosophy and Theology* 16, Tübingen 2005; *Jörg Dierken*, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2005.

Evangelische Identität gibt es nur unter Einbeziehung der Geschichte. Evangelische Identität wird in Luther und in der Geschichte der Reformation anschaulich. Die Geschichte hat keinen normativen Charakter, aber nur die Geschichte kann Anschauung, Konkretion vermitteln. An Luthers Biographie und Theologie lassen sich Essentials des evangelischen Glaubens²⁸ immer wieder neu definieren und veranschaulichen. Luther ist die wichtigste Symbolfigur und Identifikationsgestalt, die der Protestantismus aufzuweisen hat. Sie funktioniert aber nur, wenn es gelingt, sie auf theologisch und historisch verantwortliche Weise so modern wie möglich und doch so fremd wie nötig zu zeichnen und dabei das Wesentliche ihrer Botschaft zu bewahren. „Identitätsbestimmung bedeutet Abgrenzung und Brückenschlag zugleich, lebt von der Feststellung von Differenzen und damit Eigenem einerseits und des dennoch immer neu versuchten Vermittlungsvorgangs andererseits.“²⁹ Dem Lutherfilm von Eric Till ist diese Vermittlung, dieser Brückenschlag gelungen. Die Aufgabe stellt sich aber immer wieder neu, jeder Dozentin und jedem Dozenten der Theologie, jedem Pfarrer und jeder Pfarrerin und jeder Religionslehrerin und jedem Religionslehrer.

Prof. Dr. Martin H. Jung, Institut für Evangelische Theologie, Universität Osnabrück, 49069 Osnabrück; E-Mail: martin.jung@uni-osnabrueck.de

²⁸ Die anhand von Luther mögliche Konzentration auf das Elementare entspricht einem in der Religionspädagogik unter dem Schlagwort der Elementarisierung geäußerten Anliegen. Vgl. Friedrich Schweitzer (Hg.), *Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele*, Neukirchen-Vluyn 2003.

²⁹ Hans Waldenfels, Vorwort, in: *ders./Werner Gephart* (Hg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, stw 1411, Frankfurt a. M. 1999, 7–11, 7.

Inkompetenz organisieren

Luthers „rechte Weise in der Theologie zu studieren“ heute

Von Klaus Kirchhoff

„Wir sind da. Erschöpft, aber zufrieden“ – so zitiert die ZEIT den Präsidenten der Freien Universität Berlin Dieter Lenzen im Blick auf den so genannten Bologna-Prozeß,¹ der seit dem Beschluß der europäischen Bildungsminister von 1998 für eine Vereinheitlichung universitärer Studiengänge steht. Die neuen Studienabschlüsse Bachelor (BA) und Master (MA) sorgen derweil noch immer für organisatorische Umbaumaßnahmen an deutschen Fakultäten. Das Studium soll nicht nur effektiver, sondern im Zuge dessen vor allem kürzer werden – aus nachvollziehbaren volkswirtschaftlichen Gründen. Die jüngeren und kompetenteren Absolventinnen und Absolventen betreten früher und unverbraucher die Arena des Arbeitsmarktes und erübrigen damit einen größeren Teil ihrer besten Jahre für das Berufsleben. Schwer zu sagen, wie und wo sich die Vorliebe für die alte Schule der Alma mater², die für ein solides Fachstudium und die damit verbundene Persönlichkeitsbildung einige Jahre mehr veranschlagt, wird behaupten können.

Die Rahmenbedingungen haben sich damit auch für das Theologiestudium geändert. Neben die nach wie vor zentralen Studiengänge Pfarramt und Lehramt tritt mit dem Bachelor und Master das Modell einer zügigen, berufunspezifischen theologisch-akademischen Ausbildung. Dieses Modell wirft Fragen auf, die für die Zukunft der theologischen Fakultäten elementar sind. Mit welchen Berufsperspektiven lassen sich die neuen Studienabschlüsse bewerben?³ Welche allgemeinen Qualifikationen vermittelt das Theologiestudium? Wie ist die bildungspolitische Akzentverschiebung vom kanonischen Fachwissen zu Schlüsselkompetenzen theologisch und hochschuldidaktisch umzusetzen?

Um diese Fragen zu sondieren, werde ich im folgenden den Versuch unternehmen, Martin Luthers Auffassung über „eine rechte Weise in der Theologie zu studieren“ aus der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe sei-

¹ Jan-Martin Wiarda, Auf der Überholspur, DIE ZEIT: Campus, 24. Mai 2006, zitiert nach: http://www.zeit.de/2006/22/Bachelor_xml.

² Für eine Renaissance des Leitbildes der Alma mater als persönliche Begegnungsstätte plädiert der Mannheimer Literatur- und Medienwissenschaftler Jochen Hörisch in: DIE ZEIT Campus online, 8. September 2006.

³ Der Einstieg ins Vikariat bzw. Pfarramt setzt nach wie vor das kirchliche Examen voraus. Der Bachelor-Abschluß gewährt hier keinen Zugang. Angesichts der finanziellen Lage der Kirchen und der entsprechenden Einstellungssituation wird dies wohl auch bis auf weiteres für den Master-Abschluß gelten.

ner deutschen Schriften von 1539 zu Rate zu ziehen.⁴ Ihr Kern liegt in der Trias von oratio (Gebet), meditatio (Durchdringung) und tentatio (Versuchung). Bevor diesem Dreischritt im einzelnen nachgegangen werden soll, ist jedoch zunächst auf seine inhärente Programmatik hinzuweisen. Die Neuordnung der klassischen mittelalterlichen Kontemplationsstufen durch Luther⁵ hat eine Pointe, die sie für praktische Erwägungen relevant werden läßt. Sie eignet sich daher nicht allein deshalb für die Suche nach einem Leitbild evangelisch-theologischer Wissenschaftskultur, weil sie aus der Feder des Reformators selbst stammt. Es ist die mit ihr bezeichnete Öffnung zur Lebenspraxis, die Anschlußmöglichkeiten an die Fragen einer gesellschaftlichen Bewährung des Theologiestudiums erlauben. Luthers Neuerung beruht in der veränderten Zielperspektive, die nicht mehr die kontemplative Schau als Höhepunkt des theologischen Prozesses erachtet, sondern die Bewährung und Prüfung des erfahrenen Evangeliums im Alltag.⁶ Meine zentrale These besteht nun darin, daß das Studium der Theologie, sofern es sich formal von der Trias des *Gebets*, der *Durchdringung* und der *Versuchung* leiten läßt, zu einem selbstreflexiven Umgang mit Kompetenz und Inkompetenz erziehen kann, der wünschenswerte Sekundärtugenden für den Berufsalltag bereitstellt. Daß diese nicht in Sauberkeit, Pünktlichkeit und Gehorsam bestehen, soll die folgende Charakterisierung theologischen Studierens zeigen.

1. Oratio – betende Theologie, Distanz und Heiterkeit

Ob man dem theologischen Betrieb an der Universität dadurch ein angemessenes Profil verliehe, daß man zeichenhaft das Gebet vor Lehrveranstaltungen wieder einführe, darüber ließe sich streiten. Kirchliche Bildungseinrichtungen werben immerhin zum Teil mit jener Einheit von Lehre und Leben, von Reflexion der Religion und religiöser Praxis, die das Fachstudium in gemeinschaftliche Lebensformen einbettet. Auch die universitäre Theologie leugnet ihre Verbindung zu Kirche und Konfession indessen keineswegs, verzichtet aber zugunsten individualisierter, offener Zugangsformen auf den Verbindlichkeitsanspruch, das private Leben religiös mitzugestalten. Das Wohnen im Wohnheim der Fakultät bleibt fakultativ. Es wäre m. E. ein Verlust im Angebot theologischer Studiermöglichkeiten, den Charme der säkularen Universitätstheologie gegen eine als oktroyiert empfundene Frömmigkeit einzutauschen. Interessanter erscheint mir daher die Frage, ob theologischem Denken als solchem eine Art und Weise eigentümlich ist, die dem Gebet entspricht.

Luther ist das Gebet so wichtig, daß er seine Empfehlung für ein wahrhaftiges Studium der Theologie mit der oratio beginnen läßt. Nicht zufällig dient

⁴ Text: WA 50, 658,29–661,8.

⁵ Vgl. Martin Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984, 91 f.

⁶ A. a. O., 92.

ihm dabei ein Psalm zur Veranschaulichung, wenn er die demütige Bitte um Gottes Erleuchtung, Leitung und Verstandesgabe *vor* alles Denken und Forschen stellt.⁷ Der Psalter erweist sich ihm hier als Schule des Gebetes, ganz so, wie ihn die monastische Tradition seit je auffaßte. Luther denkt beim Gebet daher nicht an eine immanente Struktur des Denkens, sondern an den konkreten Vollzug des Gebetes: „knie nieder in deinem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und [dir] Verstand gebe.“⁸ In Zeiten des wiederentdeckten Leibes hat man die äußere Form des Gebetes neu schätzen gelernt. Doch wie vermag sich die erwähnte „Demit“ im *Denken* der Theologinnen und Theologen zu spiegeln? Erlegt ihnen ein derartiges Gebet nicht womöglich in Form falscher Bescheidenheit Denkverbote auf, die ihren Reflexionshorizont ideologisch einengen, statt – wie im Gebet artikuliert – ihn zu erleuchten? Daß es Luther bei aller Skepsis gegenüber geistlichem Schrifttum und humanistischem Intellektualismus darum nicht gegangen sein kann, zeigt nicht nur sein eigenes Schaffen, sondern auch die Tatsache, daß er die geistigen Fähigkeiten seiner Zunftgenossen durchaus voraussetzt, wenn er sie scherzhaft auffordert: „laßt uns Ehre suchen und hochmütig sein, wo wir vermögen“.⁹ Vielmehr zielen seine scharfen Warnungen auf den drohenden Hochmut der klassischen Sündenlehre ab, denn unter allen Akademikern dürfte den Theologinnen und Theologen Überheblichkeit am schlechtesten bekommen. Nimmt man Luthers Warnungen ernst, fragt sich jedoch, ob die Bitte um den Heiligen Geist der Theologie bereits nachhaltig einen unpräntziösen Stil zu verleihen vermag. Ähnliches gilt für die alte Widmung theologischer Literatur „Auf daß in allem Gott verherrlicht werde“ (Ut in omnibus deus glorificetur). Wie sieht jedoch ein freies wissenschaftliches Denken aus, das sich im Anschluß an und in Analogie zum Gebet entfaltet? Da Denken zunächst etwas anderes als Beten ist, kann es sich tatsächlich nur um äußere Analogien handeln. Zwei Eigenschaften des Gebetes lassen sich – ungeachtet der verschiedenen Formen und Funktionen des Gebetes – dabei m. E. mit theologischem Denken in Verbindung bringen: die durch das Gebet ermöglichte *Selbstdistanz* und seine *optimistische Resignation*.

Wer betet, artikuliert Gefühle und Gedanken und breitet sie vor Gott aus. Durch die Objektivierung kann er zu seiner Situation in *Distanz* treten und wenn er sie auch am Ende nicht mit anderen Augen sehen kann, so kann er doch den eigenen Blick als solchen relativieren. Die inneren Freiheitsmomente, die dadurch entstehen, sind funktional äquivalent mit dem Humor. Das gilt insbesondere für die *optimistische Resignation* des Gebetes. Sie kommt in der zuversichtlichen Bereitschaft zum Ausdruck, die ernste, unbedingte Gültigkeit des Eigenen aufzugeben, in diesem Sinne zu re-signieren bzw. zu

⁷ WA 50, 659,13 ff.

⁸ WA 50, 659,10–12.

⁹ WA 50, 661,5 f.

re-semantisieren und darin Erleichterung, vielleicht Erheiterung zu erfahren. Strukturell findet sich dergleichen auch im wissenschaftlichen Denken wieder. Für alle hermeneutischen Bemühungen – und diese bilden einen großen Teil nicht nur theologischer, sondern allgemein geisteswissenschaftlicher Gedankenarbeit – ist eine reflexive Distanzierungsfähigkeit von eigenen Urteilen konstitutiv und ohne den Vorbehalt des Irrtums und des Mißverständnisses läßt sich hier keine Forschung betreiben. Wenn sich in dieser allgemeinen Überlegung nicht nur die Theologie als „gebetsanalog“ erweist, beeinträchtigt das den Wert des Vergleichs keineswegs. Ausschlaggebend ist, daß für die Theologie das Beispiel des Gebetes eine Möglichkeit eröffnet, sich ihres Wesens, ihrer Frömmigkeit – in aller gebotenen Unbescheidenheit – zu vergewissern.

Nun wird man kaum annehmen dürfen, daß das Studium der Theologie wie von selbst zu konstruktiver Selbstdistanz und Heiterkeit erzieht. Wenn jedoch über ein Leitbild, über eine „rechte Weise in der Theologie zu studieren“, nachgedacht werden soll, müssen derartige Idealisierungen erlaubt sein. Verkneift es sich Luther doch selbst nicht, sich an der Komik des allzu ernststen Theologen zu belustigen: „Lieber, so greif dir selber an deine Ohren, und greifst du recht, so wirst du finden ein schönes Paar große, lange, haarige Eselsohren.“¹⁰ Wer stellt schon gerne einen Esel ein? – Es sei denn einen Esel, der in der Lage ist, den Esel in sich und anderen mit etwas Humor zu sehen und dadurch im Zaum zu halten ...

2. Meditatio – wiederholende Theologie und Nachdenklichkeit

Das Innovationspotential der Theologie liegt in der Wiederholung. Dabei ist das Bedürfnis nach Wiederholung allerdings nicht einer mangelnden Empfindsamkeit für Langeweile oder einem schwachen Gedächtnis zu verdanken, sondern der Einsicht in die Allmählichkeit menschlicher Erkenntnis. Der Bitte um Gottes offenbarende Hilfe folgt darum die neugierige und geduldige Arbeit der meditatio – der wiederholenden Durchdringung: „Nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und das buchstäbliche Wort im Buch immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der heilige Geist damit meint.“¹¹ Nicht nur der einzelne Christenmensch lebt davon, daß die gewohnten oder offenkundigsten Lösungen und Interpretationen nicht für alle Lebensphasen und Zeitalter dieselben bleiben müssen. Auch die theologische Wissenschaft profitiert von der Bereitschaft, gültige Prämissen und Sätze immer wieder zu überprüfen. Die Wiederholung, das Neulesen des Vertrauten kultiviert dann im Idealfall die Fähigkeit, in Alternativen zu denken.

¹⁰ WA 50, 660,35–37.

¹¹ WA 50, 659,22–25.

Können die neuen Kurzstudiengänge dem „meditativen“ Wiederholungscharakter der Theologie Rechnung tragen? Es liegt nur zu nahe, protestierend in den Ruf nach einer didaktischen „Verlangsamung“ einzustimmen, wie er bisweilen in der Religionspädagogik laut wird.¹² Doch wird man zugeben müssen, daß sich die *Inhalte* des Studiums als solche ohnehin gar nicht übermäßig wiederholen sollen – unabhängig von der Dauer eines Studiums. Es ist nicht die Redundanz der Studieninhalte, sondern eine *methodische Kompetenz*, die es vielleicht neu zu entdecken gilt. Wäre es eine Zumutung, in Seminararbeiten, Klausuren oder mündlichen Prüfungen zwei Lösungen für das gleiche Problem, zwei Antworten auf die gleiche Frage, zu verlangen? Nach Luther zu urteilen durchaus nicht. Das zeitaufwendige Erlernen der biblischen Sprachen wäre völlig sinnlos, wenn die Wörterbücher, die man schließlich benutzt, für jedes Wort nur eine einzige Bedeutung bereitstellten, womöglich eine ohnehin allzu vertraute. Vielmehr besteht das Wesen theologischer Arbeit auch im übertragenden Sinne in einer Form von Übersetzung, die eine solide Zweisprachigkeit erfordert und die Akribie, Übersetzungsalternativen „immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen“ zu können. Anders ist die Sprache religiöser Wirklichkeitsdeutung nicht in die Sprache gegenwärtiger menschlicher Existenz zu übersetzen.

Wiederum sind es nicht nur Theologinnen und Theologen, die es sich leisten dürfen, am Ende eines Forschungsprozesses unabhängig von der von ihnen favorisierten Lösung mit Nachdenklichkeit zu schließen. Auch die Kolleginnen und Kollegen im Ingenieurwesen werden sich den Horizont der technischen Optimierung in der Regel offenhalten wollen.

3. *Tentatio – versuchte Theologie und Sportlichkeit*

Theologie ist von Anfang an bestritten worden. Sowohl ihre Lehren im einzelnen als auch ihre Berechtigung insgesamt blieben selten unbekämpft. Wenn man den Diskurs um den Relevanzverlust der Geisteswissenschaften ernst nehmen darf, wie er sich vor einigen Jahren in einer Artikelserie der ZEIT niederschlug,¹³ scheint heute eine entsprechende Apologetik auch in Nachbardisziplinen der Theologie an Bedeutung zu gewinnen. Doch wenn Luthers Lob des starken Gegners auf die wissenschaftliche Universitätstheologie heu-

¹² Vgl. Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltag – Religionspraxis*, Stuttgart 1998, 143; Georg Hilger, *Wahrnehmung und Verlangsamung als religionsdidaktische Kategorien. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik*, in: Hans-Günter Heimbrock, *Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wende zur Lebenswelt*, Weinheim 1998, 152 ff.; Horst-Klaus Berg, *Methoden biblischer Texterschließung*, in: Gottfried Adam/Rainer Lachmann, *Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht*, Göttingen 1998, 165.

¹³ Exemplarisch etwa: Martin Spiewak, *Rettet euch selbst, sonst tut es keiner. Die Geisteswissenschaften sind für die Zukunft schlecht gerüstet. Sie müssen sich ändern. Oder untergehen*, in: DIE ZEIT, 22. April 2004, Nr. 18.

tiger Tage übertragbar sein soll, wird man der Theologie zunächst einmal wieder einen solchen Gegner wünschen müssen. An gesellschaftlicher Indifferenz wächst niemand, auch die Theologie nicht. Die Frage ist also, wer geeignet und gewillt sein könnte, für sie „wieder recht den Teufel (zu) spielen“¹⁴. Denn im Detail wissenschaftsimmanenter Diskussionen steckt nicht genug Teufel für Luthers Leitbild einer versuchten Theologin oder eines versuchten Theologen. Man müßte die anspruchsvolle Versuchung geradezu einladen in die Vorlesungen und Seminare. Hier holt das Theologiestudium konzeptionell bereits einiges nach: am institutionalisierten Kontakt zu externen Herausforderungen. Die Metaphorik des Kampfes im Zusammenhang mit Religion ist auch unabhängig von Zeiten des erstarkenden Fundamentalismus heikel, aber ohne den Gegenwind einer offenen Streitkultur verliert die Theologie ihren Biß. Dabei können sich Herausforderungen auch ganz undramatisch als gesellschaftliche Problemfelder erweisen. Aus Sicht der gegenwärtig häufig beanspruchten Systemtheorie stellen sich Wissenschaften und deren Institutionen als herrenlose Systeme dar, die sich selbst in Gang halten und sich selbst genug sind. So ernüchternd derartige Beschreibungen sein mögen – die Theologie wird sie gerade nicht als Rechtfertigung der innertheologischen oder gar innerkonfessionellen Nabelschau auffassen wollen, sondern nach Wegen suchen, sich diesen Systemzwängen zu widersetzen. Die angehenden Berufstheologinnen und Berufstheologen, so würde es Luther jedenfalls betrachten, kämpfen insofern tatsächlich einen Kampf, wenn sie die alltagspraktische Bedeutsamkeit der Glaubenswirklichkeit predigen, lehren und ihr entsprechend zu leben versuchen. Ihnen sollte das Studium hin und wieder Gelegenheit zur apologetischen Übung auf akademischem Niveau geben. Vielleicht gäbe der ein oder andere öffentliche Disput dazu geeigneten Anlaß. Doch wer fordert die Theologie heraus? Diese Frage gälte es erst einmal zu klären. Luther hat bei aller Warnung vor theologischem Eigendünkel immerhin soviel Selbstbewußtsein, daß er „seinen Papisten“ und sonstigen Gegnern dafür danken kann, daß sie „einen ziemlich guten Theologen“ aus ihm gemacht haben.¹⁵ Die geistige Sportlichkeit der Theologinnen und Theologen bedarf des Trainings. So läßt sich 1Petr 5,8 dann wieder mit angemessener Spielfreude lesen: Seid nüchtern und wacht; denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge.

4. Fazit

Wenn im Zuge der Modularisierung und Neukonzeptionierung der Studiengänge Evangelischer Theologie nach den kompetenzbildenden Dimensionen einzelner Lehrveranstaltungen gefragt wird, dann ist die Theologie aufgefor-

¹⁴ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*. Der Tragödie erster Teil, Vers 2010.

¹⁵ WA 50, 660,12–14.

dert, unabhängig von äußeren Wünschen ein eigenes Leitbild zu artikulieren. Luthers Zeilen über die „rechte Weise in der Theologie zu studieren“ bieten dazu Orientierungsmöglichkeiten, die oben entfaltet wurden und zum Schluß noch einmal zuspitzend als die drei „Inkompetenzen“ der Absolventinnen und Absolventen eines theologischen Studiums zusammengefaßt seien, die sich hinter oratio, meditatio und tentatio verbergen.

1. Theologinnen und Theologen sind keine Perfektionisten. In einer betenden Theologie üben sie sich darin ein, ihr eigenes Denken und Tun distanziert zu betrachten. Indem sie die Illusion des Perfekten durchschauen, müssen sie jedoch ihr Engagement nicht einbüßen – im Gegenteil bewahren sie sich vor tiefen Enttäuschungen und bleiben nachhaltig motiviert, indem sie selbst ihr Bestes geben, statt sich am Anspruch der Vollkommenheit zu überheben.

2. Theologinnen und Theologen sind nicht unkompliziert. In einer wiederholenden Theologie der geistigen Durchdringung gewöhnen sie sich daran, die Dinge aus mehreren Perspektiven zu sehen und alternative Deutungsmöglichkeiten zu erwägen. Die Skepsis gegenüber Eindeutigkeiten macht sie widerständig, aber auch kreativ.

3. Theologinnen und Theologen sind nicht selbstgenügsam. Ihnen fehlt die Fähigkeit, sich selbst zu motivieren. Vielmehr entfalten sie erst da ihre größten Möglichkeiten, wo sie herausgefordert werden, wo ihnen Aufgaben gestellt werden, Anfragen an sie gerichtet werden oder auch Relevanz entzogen werden soll.

Was sollte nach diesem Leitbild zukünftig erwarten, wer studierte Theologinnen und Theologen beschäftigen will? Ich zitiere Luther: Einen Esel – aber einen ziemlich guten!

Klaus Kirchhoff, Evang.-Theol. Fakultät, Abteilung für Religionspädagogik,
Am Hof 3–5, 53113 Bonn; E-Mail: k.kirchhoff@ev-theol.uni-bonn.de

Luther unter uns

Grußwort zur Verleihung des Martin-Luther-Preises für den wissenschaftlichen Nachwuchs am 29. September 2006 in der Schloßkirche zu Wittenberg

Von Jan-Hendrik Olbertz

Es gibt in Deutschland Rahmenpläne für den evangelischen Religionsunterricht, in denen man einen Themenkomplex „Reformation“ vergeblich sucht. Dort habe er auch nichts zu suchen, kann man von manchen Fachleuten hören, denn solche Stoffgebiete gehörten allenfalls in den Geschichtsunterricht. Wenn es gut läuft, arbeiten Religions- und Geschichtslehrer zusammen, und die Schüler erfahren tatsächlich auch etwas über die *religions-* und *theologie-*geschichtlichen Zusammenhänge, unter denen unsere Konfessionen und Kirchen entstanden sind. Wenn es gut läuft, lernen sie nicht nur ein paar dürre Fakten zur Einordnung der politischen und kirchenpolitischen Ereignisse in die europäischen Entwicklungen von Spätmittelalter und Renaissance. Wenn es gut läuft, wird ihnen etwas von den Motiven und der religiösen Kraft, von denen Männer wie Martin Luther bewegt waren, wirklich nahegebracht, so nahe, daß sie sie auf ihre eigene Religiosität beziehen können.

Aber läuft es denn gut? Als die Pädagogik noch nicht über das heutige, erziehungswissenschaftlich und didaktisch reflektierte Methodenrepertoire verfügte, lernten Grundschüler Martin Luther zumindest als Autor des Kleinen Katechismus kennen, wenn auch vielleicht nicht lieben, denn sie mußten den Katechismus auswendig lernen. Ich kann mich selbst noch aus der Christenlehre daran erinnern. Heute wird kaum ein Religionsschüler oder Konfirmand mit dem Begriff „Katechismus“ etwas verbinden können. Das ist auch nicht nötig, wenn die Fragen und Antworten des Katechismus, also Luthers Fragen und Antworten, in anderer, neuer, eben heutiger Form und in heutigen Kontexten thematisiert werden. Es gibt viele gute Beispiele dafür, daß dies geschieht. Aber Martin Luther selbst scheint darüber für die religiöse Bildung – natürlich abgesehen von Wittenberg, wo der *genius loci* sein Recht behaupten muß – mehr und mehr an Bedeutung zu verlieren.

Luther bleibt ein Thema der Spezialisten. Die Luther-Forschung blüht, und daß sie immer wieder neue Triebe erhält, ist nicht zuletzt der Luther-Gesellschaft und ihrem verdienstvollen Nachwuchsforscher-Preis zu verdanken. In mancher Hinsicht kennt die heutige Theologie die Theologie Luthers vermutlich besser, als er sie selbst kannte. Ob sie ihn in der Regel auch besser versteht, als er sich selbst verstand, wie es die romantische Hermeneutik von jedem Leser verlangte, ist eine andere Frage. Zweifellos stellt aber die heute zu prämierende Arbeit einen besonders intensiven Versuch eines solchen Verstehens dar. Ihr Buch, Herr Dr. Ehmann, vollzieht Luthers Verhältnis zum und seine

Auseinandersetzung mit dem Islam durch sein gesamtes Werk, durch seine gesamte theologische Entwicklung hindurch nach. Sie legen großen Wert darauf, Luthers einschlägige Texte nicht nur historisch in den zeitgenössischen Kontext der „Türkengefahr“ und der daran geknüpften Auseinandersetzung einzuordnen, womit oft genug Luthers Worte lediglich einem historistischen Relativismus überantwortet wurden, der *alles* einordnet und alles gleich versteht. Vielmehr arbeiten Sie heraus, wie sich Luthers theologische Grundeinsichten in seiner Beschäftigung mit dem Islam unter dem Eindruck der zu seiner Zeit und mit ihm zusammenhängenden politischen Krisen widerspiegeln.

Als Nicht-Fachmann würde mich in diesem Zusammenhang interessieren, wie Sie speziell bei Luther das methodische Problem bewerten, seine theologischen Positionierungen gegenüber dem Islam und den Türken ihrer zeitbedingten Zuspitzungen und Emotionen zu entkleiden und gleichsam zeitlose theologische Regeln aus ihnen zu destillieren, die auch für die interreligiösen und interkulturellen Konflikte *unserer* Zeit Gültigkeit beanspruchen.

Als Kultusminister, also eher als Generalist denn als Spezialist, interessiert mich außerdem die Frage, wie wir von einem Luther der Forschung zu einem *Luther unter uns* kommen. Damit meine ich natürlich nicht etwa, daß Luther Gegenstand allein der Verehrung werden soll. Und ebenso wenig meine ich die allgemeine Elektrisierung, die in unseren Tagen allein von der Nennung des Titels Ihres Buches ausgehen kann, denn die auf den ersten Blick augenfällige tagespolitische Aktualität Ihres Themas verbraucht sich so schnell, wie die Schlagzeilen der Presse wechseln, denken wir nur an die Absetzung von Mozarts Idomeneo vom Spielplan der Berliner Oper. Beispielsweise können wir bei Ihnen oder in Luthers Schriften selbst wiederfinden, daß Luther die Stellung zu Krieg und Frieden danach bewertete, daß Christen zwar nicht der Krieg an sich, wohl aber ein Krieg um der Ausbreitung oder Verteidigung des Christentums willen, verboten sei. Unser Interesse an einer solchen Aussage kann nicht darauf zielen, eine „Stelle“ bei einer anerkannten Autorität gefunden zu haben, die als Argument in den gegenwärtig in den Medien geführten Debatten über einen „Kulturkampf“ zwischen Orient und Okzident dienen kann. Vielmehr muß unser Interesse meiner Überzeugung nach darauf gerichtet sein, das theologische Motiv dieser Forderung Luthers zum Tragen zu bringen, um die darin verborgene Frage nach der kulturellen Vermittlung und Determination der scheinbar ganz und gar innerlichen religiösen Identität *als meine eigene Sache* zu erkennen. Nur dann kann ich – hoffentlich – wie Luther, wenn die Situation es verlangt, existentielle Entscheidungen in wachem Gehorsam gegen Gott treffen.

So läßt sich in diesem Beispiel ein Problem der Lutherforschung in eine Forderung an die religiöse Urteilsfähigkeit aller Christen umformulieren. Die Relevanz der Arbeit der Lutherexperten wird dadurch gewiß nicht unterlaufen. Es fragt sich aber, ob wir den Boden für alle Menschen so bereitet haben, daß sie imstande sind, historisch-literarisches Wissen auf die eigene Religiosität oder zumindest Reflexionsfähigkeit zu beziehen. Und wie können wir ihn

neu bereiten? Religiöse Urteilsfähigkeit bedarf einer aktiven und aufgeklärten Frömmigkeit. Sie bedarf also religiöser Bildung. Dabei geht es nicht zuletzt um Wissen, auch traditionelles und konfessionelles Wissen, auch „Katechismus“-Wissen, wenn Sie den Begriff erlauben. Immer allerdings geht es um persönlich geformtes Wissen – Wissen, in dem die religiöse Dimension unseres Seins zum Tragen kommt. In einer so verstandenen religiösen Bildung könnte auch Luther in einer Weise „präsent“, also *unter uns*, sein, die uns ebenso wie die Lutherforschung trägt. Dann wäre es nicht nur die Symbolik dieser Wittenberger Schloßkirche, sondern die Präsenz Luthers im Leben unserer Kirche und unserer Gesellschaft, die uns als Forscher wie als Christen trägt.

Ich freue mich gerade vor dem hier skizzierten bildungspolitischen Hintergrund, der zumal in den ostdeutschen Ländern eine besondere Herausforderung an die Schulen und Kirchengemeinden stellt, daß die Luther-Gesellschaft in diesem Jahr mit Herrn PD Dr. Johannes Ehmann einen Preisträger auszeichnen kann, der in seiner Arbeit „Luther, Türken und Islam“ ein ebenso gelehrtes wie ambitioniertes Beispiel theologischer Betrachtung einer wahrlich nicht unbedeutenden Thematik im Wirken Luthers gegeben hat. Hierzu möchte ich Ihnen, Herr Dr. Ehmann, herzlich gratulieren und dies mit den besten Wünschen an die Luther-Gesellschaft für ihre weitere Fördertätigkeit zur Unterstützung von Nachwuchswissenschaftlern verbinden.

Kultusminister des Landes Sachsen-Anhalt Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz,
Turmschanzenstraße 32, 39114 Magdeburg; E-Mail: minister@mk.lsa-net.de

Türken und Islam – Luthers theologische Unterscheidung

Überlegungen zu ihrer Aktualität

Von Johannes Ehmann

Es kann einer akademischen Arbeit¹ nichts Besseres geschehen, als daß sie Aufmerksamkeit erregt. Und Aufmerksamkeit kommt zustande im Falle von Aktualität. Von daher legt sich die Vermutung nahe, daß eine wissenschaftliche Untersuchung zur Verhältnisbestimmung christliche Theologie – Islam das Privileg allgemeinen oder zumindest verstärkten kirchlichen Interesses beanspruchen darf. Denn: Islam ist „in“, jedenfalls in den Schlagzeilen der Weltfriedenspolitik, der Gesellschaftspolitik, neuerdings auch der Religions- und Kulturpolitik – auch der Kirchenpolitik. Auch der Theologie?

Trägt oder trügt die Vermutung der Aktualität hinsichtlich einer Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers? Oder präziser gefragt: Welche Erwartungen bestehen eigentlich, wenn man sich nicht nur aktuellen Islamfragen zuwendet, sondern diese historisch (und systematisch) rückbindet an reformatorische Theologie?

Hier sind zunächst zwei ernüchternde Feststellungen zu treffen: Mag das Thema auch aktuell sein, die direkte Konfrontation mit der brisanten Verbindung Luther und Islam ruft Abwehr hervor. Offensichtlich ist das Bild des polemischen und *nur* polemischen Luther weithin zu bestimmend, als daß daneben oder dahinter eine nur irgend hilfreiche kirchliche Position zum Thema Islam weder erwartet noch erhoben werden könnte. Als vor nicht allzu langer Zeit die Synode einer größeren lutherischen Kirche in Deutschland sich dem Thema Islam widmete, da war der (alleinige?) Hauptstreitpunkt die Friedensfähigkeit des Islam als religiöse und politische Erscheinung. Die Frage der Grundierung eines interreligiösen Dialogs auf evangelischer, gar *reformatorischer* Grundlage blieb dagegen außen vor – und damit eben auch die Erörterung der Frage: Woher nehmen die Kirchen eigentlich die Maßstäbe ihres theologischen Urteils – sowohl über den eigenen christlichen Glauben wie über den (weiter) fremden islamischen? Denn *geurteilt* wird, an Stammtischen wie in Parlamenten, in Schulen und eben auch in den Gemeinden.

Man wird dem Reformator Martin Luther zugute halten müssen, daß er sich den theologischen Fragen gestellt hat. Luthers Theologie entwickelt sich dabei als eminent kritische und zugleich seelsorglich bestimmte Theologie: Was er

¹ Johannes Ehmann, Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers in seiner theologischen Entwicklung 1515–1546, Habil.schrift Heidelberg 2005.

zu sagen hat, das sagt er nah am Menschen, was er den Menschen zu sagen hat, das sagt er deutlich und affirmativ, und was er den Gegnern zu sagen hat, das sagt er überdeutlich und polemisch, manchmal auch kaum erträglich und jenseits des guten Geschmacks. Aber die jüngste Kirchengeschichte lehrt, sich hier vor einschlägigen Zitaten zu hüten: Manchmal überlagern isolierte Zitate das Intendierte, wie der Papst in Regensburg erfahren mußte.

Wie sich nun aber Luthers Stellung zu Türken und Islam annähern, ohne auszufern oder sich in Differenzierungen und historischen Erwägungen zu verheddern?

Den eindringlichsten Zugang zum Problem dürfte das von Luther Ende 1541 gedichtete Kinderlied gegen die zwei Erzfeinde Christi bieten, das heute noch (in der nach 1547 in Nürnberg gemilderten Fassung) zu den Lieblingsliedern im Protestantismus gehört:

„Erhalt uns Herr bei deinem Wort / und steur des Papsts und Türken Mord, /
die Jesum Christum deinen Sohn, / wollen stürzen von seinem Thron.“²

Man wird sich dem Eindruck der Unerbittlichkeit dieser Strophe kaum entziehen können. Luther dichtet so, als er Anfang der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts wahrzunehmen glaubt, daß die Erwachsenen und vor allem er selbst das Ende der Türkeengefahr nicht mehr erleben werden und es nun darum gehe, die Kinder als nachwachsende Generationen in ihrem Glauben zu erhalten. Und dieser Glaube, evangelischer Glaube, ist bedroht. Bedroht von zwei Seiten, wie es die biblische Geschichte und die Geschichte der Kirche seit jeher zeigen: Bedroht von innen: von falscher Lehre, Anmaßung und Spaltungen; und bedroht von außen: von Verfolgern der Kirche, Haßpredigern und Feinden guter Obrigkeit.

Das ist das Grundmuster der Theologie Luthers, seiner Seelsorge wie seiner Polemik, daß ein Christenmensch in dieser doppelten Ausrichtung sein Leben lebt: in der Ausrichtung auf Gottes Reich und alle Getauften in seiner Kirche – und in der Ausrichtung auf die Welt, deren Friede bedroht ist von Aggression, Machtgier und Rechtsbeugung.

Seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts bleut Luther diese Unterscheidung zweier Reiche ein, die den Christenmenschen in Verantwortung vor Gott und den Nächsten stellt, eine Unterscheidung, die lehrt, vor Gott alle Gerechtigkeit allein im Glauben zu suchen, und die zugleich lehrt, an aller menschlichen, gebrochenen und vorläufigen Gerechtigkeit mitzuwirken. Und weil dies so ist, richtet sich Luthers flammender Protest gegen die Vermischung beider Reiche: gegen die Übergriffe der Kirche ins weltliche Regiment, oder umgekehrt: gegen die religiöse Überhöhung staatlicher Machtansprüche und den Griff ins Gewissen. Wer aber betreibt mit geistlicher Autorität und kirchlichem Recht letztendlich weltliche Politik? *Das Papsttum*, sagt Luther.

² WA 35, 467.

Und wer lehrt mit seiner Religion das Kriebsrecht, die Mißachtung der Frauen und der Ehe, mithin die Auflösung der Obrigkeit und des Hausstandes? *Der Türke*, sagt der Reformator.

Hier ist eine Zäsur zu setzen, um nichts aufs schiefe Gleis zu geraten. Luther ist mit solchen Worten kein Stimmführer an deutschen Stammtischen, er bringt aber zum Ausdruck, was eben heute auch unsere zeitgenössische Diskussion bestimmt: das Problem der Verbindung von Religion und Gewalt, der Zuordnung von Staat und Religion, wie auch der Rolle des einzelnen in der Gesellschaft.

Zunächst muß jedoch anderes herausgestellt werden: Luther beurteilt den Islam und die Muslime anhand seiner Erfahrungen mit den *Türken*. Und er beurteilt die Türken anhand seiner Erfahrungen mit einer den Frieden nicht achtenden und kriegerisch-expansiven Macht. Für Luther sind Muslime die Türken, und Türken sind Osmanen, und Osmanen sind Aggressoren. Es gehört m. E. zu seinen größten Leistungen, daß Luther selbst erkennt: Der Aufruf zum legitimen Kampf gegen die türkische Bedrohung ist *nicht*, ja trotz allem nicht gleichzusetzen mit der Auseinandersetzung von Christentum und Islam.

Aus diesem Grunde widmet sich Luther neben dem Aufruf zum Kampf an des Kaisers Seite gegen die Osmanen insbesondere in den vierziger Jahren nun auch der Auseinandersetzung mit dem *Islam*, dem türkischen Glauben oder Glauben „Mahmets“ (wie er sagt).

Das aber heißt modern gesprochen: Wir können unser Bild vom Islam nicht allein anhand derer entwerfen, die uns als politisch-aggressive Macht begegnen, sondern müssen weiterfragen. Aus diesem Grunde sucht Luther Literatur, um den Islam als Religion zu widerlegen. Die umfänglichste Schrift, die Luther in diesem Prozeß zu Rate zieht und sich zu eigen macht, ist die eines scholastisch geschulten Dominikaners aus dem Jahre 1300, die *Verlegung* (= Widerlegung) *des Alkoran, Confutatio Alcorani* (1542). Luther wählt diese Schrift, weil sie ihm ein authentisches Bild des Islam zu liefern scheint und übersetzt sie ins Deutsche. Aber nicht einfach für *die* Deutschen, sondern für die evangelische *Gemeinde*. Aus einer wissenschaftlich-scholastischen Schrift vom Ende des 13. Jahrhunderts wird eine aktuelle Seelsorgeschrift bedrängter evangelischer Kirche.

Zweierlei muß hier zugestanden werden: Auch diese Schrift ist voller Polemik; auch bei Luther entlädt sich alles Üble, das sich in christlicher Apologetik gegen den Islam seit Jahrhunderten angesammelt hat, in vielen sprachlichen Entgleisungen. Und damit geht einher, daß nach heutiger Erkenntnis Luthers Anschauung vom Islam sich nicht von mittelalterlichen Vorstellungen hat lösen können.

Und doch treffen wir auch eine Menge Neues:

- So sind die Türken für Luther nicht einfach „ungläubige Feinde“, sondern zuerst des lebendigen Gottes Geißel und Zuchtrute, der nicht (wie bisher) durch Kreuzzüge, sondern nur durch Buße begegnet werden kann.

- Die Türken bilden für Luther nicht krude Beispiele falschen Glaubens, sondern bieten Anlaß zu christlicher Selbstkritik: Würde Luther (so sein Gedankenexperiment) zwei Heeren begegnen, das eine ein türkisches (also islamisches), das andere ein päpstliches, er würde vor dem *päpstlichen* davonlaufen, denn das christliche Vortragekreuz taugt nicht zum Kriegführen. Da regiert in einer Person Papst und Antichrist.
- Und gegen die landläufig verbreitete Meinung, Luther habe Mohammed zum Antichrist stilisiert, ist festzuhalten: Ganz nach biblischer Tradition regiert der Antichrist *im* Tempel Gottes, d. h. *in* der Kirche und nicht außerhalb der Kirche wie Mohammed. Antichrist und Mohammed rücken bei Luther allenfalls im Zusammenhang apokalyptischer Traditionen auf eine eschatologische Linie. Sie sind jedoch nie und nimmer zu identifizieren. Mögen die Türken die Menschen in Ungarn und vor Wien ermorden, sie morden den Leib, das Papsttum mordet die Seele. „Und steur des Papst' und Türken Mord“ ist also keine Klimax gegen die Türken, sondern Gebet um ganzheitliche Bewahrung des glaubenden Menschen. Es geht um Bewahrung von Leib und Seele.

Luthers *Verlegung* liegt über viereinhalb Jahrhunderte zurück. Ist seine Stimme aktuell? Kann sie gar den Anspruch erheben, gehört zu werden. Ist Luther (auch) hier aktuell, hilfreich, mehr als nur von historischem Interesse?

Zwei Nachweise können geführt werden, daß es sinnvoll ist, auch heute Luther als Gesprächspartner ernst zu nehmen.

1. Luthers Stellung zu Türken wie zum Islam ist derart eng verwoben mit reformatorischer Theologie, daß es kaum gelingen kann, reformatorische Theologie zu entwickeln ohne auch die religionstheologischen Implikate ernst zu nehmen. Vergessen wir nicht: Luther ist in die „Türkenfrage“ nicht blind hineingestolpert, sondern gestoßen worden, weil er den Krieg gegen die ungläubigen Türken (wie es damals hieß) nicht als gutes Werk, d. h. als Kreuzzug, geführt wissen wollte. Im falschen Sinn gegen Türken und Muslime streiten heißt für Luther, gegen Gott streiten. Das war damals skandalös. Aber: Luther gerät in die Türkenfrage in seinem Ringen um eine rechte *Kirche*.

2. Luther kennt plural-aufgeklärtes Denken noch nicht, auch kein modernes Staatskirchenrecht. Aber in der für ihn grundlegenden Unterscheidung von Reich Gottes und Welt, d. h. in der vielgescholtenen Zwei-Reiche-Lehre, liegen zwei Freiheitsmomente verborgen, die *den* reformatorischen Schatz bilden, der in klingende Münze sogar des interreligiösen Dialogs eingetauscht werden kann:

Luther hat obrigkeitliche Gewalt auf Gottes natürliche Ordnung stellen können und somit auch nichtchristlichem Regiment eine christliche Legitimität gegeben. Auch dem heidnischen Staat war der Christ Gehorsam schuldig, wenn er nicht gegen das Gewissen zu streiten befahl. Auch nichtchristliche Staatsgewalt war legitimiert und unterstand dem Friedenswillen Gottes. Wir

wissen, daß vor und nach Luther von kirchlicher Seite heidnischen Staatsgebilden die Legitimität abgesprochen wurde qua Heidentum (Südamerika). Heute sind wir gewiß, daß hier gegen Gottes Gebot verstoßen wurde.

Darin ist also Luther höchst modern, daß alle christliche Verbrämung politischer Konflikte für Luther inakzeptabel bleibt. Nicht als Christ, sondern als Staatsbürger leistet ein Mensch um des Nächsten willen seine Pflicht, eine Christenpflicht sozusagen anderer Ordnung. Eben hierin liegt kein religiöser Verlust, sondern ein Freiheitsgewinn. So läßt sich sogar interreligiös zum Wohl einer Gesellschaft zusammenarbeiten.

Und zugleich ist und bleibt Luther auch darin aktuell, daß er erlaubt, ja verlangt, an alle Formen des Religiösen innerhalb und außerhalb des Christentums die Frage zu stellen: Mein Freund, wie hältst Du's mit Gewalt?

Wir werden muslimischen Skeptikern und Fragenden als Pflicht reformatorischen Kirche-Seins das sagen dürfen und sagen müssen: Vermischung von politischen, rechtlichen und religiösen Zielen im Staate ist uns (gottlob!) heute fremd, selbst wenn dies auch in christlichen Kreisen immer wieder auftaucht: *Non vi sed verbo* geht der Glaube seinen Weg, wenn er im Evangelium gründen will; nur in freier Botschaft und nicht mit Gewalt kann und will er Menschen und damit die Gesellschaft prägen.

Ein vorletztes: Die Spannung ist deutlich, die Luthers Stellung zum Islam prägt. Einerseits bleibt er mittelalterlichen Vorstellungen verhaftet; andererseits zeigt er sich auch kritisch und hofft, besseres Material über den Islam zu finden und verhilft schließlich dem Druck der Basler Koran Ausgabe 1543 zur Genehmigung und besorgt ein Vorwort – gegen kirchliche Ängste und Vorbehalte.

Gerade dieses Anliegen Luthers scheint heute von besonderer Bedeutung zu sein. Viele Errungenschaften, die einst gegen die Kirche erkämpft worden sind, gehören heute zum Standard der Kirche in der Welt: auch die Freiheit der Wissenschaft und die Freiheit eines wissenschaftlichen Vortrags. Denn hier arbeiten Menschen mit der Pflicht zur Wahrheit, aber dem Recht auf Irrtum und eigene Meinung. In Bibel- und Kirchenkritik ist das Christentum einen weiten Weg gegangen, der auch Abwege kennt. Manchen, und dies nicht nur im Islam, fehlt aber das Gespür dafür, daß Freiheiten eingeübt und erprobt, auch belastet werden müssen, um als Brücken zwischen den Menschen zu dienen.

Dies schließt auch eine Bitte an den Staat in Wahrnehmung der Religionen und insbesondere der Kirchen ein: Es kann nicht sein, daß Kirchen als und nur noch als Integrationsfaktoren betrachtet werden, die dann aus dem staatlich geförderten Integrationsgeschäft fallen, wenn sie auf theologischen Unterschieden zwischen den Religionen beharren. Interreligiöse Verständigung ist das Gegenteil von Einheitsreligion – ob nun auf kulturphänomenologischer, monotheistischer, „abrahamitischer“ oder sonstwie gekünstelter Basis. Da wäre selbst der bisweilen zu hörende Satz: „Je weniger Religion, desto mehr Verständigung“, wenngleich töricht, doch noch ehrlicher.

Vielmehr braucht Verständigung die Theologie, die Freiheit im Freispruch durch Gott selbst begründet. Und nichts Geringeres hat Martin Luther gelehrt.

PD Dr. Johannes Ehmann, Eichenstraße 36, 67067 Ludwigshafen am Rhein

Luther unerwartet – Neue Zugänge zum Reformator

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 29. September bis 1. Oktober 2006
in Wittenberg

Von Frank Hofmann

Luther und die Reformation gehören – so kann man meinen – zu den altbekannten Themen in Theologie, Kirche und Schule, zu jenen Themen, denen nur Unkundige oder aber Spezialisten noch Neues abzugewinnen vermögen. So war es auch nicht das Ziel des Herbstseminars 2006 der Luther-Gesellschaft, neue Erkenntnisse der Luther- und Reformationsforschung zu präsentieren, sondern neue, unerwartete Zugänge zum Reformator und seiner Theologie zu eröffnen. In besonderer Weise richtete sich dieses Seminar an diejenigen, die mit der Vermittlung reformatorischer Themen betraut sind: in der Religionspädagogik, in der Erwachsenenbildung und in der Gemeindearbeit. Die Liste der Teilnehmenden zählte 74 Namen, und viele von ihnen kamen aus den genannten Arbeitsbereichen. Die Tagung fand an historischem Ort statt: in der Lutherstadt Wittenberg, in der Universität Leucorea, und wurde gemeinsam mit der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt veranstaltet.

Der Eröffnung des Seminars durch *Johannes Schilling* (Kiel), den Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, folgte der – in diesem Heft publizierte – Vortrag von *Martin Jung* (Osnabrück): „*Perspektiven einer neuen Wahrnehmung Luthers für Religionspädagogik und Gemeindearbeit*“. Anhand der Themenkomplexe „neue Paulusperspektive“, „Luther und die Juden“, „Luther und das Mönchtum“, „Frauen und Reformation“, „Luther-Archäologie und Luther-Gedenken“ und schließlich „Seelsorge“ zeigte Jung exemplarisch, inwieweit aktuelle wissenschaftliche Diskussionen Ansatzpunkte für einen neuen schulischen und gemeindlichen Umgang mit Luther und seiner Theologie bieten.

Auf diesen ersten Vortrag folgten zwei Workshops: *Uwe Rieske* (Aachen/Bonn) stellte unter dem Titel „*Luther – selbst erlebt*“ ein religionspädagogisches Projekt in der Sekundarstufe I vor, *Martin Jung* arbeitete zum Thema „*Luther in der Gemeinde*“. Beide Workshops boten den Seminarteilnehmern Raum, eigene Fragen, Erfahrungen und Einsichten zur Diskussion zu stellen. Dabei bot sich ein vielfältiges Bild von Zugängen zu Luther für ganz unterschiedliche Zielgruppen in Schule und Gemeinde. Insbesondere im Blick auf die Arbeit in den Kirchengemeinden wurde der Wunsch nach Arbeitshilfen jenseits der traditionellen Gemeindevorträge laut.

Den feierlichen Abschluß des ersten Seminartages bildete die Verleihung des Martin-Luther Preises für den akademischen Nachwuchs an *Johannes Ehmann*, dessen Habilitationsschrift „Luther, Türken und Islam. Eine Unter-

suchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers in seiner theologischen Entwicklung 1515–1546“ gewürdigt wurde. Der Vortrag des Preisträgers und das Grußwort des Kultusministers des Landes Sachsen-Anhalt, *Jan-Hendrik Olbertz*, sind in diesem Heft abgedruckt. Weitere Grußworte sprachen der Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, *Axel Noack*, die Direktorin des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg, *Hanna Kasparick*, und der Oberbürgermeister der Lutherstadt Wittenberg, *Eckhard Naumann*. Im Anschluß an den Festakt in der Schloßkirche lud die Sparkasse Wittenberg, die Sponsorin des Martin-Luther-Preises, zum Empfang in die Räume der Bank, wo der Vorstandsvorsitzende *Wilhelm Fisser* die Seminar Teilnehmerinnen und -teilnehmer begrüßte.

Nach der Morgenandacht in der Stadtkirche hielt die Kunsthistorikerin *Freya Strecker* (Tübingen) den ersten Vortrag des Tages über „*Wirkungen: Luther und die Reformation im Bild des 16. Jahrhunderts*“. Sie setzte ein mit der Frage nach authentischen Lutherbildnissen und führte aus, daß Darstellungen, insbesondere auch Totenmasken, jeweils bestimmten Interessen dienten und tradierten Typologien folgten. Die Verbreitung von bestimmten Luther-Darstellungen hing auch von den intendierten politischen Implikationen ab, die sich bis zur Bildpolemik steigerten. Im Laufe der Zeit entwickelte sich eine konfessionelle Ikonographie. Der neuzeitliche Begriff des „image“ als eines Elements der öffentlichen Meinung ist für das 16. Jahrhundert zwar anachronistisch, kann aber zum Verständnis der Funktion von Bildern in der Reformationszeit beitragen.

Der zweite Vortrag des Tages von *Esther Wipfler* (München) befaßte sich mit „*Luther im Film*“. Sie stellte die verschiedenen seit 1911 erschienenen Lutherfilme vor und interpretierte sie als jeweils von den Deutungen und Interessen ihrer Zeit bestimmt: Beispiele waren unter anderem die deutsch-nationale Ausrichtung des Films „*Luther – Ein Film der deutschen Reformation*“ von 1927 oder die Darstellung der Reformation als frühbürgerlicher Revolution in dem zum Lutherjahr 1983 in der DDR entstandenen Film „*Martin Luther*“. Dabei spielten kommerzielle wie ideologische Absichten eine Rolle.

Derart vorbereitet erlebten die Seminarteilnehmer am Nachmittag eine Stummfilmvorführung „*Luther – Ein Film der deutschen Reformation*“ (1927), die ihren besonderen Reiz nicht zuletzt dadurch gewann, daß der Musiker *Stephan Graf von Bothmer* die Filmvorführung am Flügel musikalisch begleitete und damit zugleich eindrucksvoll interpretierte.

Es folgte eine von *Martin Treu* (Wittenberg) moderierte Podiumsdiskussion „*Luther – Produktion eines Image*“, an der *Joachim Heise* vom Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung in Berlin, Johannes Schilling, Freya Strecker, *Klaus Tanner* (Universität Halle) und Esther Wipfler teilnahmen. Einige Stichworte daraus seien notiert: Die Filmzensur, vor der einige Lutherfilme betroffen waren, ging von der Einsicht aus, daß die konfessionelle Auseinandersetzung eine Gefahr für die öffentliche Ordnung sei (Tanner). Das Massenmedium Film folgt eigenen Gesetzen, deshalb kann man nicht einfach

nach historischer und theologischer Korrektheit fragen (Heise). Vor allem im 19. Jahrhundert hat sich ein Kanon an Szenen herausgebildet, an denen ein Luther-Film kaum vorbeikommt (Schilling). Prinzipiell gibt es keinen Unterschied zwischen Unterhaltung und Bildung. Gegenwärtig aber ist die Unterhaltung so verflacht, daß es dabei nichts mehr zu lernen gibt (Heise).

Die Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt lud zu einem Abendessen in das Café Bora auf der archäologischen Freifläche am Lutherhaus ein, wo die Teilnehmenden nach einer fachkundigen Erläuterung der neuesten archäologischen Befunde durch den Direktor der Stiftung, *Stefan Rhein*, einen letzten warmen Sommerabend in einem ganz besonderen Ambiente erleben durften.

Der Sonntag begann mit einem Abendmahlsgottesdienst zum Erntedankfest in der Schloßkirche, in dem *Uwe Rieske* predigte. Anschließend fand in der Leucorea der abschließende Vortrag des Paul-Gerhardt-Biographen *Christian Bunnars* (Berlin) statt: „Von Nachtigallen, Planeten und klingendem Gotteswort. Theologie in Musik: Von Luther bis Paul Gerhardt“. Er führte aus, die Lieder Paul Gerhardts seien ohne die Theologie Luthers nicht denkbar, für den es eine Selbstverständlichkeit war, daß der Heilige Geist die Musik zur Verkündigung des Evangeliums gebrauche. Von Luther gehen auch vielfältige Impulse für die Musiktheorie aus, die der Referent an verschiedenen Beispielen explizierte, so an der Vorstellung von der Musik als Herrin der menschlichen Leidenschaften. Bunnars schlug mit seinem Vortrag einen Bogen zum nächsten Seminar der Luther-Gesellschaft, das anläßlich des Paul-Gerhardt-Jahres im Mai 2007 gemeinsam mit der Paul-Gerhardt-Gesellschaft in Berlin stattfinden wird.

Manche in diesem Luther-Seminar präsentierte Perspektive war in der Tat unerwartet und damit geeignet, neue Zugänge zum Reformator zu eröffnen. So dürfte insbesondere die spezielle Zielgruppe derer, die reformatorische Theologie in Schule und Gemeinde vermitteln wollen, manchen nachhaltigen Impuls aus Wittenberg mit in die jeweiligen Arbeitsbereiche genommen haben.

Pfarrer Dr. Frank Hofmann, Wilhelmshöher Allee 330, 34131 Kassel

Luther und die Liebe

Eine Veranstaltung zum Reformationstag

Von Arne Dembek und Hellmut Zschoch

Der Reformationstag ist wieder im Kommen. Es hat jedenfalls den Anschein, daß zum 31. Oktober in den evangelischen Gemeinden wieder verstärkt Gottesdienste und andere Veranstaltungen durchgeführt werden. In ihnen stehen vielfach Fragen nach evangelischer Identität in der oft genug verwirrenden Vielfalt religiöser und säkularer Sinn- und Deutungsangebote im Zentrum. Veranstaltungen zum Reformationstag bilden damit einen offenkundig erwünschten und notwendigen Baustein in der neuerdings auch von evangelischen Kirchenleitungen verstärkt propagierten „Ökumene der Profile“. Sie erlauben eine spezifische Verdichtung dieser Fragen nach dem evangelischen Profil, indem sie die historischen Vorgänge der Reformation und deren religiös-theologischen Motive miteinander verbinden und für die Gegenwart transparent machen, was dem Interesse vieler Menschen an sachlicher wie an existentieller Orientierung entgegenkommt. Die auf diese Weise geleistete Verbindung von Geschichte und Theologie kann dabei häufig an eine Schnittmenge von kirchlichen und kulturellen Erinnerungsbeständen anknüpfen, sie erneuern und im günstigsten Fall sogar vergrößern. Die mediale Präsenz gerade der Gestalt Luthers in Film und Fernsehen hat diesen Sachverhalt in den letzten Jahren eindrucksvoll verdeutlicht und stellt auch die evangelische Bildungsarbeit vor neue Herausforderungen.

Das im folgenden mitgeteilte Programm einer Veranstaltung zum Reformationstag ist auf dem Hintergrund solcher Überlegungen entstanden. Wir haben versucht, eine Veranstaltungsform zu entwickeln, die sowohl bewußt evangelische Gemeindeglieder anspricht, die sich durch die Vergewärtigung der reformatorischen Ursprünge ihrer protestantischen Identität versichern wollen, als auch solche Menschen in einen Kirchenraum lockt, die von der kulturellen Prägekraft des Reformationsgeschehens angesprochen werden und nach dem darin enthaltenen Sinnbestand fragen. Zugleich ging es uns darum, die historisch-theologische Arbeit an der Reformationsgeschichte einladend zu präsentieren und ins Gespräch zu bringen. Dabei war es uns wichtig, die klassische Struktur des reformationsgeschichtlichen Fachvortrages zugunsten einer Herangehensweise zu verlassen, die mehr mediale Möglichkeiten nutzt, eine größere Beteiligung der Teilnehmenden ermöglicht und die – nicht zuletzt! – ein gesteigertes Unterhaltungsmoment verheißt. Gerade dieser Aspekt der unterhaltsamen Darbietung auch komplexerer geistiger Inhalte ist in einer medial bestimmten Gesellschaft nicht zu unterschätzen, will man über die Zielgruppe der historisch-theologisch interessierten – meist älteren – Gemeindeglieder hinaus ein größeres Spektrum an Menschen für historisch-theologische Themen interessieren. Der Kasus Reformationstag fordert zur Gestaltung einer Veranstaltung mit „Eventcharakter“ geradezu heraus.

Einen ersten Abend haben wir am Reformationstag 2004 unter dem Titel „Luther – Tischreden über den Reformator“ gestaltet, damals mit starken Bezügen auf den noch verhältnismäßig neuen Lutherfilm von Eric Till. Dabei stellte sich eine Grundstruktur von medialer Vielfalt ein, die wir beim – im folgenden präsentierten – zweiten Versuch

2006 beibehalten haben. Bewährt hat sich auch die Anbindung an die Citykirchenarbeit, die einen Kirchenraum zur Verfügung stellt, der ohnehin der Begegnung von Kirche und Kultur gewidmet ist, und die die wünschenswerten Beziehungen zu Musik und Theater einbringt. Die Einbeziehung „kirchenfremder“ professioneller Sprecherinnen und Sprecher und Musikerinnen und Musiker macht einen besonderen Reiz aus, läßt sich freilich nur in großstädtischer Situation realisieren. Wir meinen aber, daß das Grundkonzept der Veranstaltung sich auch ohne dieses Element beibehalten läßt. Ein mehrfacher Sprecherwechsel dürfte allerdings um der Lebendigkeit willen unerlässlich sein.

Die am 31. Oktober 2006 in der Citykirche Wuppertal-Elberfeld (Alte reformierte Kirche) durchgeführte Veranstaltung stand unter dem bewußt plakativ gewählten Titel „Luther und die Liebe – Tischgespräche über Kloster, Ehebett und Kinderzimmer“. Das Publikum saß in Tischgruppen; es wurden Schmalzbröte und Getränke (unter anderem „Torgisches Bier“) zur Stärkung gereicht. In der Programmpause wurden die Besucherinnen und Besucher – ohne lenkende Vorgaben – zum Gespräch über das Gesehene und Gehörte an den Tischen ermuntert. Es wirkten mit: Musikerinnen der Musikhochschule Köln, Abteilung Wuppertal, sowie die Schauspielerin Julia Wolff und ihr Kollege Thomas Birnstiel (beide Städtische Bühnen Wuppertal), die die Spielszene und die Luthertexte sprachen. Die verbindenden Texte haben wir formuliert und gelesen; der Rahmen des Abends lag wie die gesamte Organisation in den Händen der für die Citykirchenarbeit zuständigen Pfarrerin Sylvia Engels. Für die in diesen Angaben erkennbar werdende Zusammenarbeit sind wir froh und dankbar.

Wir geben hier die Texte dieses Abends wieder, nicht in der Meinung, damit ein perfektes Modell erarbeitet zu haben. Vielmehr möchten wir auf die Notwendigkeiten und Chancen des Bemühens um die Wiedergewinnung des Reformationstages hinweisen und Leserinnen und Leser zu eigenen Überlegungen und Versuchen ermuntern. Immerhin hat uns der über alle Erwartungen hinausgehende Besuch beider bisher durchgeführten Veranstaltungen darin bestätigt, daß es sich lohnt, in der eingeschlagenen Richtung weiterzuarbeiten.

Alle – modernisierten – Originalzitate sind im folgenden Text kursiv gesetzt. Die Nachweise erfolgen nach der Weimarer Ausgabe (WA) oder nach „Insel-Luther“¹ (IL).

Luther und die Liebe – Tischgespräche über Kloster, Ehebett und Kinderzimmer

MUSIK
BEGRÜSSUNG

ERSTER TEIL: GOTTES- UND NÄCHSTENLIEBE

Liebe ist ein Lebensthema. Vom ersten Schrei des neugeborenen bis zum letzten Atemhauch des sterbenden Menschen: Empfangene Liebe – versagte Liebe – ersehnte Liebe – enttäuschte Liebe – erfüllte Liebe. Ein Lebensthema in gu-

¹ Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, 6 Bde., Frankfurt a. M. 1982 u. ö.

ten und in bösen Tagen, in Glück und in Leid. Auch ein Thema der Religion: Liebenkönnen – Geliebtwerden, da geht es um Sinn, um eine bessere Welt, um mehr als um bloß materielle Selbsterhaltung, um ein Leben, das über menschliche Möglichkeiten hinausführt.

Liebe ist auch Luthers Lebensthema. Vielleicht hat Sie der Titel „Luther und die Liebe“ überrascht. Luther und Glaube – Luther und Rechtfertigung – Luther und Bibel, das und Ähnliches klingt vertrauter. Aber es klingt auch ein wenig nach Spezialitäten für evangelische Insider. Deshalb die Überraschung: Es geht bei allen diesen wichtigen Stichworten von Luthers Lebenswerk immer um die Liebe. Und das zeigt sich bei ihm in den Entscheidungen seines Lebens.

Um der Liebe willen geht er ins Kloster. Mönch sein heißt nämlich, so lernt es Luther, ganz für die Liebe leben. Und zwar für die ganz große Liebe, für die Liebe zu Gott. Die kleine Liebe des Alltags kann zurücktreten: Eltern und Geschwister, Heiratspläne – das ist passé, wenn es um die Gottesliebe geht. Ihr widmet sich der Mönch: In ständiger Buße löst er sich von der Liebe zur Welt und gibt sich mit seinem ganzen Willen, mit jeder Faser seines Herzens, der Liebe zu Gott hin.

Voraussetzung ist natürlich: Das geht. Menschen können sich mit ihren Kräften ganz auf Gott konzentrieren. Nicht alle, gewiß, aber auf jeden Fall die, die Gott dazu befähigt, eben die Mönche und Nonnen. So hat es Luther gelernt, und so hat er es sich mit aller Kraft vorgenommen. Kein geringeres Ziel als die ganz große Liebe zu Gott. Im Rückblick erzählt Luther davon:

Ich habe auch wollen ein heiliger frommer Mönch sein und mit großer Andacht mich zur Messe und zum Gebet bereitet; aber wenn ich am andächtigsten war, so ging ich als Zweifler zum Altar, als Zweifler ging ich wieder davon; hatte ich meine Buße gesprochen, so zweifelte ich doch; hatte ich sie nicht gebetet, so verzweifelte ich erst recht; denn wir waren ganz in dem Wahn [gefangen], wir könnten nicht beten und würden nicht erhört, wir wären denn ganz rein und ohne Sünde, wie die Heiligen im Himmel.²

Deshalb konnte ich Narr nicht einsehen, wieso ich mich für einen Sünder, der den übrigen ähnlich ist, halten und so mich niemandem vorziehen sollte, obwohl ich be-reut und gebeichtet hatte ... Darum kämpfte ich mit mir, weil ich nicht wußte, daß die Vergebung wahr ist, obwohl es keine Wegräumung der Sünde gibt ...

Daher ist es reiner Wahnsinn, wenn behauptet wird, daß der Mensch aus seinen Kräften heraus Gott über alles lieben und die Gebote erfüllen könne, und zwar dem Tatbestand nach, nicht nach der Absicht dessen, der sie erlassen hat. (Dies ist Wahnsinn), weil der Mensch nicht in der Gnade ist. O Toren, O Sautheologen!³

² Crucigers Sommerpostille zur Epistel am 18. Sonntag nach Trinitatis 1 Kor 1, 4–9, WA 22, 302–311, 305,35–306,3.

³ Predigt über Joh 8, 1–11 vom 23. September 1531, WA 33, 495–510, 506f.

SEQUENZ AUS DEM FILM „LUTHER“ VON ERIC TILL:
ANFECHTUNGSKAMPF IN DER KLOSTERZELLE

Man kann lieben wollen mit aller Kraft. Aber daraus wird noch lange keine Liebe. Gewollte Liebe bleibt Anstrengung, bleibt Leistung, gelangt an ihre Grenzen.

Die Krise, in die Luther gerät, ist kein Zufall und ist auch nicht das Produkt einer verkorksten Psyche. Sie ist die Krise der äußersten Konsequenz des Lieben-Wollens, die trotz aller Anstrengung nicht zur Ruhe der Gemeinschaft mit dem Geliebten kommt. Wie unglücklich ist der Liebende, der mit vollem Einsatz um die Geliebte wirbt und darüber nie zur Ruhe kommt, dem nie das Glück selbstvergessener Gemeinschaft zuteil wird! Wie unglücklich dann erst der Gott-Liebende, der alle seine Kräfte anbietet und dem doch die Gewißheit der Gottesgemeinschaft entgleitet, das Ruhen in Gott versagt bleibt.

Luther braucht lange aus dieser Krise der Liebe heraus. Johann von Staupitz, sein Vorgesetzter im Kloster, hilft ihm dabei. Und die Worte der Bibel. Liebe will gelernt sein. Und das Lernen fängt damit an, etwas über den Geliebten zu lernen, ihn besser kennenzulernen. Nicht auf die eigene Liebesanstrengung zu starren und an ihr zu verzweifeln, sondern die Liebesbewegung des Gegenübers wahrzunehmen. Luther muß lernen: Buße ist nicht Steigerung der eigenen Liebesleistung, sondern Sich-Öffnen für den anderen, für den liebenden Gott. Im Mai 1518 schreibt Luther an Staupitz:

Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, daß bei Deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort „Buße“ gefallen ist. Dich nahmen wir auf, als ob Du vom Himmel herab redetest: daß wahre Buße allein mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, sei vielmehr nur der Anfang.

Dieses Dein Wort haftete in mir „wie der scharfe Pfeil eines Starken“ [Ps 120, 4], und ich fing an, es der Reihe nach mit Schriftstellen zu vergleichen, welche von der Buße lehren. Und das war eine überaus angenehme Beschäftigung. Denn von allen Seiten kamen Worte auf mich zu, fügten sich ganz dieser Auffassung ein und schlossen sich ihr an. Das Resultat war: wie es früher in der ganzen Schrift kein Bittereres für mich gab als das Wort „Buße“ (freilich verstellte ich mich eifrig vor Gott und versuchte eine vorgespiegelte und erzwungene Liebe zu zeigen), kann mir jetzt nichts süßer und angenehmer in die Ohren klingen als das Wort „Buße“. Denn dann werden die Gebote Gottes süß, wenn wir erkennen, daß sie nicht bloß in Büchern, sondern in den Wunden des geliebten Heilands gelesen werden müssen.⁴

„In den Wunden des geliebten Heilands lesen“ – das tat Luther auch in den folgenden Jahren. Jahre, die der Reformation zum Durchbruch verhalfen, die ihn zum gefeierten Helden, aber auch zum verhaßten Ketzler machten.

⁴ Brief vom 30. Mai 1518, WA 1, 525–527, 525. Übersetzung nach Luther Deutsch, hg. von Kurt Aland, Bd. 2, Stuttgart/Göttingen 1962, 28.

Doch was Luther in den Wunden Christi erkannte, sah vier Jahre später anders aus als noch in seinem Brief an Staupitz. Die Buße, das Ringen des Menschen um die Liebe Gottes, trat mehr und mehr in den Hintergrund und statt ihrer trat das Handeln Gottes an den Menschen hervor: Seine Liebe zu uns, den glaubenden Sündern, die in Christus offenbar geworden ist und der wir niemals gerecht werden können und – eben weil es sich um Liebe handelt – auch gar nicht müssen. Über diese Liebe predigt Luther 1522:

Nun haben wir von Gott lauter Liebe und Wohltat empfangen, denn Christus hat für uns seine Gerechtigkeit und alles, was er hatte, eingesetzt und hingegeben, hat alle seine Güter über uns ausgeschüttet, welche niemand ermessen kann; kein Engel kann sie begreifen oder ergründen: denn Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da von der Erde bis an den Himmel reicht.⁵

Die Liebe Gottes rückt ins Zentrum der Theologie Martin Luthers, und sie bildet für ihn die Grundlage all dessen, was das Leben eines Christenmenschen ausmacht. Dabei verbindet Luther die Liebe mit einem zweiten Begriff, den er von Paulus übernimmt: Freiheit. Das Sein eines Christen, einer Christin ist für Luther bestimmt von einer Freiheit, die aus Gottes Liebe erwächst.

Der einst vom Bewußtsein seiner Sünden gequälte und in seiner Bußfertigkeit gefangene Luther schreibt nun auf einmal von der Freiheit, die sich dem Glaubenden eröffnet, von der „Freiheit eines Christenmenschen“. Hören Sie aus Luthers gleichnamiger Schrift von 1520 die entscheidende These:

Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christenmensch sei und wie es um die Freiheit bestellt ist, die ihm Christus erworben und gegeben hat, von der St. Paulus viel schreibt, will ich diese zwei Thesen aufstellen: Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.⁶

Sie haben recht, wenn sie denken: Das widerspricht sich doch! Luther stellt seiner Schrift zwei Sätze voran, die scheinbar unvereinbar sind. Doch gerade in diesem scheinbaren Widerspruch liegt die Kernaussage verborgen. Die Freiheit eines Christenmenschen ist eine Freiheit des Herrschens und des Dienens und nur in diesem Paradox wird sie richtig verstanden. Denn beides – das Herr-Sein und das Knecht-Sein – gehört zusammen, das eine geht aus dem anderen hervor.

Denn die Freiheit eines Christenmenschen ist für Luther keine, die sich der Mensch selbst erarbeiten oder verdienen kann. Ich selbst kann zwar versuchen, alle Bindungen, alle Verpflichtungen hinter mir zu lassen, doch wahrhaftig frei werde ich dadurch nicht. Ich kann versuchen, mir durch die gute Arbeit, die ich leiste, durch den Erfolg, den ich habe, Freiräume zu erarbeiten, aber ob ich dadurch wirklich frei werde, bleibt offen. Freiheit ist kein Mach-

⁵ Acht Sermonen D. Martin Luthers von ihm gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit 9.–16. März 1522 (Invocavit-Predigten), 7. Predigt: IL 1, 301–303, 301.

⁶ Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), IL 1, 238–268, 239.

werk des Menschen, nichts, was wir uns selbst verschaffen können, sie ist unverdientes Geschenk.

Wahre Freiheit stellt sich nur dann ein, wenn ich davon absehe, selbst für sie sorgen zu wollen. Sie kommt für Luther aus dem Hören auf Gottes Wort, aus dem passiven Hinhören, Sich-Einlassen auf die Botschaft Jesu Christi. Freiheit erwächst allein aus dem, was wir „Glauben“ nennen.

Für diesen Glauben findet Luther in seiner Freiheitsschrift – im wahrsten Sinne – bewegende Worte. Denn der Glaube ist für ihn nichts Statisches, sondern eine höchst lebendige, bewegliche Beziehung. Glauben ist in Luthers Sprache etwas ganz Intimes. Er spricht von einer innigen Beziehung zwischen der Seele und Christus, zwischen dem Glaubenden und Gott:

Der Glaube gibt nicht nur soviel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern er vereinigt auch die Seele mit Christus als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus dieser Ehe folgt, wie St. Paulus sagt, daß Christus und die Seele ein Leib werden [Eph. 5,30]. So werden auch beider Güter, Glück, Unglück und alle Dinge gemeinsam; das, was Christus hat, das ist der gläubigen Seele zu eigen; was die Seele hat, wird Christus zu eigen. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind auch der Seele zu eigen: So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich; die werden Christus zu eigen. Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit: Weil Christus Gott und Mensch ist, der noch nie gesündigt hat, und seine Frommheit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so macht er denn die Sünde der gläubigen Seele durch ihren Brautring – das ist der Glaube – sich selbst zu eigen und tut nicht anders, als hätte er sie getan. ... So wird die Seele von allen ihren Sünden durch ihren Brautschatz geläutert, das heißt: des Glaubens wegen ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi. Ist nun das nicht eine fröhliche Wirtschaft, wo der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie von allem Übel entledigt, ziert mit allen Gütern?⁷

Im Glauben, in der Gemeinschaft mit Christus, erfahren wir, so Luther, daß wir selbst vor Gott nichts zu leisten brauchen, daß wir bestimmt sind zur Gemeinschaft mit ihm, ohne unser Zutun. Wer nichts zu leisten braucht, wer sich nicht erst selbst durch sein eigenes Tun und Handeln bestätigen muß, ist wahrhaft frei. Der nimmt die Freiheit an, die Gott uns schenkt, der wird frei von allem „Müssen“ und „Sollen“.

Wer so von Gott mit Freiheit beschenkt ist, der wird auch frei, anderen in Freiheit zu begegnen, ihnen in Freiheit zu dienen. Wer Christus so begegnet ist, wie Luther es beschreibt, der wird seinem Nächsten selbst zum Christus werden. Insofern ist es tatsächlich die Sache eines freien Christenmenschen, sich um diejenigen zu sorgen, die seine Hilfe brauchen. Die befreiende Liebe, die er selbst von Gott erfahren hat, an andere weiterzugeben, ist im Wesen dieser Liebe selbst angelegt.

⁷ A.a.O., 245f.

Und obwohl er [= der Christenmensch] nun ganz frei ist, will er sich willig zu einem Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm verfahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christus gehandelt hat, und das alles umsonst; will nichts anderes darin suchen als göttliches Wohlgefallen und so denken: Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem, verdammtem Menschen ohne alle Verdienste, rein umsonst und aus eitel Barmherzigkeit, durch und in Christus den vollen Reichtum aller Frommheit und Seligkeit gegeben, so daß ich hinfort nichts mehr bedarf als zu glauben, daß es so sei. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern so überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohlgefällt, und meinem Nächsten gegenüber auch ein Christ werden, so wie Christus es mir geworden ist, und nichts mehr tun, wovon ich sehe, daß es ihm not, nützlich und selig sei, weil ich doch durch meinen Glauben in allen Dingen in Christus genug habe. Sieh, so fließt aus dem Glauben die Liebe und die Lust zu Gott und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen.⁸

Luther hat die ganz große Liebe, die Gottesliebe, nicht aufgegeben. Vielmehr hat er gelernt: Diese ganz große Liebe ist nicht Sache meines Wollens, meiner Anstrengung. Die ganz große Liebe ist nicht meine schwer errungene Liebe zu Gott, sondern Gottes Liebe zu mir: Ein „Backofen voller Liebe“, ein in der Gestalt Christi gegenwärtiger unendlicher Liebeswille, in dem die Liebessehnsucht zur Ruhe kommen kann, in dem sie erfüllt wird. Eine Liebesgemeinschaft, die den abgesonderten Raum des Klosters nicht braucht: Gottesliebe nicht als große Liebesalternative zur kleinen Weltliebe. Sondern Gottes große Liebe als Grund der konkreten Alltagsliebe unter Menschen. Luther lernt die Bewegung von der großen Liebe zur kleinen Liebe, die dann doch so klein nicht ist: die schenkt und gönnt, die zurechtweist und verzeiht, die an der Hand nimmt und die losläßt – je nachdem, was ein nächster Mensch gerade braucht.

Luther entdeckt die Alltagsliebe als diejenige Gestalt der Liebe zu Gott, die Menschen möglich und geboten ist. Möglich, weil Gottes große Liebe die Glaubenden entlastet und von Druck befreit. Geboten, weil Gottes große Liebe alle Menschen im Blick hat, weil sie ihr Ziel erreicht, indem die, die von ihr leben, sie weitergeben. Man hat Luther nachgesagt, er lehre den Glauben statt der Liebe, er nehme den Menschen die Motivation zum Tun des Guten. Ein groteskes Mißverständnis! Hören wir ihn selbst – von der Kanzel der Wittenberger Stadtkirche im März 1522:

Gott will nicht Zuhörer oder Nachredner haben, sondern Nachfolger und Ausübende, und das im Glauben durch die Liebe. Denn der Glaube ohne die Liebe genügt nicht, ja ist kein Glaube, sondern ein Scheinglaube, wie ein Angesicht, im Spiegel besehen, kein wahrhaftiges Angesicht ist, sondern nur ein Schein des Angesichts.⁹

⁸ A. a. O., 259f.

⁹ Invocavit-Predigten (1522) (s. Anm. 5), 1. Predigt, II 1, 271–277, 272.

MUSIK

ZWEITER TEIL: EHELICHE LIEBE

Wir verlassen das Kloster – Symbol für Luthers Ringen um die Liebe Gottes und die Liebe zum Nächsten – und nähern uns dem Ehebett. Jedoch zunächst nur in der Theorie: Die christliche Freiheit, die Luther predigte, hatte seit dem Beginn der 1520er Jahre immer mehr Priester und Mönche dazu gebracht, ihr Gelöbnis der Ehelosigkeit fallen zu lassen und zu heiraten. Luther begrüßte solche Schritte, auch wenn er für sich selbst noch an der Ehelosigkeit festhielt. Bevor er sein eigenes Keuschheitsgelübde überwand und Katharina von Bora heiratete, mußte er erst einen theologischen Zugang zur Ehe finden. Hören Sie, wie Luther das Zusammensein von Mann und Frau als gute Schöpfung Gottes beschreibt:

„Gott schuf den Menschen, daß es ein Männlein und ein Fräulein sein sollte.“ [Gen 1, 27] Aus diesem Spruch sind wir gewiß, daß Gott die Menschen in zwei Teile geteilt hat, daß es Mann und Weib oder ein Er und eine Sie sein soll. Das hat ihm so gefallen, daß er's selbst eine gute Schöpfung nennt. Darum, wie jedem von uns Gott seinen Leib geschaffen hat, so muß er ihn haben. ... Wie er mich und dich gemacht hat, so sind wir: ich ein Mann, du ein Weib. Und solch gutes Gemächte und Geschöpf will er geehrt haben als sein göttliches Werk. ... So wenig es in meiner Macht steht, kein Mannsbild zu sein, so wenig steht es auch bei mir, ohne Weib zu sein. Umgekehrt auch: So wenig es in deiner Macht steht, kein Weibsbild zu sein, so wenig steht es auch bei dir, ohne Mann zu sein. Denn es ist ... ein nötiges und natürliches Ding, daß alles, was ein Mann ist, muß ein Weib haben, und was ein Weib ist, muß einen Mann haben.¹⁰

Damit wir nun nicht so blind leben, sondern christlich wandeln, so halte aufs erste fest, daß Mann und Weib Gottes Werk sind. Halte dein Herz und Mund zu und schelte ihm sein Werk nicht und heiße nicht böse, was er selbst gut heißt. Er weiß besser als du selbst, was gut ist und dir nütze, wie er spricht 1. Mose 2, 18: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm einen Gehilfen machen neben ihm.“ Da siehest du, daß er das Weib gut und einen Gehilfen nennt. Findest du es aber anders, so ist's gewiß deine Schuld, daß du Gottes Wort und Werk nicht verstehst noch glaubest.¹¹

Ein Weib ist bald genommen; aber stets lieb zu haben, das ist schwer und Gottes Gabe, und wer dasselbige hat, der mag unserm Herrn Gott wohl dafür danken! Darum wenn einer ein Weib will nehmen, so laß er's ihm ein Ernst sein und bitte unsern Herrn Gott also oder mit dergleichen Worten: Lieber Herr Gott, ist es denn dein göttlicher Wille, daß ich so soll leben, ohne Weib, so hilf du mir dazu; wo nicht, so beschere mir ein gutes frommes Mägdlein, mit dem ich mein Leben zubringe, das ich lieb habe und sie mich wieder. Denn das Beischlafen tut's nicht; es muß da sein, daß Sinne und Herz, Sitten und Leben überein und zusammen stimmen und Eines das Andere für gut halte und Geduld mit ihm habe.¹²

¹⁰ Vom ehelichen Leben (1522), IL 3, 165–199, 166f.

¹¹ A. a. O., 187.

¹² WA.TR 5, 215, Nr. 552A.

Die Welt spricht von der Ehe: kurze Freud und langes Leid. Aber laß sie sprechen, was sie will! ... Es ist ein sehr ander Ding, ehelich sein und das eheliche Leben erkennen. Wer ehelich ist und das nicht erkennt, der kann nimmermehr ohne Unlust, Mühe und Jammer drinnen leben. Er muß klagen und lästern wie die Heiden und die unvernünftigen, blinden Menschen. Wer es aber erkennt, der hat Lust, Liebe und Freude drinnen ohn' Unterlaß.¹³

„Kurze Freud und langes Leid“ – diese sprichwörtlich gewordene Aussage Luthers, die er wohlgemerkt noch vor seiner eigenen Eheschließung getan hat – lädt ein, mit eigenen Erfahrungen und Gedanken dazu Stellung zu nehmen – zustimmend oder vielleicht doch ablehnend. Dazu soll nun die Möglichkeit sein: „Tischgespräche“ zum bisher Gehörten und Gesehenen. Wir laden Sie ein, miteinander ins Gespräch zu kommen.

TISCHGESPRÄCHE

MUSIK: LIEBESLIEDER

DRITTER TEIL: LUTHERS EHE UND FAMILIE

Theoretisch hatte Luther sich klargemacht: Die Liebe in Ehe und Familie ist eine herausragende Gestalt der Alltagsliebe, zu der Christen in ihrem Glauben befreit sind. Von der Theorie zur eigenen Praxis, von der Klosterzelle zu Ehebett und Kinderzimmer, dauerte es eine Weile, bis ins Jahr 1525, in dem Luther mitten im Bauernkrieg ein Zeichen christlicher Freiheit und Alltagsliebe setzt – und heiratet.

Für Luther fing etwas Neues an: Liebe in der kleinen Münze von Ehe und Familie. Das Kloster wurde zum Lutherhaus, auch das ein Sinnbild: Das Haus der angestregten Gottesliebe wird zum Haus der dankbaren Alltagsliebe. Martin und Käthe haben die Rollen dieses Hauses in klassischer Weise ausgefüllt. Anders als es die Gegner an die Wand malten, entsprangen der Verbindung von Mönch und Nonne keine Teufels-Mißgeburten, sondern gesunde Kinder, an denen die Liebe in höchst normalen Höhen und Tiefen Gestalt gewinnen konnte. Sechs Kinder waren es: Hans, der Älteste, wurde 1526 geboren, 1527 folgte Elisabeth, 1529 Magdalene, 1531 kam Martin zur Welt, 1533 Paul, und 1534 war Margarete das letzte der Lutherkinder.

Von der in der Gottesliebe gegründeten Alltagsliebe im Lutherhaus erzählt die folgende Spielszene: Käthe Luther ordnet die Papiere ihres verstorbenen Mannes. Die Szene ist erfunden, aber die zitierten Luthertexte sind original, ebenso wie ein Brief von Katharina ganz am Ende.

¹³ Vom ehelichen Leben (s. Anm. 10), IL 3, 188.

(KÄTHE LUTHER SITZT VOR EINEM HAUFEN UNGEORDNETER PAPIERE, AUS DENEN SIE NACH UND NACH EINZELNE BLÄTTER HERVORZIEHT. DIE LUTHER-TEXTE WERDEN VON EINEM SPRECHER IM HINTERGRUND VORGETRAGEN.)

KÄTHE LUTHER: Papier! Berge von Papier! Das ist von meinem lieben Mann geblieben. Und es wird immer noch mehr. Da schicken mir seine Freunde und Schüler seine Briefe, schreiben sie ab, wenn etwas über mich oder über unsere Kinder drinsteht. Und manche haben aufgeschrieben, was Martin so alles privat erzählt hat. Weiß Gott, er war ein großer Erzähler – alle haben sie an seinen Lippen gehangen. Es heißt, sie machen jetzt auch ein Buch daraus – „Luthers Tischreden“ soll es wohl heißen.

Und ich sitze da mit all dem Papier. Vielleicht sollte ich ja alles in einer Kiste verstauen und den Deckel fest zumachen. Aber ich kann nicht: Immer wieder lese ich, erinnere ich mich. Da steckt unser Leben drin – 21 gemeinsame Jahre. Erinnerung – die bleibt mir, und das Papier, so seltsam es klingt, macht sie frisch und lebendig. Manchmal bringt es mich zum Lachen, manchmal zum Weinen – und mitunter, da kann ich nur den Kopf schütteln darüber, was mein Herr Doktor so alles von sich gibt. (NIMMT EIN BLATT) Hier zum Beispiel, das hat er geschrieben, als wir gerade geheiratet hatten:

MARTIN LUTHER: *Das Gerücht ist wahr, daß ich kurzerhand mit Katharina verehelicht worden bin. ... So hat es Gott gewollt und getan. Ich bin nicht verliebt noch brenne ich, aber ich liebe meine Frau.*¹⁴

K.L.: „Ich bin nicht verliebt noch brenne ich“ – wie falsch sich dieser Satz anhört nach all den Jahren! Sicherlich, geziert hat er sich, als die Freunde ihn drängten: auch er möge doch endlich den Worten Taten folgen lassen, das einsame Dasein im Schwarzen Kloster aufgeben. Aber er ist noch ganz das alte Mönchlein gewesen und hat nichts wissen wollen von der Welt und ihren Freuden. Und ich habe ihn ja verstehen können: auch für mich war die Ehe nach den Jahren im Kloster ein großes Wagnis, und in den Augen der Päpstlichen war's ohnehin ein Ärgernis sondergleichen, ein Werk des Teufels.

Doch ich habe ihn gewollt, den gelehrten Herrn Doktor, in mir hat die Liebe doch gebrannt, schon bald nachdem ich ihn zum ersten Mal traf, nach der Flucht aus dem Kloster. „Sagt dem Doktor Martinus, ihn würd' ich nehmen!“ hab ich denn auch den Freunden gesagt, als sie mich zum Heiraten drängten.

Am Ende hat mein Martinus es dann doch auf sich genommen, den Bund der Ehe zu schließen – und es war sein Schade nicht! O nein, Ordnung hat er in sein Leben bekommen, Leben im Haus, manchmal fast zuviel. Und die Liebe ist gewachsen in all den Jahren. Das hat er dann auch aussprechen können wie kaum einer. (NIMMT EIN BLATT) So hat er's zwölf Jahre später formuliert:

M.L.: *Ach, wie herzlich sehnte ich mich nach den Meinen, da ich zu Schmalkalden todkrank lag! Ich meinte, ich würde Weib und Kinderlein hier nicht mehr sehen. Wie weh tat mir solche Trennung! ... Weil ich aber nun wieder*

¹⁴ Brief an Nikolaus von Amsdorf vom 21. Juni 1525, WA.B 3, 541, Nr. 900.

*gesund geworden bin von Gottes Gnaden, so habe ich mein Weib und Kinderlein desto lieber. Keiner ist so geistlich, der solche angeborene Neigung und Liebe nicht fühlt; denn es ist ein großes Ding um das Bündnis und die Gemeinschaft zwischen Mann und Weib.*¹⁵

K.L.: Ja, da spricht er mir aus dem Herzen; nur in so schöne Worte hätte ich es nicht fassen können.

Es war ja doch auch Mühe und Plage: ein Riesenhaus, Gäste, Mieter, Garten, Brauhaus – ein ständig wachsender Betrieb. Das Geld immer knapp – und ein Mann, der gerne verschenkte und für seine Bücher kein Honorar nahm. Aber ohne die Liebe wäre es alles nichts gewesen. Das haben wir miteinander gelernt. Denn als Mönch und Nonne hatten wir über die Liebe von Mann und Frau nichts erfahren. Da hatten wir nur geübt, Gott zu lieben, so viel unsere Kraft nur hergab. Manchmal kam's bei meinem Martin noch durch. Wo habe ich den Brief? (SIE SUCHT UND ZIEHT EIN NEUES BLATT HERAUS) Da hat er gute Ratschläge verteilt an den Freund Spalatin:

*M.L.: Wenn du im Bett deine Ehefrau Katharina mit den süßesten Umarmungen und Küssen umfängst, dann sollst du dabei denken: Siehe, diesen Menschen, das beste Geschöpfchen meines Gottes, hat mir mein Christus gegeben, ihm sei Lob und Ehre! Auch ich will in derselben Nacht die meine ebenso lieben.*¹⁶

K.L.: Da muß ich wirklich lachen. An unsern Herrn Jesus Christus hat er denken wollen in unserem Ehebett! Als ob er unser Schlafzimmer wieder zur Mönchszelle machen wollte – oder zum theologischen Hörsaal! Doch habe ich in Wahrheit dort nicht viel davon gemerkt, neben einem gelehrten Doktor der Theologie zu liegen. Hier war er ganz und nur mein Mann, und uns verbanden in diesen Momenten die süßesten Umarmungen und Küsse doch viel mehr miteinander als der Gedanke an unsern lieben Herrn. Obwohl ich schon glaube, daß dieser unsere Liebe gnädig angesehen hat.

Da gefällt mir viel besser, wie er einmal bei Tisch (NIMMT EIN NEUES BLATT ZUR HAND) darüber gesprochen hat, wie Liebe und Glaube zusammenhängen:

*M.L.: Ich habe meine Käthe lieb, ja ich habe sie lieber denn mich selber ..., das ist, ich wollte lieber sterben, denn daß sie und die Kinderlein sollten sterben. Ich habe Christum wohl lieb, der mich mit seinem Blut erlöst hat von des Teufels Gewalt und Tyrannei, aber mein Glaube sollte von Rechts wegen viel größer und hitziger sein.*¹⁷

K.L.: Unsere Liebe als Vorbild für die Beziehung zu Christus: das lasse ich mir gefallen! Da spüre ich: Unsere Liebe spiegelt sich auch im Werk meines Herrn Doktor Martinus Luther. Daß er Ehemann und Vater war, war für ihn keine Nebensache. Sein schönstes Kompliment für mich habe ich im Kopf; da brauche ich kein Papier, ich hab's mir sofort gemerkt, als er sagte: „*Der Brief an die Ga-*

¹⁵ WA.TR 4, 505, Nr. 4786.

¹⁶ Brief vom 6. Dezember 1525, WA.B 3, 634 f., Nr. 952.

¹⁷ WA.TR 2, 135, Nr. 1563.

*later ist mein Epistelchen, dem ich mich angetraut habe. Er ist meine Katharina von Bora.*¹⁸ Eigentlich eher ein Kompliment für den Galaterbrief, oder? Aber ich wußte sofort: Der ist sein Leib- und Magenbrief. Da steckt für ihn das ganze Evangelium drin. Und dann sagt er: Das ist meine Käthe! Kann einem ein Theologe ein schöneres Kompliment machen? (SIE SUCHT WEITER IN DEN PAPIEREN.)

MUSIK

K.L.: Und was wäre unsere Liebe ohne die Kinder? Sechs Schwangerschaften, sechs Geburten in acht Jahren. Sechsmal hat er mit mir gebangt und mit mir Gott gedankt. Beim ersten Mal hat es uns beide besonders mitgenommen. Das war schließlich die Probe auf's Exempel: Liegt Segen auf der Verbindung von Mönch und Nonne? Werden wir ein gesundes Kind bekommen? Oder werden wir gestraft, wie es uns abergläubische Papisten androhten? Als dann das Hänschen da war, konnten wir unser Glück nicht fassen. Hat es vorher schon einmal einen Theologen, einen Mann der Kirche, gegeben, der sich um sein Kleinkind kümmerte? Ich glaube, kein anderer hat so etwas geschrieben wie mein Martin an seinen Freund Justus Jonas (ZIEHT EIN NEUES BLATT HERAUS):

M.L.: *Du wirst dein Kind mit vielen Küssen grüßen anstatt ... meines Hänschens, welcher heute gelernt hat, mit gebogenen Knien allein in jeden Winkel zu kacken, ja er hat in der Tat mit außerordentlicher Geschäftigkeit in jeden Winkel gekackt. Sonst würde er mir mehr an dich aufgetragen haben, wenn er Zeit gehabt hätte, denn alsbald ist er gebadet worden und schlafen gegangen. Laß ab, dich zu wundern, daß ich vom Kacken schreibe, ein anderes Mal werde ich von anderen Dingen schreiben. Es grüßt dich meine Käthe und bittet, daß du für sie beten mögest, da sie nächstens ins Kindbett kommen wird. Christus stehe ihr bei.*¹⁹

K.L.: Wie hat er sich wenige Wochen später geängstigt, als die Pest in Wittenberg wütete und das Hänschen krank war und ich im Kindbett. – Und dann (SIE FINDET EIN WEITERES BLATT) 1530, als Martin ein halbes Jahr auf der Veste Coburg blieb – damals während des Reichstags in Augsburg –, da schrieb er doch tatsächlich dem vierjährigen Hänschen einen Brief. Ich sehe noch die großen Augen des Kleinen vor mir, als ich ihm den vorlas:

M.L.: *Meinem herzlieben Sohn Hänschen Luther zu Wittenberg. Gnad und Friede in Christo! Mein herzlieber Sohn! Ich sehe gern, daß Du gut lernst und fleißig betest. Tue also, mein Sohn, und fahre fort. Wenn ich heimkomme, so will ich Dir etwas Schönes mitbringen.*

Ich weiß einen hübschen, schönen, lustigen Garten. Da gehen viele Kinder drinnen, haben goldene Röcklein an und lesen schöne Äpfel unter den Bäumen und Birnen, Kirschen, Mirabellen und Pflaumen, singen, springen und sind fröhlich. Haben auch schöne kleine Pferdlein mit goldenem Zaumzeug und silbernen Sätteln. Da fragte ich den Mann, des der Garten ist, wes die Kinder wä-

¹⁸ WA.TR 1, 69, Nr. 146.

¹⁹ Brief vom 19. Oktober 1527, WA.B 4, 268 f., Nr. 1160.

ren? Da sprach er: „Es sind die Kinder, die gern beten, lernen und fromm sind.“ Da sprach ich: „Lieber Mann, ich hab auch einen Sohn, heißt Hänschen Luther, möcht er nicht auch in den Garten kommen, daß er auch solche schönen Äpfel und Birnen essen möchte und solche feinen Pferdlein reiten und mit diesen Kindern spielen?“ Da sprach der Mann: „Wenn er gerne betet, lernt und fromm ist, so soll er auch in den Garten kommen, Lippus und Jost auch.“

K.L. (WIRFT EIN) Das waren die Kindernamen für Philipp Melanchthon und Justus Jonas.

M.L. (SETZT FORT): Und wenn sie alle zusammen kommen, so werden sie auch Pfeifen, Pauken, Lauten und allerlei Saitenspiel haben, auch tanzen und mit kleinen Armbrüsten schießen.“

Und er zeigte mir dort eine feine Wiese im Garten, zum Tanzen zugerichtet, da hingen eitel goldene Pfeifen und Pauken und feine silberne Armbrüste. Aber es war noch früh, daß die Kinder noch nicht gegessen hatten, darum konnte ich des Tanzes nicht erharren und sprach zu dem Mann: „Ach, lieber Herr, ich will flugs hingehen und das alles meinem lieben Sohn Hänschen schreiben, daß er ja fleißig lerne, recht bete und fromm sei, auf daß er auch in diesen Garten komme. Aber er hat eine Muhme Lene, die muß er mitbringen.“ Da sprach der Mann: „Es soll so sein, gehe hin und schreib's ihm also.“

Darum, lieber Sohn Hänschen, lerne und bete ja getrost und sage es Lippus und Jost auch, daß sie auch lernen und beten, so werdet ihr miteinander in den Garten kommen. Hiermit sei dem lieben Gott befohlen und grüße Muhme Lene und gib ihr einen Kuß von meinewegen. Dein lieber Vater Martinus Luther.²⁰

K.L.: Später konnte er sehr streng sein, besonders mit den Buben. Söhne berühmter Väter, sagt man, haben's oft schwer. Unser Hans kann wohl ein Lied davon singen.

Angst und Schmerz, das haben wir als Eltern auch kennengelernt. Zwei unserer drei Mädchen sind uns genommen worden. Nicht einmal acht Monate blieb die kleine Elisabeth bei uns. Noch schlimmer war der Abschied von unserem Lenchen: Zwölf Jahre war sie, schon fast kein Kind mehr. Und der Liebling meines Martinus. Ich sehe ihn noch vor mir, wie er an ihrem Bett stand, wie er Zwiesprache hielt mit ihr und in der Stille wohl auch mit seinem Gott, wie ihm die Tränen in die Augen schossen, wie seine Stimme brach. Er hat nicht aufhören können, von ihren letzten Stunden zu sprechen. (NIMMT EIN BLATT) Hier hat's einer aufgeschrieben:

[M.L.]: Da seine Tochter noch sehr krank lag, sprach er, Doktor Martinus: „Ich hab sie sehr lieb; aber, lieber Gott, da es dein Wille ist, daß du sie dahin nehmen willst, so will ich sie gerne bei dir wissen.“ Und da sie also im Bette lag, sprach er zu ihr: „Magdalenchen, mein Töchterlein, du bliebest gerne hier bei deinem Vater, und zögest auch gerne zu jenem Vater!“ Sprach sie: „Ja, herzer Vater, wie Gott will!“ Da sagte der Vater: „Du liebes Töchterlein, der Geist ist willig, aber

²⁰ Brief vom 19. Juni 1530, IL 6, 119f.

das Fleisch ist schwach!“ ... Da nun Magdalena in den letzten Zügen lag und jetzt sterben wollte, fiel der Vater vorm Bette auf seine Knie, weinte bitterlich und betete, daß sie Gott wolle erlösen. Da verschied sie und entschlief in des Vaters Händen. Da sie nun in Sarg gelegt war, sprach er: „Du liebes Lenchen, wie wohl ist dir geschehen!“ Sah sie also liegend an und sprach: „Ach, du liebes Lenchen, du wirst wieder auferstehen, und leuchten wie ein Stern, ja wie die Sonne! Ich bin ja fröhlich im Geist, aber nach dem Fleisch bin ich sehr traurig; das Fleisch will nicht heran, das Scheiden quält einen über die Maßen sehr. Wunderding ist’s, wissen, daß sie gewiß im Frieden und ihr wohl ist, und doch noch so traurig sein.“²¹

K.L.: Seinen Glauben konnte ihm auch Lenchens Tod nicht nehmen. Aber er hat doch lernen müssen, daß der Glaube den Schmerz nicht wegnimmt. – Von meinen Tränen haben sie nichts aufgeschrieben. Ich konnte auch nicht sprechen, nicht zu Menschen und nicht zu Gott. Nur weinen konnte ich: Da lag das Kind, unter meinem Herzen gewachsen, aus meinem Leib geboren, und der Schmerz raubte mir schier den Verstand.

Der Schmerz, ich muß es einsehen, gehört zur Liebe. Das ist wohl die Kehrseite des Glücks und der Lust. Ich spüre es so sehr, daß mein Martinus nicht mehr ist. Mir schwante nichts Gutes, als er nach Eisleben aufbrach, mitten im Winter, müde, ausgebrannt, krank, wie er war. Beschworen habe ich ihn, die Reise zu lassen. Aber ließ sich nicht halten – nie hat er sich halten lassen. Und von unterwegs spottete er über meine Sorge. (NIMMT ZWEI BLÄTTER) Das schrieb er mir in zwei seiner letzten Briefe: (KÄTHE BETRACHTET ERST DAS EINE, DANN DAS ANDERE BLATT)

M.L.: *Allerheiligste Frau Doktorin! Wir danken Euch ganz freundlich für Eure große Sorge, vor der Ihr nicht schlafen könnt. Denn seit der Zeit, seit der Ihr für uns gesorgt habt, wollte uns das Feuer verzehrt haben in unserer Herberge, hart vor meiner Stubentür. Und gestern, ohne Zweifel aus Kraft Eurer Sorge, wäre uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und hätte uns zerquetscht wie in einer Mausefalle. ... Ich habe Sorge, wenn Du nicht aufhörst zu sorgen, es könnte uns zuletzt die Erde verschlingen und alle Elemente verfolgen. ... Bete Du und lasse Gott sorgen.*²²

*Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge; ich habe einen besseren Sorger, denn Du und alle Engel sind, der liegt in der Krippen und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters; darum sei zufrieden, Amen.*²³

K.L.: „Lasse Gott sorgen“ – das sieht ihm ähnlich! So hat er noch in seinen letzten Tagen seinen lieben Spott getrieben mit mir! Hätte ich Gott allein sorgen lassen und meinem Herrn Martinus stets seinen Willen gelassen – es wäre ihm schon beizeiten schlecht ergangen. So wenig achtete er auf sich, so bereitwillig ließ er sich drängen zu dieser Schrift, zu jenem Brief. Die Finger

²¹ WA.TR 5, 189 f., Nr. 5494.

²² Brief vom 10. Februar 1546, IL 6, 272 f.

²³ Brief vom 7. Februar 1546, IL 6, 270.

hat er sich wundgeschrieben, und oft habe ich ihn fast mit Gewalt aus seiner Studierstube zerren müssen.

Nein, an sich selbst dachte mein Herr Doktor allzu wenig. In seiner Sorge um das Evangelium und die Kirche verbot er sich jede Schonung, ging er oft an die Grenzen seiner Kraft und so manches Mal darüber hinaus. Jedesmal, wenn er krank und auf den Tod dalag, versprach er's mir: Er wolle nunmehr Ruhe walten lassen, doch kaum war er genesen, waren auch diese Vorsätze vergessen.

Nach Eisleben wäre ich am liebsten mit ihm gefahren. Aber wer sollte sich dann um Haus und Hof kümmern? Die beschwerliche Reise, die zermürbenden Händel in Eisleben, all das war zuviel für ihn.

Und dann solche Briefe! Ich höre seine Stimme, seinen Humor, zart und grob zugleich – bis zum letzten Atemzug. So lebendig, als stünde er neben mir. Er hat's wohl gespürt, daß seine Zeit gekommen war, hat mir Mut machen wollen mit seiner frechen Rede und Trost spenden, als er sich – und wohl auch mich – dem größeren Sorger im Himmel anbefahl. Dankbar und froh bin ich über diese Briefe. Ich konnte nicht bei ihm sein, als er die Augen für immer schloß. Auch da habe ich ihn teilen müssen mit der ganzen Welt. Aber unsere Liebe, die bleibt mir. (SINNT EINE WEILE UND NIMMT SCHLIESSLICH EIN LETZTES BLATT ZUR HAND)

Einen Brief finde ich, den habe ich selbst geschrieben, bald nachdem sie mir die Todesnachricht gebracht hatten, an meine Schwägerin. Mehr kann ich auch jetzt nicht sagen:

Wer wollt' nicht billig betrübt und bekümmert sein um einen solchen teuren Mann, als mein lieber Herr gewesen ist, der nicht allein einer Stadt oder einem einzigen Land, sondern der ganzen Welt viel gedient hat. Derhalben ich wahrlich so sehr betrübt bin, daß ich mein großes Herzeleid keinem Menschen sagen kann, und weiß nicht, wie mir zu Sinn und zu Mut ist. Ich kann weder essen noch trinken auch dazu nicht schlafen. Und wenn ich hätt' ein Fürstentum und Kaisertum gehabt, sollt' mir so leid nimmer geschehen sein, so ich's verloren hätt', als nun unser lieber Herrgott mir, und nicht allein mir, sondern der ganzen Welt, diesen lieben und teuern Mann genommen hat.²⁴

(STILLE)

SCHLUSSWORT – LUTHERS ABENDSEGEN

MUSIK

GELEGENHEIT ZU WEITEREN TISCHGESPRÄCHEN

Pfarrer z. A. Arne Dembek, Schleswiger Straße 23, 42107 Wuppertal;

E-Mail: arnedembek@gmx.de

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

E-Mail: zschoch@thzw.de

²⁴ Zitiert nach: Ernst Kroker, Katharina von Bora, Zwickau ²1925, 223 f.

Bücherschau

Martin Luther: Schriften über Schule und Unterricht. Ausgewählt und kommentiert von Heinz Endermann, Hildesheim: Olms 2006 VIII, 273 S. – ISBN 3-487-13129-3 (Theologische Texte und Studien 12).

Schon die Humanisten betonten nihil novi sub sole (Nichts Neues unter der Sonne). Es scheint, als träfe das auch zu auf die 1524 von Martin Luther zusammen mit einem Vorwort Melanchthons veröffentlichte programmatische Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“. Darin reagiert er auf den unübersehbaren Niedergang des Bildungswesens zu Beginn des 16. Jahrhunderts, für den manche Gegner die Reformatoren verantwortlich zu machen suchten. In dieser Schrift nennt Luther drei theologische Argumente für ein neuerliches, verstärktes Engagement zur Erziehung der Jugend: Erstens den Kampf gegen den Satan, der die Herrschaft über die Welt anstrebt und Gottes gute Schöpfung zu zerstören sucht. Zweitens die Zuwendung der Gnade Gottes, die nach den Juden, den Griechen, und den Römern nun den Deutschen zugewendet worden ist und nicht auf ewig dort verweilen wird. Drittens ist es schlichtweg der Gehorsam gegen Gottes Gebot und die natürliche Schöpfungsordnung, der zur Erziehung der Jugend verpflichtet. So sehr Luther im folgenden die schulische Ausbildung zur Aufgabe weltlicher Autoritäten macht, so sehr muß doch die bibeltheologische Begründung dieses Ansatzes beachtet werden. Die Erziehung der Jugend, Schule und Ausbildung sind nicht allein Sache der natürlichen Vernunft, sondern Gegenstand einer theologischen Besinnung. Mit gleicher Ar-

gumentation erscheint 1530 ein Sermon „daß man Kinder zur Schule halten solle“. Auch später hat sich Luther immer wieder in unterschiedlichen Kontexten zum Problem einer evangelisch verantworteten Pädagogik und Bildungsreform geäußert. Deren praktische Umsetzung oblag freilich in sehr viel stärkerem Maße seinem kongenialen Kollegen Melanchthon, der europaweit an der Gründung und Reform von Universitäten, Höheren Schulen und Gymnasia, aber auch elementaren Bildungseinrichtungen beteiligt war.

Die vorliegende Ausgabe gibt die zwei programmatischen Bildungsreformschriften Luthers nach dem Text der Weimarer Ausgabe wieder. Hinzu kommen Auszüge aus anderen Werken (Schriften, Tischreden, Briefe) des Wittenberger Reformators. Abschließend wird auch der berühmte, zahlreichen Kirchen- und Schulordnungen zugrunde gelegte Abschnitt „Von Schulen“ aus dem „Unterricht der Visitatoren“ von 1528 abgedruckt und Melanchthon zugewiesen. Ist schon diese Zuweisung historisch strittig, so noch mehr das Genre dieses Textes, der die theologische Programmatik von Luthers Entwürfen in obrigkeitlich sanktionierte Handlungsanweisung transformiert.

Zwei erläuternde Nachworte sowie einige kommentierende Anmerkungen suchen ein wenig Licht in das Dunkel der komplizierten Bildungsverhältnissen am Ausgang von Spätmittelalter und am Beginn der Frühen Neuzeit, können freilich die intensivere Beschäftigung mit ihnen nicht ersetzen. Leider bieten sie wenig mehr als reformationsgeschichtliches Allgemeinwissen.

Das Buch reiht sich nahtlos in eine schier unermessliche Fülle von Florilegien, in denen historische Quellentexte aufgrund einer naiv wahrgenommen ver-

meintlichen Aktualität für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden sollen. Doch genau da liegt das Problem. So schön es ohne Zweifel ist, einige einschlägige Äußerungen Luthers zu Schule und Bildung in Zeiten intensiver Bildungsreformbemühungen in handlichem Format greifbar zu haben, so fragwürdig ist dieses Verfahren: Reicht es doch als Auswahlprinzip nicht aus, daß Luther von Schule und Bildung spricht und sich dieses ohne große Phantasie den aktuellen Diskursen über PISA und BOLOGNA mit gleichsam kanonischer Autorität hinzufügen läßt. Hier den „garstigen Graben der Geschichte“ (Lessing) zu überbrücken und die anachronistische Tendenz zu vermeiden, wäre Aufgabe der historischen Erläuterungen sowie des Kommentars gewesen, wird jedoch nicht geleistet. Daß erneut der nicht weiter eingeführte kritische Text der Weimarer Ausgabe abgedruckt wird, macht das Buch nicht leichter lesbar und läßt es kaum als Ersatz, geschweige denn als Unterrichtsmaterial für die weniger kirchenhistorisch ausgebildete Leserschichten, geeignet erscheinen. Und gerade für diese breiteren Leserschichten wäre es ungemein wichtig, darauf hinzuweisen, daß historische Entwicklungen sich nicht umkehren lassen – und Luther nicht als Galionsfigur tagespolitisch aktueller Diskurse mißbraucht werden darf. Was die unkritisch-positivistische Geschichtswahrnehmung in der aktuellen Publizistik über die faktisch geschichtslose Gegenwartskultur aussagt, ist an dieser Stelle nicht zu verhandeln.

Markus Wriedt

Gerhard Ebeling: **Luther**. Einführung in sein Denken, 5. Aufl. mit einem Nachwort von Albrecht Beutel, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 347 S. – ISBN 3-16-148934-9.

In fünfter Auflage liegt Ebelings „Einführung“ in Luthers Denken vor, die längst zum Kanon theologischer Klassiker zählt. Daß dieser Klassiker nicht nur rezitiert, sondern auch rezipiert wird, zeigt das Nachwort (311–333), das Albrecht Beutel für die Neuauflage verfaßt hat. Das bleibende Echo des aus einer Studium-generale-Vorlesung von 1962/63 hervorgegangenen Buches wiegt doppelt, wenn man bedenkt, daß zur selben Zeit das internationale Luthertum beim Versuch, die Rechtfertigungslehre neu zu artikulieren, sprachlos blieb (4. LWB-Vollversammlung 1963). Und als der Lutherische Weltbund bei diesem Thema 35 Jahre später die Sprache wieder fand, war es E., der das Hochschullehrervotum gegen die „Gemeinsame Erklärung“ mentorierte und den kriteriologischen Rang der Rechtfertigungslehre einforderte.

E. deutet auch Luther kriteriologisch von sogenannten Fundamentalentscheidungen her. Die schon klassische Bedeutung dieses Ansatzes liegt nicht in dem handlichen Themenkanon von Gesetz und Evangelium, Person und Werk, Reich Christi und Reich der Welt usw., den die Kap. V–XIV des Buches aufblättern, sondern in der Richtschnur, die diese Themen verbindet und die als „Sprachereignis“ (1–17) bezeichnet wird. Denn durch Luther sind all diese Gegenüberstellungen „zur Sprache gekommen“ (13) als „doppelte Gegensatz-Struktur“ (165), die in bestimmter Hinsicht von kontradiktorischer Ausschließlichkeit ist und damit in anderer, nicht-kontradiktorischer Hinsicht erlaubt, die Gegensatzbegriffe konstruktiv aufeinander zu beziehen (163). Die Begriffe selbst eröffnen durch diese Doppelstruktur einen Be-

deutungshorizont von eschatologischer Tragweite. Wenn E. diese Denkform des Sprachereignisses auch quer durch den genannten Themenkanon nachweist, so scheint sie sich für ihn doch geradezu mit dem Thema des „Grundgegensatzes“ (163) von Gesetz und Evangelium zu decken, der den „innersten Nerv“ (131, 136) von Luthers Denken bildet. Tatsächlich ist das Gesetz in der Unterscheidung seines theologischen Gebrauchs vom politischen für E. „der Inbegriff des Sprachgeschehens“ (151).

Diese Unterscheidung zeigt aber auch am klarsten E.s Tendenz, das nur theologisch erfaßbare Sprachereignis geschichtlich zu konkretisieren. So sei es eine „heil-same“ Funktion des Gesetzes, daß sein politischer Gebrauch in aller „Nüchternheit und Illusionslosigkeit“ (154) begrenzt sei auf die „Weltgeschichte post Christum natum“. Mit diesem (späteren) Terminus beschränkt E. in seiner Dogmatik (§ 37) die entsprechenden Pole auch der anderen Fundamentalunterscheidungen (Philosophie, Liebe usw.) auf das Reich zur Linken, dessen Bedeutung mit dem Ende der Geschichte seinerseits endet. Gerade die geschichtliche Konkretion des Sprachereignisses blendet so dessen eschatologischen Bedeutungshorizont ab. Diese Spannung zwischen Geschichtstheologie und theologischer Hermeneutik ist ein Hauptproblem bei E. Im Lutherbuch äußert es sich in der schwankenden Diktion der Einleitungskapitel I–IV (z. B. wird „Luthers Wort“ eher in Kap. IV als III, das „Sprachereignis“ eher in Kap. II als I behandelt). Denn E. redete, wie nun Beutels Nachwort zur Neuauflage zeigt, ursprünglich von einem *Geschichtsereignis* und „erst nachträglich“ (324) von einem *Sprachereignis*. Doch während das Nachwort für diesen aus der Hermeneutik von Ernst Fuchs stammenden Begriff eine nur geringe „semantische Halbwertszeit“ andeutet (324), scheint mir E. gerade hier am stärksten – so, wenn er an der Alltagsbe-

deutung von „Gesicht“ das Personsein als Sein „angesichts“ (coram) Gottes und angesichts der Welt interpretiert (221–227). E.s bleibende Bedeutung sehe ich daher insbesondere auf dem hermeneutischen Gebiet einer nicht begriffs-, sondern metaphernlogisch fundierten Theologie des Wortes.

Henning Theißen

Max Josef Suda: **Die Ethik Martin Luthers**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 221 S. – ISBN 3-525-56337-X (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 108).

Ein Theologe trägt erst dann seinen Namen zu Recht, wenn es ihm gelingt – mit Hilfe der Auslegungstradition – die Bibel als Wort Gottes den Menschen für ihr Leben verstehbar und nutzbar zu machen. Insofern ist es eine Bereicherung des wissenschaftlichen Diskurses, daß der Wiener systematische Theologe Max Josef Suda es unternimmt, Luthers Äußerungen über das Leben des Christen in der Welt zum Gegenstand einer „Ethik“ zu machen. Diese Aufgabe – erstaunlicherweise ist S.s Werk das erste seit der „Ethik Martin Luthers“ von Paul Althaus (1965), das sich diesem Thema widmet – steht im Kontext eines gegenwärtigen „ethischen Pluralismus“ (9), in dem Luther als traditionsbildender, wenngleich vormoderner (12) Theologe zu Gehör gebracht werden soll.

Nach einer einleitenden „Annäherung an Luthers Ethik“ stellt S. zunächst das Prinzip der „Meditation als Methode Luthers“ dar, um von hier ausgehend die ethischen Implikationen in Luthers Theologie zu analysieren (Rechtfertigungslehre, Gesetz und Evangelium, Glaube und Unglaube, Sünde). Die zweite Hälfte des Buches verdichtet diese Implikationen in

der Untersuchung der Zwei-Reiche-Lehre, woran sich die Darstellung der materialen Fragen der Ethik anschließt (Beruf und Berufe, Ehe, Sexualität, Elternamt, Obrigkeit). Zum Schluß behandelt S. den „kirchlichen Stand“ und seine ethischen Voraussetzungen.

S.s Ziel ist es, „die Ethik Luthers aus ihrer Zeit heraus verständlich zu machen und andererseits die Unterschiede von Luthers ethischen Auffassungen zur Gegenwart zu erörtern“ (7). Hinsichtlich des ersten Teils wäre es allerdings wünschenswert gewesen, zuerst die Texte Luthers sprechen zu lassen statt die prinzipiellen Bemerkungen über die Ethik Luthers voranzustellen. Erst so wäre methodisch nachzuvollziehen, wie es zu den Grundzügen der Ethik Luthers kommt. Bereits in der Einleitung wird der für Luthers ethische Vorstellungen zentrale Begriff der Freiheit untersucht, ohne ihn historisch aus seinen Schriften zu erheben. So kommt es hier auch zu einer zumindest hinterfragbaren Parallelsetzung des Freiheitsbegriffs Luthers mit dem Jean-Paul Sartres (13). Auch die theologischen Voraussetzungen einer Ethik nach Martin Luther werden begrifflich vorgegeben (Rechtfertigungslehre, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium), so zutreffend sie auch sein mögen. Die Zwei-Reiche-Lehre erhält auf diese Weise nur eine Mittelstellung in dem Werk, obwohl doch in ihr Luthers Verhältnisbestimmung von Christ und Welt bis zur Obrigkeitsschrift 1523 grundlegend formuliert wurde. Sie ist insofern nicht nur „eine“, sondern *die* „Ausformung seiner Unterscheidungsbemühungen innerhalb der Ethik“ (117). Und daß sie „Gemeingut“ der Reformation gewesen sein soll (120), scheint doch die theologischen Grundunterschiede der Reformatoren, die für die Ethik notwendige Konsequenzen haben mußten, allzu schnell einzuebnen.

Diese Kritik schmälert aber nicht den dankenswerten Gewinn, der mit einer

Aktualisierung der „Ethik Martin Luthers“ vierzig Jahre nach dem Werk von Paul Althaus gegeben ist. Es zeigt sich, daß Luthers Grundunterscheidungen maßgeblich zur ethischen Diskussion unserer Tage beitragen können – „vormodern“ muß nämlich in diesem Fall nicht gleichbedeutend mit „unbrauchbar“ sein.

Volker Mantey

Andreas Ledl: Eine Theologie des lebenslangen Lernens. Studien zum pädagogischen Epochenwandel bei Luther, Münster u.a.: Lit Verlag 2006, 393 S. – ISBN 3-8258-9512-2 (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung 24).

In einer Zeit, in der die Bereitschaft zu ‚lebenslangem Lernen‘ nicht nur ein bildungspolitisches Motto, sondern eine soziale, ökonomische und kulturelle Notwendigkeit ist, lohnt sich der Blick in die Geschichte der Bildung, um der Frage nachzugehen, welche theoretischen Konzepte dafür bereit stehen. Das Ziel der vorliegenden Arbeit – einer Dissertation an der Universität Flensburg – ist es, die Bedeutung der Reformation für die Pädagogik zu ergründen und damit zugleich einer „Luther-Vergessenheit“ (S. 9 nach einem Zitat von Gerhard Ruhbach) entgegenzuwirken.

Nach einer Analyse des Forschungsstandes und der Begriffsgeschichte des Terminus ‚Lebenslanges Lernen‘ (10–59) konzentriert sich die Arbeit auf den Aspekt der „Individualisierung“, der zunächst unter besonderer Berücksichtigung des späten Mittelalters untersucht wird (60–122). Dabei werden zwei Schwerpunkte gesetzt, indem einerseits die Relevanz des Universalienstreites für das Verständnis und die Konzeption von Individualität verdeutlicht wird und andererseits die Impulse der dominikanischen

Mystik für den Prozeß der religiösen Individualisierung nachgezeichnet werden. Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund, der sich in den Personen Ockhams und Taulers verdichtet, rückt im dritten Teil der Arbeit Luther in den Mittelpunkt der Betrachtung (123–188). In einem ersten Zugang kommen hier wegweisende Entscheidungen des Reformators in den Blick, die erkennen lassen, wie ausgeprägt die „biografische Individualisierung“ (135) Luthers gewesen ist. Diese Perspektive wird sodann in Bezug auf die Konfrontation des Reformators mit Autoritäten und Institutionen vertieft, um so die „theologisch-anthropologische Konzentration des Reformators auf den einzelnen Christen“ (155) herauszustellen.

Nachdem so am Paradigma der „Individualisierung“ die bildungsgeschichtliche Relevanz des Spätmittelalters und der Reformation aufgezeigt werden konnte – ohne allerdings auf den Humanismus näher einzugehen –, widmet sich der umfangreiche vierte Teil der „Theologie des lebenslangen Lernens“ (189–375). Nach einer eingehenden Darstellung der theologischen Grundgedanken des Reformators in Abgrenzung zur Scholastik, die für Luther eine „untüchtige Theologie“ (265) des Müßiggangs repräsentiert, zeigt der Vf. auf, wie sich aus dem prozeßhaften Rechtfertigungsverständnis Luthers und seiner eschatologischen Auffassung der Finalität menschlicher Existenz ein spezifisches Konzept lebenslangen Lernens herauskristallisiert. Dessen Charakteristikum ist es, daß einerseits die ‚Exzentrik‘ des Grundes und Zieles menschlichen Lebens gewahrt bleibt und andererseits der Mensch als Empfangender stets auch als ein Lernender anzusehen ist, der dabei aber eben nicht auf sein „natürliches Potential“ ausgerichtet ist, sondern auf die „Verheißung und Wahrheit Gottes“ (305). Dieses rechtfertigungstheologisch begründete Konzept lebenslangen Lernens wird so-

dann im Blick auf Luthers Tauftheologie weiter entfaltet. „Die lerntheoretische Konsequenz aus Luthers theologischer Anthropologie ergibt, dass ein Christ ‚Kind und Schüler des Katechismus‘ werden und bleiben muss.“ (350, mit einem Zitat aus dem Großen Katechismus).

Insgesamt entwickelt diese Arbeit eine interessante Fragestellung und liefert eine Fülle von historischen und theologischen Einsichten, deren inhaltliche und sprachliche Darlegung allerdings sehr komplex ist. Die weitgehende Ausblendung des Humanismus ist nicht nachzuvollziehen, zumal allein schon die Bezugnahme Luthers auf Seneca auf den bildungsgeschichtlichen Zusammenhang wie auch das Spannungsgefüge von Humanismus und Reformation hinweist.

Michael Basse

Karin Jäckel: Die Frau des Reformators.

Das Leben der Katharina von Bora. Historischer Roman, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2006, 605 S. – ISBN 3-499-23946-9.

Schon der Umfang des Buches läßt ahnen, daß die Autorin bei der Wahl ihres Genres den Nachdruck auf Roman legen muß, bedenkt man, wie schmal die Quellenbasis ist, die uns über die historische Katharina von Bora unterrichtet. Mehr als 270 Seiten widmet Jäckel denn auch ihrer Kindheit und Jugend, über die wir quellenmäßig so gut wie nichts wissen. Im Nachwort legt J. ihre Verfahrensweise offen: „So mischen sich Rechercheergebnisse mit Phantasie zu einem neuen Ganzen.“ (605) Das wäre bei einem historischen Roman im Prinzip nicht zu beanstanden, wären erstens die Recherchen solide gegründet und wäre zweitens dem Leser durchsichtig, wo die Fiktion über die Fakten hinausgeht. Beides ist nicht der Fall.

Wie ebenfalls aus dem Nachwort hervorgeht, stützt sich J. bei ihrer Untersuchung der Genealogie der Katharina vor allem auf Arbeiten von Günter Luther und Wolfgang Liebehenschel. In der Nachfolge von Georg von Hirschfeld (Die Beziehungen Luthers und seiner Gemahlin, Katharina von Bora, zur Familie von Hirschfeld, 1883) findet sich die Behauptung, daß eine Linie der von Boras 1476 ihren Namen und Wappen geändert und sich forthin von Mergenthal genannt habe. Mit dem Aufsatz von Jürgen Wagner (Die Beziehungen von Luthers Gemahlin Catharina von Bora zur Familie von Mergenthal, Familienforschung in Mitteldeutschland, Heft 3/2006, 342–347) kann diese These als endgültig widerlegt betrachtet werden. Das ganze wäre kaum der Erwähnung wert, würde die Autorin nicht geradezu obsessiv versuchen, die Verbindung der von Boras mit dem sächsischen Hochadel zu knüpfen. Dabei schadet sie der Logik ihres eigenen Buches, die von dem Aufstieg der ehemaligen Nonne zu einer bedeutenden Persönlichkeit aus eigenem Recht handelt. Im Roman läßt J. Nikolaus von Amsdorf die Heldin folgendermaßen charakterisieren: „Katharina stammt aus hochedlem Haus. Sie ist gebildet, von vornehmem Anstand, in allen Dingen einer großen Haushaltung erfahren, fromm und frei, aber auch stolz, mutig und tatkräftig und schreckt nicht vor Ungewöhnlichem zurück.“ (326). Kein Wunder, daß eine solche Person an der Universität Wittenberg studiert hat (313) und auch zur Lehrerin Luthers wird: „Jeder Mensch hat von Gott eine Bestimmung. Meine ist es, ihn [sc. Luther] die von Gott gewollte Gleichheit des Weibes zu lehren.“ (452) Damit ist wohl jene „Magie des Weiblichen schlechthin“ gemeint, die die Autorin nach eigenem Bekunden an der Figur der Katharina so fasziniert (Innentitel).

Ganz ärgerlich wird es, wenn die Autorin angebliche Dokumente, wie zwei Briefe der Katharina an Ave von Schön-

feld (459 ff., 513 ff.) oder den Ehevertrag mit Luther, den Katharina unterschreibt, in den Gang der Handlung einfügt. Gerade bei der Eheschließung zeigt sich, daß J. mit dem Stand der Forschung kaum vertraut ist. So ersteigen im Lutherhaus die Hochzeitsgäste den 1580 erbauten Wendelstein (351), Katharinas Trauring ist ihr „Nonnenring“ (353), und die Besucher sind beim Vollzug der Brautnacht zugegen, wenn auch diskret abgewandt (355). Der 1524 regierende Kurfürst von Sachsen heißt Johann Friedrich (275), der Augustinereremit Luther trägt die braune Kutte der Franziskaner (285) und Wilibald Pirckheimer findet sich unter den Hochzeitsgästen (377). Selbst mit den alltäglichen Dingen des Lebens scheint es zu hapern: Am Weihnachtsabend 1526 beschert Hänschen Luther, geboren am 7. Juni 1526, die Eltern mit einem „schönen Lied“. (408)

Warum ist dieser Band nun gleichwohl zur Lektüre zu empfehlen? Die Antwort liegt in der Auflagenhöhe. Man wird davon ausgehen müssen, daß in breiter Öffentlichkeit das Bild von Luthers Ehefrau nun durch J. geprägt ist. Um dem entgegenzutreten, wird man an der Kenntnis des Buches nicht vorbeikommen. Man muß es ja nicht kaufen.

Martin Treu

Verfasserlexikon Deutscher Humanismus 1480–1520. Hg. von Franz-Josef Worstbrock, Band 1, Lieferung 1 und 2, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2005/2006 – ISBN 3-11-017572-X und 3-11-019064-8.

Das „Verfasserlexikon“ der deutschen Literatur des Mittelalters gehört in seiner zweiten, 1978–2004 erschienenen Auflage zu den wichtigsten Arbeitsinstrumenten der Wissenschaften, die sich mit dem

Mittelalter befassen – es ist für biographische und bibliographische Informationen unentbehrlich und zählt zu jenen Grundlagenarbeiten der Geisteswissenschaften, die über moderne und modische Trends hinaus Dauer und Geltung beanspruchen und durch dauernde Benutzung in ihrer Bedeutung und ihrem Rang beständig bestätigt werden. Die Konzeption des Grundwerks bestimmte den Tod Kaiser Maximilians (1519) als das Ende des Bearbeitungszeitraums, schloß aber die lateinisch schreibenden Autoren aus der „Glanzzeit des deutschen Humanismus“ aus. Damit war auch das humanistische Vor- und Umfeld der Reformation bisher nicht erfaßt und erschlossen.

Nun sind die ersten beiden Lieferungen eines Ergänzungswerks zum Grundwerk erschienen. Es soll „mit der bewährten Systematik biobibliographischer Artikel die lateinische Literatur und Wissenschaft im deutschsprachigen Raum zwischen 1480 und 1520“ erschließen. Erfaßt sind solche Autoren, „bei denen Schwerpunkt und Höhe ihres Schaffens nach 1480 und vor 1520 liegen“ (VI), auch wenn sie, wie etwa Johannes Cochläus, Johannes Eck oder Georg Spalatin (auf den unter seinem Geburtsnamen Burckhardt freilich vorläufig nur verwiesen wird) auch nach 1520 weiter oder gar verstärkt publiziert haben. Geographisch wurde der Raum so begrenzt, daß „eine wesentliche Schaffensperiode an deutschen Höfen oder Universitäten“ bzw. „eine wesentliche Verbindung mit dem literarischen Leben und seinen Akteuren in Deutschland“ (ebd.) zum Kriterium für die Aufnahme gemacht wurde. Insgesamt wird das Werk ca. 200 Autoren umfassen, also weit mehr als die allgemein bekannten Größen, und es gehört zu seinen Zielen, nicht nur alle Wissenschaftsdisziplinen jener Epoche zu berücksichtigen, sondern auch das „gesamte humanistische Netz der Zeit“ durch Verweise zu erschließen.

Der um die Humanismusforschung seit Jahrzehnten verdiente Herausgeber Franz-Josef Worstbrock schreibt in der Einleitung, das Werk wolle „verlässliche Grundinformationen über Leben und Werk“ der behandelten Autoren bieten und macht sodann Ausführungen über „Verlässlichkeit“, die, gerade angesichts der gegenwärtigen schnellebigen Wissenschaftskultur bemerkens- und beherzigenswert sind: daß nämlich manches Neue hinter den Stand der Allgemeinen Deutschen Biographie (1875–1912!) zurückfalle und daß die „Fortschreibung von Irrtümern“ „zuhauf“ begegne. Demgegenüber seien die Artikel des Lexikons „nicht nur in kritischer Kenntnis der Forschung, sondern vor allem auch – ganz in der Tradition des Verfasserlexikons – aus den Quellen gearbeitet“ (VIII). Das ist in der Tat das, was wir brauchen.

Für die Reformationsgeschichte und für Luther von unmittelbarem Interesse sind in den beiden vorliegenden Lieferungen (bis Engel, Johannes) insbesondere die Artikel über Bartholomäus Arnoldi von Usingen, einen der bedeutenden Erfurter Lehrer Luthers, Otto Beckmann, der zwischen 1517 und 1521 in den engeren Kreis um Luther gehörte, Johannes Böschenstein, der 1518/19 für kurze Zeit als Hebräischlehrer in Wittenberg tätig war, Hermann Buschius, Euricius Cordus, Crotus Rubeanus, den gebürtigen Zwickauer Wolfgang Cyclopius, und – natürlich – über die prominenten und anhaltend tätigen literarischen Gegner Luthers: Johannes Cochläus, dessen Schriften der Frühzeit vollständig, die späteren kontroverstheologischen nur in Auswahl behandelt werden, Johannes Eck, dessen Werke aus begreiflichen Gründen nur bis 1517 dargestellt werden, und Hieronymus Emser, dessen Werk angesichts seines Todes im Jahr 1527 vollständig behandelt wird. Für die gewichtige Problematik „Mönchtum und Reformation“ erfährt man Neues in dem Artikel über

den Ottobeurener Benediktiner Nikolaus Ellenbog (1481–1543), der sich in etlichen (ungedruckten) Schriften mit der Bestreitung des Mönchtums durch die Reformation auseinandersetzte.

Was man aus den vorliegenden Lieferungen erfährt, ist in diesem Umfang und dieser Präzision bisher nirgends erreichbar gewesen. Gewiß sind die Bedingungen für ein solches Werk heute günstiger als vor fünfzig Jahren, dennoch weist der Herausgeber darauf hin, daß der gegenwärtige Forschungsstand es etwa (noch) nicht erlaube, große Artikel zur Rezeption der antiken paganen und christlichen Autoren zu verfassen. Das Gesamtwerk soll zwei Bände bzw. acht Lieferungen umfassen und nach der gegenwärtigen Planung um 2010 vollständig vorliegen. Besonders gespannt darf die Luther- und Reformationsgeschichtsforschung auf die Artikel über Luther und Melanchthon sein. Wenn die folgenden Lieferungen der Qualität der beiden ersten entsprechen, werden wir künftig über ein Werk verfügen, das zu den besten Leistungen geisteswissenschaftlicher Grundlagenforschung in Deutschland gehört. Was sollen die Geisteswissenschaftler eigentlich noch tun, um wieder stärker Gehör und Achtung und damit öffentliche und private finanzielle Förderung zu finden? An den erbrachten Leistungen liegt es jedenfalls nicht – sie können sich sehen lassen, wie auch das Verfasserlexikon *Deutscher Humanismus 1480–1520* eindrucksvoll beweist.

Johannes Schilling

Axel Gotthard: **Der Augsburger Religionsfrieden**, Münster: Aschendorff 2004, XLVIII, 671 S. – ISBN 3-402-03815-3 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148).

Der Historiker Axel Gotthard hatte ein „Elementarbüchlein für den Universitätsalltag“ geplant. Als Ergebnis liegt eine vielschichtige, feinsinnige und nicht ohne Witz (!) geschriebene voluminöse Monographie von fast 700 Seiten vor, die eindrucklich die Epochenzäsur des Religionsfriedens von 1555 herausstellt, dessen offenkundige Defizite akribisch aufweist und die auf ihn zurückgehenden politischen und rechtssystematischen Spannungen nachzeichnet.

Das Kapitel A bietet nach einer Skizze des Forschungsstandes einen diachronen Abriß der Ereignisse des Reichstags von 1555. Am Ende der detailliert nachgezeichneten Verhandlungen war deutlich, daß ein „Text von umfassender Präzision ... nie die Zustimmung aller oder beinahe aller Reichstagsteilnehmer gefunden“ hätte (53). Sehr instruktiv wird die Genese der wichtigsten Bestimmungen des Religionsfriedens vorgeführt: „dauerhafte[r] politische[r] Friede“ (63), „Jus reformandi des Landesherrn“ (100) und die Durchlöcherung dieses Reformationsrechtes (Kirchengut, Bikonfessionalität der Reichsstädte, geistlicher Vorbehalt, „*Declaratio Ferdinanda*“). In einem Resümee untersucht G., wer „eigentlich gewonnen“ habe: Weder Kaiser Karl V. noch sein oft als eigentlicher Sieger angesehener Bruder Ferdinand konnten mit dem Ergebnis zufrieden sein. Für die Protestanten sei der Friedensschluß „gerade noch zur rechten Zeit“ gekommen (161), war die Dynamik ihrer Bewegung doch bereits rückläufig, und da auch die katholische Seite beträchtliche Zugeständnisse machen mußte, führe eine „Gewinn- und Verlustrechnung ... zu keinen eindeutigen Resultaten“ (162).

Im Kapitel B werden Versuche vorgeführt, die vor 1555 unternommen worden waren, um ein Zusammenleben der Anhänger des alten und des neuen Glaubens zu ermöglichen. Knapp sind die Religionsgespräche der Jahre 1540 bis 1546, die Folgen des Wormser Edikts von 1521, die mit dem Reichstag vom 1530 anhebenden juristischen Auseinandersetzungen und der vergebliche Vorstoß des Kaisers, durch das Interim von 1548 den katholischen Standpunkt wieder aufzurichten, in den Blick genommen. Hemmend für eine beständige Friedensordnung war, daß für beide Seiten eine „Lösung des Friedensproblems ... nur auf einheitlichem religiösem Fundament“ denkbar war (201).

Der dritte Teil stellt zunächst die aufgrund der „dissimulierende“ Formulierungen – die Verfasser hatten „mit zwei- oder gar mehrdeutigen Begriffen“ jongliert, „um überhaupt ein kompromißfähiges Papier zustandezubekommen“ (271) – vorprogrammierten vier zentralen Konfliktfelder vor: das reichsmittelbare Kirchengut, die bikonfessionellen Reichsstädte, der geistliche Vorbehalt und die *Declaratio Ferdinanda*. Nach einer ersten Phase, in welcher der Vertrag trotz der Unklarheiten als Erfolg gewertet werden könne, wuchsen ab 1568 die Spannungen. Mit eindrücklichen, aus den Archiven geschöpften Beispielen untermalt der Vf. jene Punkte, die sich zu immer grundsätzlicheren Konflikten aufschaukelten. Die Juristen beider Seiten warfen der jeweils anderen vor, den Sinn des Vertrages zu verdunkeln, während man für sich selbst in Anspruch nahm, auf dem Boden des Vertragstextes zu stehen.

Ausführlich wird schließlich die ab 1580 eskalierende Krise vor Augen geführt; freilich sei nicht der Religionsfriede allein für die Konflikte in Anschlag zu bringen, auch ein in jenen Jahrzehnten erfolgter Generationswechsel bei den Fürsten, die zunehmende Konfessionalisierung der

einzelnen Territorien, der „Weckruf aus Trient“ für die altkirchliche Seite (388) und das Auftreten einer „kampfber[eite]n, überwiegend calvinistische[n], Aktionspartei“ auf evangelischer Seite (389) gelte es zu bedenken. Die Differenzen führten zu einer nicht mehr auflösbaren Blockade der Reichsjustiz und letztlich zur Arbeitsunfähigkeit des Reichstages. Überlegungen zu den unmittelbaren Ursachen für den Ausbruch des Krieges 1618, zum Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands von 1629 und der Bedeutung des Westfälischen Friedens von 1648 beschließen dieses Kapitel. Besonders hingewiesen sei auf den Epilog; er bietet die Analyse eines durch einen Kurmainzischen Rat verfaßten Memorandums, in dem das Feindbild eines „kriegsdurstigen machiavellistischen, Calviner[s]“ gezeichnet wird (495); der Widerpart galt als Werkzeug des Teufels und in der Auseinandersetzung mit ihm „hatten die juristischen Paragraphen von 1555 keine Chance.“

Das Kapitel D bietet vier systematische Längsschnitte und fokussiert die Frage, ob der Augsburger Religionsfrieden „ein Meilenstein auf dem Weg zur Moderne“ gewesen sei (500). Zunächst wird den Impulsen dieses Vertrages zu einer Säkularisierung nachgegangen, dann die These Martin Heckels, das *Jus emigrandi* sei das „erste allgemeine Grundrecht“ gewesen, kritisch reflektiert. In der Auseinandersetzung um ein von den Protestanten 1576 für einen „im öffentlichen Raum unauffälligen Heterodoxen“ reklamiertes Bleiberecht (535) sieht Gotthard so etwas wie „die Konstruktion des Privatmenschen und das Abzirkeln privater Innenräume“ (558 f.). Letztlich habe der Religionsfrieden die Toleranz nicht befördern können wie an den Reichsstädten offensichtlich sei – in Ulm habe es z. B. „eine zeitliche Verlaufskurve der Toleranz nach unten“ gegeben (578).

In seinen anstelle eines Rückblickes vorgeführten Überlegungen, weshalb

der Religionsfriede nicht dauerhaft be-frieden konnte, weist G. auf zwei „di-vergierende Interpretationslinien“ hin, die daraus gespeist waren, daß sich jede Seite „mit Haut und Haaren in die eigen-en Denkkategorien verstrickt“ hatte, so daß „schließlich noch die letzten Türen“ verrammelt wurden (581). Toleranz im modernen Sinne sei undenkbar gewesen. Man konnte nicht „durch die Finger sehen“, da das Recht nicht säkularisiert war; „mit jeder Rechtsposition [wurde] Wahrheit und Seelenheil verspielt“ (585).

Die monumentale Studie beschließt ein Blick auf die Fachliteratur und das volkstümliche Schrifttum zum Augs-burger Religionsfrieden vom 16. bis zum 20. Jahrhundert sowie ein Personen- und Sachregister.

G. legt eine beeindruckende Studie vor, die akribisch und anschaulich Ent-stehung, Gehalt und vor allem auch die Probleme des Augsburger Religionsfrie-dens mit zahlreichen Beispielen vorführt. Eindrücklich weist Gotthard auf die Ver-schiedenheit der Einstellung zu Glaube und Kirche im 16./17. Jahrhundert und der Gegenwart hin. Ergänzt sei, daß die von Gotthard auf Mitte der 1590er Jahre fixierten Klagen über am Reichshofrat durchgeführte Verfahren schon deutlich früher einsetzen. Wie der Verfasser dieser Zeilen aufgezeigt hat, wurde bereits 1559 ein am Reichskammergericht anhängi-ges Verfahren auch dem Reichshofrat zur Entscheidung vorgelegt (vgl. Reformation und Gegenreformation in der Herrschaft Wiesensteig, Stuttgart 1996); auch die Kla-ge G.s, daß Religionsprozesse in der For-schung erstaunlich unterbelichtet seien, ist von dieser Studie her zu relativieren.

Siegfried Hermle

Harm Cordes: **Hilaria evangelica acade-mica**. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten, Göttingen: Vanden-hoeck & Ruprecht 2006, 336 S. – ISBN 3-525-55198-3 (Forschungen zur Kir-chen- und Dogmengeschichte 90).

„Am Anfang war Luther“, so hatte Heinz Schilling die zentrale These der Refor-mationsgeschichtsforschung des 19. und 20. Jahrhunderts – überspitzt – zusam-mengefaßt. Diese Interpretation, die eine Wende in Luther sah und sich bis in das 16. Jahrhundert zurückverfolgen lasse, sei erst mit dem Verzicht auf konfessio-nell vorgeprägte Geschichtsinteressen und vereinheitlichende Engführungen revidierbar geworden.

Der vorliegende Band von Harm Cor-des widmet sich nun der Geschichte dieser Interpretation bzw. einer zentralen Etap-pe auf dem Weg zu einer Deutung Luthers als Geschichtsfaktor: dem Reformations-jubiläum 1717. Auf eine Einleitung in die Geschichte des Gegenstandes und seiner Erforschung, die als wesentliche Stationen nach der ersten „Dokumentation“ (10) mit Ernst Salomon Cyprians „Hilaria Evange-lica“ von 1719 vor allem Arbeiten aus dem Zusammenhang des Jubiläums von 1717 geltend macht, folgt ein Abschnitt, der en-passant die Quellenauswahl begründet und die Deutung historischer und theo-logischer Dimensionen des Jubiläums als Ziel ausmacht. So erklärt sich die folgen-de wesentliche Zweiteilung des Buches: In einem ersten Hauptkomplex widmet sich der Autor der „Vorgeschichte des Jubilä-ums“ (22–48) und den „Jubiläumsfeiern an deutschen lutherischen Universitäten“ (49–129) als Etablierungen historischer und (ethisch-)theologischer Perspektiven – etwa am Beispiel der Frage nach der Abgrenzung der Lutherverehrung von einer Art „Heiligenkult“ bzw. dem einer Gedenkfeier gebührenden Aufwand (38–48) – und führt knapp ein in die jeweili-

ge Gründungsgeschichte und Bedeutung der Universitäten sowie die Planung und Durchführung der Jubiläumsfeiern zu Wittenberg, Leipzig, Jena, Tübingen, Rostock, Greifswald, Kiel, Königsberg, Helmstedt, Gießen, Halle und Altdorf. Besonders gelungen scheint hier die geschickte Präsentation wichtiger Lehrentwicklungen und -personen sowie überregionaler Bezüge. So beeindruckend aber die jeweiligen Kurzporträts sind, so sehr setzen sie leider oft Ergebnisse des zweiten Untersuchungsteils ohne Hinweis voraus. Grundlegend problematisch erscheint der durchgehend unklare Begriff dessen, was für den Autor „lutherisch“ (49) über den bloßen Namensbezug hinaus eigentlich meint, wenn er dessen Bedeutung für die Gedächtniskultur – wie etwa im Falle Wittenbergs (49) – einerseits an einer Bekenntnisbindung als verfassungsmäßigem Bezug der Lehre auf die Konkordienformel, die ihr Gegenüber in einer philippistischen bzw. calvinistischen Theologie hat, und zugleich an einer Sicherung eines Methodenbekenntnisses zur Syllogistik Melanchthons festmacht. So entsteht beim Leser nicht nur der problematische Eindruck, die Leucorea sei als Alma mater des angeblich einen einzigen Luthertums völlig unumkämpft gewesen, sondern gerade der zu vermittelnde Zusammenhang von „fides Lutherana“ und „ratio Melanchthoniana“ gerät zuungunsten der Evidenz einer somit leider nur noch behaupteten Repräsentativität der dargestellten Universitäten als jeweils „lutherisch“ letztlich aus dem Blick.

Der zweite Hauptteil untersucht die „Darstellung und Beurteilung der Kirchengeschichte in den akademischen Jubiläumsschriften“ einem fünfteilig gegliederten Schema folgend: Zunächst fragt der Autor nach dem jeweiligen – vorwiegend methodisch geäußerten – (Heils-)Geschichtsverständnis (130–143), führt in die „Vorgeschichte“ der Reformation ein (144–164), auch in der jewei-

ligen (territorialen) Fokussierung auf das Deutsche Reich (165–193), forscht sodann nach Lutherdeutungen (194–233) und zuletzt nach der jeweils geäußerten Einschätzung des Ertrags der Reformation (234–272); eine in ihrer Detailfülle nicht nur überzeugende, sondern beinahe liebevoll anmutende Darlegung wesentlicher Elemente der „Hilaria Academica“.

Ungeachtet der gelungenen Nachweise aktualisierender Bezüge in Erwiderung (römisch-)katholischer Kritik wie auch der sich aus der radikalisierenden Geschichtsbetrachtung seit Gottfried Arnold ergebenden Anfragen an Identifikationsgehalte des Luthertums, die abschließend noch einmal in dem Kapitel „Die Kirche im Jubiläumsjahr“ (273–300) Thema werden, kann auch die wiederholende Zusammenfassung nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Studie weitgehend induktiv bleibt: Sie bestätigt ihre begrifflichen Voraussetzungen, indem sie das Neben- und Ineinander von als „lutherisch“, „pietistisch“ oder „aufklärerisch“ bald unterschiedenen, bald identifizierten Positionen bestätigt, ohne diesen Begriffen ein am Gegenstand der Untersuchung gezeigtes Proprium hinreichend deutlich zuzuweisen. Dadurch erweckt sie einen ein wenig unfertigen Eindruck, der durch die nachlässig erscheinende verlegerische Aufbereitung (falsche Kolumnentitel) verstärkt wird. Dabei hätte gerade die der Studie zugrundeliegende Perspektive eines territorial weit gefaßten Vergleichs von kommunikativ eingebetteter akademischer Jubiläumsliteratur, die sich – wie freilich völlig überzeugend dargelegt – einer Gegenwartsperspektive verpflichtet sieht, die Chance eröffnet, die „konfessionsübergreifende Dynamik“ von Modernisierung, wie sie Heinz Schilling gegen die seit Beginn des 20. Jahrhunderts etablierte religionssoziologische Deutung stark macht, am Beispiel der konfessionsübergreifenden historisch-theologischen Be- und Verarbei-

tung einer „Parusieverzögerung“, wie sie sich 1717 aus dem Verständnis der Reformation als Heilsereignis ergab, zu zeigen: Auch am Ende war Luther.

Andreas Waschbüsch

Christian Bunnars: **Paul Gerhardt. Weg**
– Werk – Wirkung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 320 S.
– ISBN 3-525-55781-7.

Vertrautem wieder begegnen und doch neue Entdeckungen machen – so könnte man Werk und Inhalt beschreiben. Christian Bunnars' Biographie über Paul Gerhardt wird hier rechtzeitig zum Gedenkjahr von Paul Gerhardt (1607–1676) in überarbeiteter und erweiterter Form vorgelegt. Ein vertrauter Dichter, Theologe und Pfarrer; vertrautes Liedgut, dessen Vertonungen um die Welt gegangen sind, vor allem aber zu Herzen gehen; gelebter Glaube, der durch Zweifel, Niederlagen, Demütigung, Kriege, Krisen, Mangel und Sterben ging; eine unbeirrbare Hoffnung und begründete Standfestigkeit in lutherischer Prägung und weitherzige Hilfe denen, die menschliche Zuwendung benötigen, teilen sich dem aufmerksamen Leser mit. B., ausgewiesener Fachmann in der Paul-Gerhardt-Forschung, als Organist und Pfarrer, Dozent und Theologe sowie Vorsitzender der Paul-Gerhardt-Gesellschaft, gelingt es, das Oeuvre und die Rezeption, Quellen und zeitgenössische Zeugnisse in klarer faßlicher Sprache einem breiten Publikum vorzustellen, so daß jeder, der sich mit dem Werk befaßt, Paul Gerhardt nicht nur in seinem Leben, Wirken und Werk kennenlernt, sondern noch stärker als bisher sich mit dem reichen Schatz seiner Lebens- und Glaubenserfahrungen beschäftigen kann. So fließen bekannte Nachrichten mit neuen Ergeb-

nissen der Forschung ineinander, geben Antworten, weshalb Gerhardts Lieder auch heute noch gesungen, geschätzt, als Trost- und Glaubensquelle gelesen, gebetet und tradiert werden, in einer ungewöhnlichen Breite und Intensität. Markante Spuren der musikalischen wie der geistesgeschichtlichen Rezeption reichen von Johann Sebastian Bach bis in die Gegenwart.

In drei Blöcken erschließt sich das Werk. Abschnitt 1: Der Weg. B. gibt eine kompakte, den Umkreis der Zeit, seines Wirkens, profane wie kirchliche Umstände berücksichtigende Biographie des Dichters und seiner Familie. – Abschnitt 2: Das Werk. Gegliedert nach Tages-, Jahres- und Lebenslauf, werden die Dichtungen vorgestellt; es fehlen weder Ausführungen zu Gerhardts Dichtung für die Armen im Lande, noch zu der über Kometen oder die Auswirkungen der erlebten und durchlittenen Kriege. – Abschnitt 3: Die Wirkung. Berichte über die ersten Ausgaben, die Aufnahme in die kirchlichen Gesangbücher, die Rezeptionsgeschichte bis zu Lao-Tse runden das Werk ab. Ein Anhang bringt Dokumente, Briefe und Gerhardts Testament. Wer sich über Paul Gerhardt informieren will, wird auf dieses Buch nicht mehr verzichten können.

Christian Tegtmeier

Gerhard Rödding: **Warum sollt ich mich denn grämen.** Paul Gerhardt. Leben und Dichten in dunkler Zeit, Neukirchen-Vluyn: Ausaat-Verlag 2006, 272 S. – ISBN 3-7615-5477-X.

Zum 400. Geburtstag des bedeutenden Liederdichters und Theologen am 12. März 2007 legt der als Schuldezernent in der Westfälischen Kirche und in der Landesanstalt für Rundfunk in Düssel-

dorf führend tätige Landeskirchenrat, auch in Fortführung seiner bisherigen einschlägigen Arbeiten zum Thema (P. G., Gütersloh 1981, ²1984), eine den Standards historisch-kritischer Methoden verpflichtete, theologie-, kirchen-, sozial- und kulturgeschichtliche Aspekte miteinander verbindende und wichtige Facetten dieses Dichter- und Theologenlebens beleuchtende Biographie Paul Gerhardts vor. Es geht ihr – auch aufgrund der Quellen- und Forschungssituation – „in erster Linie darum ..., den Dichter deutlicher als in früheren Zeiten aus dem Zusammenhang seiner Zeit zu verstehen, also zunächst aus der zeitgenössischen Theologie und Frömmigkeit, sodann im Zusammenhang mit dem neuen Aufbruch in der frühbarocken Dichtung und schließlich auch aus seinen Verstrickungen mit der brandenburgischen Politik“ (5). Vor allem auch anhand der textlichen und musikalischen Analyse ausgewählter Lieder Paul Gerhardts zeigt R. Zusammenhänge zwischen der orthodoxen lutherischen Theologie, der Renaissance der mystischen Sprache in der Frömmigkeit und Erbauungsliteratur der Zeit und der sprachlichen Erneuerung der Dichtkunst durch Martin Opitz u. a. (259) auf, die auch Vorurteile (z. B. die Abwertung orthodoxer lutherischer Theologie gegenüber lebendiger Frömmigkeit, das Verdikt liberaler und dialektischer Theologie gegenüber der Mystik) korrigieren können (44, 138 ff. u. ö.). „Erst durch diese drei Komponenten werden die Gedichte Paul Gerhardts in ihrem Gehalt und ihrer künstlerischen Form durchsichtig und verständlich. Niemand sollte meinen, er finde auch ohne sie einen direkten Zugang zu ihnen“ (259), was allerdings für R. existentielle Zugänge und Zugangsweisen über die Melodie nicht ausschließt. Bei allem Bemühen um wissenschaftliche Exaktheit vergißt der Vf. die Kommunikation mit den Lesern nicht: Seine lebendige Schilderung auch theologisch und geschichtlich kompli-

zierter Materien stellt die Persönlichkeit des friedfertigen und doch streitbaren, seinem Landesherrn – immerhin der „Große Kurfürst“! – um des lutherischen Bekenntnisses willen Widerstand leistenden und darüber sein Amt verlierenden Seelsorgers anschaulich, ja spannend dar und läßt das Buch (über die Pfarrer- und Religionslehrerschaft hinaus) auch für interessierte „Laien“ geeignet erscheinen. Insgesamt lebt das Buch von dem Staunen darüber, daß und wie sich Paul Gerhardts Dichtungen immer wieder gegenüber Zeitgeist, Geschmack und Moden durchgesetzt und sich in Freud und Leid, in guten und in schweren Tagen als wirksam und hilfreich erwiesen haben. Ich empfehle das Buch gerne!

Karl Dienst

Johann Michael Fritz: **Das evangelische Abendmahlsgesäß in Deutschland.**

Vom Mittelalter bis zum Ende des Alten Reiches. Mit Beiträgen von Martin Brecht, Jan Harasimowicz und Annette Reimers, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 582 S. – ISBN 3-374-02200-6.

Das Buch des Münsteraner Kunsthistorikers bietet „zum ersten Mal einen umfassenden Überblick“ (12) über die evangelischen Abendmahlsgesäße; ja, der Vf. versteht sein als evangelisches Pendant zu Joseph Brauns SJ Buch „Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung“ (1932) konzipiertes Werk als eine „Geschichte des Protestantismus anhand seiner Abendmahlsgesäße“ (12). Die zeitliche Begrenzung leuchtet ein: Das 19. Jahrhundert ist nicht hinreichend erforscht, und die Herstellung von Abendmahlsgesäßen folgt nach dem Ende der hier behandelten Zeiten anderen Gesetzen.

Nach zwei Geleitworten, einem etwas uninformativ wirkenden des Ratsvorsitzenden der EKD (1997–2003), Manfred Kock, und einem des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, sowie einem Vorwort des Autors folgen drei Hauptteile: Einführung, Tafeln, Erläuterungen der Geräte sowie ein Anhang mit Literaturverzeichnis, Register, Abbildungsverzeichnis und (abermaligem) Dank.

In der Einführung entfaltet F. sein Thema in vielerlei Hinsichten: Er handelt von den *vasa sacra* im allgemeinen, sodann über das „typisch Evangelische der Abendmahlsgeschirre“, erläutert Anlage und Aufbau des Werks und stellt die technische Seite dar: die Geräte als Werke der Goldschmiede und Zinngießer. Am Ende betont er die Notwendigkeit eines sorgsamsten Umgangs mit diesen Schätzen der Kirche. Insgesamt, so hebt er hervor, zeige sich in ihnen und in ihrem Gebrauch, daß und wie die evangelischen Kirchen sich in der Kontinuität der Kirche wußten und wissen und demgemäß mit den alten Geräten Gottesdienst feiern.

Fritz' Einführung folgen *Martin Brecht*, „Theologische, biblische, liturgische, kirchliche, spirituelle und soziale Bezüge“ [der Abendmahlsgeschirre] – eine schöne, knappe Übersicht über die Hauptfragen anhand der im Katalog gebotenen Stücke, danach ein sehr substantieller Beitrag von *Jan Harasimowicz* über „Bildprogramme, Symbolik, konfessionelle Bedeutung“. *Annette Reimers* gliedert ihre Ausführungen über die Inschriften unter die Rubriken „Theologische Inschriften“, „Stifterinschriften“, „Besondere Anlässe für Stiftungen“. So wurde etwa zum Reformationsjubiläum 1717 eine Abendmahlskanne (Kat. Nr. 337) oder zum Jubiläum der Confessio Augustana 1730 ein Kelch (Kat. Nr. 350) gestiftet. In diesem Bereich bleiben Forschungsaufgaben.

Die aufgenommenen, im Tafelteil splendid abgebildeten und im Katalog

beschriebenen Stücke – Patenen und Kelche, Hostiendosen und Weinkannen, dazu wenige „Zusätzliche Geräte“ (Kat. Nr. 412–418) – sind nach Regionen, Städten und Zeiten gegliedert. Die lutherisch gewordenen Gemeinden übernahmen in der Reformationszeit in der Regel das in den Kirchen vorhandene Gerät. So ist der älteste Kelch in einer evangelischen Kirche in Iber (Kat. Nr. 1) um 1200/1210 entstanden; 1670 wurde er sorgsam renoviert. Da es in den reformatorischen Kirchenordnungen keine Vorschriften für die Gestaltung der Geräte gab, entstand eine große Vielfalt an Werken. Für die Feier des Abendmahls in beiderlei Gestalt wurden nun Weinkannen erforderlich, die eigens für diesen Zweck angefertigt oder auch aus profanen Kannen zum Gebrauch im Gottesdienst umgewidmet wurden. Neu waren im lutherischen Bereich Versehgeräte für das Krankenabendmahl; die ältesten erhaltenen Stücke (aus Schwäbisch Hall, Kat. Nr. 419, und aus Tating, Kat. Nr. 420) datieren aus den Jahren um 1540.

Als einzigartige bzw. besonders kostbare Stücke seien hervorgehoben: ein Hostienkästchen aus der Moritzkirche in Coburg aus dem Jahr 1607 (Kat. Nr. 409); eine goldene, um 1710/20 entstandene, vierteilige, seit 1945 vermißte Abendmahlsgarnitur aus der Georgenkirche in Eisenach (Kat. Nr. 347) sowie eine heute im Metropolitan Museum of Art befindliche Kanne aus Achat (Kat. Nr. 181), die bis 1903 der Kirchengemeinde Reinkenhausen (Vorpommern) gehörte.

Da und dort gibt es Ungenauigkeiten und Versehen (Kuhessen-Waldeck gab es 1731 noch nicht [503]), nicht aktuelle oder nicht einschlägige Literaturhinweise (so zur Elisabethverehrung [426]), aber auch einen groben Fehler: Die Verlesung der Confessio Augustana fand nicht am 3. August (dem Tag der Verlesung der Confutatio!), sondern am 25. Juni 1530 statt (353). Auch die Abstimmung zwi-

schen den Beiträgen ist nicht immer ganz gelungen. Es gibt etliche Wiederholungen, und manchmal erfährt man an einer Stelle mehr als an der anderen (vgl. z. B. die Ausführungen zu „Ecce panis angelorum“, 76 und 352).

Eindringlich und zu Recht mahnt F. einen sorgsamsten Umgang mit den Abendmahlsgeräten an – gottesdienstlicher Gebrauch, Pflege, sichere Aufbewahrung und wissenschaftliche Erschließung erfordern der Kostbarkeit der Geräte entsprechende Aufmerksamkeit. Inzwischen scheint hier auch in den evangelischen Kirchen eine neue Sensibilität entstanden zu sein, wie man aus dem Buch „Werkzeuge des Glaubens. Handbuch der Inventarisierung in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands“ (Regensburg 2004) ersehen kann.

Mit diesem Band hat die Evangelische Verlagsanstalt das ambitionierteste Projekt in ihrer verlegerischen Tätigkeit seit 1990 vorgelegt. Das Buch wird auf absehbare Zeit *das* Handbuch zum Thema bleiben. Wer sich für das (evangelische) Abendmahl interessiert, wird nicht nur reiche Kenntnisse aus ihm schöpfen, sondern auch seine Freude haben an der Schönheit der Werke, die Gott zur Ehre und den Kirchen zum Zierat und Nutzen – und vielen Gläubigen zur Stärkung und Erbauung – geschaffen, gestiftet und gebraucht wurden und werden.

Johannes Schilling

Martin Greschat: **Protestantismus in Europa**. Geschichte – Gegenwart – Zukunft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 175 S. – ISBN 3-534-18429-7.

Martin Greschats Monographie ist kein Handbuch europäischer Kirchengeschichte, sondern zielt auf lebendige

Erinnerung an die Geschichte des Protestantismus. Dabei will er sich nicht in historischen Einzelheiten verlieren, sondern anhand konkreter Ereignisse die Entwicklungen und Vorgänge beleuchten. Das Christentum, so führt er aus, gleicht in seiner Vielfältigkeit einem weitverzweigten Baum, wobei die einzelnen Äste als kulturelle Konkretionen zu verstehen sind: In Europa sei das Evangelium in die verschiedenen sprachlichen und kulturellen Kontexte übersetzt worden und habe dadurch die kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen mitgeprägt.

Dementsprechend entfaltet G. in den acht Kapiteln seiner Darstellung keine auf Vollständigkeit bedachte Chronologie der Ereignisse, sondern umreißt, historisch und thematisch gegliedert, diese Konkretionen des Evangeliums. Dabei kommen sowohl die Grundgegebenheiten Europas in den Blick wie auch die Grundlinien der Reformation, der Aufklärung, der Erwekungen, des Nationalismus und der Ökumene. Das Büchlein besticht darin, daß es in allen Kapiteln mit klaren und feinen Linien die europäischen Entwicklungen aufzeigt und nachzeichnet, so daß – im Bild von G. gesprochen – der europäische Ast des Christentums in seiner historischen Entstehung bis in die Gegenwart hinein deutlich hervortritt. Dabei gelingt die Verbindung von europäischer Gesamtschau mit präzisen Fokussierungen auf wichtige Ereignisse, Persönlichkeiten und geistesgeschichtliche Entwicklungen.

Im letzten Kapitel wendet sich G. der Zukunft des Protestantismus in Europa zu. Nur mit einem geschärften theologischen Profil traute er diesem europäischen Ast des christlichen Baumes ein lebendiges Weiterwachsen zu. Sterben wird der Protestantismus, unabhängig von seiner Geschichte in Europa jedoch nicht. Denn, so schließt G., er lebt und blüht auch in anderen Kontinenten.

Nicole Kuropka

Die Gegenwartsbedeutung der Katechismen Luthers. Hg. von Norbert Dennerlein, Klaus Grünwaldt, Martin Rothgangel, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 175 S. – ISBN 3-579-05211-X.

Die Beiträge dieses Bandes dokumentieren eine Konsultation der VELKD zu den Katechismen Luthers, insbesondere zum Kleinen Katechismus (KK).

Notger Slenczka skizziert die Entstehungsgeschichte des KK und versteht ihn theologisch als Anstoß einer Existenzbewegung. Luther rechne damit, daß – ohne dies ausdrücklich zu reflektieren – im Zusammenspiel von Text und Auslegung ein bestimmtes Selbstverständnis entsteht, eine „Grundhaltung, die alle Gebote erfüllt: Die Liebe und das Vertrauen, die keine Furcht mehr zu kennen brauchen“ (35).

Martin Rothgangel geht den Problemen beim praktischen Gebrauch des KK nach: Er erscheine heute als zeitverhaftet und seinerseits interpretationsbedürftig; er setze eine Homogenität voraus, die in der Pluralisierung und Individualisierung heute nicht mehr gegeben sei; nötig sei ein prozeß-, kein produktorientiertes Lernen; das Verhältnis zwischen Auswendiglernen und inhaltlicher Aneignung sei erst noch zu diskutieren. Jedenfalls sei eine grundlegende Revision des KK vorzunehmen.

Edgar Thaidigsmann fragt, ob man „den Glauben lernen“ kann. „Die Antwort lautet: ‚Nein‘, denn er ist Gottes Werk am Menschen. Sie lautet ‚Ja‘, denn als Evangelium kommt Gott erst, und in dieser Hinsicht ist nie ausgelernet.“ (63) Der Mensch darf und muß sich selbst und die Welt und Gott kennen lernen, indem sie sich ihm erschließen. Der KK dient dazu, „das Selbst in seiner Welt von Gottes Tun her sprachlich so zu erschließen, daß es befreiend sich entzogen und

mitsamt der Welt sich gnädig und befreiend neu zugeeignet wird.“ (71)

Gegenüber eher kritischen Beiträgen wirbt *Ingrid Schoberth* für eine Praxis des Glauben-Lernens im und mit dem KK als Chance für den RU heute, gerade dort, wo die Fremdheit der Glaubensaussage ins Spiel gebracht wird.

Birgit Stolt führt eindringlich vor, wie durch den KK nicht nur Wissen vermittelt wird, sondern wie durch verschiedene Stilmittel der Rhetorik die emotionalen Gehalte des Glaubens nahegebracht werden, so daß der, der ihn liest und lernt, dabei erfährt: *tua res agitur* (es geht um dich).

Manfred L. Pirner fragt nach der didaktischen Konzeption hinter Luthers Katechismen. Er zeichnet u. a. die religionspädagogische Motivation (elementare Unterweisung), die seelsorgerliche Funktion (als Beichtspiegel) und kirchenorganisatorische Akzente nach. Dem Auswendiglernen erkennt er in verschiedener Hinsicht eine positive Funktion zu und hebt die zahlreichen lebensweltlichen Bezüge in den Katechismen hervor.

Matti Repo berichtet über den neuen Katechismus der lutherischen Kirche Finnlands, *György Gregersen-Labossa* über die Katechismusarbeit in Ungarn, die beide den Luthertext des KK darbieten und daran zeitgemäße Erklärungen anknüpfen. *Klaus Grünwaldt* faßt den Ertrag der Tagung zusammen: „Luthers Katechismen sind nicht überholt.“ und *Norbert Dennerlein* berichtet über das aktuelle Projekt „neues Konfirmandenwerk“ der VELKD.

Nach der erhellenden Rekonstruktion des theologischen Ansatzes des KK, nach den Beispielen, wie man heute noch sinnvoll mit dem KK arbeiten kann, nach der Diskussion der Einwände gegen den heutigen Gebrauch des KK und der Forderung nach einer Revision hätte sich der Rezensent einen Versuch (oder auch mehrere Versuche?) der Neuformulie-

rung gewünscht: Versuche, den Gehalt des christlichen Glaubens zusammenzufassen, nicht länger als der KK, grundschul- und konfirmandengeeignet, memorierfähig, in Anlehnung an Luthers Vorbild oder auch eigenständig. Solche Versuche wären aller Anstrengung wert, um dem (teils selbst verursachten?) Traditionsabbruch entgegenzuwirken. Leider fehlen sie auch in diesem Band.

Reinhard Brandt

Christologie im Lebensbezug. Hg. von Elisabeth Moltmann-Wendel und Renate Kirchhoff, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 240 S. – ISBN 3-525-56958-0.

In einem beachtenswerten christologischen Ansatz eröffnen acht Theologinnen unterschiedlicher Konfession, Generation und Arbeitsfelder einen praktischen wie wissenschaftlichen Diskurs zur Jesusgeschichte. Die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung tritt zurück zugunsten einer befreiungstheologisch verstandenen Lebensdeutung Jesu, bei der sich der Akzent vom Lebensende hin zu Inkarnation, Kindheit und Entwicklung verschiebt.

Mit überraschenden Betrachtungen von Henriette Schrader-Breyman (1827–1898), Hannah Arendt (1906–1975) und Ricarda Huch (1864–1947) stellt *Elisabeth Moltmann-Wendel* Jesus als Befreier und Geborenen vor, als einen Ganzmacher, der den Zwiespalt zwischen Kopf und Herz überwinden hilft. Hier sind vor allem die Ausführungen über Huch interessant, die sich als Wegbereiterin der Lutherrenaissance auf die mystischen Aussagen des Reformators beruft.

Im Rahmen von Religionsunterricht und Kindertheologie fordert *Elisabeth Naurath* die Enthierarchisierung religiöser Entwicklung sowie die Öffnung des

geschlechtsspezifischen Rahmens und beruft sich dabei auf die Gegenseitigkeit der Beziehung, die damit entstand, daß Gott Kind wurde.

Als paradoxen Auftrag zum Dienen im Sinn Jesu deutet *Renate Kirchhoff* Mk 10, 35–45. Anstelle des Sühnetods sieht sie in der Forderung „sein Leben geben als Lösegeld für viele“ Jesu ganzes irdisches Leben als Engagement für die Hilfsbedürftigen. Der Aufgliederung Leben – Tod stellt sie die Ganzheit des Lebens gegenüber.

Brigitte Enzner-Probst führt aus liturgischer Praxis weisheitstheologische Ansätze mit Schöpfungstheologie und Christologie zusammen. Schöpfung symbolisiert Gerechtigkeit und weibliche Erfahrungswelt von Entwicklung und Erlösung. Mit Auferstehung als Geburts- und Wandlungsprozeß verweist sie konsequent auf die ethische Verantwortung für die gesamte Schöpfung.

Monika Fander legt das Markus-Evangelium vom Jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.) her aus und fragt, wie Menschen Gewalterfahrungen verarbeiten können, ohne von Traumatisierungen zerstört zu werden, und wie sich angesichts solcher Untaten die Auferstehung Jesu glaubwürdig vertreten läßt. Analog zu Hiob sieht die Autorin Antworten in der Versprachlichung und im qualitativen Sprung vom Nichtvertrauen zum Vertrauen. Hier vertieft sich für sie feministische Theologie.

Sehr ausführlich greift *Valeria Ferrari Schiefer* das Bedürfnis nach Beheimatung am Beispiel der Kongolesin Beatrice Kimpa Vita (1684–1706) auf. Deren Reflexion zum Schwarzen Christus und der Symbolik des Baumes verbindet christliche Identität mit der kongolesischen Kultur, um am Baum des Lebens die eigenen Wurzeln zu finden. Beatrice Kimpa Vita wurde hingerichtet, ihre emanzipatorische Hoffnung auf Hilfe eines solidarischen Gottes wurde im 20. Jh.

vom päpstlichen Dokument „Ecclesia in Africa“ aufgenommen.

In ihrer Predigt über Gal 3,26–28 be ruft sich *Ute Grümbel* auf die Christus beziehung als Grund und Horizont für Geschlechtergerechtigkeit. Wird die Ge rechtigkeit Gottes als eine Beziehungs kategorie verstanden, bietet sie Orientie rungshilfe für eine Identitätsbildung von Gottesebenbildlichkeit und menschlicher Unvollkommenheit mit Konsequenzen für die gottesdienstliche Sprache und Praxis.

Im historischen Zusammenhang be schreibt *Elisabeth Gössmann* den Dialog von Malwida von Meysenburg (1816–1903) mit Friedrich Nietzsche (1844–1900) über unterschiedliche Interpreta tionen einer leidenden Christusgestalt im Kontext eigenen Leidens an Christentum und Kirche. Bei diesem Beitrag stellt sich die Frage der Relevanz der Diskussion für die heutige feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Christologie und Christentum(skritik).

Empfohlen sei dieser Sammelband al len, die sich über aktuelle Zugänge zur Jesusgeschichte informieren wollen.

Petra Rechenberg-Winter/
Friedrich Winter

Colours of Grace. Gesangbuch der Ge meinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Im Auftrag des Exeku tivausschusses ... erarbeitet und hg. von Peter Bükowski u. a., München: Strube 2006, 395 S. – ISBN 3-89912-096-5.

Das erste „offizielle“ Gesangbuch des eu ropäischen Protestantismus enthält 157

Lieder und Gesänge in 20 Sprachen (ein schließlich Latein und Hebräisch), die meisten in mehreren Sprachversionen. Die deutsche Liedtradition ist stark vertreten und in ihrer ökumenischen Ausstrahlung präsent, zugleich wird die Breite europä ischen geistlichen Liedgutes zum Singen einladend präsentiert; so manchem Lied, das man in deutscher Übersetzung schon lange kennt, begegnet man hier in der Originalsprache und singt bewußt in der Weite der Gemeinschaft der Glaubenden. Luther dürfte mit acht Liedern (Nr. 4 Ein feste Burg ist unser Gott; Nr. 11 Aus tiefer Not schrei ich zu dir; Nr. 46 Gott sei ge lobet und gebenedeiet; Nr. 48 Verleih uns Frieden gnädiglich; Nr. 84 Nun komm, der Heiden Heiland; Nr. 90 Gelobet seist du, Jesu Christ; Nr. 91 Vom Himmel hoch; Nr. 116 Nun bitten wir den Heiligen Geist; Nr. 126 Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort) der am häufigsten aufgenommene Dichter und Komponist von Originalver sionen sein. Angesichts der sonst deut lich spürbaren Verzichte um der Vielfalt willen (von Paul Gerhardt findet sich nur ein einziges Lied! [Nr. 103 O Haupt voll Blut und Wunden]) spricht dieser Befund für die bleibende Prägung evangelischer Frömmigkeit durch den Wittenberger Reformator – weit über die deutschen Sprachgrenzen hinaus: Nr. 4 und Nr. 126 sind in acht Sprachen abgedruckt!

Dem sachverständig und liebevoll er arbeiteten Gesangbuch ist zu wünschen, daß es weite Verbreitung findet, vor al lem aber, daß es zum vielsprachigen und vielstimmigen Singen reizt und so den Singimpuls der Reformation für unsere Zeit fruchtbar macht.

Hellmut Zschoch

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn
 Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg
 Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt
 Prof. Dr. Siegfried Hermle, Am Ziegelacker 9c, 50374 Erftstadt
 Pfarrerin Dr. Nicole Kuropka, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal
 Pfarrer Dr. Volker Mantey, Obergasse 1, 34286 Spangenberg
 Petra Rechenberg-Winter und Dr. Friedrich Winter, Friedrich-Hölderlin-Straße 9,
 82223 Eichenau
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
 Pfarrer Christian Tegtmeier, Alte Dorfstraße 4, 38723 Kirchberg
 Pfarrer z. A. Dr. Henning Theißen, Luisenstraße 31, 53129 Bonn
 Dr. Martin Treu, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Lutherhaus,
 Collegienstraße 54, 06886 Lutherstadt Wittenberg
 Dr. Andreas Waschbüsch, St. Wolfgangplatz 9F, 81669 München
 Prof. Dr. Markus Wriedt, Fuststraße 11, 55268 Nieder-Olm
 Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Luther-Nachrichten

- Das *Geburtshaus Luthers in Eisleben* ist am 9. März 2007 feierlich wiedereröffnet worden. Wegen gravierender Schäden an den tragenden Holzbauteilen war das Gebäude seit 2005 umfassend saniert und erweitert worden. Zwischen Geburtshaus und der benachbarten Armenfreischule entstand ein Verbindungsbau. Damit hat sich die Ausstellungsfläche um etwa 500 auf 700 Quadratmeter vergrößert.

In der neuen Dauerausstellung „Von daher bin ich – Martin Luther und Eisleben“ sind über 250 Exponate zu sehen. Sie dokumentieren die sozialen und politischen Verhältnisse, die Luthers Kindheit und Jugend geprägt haben, vor allem auch den Bergbau im Mansfelder Land. Darüber hinaus verdeutlicht die Ausstellung die Frömmigkeit und besondere Spiritualität des Spätmittelalters, die der Reformator in seinem Elternhaus kennenlernte. Weitere Informationen gibt die Homepage der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt: www.martinluther.de.

- Erneut konnte die Luther-Gesellschaft das von der Sparkasse Wittenberg geförderte *Martin-Luther-Stipendium für den wissenschaftlichen Nachwuchs* vergeben: 2007/08 wird die Kunsthistorikerin *Sabine Zeunert* das Stipendium erhalten und in Wittenberg ihr an der Universität Heidelberg begonnenes Forschungsprojekt weiterverfolgen können. Unter dem Arbeitstitel „Ikonoklastische und ikonodule Positionen im Werk Martin Luthers“ beschäftigt sich die künftige Stipendiatin mit Aussagen des Reformators zu Bildern und Bildwerken in seinen Tischreden. Die von Luther genannten Werke sollen identifiziert werden. Neben reformatorischen Erbauungsbildern und polemischen Bildern wird es ganz besonders um Ermahnungsbilder gehen. In diesem Zusammenhang soll auch Luthers Stellung zu den prominenten Kult- und Wallfahrtsbildern seiner Zeit untersucht werden.

Neu bei Mohr Siebeck

Martin Krarup
Ordination in Wittenberg
Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation

Martin Krarup zeichnet den Weg von Martin Luthers Kritik an der Priesterweihe 1520 zur Einführung der Wittenberger Ordination 1535 nach und untersucht die Entwicklung des Verfahrens bis zur Mitte der vierziger Jahre.

2007. XIII, 354 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 141). ISBN 978-3-16-149256-3 Leinen € 89,-

Gottes Nähe unmittelbar erfahren
Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther
Herausgegeben von Berndt Hamm und Volker Leppin, unter Mitarbeit von Heidrun Munzert

Thema des Bandes ist die abendländische Mystik in ihrer Veränderungsdynamik vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. Vor allem wird die popularisierende Entgrenzung der Mystik im ausgehenden Mittelalter und ihre evangelische Umprägung durch Luther dargestellt.

2007. X, 349 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36). ISBN 978-3-16-149211-2 Leinen € 89,-

Albrecht Beutel
Reflektierte Religion
Beiträge zur Geschichte des Protestantismus

Albrecht Beutel behandelt zentrale Reflexionsgestalten und lebensweltliche Spiegelungen protestantischer Religion von der Reformation über das Konfessionelle Zeitalter bis in das auch den Pietismus einschließende Zeitalter der Aufklärung.

2007. XI, 348 Seiten. ISBN 978-3-16-149219-8 fadengeheftete Broschur € 34,-

Catherine Atkinson
Inventing Inventors in Renaissance Europe
Polydore Vergil's *De inventoribus rerum*

Catherine Atkinson analyzes how *De inventoribus rerum* (1499 and 1521), written by Polydore Vergil of Urbino, praises man's inventive genius in all fields of culture. Vergil turns to the highly controversial subject of religion and investigates how the various Christian church institutions had arisen.

2007. XIII, 325 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 33). ISBN 978-3-16-149187-0 Leinen € 84,-

Maßgeschneiderte
Informationen:
[www.mohr.de/
form/eKurier.htm](http://www.mohr.de/form/eKurier.htm)



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Kompaktwissen für Einsteiger

V&R

Stephen A. Cooper

Augustinus für zwischendurch



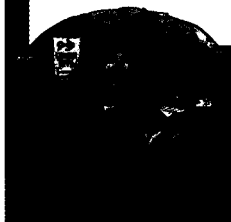
Stephen A. Cooper **Augustinus für zwischendurch**

Aus dem Englischen von Christophe Fricker
2007. 212 Seiten mit 82
Karikaturen von Ron Hill, kartoniert
ca. € 19,90 D
ISBN 978-3-525-63383-0

Augustinus gilt als ein Denker, der die Tiefen der menschlichen Seele ausgelotet hat. Seine brillanten theologischen, philosophischen und psychologischen Gedanken beeinflussen noch heute unser abendländisches Denken. Dieser Band führt auf allgemein verständliche Weise in seine Grundgedanken ein.

Steven Paulson

Luther für zwischendurch



Steven Paulson **Luther für zwischendurch**

Aus dem Englischen von Tina Bruns
2007. Ca. 216 Seiten mit 82
Karikaturen von Ron Hill, kartoniert
ca. € 19,90 D
ISBN 978-3-525-63382-3

Schon spätmittelalterlichen Theologen brannten grundlegende Veränderungen in der Kirche unter den Nägeln. Doch erst Luther löste eine Reformation aus, die ganz Europa verändern sollte. Diese Einführung führt gut verständlich, locker und humorvoll an Luthers Theologie heran.

Christopher Elwood

Calvin für zwischendurch



Christopher Elwood **Calvin für zwischendurch**

Aus dem Englischen von Margit Ernst-Habib
2007. Ca. 188 Seiten mit 84
Karikaturen von Ron Hill, kartoniert
ca. € 19,90 D
ISBN 978-3-525-63381-6

Eine humorvolle Kompakteinführung in die Schlüsselmomente der Theologie Calvins. Die Welt von heute, ihre Wissenschaften, ihre Wirtschaft und ihre Politik, ist ohne Hintergrundwissen zu Calvin kaum zu verstehen. Die Grundthemen der Theologie Calvins werden hier auf allgemein verständliche Weise behandelt.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2007



Vandenhoeck & Ruprecht

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

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule, 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	133
	Luther – für heute neu entdeckt	
Notger Slenczka (Bearb.)	Was man in den Evangelien suchen und erwarten soll. Die Einleitung zu Luthers Wartburgpostille von 1522	134
	Aufsätze	
Martin Treu	Der Thesenanschlag fand wirklich statt	140
Volker Leppin	Geburtswehen und Geburt einer Legende. Zu Rörers Notiz vom Thesenanschlag	145
Athina Lexutt	Duplex est memoria. Martin Luther zu Erinnerung und Trost ...	151
Siegfried Bräuer	Paul Schreckenbach und der Deutsche der Deutschen. Ein typisches Lutherbild um 1917	165
	Werkstatt	
Simone Schad-Smith	Freiheit und Gewissen – Martin Luther und seine Wirkung. Eine Tagung für Schüler/innen	180
	Bücherschau	184

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

Luthers Thesenanschlag: Tatsache oder Legende? Eine in die Jahre gekommene Debatte ist von neuem aktuell, weil eine bislang nicht beachtete Quelle ins Spiel gekommen ist. Entschieden ist sie dennoch nicht, wie die in diesem Heft abgedruckte Rede und Gegenrede von *Martin Treu* und *Volker Leppin* zeigen.

Unbezweifelte historische Tatsache ist die Wirkung, die von Luthers theologischem Ansatz beim Christus-Evangelium ausging. *Notger Slenczka* vergewärtigt dazu einen der zentralsten Texte Luthers – nicht zufällig aus einer Wegweisung in die Bibel. Ins Zentrum der Theologie des Reformators führen auch die Beobachtungen von *Athina Lexutt* zum Begriff der memoria, der Erinnerung, in dem die Ganzheitlichkeit der von Luther in den Blick genommenen Gott-Mensch-Beziehung eingefangen wird.

Von der geschichtlichen Wirkung der – sowohl tatsächlichen wie legendarischen – Luthergestalt handelt *Siegfried Bräuer*, wenn er den vergessenen Schriftsteller Paul Schreckenbach und sein nationalprotestantisches Lutherbild vorstellt. Welche Chancen es gibt, Luther auch heute zu vergegenwärtigen und zur Wirkung zu bringen, zeigt der Werkstattbericht von *Simone Schad-Smith* aus der Evangelischen Akademie Loccum, nicht minder zeigen das die *Buchbesprechungen* am Ende des Heftes.

Das Jahr 2007 war der Erinnerung an Paul Gerhardt gewidmet, einem Großen auf den Spuren Luthers. Ich schließe den Jahrgang dieser Zeitschrift mit einer Gerhardtschen „Verdichtung“ der Botschaft, die wir mit Luther „in den Evangelien suchen und erwarten“ sollen (EG 351, 2. 3. 6):

„Nun weiß und glaub ich feste, / ich rühm's auch ohne Scheu, / daß Gott, der Höchst und Beste, / mein Freund und Vater sei / und daß in allen Fällen / er mir zur Rechten steh / und dämpfe Sturm und Wellen / und was mir bringet Weh.

Der Grund, da ich mich gründe, / ist Christus und sein Blut; / das machet, daß ich finde / das ewge, wahre Gut. / An mir und meinem Leben / ist nichts auf dieser Erd; / was Christus mir gegeben, / das ist der Liebe wert. ...

Nichts, nichts kann mich verdammen, / nichts nimmt mir meinen Mut: / die Höll und ihre Flammen / löscht meines Heilands Blut. / Kein Urteil mich erschreckt, / kein Unheil mich betrübt, / weil mich mit Flügeln decket / mein Heiland, der mich liebt.“

Hellmut Zschoch

Was man in den Evangelien suchen und erwarten soll

Die Einleitung zu Luthers Wartburgpostille von 1522

Bearbeitet von Notger Slenczka

1522 erscheint zum ersten Mal eine Textgattung in reformatorischer Gestalt, die zwar auch in der vorreformatorischen Theologie und Kirche ihren Ort hatte, die aber in den reformatorischen Kirchen eine ungeheure Blüte und eine für die Frömmigkeitspraxis schwer zu überschätzende Bedeutung erhalten sollte: Die Postille, die Auslegung der Texte der Epistel- und der Evangelienlesungen aller Sonntage. Sie waren bestimmt und wurden gebraucht für die häusliche Andacht, für die Vor- und Nachbereitung des Gottesdienstes, und zwar sowohl für die Pastoren wie für die Gottesdienstbesucher: Musterpredigten, exegetische Texterschließung ebenso wie Applikation des Textgehaltes. Gerade die voluminöse Postille Johann Arndts ist ein gutes Beispiel dafür; weitere berühmte und weitverbreitete Postillen der nachreformatorischen Zeit haben neben Johann Arndt auch Johann Gerhard, Heinrich Müller und viele mehr verfaßt. Wer sich etwas näher damit befaßt, wird darauf aufmerksam, in welcher tiefgreifenden Weise gerade die Postillen der ersten Reformatorengeneration die exegetische und homiletische Arbeit und damit eben auch die Postillen der nachreformatorischen Autoren bis in die Einzelheiten hinein geprägt haben.

Die erste reformatorische Postille in deutscher Sprache erarbeitet Luther auf der Wartburg. Nach einer lateinischen Auslegung der kirchlichen Episteln und Evangelien für die Adventssonntage, die vor dem Wormser Reichstag vollendet war (WA 7; [458] 463–537), sollte nun eine vollständige deutsche Postille erscheinen. Am 14. Mai 1521 bittet Luther von der Wartburg aus Melanchthon um die Zusendung von Material für die Arbeit. Da sich die Sendung verzögerte, begann er mit der Ausarbeitung neuer Predigten für die Weihnachtszeit (1. Weihnachtstag bis Epiphania), die gesondert erschienen; die Widmungsvorrede an Graf Albrecht von Mansfeld stammt von November 1521. Luther ließ dann die Auslegung der Adventsperikopen folgen – nicht Übersetzungen der bereits vorliegenden lateinischen Auslegungen, sondern neue Ausarbeitungen. Bereits dem ersten Postillenteil war ein inhaltlich hinführender Text, „Eine kurze Unterrichtung, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll“, vorangestellt, in dem Luther eine Art Gebrauchsanweisung und hermeneutischen Schlüssel für die Lektüre der Schrift an die Hand gibt: das eine Evangelium als Mitte der Schrift in allen ihren Teilen; und die Bestimmung des Evangeliums, das nicht nur eine „historia“ – „Geschichte“ des Jesus Christus ist, sondern die Geschichte von Christus als Grund der Identität des Lesers und Hörers.

Der erste Teil dieses Textes wird – mit einer kleinen Auslassung – im folgenden nach WA 10 I 1; 8,14–12,3 in modernisierter Sprachgestalt wiedergegeben; die Abschnittszählung wurde ergänzt.

[1.] Es ist eine tief verwurzelte Gewohnheit, daß man die Evangelien zählt und benennt nach den Büchern und daher sagt, daß es vier Evangelien gibt. So ist es dahin gekommen, daß man nicht weiß, was der heilige Paulus und

Petrus in ihren Briefen sagen, und ihre Lehre wird als Zusatz zur Lehre der Evangelien betrachtet, wie es auch in einem Prolog des Hieronymus zu lesen ist. ... [8,18–9,5]

[2.] Darum muß man wissen, daß es nur ein Evangelium gibt, das aber durch viele Apostel beschrieben worden ist. Jeder Brief des Paulus und des Petrus, dazu auch die Apostelgeschichte des Lukas, sind ein Evangelium, ungeachtet dessen, daß sie nicht alle Werke und Worte Christi erzählen, sondern das eine kürzer ist und weniger umfaßt als das andere. Es umfaßt doch auch keines der großen vier Evangelien alle Worte und Werke Christi, und das ist auch nicht nötig. Evangelium ist und soll nichts anderes sein als eine Rede oder Geschichte von Christus, wie es auch unter den Menschen geschieht, daß man ein Buch schreibt von einem König oder Fürsten, was er seinerzeit getan und geredet und erlitten hat; und das hat der eine kurz, der andere lang, einer so und der andere so beschrieben.

[3.] Denn auf's Kürzeste ist das Evangelium eine Rede von Christus, daß er Gottes Sohn und für uns Mensch geworden ist, gestorben und auferstanden, als Herr über alle Dinge gesetzt. Nur dies nimmt der heilige Paulus sich vor in seinen Episteln und entfaltet das, läßt alle Wunder und die Wege, die in den vier Evangelien beschrieben sind, weg und umfaßt doch ausreichend und reichlich das ganze volle Evangelium, was man im Gruß an die Römer klar und fein sehen kann, wo er erklärt, was das Evangelium ist und sagt: Paulus, ein Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes, das er zuvor versprochen hat durch seine Propheten in der Heiligen Schrift von seinem Sohn, der ihm geboren ist aus dem Samen David nach dem Fleisch, der da verklärt ist als ein Sohn Gottes in der Kraft nach dem Geist der Heiligung aus der Auferstehung von den Toten, der da ist Christus, unser Herr, usw.

[4.] Da siehst du, daß das Evangelium eine Geschichte ist von Christus, Gottes und Davids Sohn, gestorben und auferstanden und zum Herrn gesetzt, und das ist die zentrale Summe des Evangeliums. Wie es nun nicht mehr als einen Christus gibt, so ist nicht mehr und kann nicht mehr sein als ein Evangelium. Weil auch Paulus und Petrus nichts anderes als Christus lehren auf die beschriebene Art und Weise, so können ihre Briefe nichts anderes als das Evangelium sein, ja auch die Propheten – weil sie das Evangelium verkündigt und von Christus gesprochen haben, wie hier der heilige Paulus schreibt und jedermann wohl weiß – so ist ihre Lehre an den Stellen, an denen sie von Christus sprechen, nichts anderes als das wahre, reine, rechte Evangelium, als hätte es Lukas oder Matthäus beschrieben, wenn etwa Jesaja sagt ungefähr im 53. Kapitel, daß er für uns sterben und unsere Sünden tragen werde, als hätte er das reine Evangelium geschrieben. Und ich sage nachdrücklich, daß jemand, der das Evangelium so nicht versteht, niemals durch die Schrift erleuchtet wird und nie den rechten Grund erhalten wird.

[5.] Zum zweiten, damit du nicht aus Christus einen Mose machst, als ob er dir nicht mehr gebe als Belehrung und Beispiel, wie die übrigen Heiligen, als

sei das Evangelium ein Lehr- oder Gesetzbuch: Darum sollst du Christus, sein Wort, sein Wirken und sein Leben auf zweierlei Weise fassen: Einerseits als ein Beispiel, dir vorgestellt, dem du folgen sollst und entsprechen sollst, wie der heilige Petrus in 1 Petr 4 [V. 1] sagt: Christus hat für uns gelitten und uns darin ein Beispiel gelassen; wie du siehst, daß er betet, fastet, den Leuten hilft und Liebe erzeigt: Das sollst du dir und deinem Nächsten auch tun.

[6.] Aber das ist das Geringste am Evangelium, damit verdient es diesen Namen noch nicht, denn damit ist dir Christus nicht mehr nütze als ein anderer Heiliger. Sein Leben bleibt bei ihm und hilft dir noch nichts, kurz: Diese Weise [des Umgangs mit dem Evangelium] macht keinen Christen, es macht nur Blender, es muß noch höher mit dir kommen – wiewohl über lange Zeit hin dies die beste Weise gewesen ist, die dennoch selten gepredigt wurde.

[7.] Das Hauptstück und Grund des Evangeliums ist, daß du Christus, ehe du ihn als Exempel faßt, aufnimmst und erkennst als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei, so daß, wenn du ihm zusiehst oder hörst, daß er etwas tut oder leidet, daß du nicht daran zweifelst, er selbst, Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus.

[8.] Siehe, das heißt das Evangelium recht erkannt, das ist die überschwengliche Güte Gottes, die kein Prophet, kein Apostel, kein Engel je hat vollständig in Worte fassen können, kein Herz ausreichend bewundern und begreifen können, das ist das große Feuer der Liebe Gottes zu uns, da wird das Herz und Gewissen froh, sicher und zufrieden, das heißt: den christlichen Glauben zu predigen. Daher heißt solche Predigt „Evangelium“, das heißt auf deutsch so viel wie: eine fröhliche, gute, tröstliche Botschaft, und von dieser Botschaft her heißen die Apostel die zwölf „Boten“ [v. griech. apostéllein = senden].

Der Text kann Anlaß sein, noch einmal neu darüber nachzudenken, was eigentlich „Evangelium“ bedeutet, und was „Rechtfertigung durch den Glauben“ heißt. Alte Bekannte unter den eigenen Begriffen neu zu besuchen – das kann ja auch dazu führen, daß man Züge an ihnen entdeckt, die einem zuvor nicht oder so nicht aufgefallen waren. Als ich den Text zum ersten Mal las, ging mir auf, daß und inwiefern die Dogmatiker der Lutherischen Orthodoxie doch so unrecht nicht hatten, wenn sie darauf bestanden, daß die Rechtfertigung „imputative“ erfolgt – durch Anrechnung; und nicht „effective“ – durch eine wirksame Veränderung des Menschen: Nach landläufigem Verständnis heißt das, daß dem Sünder die Gerechtigkeit Christi „nur“ zugesprochen und angerechnet wird, der Sünder aber nicht wirklich gerecht wird; alles bleibt wie zuvor – nur Gott beurteilt den Sünder anders als zuvor und als sich dieser selbst beurteilt.

Auf den ersten Blick scheint ein solches Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft ganz unbefriedigend zu sein – man fragt sich, wo denn eigentlich der ethische Neubeginn oder das „neue Leben“ bleibt, das natürlich vom Glauben unterschieden werden, aber doch wohl auch mit ihm verbunden sein oder „aus ihm folgen“ soll; und man schafft auch keine organische Verbindung dieser „imputativen Rechtfertigung“ mit dem Glauben als Grund der Rechtfertigung: Wenn die Gerechtigkeit des Christen in der zugerechneten Gerechtigkeit Christi liegt, wo hat da der Glaube seinen Ort? Ist er die Bedingung der Zurechnung, eine Vorleistung, die Gott erwartet? Doch zum Text:

Dieser enthält zunächst (1. und 2.) eine Orientierung darüber, daß alle Texte des Neuen Testaments den Namen „Evangelium“ verdienen, da sie alle in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlicher Gewichtung das Evangelium von Christus – die „historia – das Geschehen, die Geschichte“ Christi – darstellen. Das Evangelium ist zunächst und grundlegend eine Art Biographie Christi; dadurch ist ein Text „Evangelium“, daß er dies Lebensgeschick darstellt; und das tun eben nicht nur die unter diesem Namen firmierenden vier Evangelien, sondern ebenso die Briefe; und auch die als Weissagungen auf Christus hin lesbaren Texte des Alten Testaments (4.) sprechen je auf ihre Weise vom „Werk, den Worten und dem Leiden des Christus“. Im Zentrum dieser „Biographie“ Jesu stehen also die für seine Heilsbedeutung relevanten Fakten (3.): Die Menschwerdung des Gottessohnes, sein Tod, seine Auferstehung und seine Herrschaft über alle Welt – um dieses um das Zentrum von Erniedrigung und Erhöhung gruppierte Lebensgeschick geht es im Evangelium; darum können die Verfasser der Konkordienformel das Glaubensbekenntnis als die kurze Zusammenfassung des Evangeliums bezeichnen.¹

Zu diesem so verstandenen Evangelium gehört nun aber auch ein dieser Biographie entsprechender „Gebrauch“ (5.), ohne den das Evangelium zum Gesetz – Christus zu Mose – verkommt. Das heißt: Diese Berichte von Christus sind Evangelium nicht „an sich“, sondern sie sind insofern Evangelium, als sie auf einen „Gebrauch“ abzielen, eine bestimmte Wirkung aus sich heraussetzen. Der erste und der zweite Teil dieses „Unterrichts“ verhalten sich wie der Text und die Erklärung in Luthers Katechismus – erst die „Lehre“, das Evangelium von Christus“, und dann der „Gebrauch“, der Verweis darauf, was über dieser Lehre aus dem Menschen wird.

Auf den ersten Blick ist man in Luthers Beschreibung dieser „Wirkung“ und dieses Gebrauchs (7.) bei alten Bekannten. Der Text scheint in die Reihe der Texte zu gehören, in denen Luther die Rechtfertigung auf der Grundlage einer Art Realpräsenz Christi im Glaubenden zu deuten scheint – der berühmteste einschlägige Beleg dafür ist der Passus zum „fröhlichen Wechsel“ in der Freiheitsschrift: Christus schenkt alle seine Güter dem armen „Hürlein“, der Seele, die mit ihm durch den Glauben verbunden ist, und übernimmt seinerseits alle Beschwerden und Sünden der Seele. Im Hintergrund stünde dann eine mystische Tradition, Brautmystik bei Tauler und Bernhard von Clairvaux: Christus und die Seele. Das scheint doch hier mit der Wendung, daß Christus ein Geschenk sei, das dem Glaubenden von Gott zugeeignet werde, auch gemeint zu sein; entsprechende Passagen besonders aus der Großen Galatervorlesung von 1530/35 werden in der finnischen Lutherforschung im Gefolge Tuomo Mannermaas häufig als Beleg für die Vorstellung gelesen, daß im Glauben Christus „realontisch“ gegenwärtig sei, so daß die Rechtfertigung als Realpräsenz und Selbstmitteilung Christi – und gerade nicht als „bloße“ Imputation oder Anrechnung der Gerechtigkeit Christi – zu lesen sei.

Aber wenn man den Text näher ansieht, steht das da eigentlich nicht. Das Leben Christi wird in den biblischen Texten eben nicht zum Zweck der Information oder als Bericht von einem im Verhältnis zu Gott und den Menschen besonders vorbildlichen Lebenswandel und insofern als Mahnung in Erinnerung gehalten. Vielmehr berichten die Evangelien, um zuzueignen. Was sie beschreiben, das eignen sie zu – wie ein Sakrament. Die Evangelien sind nach Luther getragen von einer über das Erzählen hinausgehenden Zueignungsabsicht.

¹ Vom Summarischen Begriff ..., BSLK 834,26 ff.

Entsprechend soll man sie von dieser Absicht her lesen: Sie sind das Mittel, durch das Christus gegeben und geschenkt wird – aber was heißt das: Christus als Geschenk und Gabe? Luthers Interesse liegt nicht darauf, von einer durch die Evangelien irgendwie vermittelten Gegenwart Christi „in“ der Seele des Glaubenden zu sprechen, oder besser: Er spricht in einer besonderen Weise davon. Nämlich nicht so, daß diese Gegenwart Christi gleichsam „räumlich“ verstanden ist, als ob er durch die Evangelien „im“ Menschen oder „in“ der Seele sei; sondern zunächst geht es darum, daß der Mensch etwas versteht („aufnimmst und erkennst“): Christus als Geschenk und Gabe – und eben nicht als „Exempel“: „daß du Christus, ehe du ihn als Exempel faßt, aufnimmst und erkennst als eine Gabe und ein Geschenk“ (7.). Dieses Erfassen und Erkennen Christi bleibt nun nicht „theoretisch“, sondern schlägt sich in unterschiedlichen Lebenshaltungen des Menschen nieder: Wer Christus als Exempel faßt, der sucht ihn zu imitieren, so zu sein wie er im Verhältnis zu Gott und im Verhältnis zum Menschen. Wer ihn hingegen als Geschenk „aufnimmt und erkennt“, der macht ihn sich zueigen: „und dein eigen sei“. Das ist eine merkwürdige Wendung, die an die entsprechenden Wendungen in der Auslegung des zweiten Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus erinnert, in dem es heißt, daß Christus „mein Herr“ sei, der „mich“ erlöst hat, „auf daß ich sein eigen sei“.² Dieses im Katechismus apostrophierte Eigentumsverhältnis zwischen Christus und dem Glaubenden erweist sich hier, im „Unterricht“, als gegenseitig, und es ist zu fragen, was es heißt, Christus „zu eigen“ zu haben. Es heißt nach Luther, daß das Leben und Leiden Christi dem Glaubenden gehört: „wenn du ihm zusiehst oder hörst, daß er etwas tut oder leidet, daß du nicht daran zweifelst, er selbst, Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein“. Genaugenommen geht es nicht darum, daß dieses Tun und Leiden irgendwie als Gegenstand dem Menschen übergeben oder mit ihm verbunden wird (so daß man sich fragen müßte, wozu denn dann noch der Glaube nötig ist); sondern es geht darum, daß der Mensch sich selbst neu versteht, nämlich so, *als ob* er selbst das getan und gelitten hätte, was Christus getan und gelitten hat – und zwar so, daß der Mensch „sich darauf verläßt“ und „nicht daran zweifelt“. Was Luther hier beschreibt, ist der Glaube: „Sich auf etwas verlassen“ oder „sich etwas aneignen“. Wer glaubt, der versteht sich selbst neu, deutet und versteht sich selbst als denjenigen, der die Biographie Christi gelebt hat. Daß Christus gegenwärtig ist beim Menschen und daß er dem Menschen gehört, gibt also genau diesen Sachverhalt wieder: Daß der Mensch sich selbst als Christus versteht.

Gegenwart Christi ist Gegenwart „im Glauben“: „In ipsa fide Christus adest – eben im Glauben ist Christus da“.³ Das heißt: Christus ist in der Weise gegenwärtig, daß sich ein Mensch als Christus versteht. Ohne dieses „sich verstehen“, und das heißt ohne Glauben, gibt es keine Gegenwart Christi. Um es hochgestochen zu sagen: Christus ist nicht „im Menschen“ in irgendeiner Art räumlicher Gegenwart da, sondern er ist da *im Selbstbewußtsein* des Menschen – in seinem Wissen um sich selbst, in der Art und Weise, wie er sich selbst versteht.

Luther beschreibt in diesem Text also den Zusammenhang von Evangelium und Glaube. Die Evangelien sind Evangelium: Bericht von Christus, der getragen ist von der Absicht, alles, was da von Christus beschrieben und erzählt wird, dem Menschen zuzueignen. Das Evangelium ist *als* Bericht von Christus zugleich Rede über den Menschen. Es eignet zu, „imputiert“ alles, was es über Christus sagt, dem Menschen. Das

² BSLK 511,33.

³ Große Galatervorlesung (1530/35), WA 40 I, 228 f.

ist aber keine mystische Übertragung von gegenständlich gedachten Eigenschaften Christi, sondern diese Verkündigung zielt darauf, *daß sich der Mensch neu versteht* – nicht mehr als er selbst, sondern so, daß er sich mit dem Leben Jesu identifiziert: Dieses heile, im Einklang mit Gott und den Menschen stehende Leben des Jesus Christus ist mein Leben – ich bin es und ich habe es getan. Glaube ist Einstimmung in das Urteil, das das Evangelium über den Menschen ausspricht; der Glaube ist nicht mehr und ist nichts anderes als die Übersetzung des „du“ des Evangeliums („*du* bist dieser Mensch Jesus von Nazareth – sein Leben ist dein“) in ein „ich“ („*ich* bin dieser eine Mensch – was er tut, habe ich getan“): „... worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus.“ Wer glaubt in diesem Sinne, hat gleichsam zwei Identitäten, ist in genau diesem Sinne „*simul iustus et peccator* – zugleich Christus und Sünder“.

Das so verstandene Evangelium schließt die Nachahmung des „Exempels Christi“ nicht aus, sondern ausdrücklich ein – Luther empfiehlt nicht, Christus gar nicht als Exempel zu betrachten, sondern ihn *erst* als Geschenk, und *dann* durchaus als Exempel zu verstehen. Der Zusammenhang von Rechtfertigung und neuem Leben wird einsichtig, wenn man die Rechtfertigung als Neubestimmung der Identität durch das Leben Jesu faßt: Wer ernsthaft sich als Christus weiß, der beginnt dem Nächsten ein „anderer Christus“ zu werden, wie Luther den Sachverhalt in der Freiheitsschrift (WA 7, 35 f.) zusammenfaßt. In diesem Sinne setzen das Evangelium und der Glaube an das Evangelium eine Neuorientierung aus sich heraus, die nicht als zweiter Schritt neben den Glauben geklemmt ist, sondern die mit dem Glauben – dem ‚Sich selbst als Christus Verstehen‘ – gesetzt ist.

Evangelium heißt der Bericht von Christus nicht einfach als Bericht von Christus, sondern von dieser Wirkung her; und genaugenommen ist nicht Christus die Mitte der Schrift, sondern die mit der Rede von Christus einhergehende Wirkung dieser Rede auf den Menschen, dem sie ein neues Selbstverständnis eröffnet. Und m. E. muß alles, was Luther über eine „Gegenwart Christi im Glauben“ sagt, von dieser Begründung eines neuen Selbstverständnisses in der Selbstidentifikation mit Christus her verstanden werden – und nicht von einem Konzept einer „mystischen“, immer in irgendeinem Grad vergegenständlichten Gegenwart. Christus ist im Selbstbewußtsein, im Selbstverständnis des Menschen, der sich mit ihm identifiziert, gegenwärtig – oder gar nicht. Und genau deshalb ist die Rechtfertigung durch Christus zugleich die Rechtfertigung durch den Glauben:

„Man muß richtig lehren von dem Glauben, durch den du so mit Christus zusammengeklebt wirst, daß aus dir und ihm gleichsam eine Person wird, die man von ihm nicht losreißen kann, sondern die beständig an ihm hängt und spricht: Ich bin [wie] Christus; und Christus wiederum spricht: Ich bin [wie] jener Sünder, der an mir hängt und an dem ich hänge. Denn wir sind durch den Glauben zu einem Fleisch und Bein verbunden [folgt Verweis auf Eph 5,30], so daß dieser Glaube Christus und mich enger verbindet als Gatte und Gattin verbunden sind.“⁴

Prof. Dr. Notger Slenczka, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Unter den Linden 6, 10099 Berlin;
E-Mail: notger.slenczka@rz.hu-berlin.de

⁴ Große Galatervorlesung (1530/35), WA 40 I, 285 f.; das geklammerte „wie“ fehlt in der Vorlesungsfassung.

Der Thesenanschlag fand wirklich statt

Ein neuer Beleg aus der Universitätsbibliothek Jena¹

Von Martin Treu

Helmar Junghans zum 75. Geburtstag

Kaum eine wissenschaftliche Kontroverse der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat in der breiten Öffentlichkeit so viel Beachtung gefunden, wie die Bestreitung der Faktizität des Thesenanschlages durch Erwin Iserloh im Jahre 1961 und die darauf folgende Diskussion, die Kurt Aland 1983 dokumentierte.² Seitdem hat es in der Sache kaum Bewegung gegeben. Anschlagsbefürworter und -gegner stehen sich gegenüber.

Das Kernargument der Anfragen Iserlohs ist im Schweigen der Quellen begründet. Am 1. November 1527 erinnert Luther in einem Brief an Nikolas von Amsdorf³ zwar an das zehnjährige Jubiläum der Bekämpfung des Ablasses, erwähnt aber den Thesenanschlag ebenso wenig wie in seinem biographischen Rückblick im Vorwort zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der gesammelten Werke 1545.⁴

Der erste, der explizit von einem Thesenanschlag spricht, ist Philipp Melanchthon in seiner Vorrede zum zweiten Band der lateinischen Werkausgabe Luthers 1546.⁵ Allerdings war Luther zu diesem Zeitpunkt bereits tot. Melanchthon selbst kam erst im August 1518 nach Wittenberg und konnte so kein Augenzeuge für den Vorgang sein.

Um in der Sache weiter zu kommen, ist also die Heranziehung weiterer Quellen dringend geboten. Ginge es nach dem Bibliothekar der Universitätsbibliothek Jena Johann Christoph Mylius wäre das Problem gelöst. In dem von ihm 1746 herausgegebenen Katalog beschreibt er einen Bucheintrag zum Thesenanschlag.⁶ Es handelt sich um eine kurze chronikalische Notiz mit folgendem Wortlaut:

¹ Der folgende Text wurde am 19. Februar 2007 im Rahmen einer Veranstaltung der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena (ThULB) vorgetragen. Ein Arbeitsgespräch der Stiftung Luthergedenkstätten zusammen mit der ThULB soll im Oktober 2007 in Wittenberg die Diskussion weiterführen und um eine zeitgeschichtliche Dimension erweitern.

² Vgl. *Erwin Iserloh*, Luthers Thesenanschlag – Tatsache oder Legende, in: *TThZ* 70 (1961), 303–312. *Kurt Aland*, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, Gütersloh 1983 (Lit.).

³ WA.B 4, 275.

⁴ WA 54, 180.

⁵ CR 6, 162.

⁶ *Johann Christoph Mylius*, *Memorabilia Bibliothecae Academiae Jenensis Sive Designatio Manuscriptorum in illa Bibliotheca et Librorum Impressorum Plerumque Roriorum Concinnata*

„Anno Do(m)ini 1517 in profesto o(mn)i(u)m Sanctoru(m) p<...>
 Wite(m)berge in valuis templorum propositae sunt pro(positiones)
 de Indulgentiis a D(octore) Mart(ino) Luth(er)“

Auf deutsch:

„Am Vorabend des Allerheiligenfestes im Jahre des Herren 1517 sind von Doktor Martin Luther Thesen über den Ablass an die Türen der Wittenberger Kirchen angeschlagen worden.“

Mylius druckt sie in seinem Katalog ab mit der Bemerkung, daß sie von der Hand des seligen Luthers stamme.⁷ Träfe dies zu, könnte die Akte „Thesenanschlag“ wohl endgültig beiseite gelegt werden. Eine Bemerkung von Ernest G. Schwiebert, der 1936 mit Sicherheit den Katalog, aber wohl nicht das Original der Bucheinzzeichnung vor sich hatte, führte zu einer neuen Betrachtung des Sachverhaltes.⁸

Die von Mylius zitierte Eintragung findet sich auf dem letzten Blatt des angehängten Registers zu Das Neue Testament Deutsch, Wittenberg: Hans Lufft 1540 (VD 16 B 4429), Jena, Ms App. 25.⁹ Der Band ist keineswegs ein beliebiges Buch, sondern spätestens seit 1923 der Lutherforschung wohlbekannt. Es handelt sich nämlich um das Arbeitsexemplar zur Revision der Bibel von 1541 und 1544 mit Eintragungen von Luther, zwei von Melanchthon und von Georg Rörer. Die Marginalien sind durch Otto Reichert in WA.DB 4, 279–418 ediert. Der Eintrag steht allerdings auf dem angehängten Register, das der Herausgeber nicht berücksichtigt hat.¹⁰

Die Fülle der Einzeichnungen ermöglicht einen schnellen Handschriftenvergleich. Die Zeilen zum Thesenanschlag stammen nicht von Luther, sondern von seinem Sekretär Georg Rörer. Damit zerschlägt sich die Hoffnung auf einen eigenhändigen Beleg Luthers für den Thesenanschlag, trotzdem ist der Gewinn aus der neuen Quelle nicht unbeträchtlich.

Georg Rörer (1492–1557) aus Deggendorf, der einzige Bayer in Luthers Freundeskreis, kam 1522 nach dem Erwerb des Magistergrades in Leipzig an die Universität Wittenberg. 1525 taufte er als Diakonus an der Stadtkir-

POTISSIMUM ad Usus Suorum in Collegiis Litteraturus Auditorum, Jena/Weißenfels 1746. An dieser Stelle möchte ich dem Leiter der Sondersammlungen der ThULB, Herrn Dr. Joachim Ott, und seinen Kollegen für die vorzügliche Unterstützung meiner Recherchen danken.

⁷ A. a. O., 289: „... haec leguntur b. Lutheri manuscripta.“

⁸ Vgl. Ernest G. Schwiebert, *The Reformation*, Minneapolis 1995, 360 ff.: „This remarkable discovery by Mylius is no longer known to scholars today. Mylius's findings should remove all doubts about Luther's nailing the Ninetyfive Theses on the door of the Castle Church on October 31, 1517.“ Den Hinweis auf das Buch verdanke ich Robert Lehmann, Wittenberg. Zu Schwiebert vgl. den Nachruf von Robert Kolb, *LuJ* 67 (2000), 19–21.

⁹ Blatt 418r; s. die beiden Abb., Fotografien ThULB.

¹⁰ Dies ist der Sache nach wohlbegründet, da Reichert von einem künftigen Streit um den Thesenanschlag nichts wissen konnte und sich ausschließlich auf die Entstehung des Bibeltextes letzter Hand konzentrierte.

che Luthers ältesten Sohn. Von Rörer stammen Ab- und Nachschriften von Predigten, Tischreden und Briefen Luthers, aber auch Melanchthons und Bugenhagens.¹¹ In dem Zusammenhang ist wichtig, daß Rörer eine Handschrift entwickelte, die der Luthers weitgehend ähnelt. So erklärt sich auch das Mißverständnis bei Mylius. Freigestellt durch den Kurfürsten, konnte sich Rörer seit 1537 hauptamtlich zwei Aufgaben widmen: der Führung des wissenschaftlichen Sekretariates bei der Wittenberger Bibelrevision und der Vorbereitung einer Ausgabe der gesammelten Werke Martin Luthers, die er nach dem Schmalkaldischen Krieg in Jena herausbrachte.

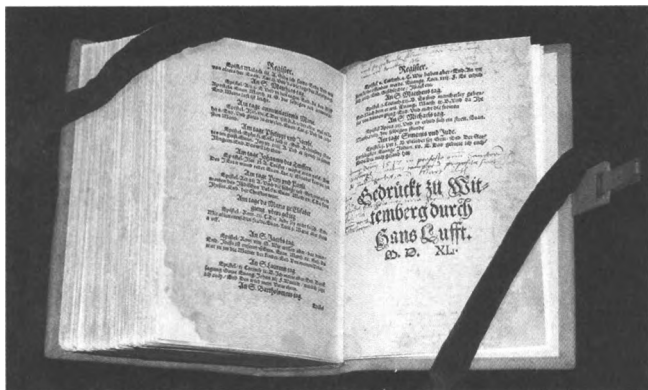


Abb. 1

Das Neue Testament von 1540 bietet einen eindrücklichen Beleg für Rörers Anteil an der Bibelrevision. Offensichtlich wechselten er und Luther sich untereinander ab, um die Resultate der gemeinsamen Arbeit mit den Kollegen einzutragen, die dann als Grundlage der verbesserten Auflagen von 1541 und 1544 dienten. Die Arbeit hinterließ allerdings Spuren an dem Band. Er ist heute durch ein Papierspaltverfahren stark restauriert und eng gebunden. Textverluste am rechten Blattrand des Registers waren schon in der Zeit von Mylius vorhanden, die Lesbarkeit erwies sich als eingeschränkt.¹²

Die Autorschaft Rörers erklärt, warum der Text von Luther in der dritten Person redet. Ungewöhnlich erscheint der Plural „templorum“. Dies erklärt sich aus den ältesten Statuten der Wittenberger Universität, wonach es die Aufgabe der Pedelle war, „Festtage, Disputationen, Promotionen in den Schulen zu veröffentlichen und an den Türen der Kirchen bekannt zu machen“.¹³ Dabei

¹¹ Zu Rörer vgl. *Manfred Eder*, Art. Rörer, BBKL 8, Herzberg 1995, 523–526 (aktualisiert: www.bautz.de [23.5.2007]). Rörers Nachlaß in der ThULB Jena ist nach Auskunft des dortigen Leiters keineswegs erschöpfend bearbeitet.

¹² Vgl. *Mylius* (s. Anm. 6), 290.

¹³ *Walter Friedensburg* (Hg.), *Urkundenbuch der Universität Wittenberg*, Bd. 1, Magdeburg 1926, 30: „... festa, disputationes, promociones in scholis publicare et ecclesiarum valvis intimare.“

wird man neben den beiden eigentlichen Kirchen auch an die beiden Klosterkapellen und die Terminei der Antoniter zu denken haben. Daß dies die gängige Praxis darstellte, belegen Ausnahmen, wie die Aufforderung an einen kriminellen Studenten, sich zu stellen, die ausdrücklich nur an der Stadtkirchentür angeschlagen werden sollte.¹⁴ Allerdings ersetzte der humanistisch gebildete Rörer den Begriff „ecclesia“ aus den Statuten durch „templum“. Damit stellt sich auch die Frage nach einem Wittenberger Druck der Thesen neu. Zum 31. Oktober 1517 mußten wenigstens sieben Exemplare vorliegen: fünf für die Anschläge an den Kirchen, je einer für die Bischöfe in Brandenburg und Mainz. Dazu kamen die, die wenig später an die Universitäten versandt wurden. Ohne einen so postulierten Druck müßte Luther beim Umfang der Thesen mindestens einen Schreiber gehabt haben, der aber kaum im Kloster vorstellbar ist.

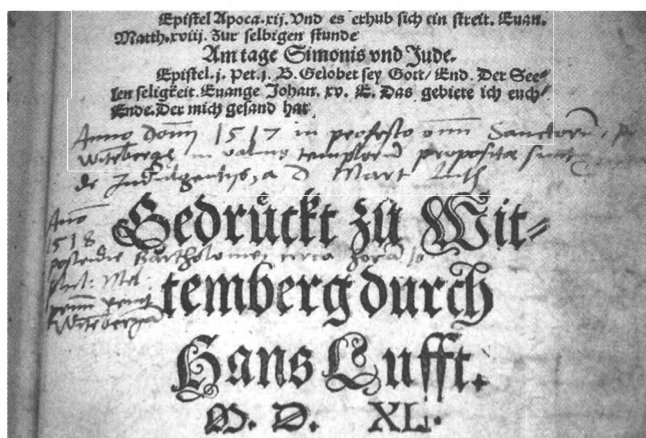


Abb. 2

Festzuhalten bleibt, daß die Bemerkung Rörers bei Aland keine Rolle spielt. Schon dies ist mehr als außergewöhnlich, galt doch der Thesenanschlag als einer der am sorgfältigsten erforschten Vorgänge in der deutschen Geschichtsschreibung. Dabei hatte Hans Volz die entsprechenden Bucheinzeichnungen bereits 1972 ediert, allerdings mit der irrtümlichen Bemerkung, daß der Text von Melanchthon abhängig sei und daher keinen Quellenwert besitze.¹⁵

Das allerdings ist gerade nicht der Fall. Im Gegenteil, hätte der Text Melanchthons schon existiert, dürfte sich Rörer wohl auch nach ihm gerichtet haben. Dessen Ankunft am 20. August 1518 vormittags gegen 10 Uhr gedenkt übrigens eine zweite Notiz Rörers auf demselben Blatt.¹⁶ Singulär ist dabei die

¹⁴ A. a. O., 61.

¹⁵ WA 48, Revisionsnachtrag, II6 zu Nr. 236, Anm. 3.

¹⁶ Anno 1518 // Postridie Bartolomei [25. August] circa hora 10 // Phil. Mel // Primu(m) venit // Wittebergae, Blatt 413r. Vgl. MBW 3665, (2), CR 5, 472f., Nr. 3020 vom 25. August 1544 an Nikolaus Medler.

Erwähnung der Uhrzeit, die sich in keiner zweiten Quelle findet und wohl auf eine direkte Aussage Melanchthons zurückgeht.¹⁷

Es bleibt abschließend nach der Datierung von Rörers Eintrag zu fragen. Ganz ausschließen läßt sich eine spätere Einzeichnung nicht, da der Band in Rörers Besitz bis zu seinem Tode 1557 verblieb, jedoch erscheint das weniger wahrscheinlich als ein Abfassungsdatum in der Zeit zwischen 1541 und 1544, also aus dem Zeitraum, an dem Luther mit Röser am engsten zusammenarbeitete.

Dafür sprechen vier Argumente:

1. Die Unabhängigkeit des Textes vom Bericht Melanchthons, den Röser nach 1546 zweifelsfrei zur Kenntnis nahm.

2. Die Erwähnung der Wittenberger Kirchen als Ort des Thesenanschlages, die den ältesten Universitätsstatuten entspricht – allerdings ist auch hier Rörers Formulierung davon nicht abhängig. Auch wenn die Veröffentlichung von Disputationsthesen als Aufgabe der Pedelle beschrieben wird, heißt das nicht, daß die Ordinarien es nicht tun durften, sie mußten es nur nicht. Offensichtlich konnte man bei der Veröffentlichung an der Kirchentür flexibel verfahren.

3. Der Zusammenhang mit der Notiz über das Eintreffen Melanchthons in Wittenberg mit der Uhrzeitangabe. Betrachtet man die Handschrift, so wird deutlich, daß beides in einem Ansatz geschrieben wurde.

4. Die Stellung der chronikalischen Notiz am Ende des Bandes unmittelbar vor dem Impressum. Die Durchsicht des Neuen Testaments wurde am 19. Dezember 1544 beendet.¹⁸ Es ist mehr als vorstellbar, daß nach Abschluß der Arbeit in der geselligen Runde des „Sanhedrin“ die Rede auf die Anfänge der Reformation kam.¹⁹ Rörers Wißbegier ist gut dokumentiert, eine entsprechende Frage an die beiden Protagonisten liegt auf der Hand. Festzuhalten bleibt, daß es sich nicht um ein literarisch stilisiertes Werk handelt, sondern um eine Art Gedächtnisstütze für den Schreiber. Gerade diese Absichtslosigkeit der Mitschrift stellt ein gewichtiges Argument für eine frühe Datierung dar.

Insgesamt gilt das Dictum von Reichert von 1923 auch noch heute: „Die Urkunde muß immer stärker sein als die Reflexion.“²⁰ In diesem Sinne stellt Rörers Notiz die älteste autographe Quelle für den Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 in Wittenberg dar.²¹

Dr. Martin Treu, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Lutherhaus,
Collegienstraße 54, 06886 Lutherstadt Wittenberg;
E-Mail: martin.treu@martinluther.de

¹⁷ Vgl. Otto Albrecht, Kleine Beiträge zur Lutherforschung, ThStKr 88 (1915), 88, Anm. 2. Auch Albrecht erkennt den Quellenwert nicht.

¹⁸ Georg Buchwald, Luther-Kalendarium, Leipzig 1929, 153.

¹⁹ Zum Sanhedrin vgl. WA.DB 3, XV f.

²⁰ WA.DB 4, XLVI.

²¹ Der sogenannte Codex Ratzeberger, vgl. Aland (s. Anm. 2), 103–109, enthält nur Abschriften aus dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts.

Geburtswehen und Geburt einer Legende

Zu Rörers Notiz vom Thesenanschlag

Von Volker Leppin

Die Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, eines der beeindruckendsten Editionsunternehmen der jüngeren theologischen Forschung, hat auch ihre Tücken: Im Revisionsnachtrag zu Band 48 findet sich eine kleine Notiz, die über Jahrzehnte hinweg der Aufmerksamkeit der Forschung entgangen ist und erst jetzt auf Umwegen von Martin Treu wieder ins Gedächtnis gehoben wurde: „Anno do[m]ini 1517 in profesto o[mn]i[u]m Sanctoru[m], p[er]... | Wite[m]berge in valuis temploru[m] propositae sunt <...> | de Indulgentiis, a D[oc]tore Mart[ino] Luth[ero]“¹ („Im Jahr 1517 am Vorabend von Allerheiligen [...] sind in Wittenberg an den Türen der Kirchen [die Thesen] über den Ablass von Doktor Martin Luther vorgestellt worden“). Der Text stammt von Georg Rörrer und findet sich im Original in einem in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek in Jena aufbewahrten Exemplar des Neuen Testamentes, das Luther und Rörrer zeitweise als Handexemplar für die Revision der Bibelübersetzung nutzten.²

Die Wiederentdeckung dieses eigentlich längst der Forschung zugänglichen, in der Diskussion um den Thesenanschlag aber bislang nicht berücksichtigten Textstücks hat ein hohes Medienecho hervorgerufen: Manche Zeitungen feierten das Schriftstück als Sensation, und in den Leserbriefspalten der Frankfurter Allgemeinen Zeitung wurde noch einige Wochen lang neu um den Thesenanschlag gestritten. Tatsächlich dürfte die Sensation ausbleiben. Die Argumentationslage zum Thesenanschlag verschiebt sich nur marginal gegenüber der bisherigen Diskussion, aber sie verschiebt sich: Der Text zeigt zwei wesentliche Abweichungen gegenüber dem schon länger diskutierten Text Melanchthons, der bislang als das früheste bekannte Zeugnis für den Thesenanschlag galt: „Lutherus, studio pietatis ardens, edidit Propositiones de Indulgentiis, quae in primo Tomo monumentorum ipsius extant, Et has publice Templo, quod arci Witebergensi contiguum est, affixit pridie festi omnium Sanctorum anno 1517“³ („Luther, vom Eifer der Frömmigkeit brennend, gab die Thesen über den Ablass heraus, die im ersten Band seiner Werke

¹ Ich habe den Text in WA 48, Revisionsnachtrag, 116 aufgrund der von Dr. Joachim Ott von der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek vorgenommenen Transkription aus dem Original leicht korrigiert. Für den Hinweis auf die WA-Stelle, die mir selbst entgangen war, danke ich *Ulrich Köpf*.

² Das Neue Testament Deutsch, Wittenberg, 1540 (ThULB Jena, Ms. App. 25); vgl. die ausführliche Würdigung der Jenaer Bibel in WA.DB 4, XLIII–XLVI.

³ CR 6, 161 f.

vorliegen. Und diese hat er öffentlich an der Kirche, die an das Wittenberger Schloß grenzt, am Tag vor dem Allerheiligenfest im Jahre 1517 befestigt.“).

1. Zum einen spricht der Text im Jenaer Neuen Testament nicht speziell von der Schloßkirche, sondern erwähnt die „valvae templorum“, also die Pforten der Kirchen in Wittenberg.

2. Zum anderen formuliert er nicht so entschieden wie Melanchthon ein Anschlagen der Thesen durch Luther selbst, sondern formuliert, sie seien „propositae ... a D[octore] Mart[ino] Luth[er]“. Dies schließt zwar einen Thesenanschlag durch Luther selbst nicht aus. Es ist aber doch wohl auch weicher und offener in dem Sinne zu verstehen, daß Martin Luther diese Aufhängung veranlaßt habe, die Hängung selbst aber wie üblich durch den Pedell vorgenommen wurde.⁴ Die Notiz im Jenaer Neuen Testament steht einer solchen Annahme näher als die Melanchthon-Notiz, wenn sie auch nicht dazu zwingt.

Diese Unterschiede nötigen zu der Nachfrage nach dem Verhältnis der beiden Texte. Kommen wir mit der Notiz im Jenaer Neuen Testament tatsächlich in eine größere persönliche Nähe zu Luther? Paläographischer Befund und historische Plausibilität sprechen jedenfalls dafür, daß dieser Text von Georg Rörer geschrieben wurde. Daß dies noch vor 1546, also vor Melanchthons Erzählung vom Thesenanschlag und vor Luthers Tod geschehen ist, läßt sich nicht beweisen.⁵ Hans Volz hat im genannten Revisionsband der WA die Auffassung vertreten, Rörer stehe hier in Abhängigkeit von Melanchthon.⁶ Das dürfte mit dazu beigetragen haben, daß der Text keine nähere Beachtung in der Forschung gefunden hat. Bei neuerlicher Betrachtung spricht allerdings einiges dafür, Rörers Text für älter als den Melanchthons zu halten, denn der erwähnte Plural „valvae templorum“ ist schwerlich in Abhängigkeit von Melanchthons Notiz zu erklären, die sich klar auf eine einzige Tür, eben die Tür der Schloßkirche in Wittenberg bezieht. Da aber Melanchthons Notiz an prominenter Stelle – im zweiten Band der lateinischen Wittenberger Lutherausgabe – erschien, ist schwerlich anzunehmen, daß Rörer noch nach Melanchthons Notiz so unabhängig hätte formulieren können. Es spricht also alles dafür, daß seine Notiz früher ist als die Melanchthons. Sie fiel damit noch, und das ist in der Tat bemerkenswert, in die Lebenszeit Luthers. Daß dieser sie aber gekannt hätte, läßt sich daraus nicht erschließen, und selbst wenn er sie gekannt hätte, ist nicht zu erkennen, wie er sich dazu verhalten hat. Daß er selbst nie von einem Thesenanschlag gesprochen hat, bleibt unverändert.

⁴ Vgl. *Erwin Iserloh*, Thesenanschlag, 27. Zur Möglichkeit eines Anschlages durch den Professor selbst ist allerdings die Selbstaussage Karlstadts heranzuziehen: „Quas nuper Dominica Misericordia Domini dieque sancta ostensionis venerabilium reliquiarum conclusiones centum quinquaginta duas publice affixi.“ Vgl. *Hermann Barge*, Andreas Bodenstein von Karlstadt. 1. Teil: Karlstadt und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1905, 463.

⁵ Die Eintragungen Rörers reichen nachweislich noch bis in die Zeit nach Luthers Tod: Auf der Rückseite des Bandes findet sich ein Verweis auf eine Melanchthon-Auslegung von 1 Kor 11, 24 vom 16. März 1546 (s. WA 48, 236 f.).

⁶ WA 48, Revisionsnachtrag, 116, Anm. 3.

Ebenso unverändert bleibt, daß wir kein Zeugnis aus zeitlicher Nähe haben. Selbst der frühestmögliche Termin, Ende 1540 oder Anfang 1541 läge noch fast ein Vierteljahrhundert nach dem berichteten Geschehen. Und wir haben auch nach wie vor nicht den Bericht eines Augenzeugen: Rörer war 1517 noch Student in Leipzig und kam erst 1522 nach Wittenberg. Diese Notiz teilt also mit der berühmten Melanchthon-Notiz, daß sie spät ist und nicht von einem Augenzeugen stammt.

Vor allem aber sollte nicht vergessen werden: Unverändert bleibt der Umstand, daß eine öffentliche Hängung der Thesen am 31. Oktober 1517 im Widerspruch zu mehreren Aussagen Luthers steht, nach denen er die Thesen erst publiziert habe, nachdem ihm die Bischöfe, an die er sich am 31. Oktober 1517 gewandt habe, kein Gehör geschenkt hätten. Die signifikanteste unter ihnen findet sich wohl in dem Schreiben an Papst Leo X., das Luther im Mai 1518 seiner Erklärung der Ablassthesen, den „Resolutiones“, beigab: „Ego sane, ut fateor, pro zelo Christi, sicuti mihi videbar aut si ita placet pro iuvenili calore urebar, nec tamen meum esse videbam, in iis quicquam statuere aut facere: proinde monui privatim aliquot Magnates Ecclesiarum. [...] Tandem, cum nihil possem aliud, visum est saltem leniuscule illis reluctari, id est eorum dogmata in dubium et disputationem vocare. Itaque schedulam disputatoriam edidi, invitans tantum doctiores, siqui vellent mecum disceptare.“⁷ („Ich freilich entbrannte um des Eifers für Christus Willen, wie mir schien, oder, wenn man so will, aufgrund jugendlicher Hitze. Freilich meinte ich, es sei nicht meine Aufgabe, in diesen Dingen etwas festzustellen oder zu tun. Daher habe ich privat einige Kirchenfürsten ermahnt. [...] Endlich, als ich nichts anderes vermochte, schien es angemessen, mich jenen [Vertretern des Ablasses] wenigstens ganz sanft zu widersetzen, das heißt ihre Lehren in Zweifel und zur Disputation zu ziehen. Daher habe ich ein Disputationszettelchen herausgegeben, in dem ich nur Gelehrte einlud, ob sie vielleicht mit mir debattieren wollten.“) Ganz ähnlich schrieb Luther auch an Kurfürst Friedrich den Weisen, er habe zunächst Privatbriefe an die Bischöfe von Mainz und Brandenburg gesandt und dann die Thesen herausgebracht.⁸ Der Ablauf ist in seiner Sicht ganz unzweifelhaft der gewesen, daß die Disputationsthesen das Licht einer weiteren Öffentlichkeit erst erblickten, nachdem die bekanntlich auf den 31. Oktober datierten Briefe versandt und, so das Schreiben an Leo X., auch eine gewisse Frist möglicher Reaktionen verlaufen war. Mit einem Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 ist dies jedenfalls schwer vereinbar. Oder mit Martin Brecht gesagt, der für einen Thesenanschlag erst im November 1517 votiert: „Andernfalls hätte Luther den Papst und den Kurfürsten nicht ganz exakt informiert.“⁹

⁷ WA I, 528,18–26.

⁸ WA.B I, 245,361f.

⁹ Martin Brecht, Martin Luther. Erster Band: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart³1990, 197.

Rörers Notiz aber lenkt nun die Aufmerksamkeit auf den 31. Oktober zurück und würde eben diese von vielen wahrgenommene Spannung zwischen dem traditionellen Datum des Reformationstages und Luthers eigenen Aussagen neu bestärken. Daher wird die für die Deutung der Stelle und für die historische Einschätzung der erwähnten Aussagen Luthers wie des Thesenanschlags selbst entscheidende Frage die sein, woher Rörer die Annahme oder Kenntnis eines Thesenanschlags hatte – aus eigener Augenzeugenschaft jedenfalls nicht.

Eine ganz andere Deutung legt sich nahe. Der Schlüssel steckt m. E. in der nun mehrfach herangezogenen Formulierung „in valvis templorum“. Eine spätere Notiz Rörers über den Thesenanschlag zeigt, daß er in diesem Zusammenhang eher geneigt ist, Wittenberger Kirchentüren als „fores“ zu bezeichnen, als sie mit dem wenig gebräuchlichen Begriff „valvae“ zu benennen.¹⁰ Das wirft die Frage auf, wie er in der zur Rede stehenden Notiz ausgerechnet auf diesen Begriff kam. Tatsächlich begegnet dieser in einem auffälligen Zusammenhang: Die Wittenberger Universitätsstatuten regeln über Aushänge, sie müßten „valvis ecclesiarum“ vorgenommen werden.¹¹ Daß dabei der Begriff „ecclesia“ durch „templum“ ersetzt wird, überrascht bei einem Mitarbeiter der Bibelübersetzung nicht, der gelernt hatte, „ecclesia“ vor allem personal als Gemeinde zu verstehen und gerade nicht als Kirche und schon gar nicht als Kirchengebäude. Um so auffälliger bleibt die Entsprechung im Begriff der „valvae“, der Tore. Dieser Terminus spricht dafür, hier weniger verdichtete Erinnerung anzunehmen als eine an die technischen Begriffe der Statuten angelehnte Formulierung, wie sie ähnlich bei anderer Gelegenheit auch Luther in einem Schreiben an Melanchthon vom 29. August 1535 gebrauchte, als es ihm um die Rechtsverbindlichkeit der Ankündigung von Disputationsthesen ging und er von „in valvis fingere“ sprach.¹² Damit aber wird der Vorgang erhellt: Rörer hat, als ihm die Ablaßthesen im Rahmen der Edition von Luthers Werken neu begegneten, selbstverständlich die literarische Form der Disputationsthesen erkannt. Hierfür hat er sich in einer Privateintragung einen Entstehungskontext rekonstruiert – und sich dabei an den Regularien der Universitätsstatuten orientiert. Vermutlich mußte er diese nicht einmal eigens zu Rate ziehen, sondern der genannte Brief Luthers zeigt, daß hier eine technische Sprache zur Beschreibung des üblichen Publikationsvorganges für Disputationsthesen verbreitet war. Rörer hat schlicht dieses Wissen über die

¹⁰ WA.DB II II, CXLI. Rörer zitiert hier (s. u.) weitgehend wörtlich Melanchthons Bericht vom Thesenanschlag. Da dieser aber nicht ausdrücklich Türen erwähnt, muß Rörer einen entsprechenden Begriff einfügen und tut dies mit „foris“.

¹¹ Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil 1 (1502–1611), bearb. von *Walter Friedensburg*, Magdeburg 1926, 33: Die Satzung der Theologischen Fakultät vom 15. November 1508 erklärt über die Pflichten des Dekans: „promociones similiter et disputationes intimet valvis ecclesiarum feria praecedenti, specivocando promotoris, promovendi, predisentis et respondentis“.

¹² WA.B 7, 244,4 (Nr. 2231); für den Hinweis auf diese Stelle, die den ganz technischen Gebrauch des Terminus der „valvae“ bestätigt, danke ich *Bernd Moeller*.

allgemeine Form einer Thesenpublikation auf die vorliegende Thesenreihe angewandt und dies mit dem schon länger tradierten Datum des 31. Oktober für den Beginn der reformatorischen Ereignisse verbunden.¹³ Daß dies möglicherweise zu rasch war, weil ausgerechnet diese Thesen nach Luthers eigenen Aussagen zunächst – und das heißt: am 31. Oktober 1517 – nur für Privatschreiben an Bischöfe gedacht waren, konnte er nicht ahnen. Die Rede von einem Thesenanschlag also entstammt bei Rörer nicht persönlicher Erinnerung an einen Einzelvorgang, sondern der Rekonstruktion des Geschehens aufgrund allgemeiner Regelungen.

Diese Annahme, daß Rörers Erzählungen vom Thesenanschlag nicht auf Berichten von Augenzeugen beruhen, sondern sozusagen reines Schreibtischprodukt sind, läßt sich übrigens noch an einem weiteren auffälligen Faktum festmachen: In der Handschrift Bos q 24^u auf dem Rörer-Nachlaß findet sich eine weitere Notiz Rörers über den Thesenanschlag. Sie ist ebenfalls in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers gedruckt und lautet: „Anno a Natali Christi 1517 pridie festi omnium Sanctorum propositiones de indulgentiis venalibus edidit M. L. Theologiae D. affixas foribus templi, quod arci Wittembergensi contiguum est.“¹⁴ („Im Jahre 1517 nach Christi Geburt hat M. L., Doktor der Theologie, am Vortag des Festes Allerheiligen Thesen über den käuflichen Ablass herausgegeben, befestigt an den Türen des Tempels, der mit dem Wittenberger Schloß verbunden ist“). Schon der bloße Wortlaut des lateinischen Textes dürfte deutlich gemacht haben, daß die Herausgeber der Weimarer Ausgabe diesen Text als zum Teil wörtlich abhängig von Melanchthons Notiz eingestuft haben.¹⁵ Wenn aber Rörer nach 1546 eindeutig Melanchthon zitiert – und bei diesem Zitat von seiner eigenen früheren Darstellung abweicht, insofern er von Melanchthon die Zuspitzung auf die Türen der Schloßtür übernimmt –, so heißt dies, ganz schlicht: daß er Melanchthons Bemerkung von 1546 höhere Zuverlässigkeit zutraute als seiner eigenen früheren Notiz. Das läßt es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen, daß er für diese Notiz selbst einen gewichtigen Grund gehabt hätte. Und auch die heutige Forschung sollte Rörer nicht mehr glauben, als dieser selbst getan hat: Die nun wieder neu thematisierte Notiz stützt in den Augen ihres eigenen Verfassers die Erzählung vom Thesenanschlag historisch nicht stärker als die Melanchthon-Notiz – und deren Auslegung ist es, die vor Jahrzehnten zu der Aussage geführt hat, der Thesenanschlag habe nicht stattgefunden.

¹³ Die Annahme von *Hans Volz*, Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte, Weimar 1959, 37, daß nach Luthers Äußerungen nicht der 31. Oktober, sondern „fortan der 1. November 1517 als Tag des Lutherschen Thesenanschlages zu gelten“ habe, hat *Heinrich Bornkamm*, Thesen und Thesenanschlag Luthers, Berlin 1967, 20–23, mit dem Nachweis, daß die Angabe Allerheiligen auch die Vigil mit einschließt, nachdrücklich widerlegt. Die Form – Thesenanschlag oder –versendung – bleibt strittig, doch als Termin dürfte auch in der Feierlichkeit zur zehnjährigen Erinnerung an den Kampf gegen den Ablass (WA.B 4, 275,25–27 [Nr. 1164]) der Vorabend von Allerheiligen gemeint gewesen sein.

¹⁴ WA.DB II II, CXLI.

¹⁵ Ebd., Anm. 7.

Gleichwohl bleibt die frühere Rörer-Notiz auch dann bemerkenswert, wenn man von der Historizität des Thesenanschlages nicht überzeugt ist: Wenn man den dargestellten Überlegungen Plausibilität zumißt, dann hat man in dem vorliegenden Text tatsächlich eine Art von „missing link“, aber nicht etwa ein missing link der historischen Überlieferung eines Thesenanschlages, sondern der Genese der Legende vom Thesenanschlag. Die Notizen Rörers und Melanchthons verbindet neben den oben genannten Einschränkungen ihres Quellenwerts, daß sie aus dem Kontext der Bemühung um Monumentalisierung Luthers stammen: Beide Äußerungen bewegen sich im Kontext der Luther-Ausgabe, bei Melanchthon ist es ausdrücklich eine Vorrede im Rahmen dieser Ausgabe, Rörer ist als Person so eng mit diesem Unternehmen verbunden, daß sich der Bezug aufdrängt. In diesem Zusammenhang hat man die frühen Dokumente des Reformators neu wahrgenommen, darunter mit den Ablaßthesen auch einen Text, der seiner Form nach klar die Gestalt von Disputationsthesen hatte. Und hier nun hat Rörer die nächstliegende Annahme als Tatsache formuliert: daß diese Disputationsthesen tatsächlich ordnungsgemäß veröffentlicht wurden, das heißt, wie oben erwähnt, tatsächlich an allen Kirchen und zwar an ihren „valvae“. Rörer kann dies nicht aus persönlicher Erinnerung tun, wohl aber aus Kenntnis des durch die Statuten geprägten technischen Vokabulars, das ihm zwar nicht sagt, wie konkret mit den Ablaßthesen umgegangen worden ist, wohl aber wie mit einem Disputationstext hätte umgegangen werden müssen. Offen muß bleiben, ob er mit dieser technischen Formulierung lediglich einem in Wittenberg ohnehin umlaufenden Gerücht Gestalt gibt. Was seine eigenen Äußerungen angeht, so folgt er jedenfalls aller Wahrscheinlichkeit nach nicht irgendeiner Erinnerung: mit Sicherheit nicht der eigenen, wahrscheinlich auch nicht der Erinnerung anderer, sondern es handelt sich hier um einen historischen Rückschluß. Die Nähe zur technischen Sprache der Statuten macht seine Notiz, jedenfalls, ungeachtet der erwähnten Möglichkeit eines ohnehin schon umlaufenden Gerüchts, auf literarischer Ebene zur wahrscheinlichen Ursprungsnotiz der Legende vom Thesenanschlag. Wer sich heute in seiner historischen Rekonstruktion auf Rörer berufen will, folgt selbst wiederum nur dessen Rekonstruktion, nicht einem Augenzeugenbericht und nicht dem Niederschlag von Erinnerungen. Das erklärt auch die weitere Entwicklung der Legende: Melanchthon hat diese Annahme über die Entstehungsbedingungen der Thesen aufgegriffen und anekdotisch zugespitzt: Aus der allgemeinen Publikation wurde der Anschlag, aus allen Kirchen konzentrierte sich alles auf die Schloßkirche. Damit war dann die Legende endgültig geboren. Rörers Notiz gehört gewissermaßen in ihre Geburtswehen. Gerade das macht aber die Tatsächlichkeit des Thesenanschlages eher noch weniger wahrscheinlich.

Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena;
E-Mail: Volker.Leppin@uni.jena.de

Duplex est memoria

Martin Luther zu Erinnerung und Trost

Von Athina Lexutt

1. Zum Anfang das Ende

Erinnerung – Erinnerungskultur – Gedächtnis – Gedenken: In den letzten Jahrzehnten gehört dieser Bereich zu den Zentren geisteswissenschaftlicher Forschungskultur. Nicht erst seit Jan Assmanns Untersuchungen, aber mindestens wesentlich davon beeinflusst, ist namentlich in den geschichtlich orientierten Kulturwissenschaften die Frage in den Mittelpunkt gerückt, worin sich kulturelle Identität gründet und wie sie sich gestaltet. Das kulturelle Gedächtnis als geschichtsmächtiges Element wurde neu entdeckt, erforscht und beschrieben, einem Alltagsphänomen wurde eine Theorie gegeben.¹

Auch in der Theologie ist die Frage nach einer Erinnerungskultur gestellt worden, mitunter eher implizit denn explizit, aber immerhin. Besonders im Rahmen kulturhermeneutischer Untersuchungen wird dem Phänomen nachgegangen, wenn auch nicht so prominent wie etwa in den Geschichtswissenschaften.² Ich will gar nicht vermuten, ja den Verdacht äußern, die Theologie vernachlässige ihre historische Komponente – obwohl sich die Anzeichen dafür häufen und Signale dazu bedauerlicherweise ausgerechnet von der Kirchengeschichte selbst zu kommen scheinen, die sich mit ihrer Verortung in der Theologie nicht immer leicht tun mag. Wie dem auch sei: Ein Nachdenken über Gedächtnis und Erinnerung scheint allemal geboten, zumal dann, wenn Geschichtlichkeit so zu Religion und Kult gehört wie in der christlichen Theologie.

Der folgende Beitrag versteht sich in diesem Sinne als kleine Anregung, einige Grundzüge dazu bei Martin Luther zu entdecken und für eben dieses theologische Nachdenken fruchtbar werden zu lassen. Dabei erhebt er keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit; er will vielmehr ein paar erste Schritte vorzeichnen, in deren Spuren andere, so ist zu hoffen, weitergehen werden.

¹ Ein erster Auslöser dazu war sicher Jan Assmann mit seinen Untersuchungen zum ägyptischen Totenkult und seiner Bedeutung für das kulturelle Gedächtnis (vgl. z. B. *Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999). An der Justus-Liebig-Universität Gießen ist ein Sonderforschungsbereich „Erinnerungskulturen“ etabliert, dessen Homepage einen wichtigen Einblick in die derzeitigen Forschungsfelder und die Debatte liefert: <http://www.uni-giessen.de/erinnerungskulturen/home/index.html>.

² Als eines der wirklich wenigen Beispiele kann genannt werden *Michael Theobald/Rudolf Hoppe* (Hg.), *Zeichen ewiger Erinnerung. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur*, Stuttgart 2006.

2. *Duplex est memoria – Doppelt ist die Erinnerung*

2.1. Hinführung

Martin Luther hat uns keine Dogmatik des christlichen Glaubens hinterlassen. Er hat in bestimmte konkrete Situationen hinein gesprochen und geschrieben. Auch seine Aussagen zu und über memoria (Gedächtnis) sind in diesem Sinne situativ zu verstehen. Ihn vorschnell zu systematisieren, von ihm eine Theorie der memoria zu erwarten, wäre also verfehlt. Dieser Hinweis fordert aber nicht nur in methodischer Hinsicht die Konsequenz, Luther zuallererst historisch wahrzunehmen. Wenn wir dies tun, dann zeigt sich zugleich, daß und in welche Situationen hinein Luther von memoria spricht, was wiederum weiterhilft, von dort aus eine Theorie Luthers von und zu memoria zu konstruieren, die dem historischen Befund gerecht wird.

Schauen wir auf die vielen Texte, in denen der Begriff auftaucht, dann fallen rein äußerlich mehrere Dinge auf. Das erste: Luther verwendet den Begriff der memoria vor allem in der Frühzeit seines Schaffens. Es ist zu vermuten, daß er nach der Auseinandersetzung mit Zwingli über die Realpräsenz Christi im Abendmahl diesen höchst sensibel gewordenen Terminus meidet, um keinem Mißverständnis Vorschub zu leisten. Dort war es bekanntlich um die Frage gegangen, ob Jesus Christus im Abendmahl in Brot und Wein real anwesend ist oder ob es sich um ein reines Gedächtnismahl handelt. Luther hielt vehement an der Realpräsenz fest und mußte von dort aus dem memoria-Begriff jedenfalls so, wie ihn Zwingli in diesem Kontext verstand, kritisch begegnen. Wenn auch nach 1529 memoria immer noch ein Thema ist, so ist doch die Konzentration auf den jungen und mittleren Luther insofern ergiebiger, als er hier noch unbelastet mit dem Begriff umgehen kann. In diesem Kontext fällt weiterhin auf, daß sich memoria fast ausschließlich in lateinischen Texten findet. Im Vergleich dazu sehr selten finden der Begriff „Erinnerung“ bzw. dessen Derivate Eingang in deutsche Texte, dies gilt auch für das Verb „erinnern“. Ebenso festgehalten werden muß, daß memoria so gut wie nur im Singular begegnet. Von Erinnerungen spricht Luther so vereinzelt, daß die Erwähnung kaum lohnt. Das läßt die Vermutung zu, daß Luther memoria stets in einem abstrakten, allgemeingültigen, vielleicht sogar kollektiven Sinne benutzt und dem Begriff in dieser Weise nachdenkt; Erinnerungen einzelner widmet er sich nicht. Darzustellen, was das für Luthers Geschichtsbegriff bedeuten könnte, würde hier zu weit führen, wäre aber eine lohnenswerte Untersuchung. Recht häufig kommen memoria und sein deutsches Äquivalent im Sinne von „ermahnen“, von „erwähnen“ und in Dedikationsformeln vor; beide Kontexte können in der folgenden Untersuchung vernachlässigt werden.

Es fällt nun vor allem auf, daß es namentlich zwei Momente gibt, in denen Luther dem Begriff der memoria nachdenkt: Der eine ist – wie bereits erwähnt – die Auseinandersetzung mit Zwingli um das rechte Abendmahlsverständnis, konzentriert um das Jahr 1529; wir haben relativ viele Aussagen – und

zwar weniger aus der konkreten Auseinandersetzung als aus Predigten dieser Zeit –, in denen memoria erwähnt wird. Der zweite Moment sind Luthers Auslegungen zu den Psalmen. Beide Momente verweisen uns gleichzeitig darauf, wie eng Luther memoria mit einem weiteren Begriff, nämlich dem der *consolatio*, des Trostes, zusammenhängend denkt. Beide Kontexte betonen, daß Erinnerung Trost bringt und umgekehrt der verheißene Trost zur Lebendighaltung der Erinnerung zwingt. Was heißt das? Und warum ist das so? Dazu einige grundsätzliche Bemerkungen.

Zunächst zum Abendmahl: Das Abendmahls geschehen ist für Luther der Ort, an dem die Verheißung der allein aus Gnaden geschenkten Gerechtigkeit des Sünders in der *communio sanctorum*, der Gemeinschaft der Heiligen, sinnlich erfahrbar wird. Im Empfang von Brot und Wein als Leib und Blut Jesu Christi konzentriert sich alles, was theologisch zu glauben, zu wissen und zu bekennen ist. Damit kommt das Sakrament des Abendmahls direkt neben dem Wort zu stehen, dem schöpferische Kraft eignet. Ja, das Abendmahl ist in gewisser Weise versinnlichtes Wortgeschehen und insofern mystisch, als es unverfügbar ist und unabhängig von Würde und Charakter des Zelebranten. Es ist Erinnerungsgeschehen an das einmalige, unwiederholbare Opfer Christi am Kreuz und es ist leibliche Vergegenwärtigung dieses einmaligen Geschehens. Aus eben diesem Grunde vermag es zu trösten und zu halten auf dem Pilgerweg des Christen. Indem in der Erfahrung, im Schmecken und Sehen der Freundlichkeit des Herrn lebendige Erinnerung gefeiert wird, wird auch Trost sinnlich erfahrbar, er kommt vom Wort in die Gestalt des Gekreuzigten, in die Gestalt von Brot und Wein und spendet lebendige Gemeinschaft. In der Tischgemeinschaft bildet sich jene Gemeinschaft, jene *communio* ab, die im paulinischen Sinne Leib Christi ist; Gastgeber und Spender dieser Gemeinschaft ist das Haupt des Leibes, Jesus Christus, der sich durch den Heiligen Geist den an ihn Glaubenden mitteilt.

In ähnlicher Weise ist auch hinsichtlich des Psalters ein unauflösbares Zusammen von Erinnerung und Trost zu beobachten. Seit jeher und jüdisches und christliches Gedankengut in beinahe einmaliger Art verbindend dient der Psalter Synagoge und Kirche als Gebetbuch. Und zwar als solches Gebetbuch, dem in Freuden- wie in Notzeiten allerhöchstes Gewicht beigemessen wird. In beiden Fällen ist es das Gedenken an Gottes schöpferisches und erhaltendes Wirken, das Trost in schweren Zeiten spendet bzw. die Erfahrung eines getrösteten Gewissens begründet und der daraus resultierenden Freude und dem Lob einen entsprechenden – im Sinne von: antwortenden – Ausdruck verleiht. Der Gott der Erinnerung ist der Gott, der Bund und Treue ewig hält, der ernst zu nehmen ist in seinem Zürnen und seinem Lieben, in seinem Blick auf seine Geschöpfe und seiner Fürsorge für den Sünder. Im Meditieren und im Beten der Psalmen wird dieser Erinnerung, diesem Gedächtnis zur Sprache verholten und dieser Trost verlebendigt.

Memoria ist, so kann man nach diesen vorläufigen Beobachtungen bereits jetzt konstatieren, bei Luther keine rein kognitive Kraft. Erinnerung ist ein

affektives Geschehen, das den Menschen in seinem Innersten trifft. Und dieses Innerste ist das Herz – der Sitz der Affekte, der Ort, in den Gott allein schauen kann. Gedenken geschieht nicht im Kopf, sondern in Herz, Mund und Händen. Insofern nun Erinnerung affektives Geschehen ist, dient es zu Schrecken oder Trost. Wird Gott erinnert, kann diese Erinnerung nichts anderes hervorrufen als Trost, da Gott und Trost beinahe synonym gebraucht werden. Ist Gott fern, wird seiner nicht mehr gedacht, dann ist Trostlosigkeit die Folge, Leere, Wüste, Tohuwabohu im Sinne von Gen 1. Von dieser Grundvoraussetzung aus wollen wir nun Luther an einigen zentralen Punkten weiter nachdenken.

2.2. Totus homo – totus memoria – Die Totalität von Mensch und Gedenken

Eine der aufschlußreichsten Stellen zu Luthers Verständnis von memoria ist das Scholion zu Ps 76 (77). Dort unterscheidet er den vom Psalmisten verwendeten Begriff der Erinnerung und des Erinnerns von dem philosophischen: „Es ist zu bemerken, daß hier ‚memoria‘ nicht verwendet wird wie in der Philosophie für einen bestimmten Teil der Seele, sondern in einer sehr weiten Bedeutung für das Beharren jeder Kraft im Lob Gottes.“³ Luther kann sehr wohl an anderen Stellen die memoria als Seelenkraft bezeichnen und sie neben intellectus (Verstand) und voluntas (Wille) stellen. Etliche Male zitiert er in diesem Zusammenhang Augustin, der in diesen drei Seelenkräften die göttliche Trinität abgebildet sieht.⁴ Hier jedoch möchte er mit dem Psalmisten memoria in einem sehr viel weiteren Sinne verstanden wissen als perseverantia, als Dabei-Bleiben aller denkbaren Kräfte der Seele und des Körpers, ein Dabeibleiben freilich, das seinen Ort hat und in diesem seinen Ort sein Woher und Wohin: das Lob Gottes. Somit wäre dann, auf den Punkt gebracht, memoria das beständige Lob Gottes mit Herz, Mund und Händen, was Luther dann auch folgendermaßen zum Ausdruck bringt: „So ist der Intellectus eingedenk, wenn er unablässig meditiert, der Wille ist eingedenk, wenn er beständig liebt und betet, die Hand ist eingedenk, wenn sie beständig wirkt.“⁵ Daraus folgt konsequent, daß er Eingedenk-Sein definiert als „nachdenken und üben und gebrauchen im ganzen Leben“.⁶ Luther verdeutlicht, wie sehr

³ Scholion zu Ps 76 (77), WA 3, 531,8–11: „Notandum quod hic non debet accipi memoria ut in philosophia pro parte anime distincta. Sed amplissima significatione pro cuiuslibet potentie perseverantia ... in dei laude.“

⁴ Vgl. etwa Predigten über Genesis (6. Tag), WA 24, 49,7 f.: „Hic Doctores nostri auctore Augustino quem sequuntur, multa dicunt de imagine Trinitatis, memoria, intelligentia et voluntate.“

⁵ Scholion zu Ps 76 (77), WA 3, 531,13–15: „Sic enim Intellectus memor est, quando assidue meditatur in illis, Voluntas memor, quando iugiter amat et orat, Manus memor, quando iugetur operatur.“

⁶ Scholion zu Ps 76 (77), WA 3, 531,19 f.: „meditari et exerceri utique tota vita“. Davon unterscheidet er – im übrigen nicht nur an dieser Stelle – den Begriff der recordatio, der eine einmalige Erinnerung bezeichnete, so u. a. auch im Scholion zu Ps 62 (63), WA 3, 362,16–18: „ideo memoria opus et non perfunctoria recordatio dei, sed fixe in meditatione dei manendum

memoria ein affektives Geschehen ist, das sich keineswegs auf die intellektiven Fähigkeiten des Menschen allein beschränkt, vielmehr den Menschen in seiner Ganzheit betrifft und ihn in dieser Ganzheit in Relation zu Gott stellt. Von dort aus kann Luther dann auch spitz formulieren, es sei Sache bzw. Eigenschaft eines vollkommenen Christen, sich bei jeder Kreatur und bei jedem Umgang mit ihr Gottes zu erinnern.⁷ Und zusammengefaßt: „Der Werke Gottes zu gedenken ist keine bloße Anschauung, sondern ihm in ihnen ständig Dank zu schulden und so dadurch Hoffnung auf Gott zu legen, ihn zu fürchten, ihn zu lieben, ihn zu suchen, das Böse zu hassen und die Sünde zu fliehen. Wer nämlich so handelt, der beweist, daß er der Werke Gottes eingedenk ist und sie nicht vergessen hat.“⁸

Was bedeuten diese Aussagen nun historisch und traditionsgeichtlich? Zunächst kann konstatiert werden, wie sehr Luther schon in dieser frühen Zeit (die Scholien zu den Psalmen sind zwischen 1513 und 1516 entstanden) ausgetretene Pfade verläßt, um das Neue und Einmalige der Zuwendung Gottes zum Menschen zur Sprache zu bringen. Die memoria nicht nur als Seelenkraft ins Spiel zu bringen, sie vielmehr als die den ganzen Menschen tragendes und auf Gott hintreibendes Element zu charakterisieren, geht über Augustin und die ihm in weiten Teilen nachfolgende Tradition hinaus. Gleichzeitig erweist sich Luther mit der Parallelisierung von memoria (Gedenken) und perseverantia (Durchhaltevermögen) noch als monastischer Theologe, der um die Bedeutung der Wiederholung für das Ausharren weiß. Es wäre mithin festzuhalten, daß Luther in Begrifflichkeiten und Anschauungen zwar noch von seiner monastischen Herkunft geprägt ist, jedoch den Blick schon in die Richtung neuer Erkenntnisse schweifen läßt.

Ein letztes muß in diesem Kontext festgehalten werden: Der so wichtige Totalitätsaspekt – memoria bezeichnet den ganzen Menschen und nicht nur einen Seelenteil – impliziert, daß die memoria ebenso wie alle anderen Kräfte der Sünde unterworfen und befreit werden muß. In der Tat hält Luther recht häufig fest, daß die Erinnerung trügen kann, täuschen kann, verblenden kann. Dies wird besonders dort wichtig, wo die Tradition behauptet, die drei Seelen-

et obdormiendum“. In diesem Textabschnitt erweist sich Luther noch durch und durch als der Mönch, der es gewohnt ist, sein Leben nach den Tagzeiten und den Psalmgebeten auszurichten. Wollten wir versuchen, dafür im Deutschen eine Analogie zu finden, so würden wir schnell feststellen, daß wir da kaum heranreichen. Der durch die kulturwissenschaftliche Debatte besetzte Begriff „Gedächtnis“ würde wohl in etwa Luthers Verständnis von memoria an dieser Stelle treffen, während in „Erinnerung“ sehr wohl das punktuelle der recordatio aufleuchtet; jedoch bietet der Begriff der Erinnerung den Vorteil der Nähe zum Begriff der Verinnerlichung, was wiederum Luthers ins Spiel gebrachten ganzheitlichen Aspekt und den der Dauer und Beharrlichkeit widerspiegeln würde.

⁷ Scholion zu Ps 76 (77), WA 3, 531,3f.

⁸ Scholion zu Ps 76 (77), WA 3, 531,22–26. In der Vorlesung zum Propheten Jesaja aus dem Jahre 1527 bringt Luther dies noch einmal pointiert zum Ausdruck WA 31 II, 143,22–24: „Hoc est suave nomen et via nostra, in hac memoria Christi fide gradimur quasi in via affectibus animae.“

kräfte intellectus (Einsicht, Verstand), memoria (Erinnerung) und voluntas (Wille) seien vom Fall nicht betroffen, im Gegenteil seien sie es, welche die Gottebenbildlichkeit als durchgängiges Merkmal des Menschen gegenüber jedweder anderen Kreatur aufrecht erhielten. Dem entgegnet Luther: „Erinnerung, Wollen und Geist haben wir zwar, doch auf verdorbenste Weise und sehr schwer zerstört, ja, um noch deutlicher zu reden, aussätzig und schmutzig.“⁹ Die memoria als Seelenkraft gehört also wie alles andere am Menschen, und mag es ihn in der Welt noch so auszeichnen, unter das Vorzeichen der Sünde und ist nichts, womit der Mensch sein Heil erlangen könnte. Erst wenn auch die Erinnerung eine solche geworden ist, die sich ganz in die Gottesrelation begeben hat, dann ist sie diejenige, die den Christen zu einem Christianus perfectus, zu einem vollkommenen Christen, macht. Freilich ist Luther an dieser Stelle in späten Schriften von jener hoffnungsvollen Illusionslosigkeit, die es ihm verbietet, eine solche Vollkommenheit in diesem Leben anzunehmen.¹⁰ Immerhin weist uns dies darauf hin, daß Luther in seiner Spätzeit ganz anders durchdrungen ist von der Erkenntnis der Rechtfertigung des Sünders – einer Erkenntnis, die es um der Sache willen verbietet, eine Vollkommenheit wie auch immer für dieses irdische Leben zu formulieren, wie Luther das in seiner Frühzeit noch unter bestimmten Vorzeichen konnte.¹¹

Worauf verweisen uns nun diese ersten Beobachtungen?

2.3. Memoria und meditatio – Das Er-Innern

Wiederholt nennt Luther die beiden Begriffe meditatio (Meditation, Verinnerlichung) und memoria (Gedenken) in einem Atemzug.¹² Wiederum gibt das Scholion zu Ps 76 bzw. 77 in klarer Weise Auskunft, was genau dieses Zusammen meint. Luther formuliert dort: „Dann schreitet er in einem dritten Schritt weiter fort und schließt, daß alle Werke so wunderbar sind, und er wünscht, daß über sie in ähnlicher Weise nachgedacht, d. h. aufmerksam

⁹ Vorlesung über Gen 1, 26, WA 42, 46, 5–7: „Memoriam, voluntatem et mentem habemus quidem, sed corruptissima et gravissime debilitata, imo, ut clarius dicam, prorsus leprosa et immunda.“

¹⁰ Vgl. Vorlesung über Gen 1, 26, WA 42, 48, 27–30: „Ad hunc modum incipit imago ista novae creaturae reparari per euangelium in hac vita, sed non perficitur in hac vita. Cum autem perficietur in regno Patris, tunc erit voluntas vere libera et bona, mens vere erit illuminata et memoria constans“. So auch öfter namentlich in den Dictata, so z. B. im Scholion zu Ps 70 (71), WA 3, 453, 8 f.: „infirmas in memoria, coecitas in intellectu, concupiscentia sive inordinatio in voluntate.“

¹¹ Jedoch gibt es eine Stelle, an der diese Erkenntnis auch schon in den Dictata super Psalterium durchleuchtet, wenn es heißt: „Quia istae tres vires anime intellectus, voluntas, memoria etiam in Baptismo manent in infirmitate sua et stabulo, ubi semper habent necesse curari.“ (Scholion zu Ps 106 [107], WA 4, 211, 10–12) Das simul von iustus und peccator des Getauften deutet sich hier jedenfalls an.

¹² So u. a. auch in einer Predigt 1527, WA 27, 488, 33 f.: „Haec nobis sedulo sunt meditanda et memoria repetenda“; oder in der Gründonnerstagspredigt von 1529, WA 29, 208, 26–28.

und weise ihrer gedacht wird.“¹³ Was er unter dem Stichwort „schrittweise“ versteht, löst Luther sogleich auf, indem er als den ersten Schritt die Wahrnehmung der Werke als Werke Gottes beschreibt, als den zweiten Schritt ihre Bezeichnung als wunderbar und als den dritten schließlich die umfassende Sichtweise, es gebe nichts außerhalb dieser Werke Gottes. Sich erinnern zu haben (*memor fuisse*) kennzeichnet den ersten Schritt, sich zukünftig erinnern (*memor fore*) den zweiten; das Größte, ja das Vollkommene aber ist das *meditari* (verinnerlichend bedenken), das ganz offensichtlich und buchstäblich in der Mitte steht zwischen Vergangenheit und Zukunft und die oben genannte *perseverantia*, das Durchhaltevermögen, als aus der Rückschau gespeist und in die Zukunftweisend garantiert. *Meditatio* ist also ebenfalls ein den ganzen Menschen betreffendes und umschließendes Geschehen, das nur dann weise ist, wenn es ein erinnerndes Betrachten und Nachdenken ist. Ohne hier ausführlich zu untersuchen, wie Luther diesbezüglich in mystischer und monastischer Tradition zu verorten wäre, ist doch bereits jetzt klar, daß Luther über den Begriff der *memoria* auch die *meditatio* unbedingt an das Geschehen von seiten Gottes, des Schöpfers und Erlösers, zurückbindet. Das Tun und Wirken des Menschen ist immer nur dann vollkommen, wenn es aus dieser Rückbindung heraus geschieht. Insofern ist *meditatio* dann auch tröstlich, nicht, weil darüber irgend jemand zu sich selbst fände, sondern weil er der Erinnerung Raum gibt, daß da jemand längst zu ihm gefunden hat und sich in Zukunft finden läßt.

2.4. *Conscientia* und *memoria* – Gedenken als Gewissenssache

Einer der schwierigsten, gleichwohl wichtigsten Termini in Luthers Theologie ist derjenige des Gewissens, der *conscientia*. Ich will es wagen, in einem theologischen Sinne „Gewissen“ kürzestmöglich als den Ort im Menschen zu beschreiben, an dem er die Relation Gottes zu ihm, zu seiner Person erfährt und von dort aus seine zu Gott: Gewissen als Ort der Gottesbegegnung. In Konsequenz des zuvor Festgestellten wäre nun zu präzisieren: Das Gewissen ist der Ort, an dem Erinnerung geschieht – dann erfährt der Mensch das Tröstende der Relation. Oder das Gewissen ist der Ort, an dem Vergessen geschieht – dann ist der Mensch seinerseits aus der Relation gelöst und stürzt in das Bodenlose der Hoffnungslosigkeit. Weiter ist festzuhalten, daß die Erinnerung sich nicht nur richtet auf die Wohltaten und wunderbaren Werke Gottes, sondern – darin eingeschlossen und in einem dialektischen Prozeß sich gegenseitig bedingend – ebenso auf die eigene Sündhaftigkeit.

Memoria – und zwar nun verstanden in beide Richtungen: hinsichtlich der eigenen Sündhaftigkeit und hinsichtlich der Wohltaten Gottes – ist mithin

¹³ Scholion zu Ps 76 (77), WA 3, 534,38–535,1: „Tunc tercio gradu adhuc amplius processit et concludit, quod omnia opera sic sint mirabilia, et optat in illis similiter meditari, id est meditare et sapienter meminisse.“

das einzig angemessene Verhalten des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Daher kann Luther auch die Begriffe *reverentia*, *memoria* und *relatio* (Ehrerbietung, Erinnerung und Verhältnis) zusammen nennen.¹⁴ *Memoria* ist fundamentaler Ausdruck des Gottesverhältnisses und als solcher Ehrerbietung. Leider war in den Texten nichts Konkretes zu finden über den Zusammenhang von Erinnerung und Gebet, aber es wäre genau aus diesem Grunde in Luthers Sinn, auch *memoria* und *oratio* nebeneinander zu nennen.

Ist der Mensch *memor* (eingedenk), dann ist ihm ein ruhiges Gewissen, dann ist ihm Trost erfahrbar, wie Luther es schön in folgender Sentenz auf den Punkt bringt: „So kommt Christus zur Ruhe im Innersten des Herzens, in der Erinnerung und einem ruhigen Gewissen.“¹⁵ Vergessen dagegen bezeichnet Luther als Ausdruck des Hasses und der Gotteslästerung;¹⁶ bisweilen nennt er in diesem Zusammenhang auch den verderblichen Einfluß Satans. Glaube und *memoria* gehören nach Luther untrennbar zusammen.¹⁷ Dazu sei am Rande bemerkt, daß Luther etliche Male in polemischer Front seinen Gegnern vorwirft, sie hätten vergessen, um was es in der Theologie eigentlich ginge – vor dem jetzt entdeckten Hintergrund der Bedeutung der *memoria* ein ausgesprochen scharfer, ja vernichtender Vorwurf.

2.5. *Memoria temporalia* und *aeterna* – Gedenken jetzt und immerdar

In der Auslegung von Psalm 111 bzw. 112 unterscheidet Luther ein zweifaches Erinnern Gottes (hier verstanden als *genitivus subiectivus*) analog zu einem zweifachen Vergessen. „Doppelt ist die Erinnerung, wie auch das Vergessen. Die erste ist zeitlich, wenn Gott die Seinen verlassen hat und sie im leiblichen Sinne vergessen zu haben scheint. Aber dennoch erinnert er sich ihrer zugleich in Ewigkeit. Jes 49 sprach Zion: Verlassen hat mich der Herr. Der Herr hat meiner vergessen. Es antwortet aber der Herr: Kann denn wohl eine Mutter ihres Kindes vergessen? Und wenn jene seiner wirklich vergessen hätte, ich werde dennoch seiner nicht vergessen.“¹⁸ Das Erinnern Gottes wird hier eingebracht als Synonym der Treue. Gott läßt die Seinen nicht, auch wenn es

¹⁴ So in einer Predigt aus den Jahren 1514–1517, WA 1, 78,31f. Ähnlich in der Vorlesung zu Gen 29, WA 43, 616,13–15: „Ideo non sequuntur eos, sed moriuntur sine gloria, sine memoria, sine admiratione. Nostra autem habent gloriam et inspectionem Dei et Angelorum, et sequuntur nos in illam vitam.“

¹⁵ Scholion zu Ps 73 (74), WA 3, 11f.: „ita Christus per fidem requiescit in sinu cordis, in memoria et conscientia quieta.“

¹⁶ So etwa in den *Operationes in Psalmos* zu Ps 12 (13), WA 5, 389,17f.: „quod non sit laus et memoria, sed odium et blasphemia“.

¹⁷ Vgl. etwa Vorlesung zur Gen 34, WA 44, 162,21f.: „Ubi hic fides et memoria promissionum?“

¹⁸ Scholion zu Ps 111 (112), WA 4, 253,6–10: „Duplex est memoria, sicut et oblivio. Primo est temporalis, quando deus suos derelinquit et oblivisci videtur carnaliter. Sed tamen simul in eternum [lies: in eternum] meminit. Isaie 49 [Jes 49,15f.] ‚dixit Sion: dereliquit me dominus. Dominus oblitus est mei‘. Et respondet dominus: ‚Nunquid oblivisci potest mulier infantis sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui‘.“

ihnen anders erscheint. In wunderbar tröstender Weise wird die Liebe Gottes als jede menschliche Liebe insofern überragend definiert, als sie in Ewigkeit gilt und unabhängig ist von Zeit und Raum. Liebe, Erinnern, Treue und Trost werden so in eins gefügt. Noch klarer tritt die Bedeutung dieser Aussagen durch die Schilderung des Gegenübers hervor: Die Strafe der Gottlosen besteht darin, daß Gott sich ihrer nur zeitlich erinnert, ihrer in Ewigkeit indes vergißt.¹⁹ Daß jemand oder etwas vergessen ist, das ist tiefste Trostlosigkeit, das ist wirkliche Hölle, wirklicher Tod – was wir vielleicht auch ein klein wenig nachvollziehen können, denn wie leiden wir, wenn wir wissen, daß uns jemand, den wir lieben, vergessen hat? In dem Moment, in dem Gott der Seinen vergißt, sind diese verloren. Sie sind ausgelöscht aus dem Gedächtnis ihres Schöpfers. Konsequenter weitergedacht konstituiert sich demnach Sein oder Nicht-Sein des Menschen im Erinnern oder Vergessen Gottes. Der Mensch als Erinnerung Gottes – auch dies ein Element, dem weiter nachzudenken wäre.

Es muß nicht eigens herausgestellt werden, welch ungeheurer Trost darin liegt. Und zwar just in der Duplizität, besser: in dem Zugleich, dem simul der menschlichen Erfahrung einerseits und des göttlichen Dennoch andererseits. Und noch tröstlicher ist dies, weil auf der Seite des Menschen Vergessen herrscht und sich Gott dennoch erinnert. In den „Operationes in Psalmos“ findet sich eine Aussage Luthers zu der berühmten Stelle in Ps 8 „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“, die auf eben dieses für den Menschen heilvolle Zusammen von Vergessen und Erinnern anspielt: „Erinnerung Gottes und unser Vergessen bringt er [der Psalmist] sehr schön zusammen“.²⁰ Das ist eine wunderbare Pointe der *iustificatio peccatoris*, der Rechtfertigung des Gottlosen: Gott läßt den Menschen nicht, auch nicht den, der sich seiner nicht erinnern kann oder erinnern will.²¹

¹⁹ Vgl. Scholion zu Ps 111 (112), WA 4, 253,12–14: „Sic oblivio eterna est impiorum, et memoria eorum temporalis. Ps 9. [V. 7] ‚Periit memoria eorum sicut sonitus‘, id est: est tantum temporalis sicut sonitus, quantumlibet sit clara et magna.“

²⁰ Operationes in Psalmos zu Ps 8,5, WA 5, 270,9f.: „Memoriam dei et oblivionem nostram pulcherrime componit“.

²¹ Die Verwendung des „duplex“ ist bei Luther nicht ungewöhnlich und hat hinsichtlich der Rede von der doppelten *iustitia* für Vermutungen gesorgt, als könne darüber dann doch so etwas wie eine Werkgerechtigkeit bzw. Verdienstlichkeit der nach der Rechtfertigung geschehenen guten Werke behauptet werden. Bei genauerer Hinsicht ist das duplex ein möglicherweise unschärferer, indes genauso gemeinter Begriff wie das simul, das eben kein wie auch immer geartetes Hintereinander, eine Trennung oder Scheidung bezeichnet, sondern ein unterschiedenes Beieinander. Gerade der Blick in diese frühen Texte beweist, daß Luther auch schon hier nicht mehr in „scholastischer“ Weise zu lesen ist. Wichtiger noch scheint mir folgendes zu sein: Eine ähnliche Unterscheidung bzw. Betrachtung eines Begriffes unter zweifachem Aspekt kennen wir aus einer der wichtigsten Schriften Luthers, „De servo arbitrio“, wo er eine zweifache Klarheit der Schrift analog zu einer zweifachen Dunkelheit konstatiert. Es dürfte kein Zufall sein, daß er für Erinnern und Vergessen eine durchaus vergleichbare Differenzierung vornimmt, entspricht doch die Dunkelheit dem Vergessen, der Gottvergessenheit, die Klarheit indes der Erinnerung. Wer sich Gottes Wohltaten erinnert, dem offenbaren sich die dunkelsten Schriftstellen, weil er sie im Licht des Glaubens hervorleuchten sieht, befreit von der Blindheit und Verstocktheit der Sünde.

2.6. verbum et memoria – Gedenken, Predigt und Abendmahl

Mit der Verbindung von *conscientia* und *memoria* (Gewissen und Erinnerung) war gleichsam der privateste, der buchstäblich intimste, nämlich innerste Ort der Gottesbegegnung angesprochen. Doch bleibt Luther dabei nicht stehen. Erinnerung ist etwas, was nach außen drängt und offenbar, öffentlich werden will. Und zwar in Wort und Sakrament, was aus einer Predigt des Jahres 1538 sehr schön hervorgeht, wo es heißt: „hat discipulis [den Jüngern] gestiftet das Sacrament und das predigampt, ut in memoriam [zum Gedächtnis].“²²

Luther formuliert pointiert: „Erinnerung Gottes ist nämlich nichts anderes als Predigt über ihn.“²³ Wie Gott seine Erinnerung an den Menschen offenbar gemacht hat in Jesus Christus, so hat er den Menschen als Auftrag gegeben, die Erinnerung an ihn lebendig zu halten, indem dieser seitens Gottes unaufgebbare Bund erinnert wird, gelobt wird, tradiert wird, von Geschlecht zu Geschlecht als frohe Botschaft vermittelt wird. In einer Predigt aus dem Jahr 1518 identifiziert Luther tatsächlich Evangelium und *memoria*, sich gleichzeitig abgrenzend gegen alles philosophische oder juristische Reden von Gott.²⁴ Die Erinnerung an die Wohltaten Gottes bleibt nicht innerlich, sondern ist „*affectuosa et vivax*“,²⁵ leidenschaftlich also und lebendig, drängt als solche danach, bekannt gemacht und bekannt zu werden, und vermittelt Trost und Freude.

Dieser Öffentlichkeitscharakter ist noch viel virulenter dort, wo es um die Verleblichung der Erinnerung im Abendmahl geht. Luther hat – wie bereits erwähnt – mit Vehemenz auf der Realpräsenz bestanden und gerade darin die Verlebendigung der Erinnerung, das „*affectuosa et vivax*“, erblicken können. In der kontroverstheologischen Auseinandersetzung bringt er den Begriff der *memoria* verstärkt ein, um das sakramentale Geschehen des Gottesdienstes immer wieder und unmißverständlich an das Christusgeschehen zurückzubinden. Gerade darin liege der Trost des Sakraments, daß hier an ein Geschehen erinnert wird, welches nicht in des Menschen, nicht einmal in des Gläubigen oder der Kirche Verfügbarkeit liegt, sondern die Verheißung *extra nos*, außerhalb unserer selbst, bezeichnet. Das wahrhaft Tröstende ist aber natürlich nicht, daß sich jemand erinnert, sondern daß es etwas gibt, dessen man sich erinnern kann: die Verheißung. Nicht der Vollzug der Erinnerung schenkt Trost und Freiheit, auch nicht das gläubige Empfangen, sondern die mit dem Sakrament verbundene Zusage.²⁶ Das äußere Zeichen ist jedoch ge-

²² Predigt am Nachmittag des Gründonnerstag 1538, WA 46, 277,3 f.

²³ Vorlesung über Gen 1,17, WA 42, 665,18 f.: „*Memoria enim Dei nihil est, quam praedicatio de Deo*“. Ähnlich in der Vorlesung zum Hohenlied (1. Kapitel) (1530/31), WA 31 II, 607,23: „*Memoria enim significat praedicare, laudare, agere gratias*.“

²⁴ Vgl. Predigten über die zehn Gebote (1518), WA 1, 445,22: „*Evangelium, id est, memoria Christi*.“

²⁵ *Enarrationes epistolarum et evangeliorum* (Predigt zum 4. Adventssonntag) (1521), WA 7, 518,18: „*Prunae autem esse debent seu carbones ignis, idest, vivi, ut beneficiorum memoria sit affectuosa et vivax*.“

²⁶ Vgl. die Gründonnerstagspredigt des Jahres 1540, WA 49, 76,23–77,5: „Gedechnis ist ein undeutsch wort. Ego non intellexi. Sic intelligebam: wenn uberm altar stund und gedacht an das

eignet, die Erinnerung zu verstärken, wie Luther 1520 eindrücklich in „De captivitate Babylonica“ ausführt. Wohlgemerkt: Das gewirkte Werk aber ersetzt nie die Verheißung oder den Glauben.²⁷ Was dies in kontroverstheologischer Perspektive damals und ökumenischer Tragweite heute bedeutet – das sei nur am Rande bemerkt und weiterer Überlegung anheimgestellt.

Das Gesagte gilt für jedes Sakrament, und Luther verwendet den Terminus der Erinnerung denn auch nicht ausschließlich im Kontext des Abendmahls-geschehens. Freilich ist es das Erinnern der Passion, das die Wohltat Gottes in ganz spezieller Weise vergegenwärtigt; das Woher und Wohin dessen, in das der Mensch in der Taufe mit hineingenommen wird, wird zum Ausdruck gebracht. In der „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn“ von 1530 nennt er als vornehmste Frucht des Altarsakraments, „daß du solcher wolthat und gnade damit erinnert wirst, und dein glaube und liebe gereitzt, ernewert und gesterckt wird, auff das du nicht komest jnn ein vergessen odder verachtung deines lieben heilands und seines bitteren leidens und deiner grossen, manchfeltigen, ewigen not und tod, daraus er dir geholffen hat. Lieber, las solchen nutz nicht geringe sein, Ja wenn sonst kein nutz jm brauch des Sacraments were denn diese erinnerung solcher wolthat Christi und deiner not, da mit du zum glauben und liebe gegen deinen lieben Heiland gereitzt wirst, So were es dennoch uber aus gnug nutz und frucht“.²⁸

Das Abendmahl nun ist etwas, dem genuin die Öffentlichkeit eignet, und insofern polemisiert Luther mit besonderer Leidenschaft gegen die Papisten, die eben diesen öffentlichen Charakter beschnitten und das öffentliche Erinnern verunmöglicht hätten: „Öffentlich muß die Erinnerung an die Passion Christi sein, aber dies alles heben die Papisten auf“.²⁹ Und noch deutlicher: „Denn weil das Sakrament eingerichtet ist zur Erinnerung an Christus, möge die Erinnerung öffentlich geschehen, mögen öffentlich die Einsetzungsworte gesprochen werden.“³⁰ Luther wendet sich mit aller Kraft gegen jede Form der Winkelmesse und gegen dahingemurmelte Einsetzungsworte, die nicht einmal der Priester akustisch versteht. Die Einsetzungsworte wollen als Erinnerungszeichen laut und deutlich verkündet werden, das sakramentale Zei-

leiden Christi et docebam. Wer über hin bedechte Christi passionem et fleret, da war nulla fides. Tantum opus operatum. Das ist bese, faul gedechtnis. ... Was hülff mich das gedechtnis? O foelices vos. Est alia commemoratio i. e. du solt davon predigen und reden ... Praedicatio sol in corde quotidiana ... Intellige Sacramentum, quod nicht habe auffgehort mit der historia, ut in papatu. Post haben ein opus draus gemacht ... Ist nicht alia gedechtnis quam: Hector ist zu Troia erschlagen.“

²⁷ So etwa in „De abroganda missa privata“ von 1521, WA 8, 434,28–30: „Quid enim reliquum boni faciant in missa, quando memoriam Christi et fidem extinguunt et opus loco eius erigunt?“

²⁸ Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn (1530), WA 30 II, 616,37–617,6.

²⁹ Disputation D. Johannes Machabäus Scotus unter dem Vorsitz Martin Luthers (Fragment), WA 39 II, 157,25 f.: „Publica debet esse memoria passionis Christi, at haec omnia tollunt papistae.“

³⁰ A. a. O., 156,23–25: „Nam cum sacramentum sit institutum ad commemorationem Christi, publice fiat memoria, publice pronuntientur verba institutionis.“

chen soll unverhüllt dargebracht werden, allen sichtbar und schmeckbar im öffentlichen Gottesdienst. Alles andere wäre ein neues Verhüllen dessen, was Gott von sich selbst offenbar gemacht hat, wäre ins Vergessen entlassen, was erinnert werden soll.³¹ Auch in der Frage des Opfercharakters der Messe verwendet Luther den Terminus der Erinnerung, um gegen ein mißbräuchliches Verständnis zu kämpfen.³² Gerade der Terminus der Erinnerung feilt davor, im Abendmahl irgend etwas wiederholen zu wollen, was längst gilt und in eine Zukunft weist, die nicht in der Verfügbarkeit des Menschen liegt.

2.7. Erinnern, was kommt

Ein weiteres, entscheidendes Element in Luthers Verständnis von memoria ist der eschatologische Charakter. Schon im Zusammenhang des Begriffes der perfectio (Vervollkommnung) und der duplex memoria, dem doppelten Charakter der Erinnerung, haben wir darauf hingedeutet, daß Luther stets mit im Blick hat, was sich dem menschlichen Verstehen und der Grammatik entzieht: die Ewigkeit. Diese Ewigkeit bricht sich in der memoria in die Gegenwart hinein Bahn, indem sie Vergangenheit und Zukunft miteinander in ein heilsames Zusammen bringt. Das Geschehen Gottes, dessen es sich zu erinnern gilt, ist immer verheißendes Geschehen und weist als solches in die Zukunft. Insofern gilt es sich dessen zu erinnern, was noch gar nicht ist, sich dessen zu erinnern, was kommt. Es gilt, sich der Zusage, der promissio, zu erinnern. Es gilt zu hoffen. Memoria ist so gesehen Hoffnung.³³ In der Verheißung und in der Erinnerung an diese Verheißung werden Zeiten und Räume aufgebrochen, und das Schon-und-doch-noch-Nicht des Reiches Gottes wird erfahrbare Realität. Und dies nun wieder in fundamentaler Weise im Sakrament, namentlich im Sakrament des Abendmahls. Von dort aus, aus der Hoffnung, die Erinnerung

³¹ So Luther etwa in einer Predigt des Jahres 1540, WA 49, 77,20 f.: „Erat mysterium so heilig, ut nemo nisi sacerdos, et occulte. Das ist zeichen, quod memoriam Christi et praedicationem zugedeckt.“ Dies ist für ihn ein Rückfall in die fides historica (vgl. ebd.).

³² Vorlesung über den Hebräerbrief (1517/1518), zit. nach: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. von Kurt Aland, Bd. 1, Göttingen 1969, 325: „Was aber von uns täglich geopfert wird, ist demnach nicht so sehr ein Opfer, als vielmehr die Erinnerung an das Opfer Christi, wie er selbst gesagt hat: ‚Das tut zu meinem Gedächtnis‘ (Lk 22, 19). Denn er leidet nicht jedesmal, wenn man sich sein Leiden in Erinnerung ruft. Die Erinnerung daran zu erneuern ist (heute) viel notwendiger als vor Zeiten, da das Gebot erging, die Erinnerung an das erste Passah des Herrn und den Auszug aus Ägypten ständig zu erneuern (vgl. Ex 12). Demnach ist das Opfer des Neuen Bundes, was das Haupt der Kirche – und das ist Christus – anbetrifft, vollendet und abgeschlossen, das Opfer seines geistigen Leibes aber, den die Kirche bildet, wird jeden Tag neu dargebracht, da sie fortwährend mit Christus stirbt und das Geheimnis des Auszugs feiert, indem sie nämlich durch Abtötung der Begierden aus dieser Welt zur künftigen Herrlichkeit übergeht.“

³³ In der Sommerpostille findet sich in einer Predigt zum Ostertag eine Formulierung Luthers, die in eben diese Richtung weist: „Es war aber jnen gegeben zum Zeichen und Erinnerung des rechten kuenfftigen und von Gott verheissnen Osterlams“ (WA 21, 211,8–10).

ist, bzw. aus der Erinnerung, die Hoffnung ist, erwächst unendlicher Trost, was uns zum letzten Punkt führt:

2.8. Memoria und consolatio – Der Trost in der Erinnerung

An vielen Stellen ist das untrennbare Zusammen von memoria (Gedenken, Erinnerung) und consolatio (Trost) bereits hervorgetreten. In der als den Menschen in seiner Gesamtheit bestimmenden Kraft verstandenen memoria und nirgends sonst bleibt die Verheißung lebendig erfahrbar. Oft verweist Luther auf diesen Zusammenhang explizit. In äußerst klarer Weise setzt sich Luther in einer weniger bekannten Schrift mit dem Thema Trost auseinander: „Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“ (Die 14 trostreichen Elemente für die sich Mühenden und Beladenen) – ein Text aus dem Jahr 1520, in dem Luther gegen die in der Frömmigkeit des Mittelalters sehr beliebten 14 Nothelfer die wahren Tröstungen setzt. In diesem Kontext zitiert er mehrere Psalmen, in denen das Zusammen von Erinnerung und Trost ausgesprochen wird: „Eingedenk bin ich gewesen der früheren Tage, nachgesonnen habe ich allen deinen Werken, und ich dachte nach über die Taten deiner Hände. Eingedenk werde ich sein deiner Wunder von Anfang an. Und: Eingedenk bin ich gewesen deiner Urteile, und ich bin getröstet.“³⁴ Trost erwächst – so belegt diese Passage eindrücklich – aus der Erinnerung an Gottes Handeln. Die Werke Gottes zu kennen (nosse), sie zu meditieren (meditari) und durch ihre Erinnerung getröstet zu werden (consolari) ist eins, so fährt Luther wenig später fort. Gottes Werke zu kennen aber ist nichts anderes als zu erkennen, daß wir außerhalb unserer eigenen Kräfte und Fähigkeiten gerettet sind!³⁵ Hier schließt sich gewissermaßen der Kreis: Evangelium – Glaube – verinnerlichendes Nachdenken – Erinnerung – Durchhaltevermögen – Predigt – Sakrament – Hoffnung. Das unbedingte Zusammen aller Elemente – schon der Versuch, sie chronologisch zu ordnen, wäre Zeichen, daß man nichts verstanden hat – macht das Unmögliche möglich und die memoria zu einer Waffe im Kampf gegen alle Anfeindungen. Dies verdeutlicht Luther in der Auslegung zu Ps 19 (20), 8: „Wahrlich groß ist der Glaube, der solches wagt durch die Erinnerung des Namens des Herrn. ... Denn wer könnte glauben, daß allein die Erinnerung des Namens des Herrn jemanden zum Sieger werden läßt, wenn er es nicht selbst erfahren hat?“³⁶ Die memoria erweist sich als Schutzschild

³⁴ WA 6, 111,15–18: „Memor fui dierum antiquorum, meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar. Memor ero ab initio mirabilia tuorum. Et: Memor fui iudiciorum tuorum, et consolatus sum.“

³⁵ WA 6, 111,40–112,3: „Quid ergo tam anxii sumus in puncto unius periculi aut mali, nec ei curam relinquimus, cum vita ipsa teste tot malis ab eo eruti sumus et servati sine nostro studio? Ista, inquam, nosse est opera dei nosse, meditari in operibus eius et ea memoria consolari in adversitatibus.“

³⁶ Operationes in Psalmos (zu Ps 20,8), WA 5, 578,5–15: „Magna certe fides, quae tanta audet memoria nominis domini. ... Quis enim putet, quenquam sola memoria nominis domini victorem fieri, nisi expertus fuerit?“

gegen die Trostlosigkeit, sie verleiht Stärke und Kampfeskraft, Mut und Siegeswillen. Sie ist der rechte Ausdruck des Glaubens und wird so zur Retterin in Not und Anfechtung.

3. *Am Ende ein Anfang*

„Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“ Dieser vielzitierte Satz gilt auch in dem gänzlich anderen Kontext, in dem Martin Luther über Erinnerung nachdenkt. Wir haben gesehen, daß Luther an der memoria als zu beschreibender Seelenkraft des Menschen wenig Interesse hat. Ihm ist es in fast allen Passagen, in denen er von memoria redet, darum zu tun, ihre Rolle im Heilsgeschehen aufzuweisen. Dabei kann er sie parallelisieren mit meditatio (verinnerlichendes Nachdenken), praedicatio (Predigt), evangelium, fides (Glaube) usw. Es könnte sich bei weiterer Untersuchung erweisen, daß memoria so verstanden zu einem Zentralbegriff der Theologie Luthers avancieren müßte, und es wäre näher zu zeigen, wie Luther sich dabei von der traditionellen Verwendung des Begriffes löst. Insbesondere müßte nun weiterhin untersucht werden, welche Rolle der Begriff in mystischer und scholastischer, ggf. auch in humanistischer Theologie spielte, um das Neue des Ansatzes Luthers aufzuzeigen. Dieses Neue scheint mir zu sein – am Ende zusammenfassend auf den Punkt gebracht –, daß memoria eine affektive, nicht kognitive Kraft des Menschen ist, den ganzen Menschen bestimmend, die als lebendige gedankliche, sprachliche und wirkende Vergegenwärtigung der Werke Gottes den menschlichen Part im Erlösungsgeschehen ähnlich treffend wiedergibt wie der Begriff des Glaubens und daher Trost bewirkt. Sehr pointiert formuliert könnte man zu den bekannten vier Exklusivpartikeln solus Christus, sola scriptura, sola gratia und sola fide eine fünfte anfügen, wie Luther es in der Beschreibung der Kampfeskraft der memoria zuletzt getan hatte:³⁷ sola memoria nominis domini – durch das Gedenken allein an den Namen des Herrn.

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

³⁷ S. die vorige Anm.

Paul Schreckenbach und der Deutscheste der Deutschen

Ein typisches Lutherbild um 1917¹

Von Siegfried Bräuer

Zu den Leseerlebnissen meiner Kindheit gehörten die Romane von Paul Schreckenbach nicht. Ich lernte Schreckenbachs Bücher erst 1949 kennen. Damals beauftragte mich mein Klassenlehrer in der Leipziger Wirtschaftsoberschule, mit einem Klassenkameraden die große Schulbibliothek nach den Grundsätzen der sogenannten antifaschistischen Umwälzung zu säubern. Alle Sagen, geschichtlichen Romane, überhaupt alle geschichtlichen Werke, selbstverständlich erst recht Veröffentlichungen aus der jüngsten Zeit waren auszusondern und zum Lumpenhändler zu bringen. Unter dem abzutransportierenden riesigen Stapel waren nicht nur Heinrich Kleists und Theodor Körners Werke, sondern auch mehrere Romane Schreckenbachs, z. B. sein „Michael Meyenburg“ von 1917.² Wir beiden Bibliothekskontrolleure waren uns einig. Nur die nazistischen Werke wurden der Vernichtung übergeben. Die anderen stellten wir in einem nahen Kirchenraum unter. Von dort wurden sie nach Hause geholt. So wurde der illegale Besitz der Schreckenbachromane mit zum Grundstock meiner Bibliothek. Zu Beginn meines Theologiestudiums Anfang der fünfziger Jahre begegnete mir der Autorenname Schreckenbach erneut. Bei den Literaturangaben zur Vorlesung über die Reformationszeit nannte mein späterer Doktorvater Franz Lau auch die Bildbiographie von Schreckenbach/Neubert mit.³

Damals wußte ich noch immer kaum etwas über den Autor, obgleich eine kurze Würdigung zum 50. Geburtstag 1916 mit den Worten einsetzt: „Dr. Paul Schreckenbach, bekannter Historiker und Romanschriftsteller“.⁴ Das änderte sich erst, als ich mich mit dem Thema „Thomas Müntzer in der Dichtung“ zu beschäftigen begann und auf Schreckenbachs letzten Roman „Die Mühlhäuser Schwarmgeister“ aufmerksam wurde.⁵ Leicht war es auch jetzt nicht, Genauerer über den Autor zu erfahren. Das ist heute nicht anders. Nur das umfangreichste Nachschlagwerk über Schriftsteller, die 3. Auflage von Wil-

¹ Vortrag vom 11. November 2006 in der Aula des Johann-Walther-Gymnasiums in Torgau aus Anlaß des 140. Geburtstages von Paul Schreckenbach (6. 11. 1866–27. 6. 1923). Schreckenbach war nach einer kurzen Zeit als Lehrer am Pädagogikum in Niesky von 1896 bis 1923 Pfarrer in Klitzschen bei Torgau. Die Vortragsfassung wurde weitgehend unverändert beibehalten.

² *Paul Schreckenbach, Michael Meyenburg. Ein Lebensroman aus der Reformationszeit*, Leipzig 1917.

³ *Paul Schreckenbach/Franz Neubert, Martin Luther. Ein Bild seines Lebens und Wirkens. Mit 384 Abbildungen, vorwiegend nach alten Quellen*, Leipzig 1916, ²1918, ³1921.

⁴ Reclams Universum H. 6, 9. November 1916.

⁵ *Paul Schreckenbach, Die Mühlhäuser Schwarmgeister. Ein Roman aus den Nottagen der alten freien Reichsstadt*, Leipzig 1924.

helm Koschs „Deutsche[m] Literatur-Lexikon der Gegenwart“, nennt Schreckenbachs Lebensdaten und Werke im 16. Band.⁶ Die Gründe für dieses Defizit werden vielfältig sein. Wenngleich drei Schreckenbachromane 1950, 1953 und 1990 noch einmal erschienen sind,⁷ ist nicht zu verkennen, daß der historische Roman seit den Tagen unseres Autors eine ganz andere Entwicklung genommen hat.⁸ Dazu kommt noch die Veränderung der Zeit insgesamt. Nicht wenige der Leitgedanken von damals sind uns sehr fremd geworden. In Schreckenbachs Nachlaß findet sich beispielsweise der Schulvortrag einer Nichte seines Leipziger Verlegers Staackmann vom Januar 1923 über den Schriftsteller. Darin heißt es u. a.: „In allen seinen Büchern zeigt er, daß er eine echt deutsche Gesinnung hat. Er begeistert alt und jung, stets tritt sein nationales Wesen hervor.“⁹ Mit ihrem Urteil hat uns die Schülerin ein wichtiges Stichwort zum Verständnis dieser Zeit, aber auch von Schreckenbachs Werken und seines Lutherbildes gegeben. Darauf möchte ich zunächst genauer eingehen.

1. Paul Schreckenbach und der Patriotismus

Um 1910 annoncierte der Verlag Staackmann Schreckenbachs geschichtliche Romane mit einem Zitat aus der liberalen kirchlichen Zeitschrift „Die christliche Welt“: „Das ist wahrer Patriotismus ohne chauvinistische Tendenzen: echte deutsche Kunst!“¹⁰ Wie ein roter Faden ziehen sich die Hinweise auf Schreckenbachs bewußt deutsche Gesinnung durch die Buchbesprechungen. Der befreundete Helbraer Schulrektor und Heimatschriftsteller Waldemar Mühlner nennt ihn aus Anlaß des 50. Geburtstages 1916 geradezu den „geistigen Führer unseres Volkstums“.¹¹ Schreckenbach selbst hat 1911 bei einer Lesung in Braunschweig, als er für den verhinderten Dramatiker Hermann Bahr einzuspringen hatte, betont, die deutsche Treue ziehe sich als Grundmotiv durch alle seine Schriften.¹² Mit dieser Einstellung lag er voll im Trend der Zeit, gerade

⁶ DL 16. Bern/Berlin 1996, 258–260. Zur Biographie vgl. *Paul Schreckenbach*, Mein Leben, in: *L. Staackmann*, Leipzig 1869/1919. Gedenkblätter zum 1. Oktober. Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen des Verlages, Leipzig 1919, 241 ff.; *Waldemar Mühlner*, Paul Schreckenbach, in: *Mitteldeutsche Lebensbilder*, Bd. 2, Magdeburg 1927, 477–490.

⁷ *Paul Schreckenbach*, Der König von Rothenburg. Eine alte Reichsstadtgeschichte, Leipzig/Bamberg 1950; *ders.*, Der getreue Kleist, Wilhelmshaven 1953; *ders.*, Die letzten Rudelsburger. Roman aus dem Mittelalter, Naumburg 1990. Übrigens sind in Rothenburg und 1936 in Berlin-Niederschönhausen Straßen nach Schreckenbach benannt worden.

⁸ Vgl. *Hartmut Eggert*, Historischer Roman, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 2, Berlin/New York 2000, 53–55.

⁹ Kirchenarchiv Klitzschen: Nachlaß von Paul Schreckenbach, Schulaufsatz von Maria Schönherr/Leipzig über Paul Schreckenbach mit Begleitbrief vom 28. Januar 1923.

¹⁰ Kirchenarchiv Klitzschen: Nachlaß von Paul Schreckenbach.

¹¹ *Waldemar Mühlner*, Paul Schreckenbach (Zu seinem 50. Geburtstag am 6. November 1916), in: *Torgauer Kreisblatt* vom 6. November 1916.

¹² Kirchenarchiv Klitzschen: Nachlaß Paul Schreckenbach, Zeitungsausschnitt Braunschweiger Anzeiger vom 30. November 1911.

auch im Blick auf die Theologen. Noch 1931 bemühte sich der bedeutende Erlanger Lutherforscher Paul Althaus die Vaterlandsliebe in Gottes Schöpfungsordnung zu verankern und formulierte im maßgeblichen Fachlexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ den Spitzensatz: „In jedem Falle ist ein Leben ohne Vaterlandsliebe gelähmtes oder krankes Leben“.¹³

Selbst wenn wir in den Tagen der Fußballweltmeisterschaft 2006 völlig unerwartete patriotische Äußerungen erlebt haben, fällt es uns schwer zu begreifen, daß der Patriotismus einmal zu den Leitvorstellungen in unserem Lande gehört hat. So alt das Wort war, der umfassende Anspruch, der mit ihm verbunden wurde, kam erst im 18. Jahrhundert auf. Doch wenn Johann Gottfried Herder schrieb „Luther war ein patriotischer, großer Mann“, dachte er immer noch vor allem an Luthers Sprache.¹⁴ Mit den Freiheitskriegen gegen Napoleon erhielt dann der Patriotismus endgültig seinen selbstbewußten nationalistischen Ton, dessen Ursprünge nun vor allem auf Luther zurückgeführt wurden. So wurde zum Jubiläum 1817 Luther vorrangig als Patriot, als nationaler Befreier gefeiert, als „der Erzvater eines dereinstigen Deutschen Großvolkes“, wie der Turnvater Friedrich Ludwig Jahn schon 1810 geschrieben hatte.¹⁵ Mit dieser nationalen Aufbruchserfahrung blieb die neue Verbindung von reformatorischem Glauben und dem Kampf gegen alle Überfremdung erhalten, sei es im religiösen oder im politischen Bereich.

Der patriotischen Aufgabe sah sich Schreckenbach bereits mit seinen frühen Veröffentlichungen verpflichtet. Noch vor seinem Romanerstling „Die von Wintzingerode“ von 1905 über die Gegenreformation auf dem Eichsfeld schrieb er 1901 eine kundige Kampfansage in zwei Teilen mit dem Titel „Römische Moraltheologie und das 6. Gebot“. Damit mischte er sich in eine damalige Auseinandersetzung um die kasuistischen Beichtratschläge des Gründers der Redemptoristen Alfons Maria von Liguori ein. Wie weit entfernt wir von derartigen Kontroversen und der bürgerlichen Zeitauffassung insgesamt sind, mag der Satz illustrieren, mit dem Schreckenbach seine Streitschrift beginnt: „Diese Schrift ist für Männer geschrieben. Eine anständige Frau wird das schon aus dem Titel ersehen und die Hände davon lassen.“¹⁶ Es blieb bei der einen kontroverstheologischen Attacke, wenn auch gelegentliche bissige antikatholische Bemerkungen in späteren Werken nicht ganz fehlen.

¹³ Paul Althaus, Vaterlandsliebe, in: RGG² 5, Tübingen 1931, 1441 f., bes. 1442.

¹⁴ Vgl. Gustav Manz (Hg.), Martin Luther im deutschen Wort und Lied. Gedanken und Gedichte deutscher Männer aus vier Jahrhunderten. Eine Festgabe zum 400jährigen Gedenktage der Reformation, Berlin 1917, 65 (Briefe zur Beförderung der Humanität).

¹⁵ Vgl. Lutz Winckler, Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes, Lübeck/Hamburg 1969, 54.

¹⁶ Paul Schreckenbach, Römische Moraltheologie und das 6. Gebot, unter besonderer Berücksichtigung der Liguori-Broschüre des Prinzen Max von Sachsen gegen R[obert] Graßmann, 2 Teile, Barmen o. J. (1901), T. 1, 3. Zu Liguori (1696–1787) und dem Beichtstreit vgl. Martin Ohst, Liguori, Alfons Maria von, in: RGG⁴ 5, 372; Hermann Mulert, Graßmann, Robert, in: RGG² 2, 1428 f.; Otto Zöckler, Liguori und der Liguorianerorden, in: RE³ 11, Leipzig 1902, 489–501.

Aus Anlaß des Jubiläumsjahres 1906 erhielt Schreckenbach erneut Gelegenheit, sich der patriotischen Herausforderung zu stellen. Der profilierte Neuerer unter den Verlegern, Eugen Diederichs, der 1904 von Leipzig nach Jena umgezogen war, gewann Schreckenbach für eine Darstellung des Zusammenbruchs Preußens 1806 als „Erinnerungsgabe für das deutsche Volk“, wie der Untertitel lautet. Der Autor begnügt sich nicht mit einer flüssig lesbaren Schilderung der Ereignisse. Er geht vor allem den Gründen der Katastrophe nach und spart nicht mit kräftigen Urteilen. Der Schlüsselsatz könnte auch für einige seiner anderen Publikationen gelten: „das Unglück, das über ein Volk hereinbricht, ist fast immer eine Folge seiner Fehler und Sünden“.¹⁷ Luthers Name fällt wohl nur bei einer Bemerkung über „den tollen Zacharias Werner, der in seiner ‚Weihe der Kraft‘ den Doktor Martin Luther als Liebhaber auf die Bühne“ gebracht habe.¹⁸

Im „Volksbuch vaterländischer Dichtung“, wiederum eine Auftragsarbeit, mit der ihm die Deutsche Dichter-Gedächtnis-Stiftung in Hamburg im Jubiläumsjahr der „glorreiche[n] Erhebung“ von 1813 betraut hat, ist Luther nicht übergangen worden. In seiner knappen Einleitung gibt Schreckenbach an, er wolle „beitragen zur Stärkung und Belebung des vaterländischen Geistes“, denn diese Lieder und Balladen sängen „von der Herrlichkeit deutschen Wesens“ und „den Taten und Leiden deutscher Helden“. Dem möglichen Einwand, es sei zu viel von Schlacht und Krieg die Rede, begegnet er mit seiner „feste[n] Überzeugung, daß es wohlgetan ist, unser Volk in seiner Waffenfreudigkeit zu stärken, und daß wir die Friedensträume späteren Geschlechtern überlassen müssen, die vielleicht weniger von Feinden bedrängt sind als wir“.¹⁹ Im Jahr vor dem Ersten Weltkrieg war Schreckenbach wie wohl die meisten Deutschen von der Einkreisungs- oder Umschlingungstheorie überzeugt, nach der sich das friedliebende Deutschland durch die Kriegserklärung von 1914 wehren mußte. Erst durch die Forschung der letzten Jahrzehnte ist diese Fiktion widerlegt worden. Unter den bekannten und teilweise martialischen Liedern finden sich auch die einzige erhalten gebliebene Ballade Schreckenbachs über Prinz Louis Ferdinand von Preußen und Luthers „Ein feste Burg“.²⁰ Das Lutherlied ist schon früh als Schlachtgesang in Gebrauch gewesen, z. B. bei Gustav Adolf. Heinrich Heine hat es bekanntlich als „Marseiller Hymne der Reformation“ mit dem Einzug in Worms in Verbindung gebracht.²¹

¹⁷ Paul Schreckenbach, *Der Zusammenbruch Preußens im Jahre 1806. Eine Erinnerungsgabe für das deutsche Volk*. Mit 100 Illustrationen und Beilagen nach zeitgenössischen Darstellungen, Jena 1906, 1.

¹⁸ A. a. O., 20.

¹⁹ Paul Schreckenbach (Hg.), *Volksbuch vaterländischer Dichtung*, Hamburg-Großborstel 1913, 11 f. (= *Volksbücher der Deutschen Dichter-Gedächtnis-Stiftung* 36). Zur Stiftung vgl. Günter Pflug, *Deutsche Dichter-Gedächtnis-Stiftung*, in: *Lexikon des gesamten Buchwesens* 2, Stuttgart 1989, 260.

²⁰ Schreckenbach, *Volksbuch* (s. Anm. 19), 63 f. (Ein feste Burg), 91–94 (Prinz Louis Ferdinand).

²¹ Heinrich Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hg. von Manfred Windfuhr, Bd. 8/1, Hamburg 1979, 41 f. Vgl. dazu Karl Dienst, *Die „Marseiller Hymne der Reformation“*,

In seinem umfangreichsten Werk, der dreibändigen großformatigen Weltkriegschronik für die Illustrierte Zeitung des renommierten Leipziger Verlages von Johann Jakob Weber, bestätigt Schreckenbach seine Auffassung von dem Lutherlied aus dem Vorjahr. Wie in so mancher Publikation zum Reformationsjubiläum 1917 berichtet er in seinem ersten Band, daß im Zuge der neu erwachenden Frömmigkeit am Tage der Mobilmachung in Berlin und in anderen Städten das Volk „Ein feste Burg“ zu Tausenden gesungen habe.²² In seiner Einleitung wird deutlich, daß er gewillt ist, seine gut lesbar verfaßte Chronik der üblichen Kriegsdiktion zu öffnen. Neben den doppelzüngigen Russen knüpft er sich vor allem das „ruchlose[] Krämervolk[]“ der Engländer vor. Eigentlich müßten diese die Deutschen als Vettern ansehen, da sie so viel Germanenblut in sich aufgenommen hätten. Sie wüßten, „was Luther und Kant, Goethe, Schiller und Beethoven“ der Welt bedeuteten, „aber das Volk, das diese Männer hervorgebracht“ habe, werde „an die moskowitischen Horden verraten“. Und das alles nur fürs Geschäft. Er schließt mit den Worten: „Eine ruchlosere Tat hat die Welt niemals gesehen. Aber es gibt einen gerechten Gott, und es gibt eine sittliche Weltordnung, und zu Recht besteht das Wort des großen Idealisten, den unser Volk der Menschheit geschenkt hat [Schiller ist gemeint]: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“²³

Das sind gefährliche Worte, aus der Anfangssituation des Krieges heraus geschrieben. Im Verlaufe seiner Arbeit hat Schreckenbach feststellen müssen, daß sich eine solche Verteilung von schwarz und weiß nicht halten läßt. Am Ende vermag er auch die eigene Seite nicht zu schonen. Deutlich spricht er aus, daß die deutsche Regierung die „grauenvolle Brutalität“ der verbündeten Türken gegen die Armenier hätte verhindern müssen. Zumindest die Hoftheologen hätten ihr Veto einlegen müssen. Dieses Versäumnis bilde „einen schwarzen Fleck auf dem Schilde deutscher Ehre, der nicht wegzuwischen“ sei.²⁴ Schillers Wort von der Weltgeschichte als Weltgericht erhält für Schreckenbach jetzt einen anderen Sinn. Nun heißt es: „Das deutsche Volk büßt es, daß es gegen das oberste Gesetz gefrevelt hat, das es im Völkerleben gibt. Dieses Gesetz lautet: Du sollst dein Volk und deinen Staat höher stellen als alles andere auf Erden. Kein anderes hat sich so schwer dagegen vergangen wie das unsere.“²⁵

in: Luther 59 (1988), 29–44. Zur Rezeption des Liedes sonst vgl. Otto Schlißke, Handbuch der Lutherlieder, Göttingen 1948, 100–110; Bernhard Bonkhoff, Umdichtung, Nachdichtung und zeitgenössische Aktualisierung. Das Schicksal des Lutherliedes im deutschen Protestantismus, in: Luther 73 (2002), 69–92; ders., Umdichtung, Nachdichtung und zeitgenössische Aktualisierung (Folge II), in: Luther 77 (2006), 141–163.

²² Illustrierte Weltkriegschronik der Leipziger Illustrierten [sic!] Zeitung 1914. Text von Paul Schreckenbach, Bd. 1, Leipzig o. J. (1915), 24. Zu den zahlreichen Kriegsschroniken vgl. Markus Pöhlmann, Kriegsschroniken, in: Gerhard Hirschfeld, Gerd Krumeich, Irina Renz in Verbindung mit Markus Pöhlmann (Hg.), Enzyklopädie Erster Weltkrieg, Paderborn u. a. 2004, 632 (Schreckenbach wird nicht genannt).

²³ Illustrierte Weltkriegschronik, Bd. 1 (s. Anm. 22), 7 f.

²⁴ A. a. O., Bd. 3, Leipzig o. J. (1919), 969 f.

²⁵ A. a. O., 986.

Das ist nach dem chaotischen Ende des Krieges und der Novemberrevolution geschrieben. Weder Luthers Patriotismus, noch seine Verkörperung des deutschen Wesens, wie sie 1917 gefeiert wurden, haben demnach den Absturz Deutschlands verhindern können. Auf diese unbequeme Frage werde ich am Schluß noch einmal zurückkommen müssen. Zuvor ist erst auf dieses Jubiläumsjahr und Schreckenbachs Publikationen hierzu einzugehen. Ich halte es aber um des besseren Verständnisses willen für sinnvoll, zunächst einen Blick auf die Redewendung vom „Deutschesten der Deutschen“ zu werfen.

2. Die Tradition von Luther als dem Deutschesten der Deutschen

Im Vorwort von Schreckenbachs Bildbiographie, das er in Klitzschen am 10. November 1916 unterschrieb, heißt es: „Luthers Deutschheit wird mehr als alles andere betont ... In einer Zeit höchster nationaler Erregung, wie wir sie jetzt durchleben, kann man ihn unserem Volke durch nichts so nahe bringen, als daß man ihm zeigt, wie er der Deutscheste der Deutschen ist, mit dem nur noch Bismarck als Abbild unserer Art verglichen werden kann.“²⁶ Dieser ungewöhnliche Superlativ ist nicht erst von Schreckenbach geprägt worden. Er ist auch kein Seitenstück zu Friedrich Hebbels Aphorismus vom „Aller-deutschesten“. Dort ist nämlich der Esel gemeint, der sich nicht wehrt.²⁷ Der schwäbische Prälat und Oberhofprediger Karl Gerok, der gefällige christliche Hausdichter des 19. Jahrhunderts, kam mit dem komparativischen Luther in seinem „Jubelgruß zum Lutherfest“ von 1883 der Formulierung bei Schreckenbach schon ziemlich nahe. Zwei seiner Strophen lauten:

„Deutsches Volk, in stolzem Ton
Nenn' ihn deinen besten Sohn,
Einen deutscher'n sahst du nicht
Seit man Thuiskons Sprache spricht.“

„Deutsch sein Name, deutsch sein Blut,
Deutsch sein Trotz und Mannesmut,
Deutsch sein frommes Kinderherz,
Froh in Gott in Ernst und Schmerz.“²⁸

Die superlativische Beurteilung Luthers ist schon viel früher in Paris entstanden. Heinrich Heine macht in seiner Aufsatzfolge „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ 1834 bzw. 1835 die Franzosen darauf aufmerksam, „daß Luther nicht nur der größte, sondern auch der deutscheste Mann unserer Geschichte ist; daß in seinem Charakter alle Tugenden und Fehler der Deutschen aufs großartigste vereinigt sind“, daß er „ein kompletter

²⁶ Schreckenbach/Neubert (s. Anm. 3), IV.

²⁷ Friedrich Hebbels sämtliche Werke in zwölf Bänden, neu hg. von Hermann Krumm, Bd. 2, Leipzig o. J., 187.

²⁸ Vgl. Manz (s. Anm. 14), 167.

Mensch“ war.²⁹ Schon für Heine ist Luther nicht in erster Linie der Patriot, der Mann deutscher Vaterlandsliebe, sondern die Verkörperung deutscher Eigenschaften, allerdings im ambivalenten Sinne. Setzt Heine vor allem den Akzent auf die geistige Prägung Luthers und der Deutschen, so sind es später vorwiegend die Tugenden, die angeblichen natürlichen deutschen Anlagen und moralischen Werte wie z. B. Treue, Freiheitsliebe, Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Gemüt, Gewissenhaftigkeit. Durch diese Charakterzüge, meint man, heben sich die Deutschen von anderen Völkern ab. Und bei Luther hätten sie sich in konzentrierter Form gefunden.

Die Tradition von Luther, an dem „jeder Zoll ein deutscher Mann“ war, wie sogar der reformierte Schweizer Conrad Ferdinand Meyer in seinem Lutherlied gedichtet hat,³⁰ wurde nach Heine immer wieder durch viele bekannte Einzelstimmen befestigt. Erst zum Reformationsjubiläum von 1917 aber schwollen diese zum vollen Chor an. Der kritische Jesuit Hartmann Grisar hat dazu ein ganzes Buch mit dem Titel „Der Deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart“ geschrieben. Es erschien in zwei Auflagen 1924 und 1925 und enthält ganze Listen von Buch- und Aufsatztiteln über den deutschen Luther. Mehrfach findet sich darunter auch die Formulierung vom „Deutschesten der Deutschen“.³¹ Geradezu inflationär begegnet dieser wenig elegante Superlativ in einer Publikation des Evangelisch-Sozialen Preßverbandes für die Kirchenprovinz Sachsen. Unter der Überschrift „Was Luther uns heute noch ist“, sind „Äußerungen bekannter Männer und Frauen über das Thema Luther in der Gegenwart“ gesammelt worden. Victor Blüthgen hat das Gedicht „Lutherdenkmal“ beigezeichnet, das mit den wuchtigen Versen einsetzt:

„Ehern auf seinem Postament
Ragt der Deutscheste aller Zeiten“.³²

Der Landgerichtspräsident Rudolf von Campe aus Stade nennt seinen Beitrag „Luther – deutscher Deutscher“,³³ und der Dresdner Pfarrer Lic. Dr. Kurt Warmuth überschreibt sein Gedicht gleichfalls „Der deutscheste Deutsche“. Es beginnt mit dem Dreizeiler:

„Luther, der Deutschen deutscher Mann,
Du ziehst im heiligen Kampf uns voran –
Dank dir, o Luther!“

²⁹ Heine (s. Anm. 20), 33.

³⁰ Vgl. Manz (s. Anm. 14), 171.

³¹ Hartmann Grisar, *Der Deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart*. Geschichtliche Streifzüge, Augsburg 1925, 23 f. 32. Zum Thema Luther und das Reformationsjubiläum 1917 vgl. Gottfried Maron, *Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums*, in: ders., *Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung*. Zum 65. Geburtstag des Verfassers hg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß, Göttingen 1993, 209–257, bes. 223–232 (*Der deutsche Luther*).

³² Was Luther uns heute noch ist, Halle 1917, 30.

³³ A. a. O., 40–50.

Es endet mit den noch bedenklicheren Worten:

„Luther, du kämpfst mit im Volke und Heer,
Führst uns zum Siege! Dem Herrgott sei Ehr‘.
Er gab dich uns: Luther!“³⁴

Während die Herkunft des Superlativs 1917 kaum erwähnt wird, geschieht das dagegen teilweise in der Literatur zum Lutherjubiläum von 1933. Jetzt wird die Quellenangabe aber mit antisemitischen Bemerkungen garniert. Der Erlanger Lutherforscher Hans Preuß gibt zur Kenntnis, „sogar aus dem unsauberen Munde Heines“ sei die Überzeugung von Luther als dem deutschesten Mann gekommen.³⁵ Ähnlich hat der Direktor des Evangelischen Bundes, Wilhelm Fahrenhorst, im „Eisleber Lutherbuch 1933“ von Heines Wort als der „Beobachtung eines Fremdrassigen“ geschrieben.³⁶ Ist auch nicht zu übersehen, daß die zitierten Stimmen der Lobsänger aus der 3. oder 4. Reihe des Chores stammen, so ist aus ihnen doch der markante Hauptton, der Cantus firmus des Jubiläums von 1917 zu vernehmen. Schreckenbach hatte sich mit seinem zitierten Vorwort in diesen Jubelgesang eingereiht. Es stellt sich dennoch die Frage, wieviel davon in seinen Beiträgen zum Jubiläum tatsächlich zu finden ist, vor allem in der großen Bildbiographie, die dreimal erschienen ist, 1916, 1918 und noch einmal 1921. Ihr will ich mich jetzt zuwenden.

3. Die Bildbiographie von Paul Schreckenbach und Franz Neubert

Mit dieser Publikation, die 384 Abbildungen, vorwiegend nach alten Quellen enthält, haben die beiden Autoren das bedeutendste biographische Lutherbuch des Jubiläums geschaffen. Das ist von der Forschung bis heute nicht gebührend gewürdigt worden. Zum ersten Mal wurde das Bild nicht als Illustration, sondern ganz modern auch als Quelle genutzt. Zeitgenössische und spätere Abbildungen wurden nicht in bedenkenloser Mischung aneinander gereiht. Die Bemerkung von Neubert „Phantasiedarstellungen aus neuerer Zeit blieben ausgeschlossen“ hat in der reformationsgeschichtlichen Literatur Maßstäbe gesetzt.³⁷ Auch die Aufnahmen wurden weithin nach den Originalen neu angefertigt. Es war ein Glücksfall, daß die Bildauswahl und -beschaffung in den Händen des erfahrenen Prokuristen des Verlags, Franz Neubert, lag, der später als Direktor den Verlag leitete. Kleinliche Verhandlungen über finanzielle oder technische Grenzüberschreitungen, die bei einem solchen

³⁴ A. a. O., 167. Warmuths Gedicht ist mit einem weiteren (Gebet für den Kaiser) auch enthalten in: Luther noch immer! Die evangelisch-luth. Geistlichen Dresdens im Reformations-Jubiläum 1917, hg. von der Superintendentur Dresden I, Dresden o. J. (1917), 132.

³⁵ Hans Preuß, Martin Luther. Der Deutsche, Gütersloh 1934, 108.

³⁶ Das Eisleber Lutherbuch 1933, hg. von Hermann Etzrodt und Kurt Kronenberg, Eisleben 1933, 38–43 (Wilhelm Fahrenhorst, Luther und wir).

³⁷ Schreckenbach/Neubert (s. Anm. 3), V.

aufwendigen Werk kaum ausbleiben, entfielen. Im Gegensatz zu vielen älteren Lutherbüchern hat die Bildbiographie lange ihren Wert behalten. Sie ist erst 1983 durch die umfassendere Publikation von Joachim Rogge abgelöst worden. Rogge ist in der Anlage Schreckenbach/Neubert zum guten Teil gefolgt: Allgemein verständliche Beschreibung von Luthers Leben und Werk, Bildteil, Kurzbiographien, Übersetzung der wiedergegebenen Dokumente.³⁸

Durch eigenständige Studien hat sich Schreckenbach nicht auf seine Aufgabe vorbereiten können. Nur mit seiner Dissertation über Luther und den Bauernkrieg, die 1895 von der Leipziger Philosophischen Fakultät angenommen wurde, hatte er sich genauer mit einem Lutherthema beschäftigt. Sein Ziel war damals begrenzt. Er wollte auf Grund der vorliegenden Publikationen die Anwürfe „unserer katholischen Gegner“, wie er sich ausdrückt, prüfen.³⁹ Im Mittelpunkt stand der Vorwurf, Luther sei für die Revolution von 1525 verantwortlich. Anders als die traditionelle protestantische Apologetik vertritt Schreckenbach die Meinung, daß Luther tatsächlich „einen gewaltigen Anteil an der Revolution besaß“ durch seinen Kampf gegen die konservative katholische Kirche und durch die Art und Weise seines Kampfes. Dieser Anteil sei ihm aber unbeabsichtigt zugewachsen.⁴⁰ Über dieses Zugeständnis hinaus geht Schreckenbach dann mit Luthers „furchtbare[r] Heftigkeit“ in den Bauernkriegsschriften ins Gericht. Wenngleich Luther in der Sache recht gehabt habe, seine Maßlosigkeit und „die merkwürdige Verblendung“, in der er sich befunden habe, Gott habe ihm so zu reden befohlen, seien nicht zu entschuldigen. Seine Bauernkriegsschriften hinterließen „einen höchst unerfreulichen Eindruck“. Der Luther bis 1525 trage „wenig von den Zügen des gemütvollen, freundlich-ernsten Hausvaters, wie sich unser protestantisches Volk seinen Reformator vorzustellen“ liebe. Seiner geschichtlichen Größe täten dennoch seine Schwächen keinen Abbruch.⁴¹

Solche scharfen und wenig abgefederten Urteile sind in der Jubiläumsdarstellung aus dem Jahre 1916 kaum zu erwarten, obgleich Schreckenbach auch hier im Vorwort betont: „Schönfärberei ist nirgendwo getrieben worden, es wird vielmehr auf die Fehler und Irrtümer Luthers, die wir heute klar erkennen, deutlich und unverblümt hingewiesen. ... Es wird einem übel zu Sinne, wenn man die Lebensbilder Luthers liest, die in bester Absicht den Gewaltigen wie einen wackeren alten Landpastor schildern oder ihn gar zum Heiligen machen wollen.“⁴² Offenbar hat sich Schreckenbach selbst bei dem Vergleich mit dem alten Landpastor ausgeklammert. Luthers Schrift „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ blieb für ihn auch im Jubiläumsjahr eine „furchtbare Schrift“, von der er jetzt aber außerdem sagt, daß

³⁸ Joachim Rogge, Martin Luther. Sein Leben. Seine Zeit. Seine Wirkungen. Eine Bildbiographie, Berlin 1984.

³⁹ Paul Schreckenbach, Luther und der Bauernkrieg, Diss. phil. Leipzig, Oldenburg 1895, 8.

⁴⁰ A. a. O., 8 f.

⁴¹ A. a. O., 44 f.

⁴² Schreckenbach/Neubert (s. Anm. 3), IV.

ihre Sprache nur durch die Gefahr zu rechtfertigen sei. Hinzugefügt wird nun auch der Protest: „Luther für die Scheußlichkeiten der siegreichen Partei mit verantwortlich zu machen. Das hatte er nun freilich nicht verdient“.⁴³

Auch die negativen Folgen der Bauernkriegserfahrungen bei Luther verschweigt Schreckenbach nicht. Eher malt er sie in allzu grellen Farben, wenn er schreibt: „Vom untätigen Volke erwartete er [d.h. Luther] gar nichts mehr.“ Oder: „Auch von einer Mitwirkung des Volkes an der Einrichtung und dem Aufbau des neuen Kirchenwesens wollte er nichts wissen“. Oder: „Zerstoben war der Traum seiner frühen Jahre, das Wort allein müsse alles ausrichten“.⁴⁴ Seine Lebenserfahrung habe Luther gelehrt, daß ohne das ‚weltliche Schwert‘ auch in Glaubenssachen nicht auszukommen sei. Im Kampf mit sektiererischen Bestrebungen sei die evangelische Kirche wie die römische eine Bekenntniskirche mit Lehrsätzen geworden, die alle Glieder anzuerkennen hatten und auf die ihre Geistlichen verpflichtet wurden.

Weitere dunkle Punkte in Luthers Wirken spart Schreckenbach ebenfalls nicht aus. Auf Luthers Äußerungen zu den Juden geht er allerdings nicht ein. Vermutlich liegt das daran, daß sie um 1917 im konfessionellen Meinungsstreit keine Rolle spielten und auch sonst in der Literatur zum Jubiläum weithin fehlen. An dem bedenklichen Beichttrat zur Doppelehe, den Landgraf Philipp von Hessen Luther und Melanchthon abnötigte, konnte Schreckenbach nicht sang- und klanglos vorübergehen. Er nennt ihn unverblümt Luthers „falscheste[n] und verwerflichste[n] Schritt“. Es sei nicht zu leugnen, daß Luther „hier seiner eigentlichen Natur untreu geworden, ... nicht als ein Diener der Wahrheit handelte, sondern als Politiker“.⁴⁵ Damit ließ Schreckenbach sich eine Wolke starken Tobaks auf das übliche verklarte Heldenbild eines Jubiläumsluthers herniedersenken. Wenn auch die Lutherforschung heute nicht mehr geneigt ist, Schreckenbachs politischer Erklärung zu folgen, mit einer runden Lösung dieses rätselhaften Verhaltens der beiden Wittenberger Reformatoren kann sie nicht aufwarten.⁴⁶

Insgesamt ist Schreckenbach bemüht, ein realistisches Bild von Luthers Leben zu entwerfen, einschließlich von seiner Ehe und Familie. Für ihn wie für die Forschung bis heute steht fest, Luther führte eine glückliche Ehe, aber er fügt sofort hinzu: „Ohne Stürme war sie freilich nicht und konnte sie auch nicht sein, denn beide Gatten waren eigensinnige Naturen“.⁴⁷ Auch sonst unterscheidet sich Schreckenbach immer wieder von den anderen Jubiläumsbiographen dadurch, daß er Luthers zeitverhaftetes Denken, Hoffen und

⁴³ A. a. O., 25.

⁴⁴ A. a. O., 25 f.

⁴⁵ A. a. O., 39.

⁴⁶ Vgl. *Johannes Schilling*, „So ligen vff E. f. g. solche grosse sweere sachen ...“. Philipp von Hessen. Das Evangelium auf Abwegen – das Gewissen sucht Auswege, in: *Wittenberger Lebensläufe im Umbruch der Reformation*. Wittenberger Sonntagsvorlesungen, Wittenberg 2005, 75–99.

⁴⁷ *Schreckenbach/Neubert* (s. Anm. 3), 27.

Befürchten nicht überspielt, den Teufelsglauben, die Verbitterung über die ausbleibende Besserung unter den evangelischen Christen, die Hoffnung auf den Jüngsten Tag, auch nicht das Ringen mit den Krankheiten. Das Schlußurteil wird durch diese Züge für Schreckenbach nicht beeinträchtigt. Es lautet: „nie hat ein einziger Mann eine größere und segensreichere Wirkung auf ein Volk ausgeübt, als er auf seine Deutschen“.⁴⁸ Gerade dadurch, daß er die Grenzen und Schwierigkeiten Luthers immer wieder erkennbar macht, steht er mit seiner Darstellung den modernen Lutherbiographien näher als die Bücher mancher seiner Zeitgenossen. An nicht wenigen konkreten Punkten ist die Forschung inzwischen zu anderen Ergebnissen gelangt. Luthers Mutter ist mit Sicherheit eine geborene Lindemann und nicht Ziegler gewesen; Luthers Vater hat sich nicht nur mit hartem Fleiß vom armen Häuer zum vermögenden Hüttenherrn emporgearbeitet. Als Existenzgründer in Mansfeld hatte er höchstwahrscheinlich die Unterstützung eines einflußreichen vermögenden Verwandten seiner Frau in Eisleben. Der Reformator ist auch nicht in dem Haus in Eisleben gestorben, das bis vor kurzem als das Sterbehaus zu besichtigen war, sondern in dem Haus gegenüber dem Rathaus, das heute als Hotel genutzt wird. Vor wenigen Wochen konnte ich zudem endgültig den Nachweis erbringen, daß das Fragment eines Müntzerbriefes in der Lutherhalle, das erst durch die Bildbiographie von Schreckenbach und Neubert der Öffentlichkeit bekannt wurde, eine Fälschung aus dem 19. Jahrhundert ist.⁴⁹ Diese und weitere neue Ergebnisse der Forschung ändern nichts daran, daß die beiden Autoren von 1916 mit ihrem Werk einen bedeutenden Beitrag zum Jubiläum geleistet haben. Schreckenbach hat kurz darauf seinen großen Wurf durch weitere kleinere Beiträge ergänzt.

4. Schreckenbachs weitere Beiträge zum Jubiläumsjahr

Vermutlich verdankt der 1917 erschienene Roman „Michael Meyenburg“ seine Entstehung den Vorarbeiten für die Bildbiographie. Dort charakterisiert er den Titelhelden, den Nordhäuser Stadtschreiber und späteren Bürgermeister als „glänzende[n] Diplomat[en] und dabei ein[en] echte[n] Vertreter des lebensfrohen, derben, kraftstrotzenden Bürgertums“. Er erwähnt hier auch, daß Luther ihn 1542 wegen einer angeblichen Hartherzigkeit gegen einen ehemaligen Walkenrieder Mönch verflucht habe, wahrscheinlich – wie er sich ausdrückt – „eine der Übereilungen, die bei dem heftigen Greise nicht allzu selten waren“.⁵⁰ Im Roman erhält die Szene, als Meyenburg im Beisein Melanchthons

⁴⁸ A. a. O., 41.

⁴⁹ A. a. O., 122. Vgl. künftig: Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2, Beilage zu Brief Nr. 92.

⁵⁰ Schreckenbach/Neubert (s. Anm. 3), 173. Zu dem Konflikt zwischen Meyenburg und Luther vgl. WA.B 10, 100–103; Hans Silberborth, Geschichte der freien Reichsstadt Nordhausen, hg. vom Stadtarchiv Nordhausen, Horb 1997, 300.

von Luthers Reaktion erfährt, eine gewisse Schlüsselfunktion. Melanchthon sagt zu, sich zu bemühen, daß Luther seine Meinung revidiert, wenn das auch nicht einfach sei. Meyenburg beteuert seine Unschuld und bekennt, daß er sich durch das ihm widerfahrene Unrecht nicht irremachen lasse an Luthers Lehre. Er sagt: „Das Feuer, das er als Gottes Werkzeug in die Welt gebracht hat, das hat mich ergriffen und mein Herz entzündet“. Wenn ihn auch Luthers Äußerung wurme, so sei dieser „doch sonst aller deutschen und christlichen Tugenden voll und uns allen ein Exempel“.⁵¹ Er hatte den Mann mit den „derben, wie aus Eichenrinde geschnitzten Zügen“ schon in jungen Jahren in Erfurt kennengelernt.⁵² Im Aufruhr von 1525 hatte er ihn bei seinem Aufenthalt in Nordhausen vor erregten Rebellen beschützt. Luthers Lied „Ein feste Burg“ gehörte auch nach dem Tod des Reformators zum Kern des reformatorischen Bekenntnisses für den Bürgermeister der Reichsstadt. Als der Rat über den vom Kaiser geforderten Kompromiß des sogenannten Interims abzustimmen hatte, intonierte Meyenburg selbst das Lutherlied mit Kraft und Inbrunst.⁵³ Auf dem Sterbebett wünschte er sich ebenfalls noch einmal dieses Lied, von den Bürgern vor seinem Hause gesungen, und unter dem Brausen des Gesanges schloß er seine Augen für immer.⁵⁴ So endet der „Lebensroman aus der Reformationszeit“, wie der Untertitel lautet, wirkungsvoll in dichterischer Freiheit gestaltet.

„Ein gute Wehr und Waffen“ heißt Schreckenbachs kleine Ausgabe der Lutherlieder in dem alten Leipziger Verlag Carl Friedrich Amelang zum Jubiläumsjahr. Dieser Buchtitel begegnet 1917 übrigens vielfach, nicht nur bei Publikationen zum Reformationsjubiläum, sondern auch bei allerlei Soldatenliteratur. In seiner Einführung vertritt Schreckenbach die Auffassung, auch die geringsten Lieder Luthers enthielten Stellen, „wo einen plötzlich die Empfindung erschüttert: Hier redet ein Großer, ein Held, ein Prophet seines Volkes“.⁵⁵ Aber mit seiner größten dichterischen Leistung „Ein feste Burg“ habe er „seiner Nation etwas Unsterbliches gegeben, etwas, daraus sich das deutsche Gemüt jederzeit erbaut und erhebt, einen Edelstein, der in düsteren Zeiten am hellsten leuchtet.“ Gerade in den Kriegstagen habe das Lied „wieder seine lebendige Kraft erwiesen“ und sei „aus einem protestantischen Kirchenlied zu einem deutschen Kampfgesang geworden“. Und Schreckenbach fährt wörtlich fort: „Als unsere Soldaten im eroberten Antwerpen einzogen, da erklang von ihren Lippen das Lied von der festen Burg, und in unzähligen Schützengräben erklang es immer wieder, wird von Protestanten und Katholiken gesungen, weil es der vollkommenste Ausdruck deutscher Glaubenskraft ist“.⁵⁶ Die Ant-

⁵¹ *Schreckenbach*, Michael Meyenburg (s. Anm. 2), 294.

⁵² A. a. O., 41.

⁵³ A. a. O., 303.

⁵⁴ A. a. O., 342.

⁵⁵ *Ein gute Wehr und Waffen. Geistliche Lieder von Martin Luther. Mit einer Einführung von Paul Schreckenbach*, Leipzig 1917, 11.

⁵⁶ A. a. O., 10 f.

werpenepisode hatte übrigens noch farbiger der renommierte Heidelberger Kirchenhistoriker Hans von Schubert schon 1914 in seiner Neuausgabe der Lutherbiographie von Adolf Hausrath erzählt.⁵⁷

Seinen dritten Beitrag schrieb Schreckenbach für die Berliner Schriftenvertriebsanstalt. Schon der Titel der kleinen volkstümlichen Schrift, „Die deutsche Reformation. Ihr Werden und Wirken 1517–1917“ zeigt, daß es nicht nur um Luthers Person, sondern vor allem um sein Werk und seine geschichtliche Wirkung geht. Der Innentitel mit den sechs Porträts von Paul Gerhardt, August Hermann Francke, Nikolaus Graf Zinzendorf, Theodor Fliedner, Johann Hinrich Wichern und Friedrich von Bodelschwingh unter der Überschrift „Nachfolger Luthers – Vollstrecker des Reformationswerkes“ unterstreicht das. So sind dann auch zwei Drittel der Schrift den kulturellen Leistungen der Reformation und ihrer Kirche gewidmet, der Bibelübersetzung und der deutschen Sprache, dem Kirchenlied und der deutschen Dichtung, dem Katechismus und der Schule, der Freiheit der Wissenschaft und der Herausbildung des deutschen Staates, der Äußeren Mission und dem Werk der Barmherzigkeit durch die Innere Mission, die Diakonissenhäuser und das Gustav-Adolf-Werk. Selbst die konfessionelle Unionsbildung im Preußen des 19. Jahrhunderts zählt Schreckenbach dazu. Am Ende stellt er sich der veränderten Kriegssituation. Nachdem die anfängliche vaterländische und religiöse Begeisterung dem Ernst gewichen sei, stehe die Kirche angesichts der vielen Opfer, der zerstörten Existenzen, der Einsamen, Witwen und Waisen vor einer ungeheuren neuen Doppelaufgabe zur wirklich erlebbaren Evangeliumsverkündigung und zur Tat der Liebe, für die die Kraft aller Christen gebraucht würden. Nur auf diese Weise könne das fünfte Jahrhundert der reformatorischen Kirche „ihr fruchtbarstes und glorreichstes werden“ zum Segen des Volkes und der Menschheit.⁵⁸

Das ist ein in der Jubiläumsliteratur des Jahres 1917 selten anzutreffender Ton. Wie paßt er zusammen mit dem am Anfang so hochgestimmten vom Patrioten Luther und vom Deutschesten der Deutschen? Und wie stellen wir uns zu dem Pfarrer und Schriftsteller, der seinen Lesern Luther mit diesen Zügen nahegebracht hat? Darauf will ich abschließend eingehen und versuchen, Konturen einer Würdigung zu zeichnen.

5. Konturen einer Würdigung

Es ist nicht zu übersehen, in welchem starkem Maße Schreckenbach den Auffassungen seiner Zeit verpflichtet war. Das gilt auch für sein Lutherverständnis.

⁵⁷ *Adolf Hausrath*, *Luthers Leben*, Bd. 2, Berlin 1914, IX f. (Vorwort des Hg.). In der kurzen und ungezeichneten Besprechung im ARG 12 (1915), 78 f., wird mit der Episode von Antwerpen vor allem hervorgehoben, der Hg. erinnere treffend daran, „daß Luthers frommes Trutzlied als deutsches Soldatenlied mit in den Kampf für unsere gerechte Sache gezogen“ sei.

⁵⁸ *Paul Schreckenbach*, *Die deutsche Reformation. Ihr Werden und Wirken 1517–1917*. Jung und Alt im deutsch-evangelischen Volk erzählt, Berlin 1917, 32.

Die Verlagsanzeige mit dem Hinweis auf Schreckenbachs Patriotismus ohne Chauvinismus, die ich erwähnt habe, stammt aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg. Wie bei vielen Autoren des Jahres 1917 bleibt dann auch seine Verehrung des deutschen Luther nicht mehr ohne chauvinistische Nebentöne. Das illustriert der Schlußsatz seiner Bildbiographie eindrücklich: „Daß wir ein anderes Gewissen, ein anderes Pflichtgefühl, ein anderes Gemütsleben, eine andere und unendlich tiefere und ernstere Religion und Sittlichkeit haben als die Spanier und Italiener, die Wallonen und Franzosen – das alles verdanken wir ihm Grunde ihm, Martin Luther, dem Begründer des deutschen Christentums, dem Apostel der Deutschen.“⁵⁹

Die neu aufkommende Orientierung am jungen Luther in den Umbruchjahren der Weimarer Republik hat Schreckenbach kaum noch wahrnehmen können. Das bedeutende Werk des von ihm verehrten Leipziger Kirchenhistorikers Heinrich Boehmer „Der junge Luther“ erschien als erster Band einer neuen Buchreihe „Deutsche Führer“ erst zwei Jahre nach Schreckenbachs Tod. Welche Impulse er daraus empfangen hätte, wissen wir nicht. Als ihn eine national ausgerichtete akademische Vereinigung mit Namen „Teutonia“ 1922 um einen Beitrag für eine Festschrift bat, schickte er ein Gedicht von vier Strophen, das sich nur handschriftlich erhalten hat. Es ist „Deutsches Gebet“ überschrieben und schließt:

„Eine Alldeutschlands Söhne, die so lange getrennt,
Daß ein jeder im andern den Bruder erkennt!
Alle deutschen Herzen eine zu einem Schlag!
Und dann laß ihn uns leuchten, Herr, den deutschen Tag!“⁶⁰

Es wäre reine Spekulation, Vermutungen darüber anzustellen, ob er womöglich in den Ereignissen des Jahres 1933 den „deutschen Tag“ habe aufleuchten sehen wie das bei einigen seiner Freunde zu bemerken ist, bei seinem Biographen Waldemar Mühlner beispielsweise oder noch stärker bei Paul Burg, der den Fragment gebliebenen letzten Roman, „Die Mühlhäuser Schwarmgeister“ vollendete.⁶¹ Vielleicht hätte ihn seine Klarsicht, daß sich Willkür und Gewaltübergriffe nicht mit dem christlichen Glauben vereinbaren lassen, die Augen geöffnet, wie es im Falle des Vorgehens der Türken gegen die Armenier und wie es angesichts der ungezügelten Worte Luthers gegen die Bauern geschehen ist.

Bei allen Bemühungen, einzuordnen und zu verstehen, bleiben Fragen offen, zum Lutherbild von 1917, zur Rolle des Vaterlandes und des deutschen Volkes,

⁵⁹ A. a. O., 42.

⁶⁰ Kirchenarchiv Klitzschen: Nachlaß Paul Schreckenbach, handschriftlich auf der Rückseite des Briefes von Emil Glaser, Neustadt a. d. Tafelfichte, vom 23. März 1922, der das Gedicht erbeten hatte.

⁶¹ Schreckenbach, Die Mühlhäuser Schwarmgeister, Paul Burgs Nachwort (wie Anm. 5). Zu Burg vgl. Volker Busch, Paul Burg, in: Literatur Lexikon. Autoren und Werke in deutscher Sprache, hg. von Walther Killy, Bd. 2, Gütersloh/München 1989, 326.

erst recht zur Bedeutung des Krieges darin. Wer sich in Luthers Schriften, in seine Briefe und Predigten vertieft, wird bald merken, daß mit der Herausstellung des Patrioten und des Deutschen so etwas wie eine feindliche Übernahme unter nationalen Vorzeichen im Verständnis des Reformators stattgefunden hat. Für Luther hatten ganz andere Werte Vorrang, die alle mit dem Sinn des Lebens eines jeden einzelnen zusammenhingen und die auf Gott bezogen waren. Die Überzeugung der Zeit Schreckenbachs, daß die Gestalt dieser Werte ein für allemal vorgegeben ist, wird heute nicht mehr geteilt. Sie ist abgelöst worden von der Einsicht, daß die Werte größtenteils geschichtlich bedingt sind und ihre gültige Gestalt für unsere Zeit im Gespräch zwischen unserer Überzeugung und den Bedingungen der Situation neu geschaffen werden muß. Leichter ist das nicht als in den Tagen des Pfarrers von Klitzschen. Und ohne Irrtümer und Fehlverhalten geht das auch nicht ab. Auch nicht, wenn wir uns mit Recht bemühen, Orientierung bei Luther für diese Herausforderung zu erhalten.

Prof. Dr. Dr. h. c. Siegfried Bräuer, Nordendstraße 61, 13156 Berlin

Freiheit und Gewissen – Martin Luther und seine Wirkung

Eine Tagung für Schüler/innen ab der 10. Klasse an der Evangelischen Akademie Loccum

Von Simone Schad-Smith

1. Leitfragen und Ziele

Warum eine Schülertagung zu Martin Luther? Gibt es dem, was im fortgeschrittenen Religionsunterricht gelehrt wird, wirklich noch etwas hinzuzufügen? Ist nicht bereits genug gesagt worden über die Rechtfertigungslehre? Kennt nicht jeder die Geschichte dieses Mönches, der sich mit seinen Wittenberger Thesen gegen die Ablasspraxis der Kirche wendete, Papst und Kaiser gegen sich aufbrachte, eine Nonne heiratete und die Bibel ins Deutsche übersetzte? Jeder hat irgendwann einmal von Martin Luther gehört. Es mangelt nicht an Biographien über diesen Menschen, der Reformation und Kirchenspaltung zu verantworten hat. Besonders soll er gewesen sein, faszinierend, zweifelnd, eine historische Persönlichkeit, unerschrocken in seinem reformatorischen Wirken, ein „Universalgenie“. Luther ein moderner Held? So zumindest sehen ihn die Filme der letzten Jahre.

Festzuhalten ist: Luther war Zeuge und Akteur eines bedeutsamen Epochenwandels, dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Sein Denken und Handeln trugen maßgeblich zum Gesellschaftsumbruch bei, seine Standpunkte und Überzeugungen hatten weitreichende Folgen für die Politik, Religion und Gesellschaft Mitteleuropas. Die Trennung von Kirche und Staat, die uns heute so selbstverständlich erscheint, hat in seiner Zeit ihren Anfang genommen. Luther hat nicht nur den Grundstein für unsere Kirche gelegt, sondern prägt bis heute unser protestantisches Selbstverständnis, das weit in die Gesellschaft hinein wirkt. Dabei gerät vor allem eines in den Blick: das emanzipatorische Potential Luthers und der Aspekt der Freiheit, ein zentraler Begriff im protestantischen Selbstverständnis.

Mit einer Tagung zu Martin Luther hat die Evangelische Akademie Loccum in Kooperation mit dem Religionspädagogischen Institut Loccum eine der Schlüsselpersonen unserer Kirche in den Blick genommen. Ziel der Tagung war es, Schülerinnen und Schülern jenseits offizieller Jahrestage eine breite Reflexion über Martin Luther, sein Denken, seine Widersprüche und seine Wirkungsgeschichte zu ermöglichen. Luther sollte nicht isoliert, sondern im Zusammenhang der Zeit, in der er lebte, betrachtet werden. Und es sollte der Frage nachgegangen werden, was dieser Luther mit uns Menschen heute und unserer Gesellschaft zu tun hat.

Aus mehrjähriger Erfahrung in der Schülerarbeit wissen wir, daß unter Jugendlichen eine große Bereitschaft besteht, die Bedeutung von Kirche und Religion in der Gesellschaft zu diskutieren, ihren eigenen Glauben kritisch zu reflektieren und sich mit (gesellschaftlichen) Handlungsoptionen und auch Leitbildern zu beschäftigen, um Orientierung in der heutigen Zeit zu finden.

In einem außerschulischen Rahmen eröffnen wir Schüler/innen deshalb regelmäßig Zugänge zu wichtigen religiös-ethischen und gesellschaftlichen Diskursen. Damit wird nicht zuletzt der Unterricht in den Schulen thematisch ergänzt und vertieft. In der Sache kompetente, engagierte Fachleute aus Kirche, Wissenschaft, Politik und Gesellschaft beziehen wir bei Planung und Durchführung mit ein. Gemeinsam mit ihnen wollen wir wichtige Impulse für junge Menschen geben, sich gesellschaftlich auseinander zu setzen und zu engagieren.

2. Das Programm

Die dreitägige Veranstaltung fand Anfang Februar dieses Jahres im Rahmen des Jugendforums der Hanns-Lilje-Stiftung statt. Sie richtete sich an Schüler/innen ab der zehnten Klasse aus Realschule, Gymnasium und Gesamtschule. Die Einladungen erfolgten über ein breites Netzwerk von Lehrkräften und Schulpastoren an niedersächsischen Schulen sowie die Superintendenten und Landessuperintendenten der hannoverschen Landeskirche.

Insgesamt nahmen 95 Schüler/innen, acht begleitende Lehrkräfte und 22 Referent/innen an der Tagung teil. Die Teilnehmenden kamen von 14 unterschiedlichen Schulen aus ganz Niedersachsen. Die Mehrzahl der Schüler/innen kam im Klassen- bzw. Kursverbund. Das Alter der Teilnehmenden reichte von 14 bis 19 Jahren.

Die Tagung war in drei thematische Blöcke gegliedert:

1. TAG: ZUR PERSON LUTHERS UND SEINER WIRKUNGSGESCHICHTE

Zwei Vorträge zur Person Luthers und seiner Wirkungsgeschichte bildeten den Auftakt zur Tagung und sollten die Teilnehmenden auf einen gemeinsamen Kenntnisstand zu Luther bringen. *Ernstpeter Maurer* aus Dortmund verdeutlichte die „revolutionären“ Aspekte der Reformation, das Neue in Luthers Denken und die „explosive“ Bedeutung der Sprache. Dabei machte er deutlich, daß Luthers Begriff von Freiheit, Gerechtigkeit und Glauben nicht mit unseren heutigen Vorstellungen zu vergleichen ist. Besonderes Aufsehen erregte bei den Schüler/innen Luthers Verständnis von Glauben (der geschenkt ist, den man sich nicht erarbeiten kann, der überwältigt, der gemeinschaftsbildend ist) und sein Menschenbild, wonach das Innerste des Menschen ein leerer Raum ist, in den Gott hinein wirken kann. *Notger Slenczka* aus Berlin thematisierte den Zusammenhang von Reformation und Aufklärung und

deutete das „Erbe“ Martin Luthers für die heutige Zeit anhand dreier Beispiele: Erziehung zur Mündigkeit, Religionsfreiheit, Berufsethos. Beide Referenten machten deutlich, daß Luther zunächst in seiner Zeit gesehen werden müsse (am Übergang von Mittelalter und Neuzeit) und daß der gesellschaftliche Wandel, der ihm folgte, keinesfalls von ihm intendiert war. Ein kommentierter Zusammenschnitt von Lutherfilmen zum Abschluß des ersten Tages sollte verdeutlichen, wie sich Lutherbilder historisch verändert haben und wie sehr die Deutung der Person Luthers vom jeweiligen gesellschaftlichen Kontext abhängig ist.

2. TAG: ZENTRALE ASPEKTE DES LUTHERSCHEN DENKENS UND IHRE AKTUELLEN BEZÜGE

Der zweite Tag wurde mit einem Vortrag zu „Freiheit, Unfreiheit und Gewissen“ bei Martin Luther begonnen. *Christopher Voigt-Goy* aus Wuppertal griff das Tagungsthema auf und leitete mit seinen Thesen zu den nachfolgenden Workshops über.

Die ganztägigen Arbeitsgruppen zu unterschiedlichen Aspekten im Lutherischen Denken, ihrem emanzipatorischen Gehalt und ihren aktuellen Bezügen kamen bei den Schüler/innen sehr gut an. Die Arbeitsgruppen wurden durch Referenten-Tandems besetzt, die sich jeweils aus einem einschlägigen Luther-Experten und praxiserfahrenen Religionspädagogen zusammensetzten. Die Schüler konnten frei wählen, was sie vertiefen wollten.

Das Angebot umfaßte folgende Themen:

1. Von weltlicher Obrigkeit und dem Reich Gottes – Zum Verhältnis von Staat und Religion
2. Das Menschen- und Gottesbild Luthers
3. Gottesdienst und Rituale – Was bleibt nach Luthers Kritik?
4. „Priestertum aller Gläubigen“ – Kirche und Christsein
5. Bildung als Programm? – Zur Bedeutung von Wissen für die eigene Urteilsfähigkeit
6. Begegnung Gottes durch Schrift und Wort – Zur Bibel und ihrer Bedeutung

Die stark akademisch ausgerichtete Arbeit in den Gruppen wurde darüber hinaus um die kreative Arbeitsform einer Schreib- und Theaterwerkstatt ergänzt.

Einen besonderen Akzent setzte am Abend ein nächtlicher Besuch im nahegelegenen Zisterzienserkloster Loccum: eine pointierte Mischung aus Führung, szenischer Darstellung (mit besonderer Betonung der Bedeutung der Sprache bei Luther) und erlebter Geschichte. Dies war für die Teilnehmenden ein Highlight der Tagung, nicht zuletzt da dieser Programmpunkt nach all der „Kopfarbeit“ noch einmal einen ganz anderen Zugang zum Thema ermöglichte.

3. TAG: „WAS HABEN WIR MIT LUTHER UND LUTHER MIT UNS ZU TUN?“

Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen schlugen sich in phantasievollen und anregenden Präsentationen nieder. Die von den Schülern erarbeiteten Darstellungen wurden am letzten Tag im Plenum präsentiert und durch einen kirchlich engagierten Bundestagsabgeordneten und einen Vertreter des Landeskirchenamts Hannover kommentiert.

Dabei stießen die Teilnehmenden u. a. folgende Fragen an:

- Wo muß sich Kirche heute gesellschaftlich einmischen?
- Was heißt es zu glauben, zu seinem Glauben zu stehen und für ihn einzutreten?
- Was ist Freiheit? Wann sind wir frei?
- Welchen Stellenwert soll der Religionsunterricht in Deutschland haben?
- Was ist die Bibel für mich, und kann sie mir als Orientierung bzw. Anregung für mein eigenes Leben dienen?

3. Fazit

Das Kennenlernen neuer Leute war für viele Schüler/innen eine bedeutsame Teilnahmemotivation an dieser Veranstaltung. Doch auch das Interesse am Thema und an vertieftem Wissen war für viele Anlaß, die Tagung zu besuchen. Den Lehrkräften kommt in diesem Zusammenhang eine wichtige Bedeutung zu: Sie sind das Scharnier zu den Teilnehmenden. Ohne ihr Engagement, ihre Unterstützung, ihr Werben an den Schulen im Vorfeld könnte eine Tagung dieses Themas und dieser Größenordnung nicht stattfinden.

Der hohe inhaltliche Anspruch mit hochkarätiger Expertise war gewollt, aber nicht für alle Teilnehmenden gleichermaßen anschußfähig. Wir haben insgesamt ein sehr positives Feedback der Teilnehmenden zur Tagung erhalten, doch an der Vielzahl, der Dichte und dem Schwierigkeitsgrad der Vorträge müssen wir noch arbeiten. Auch sollten wir den Teilnehmenden mehr Zeit für Diskussionen (und Pausen) einräumen.

Der außerschulische Lernort spielt bei unserer Arbeit eine wichtige Rolle: er macht es für die Teilnehmenden reizvoll, sich mit einem „alten“ Thema noch einmal neu zu befassen. „Nie hätte ich gedacht“, so die Rückmeldung einer Teilnehmerin am Ende der Tagung, „daß der Luther so interessant ist.“

Studienleiterin Simone Schad-Smith, Evangelische Akademie Loccum,
Postfach 21 54, 31545 Rehburg-Loccum; E-Mail: simone.schad@evlka.de

Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. und eingeleitet von Johannes Schilling, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, XLI, 514 S. – ISBN 3-374-02240-5.

Jetzt liegt der zweite Band der dreibändigen „Lateinisch-deutschen Studienausgabe“ (LDStA) der Schriften Martin Luthers vor. Dieser Band enthält 18 Schriften Luthers, chronologisch-thematisch zusammengestellt, von der „Disputation zur Klärung der Ablässe“, den sogenannten 95 Thesen (31. Oktober 1517), bis zur „Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften“ (1545). Luthers Besonderheit als situationsbezogener Frömmigkeitstheologe spiegeln die verschiedenen Textgattungen zu dem einen Thema „Christusglaube und Rechtfertigung“ wider: Disputationsthesen, Sermonen oder geistliche Reden, Widmungsschreiben.

Auf die untrennbare Verbindung der Botschaft von der Rechtfertigung mit dem Christusglauben konzentriert sich die Auswahl dieser Luthertexte. Und das ist es ja, worauf es Luther ankommt, wie der Herausgeber Johannes Schilling in der Einleitung schreibt: „auf die Verkündigung des Evangeliums von der vergehenden Gnade Gottes, die den sündigen Menschen für gerecht erklärt, das heißt nicht: ihn für gerecht hält, obwohl er dies gar nicht ist, sondern ihm Gottes Treue so zuspricht, dass Glaube in ihm geweckt wird und sie ihn so gerecht macht. Dabei bleibt der Mensch zeit seines Lebens Gerechter und Sünder zugleich, simul iustus simul peccator. Erst am Jüngsten Tag wird er, von den Gesetzen dieses irdischen Lebens befreit, eingehen in die Herrlichkeit Gottes und damit der Sünde und dem Gesetz enthoben sein.“ (XXXVI) In die-

ser Textauswahl geht es also – unter verschiedenen Aspekten – um die zentralen Themen reformatorischen Glaubens, um das, was Martin Luther die „Mitte der Schrift“, die „Sache der Theologie“, das Evangelium nennt.

Aus den aufgenommenen 18 Luthertexten seien besonders genannt, weil nun leicht zugänglich: Luthers Brief an Papst Leo X. Abhandlung über die christliche Freiheit (1520), Lutherische Widerlegung der Latomianischen Rechtfertigung, der sog. „Antilatomus“ (1521), die Thesen für fünf Disputationen über Röm 3, 28 (1535–1537), die Thesen für die erste Disputation gegen die Antinomen (1537). Weiter seien erwähnt: die Sermonen „über die Buße“ (1518), „über die dreifache Gerechtigkeit“ (1518), „über die zweifache Gerechtigkeit“ (1519) sowie die Thesen „über Gesetz und Glauben“ (1519) und „über den eingegossenen und erworbenen Glauben“ (1520). Aus Luthers späterer Schaffensperiode enthält der Band die Schriften „Das Wort ward Fleisch“ (1539), „Von der Gottheit und Menschheit Christi“ (1540) und „Über den rechtfertigenden Glauben“ (1543). Damit sei die Bedeutung der außerdem in dieser Studienausgabe noch enthaltenen Lutherschriften nicht gering geschätzt.

Der zweite Band der LDStA lädt wie der erste zum eigenen Studieren, Meditieren und Diskutieren wichtiger Luthertexte und der Hauptthemen reformatorischer Theologie ein, sei es in Universitäts- oder in Gemeindeseminaren, sei es allein oder in privaten Gruppen. Durch die Parallelsetzung des lateinischen und deutschen Textes in der LDStA erfährt die Beschäftigung mit Luthers Theologie eine große Erleichterung. Zugleich ruft das Studium dieser Texte die Provokation hervor, Rechenschaft zu geben, wie, in welcher Sprache und in welchen Denkformen

heute Rechtfertigung allein aus Gnade, um Christi willen, allein durch den Glauben auszusagen und zu predigen ist und was die Rechtfertigungsbotschaft uns persönlich in der Beziehung vor Gott und vor der Welt heute bedeutet. Darum: Nimm und lies die Lutherschriften dieser inhaltsreichen Studienausgabe!

Michael Plathow

Thomas Kaufmann: **Martin Luther**, München: C.H. Beck 2006, 128 S. – ISBN 3-406-50888-X.

Dieses kleine Buch ist eine große Leistung: Auf weniger als 120 Textseiten bietet es eine dichte Darstellung Luthers – quellengesättigt, problemorientiert und in frischer Sprache, mit immer wieder ausgesprochen geglückten Formulierungen, etwa: „Luther ist der erste ‚Medienstar‘ der Geschichte“ (8), „die Chimäre des 16. Jahrhunderts“ (9), „eine Beter- und eine Täternatur“ (11), „das Enfant terrible aus Wittenberg“ (100) oder auch „1517 war Luder bereit, Luther zu werden“ (42). Weitere Bonmots im Sinne guter, treffender Ausdrücke sind allenthalben in dem Buch zu finden.

In der Einleitung „Eine Person in zwei Naturen“ exponiert K. die Ambivalenzen und die Widersprüchlichkeit Luthers in ihm selbst und in der Wahrnehmung seiner Person und seines Wirkens durch die Zeitgenossen. Was er zu sagen hat, faßt er in drei Abschnitte: „Auf der Suche nach Luther“ stellt das Selbstbild und das Fremdbild dar; „Ein Leben im Horizont der Reformation Gottes“ umreißt die Lebensgeschichte, kenntnisreich und pointiert, in verdichteten Abschnitten und kondensierten Formulierungen an den Absatz- und Kapitelenden, mit klarem Blick für die Zusammenhänge und einer immer wieder beeindruckenden Verifikation im Detail.

Der Abschnitt „Theologische Existenz“ ist, wie der vorausgehende nicht einfach eine „Biographie“ war, nicht einfach eine „Theologie“. War schon im biographischen Teil die Relation von Wort und Glaube als „theologische Deutungsachse“ (51) bestimmt worden, so geht es nunmehr um Gottes Wort und Luthers Lehre, um Erfahrung, die den Theologen ausmacht, und um die Heilige Schrift als die Basis aller Theologie Luthers, die einen „spezifischen Theologietypus“ (63) hervorbrachte und „das abendländische Christentum als ganzes“ (72) veränderte. Die Überforderung Luthers im Bauernkrieg und seine Judenfeindschaft als „die dunkle Kehrseite seiner Christusliebe“ (111) werden ebenso thematisiert wie das Verhältnis von Kirche und Welt, „Kirche“ und „Staat“ oder die christliche Freiheit als Freiheit zur Weltlichkeit der Welt.

An zahlreichen Stellen formuliert K. sehr dicht. So beginnt der Abschnitt III „Theologische Existenz“ wie folgt: „Luthers Theologie ist denkerische Praxis des an das Wort Gottes gewiesenen Glaubens im Horizont der Zeiterfahrung“ (59). In diesem Satz ist alles klar; wie er auf Leser wirkt, die sich erstmals mit Luther beschäftigen und durch dieses Buch einen Erstkontakt aufnehmen, vermag ich nicht (mehr) zu beurteilen. Ähnlich kompakt sind auch andere Stellen, so die Ausführungen über die Stellung der Reformation in der Geschichte (26 Abs. 2). Vielleicht ist die Qualität, die das Buch in dieser Hinsicht hat, in Bezug auf einen weniger anspruchsvollen Leserkreis auch seine Grenze.

Souverän und bedacht ist das Buch in seinen Urteilen, etwa darin, „die Vorstellung einer sich permanent reformierenden Kirche“ (26) habe außerhalb von Luthers Horizont gelegen – sie ist auch als Signum nachlutherischer Ekklesiologie keine sinnvolle Figur.

Unschärfen und Fehler sind an einer Hand abzuzählen: S. 26 Z. 14 fehlt ein

Komma nach „habe“, S. 79 Z. 6/5 v. u. ist „Melanch-thon“ falsch getrennt; unschön, wenn auch geläufig, ist die Bezeichnung „Biographie“ (112) für Leben. S. 117 würde ich den Text in der Reifensteinzeichnung „ET MORTVVS VIVIT“ mit „Auch [nicht: Und] als Gestorbener lebt.“ übersetzen.

K. „beherrscht“ seinen Gegenstand; sein Verhältnis ist von Respekt und einer gebührenden Distanz gekennzeichnet, in der er seinem „Helden“ in der nötigen Freiheit und mit energischem Zugriff begegnet. Das Buch hat „drive“, den es seinerseits seinem Helden bescheinigt, es läßt sich zügig lesen, es zieht den Leser hinein – nicht in den Bann, sondern in die Vorstellung evangelischer Freiheit.

Johannes Schilling

Albrecht Beutel: **Martin Luther.** Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2. Aufl. 2006, 184 S. – ISBN 3-374-02410-6.

Es gibt viele kleinformatige Einführungen in Luthers Leben, Werk und Wirkung, und einige von ihnen sind nach der ersten Auflage des vorliegenden Werkes von 1991 erschienen. Dennoch oder gerade deswegen beeindruckt auch die erneute Lektüre dieses ursprünglich im Verlag C.H. Beck erschienenen Kabinetstückchens. Sprachliche Eleganz verbindet sich hier mit theologischem Tiefgang zu einer überaus lesenswerten Darstellung.

Die Wirkung steht im Untertitel zwar wie gewohnt hinten, der Aufriß des Buches selbst aber stellt sie an den Anfang: In feinen Strichen werden die Bilder, die den historischen Luther überlagern, beschrieben und in ihre jeweiligen Tendenzen eingeordnet, um letztlich den Blick für das frei zu machen, was die histori-

sche Beschäftigung mit Luther heute sagen kann.

Der Fortgang des Buches bietet dann Theologie im Vollzug einer Biographie: Die bekannten Stationen des Lebens Luthers werden in klarer, auch für der Theologie Fernerstehende verständlicher Sprache nachgezeichnet und dabei erkennbar eigene Akzente gesetzt. So begleitet man Luther in Rom unter der kunstsinnigen Anleitung eines Autors, der immer wieder das Romerlebnis des jungen Mönchs mit denen eines bildungshungrigen Touristen kontrastiert. Streitpunkte der Forschung – Gab es einen Thesenanschlag? Wann, wie und wo erfuhr Luther seine reformatorische Erkenntnis? – werden als Probleme ohne vorschnelle Lösung benannt, und selbst noch die Überschrift „Hier stehe ich ...“ zum Wormser Reichstag wird durch Hinweis auf den sekundären Charakter dieser berühmten Formel und ihre dennoch passende Zusammenfassung bestimmter Aspekte des Geschehens aufgefangen (94 f.).

Der Abschnitt unmittelbar zuvor stellt unter dem von Reinhard Schwarz entlehnten Begriff der „Konturen“ ganz knapp wichtige Aspekte von Luthers Theologie anhand der reformatorischen Hauptschriften vor (82–89) – dieser Begriff vermeidet den zu locihafter Abhandlung drängenden Anspruch einer umfassenden Darstellung von Theologie ebenso wie die Gefahr der Profillosigkeit in der Darstellung.

Das an die Beschreibung des Wormser Reichstages anschließende Kapitel wiederum wird mit Ausführungen zur Bibelübersetzung eingeleitet, die schon weit über die Wartburg-Situation hinausgreifen und das wenig überraschende Interesse an Luthers Sprache deutlich machen; B.s Dissertation hatte sich gerade diesem Phänomen gewidmet. In bestem Sinne Aufklärung bietet B. in demselben Kapitel bei der Darstellung von Luthers Haltung zum Bauernkrieg: Ohne falsche

Apologetik werden seine Schriften in ihren jeweiligen Kommunikationskontext gestellt und von hier aus interpretiert. Weit schärfer wird B. im abschließenden Kapitel, das der Zeit ab 1530 gewidmet ist und damit auch auf die Judenschriften eingehen muß. Auch hier aber ordnet B. trotz deutlich akzentuierter Kritik historisch ein, vermeidet aber die von ihm selbst benannten Einseitigkeiten der Verharmlosung einerseits, der überscharfen Kritik und Konstruktion von Kontinuitätslinien bis ins Dritte Reich andererseits (162). Daß die letzte Lebensphase Luthers noch einmal theologisch ernst zu nehmen ist, macht B.s Buch zwar wie die meisten Lutherdarstellungen nicht im Umfang kenntlich – auch bei ihm nehmen die letzten fünfzehn Lebensjahre gerade einmal ein Fünftel des Textes ein – aber durch in einer für einen so schmalen Band erstaunlich umfangreichen, eingehenden Darstellung der „Disputatio de homine“ von 1536.

Wer es bis hierhin nicht gespürt hat, merkt an dieser Stelle, daß da ein Autor schreibt, der gerne und offen bekennt, daß er sich den Luther-Arbeiten von Reinhard Schwarz und, in vorderster Linie, Gerhard Ebeling verbunden weiß. Das äußert sich im Rahmen einer sorgfältig abwägenden Biographie in einer Darstellung von Luthers Theologie, die dieser nicht krampfhaft Vergegenwärtigungen abzugewinnen sucht, sondern die durch historisch angemessene Interpretation das Grundsätzliche in seinen Texten zu erkennen gibt und durch mal ironische, mal sehr ernsthafte Verweise auf den gegenwärtigen Horizont Dimensionen eröffnet, die einen gegenwärtigen Umgang mit Luther erlauben.

Dem Verlag und dem Autor ist zu danken, daß sie diese Einführung, die sich auch eineinhalb Jahrzehnte nach ihrer Entstehung noch frisch liest, wieder zugänglich gemacht haben. Dem Werk sind auch in seiner Neuauflage viele Leser

zu wünschen: Studierende, Lehrer und Lehrerinnen, Pfarrerinnen und Pfarrer können hier einen Zugang zu Luther gewinnen, der hilft, sich in der eigenen Gegenwart zu orientieren.

Volker Leppin

Albrecht Beutel (Hg.): **Luther Handbuch**. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 537 S. – ISBN 3-16-148266-2 (Leinen); ISBN 3-16-148267-0 (Broschur) (Theologen-Handbücher 1).

Die Lutherforschung der letzten Jahrzehnte ist auch für Spezialisten kaum noch zu überblicken. Diesem Befund sucht das Luther-Handbuch zu begegnen; entsprechend ist der vorliegende Band ein Sammelwerk von drei Autorinnen und 22 Autoren, die einzelne Aspekte referieren. Zudem wird mit dem Wittenberger Reformator eine Reihe von „Handbüchern“ eröffnet, die mit dem 2007 erschienenen Augustin-Handbuch fortgesetzt wurde. Zielgruppe der Reihe sind vornehmlich Studierende der Theologie, die zur Vertiefung eigener Studien angeleitet werden und den „einschlägigen Forschungsstand in allgemeinverständlicher, aktueller, zu selbständiger Vertiefung anleitender Übersicht“ finden sollen. Zweifellos wird diese Absicht mit dem Luther-Handbuch erreicht, soweit es sich um die deutschsprachige Lutherforschung handelt. Auch andere interessierte Leserinnen und Leser, die sich über Luther und seinen Kontext informieren wollen, werden das Luther-Handbuch mit Gewinn nutzen.

Von den vier großen Kapiteln bietet das erste grundlegende Informationen zu einer ersten Orientierung über Lutherausgaben und Hilfsmittel zum Studium sowie über die Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts.

Das zweite Kapitel orientiert über die Person Luthers, die prägenden Traditionen, die bestimmenden Beziehungen und weitere Prägungen Luthers, wie Bildung, Musik, die Bildende Kunst und die Sprache. Der in diesem Kapitel besonders interessierende Abschnitt ist „Aneignungen“ betitelt und informiert über Luthers Lebenslauf, seine religiöse Leitidee und sein Geschichtsbild und Selbstverständnis. 24 Seiten umfaßt dieser Abschnitt, über dessen einzelne Aspekte sich eigene Bibliotheken zusammenstellen ließen.

Das dritte Kapitel ist Luthers Werk gewidmet, in dem die einzelnen Gattungen, in denen Luther publizierte, eigens in den Blick genommen werden. Allein ein Blick auf die Überschriften dieses Kapitels läßt die Vielfalt deutlich werden, in der sich Luthers Wirken vollzog. Die unter dem Titel „Themen“ zusammengestellten Artikel dieses Kapitels können als kleine, übersichtliche Theologie Luthers gelesen werden; sie handeln u. a. von „Glaube und Rechtfertigung“, von „Christus“, von „Taufe und Abendmahl“ und zuletzt von der „Christlichen Hoffnung“. Im vierten Kapitel wird die Wirkung und Rezeption Luthers vom 16. bis ins 20. Jahrhundert verfolgt. Der Band wird nach dem Literaturverzeichnis abgerundet durch ein Personen- und ein Sachregister.

Es scheint, als sei nichts vergessen in diesem Band – aber genau darin liegt die Crux dieses Buches. Ausgewogen, differenziert und bündig sind die einzelnen thematischen Artikel geschrieben, übersichtlich wird eine enorme Materialfülle geboten. Wer sich zügig und dennoch differenziert über einzelne Aspekte orientieren will, wird auf das Luther-Handbuch gern zugreifen.

Allein – neue Impulse, unerwartet weiterführende und anregende Perspektiven finden sich nur selten. Leider gibt es im Luther-Handbuch (bis auf eine übersichtliche Karte zum „Reich in der Lutherzeit“ und einer Strukturdarstellung zum

Ablauf der Reichstage) auch keine Abbildungen. Läßt sich ein – dennoch verdienstvoll lesenswertes (!) – Kapitel über Luther und die Bildende Kunst sinnvoll anlegen, ohne auch nur ein Beispiel aus der Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts oder Hinweise auf die Ausstellungskataloge der letzten Jahre aufzunehmen? Diese werden ebenso vermißt wie weitgehend fehlende internationale Perspektiven. Die Deutungen etwa der skandinavischen, der nord- oder lateinamerikanischen Beschäftigung mit Luther werden nicht eigens beachtet, ebensowenig wie interdisziplinäre Gesprächsmöglichkeiten mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Nicht genutzt wurde die Chance, auf die Luther-Präsenz in Medien des 16. bis 20. Jahrhunderts hinzuweisen, die einen ganz eigenen Blick auf die Wirkungsgeschichte erlaubt und die vielen Texte des Bandes aufgelockert hätte.

Wissenschaftliche Gediegenheit muß keine selbstreferentielle Unanschaulichkeit bedeuten – diesen Nachweis sollten universitäre Lehrveranstaltungen erbringen, in denen dieses Luther-Handbuch mit guten Gründen empfohlen wird.

Uwe Rieske

Volker Mantey: **Zwei Schwerter – Zwei Reiche**. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, XIX, 334 S. – ISBN 3-16-148585-8 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 26).

Kaum ein Aspekt der Theologie Martin Luthers wurde in der Forschung intensiver behandelt als die seit Karl Barth sogenannte Zwei-Reiche-Lehre, wie sie vor allem in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, ausformuliert wurde. Inso-

fern bewegt sich die Bonner theologische Dissertation auf vertrautem Terrain. Die Untersuchung fragt nach der Traditionsgeschichte der Auffassungen Luthers und will ihre Transformationen in Luthers Werk nachzeichnen. Der Reformator selbst kommt deshalb erst im zweiten Teil in den Blick, während der erste, etwa die Hälfte des Buches umfassende Teil der im Anschluß an den *locus classicus* Lk 22,38 geführten spätmittelalterlichen Diskussion über das Verhältnis der beiden Schwerter gewidmet ist.

Ausgangspunkt ist der Konflikt zwischen Papst Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich, der um die Wende zum 14. Jahrhundert zahlreiche Traktate zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt hervorbrachte. Als Zeugen der kurialistischen Theorie dienen Aegidius Romanus, Jakob von Viterbo und die Bulle „*Unam sanctam*“ von 1302, die antikurialistische Seite vertritt vor allem Johannes Quidort. Die damals entwickelten Positionen wurden eine Generation später in den Auseinandersetzungen Heinrichs VII. und Ludwigs des Bayern mit den Päpsten weiter expliziert. Dante Alighieri, Engelbert von Admont, Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham waren die wichtigsten Autoren auf antikurialistischer, prokaiserlicher Seite. Sie vertraten die strikte Trennung und die Gleichursprünglichkeit der beiden Gewalten und bestritten eine Gewalt des Papstes „*in temporalibus*“, während die Verteidiger der Heilsnotwendigkeit des Papstgehorsams an den in der Bulle „*Unam sanctam*“ formulierten Positionen festhielten. Eher kursorisch behandelt wird eine dritte Etappe zwischen der Mitte des 14. und dem Beginn des 16. Jahrhunderts, als die realen Konflikte zwischen Kaiser und Papst zwar abflauten, das Verhältnis der beiden Schwerter aber weiter in der Diskussion blieb. Die römische Seite hielt an ihrem 1302 for-

mulierten Anspruch bis in die Reformationszeit grundsätzlich fest.

Luther könnte die spätmittelalterliche Tradition durch das Studium der „*Expositio*“ Gabriel Biels kennengelernt haben (vgl. 161). Das Problem wurde in seinen frühen Schriften mit wachsender Intensität, wenngleich noch nicht im Zusammenhang reflektiert, vor allem seit die Frage der geistlichen Gewalt durch seinen Konflikt mit dem Papst an Aktualität gewann. Aufgabe und Grenzen des weltlichen Schwerts rückten um 1521 im Zusammenhang mit dem Wormser Reichstag, dem Wormser Edikt und den Wittenberger Unruhen stärker in den Mittelpunkt. Indem Luther die weltliche Gewalt auf weltliche Belange beschränkte, bereitete er die zusammenhängende Darlegung des Problems in der Obrigkeitsschrift vor.

Mit der 1523 formulierten Position Luthers ist der Kulminationspunkt der Untersuchung erreicht (233 ff.). Indem M. den Versuch unternimmt, die in der verschollenen Schrift Johann von Schwarzenbergs vertretenen Auffassungen zu rekonstruieren, mit denen Luther sich auseinandersetzte, gewinnt seine Untersuchung an Profil gegenüber bisherigen Deutungen der Obrigkeitsschrift. Luthers Antworten waren nicht neu, sondern in seinen früheren Arbeiten vorbereitet (vgl. 245). M. kommt zu dem Ergebnis, daß Luther einen Mittelweg zwischen thomistischen und ockhamistischen Ansätzen der Verhältnisbestimmung der beiden Gewalten gegangen sei (258). In späteren Schriften hat Luther die in der Obrigkeitsschrift gewonnenen Auffassungen auf neue Situationen appliziert, vor allem im Bauernkrieg. Auch wenn er an seiner Position von 1523 grundsätzlich festhielt, ergab sich eine gewisse Verschiebung dadurch, daß er sich mehr und mehr auf die göttliche Einsetzung und den Schwertauftrag der weltlichen Gewalt konzentrierte und ihr

nun ein Vorgehen auch gegen die öffentlichen Folgen von Ketzerei konzedierte, was er in der Obrigkeitsschrift noch ausgeschlossen hatte.

Insgesamt legt die Untersuchung – wenig überraschend – die Eigenständigkeit der Konzeption Luthers offen, der die augustinische Lehre wie die spätmittelalterlichen Diskussionen über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt rezipierte, sie zugleich aber zu etwas Neuem transformierte, indem er sich von der ockhamistischen Radikaltrennung der Gewalten ebenso distanzierte wie von allen Vermischungen der Reiche, wie er sie auf der Seite des Papsttums, bei Schwärmern und Bauern beobachtete.

Armin Kohnle

Reformation. Ausgewählt und kommentiert von Volker Leppin, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005, XII, 300 S. – ISBN 3-7887-2120-0 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 3).

Nachdem im Jahre 1988 die 3., verbesserte Auflage des Reformationsbandes der Reihe Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, herausgegeben von Heiko A. Oberman, erschienen war, ist nun, fast 20 Jahre später, nicht eine erneute Auflage erschienen, sondern eine völlig neue Bearbeitung. Notwendig wurde diese nicht, weil die alte Auflage schlecht gewesen wäre, sondern weil die Forschung in den letzten Jahren Felder einbezogen und bearbeitet hat, die vorher nur in Ansätzen wahrgenommen wurden, geschweige denn beim Studium und der Arbeit mit Studierenden – und dafür ist die Reihe gedacht – eine größere Rolle spielten.

Wie der neue Herausgeber, der Jenenser Kirchenhistoriker Volker Leppin, in seinem Vorwort schreibt, sind es besonders

Texte zur Sozial- und Frauengeschichte, die stärker berücksichtigt werden sollten. Eine Akzentverschiebung in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts – ohne daß die erste Hälfte eine wirkliche Zurücksetzung erfahren müßte – verdeutlicht das Gewicht, das dieser Zeitraum durch die sogenannte „Konfessionalisierungsdebatte“ erhalten hat.

Die stärkere Einbindung der Reformationszeit in das Umfeld wird schon deutlich beim ersten Text des Bandes: „Jesus Christus als Inbegriff menschlicher Weisheit“ von Johannes Reuchlin aus dem Jahre 1494. Die enge Verbindung von Reformation und Humanismus als Voraussetzung für die unglaubliche Wirkkraft der Bewegung soll sich auch in den Texten widerspiegeln. Für das „humanistische Netzwerk“ (1), in das auch die Protagonisten der Wittenberger Reformation hineingehören, stehen neben Reuchlin auch Erasmus und Staupitz. Erst im siebenten Quellen-Komplex kommt Luther zu Worte mit zwei Texten, die verdeutlichen, daß er eine theologische und religiöse Herkunft hat, in der die reformatorischen Gedanken wachsen: 7a „Die poenitentia-Entdeckung“ (Widmungsschreiben an Staupitz zu den Resolutiones, 30.5.1518) (21f.) und 7b „Die iustitia-Entdeckung“ (Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545) (22f.).

Während Oberman sich bemüht hatte, die Texte streng chronologisch zu bringen, legt Leppin auf eine inhaltliche Zuordnung Wert. Daß er dabei auch wertende Einordnungen vornimmt, ist für eine in den Lehrbetrieb gehörende Ausgabe durchaus sinnvoll. Leider sind bei der Auflistung der Themenkomplexe und Quellen im Inhaltsverzeichnis nicht überall die Jahreszahlen beigegeben. Hatte Oberman, beginnend mit „Anfänge der Reformation“ lediglich 18 Quellenkomplexe gestaltet, gibt Leppin 62 (auch kleinere) Komplexe vor, angefangen von „Johannes Reuchlin und die jüdische

Gelehrsamkeit“ bis hin zu „Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden“. Die größere Anzahl der Themen gibt ein strukturiertes Gesamtbild vor und erleichtert die Anwendung der Texte in der direkten Arbeit in der Lehre.

Neben der Perspektive der Geschlechtergeschichte findet auch die Frage des Verhältnisses zwischen Juden und Christen Berücksichtigung. Außer Reuchlins Stellungnahme zum Umgang mit jüdischen Schriften ist hier nun auch die Schrift Luthers „Von den Juden und ihren Lügen“ aus dem Jahre 1543 mit aufgenommen (194 f.).

Der wesentliche Schwerpunkt des Bandes liegt aber nach wie vor bei der Durchsetzungsphase der Reformation, wobei die theologiegeschichtlich wichtigen Texte Luthers, Zwinglis, Melancthons, Karlstadts, Müntzers und anderer durch Zeugnisse der städtischen Reformation ergänzt werden. Nach einem nicht näher beschriebenen ersten Hauptteil folgen dann thematische Gruppen, deren Zusammengehörigkeit noch durch Überschriften angezeigt wird: Quellen-Komplexe 34–38 mit der thematischen Überschrift „Obrigkeitsliche Einführung der Reformation“, 39–41 „Der Abendmahlsstreit“, 42–47 „Der Augsburger Reichstag“ und 48–62 „Theologische Konsolidierung im lutherischen Lager“.

Im letzten Hauptteil ist auch die Phase des konfessionellen Zeitalters repräsentiert anhand von Luthertum, Calvinismus, Römischem Katholizismus und Anglikanismus. Texte von Johann Gerhard finden dabei ebenso Berücksichtigung wie solche von Ignatius Loyola oder Johannes Calvin. Ein letzter kurzer Abschnitt darin gibt Einblick in die Geschichte des Dreißigjährigen Krieges und die damit verbundene Verehrung Gustav II. Adolfs von Schweden sowie in die Formulierungen des Westfälischen Friedens. In Dichtung verarbeitete Frömmigkeit vor dem Hintergrund des Dreißigjährigen Krieges zeigt

noch einmal das deutlich breitere Spektrum der Textauswahl (Andreas Gryphius [280], Paul Gerhardt [280 f.], Christophel von Grimmelshausen [283 f.]).

Wer sich in gut lesbarem Deutsch aus erster Hand einen Überblick über die kirchenhistorisch wichtigen Geschehnisse zwischen 1500 und 1648 verschaffen will, kann getrost zu diesem Buch greifen – auch ohne Theologie zu studieren. Die gute Textauswahl sorgt dafür, daß die Ereignisse plastisch werden. Allerdings geht der Blick, abgesehen von der anglikanischen Kirche kaum über Deutschland hinaus; das von der Reformation sehr stark erfaßte Gebiet Ostmitteleuropas ist leider ganz außen vor geblieben.

Für den Unterricht ist die größere Differenzierung von Vorteil, bietet sie doch Textumfänge, die gut in einem Seminar – aber auch in einem Oberstufenkurs und in der Erwachsenenbildung – behandelt werden können. Hilfreich sind neben den ausführlicheren Einführungstexten, die auch für wenig Vorinformierte ausreichen, die vier Register (Bibelstellen, Sachen, Personen und übersetzte Quellen).

Markus Hein

Gottfried Seebaß: **Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung**, Stuttgart: Kohlhammer 2006, 360 S. – ISBN 3-17-018780-5 (Theologische Wissenschaft 7).

Mit der Reihe „Theologische Wissenschaft“, in der der Band erschienen ist, verfolgt der Verlag die Bündelung und Vermittlung von „Grundlagenwissen aller Gebiete gegenwärtiger evangelischer Theologie“ für „Theologen und Religionspädagogen in Studium und Beruf“. Gemäß dieser Vorgabe spricht der eme-

ritierte Heidelberger Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß mit seinem Lehrbuch dieselben Adressaten an wie Wolf-Dieter Hauschild mit seinem mittlerweile breit rezipierten „Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte“.

Im Gegensatz zu Hauschilds Werk, das durch seine einleitenden Passagen zu den einzelnen Abschnitten, die Trennung von Überblicks- und Ergänzungswissen sowie die sprachliche Ausrichtung vorrangig die großen Linien verfolgt und Studierende aller Semester in den Blick nimmt, stellt S.' Lehrbuch ein übersichtlich strukturiertes, sprachlich und inhaltlich sehr konzentriertes Kompendium dar, das eher den fortgeschrittenen Studierenden oder – als Nachschlagewerk – den in Schule und Gemeinde tätigen Theologinnen und Theologen nützlich sein wird. S. gliedert den behandelten Stoff in über 170 (Unter-) Kapitel und ermöglicht dadurch – wie auch durch die ausführlichen Register – einen schnellen und zielsicheren Zugriff auf einzelne Themen, die je in sich abgeschlossen dargestellt werden. Dabei drängt die Fülle an Detailinformationen die großen Linien der Christentumsgeschichte vielfach in den Hintergrund und stellt überdies erhebliche Ansprüche an die Leser; eine stärkere didaktische Reduktion hätte dem Band im Blick auf seine Zielgruppe gut getan.

Zugunsten der Knappheit und Präzision der Darstellung verzichtet S. an vielen Stellen auf die Erklärung verwendeter Fachtermini, die jedoch gerade in einem Lehrbuch – und sei es in Form eines Glossars – angebracht wären. Nicht jede Leserin wird auf Anhieb wissen, was ein „Vierherr“ oder ein „Bursale“ ist, nicht jeder Leser wird ohne eine wenigstens knappe Erläuterung etwas mit den termini „Lektur“ und „baccalaureus sententialis“ anfangen können (alle auf S. 96).

Gut und nützlich hingegen sind die durchgängigen Hinweise auf verbreitete

und leicht zugängliche Quellen(editionen), vor allem auf Texte, die in den Bänden der „Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen“ enthalten sind, sowie auf umsichtig ausgewählte Literaturangaben zu den einzelnen Abschnitten. Arrondiert wird das Kompendium durch eine Reihe von Abbildungen, die die im Text dargestellten Sachverhalte und Entwicklungen visualisieren, qualitativ aber hinter diesem zurückbleiben.

Nicht lange nach Erscheinen seiner Darstellung mußte S. herbe Kritik durch den Berliner Historiker Michael Borgolte dafür einstecken: In seiner Rezension in der FAZ vom 25. September 2006 bemängelt dieser an S.' Darstellung neben der im wesentlichen auf Europa beschränkten protestantischen Binnenperspektive und der Zurückweisung des von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard geprägten geschichtswissenschaftlichen Paradigmas der Konfessionalisierung im Sinne eines umfassenden, in den großen Konfessionen strukturell und funktional gleichen oder ähnlichen Wandels vor allem die Betonung des „epochalen Charakter(s) der Reformation“ gegenüber ihrer Kontinuität zur spätmittelalterlichen Kirche und deren Reformbemühungen. Um nur knapp auf den dritten Punkt einzugehen – die beiden anderen sind aus verschiedenen Gründen weder nachvollziehbar noch haltbar: Ohne Zweifel gilt es, in der Person und dem Wirken Luthers wie insgesamt in der Beschreibung und Bewertung der Reformation die Kontinuitäten zur spätmittelalterlichen Kirche zu berücksichtigen, was auch die Zusammenbindung von Spätmittelalter und Reformation im Rahmen der Reihenkonzeption insinuiert. Das kann und darf aber nicht über die „grundstürzende(n) Veränderungen“ (Dorothea Wendebourg) hinwegtäuschen, die sich mit der Person und dem Werk Martin Luthers aufs engste verbinden und die unter Berücksichtigung ihrer Konsequenzen aus

Sicht der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung kaum anders denn als epochale Zäsur verstanden werden können.

Thorsten Engler

Sehnsüchtig nach Leben. Aufbrüche zu neuer Frömmigkeit. Wittenberger Sonntagsvorlesungen Evangelisches Predigerseminar 2006, hg. von Peter Freybe, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 2006, 160 S. – ISBN 3-933028-98-1.

Gratulation! Peter Freybe, dem langjährigen Direktor des Wittenberger Predigerseminars, ist es gelungen, zwölf Bände der Sonntagsvorlesungen, die alljährlich dort gehalten werden, zu veröffentlichen – eine „kleine Reformationsgeschichte“ (9), wie er selbst bemerkt.

Den Band eröffnet *Christoph Burger* mit einem Beitrag über „Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Gnade und Furcht“, der das religiöse Vor- und Umfeld der Reformation beschreibt und in dem Satz gipfelt: „Es gab keinen Mittelweg zwischen der Pädagogik spätmittelalterlicher Frömmigkeit und dem unbedingten Gnadenangebot der Reformatoren“ (23). – *Irene Dingel* handelt über „Das rechte Beten bei Martin Luther“. Auch sie unterstreicht den Perspektivenwechsel, den Luther bei seiner Bestimmung und in seiner Praxis des Betens vollzog, und summiert für Luther: „Beten meint rückhaltloses Vertrauen auf Gott ... gegen alle Rationalitäten und Wahrscheinlichkeiten dieser Welt“ (45). – *Volker Drehsen* erläutert in seinem Beitrag „Zur rhetorischen Funktion von Konfessionsbildern lutherischer Frömmigkeit“, ausgehend von Beobachtungen zu „Bildkultur contra Wortkultur?“ insbesondere ein Konfessionsbild

aus der Georgenkirche in Eisenach als Veranschaulichung der *Confessio Augustana* im Bild. Konfessionsbilder hatten die Absicht, Erinnerungsbild (*memoria*), pastoraltheologische Anleitung (*instructio*) und als Denkbild Anleitung zur Selbstständigkeit (*excitatio*) zu sein. – *Albrecht Beutel* („Die Aufnahme mystischer Frömmigkeit bei Luther“) stellt Luthers von Staupitz vermittelte Rezeption der bernhardinischen Mystik dar, die doch zugleich immer die Heilige Schrift und deren *modus loquendi* im Blick hat. B. entfaltet Luthers Grundentscheidung in Kapiteln über „Die unio cum Christo als Sprachaufgabe des Glaubens“ und „Glaube und Gott“, findet dabei einige meisterliche Formulierungen, etwa „Die Bibel ist für Luther nicht nur ein Text, auf den man sich beziehen, sondern ein Raum, den man bewohnen kann“ usw. (87) oder „Der fortwährend zu erneuernde Versuch, die Denk- und Sprachformen der Bibel einzuüben und sich in der ‚grammatica divina‘ kundig zu machen: Das ist, aufs Ganze gesehen, nichts weniger als das ‚principium‘ von Luthers Theologie“ (90), und schließt mit Erwägungen zur „Wirklichkeit“. Ein Edelstein. – *Markus Wriedt* rekurriert in seinen Ausführungen „Reformatorsche Spiritualität und pädagogischer Neubeginn bei Luther“ vor allem auf Luthers „Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle“ (1530) und auf die Ratsherrnschrift von 1524. Er verweist auf Kontinuitäten zu mittelalterlichen Bildungsvorstellungen und auf das neue, umfassende Verständnis von „Beruf“ in Luthers Konzeption. Ein letzter Schliff und eine gründlichere Korrektur hätten diesem Beitrag gutgetan. – Einen eigenen Ton hat der Vortrag von *Hans-Wilhelm Pietz* über „Martin Moller und die „neue“ Frömmigkeit im späten 16. Jahrhundert“. Da hört man den erfahrenen Prediger, der die Geschichte, ihre Gestalten und Ideen, auf gegenwärtiges Leben appliziert (trotzdem wäre es

schön, Luther nach der Weimarer und nicht nach der Erlanger Ausgabe zu zitieren). P. stellt Moller als Lehrer evangelischer Spiritualität und als „neben Johann Arndt wichtigste(n) Vermittler mystischer Texte an den Protestantismus“ (121) dar, als zugleich Lernenden und Lehrenden, der die Buße zu einem Hauptthema seiner Theologie machte und diese als „Zeichen der Freiheit, Aufbruch zum Leben“ (135) betrachtete. – Den Band beschließt ein zum Abschied und zu Ehren Peter Freybes gehaltener Vortrag von *Birgit Weyel*, selbst eine alumna des Wittenberger Seminars, über „Das Augusteum als praktisch-theologisches Predigerseminar“, als Ort der Bildung und ‚freier Geselligkeit‘ und der Heranbildung von Kommunikationsfähigkeit.

Eine „kleine Reformationsgeschichte“ haben *Peter Freybe* und das Evangelische Predigerseminar Wittenberg in den letzten Jahren in der Tat hervorgebracht. Diese Bände, die sich an ein breites Publikum richten, sind insgesamt zugleich ein beachtlicher Beitrag zur Forschung. Man sollte sie deshalb nicht unterschätzen – sie sind nicht nur gute und verlässliche Begleiter für geneigte Leser, sondern sie gehören in jede wissenschaftlich-theologische Bibliothek. „Drumb greyff zu und hallt zu, wer greyffen und hallten kann, faule hende müssen eyn bösses jar haben“ (WA 15, 32, 13f.).

Johannes Schilling

Enno Bünz/Stefan Rhein/Günther Wartenberg (Hg.): **Glaube und Macht.** Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 288 S. – ISBN 3-374-02322-3 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 5).

Die dreizehn in dem vorliegenden Band abgedruckten Beiträge sind aus einer wissenschaftlichen Tagung hervorgegangen, die im Zusammenhang der sächsischen Landesausstellung „Sachsen im Europa der Reformationszeit“ vom 23. bis 26. September 2004 veranstaltet wurde. Die ersten vier Vorträge nehmen die Gesamtentwicklungen im Reich in den Blick und vergleichen die Konstellationen in den verschiedenen Territorien. *Günther Wartenberg* erörtert einführend die verschiedensten Aspekte des Verhältnisses von Glaube und Macht im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. *Ernst Schubert* illustriert die Bedeutungsaspekte des Begriffs „Fürstenreformation“ und problematisiert diesen Vereinbarungsbegriff, ohne ihn jedoch aufgeben zu wollen. *Ernst Wilhelm Winterhagers* Beitrag über Philipp von Hesses reformatorische Tätigkeit zeigt, daß die Fürstenreformation „keineswegs *per se* einen ‚repressiven‘, auf obrigkeitliche Allmacht und Kontrolle in Glaubensdingen zielenden Charakter haben musste“ (68). *Armin Kohnle* stellt die Frage nach der Einheit der evangelischen Stände nach 1555, als angesichts der Regelungen des Augsburger Religionsfriedens die innerevangelischen Lehrunterschiede in der Abendmahlsfrage eine unmittelbar politische Bedeutung gewannen. Anschaulich wird die Interdependenz von Theologie und Politik als Kennzeichen des gesamten 16. Jahrhunderts aufgezeigt.

Insgesamt fünf Beiträge sind Konstellationen und Personen der sächsischen Reformationsgeschichte gewidmet. *Enno*

Bünz und *Christoph Volkmar* zeigen am Beispiel Sachsens, daß die spätmittelalterlichen Grundlagen landesherrlichen Eingreifens in die Kirche weitaus mehr als bloße Vorboten oder Anknüpfungspunkte für das Kirchenregiment der Reformation waren. Vielmehr – so die überzeugend erläuterte These der Verfasser – gab es bereits vor der Reformation Territorien des Reiches, in denen die Landesherren ein Kirchenregiment im Rahmen der spätmittelalterlichen Kirche fest etabliert hatten. Zugleich wird auch deutlich, daß die Landesherren bei der Eindämmung der geistlichen Gerichtsbarkeit „bis zur Reformation nur geringe Erfolge verzeichnen konnten“ (102). *Karlheinz Blaschke* fragt nach dem Verhältnis von spätmittelalterlicher sächsischer Landesgeschichte und Reformation und sieht in Sachsen „die besten Voraussetzungen“ für die Ausbreitung der reformatorischen Bewegung (131). *Gabriele Haug-Moritz* stellt Kursachsens schmalkaldische Bundespolitik im Spannungsfeld von Glaube und Macht dar und kommt zu der Feststellung, daß die kursächsische bzw. die kurfürstliche Reichsreligionspolitik sich seit der gescheiterten Reichskammergerichtsrekusation von 1534 auf den schmalkaldischen Handlungszusammenhang konzentriert habe. Mit der Verabschiedung der „Verfassung zur Gegenwehr“ von 1535 habe sich im Schmalkaldischen Bund die kursächsische Lesart des Bedingungs zusammenhangs von ‚Glaube und Macht‘ durchgesetzt“ (140). Johann Friedrich eine Instrumentalisierung des Glaubens für die Macht zu attestieren, sei unzutreffend. Vielmehr habe er im Sinne des selbstverständlichen Rechts, sich und die ihm Verbundenen gegen unrechte Gewalt zu schützen, gehandelt. Unter dem Titel „Glaube und Ohnmacht?“ behandelt *André Thieme* die Rolle, die Herzogin Elisabeth von Rochlitz am Dresdner Hof spielte. *Irene Dingel* rekonstruiert und

illustriert die Konflikte, die sich aus der Heirat der Tochter des reformierten gesinnten pfälzischen Kurfürsten Friedrich III., Dorothea Susanna (1544–1592), mit dem streng lutherischen Ernestiner Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar ergaben.

In einer weiteren Abteilung des Bandes sind drei Beiträge zu Theologie, Literatur und Kunst abgedruckt. *Volker Mantey* erörtert das vielbehandelte Thema der sogenannten Zweireichelehre und versucht insbesondere die seines Erachtens unzureichend bearbeitete „theologische Frontstellung des Spätmittelalters“ zu klären. Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 wird als kritische Reaktion auf die thomistisch geprägten Auffassungen des Bamberger Ritters und Verfassers der gleichnamigen Halsgerichtsordnung, Johann von Schwarzenberg, interpretiert. *Wilhelm Kühlmann* stellt unter dem Titel „Trost im Schatten der Macht“ in gewohnt kenntnisreicher Weise lutherische Psalterlektüre und Psalmdichtung im 16. Jahrhundert vor. Auch wenn im Beitrag von *Gabriele Wimböck* das Gesamtthema „Glaube und Macht“ nur am Rande zur Sprache kommt, gelingt hier eine lesenswerte Deutung und Erläuterung der Ausstattung der Schloßkirche von Torgau („Macht des Raumes, Raum des Bildes“). Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof *Wolfgang Huber*, der die aktuellen Dimensionen des Themas entfaltet. Huber, ausgewiesener Spezialist in Fragen politischer Ethik, erörtert verschiedene Aspekte des Umgangs der Christen mit der Macht, stellt Luther und Müntzer gegenüber, bezieht aber auch Calvin ein und befragt das Erbe der Barmer Theologischen Erklärung. Für reformatorisches Christentum kann es keine Dämonisierung der Macht an sich geben, vielmehr ist der verantwortliche Umgang damit aufzugeben.

Die Beiträge des Bandes bieten lesenswerte und größtenteils gut lesbare Dar-

legungen zu einem umfassenden Thema. Insgesamt ist eine gute Mischung zwischen detaillierten, exemplarischen Einzelstudien und allgemeinen, grundsätzlichen Erörterungen gelungen. Die Lektüre wird mit dem Gewinn vieler Einsichten in die gegenwärtige Reformationsgeschichtsforschung belohnt.

Christoph Strohm

Stefan Rhein und Günther Wartenberg (Hg.): **Reformatoren im Mansfelder Land**. Erasmus Sarcerius und Cyriakus Spangenberg, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 328 S. – ISBN 3-374-02321-5 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 4).

Der Sammelband beschäftigt sich mit zwei der bedeutendsten Gestalter der reformatorischen Kirche in der Grafschaft Mansfeld, der Heimatregion Martin Luthers. Eine Einleitung in die territorial- und religionspolitischen Verhältnisse in der Grafschaft in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt erstens die schwierige, mit den dynastischen Teilungen im Grafenhaus einhergehende politische Lage, die mit einer Phase wirtschaftlichen Niedergangs parallel verlief. Zweitens wird die kirchliche Entwicklung dieser Jahrzehnte deutlich, die von theologischen Zwistigkeiten und organisatorischen Problemen geprägt war.

Der erste Teil des Bandes widmet sich in sechs Beiträgen der Person und dem Werk des Erasmus Sarcerius (1501–1559). Die ersten drei Studien untersuchen zunächst dessen Wirken in den für seine Biographie wesentlichen Funktionen und Dienststellungen. Als Lateinschulrektor in Siegen, bald darauf als Hofprediger und Superintendent, wirkte er zunächst in Nassau-Dillenburg, wo sein organi-

satorisches Wirken zur Etablierung des neuen Kirchenwesens vor dem Hintergrund der gräflichen Kirchenpolitik in dem reichlichen Jahrzehnt vor 1548 dargestellt wird. Infolge des Interims wurde Sarcerius dort entlassen und amtierte von 1553 bis 1559 als Superintendent in Mansfeld, wo seine Arbeit letztlich durch die unterschiedlichen Interessen der Teilgraftchaften, aber auch durch sein eigenes polarisierendes Amtsverständnis scheiterte. Danach wurde Sarcerius kurz vor seinem Tod in gleicher Funktion nach Magdeburg berufen. Die an seine Wahl geknüpften Interessen und Erwartungen sowie die kritischen Erfahrungen aus seiner kurzen Wirksamkeit lassen aus den Quellen ein charakteristisches Bild dieses letzten Lebensabschnittes entstehen. Drei weitere Beiträge thematisieren schließlich das theologische Profil des Sarcerius: Seine Bedeutung als christlicher Pädagoge wird anhand seiner Rektorentätigkeit, aber auch anhand seines Katechismus, einer Mischung aus Erbauungs- und Lehrbuch, dargestellt. Der Eigenart eines wichtigen Werkes des Sarcerius, seinem „Pastorale oder Hirtenbuch“, gilt der nächste Beitrag. In einem letzten Beitrag zu Sarcerius wird dessen Predigt- und Organisationstätigkeit in seinen verschiedenen Lebensstationen in einer Gesamtschau vereinigt.

Der zweite Teil des Bandes widmet sich in elf Beiträgen dem Leben und Werk des Cyriakus Spangenberg (1528–1604). Hierbei gilt das Interesse hauptsächlich seinen historiographischen Schriften, insbesondere dem „Adels-Spiegel“ und der fragmentarisch überlieferten „Mansfeldische[n] Chronica“, aber auch seiner Predigtstätigkeit. Anhand von Spangenberg's Werken wird beispielsweise die bis in die jüngste Zeit diskutierte Frage nach dem authentischen Sterbehaus Luthers in Eisleben (Markt 56), in einem anderen Aufsatz die Baugeschichte der Mansfelder Schlösser des 16. Jahr-

hundreds, die als hervorragende Bauten der mitteldeutschen Frührenaissance gelten, erörtert. Spangenberg's theologische Haltung als Flacianer wird zum einen in seinem Einfluß auf den österreichischen Protestantismus, der besonders an seiner Korrespondenzpflege und der Vermittlung gleichgesinnter Prediger erkennbar wird, thematisiert. Zum anderen werden die unter den flacianisch gesinnten Predigern der Grafschaft Mansfeld strittigen Folgerungen aus der Erbsündenproblematik erläutert.

Dieser Sammelband bündelt die Ergebnisse von zwei Arbeitsgesprächen zur Mansfelder Reformationgeschichte (2001 und 2003), bei denen neue Erkenntnisse über diese beiden bedeutenden Theologen und lutherischen Kirchenorganisatoren vorgestellt wurden.

Andreas Gößner

Heinrich Bullinger: **Schriften**, hg. im Auftrag des Zwinglivereins und in Zusammenarbeit mit Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg, Peter Opitz von Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, 6 Bde., Zürich 2004–2006 – ISBN 3-290-17281-3.

Heinrich Bullinger (1504–1575), der seit Ende 1531 als Nachfolger Zwinglis die Geschicke der Zürcher Kirche bis zu seinem Tod im September 1575 leitete, hinterließ der Nachwelt ein umfangreiches Oeuvre. Dieser Nachlaß wird für die Wissenschaft noch über viele Jahre hinweg eine große Herausforderung darstellen. So existierte bislang keine Übertragung seiner wichtigsten theologischen Schriften ins moderne Deutsch, die zudem auch strengen wissenschaftlichen Kriterien genügt. Bereits Ende der neunziger Jahre wuchs daher im Zürcher Zwingliverein die Einsicht, daß eine moderne Übertragung

der Schriften Bullingers aus genannten Gründen dringend geboten sei. Für diese Ausgabe stand die ebenfalls durch den Zwingliverein in Auftrag gegebene, 1995 erschienene vierbändige Übertragung der wichtigsten theologischen Werke Zwinglis ins moderne Deutsch Pate.

Seit 2006 liegt nun die Umsetzung dieses ambitionierten Vorhabens der Öffentlichkeit in sechs Bänden zur kritischen Begutachtung vor. Das Ziel der Herausgeber war es, das theologische Werk Bullingers in exemplarischen, seine Theologie und Kirchenpolitik charakterisierenden Schriften einem breiten Publikum nahezubringen. Mit dieser Zielsetzung wurde zugleich eine wichtige Entscheidung für die Auswahl der Texte getroffen – die sachlich gebotene Konzentration auf das theologische Werk brachte mit sich, daß die Erschließung der zahlreichen historischen, zudem meist sehr umfangreichen, Arbeiten Bullingers anderen Projekten übertragen wurde.

Der potentielle Kreis der Interessierten für diese Ausgabe wurde sehr weit gefaßt. Angesprochen werden mit der Werkauswahl Theologen, Historiker und Germanisten wie alle historisch und theologisch Interessierten. Die Texte werden nach klaren Editionsrichtlinien in heutigem Deutsch präsentiert. Dabei haben 34 Übersetzerinnen und Übersetzer über Jahre hinweg nicht nur lateinische Texte, sondern auch relevante frühneuhochdeutsche Arbeiten Bullingers übertragen.

In den sechs Bänden liegt nun eine Zusammenstellung von unterschiedlichen Texten vor, die ein klares Bild des Theologen, Antistes der Zürcher Kirche, Predigers, Seelsorgers und Kirchenpolitikers Heinrich Bullinger vermittelt. In *Band 1* spiegelt sich die Breite von Bullingers Theologie exemplarisch wider. Seine Ekklesiologie und sein Amtsverständnis („Das Amt des Propheten“ von 1532) wird ebenso nahegebracht wie die für den reformierten Protestantismus bedeutende

Bundestheologie („Das Testament oder der Bund“ von 1534). Der Kontroverstheologe kommt in einigen Arbeiten zur Sprache („Der alte Glaube“ von 1537 und „Der Ursprung des Irrglaubens“ von 1539) wie auch der praktizierende Seelsorger („Unterweisung der Kranken“ aus dem Jahr 1535 sowie „Der christliche Ehestand“ des Jahres 1540). *Band 2* enthält Bullingers Schrift „Die Autorität und Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift“ (1538), in der die Frage nach der Stellung, Autorität und Auslegung der Bibel ebenso erörtert wird wie die nach der Einsetzung und Aufgabe der Diener des Wortes.

Die *Bände 3 bis 5* stellen auch die inhaltliche Mitte des Gesamtwerkes dar. Sie enthalten die sogenannten „Dekaden“ (1549–1551), eine Sammlung von insgesamt fünfzig Lehrpredigten. In diesen Predigten hat Bullinger seiner Gemeinde theologisch fundierte Antworten auf jene Fragen zu geben versucht, die die Gläubigen damals bewegten – und auf diese Weise ein eindrucksvolles Kompendium seiner Theologie geschaffen. Die Dekaden wurden von Bullingers Zeitgenossen vielfach übersetzt, gelesen und rezipiert; sie behaupteten für lange Zeit neben Calvins „Institutio“ ihren Platz als wichtiges Lehr- und Nachschlagewerk reformierter Theologie.

Band 6 vereint zahlreiche „Schriften zum Tage“ aus den Jahren 1526 bis 1575. Diese meist kürzeren Texte zeigen insbesondere den Kirchenpolitiker Heinrich Bullinger. Ob zu Fragen der Zürcher oder der eidgenössischen Kirchenpolitik, Bullinger suchte in den Diskussionen stets die Positionen der Zürcher Kirche deutlich zu machen und auf diese Weise einem kirchlichen „Wächteramt“

zu entsprechen. Bildungs-, finanz- und sozialpolitische Fragen werden ebenso behandelt wie allgemein- und kirchenpolitische Probleme auf Zürcher, eidgenössischer und europäischer Ebene. Diese kirchenpolitische Perspektive prägte Bullingers Lebenswerk entscheidend. Denn der Anspruch Gottes an seine Gemeinde ist von den Gläubigen angemessen zu beantworten, was im konkreten politischen Alltag der Gläubigen Gestalt annehmen muß.

Diese Studienausgabe wird sicher auf Jahre hinaus einer Auseinandersetzung mit Heinrich Bullinger im deutschsprachigen Raum neue Impulse geben. Die Textsammlung erhält ihren besonderen Wert nicht zuletzt dadurch, daß sie zahlreiche Schriften Bullingers enthält, für die bislang noch keine wissenschaftliche Edition vorliegt, so daß sie auch für die Bullingerforschung von Bedeutung ist. Jedem übersetzten Text wurde eine knappe Einleitung vorangestellt, die in die jeweiligen historischen und theologischen Probleme einführt. Weiterführende Literaturangaben – sofern vorhanden – zur eigenen Weiterarbeit fehlen ebensowenig. Ein nach den Planungen demnächst erscheinender Registerband zu den Bänden 1–6 soll das Gesamtwerk insgesamt erschließen.

Dank dieses ehrgeizigen und gelungen umgesetzten Projektes wird einem breiteren Publikum erstmals die Möglichkeit gegeben, das theologische Denken Bullingers in seiner ganzen Weite kennenzulernen. Sie stellt einen Meilenstein in der Erschließung der Werke des Zürcher Antistes dar.

Andreas Mühling

Notger Slenczka und Walter Sparn (Hg.):

Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, X, 329 S. – ISBN 3-16-148709-5.

„Luther und seine klassischen Erben“ – unter diesem Titel hat Jörg Baur 1993 eine Sammlung von theologischen Studien veröffentlicht. Die ihm nun zum 75. Geburtstag gewidmete Festschrift faßt den Titel knapper und eröffnet damit ein weiter gespanntes Themenfeld: „Luthers Erben“. Darf es also etwas weniger klassisch, vielleicht auch gar nicht klassisch sein? In jedem Fall bleibt Luther auch in diesem Sammelband als *der* Klassiker reformatorischer Theologie im Blick, und der verträgt es, wenn neben den dezidiert lutherischen Theologen auch solche Denker zu Wort kommen, die der Sache Luthers distanziert oder im Streitgespräch gegenüberstehen. Das Erbe Luthers, so wie es hier in exemplarischen Studien erschlossen wird, präsentiert sich in durchaus heterogenen Kontexten, in mancherlei Spannungen und Brechungen.

Von einer Weitung des Horizontes ist zunächst in geographischer und konfessioneller Hinsicht zu sprechen. *Martin Ohst* rückt die Frühgeschichte der englischen Reformation in den Blick (137–167), zeigt deren eigenständige Wurzeln und die politischen Rahmenbedingungen, die den englischen Protestantismus nachhaltig geprägt haben. An Tyndales Schrift „The Obedience of a Christian Man“ (1527/28) wird erkennbar, wie eng hier Rezeption und Transformation ineinander liegen und wodurch sich der englische Weg der Reformation schon früh vom lutherischen Typus unterscheidet. – Um Parallelität und Differenz geht es auch, wenn *Dietz Lange* die Wiederentdeckung der Theologie Luthers in der schwedischen Theologie des 20. Jahrhun-

derts vorstellt (245–274). Wie Lange an den Lutherinterpretationen von Einar Billing und Nathan Söderblom zeigt, setzt die schwedische „Luther-Renaissance“ früher ein als der mit dem Namen Karl Holl verbundene lutherische Aufbruch in Deutschland. Und sie unterscheidet sich von diesem auch durch eine andere theologische „Färbung“, wie sie sich vor allem in der politischen Ethik sowie im Verständnis der Kirche zeigt.

Die Wirkungen der Theologie Luthers gehen über die Mauern der Kirche und der ihr dienenden Theologie weit hinaus. Zu den „Erben“ gehören auch Philosophen, sofern sie sich in ihrem Denken durch Luther haben beeinflussen, aber auch zum Widerspruch herausfordern lassen. Im Rekurs auf Kants „Streit der Fakultäten“ beleuchtet *Walter Sparn* „die Rückseite der Wirkungsgeschichte Luthers“, nämlich die Problematik einer Theologie, die sich von staatlichen Interessen gerade dadurch domestizieren lässt, daß sie ihre Lehre an den „statutarischen Kirchenglauben“ bindet, die Freiheit der Kritik aber an die philosophische Fakultät abtritt (169–192). – Die Spannungen im Verhältnis von Theologie und Philosophie verschärfen sich noch einmal im Werk Friedrich Nietzsches, das *Tom Kleffmann* auf die Beziehung zu Luthers Theologie befragt (193–204). „Die Notwendigkeit menschlicher Selbstvergötterung“ wird von Nietzsche ebenso entschieden bejaht, wie sie von Luther in umgekehrter Wertung als unausweichliche Konsequenz des auf sich selbst gestellten sündigen Menschen aufgefaßt wird: Der Mensch, der nicht wollen kann, daß Gott Gott sei, kann gar nicht anders als selbst die Stelle Gottes besetzen zu wollen.

Dafür daß in der Vielfalt möglicher Rezeptionen und Antithesen das ursprüngliche Anliegen der reformatorischen Theologie nicht in den Hintergrund tritt, ist durch mehrere Beiträge gesorgt: *Mar-*

tin Brecht (1–24) zeigt „Die Entwicklung der Theologie Luthers aus der Exegese“ am Beispiel der Auslegung des 1. Petrusbriefs (1522/1523), *Thomas Kaufmann* (25–72) und *Theodor Mahlmann* (73–136) führen in die Welt der altprotestantischen Theologie, indem der eine Joachim Mörlins „Anweisung zum Lutherstudium von 1565“ und ihren historischen Kontext in Erinnerung ruft, der andere die Rezeption und Interpretation von Luthers „De servo arbitrio“ bei orthodoxen lutherischen Theologen, vor allem bei Sebastian Schmidt (1617–1696), nachzeichnet.

Eben das Verständnis der Freiheit und Unfreiheit steht noch einmal im Zentrum, wenn *Notger Slenczka* (205–244) unter der Frage „Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung?“ einen „Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung“ verfolgt: von der im 19. Jahrhundert vorherrschenden Deutung, die in Luther den Typus des freien, nur in seinem Gewissen gebundenen Individuums sieht, demgegenüber aber den Luther von „De servo arbitrio“ in den Hintergrund treten läßt, hin zu der umgekehrt gewichtenden, autonomieskritisch akzentuierten Deutung, wie sie Friedrich Gogarten vorgelegt hat. – Damit ist theologiegeschichtlich die Zeit der „dialektischen Theologie“ erreicht, in der es nicht zuletzt auch zu einem Aufbruch in der Religionspädagogik gekommen ist, den *Stephan Weyer-Menkhoff* (275–295) unter dem Gesichtspunkt der Luther-Rezeption untersucht („Gerhard Böhne und Martin Rang: religionspädagogische Luther-Rezeption zwischen den Weltkriegen“). – Die der Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie gewidmeten Studien leiten über zur Frage nach der Bedeutung des Erbes für die Gegenwart. Ausdrücklich aufgenommen wird diese Frage von *Oswald Bayer*, der Luthers Unterscheidung zwischen der Zeit des Gesetzes und der durch das Evangelium vermittelten Zeit der Gnade

zur kritischen Diagnose der Gegenwart heranzieht (297–310).

Was kann und was soll die heutige Theologie mit dem lutherischen Erbe anfangen? „Vielleicht ist es ja das Signet und der eigentliche Ausweis einer großen Position, daß das Bemühen um sie einer späteren Zeit die Möglichkeit eröffnet, in dieser Position sich selbst zu finden, zu verstehen und zur Sprache zu bringen“ (Slenczka, 244). In der Tat: Luthers Theologie ist größer und reicher, als sie in ihren jeweiligen Interpretationen wahrgenommen wird. Ihr eignet eine diagnostische Kraft, die sie in verschiedenen geschichtlichen Kontexten immer wieder neu und mit anderen Akzenten aktuell werden läßt. Aber heißt das nun, daß diejenigen, die in Luther den Vorkämpfer der Freiheit im Sinne der modernen Subjektivität gesehen haben, in ihrer Zeit ebenso Recht hatten wie die anderen, die sich wenige Jahrzehnte später auf den Reformator und insbesondere auf den Autor von „De servo arbitrio“ berufen haben, um das „Freiheitsprojekt der Moderne“ fundamental in Frage zu stellen? Und ist der zwischen diesen Lutherdeutungen ausstragende Streit für uns schon Geschichte geworden? Jörg Baur hat in dieser Auseinandersetzung klar Stellung bezogen, indem er die neuprotestantische Umformung für die Krise des reformatorischen Christentums verantwortlich gemacht und „die ‚Sache‘ Luthers“ vor allem im Widerspruch zum zeitgenössischen theologischen Bewußtsein zur Geltung zu bringen gesucht hat. Ob er mit diesem Ruf zur erneuten Besinnung auf Luthers „extreme Theologie“ dem einsamen Vogel von Ps 102,8 gleicht, wird die weitere Bemühung um Luther zeigen. Die ihm gewidmete Festschrift weist insofern über sich hinaus. Und mit der ihr beigegebenen Bibliographie erschließt sie Möglichkeiten genug, um weiterhin von Baur und seinen Lutherinterpretationen zu lernen.

Johannes von Lüpke

Heribert Smolinsky: Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation.

Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hg. von Karl-Heinz Braun, Barbara Henze und Bernhard Schneider, Münster: Aschendorff 2006, VI, 469 S. – ISBN 3-402-03816-1 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 5).

In den hier „in der Fassung der Erstveröffentlichung“ wiederabgedruckten 22 Aufsätzen werden Reformen der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen römisch-katholischen Kirche und die durch die Reformation hinzugekommenen Lösungsansätze behandelt. Die Entwicklung zu Konfessionskirchen – dieser Begriff wird ganz selbstverständlich auch für die römisch-katholische Kirche verwendet – wird skizziert. Wie sich das kontrovers zwischen Altkirchlichen und Protestanten, aber auch innerhalb dieser Gruppen spannungsreich entwickelte, wird klar aufgezeigt. Deutschland steht im Zentrum der Analysen, aber auch auf spanische und andere Theologen der Zeit wird verwiesen. Daß die internationale Forschung berücksichtigt wird, sei hervorgehoben.

Die Herausgeber haben die in den Jahren 1976 bis 2004 veröffentlichten Aufsätze ihres „Meisters“ (so in ihrem Vorwort) in vier Abschnitten zusammengefaßt: 1. „Humanismus und Bildungsgeschichte“, 2. „Reformationsgeschichte und Kirchenreform“, 3. „Reformation am Oberrhein“ und 4. „Theologie- und Wissenschaftsgeschichte“. Schon aus diesen Überschriften wird der thematisch weitgespannte Rahmen der Analysen deutlich, die doch zugleich wieder alle den Fragen nach Reform und Reformation mittel- oder unmittelbar verhaftet bleiben.

Im ersten Abschnitt wird deutlich, wie schwer es der Humanismus hatte, an den vorhandenen theologischen Fakultäten in Deutschland Fuß zu fassen. Humanisti-

sche Methoden und Inhalte konnten sich kaum durchsetzen – die große Ausnahme: Wittenberg. Aber sie sollte neben den theologischen Fakultäten in Leipzig, Köln oder Freiburg ab 1517 bekanntlich eine Sonderrolle spielen. Zu fragen ist, ob nicht auch Erfurt etwas anders dastand als die hier normalerweise zu Wort kommenden Fakultäten. Aber dem Verfasser kommt es darauf an zu zeigen, daß selbst Johannes Eck, Professor in Ingolstadt, der Kontakt mit Humanisten hatte, deren Anliegen eigentlich nicht wirklich aufnahm. Erst die Jesuiten verhielten sich anders: Ihr Eindringen in die katholischen theologischen Fakultäten Deutschlands bedeutete „einen entscheidenden Einschnitt“ – aber das vollzog sich Jahrzehnte nach der Umgestaltung oder dem Aufbau der protestantischen theologischen Fakultäten. Jedoch konnten humanistisch beeinflusste katholische Reformtheologen im Herzogtum Jülich-Kleve-Berg landesherrliche Kirchenordnungen mitgestalten, in denen der Zusammenhang von Bildung und Kirchenreform betont wurde. Hier ging es nicht mehr nur um die Beseitigung von Mißständen in der Kirche, sondern auch um Kindererziehung und Volksbelehrung.

Im zweiten Abschnitt kommen nicht nur Reform-, sondern auch Kontrovers-theologen zu Wort. Sie versuchten, Martin Luther als einen falschen Reformen und einen Vorläufer des Antichristen zu entlarven. Aber häufig haben sie zu stark reagiert – z. B. auf Luthers Bibelübersetzung oder seine Katechismen – und nicht rechtzeitig eigene Reformvorschläge gemacht. Weder im Erzbistum Mainz noch im Herzogtum Sachsen konnte eine auf Dauer wirksame Kirchenreform durchgeführt werden. Verdienstvoll ist der Hinweis auf die Flugschriften, in denen zu wichtigen Fragen von Reform und Reformation Aussagen gemacht wurden.

Auch in der homogenen, stark vom Humanismus beeinflussten Kulturlandschaft des Oberrheins breitete sich die Reforma-

tion aus. Das wird an Straßburg und Basel gezeigt, während Freiburg unter österreichischem Einfluß katholisch blieb.

Im letzten Abschnitt wird der Kanzler der Universität Paris Johannes Gerson (1363–1429) mit seinen Vorschlägen „zur Reform der theologischen Studien“ genauso behandelt wie Johannes Ecks exegetische „Vorlesungen an der Universität Ingolstadt“. Das Ergebnis ist ernüchternd: „Im Verhältnis zu ... Luther fehlte ihm [= Eck] ... der theologische Ansatz, der den Text aus sich heraus zum Sprechen brachte. ... So verblieben Ecks Vorlesungen ... in engen Grenzen.“ Nachdem durch die Reformation die Volkssprachen in die Lektüre der Bibel und in die Liturgie Einzug gehalten hatten, wurde in der römisch-katholischen Kirche kontrovers diskutiert, ob die Volkssprache von Laien nur „beim privaten Gebet und bei einem kirchlich vermittelten Grundbestand von Wissen und Normen“ zugelassen sei oder ob bis hin zur Bibellektüre andere Entscheidungen angemessen seien. Es sollte lange dauern, bis eine „Relativierung harter Positionen in allen Lagern“ Platz griff.

Es konnte längst nicht auf alle Themen hingewiesen werden, die in diesem Band behandelt werden. Aber vielleicht ermuntert dies, den Band dieses kritischen katholischen Kirchenhistorikers selbst in die Hand zu nehmen – es lohnt sich!

Gerhard Müller

Heribert Smolinsky / Peter Walter (Hg.): **Katholische Theologen der Reformationszeit 6**, Münster: Aschendorff 2004, 147 S. – ISBN 3-402-02985-5 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 64).

Der sechste Band der Reihe „Katholische Theologen der Reformationszeit“ wendet sich den Theologen zu, deren Ziel

die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit war. In Bibelkommentaren, auf Religionsgesprächen und mit Gutachten haben sie die Position des Vermittelns und des Entschärfens theologischer Kontroversen vertreten und sind dabei in unterschiedlichem Ausmaß in Konflikt mit der katholischen Überwachungsbehörde geraten. Wenn die vorgestellten Persönlichkeiten auch aus verschiedenen Kontexten und Generationen kommen, verbindet sie ein gemeinsames Schicksal: Sie gehören zu den vergessenen Theologen, von denen oftmals nicht einmal ein Bild überliefert ist, und deren differenzierte und hochwissenschaftliche Theologie als harmonisierend und nachgebend abgestempelt wurde, so daß ihre Werke und ihr Wirken in Vergessenheit gerieten.

Sieben Theologen werden im vorliegenden Bändchen gewürdigt. Jeweils mit unterschiedlichen Akzentuierungen werden ihr Leben, ihre Tätigkeit, ihre Hauptschriften und ihre Wirkungsgeschichte geschildert, wobei die Darstellung jeweils mit einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis schließt.

Heribert Smolinsky stellt das Leben des Diplomaten, Kirchenpolitikers und Bischofs Julius Pflug (1499–1564) vor, der auf Reichstagen, Religionsgesprächen und dem Trienter Konzil als Vermittlungstheologe wirkte, indem er Anliegen der Reformatoren aufnahm, diese aber in eine traditionelle Theologie der Altgläubigen integrierte. *Peter Walter* würdigt den aus Frankreich stammenden Claude d'Espence (1511–1571), einem Zeitgenossen Calvins, der mit seiner Kirchenkritik, seinen Reformvorschlägen und seinen Verständigungsversuchen mit den Reformierten unter Häresieverdacht geriet. Der aus Brügge stammende Georg Cassander (1513–1566) wird von *Barbara Henze* vorgestellt: Cassander wirkte u. a. im humanistisch gesinnten Herzogtum Jülich-Kleve-Berg und nahm Einfluß auf die dort akute Täuferfrage.

Ulrich Horst beleuchtet das Leben des aus Navarra stammenden Dominikaners Bartolomé Carranza (1503–1576), der ebenfalls am Konzil von Trient mitwirkte. Carranza geriet in die Fänge der Inquisition und wurde letztlich wegen Luther- und Melanchthonziten in seinen Schriften verurteilt. Zu den größten spanischen Theologen, über dem ein Mantel des Schweigens liegt, zählt der von *Fernando Domínguez Reboiras* vorgestellte Martín Martínez de Cantalapiedra (1518–1579). Als Hebraist an der Fakultät von Salamanca tätig, bot er biblische Vorlesungen an, die philologisch den hebräischen Text der Bibel auslegten und bewußt auf eine Auflistung scholastischer Lehrsätze verzichteten. Diese Art des Lehrens wurde zum Hauptgegenstand seines Prozesses.

Thomas Berger würdigt den Franziskaner Johannes Wild (1495–1554), der als Mainzer Domprediger und Seelsorger gegen die Ausbreitung der Reformation wirkte. Seine Schriften, insbesondere die Publikation seiner zahllosen Predigten, gerieten in den Verdacht, die katholische Lehre durch protestantisches Gedankengut zu verfälschen, so daß – obwohl er gegen die Reformation agierte – ein Teil seiner Werke indiziert wurde. Abschließend kommt durch *Ursula Olschewski* Jacob Schoepper (1512/16–1554) zu Wort, der in der Zeit der Reformation in Dortmund als Vertreter vortridentinischer Reformansätze wirkte.

Dieses kleine Büchlein präsentiert auf informative und prägnante Weise zu Unrecht in Vergessenheit geratene Theologen, die auf sehr unterschiedliche Weise die Wiederherstellung der Kircheneinheit verfolgten. Ihre Lebenswege zeigen dabei sowohl die theologischen Chancen wie die kirchenpolitischen Grenzen der Irenik.

Nicole Kuropka

Klaus Grünwaldt: **Gott und sein Volk.**

Die Theologie der Bibel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 288 S. – ISBN 3-534-13888-0.

G. will die Theologie der ganzen Bibel darstellen und aufeinander beziehen. Es geht nicht darum, neue Erkenntnisse zu präsentieren, sondern zusammenzufassen, was in der Bibel steht, und wie es zu verstehen ist. Im Vorwort wird der grundlegende Gottesbegriff und sein Gebrauch am Beispiel von Pascal dargelegt: Der Gott der Bibel – nicht der Philosophen, Gott Abrahams und Jakobs, Gott Jesu Christi, Gewißheit, Empfindung, Freude, Frieden.

Unter dem Thema Gottes Anrede wird zunächst Gottes Ja zu seinen Menschen im AT vorgestellt: Die Offenbarung des Namens Gottes, Befreiung, Erwählung und Bund, Schöpfung. Im NT wird die Erwählung in Jesus Christus dargeboten anhand der Leitstichworte: Gott war in Christus, zur Freiheit berufen, Schöpfung und neue Schöpfung. Dagegen steht Gottes Nein zu seinen Menschen, im AT: „böse von Jugend auf“, der Einspruch der Propheten und die dunklen Seiten Gottes, und im NT: Homo peccator – der Mensch als Sünder, der Tod Christi als Gericht über die Menschen und „Heulen und Zähneklappern“.

Im zweiten Teil wird die Antwort des Menschen im AT gegeben. Dabei werden die Themen Volk Gottes, Glaube und Vertrauen, Ethik, Gottesdienst und Gebet behandelt. Die Antwort des Menschen im NT wird unter den Stichworten Kirche, Glaube, Ethik, Gottesdienst und Gebet gegeben.

Im dritten Teil behandelt der Verfasser die Zukunft Gottes und die Hoffnung des Menschen. Zunächst im AT die Zukunft des Menschen und die Zukunft von Volk, Völkern und Welt. Die neutestamentlichen Zukunftsperspektiven bringen Abschnitte über die Auferstehung Christi

und die Auferstehung der Toten und die Zukunft der Welt.

Angehängt ist eine exemplarische Predigt über 2 Mose 3, die zum Ausdruck bringt, was G. am Herzen liegt: die biblische Botschaft an die kommende Generation weiterzugeben.

Ein faszinierendes Buch, das der biblischen Botschaft Raum gibt und zum Lesen der Bibel einlädt. Theologen werden durch den Inhalt zum weiteren Fachstudium angeregt. Ein anspruchsvolles Werk, das mit dem nicht genannten Ansatz zu arbeiten scheint: „Die Bibel legt sich selbst aus“. Insgesamt bietet G. ein tröstliches Buch, das die biblische Fülle zum Leuchten bringt.

Detlef von Dobschütz

Servais Pinckaers: **Christus und das Glück**. Grundriss der christlichen Ethik. Aus dem Französischen übertragen von Tobias Hoffmann. Mit einem Vorwort von Alasdair MacIntyre, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, XI, 108 S. – ISBN 3-525-30142-5.

Lange Zeit führte das Thema Glück ein Schattendasein innerhalb der Ethiken. Die Frage nach dem Glück schien der Frage nach der Ehrwürdigkeit der Pflicht und der moralischen Existenz nicht gewachsen zu sein. Zumindest in der Philosophie hat sich diese Lage in den letzten Jahren entscheidend geändert: So nehmen die ethischen Grundsatzüberlegungen – z. B. von Alasdair MacIntyre, Robert Spaemann oder Thomas Nagel – das Glück und das menschliche Glückstreben in den Blick und erheben von hier aus (gerade auch unter Rückgriff auf die antiken Konzeptionen) das „gelingende Leben“ zum Thema der Ethik. Angesichts dieser Entwicklung weckt das Buch des römisch-katholischen Moralthologen

Interesse: Wie sieht die Antwort aus, die die römisch-katholische Theologie gibt, und inwiefern fordert sie die protestantische Theologie heraus?

Keineswegs – so P. programmatisch – läßt sich die katholische Sittenlehre auf eine Liste von Vorschriften und Verboten reduzieren, die die Kirche lehrt, um die Freiheit der Gläubigen einzuschränken und sie so zum Gehorsam zu erziehen. Ihr Ziel ist es vielmehr, auf das Verlangen des menschlichen Herzens nach dem Guten, der Wahrheit und dem Glück zu antworten und dafür die Richtlinien vorzulegen, die dieses Verlangen im Licht des Evangeliums wachsen lassen und stärken (vgl. Xf.). Das vorliegende Buch hat zwei Teile: Der erste (3–53) stellt von den neutestamentlichen Quellen bis zu der Moralthologie nach dem Zweiten Vatikanum die Quellen christlicher Ethik und die wichtigsten Etappen ihrer theologischen Entwicklung vor, der zweite Teil (55–100) legt einen Abriß der katholischen Sittenlehre vor, „der zugleich Treue zum Ursprung und einen Beitrag zur Erneuerung beinhalten soll“ (XI).

P. macht in seinem knappen Grundriß darauf aufmerksam, daß es (trotz der Autorität des Thomas) auch in der römisch-katholischen Moralthologie um die Frage nach dem Glück nicht allzu gut bestellt ist (57 ff.). Wurde die Ethik bis ins Mittelalter als Antwort auf die Frage nach dem Glück verstanden, so wird seit dem 14. Jahrhundert die Frage des Glücks vernachlässigt, und die Sittenlehre konzentriert sich mehr und mehr auf Verpflichtungen, die dem Menschen vom Sittengesetz auferlegt werden.

Die Wurzel des Problems der Trennung von Glück und Moral innerhalb der römisch-katholischen Ethik sieht P. in einem bestimmten Verständnis der Freiheit: Geht nach Thomas von Aquin die Entscheidungsfreiheit aus der Vernunft und dem Willen hervor und ist von unserem natürlichen Streben nach

Wahrheit, nach dem Guten und nach Glückseligkeit angeregt, hat Wilhelm von Ockham dieses Verhältnis geradezu ins Gegenteil verkehrt, insofern für ihn die Entscheidungsfreiheit nicht aus der Vernunft oder dem Willen hervorgeht, sondern den Handlungen vorausgeht. P. sieht hier eine regelrechte Revolution in der Auffassung vom Menschen und seinem Handeln: Die Moral wird losgelöst von der geistigen Natur des Menschen (zu der auch das Streben nach Glück gehört), so daß die Natur nicht mehr die Grundlage für die Freiheit des Menschen bildet, sondern die Freiheit der Willkür untergeordnet wurde (vgl. 60 f.).

Demgegenüber intendiert P. eine Wiederentdeckung der geistigen Natur des Menschen. Entspringt die Moralität dem Inneren des Menschen in seinem Verlangen nach Wahrheit, nach dem Guten und dem Glück, so wirkt der Heilige Geist durch das „Neue Gesetz“ bzw. das „Gesetz des Evangeliums“. „Es besteht in der Gnade des Heiligen Geistes, die aufgrund des Glaubens an Christus zuteil wird und durch die Liebe wirksam ist“ (74). So durchdringt und berührt uns der Geist, der seinen Ursprung im Glauben an Christus hat, in der Tiefe des Herzens. Die unterschiedlichen Neigungen, die das natürliche Sittengesetz fundieren (Neigung zum Guten, zum Erhalt des Lebens, zur Sexualität, zur Erkenntnis der Wahrheit) werden in unterschiedlichen Schritten durch das Gesetz entwickelt. So unterscheidet P. auch zwischen Lust und Freude: Während die Lust ein angenehm sinnliches Gefühl ist, ein Affekt, der durch Kontakt mit dem äußerlichen Gut zustande kommt, ist die Freude „direkte Wirkung einer vortrefflichen Tätigkeit“ (69).

P., der konsequent in den Bahnen aristotelisch-thomistischer Ethik bleibt, führt mit der Theologie Luthers (und der hier geübten Kritik an Aristoteles und Thomas) keine Auseinandersetzung. Gerade dadurch wird der Grundriß zur Anfrage

und Herausforderung für die ethische Theoriebildung innerhalb des Protestantismus, denn eine die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bedenkende Theologie wird nach der Bedeutung der durch das Evangelium geschenkten Freiheit vom Gesetz für den ethischen Prozeß fragen müssen. Sie wird damit auch zu hinterfragen haben, ob die Freude tatsächlich – wie schon bei Aristoteles – ausschließlich als Freude an dem eigenen Tätigsein und der moralischen Selbstverwirklichung zur Sprache zu bringen ist, oder auch als Genuß der endlichen Dinge des Daseins, der durch die Zusage ermöglicht ist: „Nimm hin und iß“. Und sie wird die menschliche Verschllossenheit gegenüber der bereits in der Schöpfung ergangenen Zusage des Lebens in den Blick nehmen als Grund für einen verfehlten Umgang mit den Dingen des Daseins, der, weil er die Dinge nicht als „ohn alle mein Verdienst und Wirklichkeit“ (Kleiner Katechismus, BSLK, 511) zugesagt erfährt, ihre Anmutungsqualität verpaßt.

Michael Roth

Wolfgang Bock (Hg.): **Gläubigkeit und Recht und Freiheit**. Ökumenische Perspektiven des katholischen Kirchenrechts, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, XI, 140 S. – ISBN 3-525-56807-1.

Es ist das Verdienst des angezeigten Bandes (und der „Arbeitsgruppe Kirchenrecht und Staatskirchenrecht“ an der FEST in Heidelberg), die Aufmerksamkeit auf das katholische Kirchenrecht zu lenken, durchaus in ökumenischer Absicht, aber ohne hochfliegende Träume, sondern mit nüchternem Blick auf die rechtliche Verfaßtheit und die Rechtsentwicklung in der römisch-katholischen Kirche seit dem Vaticanum II. Sicher war

die Promulgation des neuen Codex Iuris Canonici (CIC) im Jahr 1983 eines der wichtigsten Ereignisse im Pontifikat Johannes Pauls II.

Nach römisch-katholischem Verständnis ist die Kirche als Glaubensgemeinschaft zugleich Rechtsgemeinschaft: Sie ist in dieser Welt „als Gesellschaft“ („ut societas“) verfaßt und geordnet (CIC, c. 204 § 2), den Charakter einer moralischen Person hat sie nach ihrem Selbstverständnis „aufgrund göttlicher Anordnung“ (c. 113 § 1; vgl. § 2 zur juristischen Person). Wer deshalb „das Kirchenrecht als *quantité négligable* abtut, der gibt den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der römisch-katholischen Kirche aus der Hand“ (30), wie *Norbert Lüdecke* in kanonistischen Thesen zum Pontifikat Johannes Pauls II. völlig zutreffend bemerkt.

Georg Bier, ebenfalls Vertreter der römisch-katholischen Kirchenrechtswissenschaft, erörtert das Verhältnis zwischen Primat und Episkopat, wie es sich nach dem CIC von 1983 darstellt, und zwar im Blick auf die Bestellung und Absetzung von Diözesanbischöfen, deren Leitungsgewalt, ihre Mitsorge für die Gesamtkirche und die bischöfliche Kollegialität. Das Resümee ist klar: „Das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen erweist sich von Rechts wegen, aber auch in der kirchlichen Praxis als ein hierarchisches Gefälle.“ Der Papst kann „in jeder Diözese alles tun, was der Diözesanbischof zu tun vermag. Er kann die Gewalt des Diözesanbischofs von Rechts wegen einschränken, er kann sich darüber hinaus jederzeit in die Leitung jeder Teilkirche einschalten“ (74) – und Johannes Paul II. hat von diesem Vorrang auch Gebrauch gemacht, wo es ihm erforderlich schien. Ob andere Formen der Wahrnehmung des Petrusprimats möglich sind, wie die Studie *Communio Sanctorum* fordert (54) bzw. spekuliert, darf angesichts dieses Befundes skeptisch beurteilt werden.

Heinrich J.F. Reinhardt, der dritte Kanonist in diesem Band, ruft die seit dem Vaticanum II. geltenden Eckpfeiler für den ökumenischen Dialog in Erinnerung: Das *vinculum symbolicum* (das gemeinsame Glaubensbekenntnis und Dogma), das *vinculum liturgicum* (die Übereinstimmung im Verständnis und der Feier der Sakramente) und das *vinculum hierarchicum* (die Einheit mit dem Papst) wurden an die volle Gemeinschaft (*plena communio*) der katholischen Kirche gebunden und bilden so die Meßlatte für eine mögliche Kirchengemeinschaft (102). Kirchengemeinschaft ist nur zwischen (bischöflich geleiteten) Teilkirchen möglich, also (bei aller Anerkennung vieler „kirchbildender“ Elemente in ihnen) nicht mit den „kirchlichen Gemeinschaften“ der Reformation. Mit diesen hat sich statt dessen das Modell von Einzelvereinbarungen über konkrete Sachfragen bewährt (112).

Aus evangelischer Perspektive beleuchtet *Wolfgang Lienemann* am Beispiel verschiedener Enzykliken Johannes Pauls II. das konfliktreiche Verhältnis der lehramtlichen Moraltheologie zu einer Philosophie (und Theologie), die die moralische Freiheit und Verantwortung des Individuums ins Zentrum stellt. Die römisch-katholische Kirche fordert nach außen Glaubens- und Gewissensfreiheit, erkennt sie aber nach innen nicht vollständig an, sondern versteht sie als Unterordnung unter das allein vom päpstlichen Lehramt vorgelegte und interpretierte Gebot Gottes.

Michael Plathow beschreibt das Pontifikat Johannes Pauls II. in der Spannung zwischen pastoralen und seelsorgerlichen Zeichenhandlungen – und der lehramtlichen Rechtssetzung, die den verbindlichen Deuterrahmen auch für die „öffnenden“ Zeichen des geistlichen Hirten bilden. Diese, die rechtliche Entwicklung und die lehramtlichen Festlegungen in seinem Pontifikat, verstärken eine „vereinnahmende Ausschließlichkeit“,

einen „inkludierenden Exklusivismus“ der römisch-katholischen Kirche entsprechend dem Modell konzentrischer Kreise (79, 82).

Johanna Will-Armstrong berichtet über Vereinbarungen zwischen einigen evangelischen Landeskirchen (Oldenburg, Hessen, Rheinland) und römisch-katholischen Diözesen zur gegenseitigen Taufanerkennung. Zugleich muß sie konstatieren, daß nach einem Übertritt zwar in vielen Fällen aus pastoralen Gründen auf eine (erneute) Taufe verzichtet wird, daß damit aber keineswegs eine rechtliche Anerkennung der grundsätzlichen Gültigkeit der Taufe in der jeweils anderen Kirche ausgesprochen sei. Der Impuls der Konvergenzerklärung von Lima wurde nicht umgesetzt (und auch von der Charta Oecumenica nicht aufgenommen, 125).

Insgesamt zeichnen sich alle Beiträge durch einen klaren und nüchternen Blick auf die spezifische rechtliche Verfaßtheit der römisch-katholischen Kirche sowie eine realistische Einschätzung dessen aus, was ökumenisch möglich ist. Das Buch sei allen, die mit ökumenischen Fragen zu tun haben, nachdrücklich empfohlen. Für die Ökumenebeauftragten in den evangelischen Landeskirchen sollte es zur Pflichtlektüre werden.

Reinhard Brandt

Kirsten Huxel: *Ontologie des seelischen Lebens*. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluß an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey, Tübingen 2004, XI, 444 S. – ISBN 3-16-148524-4 (Religion in Philosophy and Theology 15).

Mit ihrer Tübinger Habilitationsschrift hat H. ein wichtiges Thema aufgegriffen: Ausgehend von der Beobachtung, daß die

Theologie der psychologischen Thematik keinen eigenen Ort mehr im enzyklopädischen Kanon ihrer Fachgebiete zubilligt und psychologische Fragestellungen auch innerhalb der Systematischen Theologie mehr en passant verhandelt als wirklich begrifflich durchgebildet und systematisch entfaltet werden, macht es sich H. zur Aufgabe, einer dezidierten Ontologie des seelischen Erlebens vorzuarbeiten (vgl. 8 ff.). Dabei ist sie sich durchaus der Vorbehalte bewußt, die gegen das psychologische Unternehmen innerhalb der Theologie (aber auch der Philosophie) hervorgebracht werden (vgl. 13–19). H. macht deutlich, daß sie eine Ontologie des seelischen Lebens als genuin theologische Aufgabe versteht. Dies bedeutet, „nicht allein die Wesensstruktur des christlich-religiösen Bewusstseins“ (339) herauszuarbeiten, sondern umfassend „die universalen Züge des seelischen Erlebens überhaupt aufzuhellen“ (ebd.). H. macht darauf aufmerksam, daß es ein Mißverständnis ist anzunehmen, daß eine Explikation der universalen Züge des seelischen Erlebens eine „neutrale“ Explikation verlange. In Aufnahme von Einsichten von Eilert Herms beabsichtigt sie, die Ontologie des seelischen Erlebens „auf dem Boden eines ganz bestimmten, nämlich christlich-protestantischen Daseinsverständnisses“ (339 f.) zu entfalten. So empfängt eine solche Ontologie durch die christliche Gewißheit „sowohl ihren eigentümlichen Ansatz in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht als auch ihr spezifisches Erkenntnisinteresse“ (340). H. intendiert damit nichts Geringeres, als notwendige Vorarbeiten für das Projekt einer Psychologie des Glaubens zu leisten, die sich „der unhintergehbaren Perspektivität und Partikularität ihres Ansatzes“ (348) voll bewußt ist und dennoch beansprucht, „Aussagen von allgemeiner Geltung“ zu treffen und daher auch bereit ist, „ihren eigenen Gesprächsbeitrag in der Diskussion mit an-

deren zu erproben und sich bewähren zu lassen“ (ebd.).

Zustimmend zu H.s Vorhaben ist zu betonen, daß eine solche Theorie des seelischen Erlebens von erheblichem Interesse ist – vor allem für die (theologische) Ethik und für die Praktische Theologie. H. macht darauf aufmerksam, daß in der theologischen Ethik der „Themenzusammenhang von Willens-, Herzens- und Tugendbildung zunächst weiterhin als veraltet, allenfalls historisch bedeutsam erachtet und das Problem an die Pädagogik weitergereicht [wird]. [...] Der genaue Zusammenhang von Glaube und Handeln, Frömmigkeitsleben und Erziehung wurde daher vielfach in abstrakten Allgemeinformeln anstatt in phänomenogerechter Konkretion behandelt“ (19f.). Diese zutreffende Diagnose läßt sich durch den Hinweis ergänzen, daß gerade dieser Mangel dazu geführt hat, daß in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine normen- und pflichtenethische Leitperspektive im Verständnis des Ethischen dominiert und in der hier zugrundeliegenden Anthropologie das Moment der Subjektivität im Sinne des Selbstbewußtseins oder der Reflexion vorherrscht, während das Fühlen und Empfinden und damit die Erscheinungen des affektiven Lebens keine Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Demgegenüber ist die Praktische Theologie des 20. Jahrhunderts zwar darum bemüht, psychologische Erkenntnisse aufzunehmen und zu integrieren, allerdings kann dies nur in ungenügender Weise geschehen, wenn sie sich nicht an einer entfalteten Theorie des seelischen Erlebens zu orientieren vermag; denn ohne eine solche Theorie ist sie den unterschiedlichen Schulrichtungen ausgeliefert.

Ihrem Vorhaben entsprechend gliedert sich die Arbeit in fünf Hauptteile: Nach einer Einleitung (1–21) widmet sich H. den Theoriekonzeptionen von David Hume (23–83), Immanuel Kant

(84–144), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (145–235) und Wilhelm Dilthey (236–335). Diese vier der kritischen Rekonstruktion gewidmeten Kapitel sind jeweils gleich aufgebaut: Nach der Einleitung, in der die Grundidee des jeweiligen Ansatzes und die wirkungsgeschichtliche Relevanz vorgestellt werden, werden zunächst der Gesamtzusammenhang des wissenschaftlichen Systems umrissen sowie Ort und Funktion der Psychologie darin bestimmt; in einem zweiten Schritt wird der Gehalt dieser Psychologie im einzelnen entfaltet und im dritten Abschnitt zusammenfassend in bezug auf seinen Ertrag gewürdigt und ausgewertet. Den kritisch rekonstruierenden Kapiteln schließt sich ein – deren Ergebnisse aufnehmendes und diese weiterführendes – systematisches Kapitel an, das „Grundlinien einer Ontologie des seelischen Lebens in theologischer Praxis“ (336–407) zeichnet.

Nun ist hier nicht der Ort und der Raum die Ergebnisse dieser beeindruckenden Studie, die in ihren präzisen Analysen und Argumentationen ins Filigran zu gehen vermag, ohne dabei die Fäden und die übergeordneten Fragestellungen aus dem Blick zu verlieren, auch nur ansatzweise wiederzugeben. Aufmerksam sei jedoch darauf gemacht, daß es H. gelingt, hinsichtlich der Psychologieentwürfe Humes, Kants, Schleiermachers und Diltheys einen forschungsgeschichtlich wirkmächtigen Theorie- und Rezeptionszusammenhang aufzuzeigen und dabei gleichzeitig einen Ertrag für ihre Grundlinien des seelischen Erlebens zu formulieren (vgl. zusammenfassend 336–340). In diesen Grundlinien bedenkt H. nicht nur den genauen Status einer Ontologie des Seelischen in theologischer Absicht sowohl nach außen (durch eine Erörterung des Verhältnisses einer solchen Ontologie zu den materialen und kritischen Wissenschaften) als auch nach innen (durch eine Erörterung des Ortes

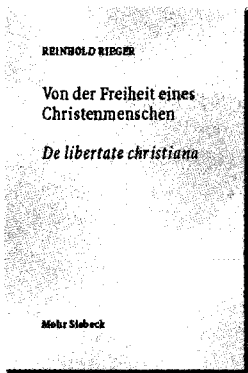
und der Bedeutung der Ontologie des Seelischen im enzyklopädischen Kanon der evangelischen Theologie), sondern sie bedenkt auch, wie der Gegenstand einer solchen Ontologie des Seelischen der theologischen Reflexion gegeben ist und wie das seiner Gegebenheitsweise angemessene Verfahren ist. Damit zeigt H., daß eine Ontologie des seelischen Lebens

sich schon in ihrem Anspruch von der empirischen Psychologie unterscheidet, ohne aber deren Ergebnisse einfach zu übergehen. Man darf mit großer Spannung auf die Ausarbeitung dieser in jeder Hinsicht beeindruckenden Grundlinien warten.

Michael Roth

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg
 Pfarrer Dr. Detlef von Dobschütz, Ottmarsgäßchen 6, 86152 Augsburg
 Dipl.-Theol. Thorsten Engler, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Institut für Kirchengeschichte, Leibnizstraße 4, 24118 Kiel
 Dr. Dr. Andreas Gößner, Oberförhringer Straße 127a, 81925 München
 Dr. Markus Hein, Universität Leipzig – Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Otto-Schill-Straße 2, 04109 Leipzig
 Prof. Dr. Armin Kohnle, Historisches Seminar, Postfach 10 57 60, 69047 Heidelberg
 Pfarrerin Dr. Nicole Kuropka, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal
 Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena
 Prof. Dr. Johannes von Lüpke, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 26, 42285 Wuppertal
 Prof. Dr. Andreas Mühling, Mühlenstraße 11, 56729 Monreal
 Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen
 Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 41, 69181 Leimen
 Pfarrer PD Dr. Uwe Rieske, Rollefstraße 48, 52078 Aachen
 Prof. Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
 Prof. Dr. Christoph Strohm, Wiss.-Theol. Seminar der Univ. Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg



2007. XI, 373 Seiten
(Kommentare zu
Schriften Luthers 1). ISBN
978-3-16-149362-1
Broschur € 39,-;
ISBN 978-3-16-149363-8
Leinen € 89,-

In seinem Freiheits-
 traktat entwickelt
 Martin Luther
 systematisch die
 Grundsätze seiner
 Theologie. Reinhold
 Rieger erläutert
 schrittweise den
 Gedankengang dieser
 Schrift, indem er vor
 allem den Hinter-
 grund in anderen
 Werken Luthers
 beleuchtet.

Reinhold Rieger Von der Freiheit eines Christenmenschen *De libertate christiana*

Martin Luthers Freiheitstraktat, weniger eine Gelegenheitsschrift, wie viele seiner anderen Werke, sondern ein in sich abgerundetes Werk, entwickelt systematisch die Grundsätze seiner Theologie. Luther zeigt, ausgehend von zwei aus Paulus geschöpften gegensätzlichen Thesen, die Wirkkraft des Glaubens, der die geistliche Freiheit des Christen begründet und sein Handeln in der Welt ermöglicht. Reinhold Rieger vergleicht die lateinische mit der deutschen Fassung und arbeitet die Struktur des Gedankengangs heraus. Luthers Text schrittweise folgend beleuchtet er den Hintergrund in anderen Schriften und belegt ihn mit Originalzitate. Dadurch verdeutlicht er den Zusammenhang des Traktats mit dem Gesamtwerk Luthers. Er weist Traditionen nach, auf die sich Luther bezieht und untersucht Luthers Umgang mit biblischen Texten. In der Einleitung werden die historische Situation der Entstehung der Schrift, die Entstehung der beiden Fassungen, die Gliederung des Traktats und Vorstufen im Werk Luthers besprochen. Ein Ausblick auf die Aufnahme des Traktats in der Reformationszeit beschließt den Kommentar. Er enthält auch eine Übersetzung der lateinischen Fassung, Literaturhinweise und Register.



Mohr Siebeck
 Tübingen
 info@mohr.de
 www.mohr.de

Maßgeschneiderte Informationen: www.mohr.de/form/eKurier.htm

Neu bei Mohr Siebeck

Maßgeschneiderte
Informationen:
[www.mohr.de/
form/eKurier.htm](http://www.mohr.de/form/eKurier.htm)

Albrecht Beutel
Reflektierte Religion
Beiträge zur Geschichte
des Protestantismus

2007. XI, 348 Seiten.
ISBN 978-3-16-149219-8
fadengeheftete Broschur € 34,-

**Die evangelischen
Kirchenordnungen des
XVI. Jahrhunderts**
Siebzehnter Band
Baden-Württemberg III:
Südwestdeutsche Reichsstädte
1. Teilband: Schwäbisch Hall,
Heilbronn, Konstanz, Isny
und Gengenbach
Bearbeitet von Sabine Arend

2007. XV, 615 Seiten. ISBN
978-3-16-149311-9 Leinen € 199,-

Jörg Feuchter
Ketzer, Konsuln und Büßer
Die städtischen Eliten von
Montauban vor dem
Inquisitor Petrus Cellani
(1236/1241)

2007. Ca. 630 Seiten (Spätmittel-
alter, Humanismus, Reformation).
ISBN 978-3-16-149285-3 Leinen
ca. € 100,- (Oktober)

**Gottes Nähe unmittelbar
erfahren**
Mystik im Mittelalter und
bei Martin Luther
Herausgegeben von Berndt
Hamm und Volker Leppin,
unter Mitarbeit von Heidrun
Munzert

2007. X, 349 Seiten (Spätmittel-
alter, Humanismus, Reformation
36). ISBN 978-3-16-149211-2
Leinen € 89,-

Eilert Herms
**Zusammenleben im Wider-
streit der Weltanschauungen**
Beiträge zur Sozialethik

2007. XVIII, 457 Seiten. ISBN
978-3-16-149355-3 Leinen € 99,-

Martin Krarup
Ordination in Wittenberg
Die Einsetzung in das
kirchliche Amt in Kursachsen
zur Zeit der Reformation

2007. XIII, 354 Seiten (Beiträge
zur historischen Theologie 141).
ISBN 978-3-16-149256-3 Leinen
€ 89,-

Michael Korthaus
Kreuzestheologie
Geschichte und Gehalt eines
Programmbegriffs in der
evangelischen Theologie

2007. XII, 431 Seiten (Beiträge zur
historischen Theologie 142). ISBN
978-3-16-149337-9 Leinen € 99,-

Matthias Pohlig
**Zwischen Gelehrsamkeit
und konfessioneller
Identitätsstiftung**
Lutherische Kirchen- und
Universalgeschichtsschreibung
1546-1617

2007. XIII, 589 Seiten
(Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation 37). ISBN 978-3-16-
149191-7 Leinen € 99,-



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

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)

78. Jahrgang 2007

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2007, 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, Schönauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach
Druck und Bindung: © Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

INHALT

<i>Basse, Michael:</i> Luthers frühe Dekalogpredigten in ihrer historischen und theologischen Bedeutung	6
<i>Bräuer, Siegfried:</i> Paul Schreckenbach und der Deutsche der Deutschen. Ein typisches Lutherbild um 1917.	165
<i>Dembek, Arne, Zschoch, Hellmut:</i> Luther und die Liebe. Eine Veranstaltung zum Reformationstag	98
<i>Ehmann, Johannes:</i> Türken und Islam – Luthers theologische Unterscheidung. Überlegungen zu ihrer Aktualität	89
<i>Hofmann, Frank:</i> Luther unerwartet – Neue Zugänge zum Reformator	95
<i>Jung, Martin H.:</i> Luther für Religionspädagogik und Gemeindearbeit. Perspektiven einer neuen Wahrnehmung	66
<i>Junghans, Helmar (Bearb.):</i> Vom alltäglichen Dank an Gott. Luthers Auslegung von Ps 118,1 im Jahre 1530	62
<i>Kirchhoff, Klaus:</i> Inkompetenz organisieren. Luthers „rechte Weise in der Theologie zu studieren“ heute	79
<i>Leppin, Volker:</i> Geburtswehen und Geburt einer Legende. Zu Rörers Notiz vom Thesenanschlag	145
<i>Lexutt, Athina:</i> Duplex est memoria. Martin Luther zu Erinnerung und Trost	151
<i>Olbertz, Jan-Hendrik:</i> Luther unter uns	86
<i>Schad-Smith, Simone:</i> Freiheit und Gewissen – Martin Luther und seine Wirkung. Eine Tagung für Schüler/innen ab der 10. Klasse	180
<i>Slenczka, Notger (Bearb.):</i> Was man in den Evangelien suchen und erwarten soll. Die Einleitung zu Luthers Wartburgpostille von 1522	134
<i>Steinwachs, Albrecht:</i> Der Gemeine Kasten. Eine oft übersehene soziale Leistung der Reformation	32
<i>Theißen, Henning:</i> Die Öffentlichkeit der Verkündigung. Zur Auseinandersetzung mit dem rheinischen Ordinationsgesetz	18
<i>Treu, Martin:</i> Der Thesenanschlag fand wirklich statt. Ein neuer Beleg aus der Universitätsbibliothek Jena	140
<i>Zschoch, Hellmut (Bearb.):</i> Christus, der Trostprediger. Aus Luthers Auslegung von Joh 14 und 15 (1537/38)	2

Bücherschau.....	35, 113, 184
Luther-Nachrichten	131
Zu diesem Heft	1, 61, 133



Ted Peters

Anticipating Omega

Science, Faith, and Our Ultimate Future

Ted Peters schreibt eine Ontologie der Zukunft. In Anlehnung an Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg und der Theologie der Hoffnung fragt der Autor, wie sich die Theologie von den letzten Dingen zu unserer Realität verhält und entdeckt, dass der Dialog mit den Naturwissenschaften, speziell der Physik, der Evolutionsbiologie, der Genetik und der Technologie die theologischen Entwürfe und Lehren zur Eschatologie enorm bereichern kann. Dabei formuliert Peters eine Theorie, mit der er sich gedanklich ins Omega, in das Eschaton, hineinbewegt. Er setzt sich dabei mit einer Zukunft auseinander, die in Christus angebrochen ist, die wir aber nur antizipieren können. Die Thesen stellen den Versuch dar, die Welt im Licht von morgen zu verstehen.

Religion, Theologie und Naturwissenschaften, Band 7.

2006. 221 Seiten mit 4 Abbildungen und zahlreichen Grafiken, gebunden
€ 44,90 D

ISBN 978-3-525-56978-8

Band 5: Ted Peters / Gaymon L. 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.

2006. 304 Seiten, gebunden € 49,90 D

ISBN 978-3-525-56975-7

Die Brücken zwischen Naturwissenschaften und Religionen werden hier von unterschiedlichsten Seiten betreten, wobei der Blick besonders auf die ethischen und allgemein theologischen Herausforderungen gerichtet ist, die aus den Erkenntnissen der Genetik, Neurowissenschaft und Evolutionstheorie erwachsen.

Vandenhoeck & Ruprecht

Kompaktwissen für Einsteiger

V&R

Stephen A. Cooper

Augustinus für zwischendurch



Stephen A. Cooper Augustinus für zwischendurch

Aus dem Englischen von
Christophe Fricker.
2007. 212 Seiten mit 82 Karikaturen
von Ron Hill,
kartoniert € 19,90 D
ISBN 978-3-525-63383-0

Augustinus gilt als ein Denker, der die Tiefen der menschlichen Seele ausgelotet hat. Seine brillanten theologischen, philosophischen und psychologischen Gedanken beeinflussen noch heute unser abendländisches Denken. Dieser Band führt auf allgemein verständliche Weise in seine Grundgedanken ein.

Steven Paulson

Luther für zwischendurch



Steven Paulson Luther für zwischendurch

Aus dem Englischen von Tina Bruns.
2007. 231 Seiten mit 82 Karikaturen
von Ron Hill,
kartoniert € 19,90 D
ISBN 978-3-525-63382-3

Schon spätmittelalterlichen Theologen brannten grundlegende Veränderungen in der Kirche unter den Nägeln. Doch erst Luther löste eine Reformation aus, die ganz Europa verändern sollte. Diese Einführung führt gut verständlich, locker und humorvoll an Luthers Theologie heran.

Christopher Elwood

Calvin für zwischendurch



Christopher Elwood Calvin für zwischendurch

Aus dem Englischen von Margit Ernst-Habib.
2007. 195 Seiten mit 84 Karikaturen
von Ron Hill,
kartoniert € 19,90 D
ISBN 978-3-525-63381-6

Eine humorvolle Kompakteinführung in die Schlüsselmomente der Theologie Calvins. Die Welt von heute, ihre Wissenschaften, ihre Wirtschaft und ihre Politik, ist ohne Hintergrundwissen zu Calvin kaum zu verstehen. Die Grundthemen der Theologie Calvins werden hier auf allgemein verständliche Weise behandelt.

Vandenhoeck & Ruprecht