

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2008

RR2Per BR325.A1L9

c.1

Luther.

v. 79 no. 1

(2008)

Bib:223676

Copy:33671

Rec'd:04/21/08



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: (0202) 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 3491) 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	
Johannes von Lüpke (Bearb.)	Radikale Kirchenkritik, radikale Erneuerung. Eine Synodalrede Luthers aus der Frühzeit der Reformation	2
	Aufsätze	
Volker Stümke	Das Aufheben eines Strohhalms. Notizen zu einem Bildwort Luthers.	11
Alexander Bartmuß	Melanchthon erzählt. Ein Beitrag zu den „Dicta und Exempla“ Melanchthons.	26
	Seminarbericht	
Christian Leu	Paul Gerhardt – der „andere Luther“	41
	Werkstatt	
Dietrich Korsch und Volker Leppin	Luther im Gespräch	45
	Bücherschau.	56
	Luther-Nachrichten.	68

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

Luther hatte Vorbehalte gegen das Wort „Kirche“ – ein „blindes, undeutliches Wort“ nennt er es einmal. Ein Wort jedenfalls, mit dem sich trefflich streiten läßt, in dem sich die Differenzen um die wahre Gestalt des Christentums verdichten, wie sich angesichts der im vergangenen Jahr bekräftigten exklusiven Inanspruchnahme des Kircheseins durch Rom von neuem gezeigt hat. Von dem Wittenberger Reformator läßt sich lernen, hinter dem Wort „Kirche“ die Wirklichkeit, die es bezeichnet, wiederzufinden. Der von *Johannes von Lüpke* vorgestellte frühe Luthertext erschließt diese Wirklichkeit – sowohl angesichts der in den evangelischen Kirchen aktuellen Fragen nach neuen Strukturen als auch im Blick auf Impulse, die die Ökumene in Bewegung versetzen.

Im Aufsatzteil dieses Heftes zeigt *Volker Stümke*, wie sich in Luthers Werk anhand eines unscheinbaren Bildwortes Ausblicke auf das Ganze seines theologischen Denkens öffnen. *Alexander Bartmuß*, ehemaliger Stipendiat der Luther-Gesellschaft, stellt den engsten Mitarbeiter Luthers von einer unbekannteren Seite vor, indem er in die von Melanchthon überlieferten Aussprüche und Beispielgeschichten einführt. Weiter in die Wirkungsgeschichte der Wittenberger Reformation führt *Christian Leu* mit seinem Seminarbericht aus dem Paul-Gerhardt-Jahr – im Gedenken an den „anderen Luther“.

Wie immer finden sich in der Bücherschau längere und kürzere Hinweise auf neue Veröffentlichungen, die auch vergegenwärtigen, welche Kreise die Beschäftigung mit dem Reformator und seinen Wirkungen zieht. Zuweilen sind neue Bücher auch Anlaß zu einem Gespräch, in dem aus der Kritik neue Fragen für das historisch-theologische Bild Luthers erwachsen; ein solches Gespräch zwischen *Dietrich Korsch* und *Volker Leppin* wird in der Rubrik „Werkstatt“ literarisch inszeniert. Das ist nicht bloß akademisches Spiel, hat das Lutherbild doch immer auch mit der Identität und der Erneuerung evangelischen Christseins und Kircheseins zu tun. Zu einer dahin gerichteten Bewegung tragen die Beiträge dieser Zeitschrift hoffentlich immer wieder bei.

Hellmut Zschoch

Radikale Kirchenkritik, radikale Erneuerung

Eine Synodalrede Luthers aus der Frühzeit der Reformation

Bearbeitet von Johannes von Lüpke

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat mit dem Impulspapier „Kirche der Freiheit“ einen Prozeß eingeleitet, der angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts die Identität der evangelischen Kirche als Kirche der Reformation zu bewahren und zu bewähren sucht. Im Kern geht es dabei um die Frage, wie sich die Ziele der gegenwärtig diskutierten und ins Werk gesetzten Reformen zur Sache der Reformation verhalten. Daß die EKD im Januar 2007 ihren Zukunftskongreß in der Lutherstadt Wittenberg durchgeführt hat, ist in dieser Hinsicht ein deutliches Signal. So entschlossen man in die Zukunft aufbrechen möchte, so wenig möchte man den Boden der geschichtlichen Herkunft verlassen. Und die Radikalität, in der ein „Mentalitätswechsel“ gefordert wird, will verstanden werden als ein Festhalten an ursprünglichen Einsichten reformatorischer Theologie.

Ein Text Luthers, der das Hauptanliegen einer grundlegenden, die Kirche radikal erneuernden Reformation aus seiner Sicht zur Sprache bringt, sollte in dieser Situation besondere Aufmerksamkeit und Beachtung finden. Dies um so mehr, als der im folgenden in Erinnerung zu rufende Text als Synodalrede konzipiert ist. Als „Sitz im Leben“ gilt eine brandenburgische Sprengelsynode, die sich mit Mißständen im kirchlichen Leben befaßt und nach Möglichkeiten der Erneuerung gesucht hat. In diese Debatte hat Luther eingegriffen, indem er für Georg Mascov, den Propst des Leitzkauer Klosters, eine Rede ausgearbeitet hat, die dieser dann vermutlich vorgetragen hat. Wann genau und für welche Synode sie geschrieben worden ist, läßt sich allerdings kaum noch mit letzter Sicherheit ermitteln. Der Herausgeber des Textes in der Weimarer Ausgabe plädiert für eine Bezirkssynode, die im Juni 1512 in Ziesar getagt hat.¹ Martin Brecht nennt demgegenüber 1518 als Entstehungsjahr.² Dazwischen sind verschiedene Datierungen denkbar; so hält Kurt Aland die Bezirkssynode von 1515 für den wahrscheinlicheren Termin.³

Unter dem Gesichtspunkt der Kirchenkritik läßt sich die Synodalrede Luthers mit frühen einschlägigen Äußerungen aus der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515) und aus der Römerbriefvorlesung (1515/16) zusammenstellen.⁴ Schon lange vor dem Thesenanschlag und dem dadurch ausgelösten Konflikt mit der kirchlichen Obrigkeit hat Luther eine „Reformation beider Stände“ (so die Formulierung in der Synodalrede; WA 1, 12,10), also des Klerus und der Laien, für dringend notwendig gehalten. Hält man unter diesem Gesichtspunkt eine Frühdatierung der Rede für möglich, so muß doch überraschen, in welchem Maße und in welcher inneren Konsequenz das hier

¹ WA 1, 9 (Sermo praescriptus in Litzka, 1512).

² Martin Brecht, Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation, Stuttgart³ 1990, 94.

³ Kurt Aland, Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers, München 1965, 26 f.

⁴ Vgl. dazu Gerhard Müller, Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther, in: NZStH 7 (1965), 100–128.

gezeichnete Reformprogramm auf theologischen Erkenntnissen beruht, die man üblicherweise erst der voll ausgebildeten reformatorischen Theologie Luthers zuweist. Setzt der Text also den „Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis“ voraus? Freilich fehlt der explizite Bezug auf den biblischen Grundtext, von dem her Luther zur Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes im Sinne der „passiven Gerechtigkeit“ vorgestoßen ist. Im Vordergrund steht nicht so sehr die Rechtfertigungsthematik, sondern die Thematik der Wiedergeburt.⁵

Ausgehend vom Predigttext 1 Joh 5, 4 f. („Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt; und das ist der Sieg, der die Welt überwindet: unser Glaube. Wer ist aber, der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist.“) und unter beständiger Heranziehung von Jak 1, 18 („Er hat uns gezeugt nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit.“) betont Luther nachdrücklich die schöpferische Macht und Heilswirksamkeit des Wortes. Die radikale Reformation, die das Leben des einzelnen und das Leben der Kirche insgesamt zu erneuern vermag, ist eine Sache des Wortes Gottes und seiner vollmächtigen Verkündigung. Und es ist zugleich eine Sache des Glaubens, der sich ganz auf Christus verläßt. Die reformatorischen Exklusivpartikel „allein Christus“, „allein aus Gnade“, „allein durch das Wort“ und „allein durch Glauben“ bilden das Grundgerüst, in dem Luther das Geschehen der Erneuerung zu denken unternimmt.⁶

Die Synodalrede ist lateinisch geschrieben (WA 1, 10–17). Die folgende Wiedergabe, die den Text in Auswahl bietet (Seiten- und Zeilenangaben in eckigen Klammern nach der Edition in WA 1), schließt sich an die von Johann Haar vorgelegte Übersetzung an (Das Wort der Wahrheit, in: Luther 47 [1976], 5–22), die freilich durchgängig am lateinischen Originaltext überprüft und gegebenenfalls modifiziert worden ist. Wichtige Formulierungen des lateinischen Textes werden in eckigen Klammern beigefügt.

Die Hauptmotive des Predigttextes aufnehmend, erläutert Luther nacheinander die Begriffe „Geburt aus Gott“ [nativitas Dei], „Welt“ [mundus] und „Sieg“ [victoria]. Die rechte Lehre beginne mit der Kenntnis der „Buchstaben und Wörter“ [literae et voces; 10, 19]; man müsse zuerst „die Sprache des Apostels verstehen und ihre Bedeutung erkennen“ [necessarium est prius linguam Apostoli intelligere et signum eius cognoscere; 10, 21 f.].

[10, 24–11, 4] Die *Geburt aus Gott* [nativitas Dei] ist eine Zeugung [generatio], durch die wir aus Gott geboren werden. ... Es geschieht aber diese Zeugung durch nichts anderes als durch das Wort Gottes, wie Jakobus, Kapitel 1, sagt: „Nach seinem Willen“, so spricht er, „zeugte er uns durch das Wort der Wahrheit“ [Jak 1, 18]. „Nach seinem Willen“ [voluntarie], sagt er, das heißt: umsonst und nach seinem freien Wohlgefallen, nicht nach unserem Verdienst oder

⁵ Das muß für Luther gerade keinen Gegensatz bedeuten; vgl. *Karl Gerhard Steck*, *Lehre und Kirche bei Luther*, München 1963, 14: „Luther ist ja von Anfang an nicht nur der Theologe der Rechtfertigung, sondern auch der Wiedergeburt. Nur muß dabei das spätere rein individuelle Verständnis von Wiedergeburt fernbleiben.“

⁶ Die Rede ist in der Lutherforschung, so weit ich sehe, relativ wenig beachtet worden. Einer der wenigen, die ihr programmatische Bedeutung im Blick auf die Sache der Reformation zuerkennen, ist *Hans Joachim Iwand*, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* (1941), wieder abgedruckt in: *Ders.*, *Glaubensgerechtigkeit*. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, hg. von *Gerhard Sauter*, München 1980, 11–125, ausführliches Zitat 17–19.

Würdigkeit. Denn nicht weil wir suchen, bitten, anknöpfen, sondern weil seine eigene Barmherzigkeit es will, werden durch diese Zeugung alle gezeugt, die gezeugt werden. Und dies gewiß um vieles mehr, als wenn ein Sohn des Fleisches gezeugt wird, wobei dieser selbst nichts dazu tut, bittet oder verdient, sondern entweder durch „die Lust des Fleisches oder durch den Willen eines Mannes“ [vgl. Joh 1, 13] gezeugt wird. Wie vermöchte denn einer zu einem Geist, der ewig leben soll, gebildet werden, der mit seinen eigenen Kräften nicht einmal in das scheußliche Fleisch der Sünde, das schon bald wieder sterben muß, gebildet werden konnte? Daher ist hier um so mehr ein himmlischer Vater für die Zeugung eines Lebens in Gerechtigkeit und Wahrheit nötig. Von beiden Seiten her ist nämlich derjenige, der gezeugt wird, nichts, so sehr, daß er durch [all] seine Bemühung und durch [all] sein Verdienst nicht gezeugt zu werden vermag. Vielmehr ist er als ganzer, als der, der er ist, in dem Willen des Vaters, durch den er willentlich und mit der Freude des Zeugenden gezeugt wird.

[11,5–9] Wie nun aber die Zeugung unterschiedlich ist: eine des Fleisches und eine des Geistes; wie der Vater unterschiedlich ist: ein himmlischer und ein irdischer; wie der Sohn unterschiedlich ist: ein unsterblicher und ein sterblicher, ein Gerechter und ein Sünder, ein Heiliger und ein Unreiner – so ist auch der Samen unterschiedlich: der eine ist himmlisch, welcher das Wort Gottes ist – „Nämlich durch das Wort der Wahrheit“, sagt er, „hat er gezeugt.“ –, der andere ist fleischlich, nicht das Wort der Wahrheit, sondern Schaum des Blutes, Gift der alten Sünde. ...

[12,4–28] Diese Dinge aber gehen uns an, ehrwürdige und überaus tüchtige Priester Christi. Denn da dieser Konvent zweifellos aus dem Grunde angesetzt worden ist, damit die Priester zusammenkommen und diejenigen, die dem Laienvolk vorstehen und Diener dieser geistlichen und göttlichen Geburt sind ... – sie kommen aber gemeinschaftlich zusammen, damit sie sich beraten über Dinge, welche diese ganze Kirche angehen, und, wie sie es nennen, an einer Reformation beider Stände arbeiten –, da ist es die größte und allererste Sorge von allen – und wenn ich doch mit flammenden und brennenden Worten dieses in eure Herzen hinein donnern und, wie der Prophet sagt, Hagel und glühende Kohlen, verzehrende Kohlen und spitze Pfeile eines Mächtigen schleudern könnte [vgl. Ps 18, 9. 14; 127, 4; Jes 6, 6]! so sehr ist diese Sache heute die allernotwendigste –, daß die Priester zuallererst überfließen von dem Wort der Wahrheit. Es wimmelt die ganze Welt, ja sie ist heute geradezu überschwemmt von vielen und mannigfachen schmutzigen Lehren: von so viel Gesetzen, so viel Meinungen der Menschen und endlich so viel Aberglauben wird das Volk allenthalben mehr überschüttet als gelehrt, so daß das Wort der Wahrheit nur schwach schimmert, an vielen Stellen nicht einmal wie ein Fünkchen. Und was kann das für eine Geburt sein, wo durch das Wort der Menschen und nicht durch Gottes Wort gezeugt wird? Wie das Wort, so die Geburt, wie die Geburt, so das Volk. *Wir pflegen uns zu wundern, wie im Volke Christi ein so großes Regiment führen: Zwietracht, Zorn, Neid, Hochmut, Ungehorsam, böse Lust, Prassen, und die Liebe weithin erkaltet, der Glaube ausgelöscht*

wird, die Hoffnung zunichte wird: Hört auf, bitte ich, euch zu wundern. Alle diese Dinge sind nicht zu verwundern. Es ist dies unsere Schuld, die Schuld der Prälaten und Priester. Darüber gilt es vielmehr sich zu wundern, daß diese so blind sind, daß sie ihr Amt so sehr vergessen, daß sie, die durch das Wort der Wahrheit dieser Geburt dienen sollten, auf andere Dinge bedacht sind und, von Sorgen um zeitliche Dinge erstickt, jenes [= ihre eigentliche Aufgabe] völlig vernachlässigen: wahrlich, der größere Teil lehrt Fabeln (wie ich gesagt habe) und menschliche Erdichtungen. Und dann wundern wir uns darüber, daß aus solchen Worten ein solches Volk wird? ...

[13,24–14,13] Wenn ihr daher auf dieser ehrwürdigen Synode vieles festgesetzt und alles gut geordnet haben würdet, aber die Hand nicht darauf gelegt hättet, daß die Priester und Lehrer des Volkes beauftragt würden, weit von den aufgegriffenen Fabeln Abstand zu nehmen, die keinen Urheber haben, und sich dafür dem reinen Evangelium und den heiligen Auslegern der Evangelien inniglich zuzuwenden mit der Absicht, dem Volk mit Furcht und Ehrerbietung das Wort der Wahrheit zu verkündigen, und endlich auch alle menschlichen Lehren wegzulassen oder bestenfalls sie hinzuzufügen unter Hinweis auf den Unterschied und so getreue Mitarbeiter bei der göttlichen Geburt zu sein, wenn, sage ich, ihr nicht darum mit höchstem Eifer, frommen Gebeten, beständigem Ernst besorgt seid, so rufe ich in aller Freimütigkeit: Alles andere ist nichts, wir sind umsonst zusammengekommen und haben keinerlei Fortschritte gemacht. Denn hier ist der Angelpunkt der Dinge [*cardo rerum*]. Hier [geht es um] das Ganze einer rechten Reformation [*legitimae reformationis summa*]. Hier [geht es um] das Wesen der ganzen Frömmigkeit [*totius pietatis substantia*]. Denn was ist das doch für ein Irrsinn und eine so verkehrte Verkehrtheit, daß du über gute Sitten nachsinnst und dich nicht viel mehr darum sorgst, wie diejenigen werden müssen und wie sie [jetzt] sind, die du zu guten Sitten zurüsten willst. Das ist gewiß nichts anderes als ein Haus in den Wind bauen, und das ist der Gipfel aller Dummheit. Fest steht der Satz: Die Kirche wird geboren und besteht in ihrem Wesen allein durch das Wort Gottes [*Stat fixa sententia, ecclesiam non nasci nec subsistere in natura sua, nisi verbo Dei*]. „Er hat uns gezeugt“, heißt es, „durch das Wort der Wahrheit“. Darum kann kein anderes Wort erforscht, abgehandelt und angenommen werden, es sei denn, du wolltest ebenso diese göttliche Geburt aufheben, die Kirche auslöschen und das Volk Christi nach Art des Pharao in den Flüssen Ägyptens ertränken, das heißt, es mit Menschenworten zugrunde richten. Denn wie es wahr ist: Alles, was aus Gott, aus Gottes Wort geboren ist, sündigt nicht [vgl. 1 Joh 5,18], so ist auch dieses Wort wahr: Alles, was aus einem Menschen geboren ist und aus Menschenwort hervorgeht, sündigt und ist Sünde. Daher wird es notwendigerweise in Ewigkeit zugrunde gehen. O daß doch den Leitern der Kirche, uns, sage ich, diese Sache endlich einmal am Herzen liegen und vor offenen Augen bleiben möchte! Laßt uns doch nicht auf die Bosheit des Volkes sehen, sondern ihre Wurzel beachten. Die Wurzel aber dieser Bosheit ist der Mangel am Wort der Wahrheit. Woher geschieht es

denn, daß das Volk nur Böses tut? Weil es an dem Wort fehlt, aus dem heraus der aus Gott Geborene nicht sündigt! Daher rechnet die Schrift mit Recht die Verlorenheit des Volkes den Hirten zu und fordert [Rechenschaft] von ihren Händen. Wir aber entschuldigen uns selbst und klagen das Volk an. Dabei sehen wir all das Böse, das geschieht, offen vor uns. Aber all das, was tief in uns selbst am Werke ist, rechnen wir uns nicht an, weil wir es nicht sehen. So viel zum ersten Punkt.

[14,14–15,6] Nun gilt es zu sehen, was das bedeutet: die *Welt*. Nicht von der sichtbaren Welt ist hier die Rede, die weder siegt noch besiegt wird durch den Glauben an Christus. Auch meinen wir hier mit dem Wort nicht die Menschen in der Welt. Denn wer könnte meinen, er müsse andere Menschen besiegen, es sei denn, er wollte ein Türke sein. „Welt“ im eigentlichen Sinne, das sind die bösen Begierden [affectus], in denen der Satan regiert: die bösen Werke des Zorns, des Hochmuts, der bösen Lust, des Geizes, der eitlen Ruhmsucht und ähnlicher Dinge ... Äußere Schönheit, Reichtümer, Ruhm, Ehre usw. stellen nichts Böses dar, auch ziehen sie nicht zur Sünde, vielmehr, da sie gute und schöne Geschöpfe Gottes sind, erheben sie uns eher und führen uns zu Gott durch ihre Natur. Denn alles, was Gott gemacht hat, ist sehr gut [vgl. 1 Tim 4, 4; Gen 1, 31]. Daher ist nichts in der Welt geschaffen, was nicht zum Guten hin bewegen könnte. Aber die Bosheit unserer Begierde sucht jene [von Gott gut geschaffenen Dinge] mit einer verkehrten Zuneigung. Dieser [Mensch] ist in Wahrheit „Welt“, welcher durch seine Schuld zur Begierde verführt wird durch schöne Dinge, durch die er [doch eigentlich] zur Keuschheit geführt werden sollte, ein Mensch, der durch seine Schuld traurig ist und leidet in Widrigkeiten, durch die er [doch eigentlich] zur Tapferkeit und zur Krone des Sieges ermutigt werden sollte. Und er gebraucht tatsächlich kein Ding in der Welt in rechter Weise, vielmehr mißbraucht er sie alle und verleiht durch seinen schlechten Gebrauch einen unrühmlichen Namen der Welt, in der er wohnt und solche Mißbräuche treibt. Da wir nun aber durch das Wort der Wahrheit schon geboren und in eine neue Natur verwandelt [mutati] sind, kommt bald mit eben dieser Welt ein Krieg [in] uns auf, wie Petrus sagt [1 Petr 2, 11]: „Enthaltet euch von den fleischlichen Lüsten, die wider die Seele streiten.“ Wiederum kämpfen wir auch gegen sie, wie Gal 5 [V. 17] steht: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; diese nämlich widersetzen sich gegeneinander“, und Hiob 7 [V. 1]: „Kampf ist das Leben des Menschen.“ ...

[16,11–22] Welches ist denn nun die [rechte] Weise zu kämpfen? Welches ist die gewisse Hoffnung auf den Sieg? Unser Glaube. So lehrt es uns auch Sankt Petrus: „Brüder, seid nüchtern und wachsam, weil euer Widersacher, der Teufel, gleichwie ein brüllender Löwe herumgeht und sucht, welchen er verschlingen möge; dem widersteht tapfer im Glauben“ [1 Petr 5, 8f.]. Sehet also, die Tapferkeit des Glaubens widersteht dem Teufel, wie auch Jes 11 [V. 5] sagt: „Es wird Gerechtigkeit der Gürtel seiner Lenden sein und der Glaube der Gurt seiner Hüften.“ Sehet, der Glaube gürtet und bindet seine Lenden und Hüften, das heißt die Lust, nicht aber nur die Lust [libido], sondern schlechter-

dings jedes Begehren [cupiditas]. Daher ist klar, daß denen, die den verkehrten Begierden nachgeben und folgen, allein der Glaube fehlt, der wahre Panzer und Waffenrüstung Gottes. Wiederum irren auch jene, die annehmen, daß sie mit menschlichen Kräften und Bemühungen ihre Laster besiegen können. Oft fangen sie an und fallen wiederum zurück. Diese [Laster] werden allein durch den Glauben besiegt, und zwar [nur] durch einen starken.

[16,23–37] Wie kann dies geschehen? Da allerdings der Glaube die feste Zuversicht [substantia] der nicht in Erscheinung tretenden Dinge ist [Hebr 11, 1] und durch ihn die Gedanken von allem, was sichtbar ist und wodurch die Begierden gereizt werden, abgezogen und auf das, was nicht sichtbar ist, geworfen werden, so wird er dabei fest bleiben und ohne Zweifel alle Begierden in den Staub treten, die vom Sichtbaren in Bewegung gebracht werden. Daher ist Tapferkeit im Glauben nötig, damit er durch das Anschauen der unsichtbaren Dinge die von den sichtbaren Dingen bewegten Begierden verachtet. Wenn aber dieser Glaube wirklich im Herzen ist, dann ist gleichsam Christus anwesend [Christus praesens est], an welchen mit diesem Glauben geglaubt wird. Wenn aber Christus gegenwärtig ist, so ist alles zu überwinden. Und es ist keine andere Weise des Siegens wirkungsvoller und edler; ja fürwahr, das allein ist der Sieg: unser Glaube [1 Joh 5, 4]. Dann freilich siegen die Begierden, wenn sie durch ihre Bewegungen die Augen des Glaubens gleichsam wie durch eine Wolke oder einen Wirbelsturm verschleiert haben und uns in das Anzuschauende, in das Sichtbare hinabgezogen haben, so daß wir das Unsichtbare inzwischen vergessen und von jenen Reizen erfüllt werden. Daher reichen Wachen, Arbeit und andere Beschäftigungen mit körperlichen Übungen, auch wenn sie außerordentlich nützlich und notwendig sind, dennoch nicht aus, die Begierde auszutreiben, denn wenn auch der Reiz des Fleisches durch sie ausgetrieben wird, so doch nicht Zorn, Neid, Hochmut, Ehrgeiz: Diese werden allein durch Glauben [sola fide] besiegt.

Weil dies nun eine vielfältige und große Sache ist, mag es hier genügen, dies zu sagen, weil der Glaube durchsetzt, was das Gesetz befiehlt, wie Augustin sagt, das heißt in aller Anfechtung durch unsere Welt schreit er [= der Glaube] in unserem Herzen und ruft nach der Hand des unsichtbaren Gottes und hebt seine Augen auf zu den Bergen, von welchen ihm Hilfe kommen möge [vgl. Ps 121, 1]. Deswegen bleibt uns dies übrig: Da es nicht in unseren Kräften liegt, Glauben zu haben, und somit auch nicht, ob wir glücklich Krieg führen und mit Ruhm triumphieren, so müssen wir zum Herrn rufen, während wir bedrängt werden, und er wird uns erhören: Vom Himmel herab kommt der Sieg. So geschieht es, daß jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet werden wird [Jo 3, 5]. Es ruft ihn aber nur derjenige, der glaubt; es glaubt aber nur derjenige, der das Wort der Wahrheit hört; es hört aber nur derjenige das Wort der Wahrheit, der das Evangelium hört; es hört aber nur derjenige das Evangelium, der den Priester als einen Engel Gottes hört [vgl. Röm 10, 13 f.]. Daher ist es das erste und letzte, daß wir mit allem Fleiß uns bemühen, das Evangelium auf das innigste vertraut zu halten, mit ihm umgehen in der Nacht

und mit ihm umgehen am Tage: Dadurch werden wir erlangen, daß wir aus Gott geboren werden und als aus Gott Geborene nicht sündigen und als nicht sündigende, frohe Menschen den Sieg genießen. Dies uns zu gewähren, möge Jesus Christus für würdig gehalten werden: der Sohn Gottes, der Urheber des Wortes und des Glaubenssieges, der gelobt sei in Ewigkeit! Amen.

Wann auch immer die Synodalrede entstanden ist, sie läßt deutlich werden, wie eng Luthers reformatorische Theologie mit kirchenreformerischen Bemühungen zusammenhängt. Daß seine theologischen Einsichten eine Bewegung ausgelöst haben, die Kirche und Gesellschaft tiefgreifend und nachhaltig verändert haben, versteht man nur, wenn man auch sieht, wie sehr sich Luther in seinem theologischen Nachdenken von der Sorge um die Kirche hat bewegen lassen. Luthers reformatorische Theologie ist von vornherein kirchliche Theologie.

Sie drängt auf radikale Erneuerung im Leben der Kirche. Radikal, das heißt: kritisch und konstruktiv auf die Wurzel zurückgehend. Es reicht nicht und es hilft letztlich nicht, wenn man das Fehlverhalten nur auf der Ebene der „Sitten“ sieht und ihm mit moralischen Appellen gegenübertritt. Daß hier vieles im Argen liegt, braucht nicht verschwiegen zu werden. Luther nennt die Laster beim Namen; er weiß um die Schwächen der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung (vgl. 12,21–23). Aber diesen Verfehlungen und diesem Mangel liegt ein anderer Mangel zugrunde: „Die Wurzel“ der Bosheit des Volkes ist „der Mangel am Wort der Wahrheit“ (14,8); und den zu beheben, sind in erster Linie die dazu berufenen Verkündiger gefordert. Sie sollen das schwach glimmende „Feuer“ des Wortes erneut zum Leuchten bringen, sie sollen den Mangel durch den Überfluß des Wortes überwinden.

In zweifacher Hinsicht werden diese programmatischen Formulierungen von Luther noch präzisiert. Zum einen ist in anthropologischer Hinsicht die Wurzel des Übels nicht nur als Mangel, sondern auch als Selbstverfehlung des Menschen anzusehen. Es sind die „bösen Affekte“, die im Menschen selbst „wohnen“. Er selbst ist es, der sie vollzieht und sich durch sie gefangen nehmen läßt. Eben wegen dieser Selbstwidersprüchlichkeit – die Feinde des Menschen sind seine eigenen „Hausgenossen“ (15,24 f.) – ist der Mensch ganz auf Hilfe und Befreiung von außen angewiesen. Von daher ist zum anderen auch das Verständnis des Wortes Gottes zu präzisieren und zu differenzieren. Befreiend, die Sünde der bösen Begierde überwindend kann nur ein Wort wirken, das den Menschen nicht bei sich selbst behaftet, sondern auf einen anderen vertrauen läßt. Eben das schafft das Evangelium. In ihm ist Christus selbst gegenwärtig. Kraft dieses Wortes geschieht die „Wiedergeburt“, die ein Leben „in Gerechtigkeit und Wahrheit“ (11,2) hervorbringt.

Luthers Synodalrede gipfelt in der Erkenntnis, daß im Evangelium „das Wort der Wahrheit“ gegeben ist. Vom Verständnis des Evangeliums her erschließt sich auch der theologische Gedankenzusammenhang, der die Rede insgesamt als reformatorisch charakterisiert:

1. Das Evangelium unterscheidet sich von den sonstigen Worten und Lehren, den „Fabeln und menschlichen Erdichtungen“, die auch in der Kirche immer wieder zu hören sind, dadurch, daß es einen „Autor“ hat, der gleichsam zu seinem Wort steht und der weiterhin durch sein Wort wirkt. Christus, der Autor des Wortes, ist zugleich derjenige, der durch sein Wort den „Sieg des Glaubens“ schafft.
2. Das Wirken des Wortes Gottes ist genauer zu bestimmen als schöpferisches Wirken im Sinne der Schöpfung aus dem Nichts (creatio ex nihilo). Daß der Mensch

aus eigenen Kräften nichts zu seiner Erschaffung beizutragen vermag, weder zu seiner leiblichen Geburt noch zu seiner Wiedergeburt im Geist, wird von Luther rechtfertigungstheologisch interpretiert: Der Mensch verdankt seine ganze Existenz der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Schöpfungsglauben und Rechtfertigungsglauben interpretieren sich wechselseitig. Dieser Zusammenhang, der seinen klassischen Ausdruck in Luthers Auslegung des Schöpfungsglaubens im Kleinen Katechismus gefunden hat („ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“), tritt schon hier, bezogen auf das Geschehen der Wiedergeburt, klar heraus: Entscheidend, existenzbestimmend sind die Gnade und das freie Wohlgefallen Gottes, nicht „unser Verdienst oder Würdigkeit“ (10,29).

3. Auf Seiten des Menschen ist es allein der Glaube, der ihn zu Gott ins rechte Verhältnis setzt und Gottes Wirken wahrnehmen läßt. Allein durch den Glauben („so fide“; vgl. 16,19. 31. 37) kann es zu jener radikalen Veränderung kommen, die Luther in der Auslegung der biblischen Rede von der Wiedergeburt zu denken unternimmt. Nicht durch moralische Anstrengungen, auch nicht durch die Forderung eines „Mentalitätswechsels“ läßt sich der Mensch in der Tiefe seiner Existenz, im Herzen, verändern. Hier bedarf es vielmehr einer neuen Einstellung des Herzens: Der Glaube des Herzens ist es allein, der die sündhaften Begierden, das Kreisen des Menschen um sich selbst, zu überwinden vermag. Der Glaube des Herzens, den das erste Gebot lehrt und als Evangelium der Selbstmitteilung Gottes auch vermittelt, erfüllt zugleich das letzte Gebot („Du sollst nicht begehren!“) und von daher auch alle übrigen Gebote. Mit der Entdeckung des Evangeliums ist bei Luther zugleich auch ein evangelisches Verständnis des Gesetzes verbunden, wie sich in der frühen Dekalogauslegung Luthers zeigt.⁷
4. Das Evangelium ist wirksames Wort. Es teilt seine Eigenschaften mit. Es ist „Wort der Wahrheit“, indem es diejenigen, die es hören und mit ihm umgehen, wahr werden läßt. „So wie aus dem Samen eines Weizenkorns ein Weizenhalm hervorgeht, daraufhin dieselbe Frucht, also Weizen: so wird aus dem Wort der Wahrheit nichts anderes als ein wahrer Mensch geboren“ (11,12–14). Die „Tugenden des Wortes“, so wird es Luther später im Freiheitstraktat (Abschnitt 10) formulieren, werden der Seele des Menschen im Glauben zugeeignet.
5. Diese Zueignung geschieht durch die Verkündigung, durch die Vermittlung von Menschen, die zu diesem Dienst als Boten Gottes beauftragt und bevollmächtigt werden. Wenn Luther die Notwendigkeit der Vermittlung betont, so geht es ihm zum einen um das, was man heute das Berufsethos des ordinierten Dienstes nennen könnte. Die Priester werden an ihre zentrale Aufgabe erinnert: Sie sollen sich als Diener zur geistlichen Erneuerung der Gemeinde verstehen. Die Notwendigkeit der menschlichen Vermittlung bedeutet zum anderen für die Gemeinde, daß sie die Priester als „Boten“, ja als „Engel“ Gottes hören dürfen und sollen. Die innere Wandlung vollzieht sich nicht ohne das äußere Wort der Verkündigung.

Mit diesen Grundlinien reformatorischer Theologie sind zugleich Grundentscheidungen im Verständnis der Kirche getroffen. So wie im Evangelium der Ursprung der geistlichen Geburt des einzelnen Menschen, der Ursprung seines Wahr-Werdens liegt, so ist auch die Reformation der Kirche insgesamt eine Sache des Wortes Gottes: „Wie das Wort, so die Geburt: wie die Geburt, so das Volk.“ (12,20) Daß die Kirche

⁷ Vgl. WA 1, 113,29; 114,34f. (Predigt vom 21. Dezember 1516).

ein „Geschöpf des Wortes“ (creatura verbi) sei, diese für die reformatorische Ekklesio-
logie wesentliche Einsicht,⁸ findet sich hier in aller Klarheit ausgesprochen: Das Volk
Christi „wächst allein durch diese Geburt, allein durch dieses Wort wird es ernährt
und vollendet“ (13,20 f.); daß die Kirche „allein durch das Wort Gottes“ geboren wird
und in ihrem Wesen allein durch das Wort Gottes bewahrt wird, gilt als feststehender
Satz (vgl. 13,38 f.). Das Wort Gottes ist Lebensgrund der Kirche, in ihm „subsistiert“
sie. Es legt sich nahe, mit Hilfe dieses Verbs die Brücke zum römisch-katholischen
Kirchenverständnis zu schlagen, so wie es sich in der Formulierung des Zweiten Va-
tikanischen Konzils zusammenfaßt: Ob die Kirche Jesu Christi, wie hier behauptet
wird, in der sichtbaren, vom Papst und den Bischöfen geleiteten katholischen Kirche
verwirklicht ist („subsistit“),⁹ entscheidet sich nach evangelischem Verständnis dar-
an, ob diese Kirche im Wort Gottes „subsistiert“, ob sie sich von ihm her in Dienst
nehmen läßt. Diese Frage zu stellen, ist an der Zeit – nicht nur im kontroverstheolo-
gischen Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche, sondern vor allem auch im
Reformprozeß der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Prof. Dr. Johannes von Lüpke, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 26, 42285 Wuppertal;
E-Mail: vonluepke@thzw.de

⁸ Vgl. WA 2, 430,6f. (Resolutionen zur Leipziger Disputation, 1519); 7, 721,10–13 (Antwort auf
Ambrosius Catharinus, 1521).

⁹ Lumen Gentium, 8 (DH 4119).

Das Aufheben eines Strohhalms

Notizen zu einem Bildwort Luthers

Von Volker Stümke

Die menschliche Neigung, sich an einen Strohalm zu klammern, kann sich auf große Denker berufen, beispielsweise auf Martin Luther, der ohnehin für seine bildreiche Sprache bekannt ist. Oft hat er Naturanalogien verwendet, um theologische Sachverhalte zu veranschaulichen. Ihm kann der Strohalm dazu dienen, die Schöpfermacht Gottes im Gegenüber zur menschlichen Ohnmacht zu veranschaulichen: „Kein König auf Erden könnte einen Strohalm aus der Erde bringen“.¹ Dabei ist ein Strohalm für Luther zunächst ein völlig wertloser Gegenstand, überall zugänglich, ohne Kraft, zu nichts zu gebrauchen. In diesem Sinn greift Luther in zahlreichen Wendungen auf den Strohalm zurück: Wer mit einem Strohalm gegen ein Schwert oder gegen einen Blitz kämpfen,² gegen die Sonne anstrahlen³ oder auf einen Amboß einschlagen müßte,⁴ hätte die Nutzlosigkeit dieses Unterfangens vor Augen.⁵ Wenn die Leute für die päpstliche Lehre nicht einen Strohalm geben,⁶ oder das Gesetz des Mose Luther nicht einen Strohalm wert ist,⁷ wird die Kraftlosigkeit offenkundig: „Wir Menschen sind gegen den Teufel wie ein Strohalm“⁸ – ebenso wie die Sünden

¹ WA 37, 119,30 f. (Predigt Nr. 29 über Mk 8,1 ff., 1533); Luthers Bewunderung dieses Naturgeschehens bringt er WA 36, 658,29–36 (Predigt Nr. 14 über 1 Kor 15,36, 1532) zur Sprache. – Grundsätzlich sei angemerkt, daß alle Luther-Zitate in modernes Deutsch übertragen wurden. Die Stellenangabe nach der Weimarer Ausgabe ermöglicht leicht eine wissenschaftliche Überprüfung.

² Vgl. WA 11, 269,23–26 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523). Vgl. auch WA 17 I, 450,31 f.: „Es sollte mich auch verdrießen, wenn ich ein starker Mann wäre und einer wollte mich mit einem Strohalm narren“ (Predigt Nr. 63 über Joh 4, 47 ff., 1525); ferner WA 18, 150,33 und 173,4 f. (Wider die himmlischen Propheten, 1525).

³ Vgl. WA 15, 499,28–30 (Predigt Nr. 16 über Joh 13,1 ff. von 1524).

⁴ Vgl. WA.TR 1, Nr. 369, 161,5 f.: „Mit einem Juden disputieren ist wie mit einem Strohalm auf einen Amboß schlagen“; so auch a. a. O., 162,17 f. (1532). Diesen Vergleich zog der späte Luther häufig, vgl. WA.TR 2, Nr. 2792a, 663,9 f. (1532) und Nr. 2792b, 664,15 f. (1532). – Die Judenfeindlichkeit des späten Luther ist erschreckend, aber nicht Gegenstand dieser Studie.

⁵ Vgl. dazu WA 34 I, 491, Anm. 1, die festhält, daß der Strohalm „bei Luther die Bezeichnung des völlig Wertlosen“ ist und dies mit weiteren Stellenangaben belegt.

⁶ Vgl. WA 51, 235,36 (Auslegung von Ps 101,1534/35).

⁷ Vgl. WA 49, 453,7 f. (Predigt Nr. 18 über Apg 2,14, 1544) und ebenso WA 22, 73,3 f. (Crucigers Sommerpostille zu 1 Petr 3, 8–15, 1544). Vgl. auch WA 17 I, 287,4: „Kein Werk wäre eines Strohalmes wert, wenn es nicht in das Wort [Gottes] gefaßt wäre (Predigt Nr. 42/43 über Lk 1, 67 ff., 1525).

⁸ WA 52, 185,27 (Hauspostille zu Mt 8,23–27, 1544). Vgl. auch mit gleicher Aussage WA 21, 99,22–24 (Winterpostille zu Mt 4,1–11, 1528) und WA 37, 318,15–22 (Predigt Nr. 17 über Lk 11,14 ff., 1534). Ähnlich WA 10 III, 240,24 f.: „Wenn wir [fest] stehen, das ist allein die Gnade,

von Christus verschlungen werden wie ein Strohhalbm vom Feuer.⁹ Auch biblische Anklänge werden von Luther aufgegriffen: „Spieße zu Strohhalmen“¹⁰ oder „Ihr geht schwanger mit einem Feuer und gebärt nicht mehr als einen Strohhalbm.“¹¹ Diese bildhafte Verwendung des Strohhalms hat sich bis heute nicht geändert, daher müssen diese Beispiele nicht vertieft werden.

Wohl aber sollen nun angesichts dieses Befundes diejenigen Stellen analysiert und kommentiert werden, in denen Luther dem Strohhalbm intensive Aufmerksamkeit zukommen läßt und ihn wohlwollend erwähnt: Der Strohhalbm wird aufgehoben. Es fällt auf, daß es sich um zwei Gruppen von Äußerungen handelt, in denen Luther das Bildwort in dieser Weise vertieft; sie lassen sich zudem einigermaßen klar voneinander abgrenzen: Zum einen wird das Aufheben eines Strohhalms in einigen Texten zwischen 1520 und 1525 zum Sinnbild für die wahrhaft guten Werke eines Christen; an diesen Stellen läßt sich vor allem die Entwicklung der Ethik Luthers hin zu einer ausgereiften Konzeption verdeutlichen. Zum anderen werden zumeist in späteren Texten die Macht Gottes und die Verbindlichkeit seiner Offenbarung mit dieser Redeweise plakativ geschildert; hier werden innerreformatorische Streitigkeiten theologisch verarbeitet.

1. Das Aufheben des Strohhalms als gutes Werk

Die Diskussion über Luthers reformatorischen Durchbruch wendet sich seit einiger Zeit weg von der Vorstellung eines datierbaren Ereignisses (gar im Turmzimmer) und gewichtet die theologische Entwicklung und die kontinuierliche Auseinandersetzung Luthers mit seinen Lehrern immer stärker.¹² Ohne explizit in diese Forschungsdebatte eingreifen zu wollen, möchte ich zeigen, daß sich auch die Ethik Luthers, ausgehend von seiner Rechtfertigungslehre, schrittweise entwickelt hat – und zwar nicht nur durch material-ethische Herausforderungen, die ihm durch Ereignisse oder Anfragen zukamen, sondern vornehmlich durch ein konzeptionelles Weiterdenken, das ihn 1522 zu seinem neuen Berufsverständnis geführt hat.¹³ Dieser Prozeß soll kurz geschildert werden.

sonst steht unsere Frommheit auf einem Strohhalbm und fällt bald dahin“ (Predigt Nr. 40 über Apg 12, 2, 1522).

⁹ Vgl. WA 52, 332,10–14 (Hauspostille zu Joh 3,16–21, 1544) und ebenso WA 21, 490,27 (Crucigers Sommerpostille zu Joh 3,16–21, 1544).

¹⁰ WA 16, 186,34 (Predigt über Ex 14, 1525) spielt auf Jes 2, 4 an.

¹¹ WA 7, 627,28 f. (Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bocks Emersers zu Leipzig Antwort, 1521) spielt auf Jes 33,11 an.

¹² Vgl. z. B. jüngst *Volker Leppin*, Martin Luther, Darmstadt 2006, 107–117.

¹³ Vgl. zum folgenden *Volker Stümke*, Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart 2007, vor allem Kapitel B 2 und B 4.

a) Die Frage nach den guten Werken eines Christen war für Luther zeit lebens vornehmlich eine soteriologische Frage, sie verband sich mit dem Seelenheil des sündigen Menschen, der im Gericht Gottes nicht werde bestehen können und dem folglich die ewige Verdammnis drohe. Dieser Mensch müsse, so Luther programmatisch in seiner Freiheitsschrift von 1520, zunächst durch das Gesetz Gottes gedemütigt und bezüglich seiner Sünde einsichtig gemacht werden,¹⁴ er müsse erkennen, daß er Gott zum Trödler degradiere¹⁵ und ihn seiner Gottheit und Ehre beraube, indem er nicht auf sein Evangelium, sondern vielmehr auf die eigenen Leistungen vertraue und sie als Verdienste betrachte.¹⁶ Erst der Christ, der sich auf Christus verlasse und dem Evangelium glaube, werde zu guten Werken befreit, indem er von sich selbst absehen und sich ganz auf das Gebot Gottes und die eigentlichen Adressaten seiner Werke konzentrieren könne: seine Nächsten.¹⁷ Nur der Christ sei der gute Baum gemäß Mt 7,17 f. und vermöge in der Folge auch gute Früchte zu bringen.¹⁸

Diese Unterordnung der Werke unter den Glauben wird von Luther ebenfalls 1520 im Sermon „Von den guten Werken“ mit dem Bildwort vom Aufheben eines Strohhalms verdeutlicht:

„Findet er [= jeder einzelne Mensch] sein Herz in der Zuversicht, daß es Gott gefalle, dann ist das Werk gut, wenn es auch noch so gering wäre wie einen Strohalm aufheben. Ist die Zuversicht nicht da, oder zweifelt er daran, dann ist das Werk nicht gut, selbst wenn es alle Toten auferweckte und der Mensch sich verbrennen ließe“.¹⁹

Der Glaube oder die Zuversicht des Herzens ist die notwendige Bedingung für gute Werke, denn nur der Glaube richtet den Handelnden auf Gott aus und läßt sich von dort her den Weg zum Nächsten weisen. Die Werke werden nicht an sich gewichtet, sie werden vielmehr relativiert; und angesichts der Bezogenheit (relatio) auf Gott gibt es zwischen ihnen keine graduellen Abstufungen, sondern ein disjunktives Urteil, das sich auf den Handlungsgrund bezieht. Die guten Werke des Christen sind somit vor Gott gleichwertig – Luther leugnet zwar keineswegs den erkennbaren Unterschied zwischen den einzelnen Werken an sich, doch ist diese Differenz für ihn soteriologisch irrelevant, weil Gott nicht die Werke ansieht, sondern den Glauben, „welcher als ein und derselbe in allen und jeglichen Werken ohne Unterschied ist, wirkt und lebt“.²⁰ Damit ist der Glaube als Grundlage der Ethik Luthers benannt.

¹⁴ Vgl. WA 7, 22–24 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, Abschnitte 6–9).

¹⁵ Vgl. WA 6, 211,34–36 (Von den guten Werken, 1520).

¹⁶ Vgl. WA 7, 25 f. (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, Abschnitte 11 und 13).

¹⁷ Vgl. WA 7, 38,6–8: „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe“ (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

¹⁸ Vgl. WA 7, 32,13–18 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

¹⁹ WA 6, 206,9–13 (Von den guten Werken, 1520).

²⁰ WA 6, 206,36 f. (Von den guten Werken, 1520).

b) Zwei Jahre später findet sich eine ähnliche Formulierung in der Kirchenpostille. In der Auslegung von Joh 21,19–24 greift Luther auf das Bildwort vom Aufheben eines Strohhalms zurück, allerdings mit zwei markanten Modifikationen:

„Darum müssen wir die Augen zutun, nicht die Werke [darauf] ansehen, ob sie groß, klein, ehrlich, verächtlich, geistlich, leiblich sind oder was sie auch für ein Ansehen und Namen auf Erden haben mögen, sondern auf den Befehl und Gehorsam [hin ansehen], der in ihnen ist; verkündigt es der Befehl, dann ist das Werk auch recht und köstlich, ganz göttlich, und wenn es so gering wäre wie einen Strohalm aufheben. Geht aber der Gehorsam und Befehl nicht [dahin], so ist das Werk auch nicht recht, sondern verdammenswert, gewißlich dem Teufel zu eigen, selbst wenn es so groß wäre wie Tote auferwecken“.²¹

Die plakative Gegenüberstellung von Totenaufweckung und Strohalm-Aufheben, die Luther wie im Sermon von 1520 verwendet, verdeutlicht wieder die Irrelevanz weltlicher Maßstäbe bei der Beurteilung der guten Werke aus christlicher Perspektive. Einzige Grundlage guter Werke bleibt weiterhin der Glaube. Doch spricht Luther nicht mehr von der „Zuversicht“, sondern vom „Gehorsam“ – und das markiert die erste Verschiebung im Glaubensbegriff: Während die Rede von der Zuversicht stärker den soteriologisch relevanten Aspekt der Heilsgewißheit unterstreicht, richtet sich die modifizierte Formulierung auf die ethische Konsequenz des rechtfertigenden Glaubens. Es geht primär nicht darum, daß der Christ getrost die gering eingeschätzten Werke verrichten dürfe, ohne Angst vor dem Gericht haben zu müssen, sondern um die Ausrichtung seines Lebens und seiner Werke am Gebot Gottes. Luther hat sich demzufolge stärker auf das Leben des Christen in der Welt eingelassen; die ethischen Fragen gewinnen an Relevanz.

An dieser Stelle tritt die zweite Modifikation hinzu, sie liegt in dem Wort „Befehl“, das an die Stelle des Begriffs „Gebot“ getreten ist. Auch im Sermon von 1520 hat Luther eine Gebotsethik vertreten,²² doch redet er jetzt vom Befehl Gottes und weitet damit den Bezugsrahmen der normativen Vorgaben aus: Während sich die Gebote auf den beiden Steintafeln des Moses befinden und numerisch begrenzt sind, handelt es sich bei den Befehlen um aktuelle und konkrete Forderungen Gottes, die weit über die zehn Gebote hinausgehen – bis hin zum Aufheben des Strohhalms. Diese Modifikation führt direkt zu Luthers neuem Berufsverständnis, mit dem er eine Antwort gibt auf die Frage, welche Befehle denn ein Christ zu beachten und welche Taten er entsprechend zu bewerkstelligen habe:

²¹ WA 10 I 1, 310,14–21 (Auslegung von Joh 21,19–24 in der Kirchenpostille, 1522).

²² Vgl. neben dem Umstand, daß Luther im Sermon „Von den guten Werken“ eben den Dekalog auslegt, insbesondere den Einleitungssatz zur Auslegung des erstens Gebots: „Zum ersten ist zu wissen, daß nur das gute Werke sind, was Gott geboten hat, wie auch nur das Sünde ist, was Gott verboten hat“ (WA 6, 204,13–15).

„Du möchtest einwenden: Wenn ich nicht berufen bin, was soll ich dann tun? Antwort: Wie ist es möglich, daß du nicht berufen seiest? Du wirst ja immer schon in einem Stand sein, du bist immer schon Ehemann oder Ehefrau, Sohn oder Tochter, Knecht oder Magd. Nimm den geringsten Stand für dich: Bist du ein Ehemann, meinst du, du habest nicht genug zu schaffen in diesem Stand? So Ehefrau, Kind, Gesinde und Güter zu regieren, daß alles im Gehorsam gegen Gott geschehe und du niemandem Unrecht tust? ... Ebenso wenn du ein Sohn oder eine Tochter bist, meinst du, du habest nicht genug mit dir zu tun, daß du züchtig, keusch und Maß haltend deine Jugend hältst, deinen Eltern gehorsam bist und niemandem mit Worten oder Werken zu nahe trittst? Weil man es verlernt hat, solche Befehle und Berufe zu achten, geht man statt dessen hin und betet Rosenkränze und tut dergleichen, was nicht dem Beruf dient, und keiner denkt daran, daß er seinen Stand wahrnehme“.²³

Luther verbindet den Befehl (oder Ruf) Gottes mit dem jeweiligen Stand des Christen – und damit sind wiederum zwei Aspekte verbunden. Erstens findet der Christ in der konkreten Umgebung das anbefohlene Betätigungsfeld immer schon vor; damit geraten die gesellschaftlichen Handlungsfelder in das theologische Blickfeld. Zweitens meint Luther nicht mehr nur einzelne gute Werke, sondern eine kontinuierliche, das Leben begleitende und gestaltende Aktivität des Christen: den Beruf. Beide Aspekte gewinnen für Luther Kontur durch seine Auseinandersetzung mit dem Mönchtum und insbesondere dem Insistieren der Mönche auf einer besonderen, sie auszeichnenden Berufung Gottes.

Ich beginne mit dem zweiten Aspekt: Im Sermon von 1520 hatte Luther die guten Werke noch als vereinzelte Taten entfaltet. Er konnte damit zwar erfolgreich die Werkgerechtigkeit zurückweisen: Nicht soteriologisch aufgeladene Handlungen wie Wallfahrt oder Ablasskauf, sondern weltliche Taten der Nächstenliebe seien dem Glaubenden aufgetragen.²⁴ Luthers Adressaten waren christliche Bürger. Die Mönche hingegen hat er mit dieser Argumentation noch nicht widerlegen können, denn sie konnten auf ihr Gelübde verweisen, das nicht auf einzelne Taten beschränkt sei, sondern ein ganzes Leben umfasse und somit eine besondere Berufung darstelle.²⁵ In seiner Schrift „De votis monasticis“ von 1521 setzt sich Luther kritisch mit dieser Argumentation und folglich auch mit seinem eigenen Klostereintritt auseinander. Er hält fest, daß auch ein monastischer Lebensentwurf nicht heilsrelevant, sondern in die persönliche Freiheit eines Christen gestellt sei.²⁶ Was für einzelne Werke gilt, gelte ebenso für den Beruf des Mönchs: Weder die einzelne Tat noch das Lebens-

²³ WA 10 I 1, 308,6–12.14–20 (Auslegung von Joh 21,19–24 in der Kirchenpostille, 1522).

²⁴ Vgl. bereits die Forderungen der Ablassthesen: „Man soll die Christen lehren: Wer einen Bedürftigen sieht und ihm nicht hilft, und statt dessen sein Geld für Ablass gibt, der hat sich nicht des Papstes Ablass, sondern Gottes Zorn erworben. Man soll die Christen lehren, daß, wer keinen Überfluß besitzt, verpflichtet ist, das Notwendige für sein Hauswesen zu behalten und keineswegs für Ablass zu verschwenden“ (Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, 1517, Thesen 45 und 46; WA 1, 235,26–29).

²⁵ Vgl. WA 8, 610,17–23 (De votis monasticis, 1521).

²⁶ Vgl. WA 8, 604,10–23 (De votis monasticis, 1521).

werk rechtfertigten den Menschen; würden sie mit dieser Absicht ausgeführt, so brächte sich darin die Sünde des Menschen zum Ausdruck. Diese in der Auseinandersetzung mit dem vermeintlichen Vorrecht der Mönche entdeckte Einsicht wird 1522 in der Kirchenpostille ethisch entfaltet. Die soteriologische Gleich-Gültigkeit der Werke wird transformiert zur Gleichheit der Berufe vor Gott. Guten Gewissens kann, ja soll der Christ seinen Berufspflichten nachkommen, auch wenn er in dieser Zeit nicht – wie der Mönch – fromme Werke verrichten kann. Denn solche frommen Werke sind soteriologisch nicht gefordert, befohlen (von Gott) sind hingegen – unabhängig von soteriologischen Implikationen – die konkreten Berufstätigkeiten. Auch hier weitet sich der Blick Luthers über die Rechtfertigung hinaus hin zu den konkreten Lebensvollzügen und Handlungsanweisungen – und damit in ethische Bereiche.

Nunmehr ist der erste Aspekt erreicht: Luther rekurriert auf die dem Menschen immer schon vorgegebenen Stände, sie geben den jeweiligen Lebensvollzug vor und prägen damit das alltägliche Leben. Näherhin greift Luther auf die Dreiständelehre zurück,²⁷ entfaltet sie aber zumeist mit Blick auf konkrete Tätigkeitsfelder (eben Berufe), während die gesellschaftliche Ordnung schlicht akzeptiert²⁸ und nicht eigens analysiert wird.²⁹ Luther übernimmt aus der spätmittelalterlichen Ständelehre die Vorstellung einer „Harmonie in der Ungleichheit“³⁰, also ein Zusammenwirken der von Gott entsprechend eingerichteten Stände zum umfassenden Wohl der Gesellschaft. Dadurch wird die Berufstätigkeit als von Gott geschaffene Form der Mitarbeit (*cooperatio*) des Christen in der Welt und für das Wohlergehen der Welt im Kampf gegen den Teufel verstanden.³¹ Die Berufswerke gelten gemäß der reformatorischen Erkenntnis Luthers soteriologisch nicht *coram Deo*; nunmehr wird konzeptionell ersichtlich, was es heißt, daß sie *coram mundo* vollbracht werden: In seinen irdischen Bezügen und gesellschaftlichen Verrichtungen lebt der Christ seinen

²⁷ Seit 1519 unterscheidet Luther folgende drei Stände: den Nährstand (*oeconomia*), den Wehrstand (*politia*) und den Lehrstand (*ecclesia*); vgl. WA 2, 734,23–27 (Ein Sermon von dem heiligen, hochwürdigen Sakrament der Taufe, 1519).

²⁸ Vgl. WA 43, 30,13 f. (Genesisvorlesung, 1535–1545, zu Gen 18,15): „Nützlichweise ist dieses Leben in drei Stände unterteilt worden: der eine ist das häusliche Leben [*vita oeconomica*], das andere ist das politische [*politica*] und das dritte ist das kirchliche [*ecclesiastica*] Leben“.

²⁹ Indizien für diese Schwerpunktsetzung Luthers sind erstens die unklare Bestimmung des Lehrstandes (der sowohl die Kirche als Ort des Gottesdienstes wie die Schule als weltliche Bildungseinrichtung umfaßt), zweitens detaillierte Beschreibungen der Ämter (bzw. Berufe) innerhalb des jeweiligen Standes und drittens der Rekurs auf die grundlegend gebotene Nächstenliebe, durch den ein individueller Freiraum bei der Berufsausübung eröffnet wird (vgl. vor allem WA 26, 504 f. [Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528]) – nähere Ausführungen dazu bei *Stümke* (s. o. Anm. 13), Kapitel B 3.

³⁰ *Otto Gerhard Oexle*, Die Entstehung politischer Stände im Spätmittelalter – Wirklichkeit und Wissen; in: *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, hg. von *Reinhard Blänkner* und *Bernhard Jussen*, Göttingen 1998, 137–162, 159.

³¹ Vgl. WA 39 II, 42,3 f. (52. These der Zirkulardisputation über Mt 19,21,1539).

Glauben und bringt die geforderte Nächstenliebe zur Geltung. Er kann dies guten Gewissens in den unterschiedlichen Ständen und Berufen tun, weil und sofern diese von Gott gleichermaßen als Orte der Mitarbeit geschaffen wurden.³²

Hiermit hat Luther die Grundlagen seiner Sozialethik errichtet: Beruf steht nicht nur für die Kontinuität der Werke im Lebensentwurf (= zweiter Aspekt), sondern auch für die soziale Einbettung der Werke in die gesellschaftliche Ordnung (= erster Aspekt).³³ Dementsprechend ist der Nächste nicht mehr nur der mir konkret Begegnende, sondern auch der Mitbürger. In dieser erweiterten Konstellation ist der Christ auf Befehle Gottes gewiesen, die dessen Grundgebote, den Dekalog und seine Zuspitzung im Doppelgebot der Liebe, konkretisieren. Diese Ausweitung der normativen Vorgaben führt allerdings nicht zu einer neuen Gesetzlichkeit, vielmehr sieht Luther auch im natürlichen Gesetz und in den erkennbaren Ordnungsstrukturen solche Vorgaben des Schöpfers. Zudem werden für ihn Vernunft und Erfahrung in weltlichen und ethischen Fragen zu wichtigen Unterstützungsinstanzen des Christen.³⁴ Mit Hilfe des Bildworts vom Aufheben eines Strohhalms veranschaulicht Luther, daß selbst geringfügige oder gesellschaftlich minder geachtete Tätigkeiten hilfreiche Werke der Nächstenliebe sein können, die der Christ auch beruflich im Glaubensgehorsam verrichten kann (bzw. soll). Damit erhält der Glaube als Grundbedingung guter Werke noch einen weltlichen Bewertungsmaßstab: Die Orientierung an der Nächstenliebe ist der weltliche Maßstab guten Handelns – und nicht dasjenige, was die Welt als gut ansieht, also das Imposante und Außergewöhnliche (wie das Auferwecken der Toten). Damit hat hier eine „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ stattgefunden, die zu den Quellen des modernen Selbstverständnisses zu zählen ist³⁵ und über die mittelalterliche Ethik hinausführt.³⁶

³² Luther kennt übrigens auch verbotene, also gegen Gottes Schöpfung gerichtete Berufe; er rekurriert vor allem auf den Räuber, den Wucherer, die Prostituierte und den Papst samt dem gesamten kirchlichen Klerus sowie Mönchen und Nonnen (vgl. WA 10 I 1, 317,21–23 [Auslegung von Joh 21,19–24 aus der Kirchenpostille, 1522]). Auch bei dieser Auflistung bleibt Luther der Dreiständelehre verhaftet: Der Klerus steht als Negativbeispiel für geistliche Ämter, die Prostituierte und der Wucherer stiften Unruhe im Nährstand, der sowohl die Familie wie das Wirtschaftsleben umfaßt, und der Räuber verkehrt durch seinen Rechtsbruch und durch seine Gewaltanwendung den Wehrstand.

³³ Vgl. *Hans G. Ulrich*, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Münster 2005, 590.

³⁴ Vgl. WA 30 II, 562,11f.: „Denn Gott hat der Vernunft das zeitliche Regiment und die leibliche Existenz unterworfen“ (Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle, 1530). Vgl. auch WA 40 I, 305,7f.: „Politik und Wirtschaft sind Angelegenheiten der Vernunft“ (Großer Galaterbriefkommentar, 1531/1535 zu Gal 2, 21).

³⁵ *Charles Taylor*, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/Main 1996, 386: „Die ganze neuzeitliche Entwicklung der Bejahung des gewöhnlichen Lebens wird meines Erachtens in allen ihren Facetten von der geistigen Einstellung der Reformatoren angedeutet und eingeleitet“.

³⁶ *Max Josef Suda*, *Ethik. Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben*, Wien 2005, 121, hebt hervor, daß Luthers Berufsverständnis die antiken Ethikkonzepte (Gesetzesethik, Güterlehre und Tugendethik) im Sinne Hegels in sich aufhebt und somit den Übergang zur Neuzeit markiert: „Der Beruf des Menschen ist nach Luther beseligende Gemeinschaft mit

c) Allerdings muß gewährleistet bleiben, daß auch die berufliche Tätigkeit nicht in das falsche Fahrwasser gerät und unter den Hand wieder soteriologisch aufgeladen wird; die reformatorische Grunderkenntnis darf durch die stärkere Berücksichtigung ethischer Aspekte nicht aufgeweicht werden, wie Luther 1522 deutlich festhält:

„Darum darfst du ihn nicht suchen mit irgendeinem Werk, sondern tu nur die Werke frei dahin, so wird die Folge, das ist das ewige Leben, von ihm selbst kommen ohne deinen Versuch. Denn wenn ich den Himmel offen stehen sähe und könnte ihn verdienen, indem ich einen Strohalm aufhebe, so wollte ich es doch nicht tun, daß ich nicht sprechen dürfte: seht, ich habe es verdient“.³⁷

Das Bild des aufgehobenen Strohhalms setzt Luther an dieser Stelle also ein, um zu veranschaulichen, daß jede noch so marginale Mitwirkung am Heil ausgeschlossen ist. Die Freiheit eines Christenmenschen bestehe vielmehr darin, daß er alle Tätigkeiten – vom einzelnen Werk bis hin zum Beruf und zur gewählten „Lebensform“ – ohne fromme Berechnung und ohne Gunsterschleichung bei Gott vollzieht; dazu werde er im Glauben an Christus befreit. Nicht der eigene Nutzen, sondern die Linderung der Not des Nächsten sei das Ziel des von Gott gebotenen guten Handelns, auch wenn der Christ davon nicht einmal einen Strohalm als Gewinn hätte.³⁸ Nur im freien (nicht soteriologisch eingebundenen) Glaubensgehorsam werden gute Werke vollbracht – und zwar in der und für die Welt, nicht hingegen im weltabgewandten Kloster, wie Luther 1524 noch einmal betont:

„Wo ein Werk im Willen Gottes geschieht, es sei so gering wie es wolle, so ist es größer und Gott angenehmer als das größte Werk eines großen Werkheiligen oder aller Gleisner. Bei Gott gilt nicht, wie groß ein Werk ist. Rosen abrechnen, einen Strohalm aufheben – wenn es im Glauben geschieht und in seinem Willen, ist [es] ihm lieber und angenehmer als ein ganzes Kloster gebaut“.³⁹

d) Zweimal verdeutlicht der späte Luther wiederum anhand unseres Strohhalms die Vorrangigkeit des Glaubens vor den guten Werken an Christus, der uns zugute zunächst Gabe (sacramentum) und daraufhin auch Beispiel (exemplum) ist. So heißt es in der Weihnachtspostille von 1528:

„Denn wenn er [= Christus] nur einen Strohalm aufgehoben hätte für unsere Erlösung, so wäre es doch alles gut. Nun ist aber seine Erlösung ganz heilig und alles nützlich durch den Glauben. Also müssen wir uns auch einer dem anderen nützlich machen“.⁴⁰

Gott (Güterethik), weiters Tätigkeit der Liebe zum Nutzen der Mitmenschen (Tugendethik) in Verwirklichung des Gebots der Nächstenliebe (Gesetzesethik)“.

³⁷ WA 10.III, 280,8–11 (Predigt 45 über Lk 16, 1ff., 1522).

³⁸ Vgl. WA 52, 117,20–25: „Wer aber Gott und seinem Nächsten recht dienen will, der sehe nicht auf seinen Nutzen, sondern nur auf die Not, die vorhanden ist, und daß Gott es haben will und also befohlen hat, daß man den Nächsten in der Not nicht stecken lassen soll, selbst wenn man gleichsam nicht einmal einen Strohalm genießen, ja sogar noch allen Undank damit verdienen sollte“ (Hauspostille zu Mt 8, 1–13, 1544).

³⁹ WA 14, 346,30–35 (Predigt Nr. 47 über Gen 27, 1524).

⁴⁰ WA 21, 154 f. (Winterpostille zu Mt 21, 1–9, 1528).

Das Aufheben des Strohhalms wird jetzt nicht mehr von den Christen, sondern von Christus vollzogen, aber dieser Subjektwechsel ändert nicht den thematischen Bezug auf die guten Werke und die Rechtfertigung: Das Heil hängt allein an Christus, was immer er für uns getan (und uns – als Gabe, also *sola gratia* – geschenkt) hat. Nachfolgen können und sollen wir ihm nur, sofern er Exempel ist und die Nächstenliebe gelebt hat. Solche guten Werke, die nur im Glauben geschehen können, werden wiederum nicht vereinzelt, sondern das Leben umgreifend geschildert. Luther exemplifiziert sie negativ am monastischen Leben und positiv an den (ständischen) Berufen: Bauer und Handwerker dienten dem Gemeinwohl und verwirklichten so das Gebot der Nächstenliebe; die Mönche benähmen sich demgegenüber kindisch.⁴¹

In einer Predigt von 1532 über das verlorene Schaf (Lk 15) wird die Rede von Christus als Gabe und Beispiel an seiner Einstellung zum Gesetz durchdacht, wobei der Strohalm dieses Mal negativ konnotiert ist. Einerseits lasse sich Christus (von den Pharisäern) nicht an das Gesetz binden, andererseits erfülle er freiwillig das Gebot der Nächstenliebe – und zwar weitaus mehr, als es je ein Mensch werde erfüllen können:

„Gleich wie Christus gezwungen nicht einen Strohalm aufheben will, aber ungewzungen läßt er sich für mich und alle Welt ans Kreuz schlagen und stirbt für das verlorene Schäflein“.⁴²

Durch sein Leben und Handeln wird Christus für uns zur Gabe und zum Beispiel. Auch wir sind durch sein Heilswerk, uns zugänglich in Wort und Sakrament, frei vom Gesetz, aber zugleich gefordert, das Gebot der Nächstenliebe freiwillig (ohne Rechtfertigungsdruck) zu erfüllen.⁴³ Allerdings wird der Berufsbezug nicht mehr entfaltet, der soteriologische Duktus der Predigt eröffnet einer expliziten Ethik an dieser Stelle keinen Raum.

e) Am Beispiel der Rede Luthers vom Aufheben eines Strohhalms sind die Grundlagen seiner Berufsethik vorgestellt worden. Ausgangspunkt ist die Rechtfertigungslehre; der Stand, das Amt und der weltliche Beruf des Christen spielen in soteriologischer Hinsicht keine Rolle. Diese „Gleichgültigkeit des Berufes“⁴⁴ hat nun für Luther seit 1522 zwei Bedeutungen. Sie besagt zum einen negativ, daß aufgrund des jeweiligen Berufes keine Geltung des Christen vor Gott beansprucht werden kann (die Kritik an den Ansprüchen des Mönchtums von 1521). Zum anderen beinhaltet sie, daß die Berufe untereinander gleichwertig sind – und zwar aus zwei Gründen: Sie sind erstens alle untauglich zur Rechtfertigung, und sie sind zweitens alle von Gott gewollt als Gestaltungsmöglichkeit des Glaubens. Diese zweite, 1522 entfaltete, positive Erkenntnis der Gottgewolltheit macht Luther am Begriff des Glaubensgehorsams fest, der in dem jeweiligen Beruf einen Befehl Gottes findet, so daß er in

⁴¹ Vgl. a. a. O., 155, 4–9.

⁴² WA 36, 281, 19–21 (Predigt Nr. 37 über Lk 15, 1–10, 1532).

⁴³ Vgl. a. a. O., 276, 16–32.

⁴⁴ *Gustaf Wingren*, *Luthers Lehre vom Beruf*, München 1952, 21.

ihm seinen Glauben leben kann, indem er diesem konkreten Befehl Gottes gehorsam ist. Damit hat Luther das ganze Lebenswerk des Menschen unter der normativen Ausrichtung auf die Nächstenliebe eingefangen. Seine Berufsethik impliziert dementsprechend die Ablehnung eines asketischen, weltflüchtigen Verhaltens und tendiert zur kontinuierlichen Verantwortungsübernahme als Gestaltwerdung der Nächstenliebe. Die Möglichkeit zu guten Werken ist nicht auf die Freizeit oder auf außergewöhnliche Herausforderungen beschränkt, vielmehr ist gerade der berufliche Alltag von Luther als Ort gelebten Glaubensgehorsams vorgestellt worden.

Das Bildwort vom Aufheben eines Strohhalms dient in diesem Kontext überwiegend der Kontrastierung wahrhaft guter, nämlich in der richtigen Glaubenshaltung vollzogener Werke von denjenigen Handlungen, die nach Meinung der sündigen Welt beachtenswert und zu loben seien. Das in weltlicher Perspektive geringe Werk ist durch Gottes Befehl qualifiziert, während das Imposante und Außergewöhnliche in einer lutherischen Berufsethik belanglos ist und in soteriologischer Hinsicht sogar gefährlich sein kann, weil es einen falschen Maßstab insinuiert: Christen sind grundlegend zu einer kontinuierlichen Wahrnehmung der vermeintlich geringen Werke in der Welt gerufen; ein Werk wie das Auferwecken der Toten ist bestenfalls eine Ausnahme, vor allem aber zählt es zum Heilswerk Christi, bei dem es keine menschliche Mitwirkung gibt.

2. *Das Aufheben des Strohhalms als Machttat Gottes*

Neben der dargestellten ethischen Verwendung gibt es bei Luther seit 1525 einen veränderten Rekurs auf den Strohalm, durch den nicht mehr das Handeln der Christen, sondern die Macht Gottes und insbesondere die Verbindlichkeit seiner Offenbarung veranschaulicht werden. Dabei geht es Luther nicht darum, die theologische Einbindung seiner Berufsethik zu betonen, vielmehr will er zeigen, daß Gott sich nicht nur ethisch, sondern auch soteriologisch, bei der Wahl seiner Heilmittel, an das Alltägliche gebunden hat: Gott läßt sich in den kleinen, gewöhnlichen Zeichen finden: im Beruf, im Wasser, in Brot und Wein. So heißt es im Großen Katechismus von 1529:

„Was aber Gott einsetzt und gebietet [wie die Taufe], kann nicht vergeblich, sondern muß eitel köstlich Ding sein, wenn es auch dem Anschein nach geringer als ein Strohalm wäre. ... Denn das hat einen viel köstlicheren Schein, daß ein Mönch viel schwere, große Werke tut, und halten alle mehr davon, was wir selbst tun und verdienen. Aber die Schrift lehret so: Wenn man gleich aller Mönche Werke auf einen Haufen schüttete, wie köstlich sie gleißen mögen, so wären sie doch nicht so edel und gut, als wenn Gott einen Strohalm aufhobe“.⁴⁵

⁴⁵ WA 30 I, 213,3–5.19–23 (Großer Katechismus, 1529).

Luther hält auch an dieser Stelle einerseits an der Negativfolie des monastischen Lebens fest, es dient als Paradigma der von der Welt hoch geachteten, von Gott aber verworfenen Werkgerechtigkeit; damit ist zugleich der für ihn dominante soteriologische Aspekt als Hintergrund weiterhin präsent. Andererseits nimmt Luther einen Subjektwechsel vor, weil nicht mehr der handelnde Christ, sondern Gott den Strohalm aufhebt – und dadurch gerät das Bildwort in eine leichte Schiefelage: Es stehen sich nicht mehr zwei gleichwertige Kontrahenten direkt gegenüber; nicht gute Werke des Christen sind dem mönchischen Treiben konfrontiert, sondern das Heilshandeln des allmächtigen Gottes,⁴⁶ aufgewiesen hier am von ihm eingesetzten Sakrament der Taufe.

Allerdings gibt es zwei gemeinsame Bezugspunkte der christlichen Werke und des göttlichen Heilshandelns, die eine Konstanz in Luthers Verwendung des Bildwortes belegen. Beide sind erstens gegründet in einem Gebot Gottes, und beide bestechen zweitens nicht durch weltliche Imposanz, sondern durch göttliche Effektivität, die sich in klar vorgegebenen Geboten – zunächst in den weltlichen Berufsanforderungen, nunmehr in den Einsetzungsworten – und in elementaren Bezügen – zunächst den konkreten Notwendigkeiten in der Lebenswelt, nunmehr in einem alltäglichen Zeichen – verbirgt.⁴⁷ Sowohl die Mitarbeit der Christen an der Konkretisierung der Nächstenliebe wie die Heilzusage Gottes im Sakrament verwirklichen sich nicht in außergewöhnlichen Aktionen, sondern in den von Gott bestimmten, aber von der Welt gering geschätzten (oder gar verachteten) Vollzügen.⁴⁸

Im Hintergrund dieser veränderten Aussagerichtung des Bildes steht die Auseinandersetzung Luthers innerhalb der reformatorischen Bewegung über das rechte Verständnis der beiden verbliebenen Sakramente Taufe und Abendmahl.⁴⁹ Luther betont die Heilswirksamkeit der beiden Sakramente und re-

⁴⁶ Vgl. zur Betonung der Macht Gottes WA 33, 289,2–5: „Was Gott tut, wenn es auch so klein wäre wie ein Strohalm, so heißt es doch ein starkes und großes Werk“ (Wochenpredigt über Joh 6, 63, 1531) und WA 45, 397,2 f.: „Gott kann einen Strohalm so schwer machen wie hundert Zentner Blei“ (Viele fast nützliche Punkte, 1537).

⁴⁷ Vgl. auch WA 53, 592,36–38 (Vom Schem Haphoras und vom Geschlecht Christi, 1543) im Kontext der Sakramentslehre, von Luther allerdings als Aussage von Juden referiert: „Wer in Gottes Wort einen Strohalm aufhöbe, täte ein besseres Werk als alle Mönche, Nonnen, Bischöfe, der Papst etc.“

⁴⁸ Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Gott bisweilen außergewöhnliche Taten vollbringt wie die Auferweckung des Lazarus oder die Bekehrung des Paulus. Luthers Betonung der Bindung Gottes an alltägliche Zeichen (die sakramentalen Elemente wie die beruflichen Verrichtungen) ist nicht gegen solche Wunder Gottes gerichtet, sondern gegen die menschliche Bevorzugung des Außergewöhnlichen und gegen den damit verbundenen Irrglauben, daß sich die Allmacht Gottes insbesondere in solchen Machterweisen zeige.

⁴⁹ Vgl. WA 30 III, 115,3 f. 29 f.: In Auseinandersetzung mit Oecolampad insistiert Luther auf dem Befehl Gottes, der die Taufe mit Wasser verbindlich mache, ebenso wie das Aufheben eines Strohhalms zu einer geistlichen Tätigkeit würde, wäre es befohlen (Marburger Gespräch, 1529). – Grundlegend zu Luthers Sakramentenlehre vgl. *Albrecht Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 4: Die Taufe. Das Abendmahl, hg. von *Gottfried Seebaß*, Göttingen 1993.

kurriert dazu auf die exakt vorgegebene Einsetzung durch Gott,⁵⁰ die nicht durch menschliche Erwägungen verfälscht werden dürfe. Wie menschliche Erwägungen ein falsches Bild von den guten Werken gezeichnet und dieses dann kirchlich als verbindlich erklärt hätten, werde auch das sakramentale Heilswirken Gottes von menschlichen Scheinplausibilitäten überlagert und desavouiert. In beiden Fällen vertraue man nicht dem Wortlaut der Schrift, in dem die Heilszusage Gottes verbürgt sei, sondern priorisiere eigene Erwägungen, wogegen Luther in der Fastenpostille 1525 protestiert:

„Darum ist es allenthalben einerlei Speise und Trank geistlich, worin Gott sein Wort und Zeichen setzt, es sei wie äußerlich und leiblich es wolle. Und wenn er mich hieße, einen Strohalm aufheben, so wäre alsbald an dem Strohalm geistliche Speise und Trank, nicht um des Strohhalms willen, sondern um des Wortes und Zeichens göttlicher Wahrheit und Gegenwärtigkeit willen.“⁵¹

Wer die Einsetzungsworte verfälsche – wie die „Rotten und Sekten“ – werde beim Wettlauf, den Paulus 1 Kor 9, 24 ff. schildert, das Ziel nicht erreichen, sondern – wie die Israeliten – nach der Rettung durch Gott in der Wüste umkommen. Anders als bei den guten Werken geht es in der Frage des rechten Sakramentsverständnisses für Luther also unmittelbar um das Heil der Geretteten. Dementsprechend fordert er die Unterordnung unter Gottes Wort und kritisiert als gegenteilige Haltung den Hochmut der (weltlich gefangenen) Vernunft, die das Imposante und Wunderbare als Maßstab vor Augen habe und damit die eigene Ehre verfolge.⁵² Die Wahrheit der göttlichen Einsetzungsworte werde nicht am Maßstab der Vernunft gewonnen, sondern sei im Urheber verbürgt. Mögen Wasser, Brot und Wein ebenso wie ein Strohalm alltägliche Dinge sein, sie werden durch Gottes Wort zu besonderen Elementen seiner Heilszusage; darum soll der Christ auf diese verbindliche Zeichensetzung Gottes achten:⁵³ „Wenn [Gott] sich auch gleich

⁵⁰ Vgl. WA 19, 496,15–20: „Weil Christus nun hier mit klaren Worten sagt: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib‘ etc., bin ich gewiesen, den Worten zu glauben, so fest wie ich allen Worten Christi glauben muß. Selbst wenn er nur einen Strohalm reichte und solche Worte spräche, sollte ich es glauben. Darum muß man Mund, Augen und alle Sinne schließen und sagen: ‚Herr, du weißt es besser als ich‘. Genauso ist es auch mit der Taufe“ (Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, 1526).

⁵¹ WA 17 II, 132,16–21 (Fastenpostille zu 1 Kor 9, 24 ff., 1525).

⁵² Vgl. a. a. O., 128 f. und 134 f.

⁵³ Vgl. WA 24, 254,7–9: „Deshalb liegt es ganz an Gottes Wort. Wenn Gott auch [nur] von einem Strohalm redet, ist es dennoch ein ewiges Wort, so daß, wer daran glaubt, wird gerechtfertigt und fromm, daß er Gott und genug hat in Ewigkeit“ (Predigten über das 1. Buch Mose [zu Kap. 12], 1527). Im Kontext dieser Predigt stellt Luther wieder eine Verbindung zum allein rechtfertigenden Glauben her (vgl. a. a. O., 244–247), den Abraham hatte, so daß er allein auf den Befehl Gottes hin und trotz sehr ungewisser Zukunftsaussichten sein Vaterland verließ – was ein Kartäuser nicht akzeptieren würde, weil er sich auf die eigene Vernunft und die eigenen Werke berufe. Und diese Autorität des göttlichen Wortes gelte nicht nur hinsichtlich zeitlicher Dinge (wie der Verheißung von Land und Sohnschaft an Abraham), sondern auch für die ewigen Dinge, von denen das Neue Testament spreche (vgl. a. a. O., 254,18 ff.).

in einem Strohalm wollte finden lassen, so sollte man ihn daselbst suchen und ehren“.⁵⁴

Hier nun dient die Rede vom Strohalm der Veranschaulichung der Freiheit Gottes, der aus sich heraus diejenigen äußerlichen Zeichen bestimmt, in denen er zu finden ist. Für die Propheten sei es der Tempel gewesen, für die Christen seien es die Predigt und die Sakramente, nicht hingegen der frei wehende Geist, wie die „Rottengeister“ behaupteten. Sie würden vielmehr den Unterschied zwischen menschlichen Werken und göttlichen Geboten verkenne, indem sie die Sakramente auf eine Stufe stellten mit den Wallfahrten und dem Klosterleben. Dagegen hält Luther am kategorialen Unterschied zwischen menschlichen Werken und göttlichen Stiftungen fest: Die Sakramente seien von Gott und nicht von Menschen eingesetzt worden,⁵⁵ demzufolge unterlägen sie auch nicht menschlichen Erwägungen, sondern seien insbesondere angesichts ihrer unmittelbaren Heilsrelevanz schlicht auszuführen – wie gegebenenfalls das Aufheben eines Strohhalms.⁵⁶

Auffällig ist an dieser Argumentation, daß der eigenständig handelnde Mensch in den Hintergrund tritt und Gott als maßgeblicher Akteur im Zentrum steht. Diese Veränderung ist primär dem Perspektivenwechsel geschuldet: In Heilsfragen kommt für Luther alles darauf an, daß allein Gott und auf keinen Fall der Mensch handelt – sola gratia und solus Christus. Der Mensch ist lediglich und ausschließlich zum gehorsamen Nachvollzug verpflichtet – der Spielraum, den Luther im Bereich der guten Werke eröffnet hatte, wird hier nicht zugestanden. Das Leben des Christen in der Welt wird nicht mehr vorrangig als ethische Herausforderung verstanden, sondern als Festhalten am rechten Glauben angesichts der Irrlehren. Dementsprechend haben anscheinend Vernunft und Erfahrung kein Eigenrecht mehr. Aber dieser Eindruck trifft so vollständig nicht zu, denn Luther verneint zwar ethisch wie soteriologisch einen normativen Rekurs auf diese menschlichen Errungenschaften, weil sie immer von der Sünde überlagert und geprägt seien, die sich im Ungehorsam gegen Gottes Wort zeige.⁵⁷ Doch die an den rechten Ort

⁵⁴ WA 16, 211,13f. (Predigt Nr. 16 über Ex 15, 1525).

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 209–211.

⁵⁶ Vgl. WA 50, 648,7–12. 27–29: „Wenn dich Gott hieße, einen Strohalm aufzuheben oder eine Feder zu reißen mit solchem Gebot, Befehl und Verheißung, daß du dadurch solltest die Vergebung aller Sünden, seine Gnade und ewiges Leben haben, solltest du das nicht mit aller Freude und Dankbarkeit annehmen, lieben, loben und darum denselben Strohalm und Feder für hochheilig halten und dir lieber sein lassen, als Himmel und Erde ist? Denn wie gering der Strohalm und die Feder ist, dennoch kriegest du dadurch solches Gut, das dir weder Himmel noch Erden, ja alle Engel nicht geben können. Warum sind wir denn so schändliche Leute, daß wir der Taufe Wasser, Brot und Wein, das ist Christi Leib und Blut, mündliches Wort eines Menschen, Hände auflegen zur Vergebung nicht auch so hochheilig halten, wie wir den Strohalm und die Feder halten würden ...? Und wenn du gleich Himmel und Erde tragen könntest, damit du selig würdest, ist dennoch alles verloren, und der, so den Strohalm (wo es geboten wäre) aufhobe, der täte mehr als du“ (Von den Konziliis und Kirchen, 1539).

⁵⁷ Vgl. WA 29, 681,3f.: „Wenn Gott [den Engeln] befiehlt, einen Strohalm aufzuheben, tun sie es von Herzen. Dies tun wir sicher nicht“ (Predigt Nr. 80 über Lk 2, 14, 1529).

verwiesene Vernunft sei durchaus ein guter Ratgeber in ethischen Fragen, sofern sie nämlich sowohl die soteriologische Irrelevanz der Werke wie deren Ausrichtung an der gebotenen Nächstenliebe verstanden und akzeptiert habe. Gleiches muß analog mit Blick auf die Sakramente gelten, auch hier ist ein vernünftiger Nachvollzug der göttlichen Setzungen von Luther nicht abgelehnt worden.

Darüber hinaus könnte man fragen, ob sich in dieser Änderung hinsichtlich des handelnden Subjekts nicht auch eine Erfahrung des späten Luther niederschlägt, der selbst seit 1525 nicht mehr im Zentrum des reformatorischen Geschehens steht,⁵⁸ sondern eine sowohl politische wie theologische Ausweitung seiner Impulse erkennt, die er nicht mehr kontrolliert und auf die er auch nur begrenzten Einfluß hat – weder die Bauern noch die „Schwärmer“ lassen sich durch seine Argumente zurückrufen. In den vorangegangenen Jahren stand Luther als Akteur im Zentrum der Reformation; dabei hat er keine imposanten Wunder vollbracht, sondern nach eigenem Verständnis gehorsam seinen Beruf als Lehrer und Prediger der Kirche ausgeübt. Doch er hat erlebt, welche gewaltigen Veränderungen aus seinen Werken (durch Gottes Wirken) resultierten. Seinen Beruf hat Luther weiterhin ausgeübt, mußte jedoch nunmehr feststellen, daß andere Kräfte sich ihm widersetzten. Angesichts dieser veränderten Erfahrung rekurriert Luther nach 1525 verstärkt auf die Macht Gottes, die sich durchsetzen werde gegen die teuflischen Angriffe. Denn der von Gott erwählte Strohalm sei mächtiger als alle menschlichen und teuflischen Anstrengungen.⁵⁹ Darum habe der Christ sich auch gegen das weltliche Unverständnis am Wort Gottes zu orientieren,⁶⁰ es sage ihm, wo das Heil zu finden sei und wie er im Glauben leben und handeln solle.⁶¹ Beides ist gekennzeichnet durch eine Verborgenheit *sub contrario*: Nicht in imposanten Wundern, sondern im einfachen Mahl, im Eintauchen in gewöhnliches Wasser und vor allem in einem konkreten Menschen⁶² ist Gottes Heil zu finden.

⁵⁸ Vgl. *Leppin* (s. Anm. 12), 257.

⁵⁹ Vgl. WA.TR 3, Nr. 3687, 534,12f.: „Gott fragt nicht danach, wie stark einer ist, er stößt 100 000 Mann mit einem Strohalm um“ (1538).

⁶⁰ Vgl. WA 34 II, 365,26f.: „Rüstet euch nicht mit Strohhalmen der Vernunft, sondern mit dem Wort Gottes, damit der Teufel keine [bloß] menschliche Rüstung findet“ (Predigt Nr. 97 über Eph 6, 10f., 1531).

⁶¹ Vgl. WA 24, 486,26–31: „Wenn dich Gott hieße eine Maus fangen oder einen Strohalm aufheben, was doch ein närrisches Ding wäre, und die Welt würde des gewahr, daß er es geheißen hätte, würde sie es dich nicht mit Frieden tun lassen. Wie gering er ein Ding nennt, so hängt sich der Teufel dran, will Gottes Wort und Werk nicht ertragen und richtet alles Unglück an“ (Predigten über das 1. Buch Mose [zu Gen 27], 1527) – so fast wörtlich auch WA 14, 374,27–31 (Predigt Nr. 49 über Gen 25, 23, 1524).

⁶² Vgl. WA 20, 387,23–26: „Christus spricht Joh [11, 26]: ‚Wer an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit‘. Siehe, wenn Gott sein Wort in einen Strohalm gesteckt hätte, wäre, so sage ich, in diesem Strohalm das Heil, nicht von sich aus, sondern durch das Wort, das da ist, denn da ist Gott selbst mit all seiner Weisheit“ (Predigt Nr. 31 über Mk 16, 1ff., 1526).

Dementsprechend ist auch menschliches Handeln auf alltägliche Verrichtungen gewiesen. Das sind die Strohhalme, auf die Gott uns weist.

PD Dr. Volker Stümke, Rosenstraße 7c, 25365 Klein-Offenseth-Sparrieshoop;
E-Mail: volkerstuemke@bundeswehr.org

Melanchthon erzählt

Ein Beitrag zu den „Dicta und Exempla“ Melanchthons

Von Alexander Bartmuß

In seine Vorlesungen pflegte Melanchthon kurze Geschichten als Beispiel oder zur Verdeutlichung eines Sachverhalts einzuflechten. Nun erzählt er aber nicht Geschichten, sondern er erzählt Geschichte. Dementsprechend befaßt sich der erste Teil der folgenden Ausführungen mit Melanchthons Interesse und seinem Verständnis von Geschichte sowie mit der Frage, wie sich Melanchthons Interesse für Geschichte in seiner wissenschaftlichen Arbeit niederschlug. Der zweite Abschnitt soll in mehreren Unterpunkten einen Einblick geben, wie und von wem seine Worte überliefert wurden. Ein dritter Abschnitt wird auf das Verhältnis der Sammlungen von Melanchthons Beispielgeschichten zu den Sammlungen der Tischreden Luthers eingehen. Der vierte Abschnitt widmet sich der Einordnung der Sammlungen mittels literaturwissenschaftlicher Gattungsbegriffe.¹

1. Melanchthon und die Geschichte

Melanchthon betonte in seiner Antrittsrede, die er am 28. August 1518 vor den Professoren und Studenten der Wittenberger Universität hielt, daß die Geschichtsschreibung für die geistige Bildung unentbehrlich sei. Kein Bereich des Lebens, weder öffentlich noch privat, könne ohne sie auskommen. Alle Kunst und Wissenschaft beruhe auf der Geschichtsschreibung.² Diese Einsicht verdankt Melanchthon maßgeblich Johannes Reuchlin (1455–1522). Er war sein Mentor, Förderer und Lehrer.³ Von ihm ist Melanchthons Geschichtsverständnis stark geprägt.

Reuchlin war Schüler bedeutender byzantinischer Lehrer. Diese lebten nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen 1453 über ganz Europa verstreut. Reuchlin traf mit ihnen während seines Studiums in Paris und Basel zusammen. Während seiner Aufenthalte in Rom hatte er Kontakt zu Johannes

¹ Grundlage dieses Aufsatzes ist ein öffentlicher Vortrag, den der Autor als Stipendiat der Luther-Gesellschaft am 13. Juli 2006 in Wittenberg gehalten hat.

² Vgl. CR 11, 22f.

³ Vgl. Heinz Scheible, Reuchlins Einfluß auf Melanchthon, in: *Ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. von Gerhard May und Rolf Decot, Mainz 1996, 71.

Argyropulos (1415–1487), der ihn wegen seiner Griechischkenntnisse lobte.⁴ Diese Lehrer standen ganz unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahr 1453, mit der auch der unwiederbringliche Verlust von großen Teilen des dort gesammelten Wissens einhergegangen war. Die ungeheure Wichtigkeit der Bewahrung von Geschichte und Tradition war Reuchlin sicherlich durch diese Lehrer vermittelt worden. Wie schon durch den frühen Verlust der großen Bibliothek zu Alexandria war der Wissenschaft nun wieder ein schwerer Schlag zugefügt worden. Es war Ziel der Gelehrten, durch Weitergabe und Bewahrung des noch vorhandenen Wissens diesen Schaden so weit wie möglich einzugrenzen.

Philipp Melanchthon war, bedingt durch sein großes Talent und die Förderung Reuchlins, nicht nur mit den alten Sprachen, besonders dem Griechischen, sondern auch mit der Geschichtsschreibung bestens vertraut. Der direkte Einfluß Reuchlins auf Melanchthon begann bereits sehr früh und bestand bis zu dessen Tod 1522; indirekt blieb Melanchthon sein Leben lang von ihm beeinflusst.⁵

1509 begann Melanchthon im Alter von zwölf Jahren sein Studium an der Universität Heidelberg. Er fand Unterkunft bei dem Theologieprofessor Pallas Spangel (ca. 1455–1512), der dem Humanismus sehr offen gegenüberstand. Reuchlin, Rudolf Agricola (1444–1485) und andere gehörten dem Humanistenkreis um den Wormser Bischof Johann von Dalberg (1455–1503) an, der sich der Geschichte besonders verpflichtet fühlte.⁶ Bevor Melanchthon nach Heidelberg zog, erzählte ihm Reuchlin, was ihn dort erwartete. Aus diesem Gespräch ist ihm das Bemühen um die Geschichte als besonders prägend im Gedächtnis geblieben.⁷ Der Bericht von einem Geschichtswerk, das Reuchlin und Agricola in Heidelberg verfaßt haben sollen, ist ein Zeugnis für die Hinwendung zur Geschichte in diesem Kreis. Melanchthon erzählte in seinen Vorlesungen davon.⁸ Allerdings ist das Werk nie gefunden worden.⁹

Melanchthons Kontakte zu den Heidelberger Humanisten kamen vor allem über Reuchlin zustande. Erwähnenswert sind hier vor allem Jakob Wimpfeling (1450–1528), in dessen Geist ihn Georg Simler (ca. 1475–1535) unterrichtete, und Johann Wacker (ca. 1450–1521). In Wimpfelingens Büchern finden wir die ersten Veröffentlichungen Melanchthons in Form von Gedichten. Wimpfeling

⁴ Vgl. *Stegfried Raeder*, Johannes Reuchlin, in: *Martin Greschat* (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 5/1: Die Reformationszeit, Stuttgart u. a. 1981, 36 f.

⁵ Vgl. *Scheible*, Reuchlins Einfluß (s. Anm. 3), 73. *Ders.*, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 15 f.; *Hans Rüdiger Schwab*, Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch, München 1997, 14 f.

⁶ Vgl. *Gerhard Arnhardt/Gerd-Bodo Reinert*, Philipp Melanchthon. Architekt des neuzeitlich-christlichen Schulsystems, Donauwörth 1997, 53.

⁷ Vgl. *Scheible*, Reuchlins Einfluß (s. Anm. 3), 73.

⁸ Vgl. *Manlius* 1574 (s. Anm. 47), 128 a. S. auch *Otto Waltz*, *Dicta Melanthonis*, in: ZKG 4 (1881), 326, Nr. 4; *Scheible*, Melanchthon (s. Anm. 5), 17.

⁹ Nach *Scheible* (a. a. O., 252) haben sich Reuchlin und Agricola nie gemeinsam in Heidelberg aufgehalten. Somit ist fraglich, ob es das genannte Werk überhaupt gegeben hat.

hatte in Heidelberg gelehrt und kam später oft zu Besuch. Er wohnte dann bei Melanchthons Gastgeber Pallas Spangel. Wacker war Professor für Jura in Heidelberg und mit Reuchlin befreundet. Melanchthon blieb auch nach seiner Heidelberger Zeit mit ihm in Kontakt. Auch andere Bekanntschaften aus dieser Zeit pflegte Melanchthon weiterhin.¹⁰ Es ist festzuhalten, daß Melanchthon in Heidelberg unter besonderem Einfluß des Dalbergschen Humanistenkreises und dem der Geschichte verpflichteten Humanismus Wimpfelingischer Prägung stand. In Heidelberg wurde der Grundstein für sein großes Interesse und seine Liebe zur Geschichte gelegt.

Sein historisches Wissen erhielt Melanchthon nicht nur durch Unterricht, Lektüre und Gespräche, sondern auch durch seine Arbeit als Korrektor. Der Drucker Johannes Anshelm (1465/70–1523), ein ehemaliger Mitschüler Melanchthons, verlegte 1511 seine Druckerei nach Tübingen. Im selben Jahr kam auch Melanchthon in die Stadt. Er und sein früherer Lehrer Johannes Hiltebrant (ca. 1480–1513) wurden Anshelms wichtigste Korrektoren. Melanchthons Beteiligung an elf Drucken konnte wahrscheinlich gemacht werden.¹¹ Besonders hervorzuheben ist die Weltchronik des Johannes Nauclerus (1430–1510). Er war Erzieher und Rat Graf Eberhards im Bart von Württemberg (*1445, reg. 1454–1496). Nauclerus wirkte bei der Gründung der Universität Tübingen entscheidend mit und war ihr erster Rektor (1477/78).¹² Er war ein Freund Reuchlins und ein Förderer des Tübinger Humanismus. Seine Chronik, deren Manuskript er Reuchlin hinterließ, ist die letzte große Weltchronik des Mittelalters. Der Hirsauer Mönch Nikolaus Basellius (ca. 1470–1530) vollendete das Werk. Anschließend wurde es bei Thomas Anshelm in Druck gegeben und 1516 in zwei Folianten herausgebracht. Der Einfluß der Vorrede Reuchlins zu dieser Ausgabe über die Bedeutung der Geschichte für das menschliche Leben auf Melanchthon ist noch in dem bereits zitierten Stück aus der Wittenberger Antrittsrede zu spüren.¹³

Melanchthon half Anshelm, der seine Druckerei inzwischen nach Hagenau verlegt hatte, auch bei der Drucklegung der „Exegesis Germaniae“ des Franciscus Irenicus (1494–1553). Dieses Werk erschien 1518.¹⁴ Ebenso wie Melanchthon besuchte auch Irenicus die Lateinschule Georg Simlers. Später studierte er mit Melanchthon in Tübingen. Durch Luthers Disputation am 26. April 1518 in Heidelberg öffnete er sich der Reformation. 1525 heiratete er in Esslingen. Wolf von Gemmingen (1479–1555) berief ihn 1531 als Pfarrer

¹⁰ Vgl. a. a. O., 15 und 17–19; *Adolf Sperl*, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie, München 1959, 19–24.

¹¹ Vgl. *Scheible*, Melanchthon (s. Anm. 5), 20. *Stefan Rhein*, Buchdruck und Humanismus – Melanchthon als Korrektor in der Druckerei des Thomas Anshelm, in: Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators, hg. von *Stefan Rhein*, *Armin Schlechter* und *Udo Wennemuth*, Karlsruhe 1997, 65 f.

¹² Vgl. *Hubertus Seibert*, Nauclerus, in: NDB 18, Berlin 1997, 76 f.

¹³ Vgl. *Rhein* (s. Anm. 11), 70; *Scheible*, Melanchthon (s. Anm. 5), 23.

¹⁴ Vgl. ebd.

und Leiter an die Lateinschule nach Gemmingen. Dort starb er 1559 oder 1565.¹⁵ Die Lektüre der genannten Werke dürfte Melanchthons historische Kenntnisse zweifellos weiter vermehrt und gefestigt haben. Allerdings kritisierte Melanchthon das Werk des Irenäus später; es sei zu hastig veröffentlicht worden.¹⁶

2. Die Überlieferung der *Dicta Melanchthons*

Melanchthon verließ Tübingen 1518, um eine Stelle als Professor für Griechisch an der Universität Wittenberg anzutreten. Für diesen Posten hatte ihn Reuchlin Kurfürst Friedrich dem Weisen (*1463, reg. 1486–1525) empfohlen.

In Wittenberg war Melanchthons Professur vom humanistischen Bildungsideal geprägt. Das Spektrum seiner Vorlesungen umspannte im Laufe der Zeit immer mehr Themengebiete. Anfangs beschränkte er sich auf die klassischen Autoren und die biblischen Briefe.¹⁷ Nachdem er im September 1519 den Grad eines *Baccalaureus biblicus* zuerkannt bekommen hatte, gehörte er auch zur Theologischen Fakultät. Der neue Grad verpflichtete ihn, Vorlesungen über die biblischen Bücher anhand der *Vulgata* zu halten. Seine biblischen Vorlesungen setzte er bis 1523 fort. 1523/24 war Melanchthon Rektor der Universität Wittenberg. Diese Zeit nutzte er zu einer umfassenden Studienreform. 1525 wurden Luther und Melanchthon vom Zwang, bestimmte Vorlesungen zu halten, befreit. Sie durften von da an ihre Themen frei wählen. Melanchthon hielt nun sowohl an der Artistischen, als auch an der Theologischen Fakultät zu gleichen Teilen seine Vorlesungen. Seine Griechischprofessur wurde neu besetzt. 1526 begann Melanchthon nach dreijähriger Pause wieder mit biblischen Vorlesungen. Die Schwerpunkte seiner Vorlesungstätigkeit in Wittenberg lagen in der biblischen Exegese, der philosophischen Ethik, der Systematischen Theologie, der Dialektik und der Geschichte. Vorlesungen zur Geschichte hatten bei ihm einen hohen Stellenwert. Von den sieben zu haltenden Wochenstunden im Jahr 1557 waren zwei für Geschichte vorgesehen.¹⁸ Die Studienpläne, die Melanchthon für Studenten erstellte, sahen auch das Studium der Geschichte vor. So sollte sich der junge Herzog Johann Friedrich von Pommern (* 1542, reg. 1560–1600) an den Feiertagen mit der *Chronik Carions* bzw. Melanchthons befassen und diese gründlich studieren.¹⁹

Die Beschäftigung mit der Geschichte zieht sich durch Melanchthons Leben wie ein roter Faden. Immer stand er in dem Bewußtsein, daß die Geschichte ein hohes Gut ist, das es zu bewahren und zu lehren gilt. Sie ist als

¹⁵ Zu Irenicus vgl. Günther Cordes, Franciscus Irenicus von Ettlingen, in: Alfons Schäfer (Hg.), *Oberrheinische Studien* Bd. 3. FS Günther Haselier, Bretten 1975, 353–371.

¹⁶ Vgl. *Rhein*, Buchdruck (s. Anm. 11), 71.

¹⁷ Vgl. *Schwab* (s. Anm. 5), 36.

¹⁸ Vgl. *Scheible*, Melanchthon (s. Anm. 5), 32–43.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 49f.

Lehr- und Zuchtmeisterin für das eigene Handeln zu sehen und zur Beurteilung des Handelns anderer heranzuziehen. Melanchthon war immer bemüht, dieses seinen Schülern mit auf den Weg zu geben. In seiner Vorrede zu seiner Ausgabe des „Chronicon Carionis“ betont Melanchthon, daß sich in der Geschichte der Wille Gottes und sein Handeln in der Welt erkennen lassen. Bei dieser Chronik handelt es sich ursprünglich um ein Werk des Johannes Carion (1499–1538), der mit Melanchthon seit der Tübinger Studienzeit befreundet war und als Astronom und Astrologe Karriere machte. Lucas Cranach d. Ä. schuf von ihm ein beindruckendes Portrait.²⁰ 1531 schickte er Melanchthon das Manuskript seiner Chronik. Carion bat ihn, das Werk durchzusehen und zu korrigieren, anschließend sollte es in Wittenberg gedruckt werden.²¹ Melanchthon entsprach dem Wunsch und hatte mit dem schlecht gearbeiteten Werk viel Mühe. Vor allem bemängelte Melanchthon, daß Carion nicht nach geschichtstheologischen Gesichtspunkten vorgegangen sei. Auch verfaßte Melanchthon die Vorrede zu Carions Chronik, was allerdings nicht erwähnt wird.²² Carion starb am 2. Februar 1537 im Alter von 38 Jahren.²³

Ab dem Jahr 1555 hielt Melanchthon Vorlesungen über die Weltgeschichte. Aus diesen Vorlesungen entstand das historiographische Hauptwerk Melanchthons, das „Chronicon Carionis latine expositum ... a Philippo Melancthone“. Dieses Werk trägt zwar noch den Namen Carions im Titel, ist aber ein von Melanchthon neu geschaffenes Buch. Es beginnt bei der Schöpfung und endet mit dem Beginn der Herrschaft Karls des Großen. Melanchthons Schwiegersohn Caspar Peucer (1525–1602), der an der Wittenberger Universität Professor für Medizin und Mathematik war, vollendete das Werk 1566.²⁴

2.1. Die Tradenten

Melanchthon hielt nicht nur Vorlesungen zur Geschichte. Er bot auch in anderen Vorlesungen und Vorträgen eine Fülle von historischen, zeitgenössischen und biographischen Beispielen, um Sachverhalte zu veranschaulichen oder ethisch-moralische Fragen zu erläutern. Diese Beispiele sind von seinen

²⁰ Vgl. *Hermann F. W. Kuhlow*, Johannes Carion (1499–1537). Ein Wittenberger am Hofe Joachim I., in: *JBBKG* 54 (1983), 54 f.; *Scheible*, Melanchthon (s. Anm. 5), 253.

²¹ Vgl. *MBW* 2, 35, Nr. 1159.

²² Vgl. *Johannes Carion*, *Chronica* durch Magistrum Johan Carion vleissig zusammen gezogen meniglich nutzlich zu lesen. Wittenberg 1532 [VD 16: C 995]; *Scheible*, Melanchthon (s. Anm. 5), 253.

²³ Vgl. *Kuhlow* (s. Anm. 20), 59; *MBW* 11, 269.

²⁴ Vgl. *Scheible*, Melanchthon (s. Anm. 5), 256. Peucer lebte erst mit seiner Frau Magdalena, der jüngsten Tochter Melanchthons, in dessen Haus. Später errichteten sie im Garten ein eigenes Haus. Im Zuge der innerlutherischen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde er 1574 in Kerkerhaft genommen. Durch diese Ereignisse wurde der literarische Nachlaß Melanchthons vernichtet oder verstreut. 1586 entließ man Peucer aus dem Gefängnis. Er lebte als kurfürstlicher Rat und Leibarzt in Anhalt und verstarb 1602 in Dessau. Zu Peucer vgl. *Hans-Peter Hasse* (Hg.), *Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter*, Leipzig 2004.

Schülern und Zuhörern gesammelt und aufgeschrieben worden. Man hat sie entweder während der Vorlesungen, Reden und Vorträge mitgeschrieben oder aus mündlichen Berichten anderer erfahren. Die bis jetzt aufgefundenen Sammlungen liegen größtenteils in handschriftlicher Form vor.

Im folgenden sollen einige der Tradenten kurz vorgestellt werden. Da sie bis auf einige Ausnahmen nicht in das Blickfeld der historischen Forschung geraten und in der lutherischen Reformation nicht weiter in Erscheinung getreten sind, steht die Forschung hier noch am Anfang.

Wann Johann(es) Aurifaber (1519–1575)²⁵ seine Stücke zusammentrug und woher er sie hatte, wissen wir nicht. Manche wird es verwundern, den unterschiedenen Gegner Melanchthons unter den Sammlern von Melanchthonworten zu finden. Allerdings schrieb Aurifaber im Verhältnis zu den anderen Sammlern nur sehr wenige Worte Melanchthons auf. Auch waren diese nie als eigene Sammlung gedacht. Vielmehr finden sie sich in einem Heft, in dem noch zahlreiche andere Notizen, Mitschriften und Abschriften enthalten sind. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Aurifaber die Stücke in der Absicht, sie gegen Melanchthon zu verwenden, gesammelt hat. Bei den Texten handelt es sich in erster Linie um Historien und Etymologien. Bekannt wurde Aurifaber vor allem durch seine Ausgabe der Tischreden Luthers. Seine wenigen handschriftlichen Aufzeichnungen von Beispielgeschichten Melanchthons befinden sich in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

Johannes Cogler (1525–1605) wurde vermutlich 1525 in Quedlinburg geboren. Nach eigener Angabe hörte er 1545 Luther in Wittenberg.²⁶ Sein Name fehlt jedoch in der Matrikel in der von ihm angegebenen Zeit. Cogler ist mit dem in der Matrikel genannten Johannes Kegel aus Hettstedt nicht identisch,²⁷ da er sich durchgängig als aus Quedlinburg kommend bezeichnet.²⁸ Er veröffent-

²⁵ Aurifaber wurde 1516 an unbekanntem Ort geboren und auf Veranlassung Graf Albrechts VII. von Mansfeld 1537 an der Universität Wittenberg immatrikuliert. 1540 kehrte er nach Mansfeld zurück, um die jungen Grafen zu unterrichten. Vier Jahre später begleitete er Graf Friedrich von Mansfeld als Feldprediger und wurde ein Jahr später Luthers Gehilfe. Bei ihm blieb er bis zu dessen Tod 1546. An Luthers Sterbebett war er anwesend. Aurifaber starb als Senior des Erfurter Ministeriums im Jahr 1575. Vgl. *Johann Heinrich Zedler*, Aurifaber, in: GVUL 1, Halle 1732, 973 f.; *Friedrich Wilhelm Bautz*, Aurifaber, Johannes, in: BBKL 1, Hamm 1990, 303; *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 3, Leipzig 1905, 815 (167a); *Helmar Junghans*, Aurifaber, Johannes, in: TRE 4, Berlin/New York 1979, 752.

²⁶ Vgl. *Stefan Rhein*, Johannes Coglerus, Verbi Divini Minister Stettini (1525–1605). Zu Leben und Werk eines pommerschen Theologen, in: *Wilhelm Kühmann/Horst Langer* (Hg.), Pommern in der frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region, Tübingen 1994, 155.

²⁷ Vgl. *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 1, Leipzig 1841, 230b, 29.

²⁸ Cogler ist jedoch an der Universität Rostock nachzuweisen, wo er sich am 24. Dezember 1547 immatrikulierte. Nach einem Wechsel wird er am 1. Februar 1550 in Wittenberg zum Magister artium promoviert. Nach einem erneuten Wechsel nach Rostock und anderen Tätigkeiten kehrte er in den Jahren 1554–1557 zu einem Studienaufenthalt nach Wittenberg zurück. In Stettin wurde er am 22. Juli 1557 zweiter Pfarrer und 1572 Generalsuperintendent. Cogler verstarb im Jahr 1605. Vgl. *Rhein*, Johannes Coglerus (s. Anm. 26), 155–159; *Hans Moddrow* (Bearb.), *Die evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart*. 1. Teil: Der Regierungsbezirk Stettin, Stettin 1903, 463.

lichte zahlreiche Schriften, darunter auch eine Sammlung, die zum Teil Beispielgeschichten Melanchthons enthält. Allerdings ist bei Cogler festzustellen, daß er sich, nach einer Zeit der Verehrung, in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts von Melanchthon abzuwenden scheint.

Von Hieronymus Cöler d. J. († 1613) ist nur sehr wenig bekannt. Er stammte aus Nürnberg und wurde am 20. November 1557 in Wittenberg immatrikuliert. 1563 beendete er dort sein Studium und zog nach Süddeutschland. Am 27. April 1613 starb er. Die Beispielgeschichten Melanchthons trug er nach eigener Notiz in den Jahren 1561 und 1562 in Wittenberg zusammen.²⁹ In seiner Sammlung finden sich auf über 150 Seiten Beispielgeschichten Melanchthons. Sie sind aber mit Briefen und anderen Stücken vermischt. Aufbewahrt wird das Werk Cölers ebenfalls in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

Obwohl Johann(es), Manlius oder Menlin (ca. 1535–1604 ?) einer der wichtigsten Tradenten ist, wissen wir nur sehr wenig von ihm. Manlius wurde ca. 1535 geboren. Nach einer Angabe aus dem Wittenberger Ordiniertenbuch stammt er aus Ansbach. Er wurde am 8. Januar 1548 in Wittenberg immatrikuliert und am 4. August 1558 dort Magister. Manlius gab als erster eine umfangreiche Sammlung von Beispielgeschichten Melanchthons heraus. Auch war er der erste, der eine Sammlung von Melanchthonbriefen veröffentlichte (Basel 1565).³⁰ Beide Ausgaben wurden von Joachim Camerarius (1500–1574)³¹ und Caspar Peucer beanstandet. Sie warfen ihm vor, gerade mit der unvorsichtigen Veröffentlichung von Briefen Melanchthons nicht nur dessen Ansehen, sondern auch der lutherischen Reformation insgesamt sehr geschadet zu haben. Die Sammlung von Beispielgeschichten schade dem Ansehen des Reformators, da er in seiner Ernsthaftigkeit als Wissenschaftler angegriffen werden könne.³² Manlius scheint sein Studium vernachlässigt zu haben und daneben sehr geschäftstüchtig gewesen zu sein. Es existieren Briefe, in denen empfohlen wird, ihm sein Stipendium zu entziehen, da er nicht studiere, sondern sich um den Verkauf seiner Bücher kümmere.³³ Letzte zuverlässige Nachricht von ihm haben wir in einer Urkunde vom 15. Februar 1571.³⁴ Danach verliert sich seine Spur.

²⁹ Vgl. *Gustav Milchsack*, Gesammelte Aufsätze über Buchkunst und Buchdruck, Doppeldrucke, Faustbuch, und Faustsage, sowie über neue Handschriften von Tischreden Luthers und Dicta Melanchthons, Wolfenbüttel 1922, 211–214.; *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 1 (s. Anm. 27), 353a, 19.

³⁰ *Matthias Simon*, Johann Manlius, der erste Herausgeber von Melanchthonbriefen, in: ZBKG 24 (1955), 143; *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 1 (s. Anm. 27), 237b 11

³¹ Zu Camerarius vgl. *Rainer Kößling/Günther Wartenberg*, Joachim Camerarius, Tübingen 2003.

³² Vgl. *Johann Heinrich Zedler*, Manlius (Johann), in: GVUL 1, Halle 1739, 978; MBW 1, 17; *Simon* (s. Anm. 30), 143.

³³ Vgl. *Theodor Wotschke*, Markgräflisch ansbachsche Stipendiaten in Wittenberg, in: ZBKG 2 (1927), 199 f.

³⁴ *Heinz Scheible*, Manlius, Johannes, in: EdM 9, Berlin 1999, 142.

Der Reformator Nordwestböhmens, Johannes Mathesius (1504–1565), erlangte vor allem als Prediger und Lutherbiograph Berühmtheit.³⁵ Besonders zu erwähnen sind seine siebzehn Lutherpredigten aus den Jahren 1562 bis 1565, mit denen er die erste protestantische Lutherbiographie des 16. Jahrhunderts schuf. Sie erschienen seit 1566 in zahlreichen Auflagen.³⁶ Melanchthon wurde für ihn ein prägender Lehrer. Es verband sie eine enge Freundschaft, was ein umfangreicher Briefwechsel belegt. Als Sammler von Tischreden wird Mathesius auch zum Tradenten von Beispielgeschichten Melanchthons. Es finden sich auf Mathesius zurückgehende Aufzeichnungen, die sowohl Tischreden als auch Stücke Melanchthons enthalten. Eine derartige Sammlung findet sich in der Bibliothek des Germanischen Museums in Nürnberg.

Johannes Reckemann (1532–1601) war der Verfasser und Besitzer einer handschriftlichen Sammlung von Beispielgeschichten Melanchthons, die in der Universitätsbibliothek Leipzig aufbewahrt wird. 1532 wurde er in Lübeck geboren.³⁷ Am 6. Oktober 1554 immatrikulierte er sich in Wittenberg.³⁸ In Riga wurde er am 8. oder 13. Juli 1558 ordiniert. Er war dort Pfarrer an der Jakobikirche und starb am 11. Februar 1601.³⁹ Reckemann hinterließ u. a. eine handschriftliche Sammlung von Historien seiner Zeit, beginnend mit dem Jahr 1574.⁴⁰ In welcher Beziehung er zu Melanchthon stand, ist nicht bekannt. Seine Sammlung wird er während seines Studiums in Wittenberg zusammengetragen haben. Eine verlässliche Nachricht darüber liegt allerdings nicht vor.

Werner Rolefinck (Rolefingk) bleibt uns zum größten Teil unbekannt. Er stammte aus Münster in Westfalen und wurde am 31. Mai 1558 in Wittenberg

³⁵ Mathesius wurde am 24. Juni 1504 in Rochlitz geboren. Nach längerem Aufenthalt in Süddeutschland immatrikulierte er sich am 30. Mai 1529 in Wittenberg und blieb dort ein Jahr. 1530 wurde er zum Baccalaureus artium promoviert. Nach Aufenthalt in Altenburg und Joachimstal kehrte er 1540 für zwei Jahre nach Wittenberg zurück. In dieser Zeit wurde er zum Tradenten für Luthers Tischreden. Nachdem er am 29. März 1542 in Wittenberg von Luther ordiniert worden war, kehrte er nach Joachimstal zurück, wo er als Geistlicher bis zu seinem Tod am 7. Oktober 1565 wirkte. Vgl. *Heinrich Volz*, Mathesius, Johannes, in: RGG³ 4, Tübingen 1960, 808; *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 1 (s. Anm. 27), 135 a 23. Der Eintrag lautet: „Johannes Mathesius Dio. Merseburgen. 30 Maij“. Vgl. *Stefan Beyerle*, Mathesius, Johannes, in: BBKL 5, Hamm 1993, 1000–1011; *Ernst Kroker*, Rörers Handschriftenbände und Tischreden Luthers, I. Rörer und Mathesius, II. Rörer und Schlaginhauen, III. Rörer und Dietrich, in: ARG 5 (1907/08), 338.

³⁶ Vgl. *Günther Wartenberg*, Martin Luthers Kindheit, Jugend und erste Schulzeit in den frühen biografischen Darstellungen des Reformators, in: *Rosemarie Knappe* (Hg.), Martin Luther und Eisleben, Leipzig 2007, 149.

³⁷ Vgl. *Johann Friedrich von Recke/Carl Eduard Napiersky*, Allgemeines Schriftsteller und Gelehrtenlexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland 3, Mitau 1829, 492; *Baltischer Biographischer Index*, hg. von *Axel Frey*, München 1999, 375.

³⁸ Vgl. *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 1 (s. Anm. 27), 284 a, 38.

³⁹ Vgl. [*Carl Eduard Napiersky*] (Hg.), Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger in Livland 4: Lebensnachrichten von den livländischen Predigern, mit litterarischen Nachweisen. Dritter Teil: Q–Z nebst Berichtigungen und Nachträgen, Mitau 1852, 5.

⁴⁰ Vgl. *Recke/Napiersky* (s. Anm. 37), 492.

immatrikuliert.⁴¹ Seine umfangreiche handschriftliche Sammlung befindet sich ebenfalls in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

Über Apollo Speiser wissen wir, ebenso wie über Rolefinck, außer den Angaben aus der Wittenberger Matrikel nichts. Er stammte aus Sondershausen in Thüringen und wurde am 3. Oktober 1550 in Wittenberg immatrikuliert.⁴² Seine handschriftliche Sammlung befand sich um 1920 in St. Petersburg und ist bisher nur in wenigen Auszügen bekannt.⁴³

Von Ulrich Wendenheimer ist bisher nur bekannt, daß er aus Nürnberg stammt. Am 12. Dezember 1559 wurde in Wittenberg ein „Ulricus Fendenheimer Noricus“ immatrikuliert.⁴⁴ Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit unserem Tradenten identisch. Seine handschriftliche Sammlung befindet sich in Wolfenbüttel und ist im *Corpus Reformatorum* abgedruckt.⁴⁵

Erwähnt werden soll auch der Schweizer Pfarrer Huldreich Ragor aus Windisch im Aargau, der die Sammlung des Manlius aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzte und nach eigener Aussage verbesserte und ergänzte. Diese Ausgabe erschien 1574 in Frankfurt am Main und soll uns im folgenden beschäftigen. Sie trägt den Titel: *Loci communes Manlii, Das ist: Herrliche Schöne Historien Allerley Alten unnd neuen Exempel / Gleichniß/ Sprüche / Rahtschläge / Kriegßrüstung / geschwinde Rencke / Schutzreden / dunkler Spruch / rätherischer und höfischer Schwenck / Geistliche und Weltliche Geschicht / Grabschriften ...*⁴⁶

2.2. Der Inhalt

Anhand der Sammlung Manlius/Ragor⁴⁷ soll der Inhalt der Beispielsammlungen näher erörtert werden.⁴⁸ Während die Handschriften einen thematisch eher ungeordneten Eindruck hinterlassen, ist Manlius bemüht, die vielen verschiedenen Stücke zu ordnen. Er stellt sie nach religiösen und politischen Gesichtspunkten zusammen. Dazu bedient er sich der „Loci-Methode“ und orientiert sich an der Ordnung der „Loci communes“ von Philipp Melanchthon. Das heißt er übernimmt die Ordnung Melanchthons nach den wichtigsten Themen des christlichen Glaubens. Beginnend mit der Trinität, gefolgt von Gott Vater, Jesus dem Sohn und dem Heiligen Geist, fährt er mit der Schöpfung fort, gefolgt von anderen Themen und endet mit Beispielen zum Thema „Obrigkeit“. Er weicht nur an einem Punkt von der durch Melanchthons

⁴¹ Vgl. *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 1 (s. Anm. 27), 346 b, 17.

⁴² Vgl. a. a. O., 290 b, 40.

⁴³ Vgl. *Otto Waltz*, *Dicta Melanchthons*, in: *ZKGS* 4 (1881), 324–333.

⁴⁴ Vgl. *Album Academiae Vitebergensis* Bd. 1 (s. Anm. 27), 369 a, 29

⁴⁵ Vgl. *CR* 20, 519–612.

⁴⁶ *VD* 16: M 620.

⁴⁷ In den Fußnoten mit „*Manlius* 1574“ bezeichnet.

⁴⁸ Den folgenden Ausführungen liegen zu großen Teilen eigene Untersuchungen zugrunde; Sekundärliteratur zum Thema ist kaum vorhanden.

„Loci“ vorgegebenen Ordnung ab. Haben die Zehn Gebote dort ihren Platz zwischen Schöpfung und Evangelium, so stellt Manlius sie an den Anfang des Abschnitts, der den Menschen in den Mittelpunkt rückt. Es stehen nun die Beziehungen Mensch-Gott und Mensch-Mensch im Vordergrund. Grund für diese Abweichung ist sicherlich, daß dieser Abschnitt den größten Teil der Sammlung einnahm und in einem eigenen Band zusammengefaßt wurde. Das Material über Verstöße gegen die Zehn Gebote war besonders reichhaltig.⁴⁹ Ein Beispiel zum fünften Gebot:

„Zu Zwickau hat ein Knabe ein Messer in Händen gehabt. In dieses ist er gefallen, ohne daß es jemand merkte. Dabei erstach er sich selbst. Als der Vater heimkam und ihn sah, ist er darüber zornig geworden und erwürgte seine Frau. Als er aber erfuhr wie es sich wirklich zugetragen hatte, brachte er sich aus Verzweiflung um. Dieses alles sind nicht des Menschen, sondern des Teufels Werke. Darum laßt uns Gott stets bitten, daß er uns seinen Heiligen Geist gebe, der unsere Herzen und unser ganzes Leben regiert.“⁵⁰

Ein Beispiel zum siebten Gebot:

„Von deß Herzogs Friedrichs Sparsamkeit
Herzog Friedrich zu Sachsen hat nie mehr Pferde an seinem Hof als an die hundert gehalten. Und wenn er zu einem Reichstag kommen sollte, hat er dreißig Reiter mit sich genommen. Wenn er gefragt worden ist, warum er so wenig Reiter mit sich führe, antwortete er, daß durch große Mengen an Reitern und Rüstungen die anstehenden Beratungen behindert würden.“⁵¹

Warum Manlius nur die Gebote 1 bis 8 aufnahm, erschließt sich nicht. Dürfte doch das Material zu den Themen „Neid“ und „Begehren“ ebenfalls recht umfangreich gewesen sein. Die Sammlung Manlius ist, was ihren Bekanntheitsgrad betrifft, sicherlich die bedeutendste. Sie ist in vielen Auflagen zwischen 1562 und 1625 immer wieder gedruckt worden. Allerdings sind davon nur zwei in deutscher Sprache erschienen. Dabei trat die Auflage von 1574 in die Tradition der Hausbuchliteratur und sollte ein breites Publikum ansprechen. Sie erschien als bebilderten Folioband, während alle anderen Auflagen in mehreren Bänden ungebildet und im Oktavformat gedruckt wurden. Die Bilder der Ausgabe aus dem Jahr 1574 umfassen sowohl religiöse Themen, vornehmlich biblische Geschichten, als auch Szenen des täglichen Lebens. Den deutschen Ausgaben der Sammlung Manlius scheint kein allzu großer Erfolg beschieden gewesen zu sein. Sie sind nicht sehr verbreitet, während die lateinischen Auflagen recht häufig zu finden sind. Die Gründe hierfür sind im Inhalt der Sammlung zu suchen. Die dort enthaltenen Stücke stammen fast ausnahms-

⁴⁹ Vgl. *Burghart Wachinger*, Der Dekalog als Ordnungsschema für Exempelsammlungen. Der „große Seelentrost“, das „Promptuarium exemplorum“ des Andreas Hondorff und die „Lorum communium collectanea“ des Johannes Manlius, in: *Walter Haug/Burghart Wachinger* (Hg.), *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen 1991, 253.

⁵⁰ *Manlius* 1574 (s. Anm. 47), 68 b.

⁵¹ *Manlius* 1574 (s. Anm. 47), 84 a.

los aus akademischen Vorträgen Melanchthons und setzten oftmals ein hohes Maß an Gelehrsamkeit voraus, verweisen sie doch immer wieder auf antike Schriftsteller und ihre Umwelt. Die Sammlung Manlius richtete sich daher eher an universitär Gebildete, speziell an evangelische Lehrer, Geistliche, Räte und Akademiker. Sie war in evangelischen Kreisen höchst willkommen, gab es doch eine spezifisch evangelisch geprägte Sammlung von Beispielen und lehrreichen Stücken aus dem Munde eines Reformators vorher nicht. Mathesius wünschte sich in einer seiner Lutherpredigten, daß die Schüler die Sprüche und Einfälle ihrer Lehrer aufschreiben und sammeln. Diese Sammlung sollte ihnen dazu dienen, ihre Predigten und Vorträge anschaulicher zu machen.⁵² Damit wären sie nicht mehr auf altgläubige Bespielsammlungen angewiesen. Damit beginnt eine eigene Tradition, durch die sich die theologische Unabhängigkeit der Reformation nun auch im praktischen Bereich verfestigt. Die Lutheraner der zweiten und dritten Generation haben Material aus dem eigenen Lager, auf das sie zurückgreifen können. Der Lösungsprozeß von altgläubigen Traditionen hält damit im Bereich der Beispielsammlungen Einzug.

2.3. Entstehung und Absicht der Sammlungen

Inhaltlich haben die verschiedenen Sammlungen oft Stücke gemeinsam. Die Übereinstimmungen sind zum Teil wörtlich. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob und wie die einzelnen Sammlungen voneinander abhängen. Dabei ist zuerst festzuhalten, daß alle Sammlungen zwischen 1550 und 1565 entstanden sind. Keine datiert früher oder später. Die datierten Stücke stammen fast ausnahmslos aus den Jahren 1555/56, einige wenige aus früheren Jahren. Der Grund hierfür ist sicherlich, daß alle Tradenten, mit Ausnahme von Aurifaber und Mathesius, in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts in Wittenberg immatrikuliert waren. Der Grund für den recht späten Beginn des Sammelns von Aussprüchen Melanchthons hat andere Ursachen. Er ist sicherlich in den sich verstärkenden Unruhen innerhalb des lutherischen Lagers zu suchen. Hier wurde deutlich vor Augen geführt, wie wichtig es war, die Tradition zu bewahren, um Mißverständnissen vorzubeugen. Auch das zunehmende Alter Melanchthons dürfte eine Rolle gespielt haben. Man wußte nicht, wie lange er noch leben würde. Ebenfalls wichtig war die Ruhephase in den Auseinandersetzungen mit dem altgläubigen Lager.

Von allen Sammlungen sind nur die von Manlius und Cogler im Druck erschienen, wobei die erste sehr viel weiter verbreitet war. Alle anderen Sammlungen liegen nur in handschriftlicher Form vor und sind ausschließlich für den eigenen privaten Gebrauch gedacht gewesen. Mit der Sammlung verfügte der Besitzer über einen reichen Schatz an Material, mit dem sich Predigten, Vorträge und Lektionen mit Beispielen ausschmücken ließen. Daß die einzel-

⁵² *Johannes Mathesius, Ausgewählte Werke. Bd. 3: Luthers Leben in Predigten*, hg. von Georg Loesche, Prag 1898, 276.

nen Tradenten voneinander abgeschrieben hätten, läßt sich bisher nicht nachweisen. Es ist möglich, daß viele der Texte einen gewissen Bekanntheitsgrad hatten und mündlich überliefert wurden. Auch wissen wir, daß Melanchthon bestimmte Geschichten immer wieder erzählte. So enthält die Sammlung Reckemann eine entsprechende Notiz.

Die gedruckten Ausgaben dienten vor allem der ethisch-moralischen Unterweisung des Lesers. Sie entsprachen damit ganz den Vorstellungen Melanchthons, der in seiner schon zitierten Antrittsrede feststellt:

„Wenn er als Anwalt in Prozessen auftreten will, wird er Stoff haben, aus dem er eine an Tatsachen reiche und prachtvolle Rede aufbauen kann; wenn er als Beamter ein Gemeinwesen verwalten will, wird er eine Grundlage haben, auf die er zurückgreifen kann, wenn es um Maßstäbe für gleich, gut und gerecht geht.“⁵³

Zwei Beispiele:

„Ein Urteil eines mächtigen Mannes über die Studien

Als die Stadt Münster belagert wurde, sagte ein großer Potentat zu einem gelehrten Mann: ‚Jetzt erst fange ich an, die Studien mehr zu lieben als ich es bisher tat.‘ Denn er erkannte, daß, wenn die Menschen nachlässig in den Studien werden und die Bücher der Propheten und Apostel nicht mehr lesen, mancherlei Irrtümer folgen. So preisen die Menschen ihre eigene Göttlichkeit und ihre verborgenen Offenbarungen.“⁵⁴

„Was man zu den Kriegen raten soll

Herr Jakob Sturm hat im Beisein anderer Ratsherren von Straßburg diesen Spruch von einem alten Kriegsmann, der einen Rat zum geplanten Kriegszug geben sollte, erzählt: ‚Liebe Herren, Liebe Herren, was soll ich euch raten zum Krieg? Es ist nichts Gutes an dem Krieg.“⁵⁵

3. Beispielgeschichten und Tischreden

Wie verhalten sich Melanchthons Beispielgeschichten zu den Tischreden Luthers?⁵⁶ Die Tischreden wurden seit 1531 aufgezeichnet. Allerdings erschien die erste gedruckte Ausgabe erst im Jahr 1566, also vier Jahre nach der ersten Auflage der Sammlung Manlius. Die Sammlungen der Beispielgeschichten Melanchthons stammen alle, wie schon gesagt, aus den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts.

⁵³ Vgl. *Gerhard Steinger*, Wittenberger Antrittsrede. De corrigendis adolescentiae studiis, 1518, in: *Michael Beyer/Stefan Rhein/Günther Wartenberg* (Hg), Melanchthon deutsch Bd. 1, Leipzig 1997, 56.

⁵⁴ *Manlius* 1574, 133 a.

⁵⁵ A. a. O., 51 b.

⁵⁶ Zu den Tischreden vgl. *Helmar Junghans*, Die Tischreden Martin Luthers, in: *Ders.*, Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen, hg. von *Michael Beyer* und *Günther Wartenberg*, Leipzig 2001, 155–176.

Inhaltlich sind Luthers Tischreden mit den Beispielgeschichten nicht oder nur bedingt zu vergleichen. Wurden an Luthers Tisch Gespräche im privaten Umfeld aufgezeichnet, so sind die Beispiele Melanchthons öffentlich in den Vorlesungen erzählt worden. Melanchthons Geschichten gehören in das Umfeld der akademischen Lehre und damit in die Öffentlichkeit.

Im formalen Aufbau ähneln sich die Tischredensammlung Aurifabers und die Beispielsammlung des Manlius. Ihre Entstehungs-, Traditions- und Redaktionsgeschichte ist ganz ähnlich. Allerdings ist sie für die Beispielgeschichten schlechter nachzuvollziehen. Wissen wir bei den Tischreden bestimmt, daß die einzelnen Tradenten sich untereinander gekannt und ausgetauscht haben, so ist dieses für die Tradenten der Beispielgeschichten Melanchthons zu vermuten, aber noch nicht nachgewiesen. Die oft wörtlichen Übereinstimmungen der gesammelten Stücke Melanchthons in den einzelnen Sammlungen sind auffällig. Viele der von Speiser und Aurifaber gesammelten Stücke finden sich z. B. wörtlich auch bei Manlius. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Einmal ist die bereits erwähnte Gepflogenheit Melanchthons, bestimmte Beispiele immer wieder zu erzählen, ein guter Grund für Doppelüberlieferungen und wörtliche Übereinstimmung. Andererseits darf auch nicht außer acht gelassen werden, daß sich fast alle Tradenten zur gleichen Zeit in Wittenberg aufhielten. Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß sie sich gekannt und ihre Sammlungen verglichen und ergänzt haben. Möglich ist auch, daß mehrere Tradenten gleichzeitig in den Vorlesungen mitgeschrieben haben. Bei wenigen Sammlungen fallen Überlieferungen von Tischreden Luthers und Beispielgeschichten Melanchthons zusammen.

Die Sammlungen wollen nicht als Konkurrenz zu Luthers Tischreden verstanden werden. Bei keinem der Tradenten ist die Tendenz erkennbar, eine spezifische, von Melanchthon geprägte Tradition aufzubauen, die Luther in den Hintergrund drängt. Es geht ihnen vielmehr um die Bewahrung der reformatorischen Tradition insgesamt. Sie sind als Sammlungen lehrreicher Stücke des *Praeceptor Germaniae* für die Nachwelt gedacht. Sie sollen der Lehre, der Predigt und der Unterweisung dienen. Die Tradenten sind bemüht, eine spezifisch evangelische Tradition der Exempelliteratur zu bilden.

In der Zeit der innerlutherischen Streitigkeiten gewannen die sogenannten Gnesiolutheraner immer mehr die Oberhand. Melanchthon und sein Werk traten so in den Hintergrund. Luther wurde bewußt heroisiert und die Beschäftigung mit seinem Werk und seiner Person gefördert. Er war „der“ Reformator. Melanchthon war nach Meinung der Gnesiolutheraner von der reinen Lehre abgefallen und nicht erinnerungswürdig. Diese Meinung wirkte, bedingt durch die Einflüsse der lutherischen Orthodoxie, bis ins 20. Jahrhundert. Dadurch verschwanden die Sammlungen der Beispielgeschichten Melanchthons aus dem Blickfeld. Seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges traten sie nicht mehr in Erscheinung und wurden auch nicht mehr gedruckt.

4. Zur Gattung der Sammlungen

Der Begriff der Exempelliteratur führt zur Frage nach der Gattungsbezeichnung, die den Inhalt der dargestellten Sammlungen richtig erfasst.⁵⁷ Als Oberbegriff scheint „Exempelsammlung“ angemessen. Diese Sammlungen waren seit dem Mittelalter weit verbreitet und beliebt, erleichterten sie doch die Ausschmückung und Gestaltung einer Rede ungemein.

Bei der ersten Durchsicht des Materials bei Manlius und anderer Sammlungen zeigte sich, daß mit den Begriffen „dictum“ und „exemplum“ die inhaltlichen Schwerpunkte der überlieferten Texte weitgehend erfaßt werden können. Während „dictum“ Wort, Erinnerungsspruch, Sentenz oder Äußerung umfaßt, umgreift „exemplum“ mit Anekdote, Historie und Kurzerzählung weitere Kategorien und erlaubt damit eine größere inhaltliche Vielfalt, wie sie in den Sammlungen gegeben ist. Das Exempel spielt im Humanismus der Renaissance, besonders in der Moralphilosophie und der Pädagogik, eine herausgehobene Rolle. Somit stehen die Sammlungen der „Exempel“ Melanchthons ganz in dieser Tradition.

5. Schlußbemerkungen

Es bleibt festzuhalten, daß die Befürchtungen, die von Camerarius und Peucer im Zuge der Veröffentlichung der dicta und exempla Melanchthons geäußert wurden, gegenstandslos waren. Beide meinten, diese Exempelsammlung sei des Ansehens Melanchthons nicht würdig. Er würde verunglimpft und als Schwänke-Erzähler dargestellt, der Gelehrte und Reformator seiner Ernsthaftigkeit beraubt und Feinden damit in die Hände gespielt. Ein Vorwurf, den sich auch Aurifaber im Blick auf seine Tischredensammlung gefallen lassen mußte. Auch ihm warf man vor, den Gegnern Luthers und der lutherischen Reformation in die Hände zu spielen. Daß das Gegenteil der Fall war, beweist die breite Rezeption beider Sammlungen. Gerade das Werk des Manlius fand unter den Gelehrten großen Zuspruch. Der Inhalt der Sammlung Manlius, zu dessen Verständnis eine hohe Bildung Voraussetzung ist, zeugt von der großen Gelehrsamkeit Melanchthons. Er ist keineswegs ein Schwänke-Erzähler, sondern ein in allen Bereichen hochgebildeter Mann. Gerade diese Verbindung von Gelehrsamkeit und reformatorischer Ausrichtung macht diese Exempelsammlungen so interessant, bilden sie doch in ihrer vorliegenden Form im Blick auf die Reformationsgeschichte ein Novum. Die Sammlungen zeigen, daß Melanchthon ein Mensch war, der bewußt in und mit der Geschichte lebte. Geschichte war für ihn ein Teil der Offenbarung Gottes und damit von

⁵⁷ Zu Exempelsammlungen vgl. *Walter Haug/Burghart Wachinger* (Hg.), *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen 1991; *Gert Ueding/Bernd Steinbrink*, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart/Weimar 42005.

größter Bedeutung für die Menschen; in ihr läßt sich das Handeln Gottes an den Menschen erkennen, die Beschäftigung mit der Geschichte ist ein hohes Gut, das es zu pflegen gilt.

Die Bedeutung für die Wittenberger Reformation ist besonders in der Bildung einer eigenen Tradition von Exempelsammlungen zu sehen. Sie bilden einen wichtigen Teil der eigenständigen lutherischen Lehrtradition. Anhand der Sammlungen gewinnen wir Einblick in die Art der Geschichtsvermittlung innerhalb der humanistischen Bildungstradition. Geschichte soll und muß immer ein Teil der akademischen Lehre und der eigenen Bildung sein. Damit sind die Sammlungen ganz im Sinne Melanchthons.

Alexander Bartmuß, Gaschwitzer Straße 12, 02477 Leipzig;
E-Mail: alexander.bartmuss@gmx.de

Paul Gerhardt – der „andere Luther“

Seminar von Luther-Gesellschaft und Paul-Gerhardt-Gesellschaft
vom 18. bis 20. Mai 2007 in Berlin

Von Christian Leu

Wer eine Antwort suchte auf die Frage, ob Paul Gerhardt in seinen geistlichen Gedichten das Kernanliegen Luthers, die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Heilstat in Jesus Christus, mehr oder weniger bewußt als einer vergangenen Zeit zugehörig hinter sich gelassen oder vielmehr, darin geistig verwurzelt und selbst daraus lebend, diese Botschaft in das Bedingungsgefüge seiner vom Dreißigjährigen Krieg und seinen Folgen geprägten Zeit übersetzt und so aufs neue geltend gemacht habe, wurde in den Beiträgen der Fachleute aus der Luther- und der 1999 gegründeten Paul-Gerhardt-Gesellschaft durchweg im letztgenannten Sinne belehrt. Darüber hinaus wurde durch solide geschichtliche Information und teils subtile Interpretation Gerhardtscher Texte ein dem heutigen Forschungsstand entsprechendes Bild des mitteldeutschen Dichter-Pfarrers in seiner Zeit vermittelt. Lebendig und anschaulich wurde dieses Bild zudem bei einem Besuch der 1987, also noch zu DDR-Zeiten, wiederhergestellten, heute nicht mehr als Pfarrkirche, sondern als „Stadtmuseum Berlin-Mitte“ genutzten Berliner Nikolai-Kirche, an der Paul Gerhardt von 1657 bis 1666 als Gemeindepfarrer (auf der Diakonatsstelle) wirkte. Dort konnten die Tagungsteilnehmer/innen nach einer Einführung von Pfarrerin *Susanne Weichenhan* die Ausstellung „unverzagt. Paul Gerhardt (1607–1676) – ein Berliner Dichter und Bekenner“ erkunden und im Anschluß daran ein von *Christian Schlicke* gespieltes Orgelkonzert auf sich wirken lassen, in dessen Mittelpunkt Choralbearbeitungen Johann Sebastian Bachs zu Luther-Liedern und Bearbeitungen zu Paul-Gerhardt-Liedern aus Ernst Peppings „Großem Orgelbuch“ standen.

Dem „festlichen Abend in der Nikolai-Kirche“ vorausgegangen war im dichtgefüllten Vortragsraum der Diakonischen Akademie in Berlin-Pankow zunächst der historisch-biographisch orientierende Vortrag des Präsidenten der Paul-Gerhardt-Gesellschaft, *Christian Bunnars*, über „Paul Gerhardt in Berlin“, der nicht nur die Bedeutung der beiden Berliner Epochen für das Schicksal des Theologen und für dessen dichterisches Schaffen hervorhob (Gerhardt war von 1642/43 bis 1651 Hauslehrer beim Kammergerichtsadvokaten Berthold, der später sein Schwiegervater wurde, und 1657 bis 1669 als Pfarrer in der Stadt, seit Februar 1666 infolge des Konflikts mit dem „Großen Kurfürsten“ sozusagen im Wartestand), sondern auch ein Bild der gesellschafts- und sozialpolitischen Situation im Berlin der Zeit im und nach dem Dreißigjährigen Krieg zeichnete. Ferner unterrichtete in gedrängter Form über den Verlauf der Auseinanderset-

zungen, die sich zutrug zwischen dem als frühabsolutistischer Landesherr seine religionspolitischen Absichten konsequent durchsetzenden Kurfürsten und dem Berliner Geistlichen Ministerium, dessen Mitglieder an der konfessionelle Verwerfungen deutlich markierenden Konkordienformel als gültiger Grundlage für ihr amtliches öffentliches Wirken festzuhalten suchten. Ein Überblick über Paul Gerhardts familiäres Schicksal, seine Beziehungen zu Personen des öffentlichen Lebens bzw. der kulturellen Szene in Berlin sowie Umfang und lebensgeschichtliche Zuordnung seines dichterischen Schaffens und endlich ein kurzer Ausblick auf die Wirkungsgeschichte Paul Gerhardts rundeten diese gehaltvolle Einführung ab.

Jürgen Henkys bot im zweiten Vortrag des Eröffnungstages einige Beispiele seiner Untersuchungen „Zur Rückbindung der Lieder Paul Gerhardts an Martin Luther und die Bekenntnisschriften“. Obwohl Gerhardt in seinen Liedern häufig andere Dichtungen bearbeitete – Psalmen und lateinisch verfaßte Gesänge der mittelalterlichen Kirche – habe er offenbar nie daran gedacht, die zu seiner Zeit populären Lieder Martin Luthers neu zu fassen. Wohl aber lasse sich bei einigen seiner Psalmlieder die nachhaltige Lektüre entsprechender Randglossen in Luthers Bibelübersetzung nachweisen. Einige Beobachtungen sprächen auch für eine Benutzung bzw. gute Kenntnis von Luthers Psalmenauslegung. Ausführlicher ging Henkys auf die Beziehungen von Gerhardt-Liedern zu den Bekenntnisschriften ein. Die Analyse ausgewählter Strophen bzw. Abschnitte der Lieder „Warum willst du draußen stehen“, „Weg, mein Herz, mit den Gedanken“ sowie „Du Volk, das du getauft bist“ ließ eine reichhaltige Verwendung bzw. Anwendung von Formulierungen aus den für Paul Gerhardts Amtsverständnis und Amtsführung grundlegenden, ihm für seine Theologenexistenz so überaus wertvollen Bekenntnisschriften des Luthertums erkennen. Einflüsse der CA und ihrer Apologie, der Schmalkaldischen Artikel, des Großen Katechismus und der Konkordienformel wurden aufgezeigt. Die dichterische Leistung Paul Gerhardts, die sich im kreativen Umgang mit dem Formelschatz der genannten Schriften zeigt, bleibt dabei jedoch erstaunlich.

Das Vortragsprogramm des zweiten Tages wurde eingeleitet von *Elke Axmacher*. Unter der Überschrift „Paul Gerhardt und die Tradition“ stellte sie „Erwägungen zum frömmigkeitsgeschichtlichen Ort des Dichters“ an und setzte sich dabei auseinander mit dem auf die häufige Verwendung des „Ich“ in den Liedern gestützten Urteil, Paul Gerhardt habe die bis dahin lehrhaft geprägte Weitergabe des evangelischen Glaubens in einer frühen Spielart der Erlebnisdichtung individualisiert. Axmacher betonte, die Kunstregeln der Barockdichtung hätten auch für Gerhardt bindende Kraft gehabt; sein dichterisches Ich sei nicht subjektiv, sondern repräsentativ zu verstehen. Gehe es Luther in seinen Liedern um die Befestigung der Glaubensaussage, so betreibe Gerhardt die Vermittlung der überindividuell formulierten Glaubenslehre in das Leben des einzelnen mit der darin anzutreffenden Daseinsfreude und Daseinsnot. Johann Georg Ebeling habe bei der Herausgabe der von ihm vertonten Gedichte

von Paul Gerhardts „geistlichen Andachten“ gesprochen. Anhand des auf den 146. Psalm gedichteten Liedes „Du meine Seele, singe“ machte Axmacher die lutherische Vorsehungslehre – den Locus „De providentia“ – als Kernstück des dichterischen Werkes aus. In den insgesamt zehn Strophen des Liedes vollziehe das sich selbst zugleich als „welke Blum“ und als Bürger Zions verstehende – und insofern in Kontinuität zum anthropologischen Grundsatz der Reformation „simul iustus et peccator“ gesehene – Ich des Glaubenden die Aneignung der in der Providentia-Lehre vermittelten Weltdeutung.

Heimo Reinitzer, seit langem mit Vorbereitungen zu einer historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Paul Gerhardts befaßt, gab in seinem Vortrag über „Die Bibel, Gesetz und Evangelium in Liedern Paul Gerhardts“ einen Einblick in die mit der Herausgebertätigkeit verbundenen Probleme und deutete an, daß die Zuverlässigkeit der 1707 erschienenen Feustkingschen Ausgabe der Lieder Gerhardts diese als geeigneten Ausgangspunkt der Edition erscheinen lasse. Im Zuge einer erneuten Durchsicht des zwölfstrophigen Adventsgesangs „Warum willst du draußen stehen“ machte Reinitzer auf die Luthers Vorrede zur Bibelausgabe von 1545 entsprechende typologische Deutung von Gen 24, 56 aufmerksam, nach der Christus mit dem Reichtum seiner Gnade in das vom Gesetz erschreckte, vom Teufel betrogene, sich seiner Verlorenheit in der Welt bewußt gewordene Herz des Glaubenden einziehen will. Mit der Ode „Welt-Scribenten und Poeten“ liegt ein Dokument der Bibelverehrung Paul Gerhardts vor, das als Grund für die Bevorzugung der Heiligen Schrift gegenüber sonst von Gebildeten hochgehaltenen Klassikern eben die in die reformatorische Formel „Gesetz und Evangelium“ gefaßte Grunderfahrung erkennen läßt: „Wenn die gantze Welt verzagt, Steht, und Siegt, was Gott gesagt.“

Eingehende musikwissenschaftliche Analysen bot der Beitrag von *Holger Eichhorn*, „In die Music übersetzt von Johann Crüger“. Zur musikalischen Exegese der Paul-Gerhardt-Vertonungen von 1648/1649/1657“. Auch die nicht fachkundigen Teilnehmer/innen konnten hier einen Eindruck gewinnen von der Bedeutung der Arbeitsgemeinschaft Paul Gerhardts und Johann Crügers für die Kulturgeschichte Berlins im 17. Jahrhundert.

Seine Auffassung von „Paul Gerhardts Heilsrealismus“ entfaltete *Traugott Koch* auf der Grundlage sorgfältiger Kommentierungen des Adventsliedes „Wie soll ich dich empfangen“ und des Sommergesangs „Geh aus, mein Herz, und suche Freud“. Die natürliche Gotteserkenntnis, die schon Luther als möglich ansah, insofern der Glaube an Christus der Verdunkelung solcher Erkenntnis durch die menschliche Sünde ein Ende bereitet habe, ist für Gerhardt das Fundament eines Heilsglaubens, der in der Natur das von Gott Vorgegebene wahrnimmt, respektiert und dankbar im eigenen Erlebnishorizont verarbeitet. Dabei weist die als bewohnbar erfahrene Welt auf das Jenseits Gottes, das jedoch nicht zum Fluchort verkommt, vielmehr mündet die Sehnsucht nach der Teilhabe an Gottes ewiger Schönheit in die Bitte ein, jetzt schon und für immer „deines Gartens schöne Blum“ zu sein und als solche der Ehre Gottes zu dienen. Paul Gerhardt leitet dazu an, die Spur Gottes in

der Natur aufzunehmen und sich direkt Gott zuzuwenden, in dem allein die heilvolle Existenz des Menschen jetzt schon verbürgt ist. Sein Heilsrealismus macht Paul Gerhardt zum Seelsorger der angefochten Glaubenden.

Die in der Mitte des 17. Jahrhunderts gegenüber der Reformationszeit veränderte Problemlage – (Ver-)Festigung der konfessionellen Selbstbehauptung in einer durch die Entbehrungen und Verluste des langen Kriegs und der Kriegsfolgen gebeutelten Gesellschaft – hatte den Schwerpunkt der religiösen Existenz verschoben: Nicht mehr die Rechtfertigung des gottfernen Menschen (*iustificatio*), sondern die Bewahrung der von Gott Erwählten und Berufenen im Glauben (*conservatio electorum*) war das Thema der inneren Konflikte. Hier setzte das Referat von *Sven Grosse* an: „Anfechtung und Verborgtheit Gottes bei Martin Luther und Paul Gerhardt“. Nach Luther läßt Gott die Anfechtung zu, um den Menschen durch den Entzug der unmittelbaren Glaubensgewißheit zur Erkenntnis seiner Verlorenheit zu bringen. Er soll auf Christus schauen, der ihm, als Gabe Gottes empfangen, aus der Anfechtung heraushilft. Von Gott erbeten, erfüllt der Geist Christi den glaubenden Menschen aufs neue, so daß er Gottes wieder gewiß wird. Paul Gerhardts über hundert Jahre später entstandene Lieder leiten dazu an, in Zeiten der Anfechtung Gottes rechtfertigende Gnade in Christus wahrzunehmen, aufs biblische Wort gestützt, im Gebet Hilfe von Gott zu erleben und mit der Hilfe des Heiligen Geistes im Stand der Gnade zu bleiben.

Grosses Vortrag bestätigte: Paul Gerhardt kann mit einigem Recht als „der andere Luther“ angesehen werden: Seine Lieder befestigen die von Luther gewonnene Erkenntnis des rechtfertigenden Handelns Gottes in Christus unter den Bedingungen und im poetisch-musikalischen Gewand seiner Zeit, der Mitte des 17. Jahrhunderts, in den Herzen der Glaubenden. Die weite Verbreitung der Lieder Paul Gerhardts über Konfessionsschranken, ja über Kirchenmauern hinaus zeigt einmal mehr, daß die Grundeinsichten der lutherischen Reformation bis heute Gültigkeit besitzen und darauf warten, immer wieder den materiellen und geistigen Lebensbedingungen gemäß zur Sprache – und ins Lied – gebracht zu werden. Da war es nur konsequent, daß die gemeinsame Tagung der Luther- und der Paul-Gerhardt-Gesellschaft den mit fünf Vorträgen gefüllten Samstag mit einem vom Präsidenten der Luther-Gesellschaft, *Johannes Schilling*, geleiteten mehrstimmigen Singen von Paul-Gerhardt-Liedern ausklingen ließ. Als Frucht dieses Abends wurde im Gottesdienst des Sonntags Exaudi, der in der Evangelischen Kirche Alt-Pankow zusammen mit einer in stattlicher Zahl erschienenen Gemeinde gefeiert wurde, ein Chorsatz zum Eingangsglied dargeboten. Die Predigt zum Lied „Du meine Seele, singe“ hielt *Notger Slenczka*; das damit gegebene Beispiel einer glaubenstärkenden Liedpredigt wird hoffentlich ebenso, wie es mit den Vorträgen der Tagung beabsichtigt ist, über die Veröffentlichungen der Paul-Gerhardt-Gesellschaft einen größeren Leserkreis erreichen.

Pfarrer Christian Leu, Sophienring 19, 38667 Bad Harzburg

Luther im Gespräch

Von Dietrich Korsch und Volker Leppin

Vorbemerkung der Redaktion: Im folgenden wird eine Buchbesprechung zum Ausgangspunkt eines Gesprächs über Luther, über die Perspektiven, unter denen Leben und Werk des Reformators betrachtet werden (können). Volker Leppins Lutherbiographie hat über den Kreis der speziell an Luther Interessierten hinaus kritische Aufmerksamkeit gefunden. Offenkundig provoziert sie zum Gespräch über Luthers Lebenswerk, und dieses Gespräch aufzunehmen, anzuregen und weiterzuführen, gehört zu den Aufgaben, denen diese Zeitschrift und die sie tragende Luther-Gesellschaft verpflichtet sind. Daher bleibt auf Anregung der Redaktion – ausnahmsweise! – eine Buchbesprechung nicht ohne Antwort durch den Autor. Volker Leppin reagiert auf die sachlich-kritische Rezension durch Dietrich Korsch und geht dabei auch auf einige an anderer Stelle vorgetragene Einwände ein, und der Rezensent setzt das Gespräch mit einem weiteren Votum fort und deutet an, wo es in Lutherforschung und Lutherdeutung weiterzuführen wäre. Den Beteiligten sei für die Bereitschaft, sich auf diese Form wissenschaftlicher Kommunikation einzulassen, herzlich gedankt. In der Sache wird die Diskussion weitergehen: Luther bleibt im Gespräch. H. Z.

Leppins Luther

Eine Buchbesprechung

Von Dietrich Korsch

Volker Leppin: **Martin Luther**, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 426 S. – ISBN 3-534-17961-7.

In gewisser Hinsicht war dieses Buch fällig. Es verbindet und pointiert verschiedene, bereits im einzelnen sehr wirkungsmächtige Fragestellungen der Reformationsgeschichtsschreibung der letzten Generation und liefert in origineller Weise die Luther-Biographie, die aus deren Schnittfeld entsteht. Aufgenommen und fortgeführt werden die Forschungen Heiko A. Obermans zum Einfluß des Spätmittelalters auf die Reformation, die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise der Reformation bei Bernd Moeller, die Untersuchungen zur Mystik bei Luther (vor allem durch Reinhard Schwarz), schließlich auch eine skeptisch-realistische, strukturtheoretisch angelegte politische Geschichtsschreibung (etwa von Horst Rabe). Durch die Kombination dieser Hinsichten

auf Luther entsteht nun freilich ein ganz eigenartiges und ungewohntes Bild des Reformators, in dem vor allem Momente der theologischen Kontinuität und geschichtlichen Abhängigkeit herausgearbeitet werden. Luther wird eingezeichnet in einen breiten spätmittelalterlichen Traditionsstrom der Theologie, in dem – vermittelt vor allem über Johannes von Staupitz – eine mystische Linie lebendig wirkt, die wesentliche reformatorische Einsichten bereits vorgibt. Er wird eingeordnet in einen Umformungsprozeß zur frühneuzeitlichen Welt mit allerlei Verwerfungen in Gesellschaft und Politik, in dem er als ein Rädchen im Getriebe erscheint. Er wird konsequent betrachtet in einem vielfältigen Spannungsfeld von Religion, Recht und Politik, in dem keineswegs der Theologie eine prägende Kraft zuerkannt werden kann.

Luther tritt so als eine beinahe tragische Person vor Augen, die allein schon darum auch wieder anrührend erscheinen kann. Nach verborgenen Anfängen, die bereits von einem nur noch nicht sichtbaren fröhburgerlichen Aufstiegsstreben gekennzeichnet waren, erlebt er einen kometenhaften Aufstieg seit dem Ablassstreit 1517 und wird, in der Theologie, in der Politik und in der lesenden Öffentlichkeit, eine meinungsbildende Person. Doch bereits mit 1521 ändert sich die Perspektive. Der Wormser Reichstag bildet, so Leppin, die eine und große, nie wieder verwundene Zäsur in Luthers Leben, die ihn – über kurz oder lang – aus der Reihe der handelnden und epochemachenden Figuren herausnimmt. Die Publizistik des Jahres 1525 verdirbt sein Bild in der Öffentlichkeit, die Absenz in Augsburg 1530 koppelt die Zukunft der reformatorischen Bewegung von seiner Person los, die Reichweite seiner kirchlichen Neugestaltung beschränkt sich nachfolgend fast ganz auf Kursachsen, für die Verhandlungen mit der altgläubigen Kirche spielt er keine Rolle mehr.

Leppin widerspricht mit dieser Sicht einer ganzen Reihe von nahezu klassisch gewordenen Zügen im Bild Luthers und hebt statt dessen Momente ins Licht, die sonst eher im Hintergrund verbleiben. Er stellt ihn in starke Kontinuitätslinien – was sich (freilich sprachlich störend und historiographisch auch nicht konsequent durchzuhalten) darin zeigt, daß er Luther vor seinem „Namenswechsel“ 1517 von „Luder“ (über „Eleutherius“ – der Freie) zu „Luther“ immer mit seinem alten Herkunftsnamen nennt. Er mißtraut den von Luther selbst so stark akzentuierten Brüchen in seiner Biographie, vor allem der sogenannten „reformatorischen Wende“, die er für eine Konstruktion aus der Retrospektive hält. Er akzentuiert die Spannungen und Brüche im reformatorischen Lager, vor allem in der Beziehung Luthers zu Melanchthon, dem Erz-Diplomaten, aber auch zu Landgraf Philipp von Hessen, dem politischen Strategen aus religiöser Überzeugung – Spannungen, die die Reformation um ihre politische Wirkung bringen. Er hält die apokalyptische Grundierung von Luthers Weltbild, die sich in seiner Selbstsicht als Prophet wie auch in der Deutung des Papstes als Antichrist, in den Äußerungen zum Bauernkrieg ebenso wie in der Judenpolemik zum Vorschein bringt, für äußerst bedeutsam – und kritikwürdig. Die (ästhetisch-moralische) Verurteilung von Luthers Grobianismus und Kompromißlosigkeit kommt hinzu. Daß dabei der

Theologe Luther, der seine Theologie weiter durcharbeitet, eigentümlich in den Hintergrund tritt, ist gewiß nicht zufällig. Mit all dem nimmt Leppin Beobachtungen auf, die natürlich auch sonst in der Luther-Literatur eine Rolle spielen, die aber (jedenfalls aus evangelischer Sicht) so noch nicht kombiniert wurden.

Freilich ist es wie so oft bei einem solchen Arrangement von Beobachtungen: Der Autor schießt weit übers Ziel hinaus, und damit verliert seine Sicht ihren Überzeugungsanspruch. Das sei exemplarisch an vier Themen gezeigt.

1. Luther steht fest in einer (Christus-)mystischen Tradition, in die er theologisch wie seelsorglich durch Staupitz eingeführt wurde, lautet eine Hauptthese Leppins. Der Traditionslinie wird man zustimmen können. Aber: Wie und warum wird nun bei Luther daraus ein Anspruch auf Reformation der Kirche abgeleitet? Noch bei Staupitz selbst (und um so mehr bei allen Vorläufern wie Tauler u. a.) konnte doch die mystische Innerlichkeit durchaus mit dem kirchlichen Heilsinstitut zusammengedacht werden; ein Impuls zu durchdringender Kirchenkritik war, jedenfalls von dieser Seite aus, nicht ausgegangen. Das heißt aber umgekehrt: Genau da wird die „Mystik“ Luthers zu einem eigenen Faktor, wo es um die Art und Weise geht, wie denn in die Gottinnigkeit zu gelangen ist – nämlich durch Gottes Wort, das in seiner Unmittelbarkeit der Anrede das eigene Widerstreben überwindet und im Glauben zur Einigkeit mit Gott (oder zur Gerechtigkeit aus Glauben) führt. Dieser zentrale, systembegründende Zusammenhang wird bei Leppin unter dem Siegel „Worttheologie“ zwar rubriziert, aber in seiner tatsächlichen Sprengkraft für das kirchliche Heilsinstitut nicht annähernd klar herausgestellt.

2. Dieser Bevorzugung einer Traditionslinie gegenüber einer sachlich-begrifflichen Konstellation entspricht eine Unklarheit hinsichtlich der theologischen Deutungskategorien, mit denen Luther arbeitet. Die Deutung seiner Biographie als eine Serie von Brüchen, so Leppin, sei eine Konstruktion Luthers, wie sich vor allem am „großen Selbstzeugnis“ von 1545 zeige. Nun macht es aber gerade die Eigenart der reformatorischen Theologie (und vermutlich nicht nur ihrer) aus, daß sie selbst erst die Kategorien zur Lebensdeutung bereitstellt, die aus dem schlichten Lebenslauf eben nicht (oder: nicht so, nicht theologisch) erwachsen. Sich selbst in der Geschichte Gottes sehen, ist damit durchaus sachgerecht – vor allem dann, wenn diese Sicht nicht mit einem Gefühl des Triumphes und der auszeichnenden Erwählung, sondern mit Anfechtung und Zweifel verbunden ist – und die Zugehörigkeit zu dieser Geschichte Gottes für alle gilt. Es macht ja gerade die (auch biographische) Triftigkeit der Kategorien von Gesetz und Evangelium aus, daß sie das eigene Leben unmittelbar vor Gott stellen. Dieser Gesichtspunkt kommt bei Leppin entschieden zu kurz.

3. Damit wird aber auch die – individuell-biographische wie epochal-erfahrungsprägende – Kraft der Reformation unterschätzt. Was mag die Menschen veranlaßt haben, mit dem Risiko des eigenen Lebens sich zur neu verstandenen religiösen Wahrheit zu bekennen, wenn es nicht dieses Moment

an unmittelbarer Unbedingtheit war, das sie gespürt haben? Eine Unmittelbarkeit, die sich auch und gerade im reformatorischen Leitbegriff der Freiheit (von Leppin richtig und kräftig als religiös-politischer Zentralgedanke der Reformation herausgehoben) zur Darstellung bringt? Die „Kompromißlosigkeit“, die im Blick auf Luther ja durchaus auch weniger sympathische Empfindungen auslösen mag, gehört doch, wie immer man sie psychologisch werten will, zum religiösen Kernbestand der Reformation.

4. Daß die reformatorische Bewegung Luther erst zur integrativen Leitfigur gemacht habe, ist eine der Schlußthesen Leppins. Auch diese Beobachtung ist an sich richtig (und bereits vielfach analysiert worden). Die entscheidende Frage ist diesbezüglich aber, ob diese „Personalisierung“ nicht auch nötig ist und inwiefern und in welcher Perspektive sie dann zu verantworten ist. Sie ist, auf eigentümlich neuzeitliche Art, nötig: Lebens- und weltgeschichtliche Unmittelbarkeit stellt sich mit der Reformation eben so dar, daß sie Personen als solche ergreift (und damit in einem hervorgehobenen Sinn erst zu Personen macht). Dann aber kommt alles darauf an, diese personale Lebensgeschichte – ungeachtet ihrer individuellen Eigentümlichkeiten – auch als exemplarische Personalität aufscheinen zu lassen, die nur so individuell akzeptiert und rezipiert werden kann, indem sich alle anderen eben nicht auf eine Vorbildlichkeit der Person (inwiefern wäre Luther auch Vorbild?) als solche beziehen, sondern auf die Momente, die sie (wie auch alle anderen) erst zur Person machen. Genau darin aber besteht die mentalitätsprägende Funktion der Reformation, die auch noch da zur Geltung kommt, wo man sich von der Verbindlichkeit der reformatorisch-religiösen Deutung distanzieren möchte.

Damit aber liegt das methodische Zentralproblem dieser Luther-Biographie, die sich, zum Teil ja durchaus zu Recht und mit guten Gründen, gegen eine – freilich heute gar nicht mehr ernsthaft vertretene – Heroisierung und Privilegierung Luthers wendet, auf der Hand. Die Reformation ist ein gesellschaftliches und politisches Ereignis, das aber doch, schon um es als historisches recht zu begreifen, einer Deutung bedarf, die den religiösen Komponenten im Prozeß des Übergangs und der Neugestaltung Rechnung trägt. Natürlich nicht in dem Sinne, als käme theologischen Aufstellungen unmittelbar gesellschaftlich gestaltende Kraft zu (das gilt nur für biblizistisch-theokratische Vergesellschaftungsformen, also nur sehr begrenzt); wohl aber so, daß gerade die theologisch gewonnenen Einsichten mentalitätsverändernde Kraft entfalten. Das kann man, und darauf hat Leppin mehrfach hingewiesen, in der Reformationszeit ja schon an Herrschergestalten wie Landgraf Philipp von Hessen oder Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen sehen. Gerade die „Personalisierung“, die mit der Reformation neue Gestalt gewinnt und für die die Person Luther einsteht, führt zu Umschlägen der anthropologischen Selbstwahrnehmung (etwa unter Stichworten wie „Gewissen“ und „Glaube“), die dann durchaus politische Folgen zeitigen.

Luther – eine tragische Person? Ja, ganz gewiß, nämlich dann, wenn man die Reformation nach solchen historischen Maßstäben deutet, die Erfolge

vom Ausmaß der politisch-gesellschaftlichen Handlungsbeteiligung abhängig machen. Nein, ganz gewiß nicht, wenn man sich, anders als Leppin, auch noch von dieser – negativen – Fixierung auf die Person des „großen Mannes“ befreit und nach dem Beitrag der Reformation und ihres Protagonisten Luther für die Prägung des religiösen und politischen Selbstverständnisses fragt. Auf den Heros Luther wird man dann mit sachlicher Notwendigkeit verzichten – auf die individuelle und exemplarische Person Martin Luthers nicht.

Streit um Luther? Gerne!

Eine Antwort

Von Volker Leppin

Vor acht Jahren habe ich eine Sammelrezension über Luther-Literatur mit der rhetorischen Frage eingeleitet: „Ob es um einen Protestantismus gut stehen kann, der verlernt hat, um Luther zu streiten?“¹ Dieser Sorge jedenfalls bin ich enthoben. Ich habe in meiner Luther-Biographie ein gedankliches Experiment angestellt (11), und das hat, wie es bei Experimenten eben zuweilen geht, heftige Reaktionen ausgelöst. Gelegentlich wurde unmittelbar Betroffenheit dokumentiert,² Dietrich Korsch aber hat nun sachlich Einwände auf den Punkt, genauer: auf vier Punkte gebracht. Hierauf will ich mit drei Fragen reagieren:

1. *Was ist die Aufgabe einer Biographie Luthers?* Eine Theologie ist eine Theologie und eine Biographie ist eine Biographie.³ Diese schöne Klarheit gerät freilich durcheinander, wenn es sich um die Biographie eines großen Theologen handelt. Doch so wie der Goethe-Biograph unter Umständen an der Marienbader Elegie mehr Interesse entwickeln mag als an dem zweiten Teil des Faust, wird auch der Biograph Luthers dessen Theologie so weit und insofern behandeln, als sie zum Verständnis der Person und ihrer Wirkung relevant ist. Eine Biographie Luthers kann ohne Theologie nicht auskommen, doch sie ist zugleich mehr und eben auch weniger als eine Theologie des Reformators. Konkret zugespitzt: Korsch fragt an, ob die theologische Brechung mystischer Theologie bei Luther in meiner Biographie ausreichend zum Tragen kommt. Wir sind uns ganz einig, daß die Frage nach der Transformation der Mystik

¹ Volker Leppin, Luther-Literatur seit 1983 (I), in: ThR 65 (2000), 350–377, 350.

² S. Dorothea Wendebourg in der Süddeutschen Zeitung vom 19. Februar 2007.

³ Biographischen und theologischen Zugang etwa vermengt Albrecht Beutel in seiner Rezension, in: ThLZ 132 (2007), 1221–1224, die er mir freundlicherweise vorab zur Verfügung gestellt hat.

bei Luther theologisch wesentlich ist – eben darum habe ich sie an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang auch bereits gestellt und ausführlich beantwortet.⁴ In der Antwort sind wir uns dabei gar nicht so fern, und Korsch mahnt ja auch lediglich an, daß ich die „Sprengkraft“ der worttheologischen Brechung nicht ausreichend herausstellte. Den Gemeinplatz, daß eine Biographie auf etwas mehr als vierhundert Seiten immer auch eine Abbeviatur ist, brauche ich dem nicht entgegenzuhalten: Es geht um das Was und das Wie der Abkürzung. Zu dessen Klärung aber wird man, will man Luther und seiner Wirkung biographisch gerecht werden, die systematische Gewichtung von der gesellschaftsverändernden Wirkung seiner Theologie im historischen Zusammenhang unterscheiden müssen. Nur so ist der Zusammenklang von Theologiegeschichte und allgemeiner Geschichte, wie er für Reformationsforschung konstitutiv sein sollte, erreicht. Was die innertheologischen Momente der Entwicklung angeht, setze ich die Schwerpunkte etwas anders als Korsch, insofern die worttheologische Brechung mir nicht der eine entscheidende Schlüssel zum Verständnis der Entwicklung der Theologie Luthers zu sein scheint,⁵ sondern ein wichtiger Schritt in einer längeren Entwicklung, in der sich allmählich die reformatorischen Grundüberzeugungen herausbilden (s. 116 f.). Daß Luther hier „über seinen mittelalterlichen Bezugsrahmen“ hinausging, bleibt dabei ja völlig unbestritten (116), und ich habe aufgrund der geäußerten Kritik ebenso wenig Gründe, diese Deutung zurückzunehmen wie sie zu verstärken. Andere mögen hierfür gerne kräftigere Formulierungen verwenden, aber auch leises Treten ist ja reformatorisch erlaubt. Doch, und diese Pointe entgeht dem Leser, der meine Biographie auf die Perspektive heutiger lutherischer Systematik hin befragt, vielleicht doch zu leicht: Ich habe durchaus nicht nur leise getreten. Die Rede von einer „Umwertung der Werte“ (196) rechnet jedenfalls meines Erachtens ebenso wenig unter eine solche Zurückhaltung wie die von einem „Umsturz“ (156). Doch das führt schon zu der zweiten Frage:

2. *Worin findet sich „das Neue“ bei Luther?* Die geschichtswirksame Neuheit liegt nicht in der Theologie allein, sondern im Überschlag von Theologie in Gesellschaftsveränderung. Dieser findet im Konzept des allgemeinen Priestertums statt. Hier, im Blick auf die entsprechenden Äußerungen in der Adelschrift, trete ich denn auch recht laut: „In diesen wenigen Sätzen war ein Umsturz des geltenden Rechts und der geltenden Gesellschaftsverfassung angelegt“ (156). Einen stärkeren Begriff als „Umsturz“ hielte ich für die Reformation in der Tat nicht für angemessen – aber diesen starken Begriff erhalte ich ausdrücklich aufrecht. Ich verzichte an dieser Stelle in meinem Buch sogar auf den Hinweis, daß selbst noch der Gedanke des allgemeinen Priestertums Anklänge an spätmittelalterliche Mystik aufweist. „Dieser gotdehtiger mensche

⁴ Volker Leppin, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther, in: Berndt Hamm/Volker Leppin (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007, 165–185, besonders 175–179.

⁵ S. hierzu Dietrich Korsch, Martin Luther. Eine Einführung, Tübingen 2007, 39–55.

das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin“,⁶ schreibt Johannes Tauler über den mystisch bewegten Menschen und durchbricht damit metaphorisch die Konzeption des Weihepriestertums. Diesen Verweis nehme ich an der genannten Stelle eben deswegen nicht auf, weil Tauler weit entfernt von einem das gesamte Kirchenrechtssystem betreffenden „Umsturz“ ist: Er spricht nicht umfassend vom getauften Christen, sondern nur vom mystisch bewegten, knüpft die Priesterlichkeit also an Bedingungen auf Seiten des Menschen, und er zieht keine ausdrückliche negative Konsequenz für das Konzept eines Weihepriestertums. Genau hier erfolgt bei Luther dagegen der Überschlag zur Gesellschaftsveränderung. Das wäre, dünkte ich, genug des Neuen.

Denn das theoretische Potential dieses Gedankens zur Erklärung der Reformation ist nicht gering.⁷ Man hat da gleich allerhand zusammen: So kann man die Schnittstelle benennen und erklären, an der aus Theologie Gesellschaftsveränderung wird. Das von Korsch nachdrücklich in Erinnerung gerufene Postulat, die religiöse Komponente im historischen Prozeß zu benennen und zu beschreiben, gewinnt hier konkrete Kontur. Daß mein lautes Treten an dieser Stelle übersehen wurde und ich nun mit der Schelle hinterherläuten muß, liegt vielleicht auch daran, daß ich diese Schnittstelle des Übergangs von Theologie in Gesellschaftsveränderung nicht einfach identisch mit dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* setze. Sie ist bei Luther ohne ein Verständnis der Rechtfertigung selbst nicht verstehbar. Erst mit der grundsätzlichen Aufhebung der Unterscheidung von Klerikern und Laien aber ist ein Grundpfeiler der mittelalterlichen Sozialordnung gefallen, erst damit ist eine theologische Grundlegung für eine Neugestaltung von Kirche und Gesellschaft durch städtische Räte und schließlich durch Fürsten gegeben. Erst damit entsteht Reformation als historisch umfassender Prozeß. Und damit erst bietet eine Biographie einen Beitrag zur Reformationsgeschichte, der an einer Person orientiert ist und doch über diese hinausweist.

3. *Welchen Luther gewinnt die gegenwärtige Diskussion durch meine Darstellung?* Gerade kritische Rezensenten meines Buches wiegeln gerne ab, so neu sei das ja alles gar nicht, was ich biete⁸ – und betreiben im selben Atemzug großen Aufwand, mir nachzuweisen, daß und wo ich nicht recht habe. Wie denn nun? Große Aufregung um nichts – oder doch Irritation über Ungeohntes? Korsch benennt offen und ehrlich, wo das Neue liegt – und macht so sein eigenes kritisches Bemühen und das anderer Rezensenten verstehbar.

Wer sich – natürlich und selbstverständlich nicht *ex ovo*, sondern in Anknüpfung an vorhandene Tendenzen (s. meinen ausdrücklichen Verweis, 13) – an einem neuen Lutherbild versucht, nimmt allerdings Verluste in Kauf.

⁶ Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. von *Ferdinand Vetter*, Berlin 1910 (= Nachdr. Dublin 1968), 164,34–165,1.

⁷ S. hierzu *Volker Leppin*, Wie reformatorisch war die Reformation?, in: *ZThK* 99 (2002), 162–176, 175.

⁸ *Beutel* (s. Anm. 3); *Wendebourg* (s. Anm. 2).

Mancher der von Kritikern benannten Verluste ist mir nachvollziehbar, mancher nicht. Da ist zum Beispiel das Verhältnis Luthers zu Melanchthon.⁹ Daß ich hier nur die negativen Seiten hervorhebe, mag ein Leser meinen, der allein auf meine Darstellung der Briefe Luthers von der Coburg achtet (297–301), deren Schärfe ich durchaus herausarbeite;¹⁰ wer – wenn schon nicht bei mir (302), so doch wenigstens am 26. Juni 1530 bei Melanchthon selbst¹¹ – liest, daß dieser bekümmert war, weil Luther vor Zorn über ihn seine Briefe nicht einmal lesen wollte, wird die Augen vor den tiefen Spannungen, die sich hier, man mag es theologisch wollen oder nicht, zwischenzeitlich aufgetan haben, nicht ernsthaft verschließen können. Er wird aber vielleicht auch feststellen: Dabei bleibt es nicht, bei Luther nicht, und eben auch in meiner Darstellung nicht, die bald davon spricht, daß Luther seinen Frieden mit Melanchthon machte (305), und ein Jahrzehnt später über Luther zu berichten weiß: „Sein Vertrauen galt weiter uneingeschränkt Melanchthon und den anderen sächsischen Gesandten“ (318). Läßt man sich erst einmal auf das Schwankende, Veränderliche und Dynamische einer historischen Person und persönlicher Beziehungen ein, werden chiffrehafte Kennzeichnungen des Verhältnisses Luthers zu Melanchthon, die auf eine pauschale Qualifikation als „positiv“ oder „negativ“ drängen, unterlaufen zugunsten einer historisch realistischen Nachzeichnung eines komplexen Miteinanders.

Da sind wir aber vielleicht schon bei den Gründen für den Vorwurf des Ikonoklasmus gegen meine Biographie.¹² Tatsächlich habe ich ja das Diktum von Gottfried Seebaß aufgegriffen, es gehe um einen „Luther ohne Goldgrund“ (11). Kulturhistorisch sensible Leser werden die Anspielung nicht mit Bilderfeindschaft verbinden, sondern mit der Eröffnung neuer Bildmöglichkeiten durch die Renaissance, mit der Wendung vom Goldgrund zur Perspektive. Darum geht es mir.

Was gewinnen wir also dabei? Einen Luther mit Hintergrund und Tiefenschärfe.

⁹ Diese Kritik findet sich neben sachlichen Andeutungen bei *Korsch* und *Beutel* (s. Anm. 3) auch bei *Wendebourg* (s. Anm. 2).

¹⁰ Da befinde ich mich übrigens ganz im Einklang mit dem Melanchthonbiographen *Heinz Scheible*, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 153–158.

¹¹ WA.B 5, 396,4 f. (Nr. 1604); CR 2,141 f. (MBW Nr. 941).

¹² *Wendebourg* (s. Anm. 2).

Von der Notwendigkeit theologischer Kategorien für die Lutherdeutung

Wie eine Debatte weitergehen könnte

Von Dietrich Korsch

Volker Leppin hat – wie ich finde: sehr bedacht – auf meine kritischen Bemerkungen zu seinem Luther-Buch geantwortet. Seine Zuspitzung auf drei Fragen führe ich in drei Bemerkungen fort, die mir geeignet erscheinen, die weitere Diskussion zu strukturieren.

1. *Luther ohne Goldgrund*. Selbstverständlich, kann ich nur sagen. Schon angesichts der nicht erst gegenwärtig erforderlichen und üblichen Standards kritischer Geschichtsschreibung gibt es dazu keine Alternative. In der Tat haben manche theologischen Betrachter in früheren Zeiten Luther idealisiert, ja heroisiert; in heutigen Biographien findet man davon freilich nicht mehr viel, insofern scheint mir hier keine ernsthafte Kontroverse nötig. Wie dem auch sei: Idealisierung ist nicht nur historiographisch unhaltbar, sondern auch theologisch schädlich. Denn gerade die Überzeugung von der Rechtfertigung des Sünders muß einen durch und durch kritischen Blick auf Luther lehren. Dazu gehört auch, die theologischen und gesellschaftlich-politischen Differenzen zwischen den Reformatoren zu benennen; erst dann wird man sich der darin immer noch waltenden Gemeinsamkeiten in ihrer Tragweite bewußt.

Dann allerdings stellt sich auch die Frage, wie man diese – durchaus von erheblichen Spannungen durchzogene – Gemeinsamkeit formulieren kann, welche Kategorien also dafür geeignet sind. Warum gibt es, um die vielleicht härteste Frage zu stellen, so etwas wie eine Einigkeit der Wittenberger Theologen gegenüber den Oberdeutschen? Reicht die landsmannschaftliche Differenz, reichen die unterschiedlichen philosophischen Hintergründe dafür aus? Oder muß man dann doch – zur Beschreibung des historischen Sachverhalts! – auf theologische Grundanschauungen rekurrieren, wie sie etwa im Abendmahlsstreit artikuliert werden, auch wenn das durchaus nicht immer klar und schlüssig geschehen ist? Damit taucht die Frage nach der – wohlge-merkt: historischen! – Relevanz von theologischen (Selbst-) Deutungen für eine biographisch orientierte Geschichtsschreibung auf. Die Aufgabe besteht darin, unvoreingenommen die empirischen, stets von Verwerfungen geprägten Sachverhalte wahrzunehmen – und sich doch dadurch, ja gerade dann nicht davon abhalten zu lassen, auch theologische Kategorien zur Beschreibung von sozialen Zusammenhängen zu verwenden.

2. *Die Mystik und das Wort*. Die Frage nach der Rolle theologischer Kategorien stellt sich nicht nur für die heutige kritische Beschreibung historisch-biographischer Zusammenhänge, sondern auch schon für die gesellschaftlichen

Wirkungen Luthers selbst. Volker Leppin hebt die schlüsselhafte Bedeutung des Konzepts vom „allgemeinen Priestertum“ heraus, das die Negation, ja: die Abschaffung der Differenz von Klerikern und Laien zur Folge hatte. Nun handelt es sich bereits dabei um eine theologische Auffassung, die historische Konsequenzen zeitigte. Jedoch entsteht die Frage: Warum geschieht das eigentlich erst jetzt, wenn es das Konzept einer mystischen Innerlichkeit, die alle Menschen vor Gott gleich macht, doch schon bei Tauler gab? Welche Rolle spielt dafür die (von Leppin selbst hervorgehobene) Tatsache, daß die Herkunft dieses einen und einzigen Standes in der Christenheit nun auf die Taufe zurückgeführt wird? Das scheint mir von Leppin nicht geklärt, und fast kann man den Eindruck haben, die ausgelöste Wirkung erübrige die Rückfrage nach dem Auslöser. Meine Antwort ist die folgende: Erst durch das Verständnis der Taufe als des einen und allein zureichenden Geschehens, durch das die eine Christenheit konstituiert wird, erlangt das, was zuvor durch die mystische Innerlichkeit gemeint war, wirkliche Allgemeinheit. Denn die Taufe geht auf den zurück, der sie eingesetzt hat; in ihr vermittelt Christus selbst das mit ihm einige Leben. Dadurch erst, dadurch aber gewiß, sind alle Getauften „Priester“, haben sie alle den gleichen und unbeeinträchtigten Zugang zu Gott und dienen sie sich gegenseitig je in dem Amt, das sie in ihrem Leben empfangen haben, sei es das des Fürsten, Schuhmachers oder Pfarrers. Genau diesen Sachverhalt einer dem eigenen inneren Erleben vorgängigen Allgemeinheit meint der (zugegebenermaßen erläuterungsbedürftige) Terminus „Wort“. Es ist in der Tat das gesprochene, laut gewordene Wort, das allein die Allgemeinheit schafft, um die es unter den Christenmenschen zu tun ist. Denn in diesem Wort, dem gesprochenen und gehörten ebenso wie dem sichtbaren und getanen, kommt Christus selbst zu dem Menschen, ja in den Menschen. Und darum ist es nichts anderes als der Glaube, der dieses Wohnen Christi im Menschen so realisiert, daß er in der Gegenwart Christi zugleich das Bezogensein auf ihn realisiert. Noch knapper gesagt: Luthers „worttheologische Brechung“ (ich würde lieber sagen: Zuspitzung) des Wohnens Gottes im Menschen ist nicht weniger als die entscheidende, auch erst historisch wirkungsvolle *Be-gründung* für die Allgemeinheit des einen christlichen Standes und darum der Auslöser für die historischen Konsequenzen der Reformation. Nicht ein immer bloß lehrmäßig zu formulierender „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ (ohnehin eine nachreformatorische Redeweise!) ist also historisch wirkungsvoll, sondern eine neu verstandene und erfahrbare Form intensivster Christusgemeinschaft.

Allerdings: Eben dieses Konzept bietet auch Anhalt für mögliche und tatsächlich nicht ausgebliebene Mißverständnisse. Denn das durchdringende Stichwort der (allein in Christus begründeten) Freiheit, das aus den Schriften des Jahres 1520 zutreffend herausgehört wurde, war ja selbst immer wieder bestimmungsbedürftig auf den Grund hin, aus dem es hervorgegangen war. Und nicht die geringsten Probleme der Reformationsgeschichte ergaben sich aus den Schwierigkeiten, den geistlichen Sinn und die politischen Folgen der

christlichen Freiheit voneinander zu unterscheiden, wie insbesondere in den Bauernkriegen zu sehen. Insofern war die Losung der Freiheit eo ipso darauf angewiesen, in ihrem eigenen Sinn selbst nachvollzogen zu werden; nach reformatorischem Verständnis gibt es keine Freiheit ohne Glauben. Daher wird man sagen müssen, daß gerade die – wie ich meine: notwendige – theologische Präzisierung des Freiheitsbegriffs als des entscheidenden Fanals der Reformation den Blick für historische Uneindeutigkeiten schärft, statt ihn harmonisierend zu trüben.

3. *Theologie und Geschichte*. Sowohl biographische Selbstdeutungen wie die Verstehensversuche historischer Zusammenhänge brauchen Kategorien, die sich nicht aus einer Abfolge von Ereignissen allein ergeben. Damit wird auf den Sachverhalt abgehoben, daß Handlungsgeflechte stets auch Sinnkonstruktionen in Anspruch nehmen; das gilt für historische Akteure ebenso wie für historiographische Beobachter. Daß dabei Konzepte unterschiedlicher Art und verschiedener Deutungstiefe vorkommen und gebraucht werden, versteht sich von selbst – ebenso wie das produktive oder unproduktive Mißverstehen solcher Konstrukte auf seiten der Akteure und Beobachter. Wenn man sich mit Luther beschäftigt, sei es theologiegeschichtlich oder biographisch, kommt man um eine dezidierte Beobachtung der Interaktion von Biographie und Theologie in der gelebten und erforschten Geschichte nicht herum. Darum sollte man, alle möglichen Verdrehungen und Mißverständnisse nicht ausklammernd, doch den Versuch nicht scheuen, auch denjenigen Selbstdeutungen, die wie in diesem Fall sowohl theologisch wie historisch wirkungsreich sind, die größtmögliche Präzision der Wahrnehmung zukommen zu lassen. Ich bin sicher, daß wir auf diesem Weg noch weiter kommen, als wir heute sind, wenn wie die historische Beschreibungsdichte theologischer Kategorien nicht scheuen. Darum: Streit um Luther? Gerne!

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Auf der Burg 6, 35066 Frankenberg;
E-Mail: korsch@staff.uni-marburg.de

Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena;
E-Mail: volker.leppin@uni-jena.de

Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, hg. von Oswald Bayer und Benjamin Gleede, Berlin/New York: de Gruyter 2007, XIII, 323 S. – ISBN 978-3-11-019276-6 (Theologische Bibliothek Töpelmann 138).

In der Auslegung zu Gal 3, 10 heißt es in Luthers Großem Galater-Kommentar: „Dieser Gott, der Mensch geworden ist, hat alles geschaffen. Hier wird die Schöpfung allein der Gottheit zugeschrieben, weil die Menschheit nichts erschafft, und trotzdem wird recht gesagt: der Mensch hat erschaffen, weil die Gottheit, die alleine erschafft, sich inkarniert hat in der Menschheit und daher die Menschheit an den Besonderheiten der Eigenschaften partizipiert.“ (WA 40 I, 416,12–15).

Daß Luther die Christologie von der Inkarnation her formuliert und sie soteriologisch zuspitzt, kann inzwischen als Konsens der Lutherforschung angesehen werden. Die zentrale Frage, welche Rolle die Figur der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften von göttlicher und menschlicher Natur, die *communicatio idiomatum*, dabei spielt, erhellet in akribischer Analyse der vorliegende Sammelband. In sechs Kapiteln wird Luthers Christologie als Lehre von der *communicatio idiomatum* entfaltet (Oswald Bayer), theologiegeschichtlich in der Tradition verortet (Benjamin Gleede), mit der Sprachwissenschaft ins Gespräch gebracht (Anna Vind), bevor in zwei analysierenden Beiträgen Luthers Disputation „De divinitate et humanitate Christi“ (1540) auf ihren Hintergrund in der Stellungnahme gegen verschiedene Gegner hin untersucht (Gottfried Seebaß) und ihr Antidoketismus erwiesen wird (Paul R. Hinlicky). Ein Beitrag zu Luthers Ein-

sicht der Ubiquität der menschlichen Natur und zu ihrer Rezeptionsgeschichte bis in die Orthodoxie schließt den Band ab (Jörg Baur).

Das Buch stellt in mehrfacher Hinsicht einen Glücksfall für die Lutherforschung dar: Es bietet eine materialreiche und sorgfältig recherchierte Fundgrube zur Vor- und Nachgeschichte von Luthers Konzeption der *communicatio idiomatum*. Es enthält akribische Analysen der maßgeblichen Disputation des Reformators zur Frage, sowohl was Luthers Gegner und den Hintergrund von Luthers Äußerungen, als auch was die inhaltliche Bedeutung der einzelnen Teile der Disputation angeht. Vor allem aber eröffnet es schon mit dem sowohl einführenden als auch zusammenfassenden ausgezeichneten Aufsatz von Bayer, sodann vertiefend in der Analyse von Vind mit dem Blick auf die quintilianische Rhetorik eine zentrale Einsicht für die Lutherforschung, indem auf Luthers besondere Hochschätzung der *Kommunikation* von Gott und Mensch in Christus zugunsten des Sünders verwiesen wird.

Sowohl für die Systematische Theologie als auch für die Kirchen- und Theologiegeschichte liegt hier eine reiche Fundgrube, die in den nächsten Jahren, wie zu hoffen ist, sorgfältig und großzügig ausgeschöpft wird. Das Potential sehe ich dabei vor allem in der Einsicht der *sprachlichen Verfaßtheit* und *Kommunikabilität* von Luthers Christologie, die mit dem Rekurs auf Luthers Metaphernverständnis im Anti-Latomus vor allem durch den Beitrag von Vind, aber auch schon im Beitrag von Bayer zu Luthers Christologie eingeholt wird. Danach ist die Christologie als „Mittelglied zwischen trinitarischer Gotteslehre und

... Soteriologie“ (29) als Kommunikationsgeschehen aufzufassen: Gott und Mensch finden Gemeinschaft *im Wort*; das gilt soteriologisch gleichermaßen wie christologisch. Weil Gott nicht anders als im *leiblichen Wort* – im *Logos incarnatus* – leiblich kommunizierend beim Menschen sein will, ist es folgerichtig, nach der neuen Sprache zu fragen, die Luther ein Leben lang gesucht hat, um Menschen von Gott zu erzählen. Daß in dieser Frage nach der *sprachlichen Verfaßtheit* der Christologie zugleich das Potential liegt, die Alternative von „antikem Substanzdenken und moderner Semiotik bzw. Relationsontologie“ (32) zu überwinden, wird allerdings in der weiteren Diskussion noch zu prüfen sein, denn die von Bayer gegen semiotische Konzeptionen vorgestellte *Einheit* von Zeichen und bezeichneter Sache im Wort identifiziert etwa das gesprochene Wort der Predigt mit der Gegenwart Christi selbst und nimmt bewußt Abschied vom in der Sprachphilosophie und der gegenwärtigen theologisch-sprachtheoretischen Diskussion als Konsens festgehaltenen *Verweischarakter* des Wortes. Damit würde dem verkündigten Wort ein Automatismus eignen, den dieses etwa angesichts menschlicher Verstockung nicht haben kann. Es bestünde außerdem die Gefahr, menschliches Wort mit dem *Logos incarnatus* – Christus – zu identifizieren. Wie die mehr als berechtigte Einsicht in die sprachliche, promissionale Neudeutung der Christologie durch Luther mit den Phänomenen menschlicher Freiheit und Verstockung umzugehen hat, wird die weitere Debatte zeigen. Diese darf aber hinter die *Wortförmigkeit* von Luthers Christologie nicht mehr zurückgehen.

Die materialreichen Analysen der Vorgeschichte der Idiomenkommunikation sowie ihrer Rezeption in der Zeit nach Luther, der Gegnerschaft bei Luthers Disputation über Gottheit und Menschheit Christi und der Erweis ei-

nes lutherischen Antidoketismus in seiner Disputation von 1540 sind durchweg sorgfältig recherchiert und beschäftigen sich mit Detailfragen zum lutherischen Verständnis der Idiomenkommunikation, etwa der Frage nach der Ubiquität der menschlichen Natur auch nach der Himmelfahrt und der Rezeption dieser Lehrform in der Orthodoxie. Dabei wird deutlich, daß Luthers Christologie als Lehre von der *communicatio idiomatum* im Zusammenhang mit dem Streit um die rechte Deutung des Abendmahls ihre eigentliche Schärfe gewinnt: Für Luther geht es dabei um nichts weniger als um das Heil des einzelnen. „Die Allgegenwart ... verwickelt – in Christus – Gott selbst mit der *miseria* des Weltlaufs.“ (Baur, 201.) Daß es Luther in den komplexen christologischen Fragen an keiner Stelle um ein abstraktes philosophisches Problem geht, sondern stets um die Frage nach der persönlichen Aneignung des Heils, wie Luther selbst es im Kleinen Katechismus ausdrückt („ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhafter Gott ... und wahrhafter Mensch ... *sei mein Herr*“), wird dabei von den Beiträgen des Sammelbandes durchweg eindrucksvoll dokumentiert.

Sibylle Rolf

Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther, hg. von Berndt Hamm und Volker Leppin unter Mitarbeit von Heidrun Munzert, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 349 S. – ISBN 3-16-149211-2. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36).

Mystik hat derzeit Hochkonjunktur – und so verwundert es nicht, daß auch das Thema „Luther und die Mystik“ wieder in den Fokus des theologischen und historischen Interesses rückt. Im vorlie-

genden Tagungsband wird der spätmittelalterliche Traditionshintergrund beleuchtet und in diesem Kontext Luthers Verhältnis zur Mystik betrachtet.

Andreas Zecherle liefert in seinem Beitrag eine eingehende werkgeschichtliche und inhaltliche Analyse der „Theologia Deutsch“, die Luther sehr geschätzt und deshalb auch 1516 und 1518 herausgegeben hat. *Christoph Burger* befaßt sich mit dem „Doppelgesicht der geistlichen Literatur im 15. Jahrhundert“, insofern die mystische Vereinigung in der Mehrzahl der Texte als eine Jenseitshoffnung, teilweise aber auch als eine Diesseits-erwartung zur Sprache kommt. *Berndt Hamm* bemüht sich um eine Klärung des Mystikbegriffs, indem er die vielfältigen Aspekte der Vorstellung, Gott zu berühren, in den Mittelpunkt rückt und von daher die „persönliche Erfahrung der unmittelbaren Nähe Gottes“ (135) in ihrer dialektischen Korrelation mit der „Grunderfahrung der Ferne Gottes“ (136) als das entscheidende Merkmal von Mystik bezeichnet. *Barbara Steinke* erläutert im Blick auf Mystiktraktate aus dem Nürnberger Katharinenkloster die Spannung zwischen dem Bedürfnis der Nonnen nach mystischer Literatur und dem Interesse der Amtskirche, solche Bestrebungen zu kontrollieren und im Sinne einer Moralisierung zu entschärfen. *Heidrun Munzert* erörtert am Beispiel von Gertrud von Helfta und Else Rodamer Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Frauenmystik und Hexenverfolgung.

Drei Beiträge widmen sich dem Thema „Luther und die Mystik“. Sehr erhellend sind die historischen und theologischen Differenzierungen von *Volker Leppin*, der die „Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther“ vor allem in Bezug auf die zentrale Dialektik von Gesetz und Evangelium, die Rechtfertigungslehre und die Lehre vom allgemeinen Priestertum aufzeigt. Wird hier

deutlich, daß die Betonung des „*extranos*“ in der reformatorischen Theologie eine entscheidende Differenz zur Mystik markiert, so konzentriert sich *Sven Grosse* in seinem Beitrag auf das „*pro me*“ des lutherischen Glaubensverständnisses und gelangt von daher zu der – fragwürdigen – Auffassung, daß der Reformator nicht nur an dem Grundkonzept mystischer Theologie festgehalten habe, sondern „die Rechtfertigungslehre gerade erst ihren Sinn durch ihre Zugehörigkeit zu dem Zusammenhang der mystischen Theologie“ erhalte (231). Auch *Berndt Hamm* stellt in seinem zweiten Beitrag die enge Verbindung zwischen Luther und der Mystik heraus, indem er die Ansicht vertritt, daß die reformatorische Theologie „in ihrem Grundcharakter als Ausbildung einer neuen Gestalt von Mystik verstanden werden“ könne (242). So wird der Reformator insgesamt in der Tradition speziell jener Umformungstendenzen der Mystik gesehen, die seit dem 13. Jahrhundert zu deren „Entgrenzung, ‚Demokratisierung‘ oder Popularisierung“ geführt hat (246). Luther habe eine Konzeption mystischer Theologie entwickelt, in der „die Unmittelbarkeit mystischer Tradition in eine Unmittelbarkeit des Wortes transformiert“ (265) und der mystische Grundterminus der Liebe durch den des Glaubens ersetzt worden sei. Es wird in der Forschung zu diskutieren sein, ob diese Sichtweise der Aufgabe gerecht wird, sowohl die Grundintentionen reformatorischer Theologie als auch das Phänomen ‚Mystik‘ in seiner historischen Vielfältigkeit hinreichend und präzise genug zu erfassen.

Michael Basse

Barbara Steinke: **Paradiesgarten oder Gefängnis?** Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 427 S. – ISBN 3-16-148883-2 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 30).

Die Begriffe des geschickt gewählten Titels der Erlanger Dissertation der evangelischen Theologin und Anglistin Barbara Steinke stehen für die zwei im Nürnberg der Reformationszeit (und nicht nur dort) aufeinanderprallenden Interpretationen der klösterlichen Lebensweise: Während das Spätmittelalter das Kloster als irdischen Paradiesgarten (*hortus conclusus*), als Ort intensiver Christuserfahrung für die „Bräute Christi“ deutete und als besten Platz, um das Seelenheil zu erwerben, wurde das Kloster in der reformatorischen Kritik zum einem dem biblischen Zeugnis widersprechenden „babylonischen Gefängnis“ – verstanden als Gefängnis des Glaubens, nicht als Ort der Beschränkung persönlicher Bewegungsfreiheit –, das das Heil der Seele geradezu gefährdete.

Die Arbeit gliedert sich in vier große Teile: Nach einer Einleitung, in der das Vorhaben skizziert und in den Rahmen der Forschung eingebettet sowie die Methodik (Quellenauswahl, grundsätzliche Probleme der Rekonstruktion der Frömmigkeitsformen und des religiösen Selbstverständnisses im Mittelalter) angedeutet wird, untersucht Teil I das Verhältnis von Observanzbewegung und lutherischer Reformation in Nürnberg. Das Nürnberger Katharinenkloster, eines der bedeutendsten deutschen Frauenklöster des Spätmittelalters, gehörte seit der Klosterreform 1428 zu den observanten Dominikanerinnen. St. zeigt, daß die Reform das Kloster zwar in materieller und organisatorischer Hinsicht schwächte, zugleich aber ideell stärkte: Daß nach der Reform der Rat der Stadt

Finanzmittel des Klosters verwaltete und über die Eintrittspolitik wachte, erwies sich in der Reformationszeit als für das Kloster verhängnisvoll. Der evangelisch gewordene Rat konnte den Konvent finanziell ausbluten lassen und ab 1525 den Eintritt neuer Schwestern verbieten. Die Klosterreform stärkte jedoch die „corporate identity“, das Selbstverständnis der Dominikanerinnen als monastische Gemeinschaft. Nach 1428 standen weniger das individuelle Fortschreiten und Erleben einzelner Schwestern im Zentrum, sondern gemeinsame Aufgaben des Konventes, nicht zuletzt das gemeinschaftliche Gebet. Das gemeinsame Leben in strenger Klausur schottete die Schwestern von Einflüssen der Außenwelt ab.

In Teil II kontrastiert St. die Innenperspektive des Nürnberger Dominikanerinnenkonvents mit der Außenperspektive protestantischer Klosterkritiker. Sie untersucht ausgewählte Unterweisungstexte der reich ausgestatteten Klosterbibliothek, um herauszufinden, wie die Schwestern selbst und ihre Seelsorger (Dominikaner) den klösterlichen Stand und die klösterliche Lebensweise beurteilten. Für die Schwestern war ihr Lebensmodell der Nachfolge in Armut, Keuschheit und Gehorsam durch die Tradition und die Heilige Schrift legitimiert. Zur göttlichen Berufung in den geistlichen Stand mußte ihrer Auffassung nach eigene Anstrengung hinzukommen, damit sie auf dem Weg zur christlichen Vollkommenheit – dem Ziel ihres Lebens – Fortschritte machen konnten. Fortschritte waren über Tugenden möglich; die Nonne begab sich auf einen Weg der Innerlichkeit, auf dem äußerliche Tugenden unterstützend wirkten, aber allein nicht ausreichend waren. Die Deutungskategorien der Schwestern stammen aus dem affektiven Bereich, zentral ist die Christus- und Gottesliebe. Brautmystische Vorstellungen werden durch Seelsorge und Unterweisungsliteratur in die Gegenwart geholt, was zur

zentralen Stellung des Keuschheitsideals führt. Als diametral entgegengesetzt zeichnet St. die Position der reformatorischen Kritiker, für die das Klosterleben unbiblisch ist und die Rolle der Frau sich – schöpfungstheologisch gedacht – in Ehe und Mutterschaft erfüllt. In ihrem Denken ist ausgehend vom reformatorischen Kerngedanken der Rechtfertigung allein durch Christus und allein aus Glauben für satisfaktorische und meritorische Gedanken im Zusammenhang mit christlicher Lebensweise kein Raum mehr.

In Teil III untersucht St. die praktischen Folgen der reformatorischen Lehre für das Katharinenkloster: Von 50 Schwestern entschlossen sich 41 zum Verbleib im Kloster. Ebenso wie die Frauen, die aus dem Kloster austraten, mußten auch sie „Pionierarbeit“ leisten: Es gab keinen leichten Weg, wie St. anhand von Einzelbiographien zeigt.

In Teil IV wird das Schicksal des Nürnberger Katharinenklosters in der Reformationszeit mit den Konventen in Bamberg und Engelthal verglichen. Anders als in Nürnberg, wo 1596 die letzte Nonne starb und der Konvent endgültig aufgelöst wurde, überdauerte das Kloster in Bamberg die Reformationszeit und das konfessionelle Zeitalter durch den Schutz des Bamberger Fürstbischofs.

Nach einem zusammenfassenden Schlußteil rundet ein Anhang den Band ab. Er enthält Beschreibungen der herangezogenen Handschriften, eine Liste der nach der Reformation im Kloster verbliebenen Schwestern, eine statistische Auswertung von Klosterrechnungen, sowie eine Abbildung und Transkription einer Profzeßklärung aus dem Jahr 1569, d. h. aus der Zeit, in der Neueintritte offiziell längst untersagt waren. Hilfreich sind auch das umfangreiche Literaturverzeichnis sowie das Orts-, Personen-, und Sachregister.

Für Fachleute liegt der Ertrag der Arbeit darin, daß anhand des reichen Ar-

chivschatzes des Nürnberger Dominikanerinnenklosters, das von der Forschung bislang im Vergleich zum Klarissenkloster mit seiner berühmten Äbtissin Caritas Pirckheimer vernachlässigt wurde, die These vom Zusammenhang von gelungener spätmittelalterlicher Klosterreform und weitgehender Zurückhaltung bis Resistenz gegenüber dem reformatorischen Programm des 16. Jahrhunderts bestätigt wird. Nichtfachleute werden auch in die spätmittelalterliche weibliche Spiritualität und in reformatorische Grundpositionen zum „Mönchtum“ eingeführt.

„Paradiesgarten oder Gefängnis?“ ist also eine lohnende Lektüre und durch die sorgfältige sprachliche Gestaltung dazu noch eine angenehme. Nichtmediävisten tun allerdings gut daran, sich mit einem historischen Wörterbuch auszurüsten, denn Fachbegriffe werden leider nicht immer erläutert.

Margarethe Hopf

Gury Schneider-Ludorff: **Der fürstliche Reformator**. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 274 S. – ISBN 3-374-02395-9 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20).

Die Jenaer Habilitationsschrift der jetzt an der Augustana-Hochschule Neuen-dettelsau lehrenden Gury Schneider-Ludorff ist ein bemerkenswerter Beitrag zur Erforschung des bedeutendsten hessischen Landgrafen aus dem Hause Brabant (* 1504, reg. 1518–1567).

Sie reiht sich ein in das neu erwachende Interesse an den Persönlichkeiten der Fürsten des Reformationsjahrhunderts. Ziel der Untersuchung ist es, „die Impulse sozialhistorischer Forschung aufnehmend, einen Repräsentanten jener Gruppe von Ak-

teuren der Reformationszeit in den Blick zu nehmen, die nicht theologisch vorgebildet waren, jedoch durch das Aufkommen reformatorischen Gedankenguts sich selbst theologisch kundig gemacht und als (Laien-)Theologen auf die Entwicklungen jener Zeit Einfluss nahmen“ (15).

Nach einer forschungsgeschichtlichen Einordnung (16–31) werden die Vorgehensweise (31–33) und die einzelnen Kapitel überblicksartig beschrieben, bevor zusammenschauend Philipps Rolle als fürstlicher Reformator bewertet wird (225–240).

Die Hauptkapitel behandeln unter dem Schlüsselwort „Kirchenordnung“ die Anfänge seines Wirkens als fürstlicher Reformator, unter „Bildung“ die Marburger Universitätsgründung, unter „Wohlfahrt“ die Einrichtung der vier Landeshospitäler, unter „Wahrheitsfrage“ den Umgang mit Täufern und Juden, schließlich unter „Bekenntnis“ seine theologischen Motive und Zeugnisse zwischen dem Marburger Religionsgespräch (1529) und dem Gefangenschaftsdokument „Tafel der Religion“ (1550), welches unter dem Druck des Interims entstanden ist.

Als wichtigstes Ergebnis ihrer Untersuchung resümiert die Vfn. die eigentümliche „Verschränkung politischer und theologischer Interessen im fürstlichen Handeln ... und [eine wechselseitige] Beeinflussung von politischem und reformatorischem Agieren und theologischer Reflexion.“ (225). Als „Laien-Theologe“ insistierte der Landgraf auch gegen zeitgenössische theologische Autoritäten auf dem Schriftprinzip als hermeneutischem Schlüssel für sein Denken und die von ihm gesetzten Handlungsimpulse. Letzteres ließe sich etwa auch in dem in der Kasseler Landesbibliothek aufbewahrten Biblexemplar Philipps mit seinen Anstreichungen aus der Zeit um 1540 belegen, welches von der Vfn. offensichtlich nicht berücksichtigt wurde.

Die „Verschränkung“ politischer und theologischer Motive weist Sch.-L. nicht

nur für das territoriale, sondern auch für das kirchenpolitische Handeln Philipps auf Reichsebene nach. Abgewogen beschreibt sie die durch die Briefwechsel dokumentierte jeweils zeitweise Nähe bzw. Distanz des Landgrafen zu Melancthon, Luther und Bucer. Philipps Bezüge zu den hessischen Hoftheologen lassen sich durch das Register schnell erschließen. Basis ihrer Untersuchung sind für die Vfn. neben den bekannten gedruckten Quellen vor allem einige Bestände aus dem Politischen Archiv Philipps im Hessischen Staatsarchiv Marburg und das Selbstzeugnis des Landgrafen im Hainauer Philippsstein.

Die vorliegende Arbeit ist im Rückblick auf die Forschungsergebnisse des Erinnerungsjahres 2004 von einzigartiger Bedeutung, insofern sie den theologischen Motiven in Philipps politischem Wirken über nahezu drei Jahrzehnte hinweg eine Gesamtschau angedeihen läßt. Die Lebensgeschichte des Landgrafen, deren Dramatik William Shakespeare einen exzellenten Stoff geboten hätte, verdient aber nach wie vor eine mit theologischem Sachverstand zu schreibende moderne Biographie, zu welcher die Arbeit der Vfn. einen unverzichtbaren Baustein liefert.

Georg Kuhaupt

Heimo Reinitzer: **Gesetz und Evangelium**. Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte, 2 Bde., Hamburg: Christians Verlag 2006, 535 und 415 S. – ISBN 3-939969-00-1.

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gehört zum Kernbestand von Luthers Verständnis der christlichen Botschaft als einer befreienden Botschaft von der Anerkennung des sündigen

Menschen durch Gott. Daß der fordernde Gott des Gesetzes im Glauben zum schenkenden Gott des Evangeliums wird, daß die Dialektik von Gesetz und Evangelium die christliche Gotteserfahrung benennt, diese theologische Deutung hat die Reformation ausgelöst und getragen. Es war eine Deutung, die nach Mitteilung drängte, die die Menschen sich um die Kanzeln drängen ließ, die den publizistischen Markt revolutionierte. Schon früh trat neben den Text auch der Versuch, die evangelische Botschaft zu verbildlichen. Dabei formte sich ein Bildtyp, der die Doppelheit von Gesetz und Evangelium – oder auch von Sünde und Gnade – in Szene setzt und der insbesondere durch den Einsatz der Wittenberger Cranach-Werkstatt zu dem Lehrbild der Reformation schlechthin wurde. Der Begriff „Lehrbild“ deutet an, daß damit zugleich eine spezielle Funktion des Mediums Bild akzentuiert wurde: Diese Bilder provozieren keine kultische Verwendung und keine andächtige Versenkung, sie zielen auch nicht auf den ästhetischen Genuß, sondern sie stellen die Kunst ganz in den Dienst der Didaktik. Sie wollen belehren, und das so, daß sie zum einen die Betrachtenden ins Bild hineinziehen, in die Identifikationsgestalt des nackten Menschen, und daß sie zum andern das Heilsgeschehen vergegenwärtigen, biblische Geschichte als Christusgeschichte von Gesetz und Evangelium.

Die Bedeutung dieser Bilder für die Ausbildung und Festigung einer reformatorischen Frömmigkeit ist in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher erkannt worden. Wer sich aber näher mit ihnen befassen wollte, mußte sich in verstreuten Ausstellungskatalogen orientieren; ein Überblick war schon gar nicht zu gewinnen. Das hat sich mit dem Erscheinen des hier angezeigten opus magnum des Hamburger Germanisten Heimo Reinitzer grundlegend geändert. Das zweibändige Werk ist Monographie, Katalog

und Bildband zugleich. Der Katalogteil (1, 141–491) verzeichnet insgesamt 860 Bilddenkmäler, die „das vom dürr/grünen Baum, vom Kreuz oder vom Weltgericht im Zentrum beherrschte Thema von ‚Gesetz und Gnade‘ bzw. von ‚Gesetz und Evangelium‘ beinhalten“ (141) oder damit eindeutig verwandt sind. Es handelt sich um gemalte und gezeichnete, geschnittene und in Stein gehauene Darstellungen ebenso wie um Drucke und Bucheinbände, Krüge und Teller. Was R. alles gefunden hat, das allein läßt einen staunen. Und er hat es nicht nur gefunden, sondern hat es auch kenntnisreich beschrieben und interpretiert. Der monographische Teil enthält zunächst eine knappe Skizze des theologischen Themas (1, 11–17), klarer als manches umfangreiche theologische Buch, belegt durch gut ausgewählte Lutherzitate. Es folgen eingehende Analysen der wichtigsten Gestaltungen des Bildmotivs anhand ausgewählter Werke (1, 17–135). Besonders ausführlich betrachtet R. die früheste bekannte Darstellung, einen französischen Holzschnitt (wohl 1523/24), anhand dessen er den biblisch-heilsgeschichtlichen Motiven in der reformatorischen Theologie nachgeht (1, 17–36). Zusammen mit den vorzüglichen Abbildungen im zweiten Band stellt R. damit eine Schule des Wahrnehmens und Deutens zur Verfügung, die ihresgleichen sucht. Zur eigenen Arbeit mit dem hier vorgelegten Material regen auch die differenzierten Register an. Dieses von der Freude an seinem Gegenstand getragene und zugleich stupend gelehrte Buch wird sich im Laufe der Zeit vielleicht noch um das ein oder andere Fündlein ergänzen, aber wohl kaum noch inhaltlich weiterführen lassen. Hier hat ein Gegenstand seinen Meister gefunden.

Der opulente Abbildungsteil mit 285 Tafeln kann auch als Grundlage von gegenwärtigen Verwendungen in der kirchlichen Bildungsarbeit, in der Verkündi-

gung oder in der theologischen Lehredienen. Und er macht das Werk auch zu einem kostbaren Geschenk. Allen Liebhaberinnen und Liebhabern der Reformation und ihrer Botschaft können diese Bände nur herzlich empfohlen werden!

Hellmut Zschoch

Emidio Campi / Peter Opitz (Hg.): **Heinrich Bullinger**. Life – Thought – Influence, 2 Bde., Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007, XIII, 1005 S. – ISBN 978-3-290-17387-6 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 24).

Heinrich Bullinger hat in der reformationsgeschichtlichen Forschung lange Zeit im Schatten seines Vorgängers Ulrich Zwingli gestanden. Erst seit einigen Jahren (insbesondere seit 1975, dem 400. Todestag Bullingers) ist ein verstärktes Interesse zu beobachten, den zweiten Zürcher Reformator als eigenständigen Denker in das reformatorische Geschehen des 16. Jahrhunderts einzuordnen. Allerdings bestehen immer noch größere Forschungslücken, so daß der Mitherausgeber Emidio Campi zu Recht bemerkt, für eine umfassende Studie über Bullinger sei die Zeit noch nicht reif (2). Um die Beiträge eines internationalen Kongresses anlässlich von Bullingers 500. Geburtstag im Jahr 2004 mit der bereits vorhandenen Literatur in Beziehung zu setzen, sind die ersten beiden Aufsätze dem gegenwärtigen Forschungsstand gewidmet: *Emidio Campi* gibt einen informativen Überblick über verschiedene Phasen der Bullingerforschung, *Luca Baschera* und *Christian Moser* verzeichnen die Bullinger-Literatur der Jahre 1975 bis 2004 (351 Monographien und Aufsätze).

Der Blick auf das Inhaltsverzeichnis flößt Respekt ein: 50 Aufsätze behandeln

die Person Bullingers aus unterschiedlichen Perspektiven, so daß auf den insgesamt 1005 Seiten ein facettenreiches Bild des Reformators entsteht. Hilfreich ist die Aufgliederung in die bereits im Titel angekündigten drei Teile, um in der Fülle der Aspekte die Übersicht zu behalten. Der Tagungsband besticht durch das breite Themenspektrum, das eine knappe inhaltliche Zusammenfassung unmöglich macht. Dennoch sollen einige Schneisen geschlagen werden, um einen Überblick über das in den zwei Bänden zusammengestellte Material zu bekommen: Bullingers Umgang mit der Zeit (*Max Engammare*), die Neuausrichtung des Großmünsterstifts durch Bullinger (*Ulrich Bächtold*), seine Haltung zu ökonomischen Fragestellungen (*Martin Hohl*), sein Engagement in den Abendmahlsstreitigkeiten seiner Zeit (*Amy Nelson Burnett*) sowie die Spannung zwischen reformatorischem Auftrag und Tagespolitik (*André Holenstein*) gehören ebenso zur ersten Abteilung der Aufsätze wie Abhandlungen zu Bullingers rhetorischen und stilistischen Fähigkeiten (*Stephan Frech*, *Ruth Jörg*, *Olivier Millet*).

Der zweite Teil ist für die weitere reformationsgeschichtliche Forschung eine Fundgrube, wenn es darum geht, Bullinger als eigenständigen Denker wahrzunehmen. Es finden sich Aufsätze zu theologiegeschichtlich bedeutsamen Themen; u. a. werden Bullingers Prädestinationslehre (*W. Peter Stephens*), Ekklesiologie (*Herman J. Selderhuis*), Rechtfertigungslehre (*Christoph Strohm*) und Bundestheologie (*Willem van't Spijker*) thematisiert. Abhandlungen über Bullingers humanistisches Profil (Rezeption der Kirchenväter [*David Wright*], erasmischer Einfluss [*Christine Christ-von Wedel*], humanistische Prägung [*Irena Backus*]) sowie Untersuchungen zu hermeneutischen Fragestellungen (Gleichnisauslegung [*Jean-Pierre Delville*], Geschichtsdeutung [*Christian Moser*]), ermöglichen ein umfassenderes

Einordnen des Zürcher Reformators in die Zeit des 16. Jahrhunderts.

Im dritten Teil finden sich zahlreiche Detailstudien über den Einfluß Bullingers auf seine Nachwelt, einige Autoren wagen auch umfassendere Abhandlungen (z.B. Heinrich Bullinger and the English-speaking world [*Diarmaid MacCulloch*]).

Ein Epilog schließt den Tagungsband ab: *Ruedi Reich* und *Lukas Vischer* versuchen, Heinrich Bullinger mit der heutigen Zeit ins Gespräch zu bringen, wobei beide Aufsätze weniger historischen Methoden als homiletischen Interessen verpflichtet sind.

Der vorgegebene Umfang dieser Besprechung erlaubt es nicht, auf einzelne Aufsätze näher einzugehen. Sehr gelungen erscheint der interdisziplinäre Blick auf den Reformator: Neben kirchen- und theologiegeschichtlichen Beiträgen sowie allgemeinhistorischen Zugängen werden auch pädagogische, philosophische und germanistische Fragestellungen erörtert. Sinnvoll sind zweitens die Anregungen zu weiteren Forschungen. Sie zeigen einerseits das bereits Erreichte, aber sie machen auch Lust auf Fortsetzung, so daß die Bullingerforschung durch diese Bände weiteren Auftrieb erhalten wird. Drittens ist zu würdigen, daß zahlreiche Aufsätze nicht nur bereits Erforschtes zusammenfassen, sondern mit Hilfe solider Quellenarbeit wirklich Neues bringen. Die Publikation wird Menschen mit den unterschiedlichsten Interessen an Bullinger eine Hilfe zur Orientierung und eine Inspiration zur weiteren Beschäftigung sein.

Tobias Sarx

Markus Mühlhng: **Versöhnendes Handeln – Handeln in Versöhnung.** Gottes Opfer an die Menschen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 382 S. – ISBN 3-525-56335-9 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 107).

Der Titel der Heidelberger Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie macht gespannt – und zwar gerade angesichts des sich immer stärker lösenden Zusammenhangs von Dogmatik und Ethik. Er verspricht zum einen, das christliche Handeln eben als Handeln in Versöhnung verstehen zu lehren, zum anderen den dogmatischen Topos „Versöhnungslehre“ im Blick auf das Versöhntsein phänomenologisch zu erhellen.

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang nicht bei einem erklärungsbedürftigen Sachproblem, das zum Fragen und Denken herausfordert, sondern bei der Beobachtung, daß der Versöhnungsbegriff „erklärungsbedürftig“ ist (9). Sie ist klar aufgebaut: Ausgehend von der Einleitung (Kap. 1 [9–17]), die die Erklärungsbedürftigkeit des Versöhnungsbegriffs aufweist, wendet sich M. seinem historisch-analytischen Teil zu (Kap. 2 [18–285]). Dieser Teil setzt ein mit einer Reflexion, welche Fragen überhaupt an die historischen Konzepte zu stellen sind (18–45), und stellt einen Katalog von zwanzig Fragen zusammen. In seinen historischen Analysen beschränkt sich M. auf das 19. Jahrhundert, da gerade im 19. Jahrhundert die Versöhnungslehre zur entscheidenden zentralen Frage gehörte, während „[b]ereits im 20. Jh. [...] diese Zentralität bestritten werden [konnte]“ (15). Im Blick auf das 19. Jahrhundert intendiert Vf., Positionen „aus allen drei Kontexten, des deutschsprachigen protestantischen, d.h. primär lutherischen, des englisch-sprachig protestantischen, d.h. primär reformierten, und des röm.-kath. Kontextes“ (ebd.) zu analysieren. Für den deutschsprachigen Raum wer-

den Albrecht Ritschl (48–84) und Martin Kähler (84–128) gewählt, weil sich hier die Debatte um den Versöhnungsbegriff bündelt. Für den römisch-katholischen Bereich werden Anton Günther (128–151), dessen Schriften von der Kirche indiziert wurden, und Matthias Joseph Scheeben (151–183) als der bedeutendste deutschsprachige römisch-katholische Theologe des 19. Jahrhundert untersucht. Im Bereich des englisch-sprachigen Kontextes werden die Theologen Thomas Erskine of Linlathen (183–229), John McLeod Campbell (229–251) und nach einem Vergleich beider stark miteinander verwandten Positionen (251–254) Robert William Dale (254–291) analysiert. Für die Auswahl der englisch-sprachigen Autoren war für Vf. entscheidend, „dass deren Positionen in gewisser Hinsicht vergleichbar mit denen Ritschls und Käblers sind“ (15). Der historisch-analytische Teil wird mit einem Vergleich der Konzeptionen abgeschlossen (285–291).

Im dritten Kapitel (292–356) gibt M. eine systematische Rekonstruktion, die einen Vorschlag für das christliche Verständnis von Versöhnung und deren ethische Implikation erarbeitet.

Unübersehbar ist, daß es der Arbeit an einer übergeordneten Fragestellung mangelt, die die Einzelbeobachtungen auf ihre Tragweite beleuchtet und auf ihre Virulenz hin durchsichtig macht. So bleiben die einzelnen Kapitel des historischen Teils jeweils für sich durchaus ansprechende Wiedergaben der unterschiedlichen theologischen Positionen, es gelingt aber nicht recht, diese Positionen neu für das Verstehen aufzuschließen. Auch im Vergleich der jeweiligen Positionen bleibt M. auf der Ebene theologischer Denkfiguren. Um überhaupt die Relevanz der Versöhnungslehre und ihr Sachanliegen zu klären, fragt sich, ob es nicht sinnvoll gewesen wäre, nicht nur Konzeptionen des 19. Jahrhunderts zu wählen, in denen die Versöhnungs-

lehre zur zentralen Frage gehört und „deren Positionen in gewisser Hinsicht vergleichbar“ (s. o.) sind, sondern auch solche Positionen, bei denen dies nicht der Fall ist. Dieses Problem schlägt sich auch auf die systematische Analyse nieder: Eine beeindruckende Bandbreite der Themen wird aufgenommen (wie z. B. das Gottesverständnis (293–305), die Schöpfungslehre (305–316), Sündenlehre (316–323) oder trinitätstheologische Fragestellungen (u. a. 324 f.), ohne daß jedoch die phänomenologische Relevanz der Versöhnungslehre deutlich wird. Es fragt sich darüber hinaus auch, warum M. gerade hinsichtlich seiner Überlegungen zur ethischen Implikation der Versöhnungslehre nicht ins Gespräch mit den Arbeiten von Oswald Bayer oder Johannes Fischer tritt, denen ja – auf freilich unterschiedliche Weise – daran gelegen ist, den Zusammenhang von Dogmatik und Ethik zu bedenken.

Das entscheidende Grundproblem der vorliegenden Untersuchung ist m. E., daß M. der Auffassung zu sein scheint, die Aufgabe der Theologie bestehe in der „Modellbildung“ („Wir modellieren nun die Schöpfung als Regelwerk oder Ordnung“ [305]). Damit werden theologische Topoi wie auf einem Schachbrett hin und her bewegt, um ein in sich kohärentes Modell zu etablieren. M. E. geht es nicht um ein stimmiges Modell, sondern darum, die Phänomene des Daseins im Blick auf ihre Gegebenheitsweise zu verstehen. Im Unterschied zur Modellbildung setzt dies allerdings eine Fragestellung voraus, die ihren Ausgang nimmt bei Phänomenen des Daseins, die zum Fragen und Denken herausfordern.

Michael Roth

Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh und Michael Weinrich (Hg.): „**Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?**“ Mit Schuld leben. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 292 S. – ISBN 3-579-05334-5 (Jabboq 5).

Was allzu selbstverständlich erscheint, das ist in Gefahr, nicht mehr verstanden zu werden. Solche Selbstverständlichkeit wird durch die beiden Fragezeichen im Titel dieses Bandes durchbrochen: Wie geht das – vergeben? Was macht die Vergebung mit unserer Schuld – und mit den Taten und Unterlassungen, mit denen wir uns schuldig gemacht haben? Und wie hören die Bitte um göttliche Vergebung und die zwischen Menschen gewährte Vergebung („wie auch wir vergeben ...“) zusammen? Gibt es im christlichen Glauben eine Vergebungspflicht, gar einen Zwang zur Vergebung? Doch kann Vergebung gefordert werden? Was ist mit sinnvollen und lebensfördernden Alternativen: Versorgen und Versöhnen, Schlichten, Strafen und Sühnen, Zeichen der Reue und Versuche der Wiedergutmachung?

Das sind Fragen zu Rechtfertigung und Heiligung, wie sie sich insgesamt für die christliche Verkündigung, besonders aber auf dem Hintergrund reformatorischer Theologie stellen. Das Verdienst dieses Sammelbandes mit zwölf Beiträgen ist, sie erneut biblisch zu profilieren und auf Vorgänge und Fragestellungen der Gegenwart zu beziehen.

So geht ein Beitrag differenziert den Fragen von Schuld und Versöhnung im Kontext der südafrikanischen Wahrheitskommission nach, um damit den hohen und oft enttäuschten Erwartungen an eine nachträgliche Gerechtigkeit zu begegnen. Ein anderer Beitrag erinnert – im Gegenüber zum liturgischen Formular der Beichte, in der der Vergebungszuspruch unmittelbar auf das Sündenbekenntnis folgt – an die bleibenden Unheilsfolgen von Davids Blut-

tat (1 Sam 12) und an die Unterscheidung zwischen göttlicher Vergebung der Sünde und dem Leben mit zwischenmenschlicher Schuld. An einem kommentierten Fallbeispiel („Ich bin unschuldig!“) schildert eine Konfliktschlichterin Erfahrungen mit dem „Täter-Opfer-Ausgleich“. In einem Gespräch über Schuld und Strafe, Sühne und Vergebung berichten zwei Seelsorgerinnen in einem Frauengefängnis, wie wenig es gerade an diesem Ort möglich ist, dem Sühnebedürfnis der Frauen gerecht zu werden. Ein anderer Beitrag skizziert, wie Schuld, Sünde und Passion in Film und Fernsehen dargestellt werden – und wie die säkular und medial transformierte Religion zunehmend die traditionelle verdrängt.

Eher grundsätzlichen Charakter hat ein Beitrag, der den differenzierten Zusammenhang von Sünde und Schuld bedenkt: Sündenerkenntnis als Glaubensakt kann nicht aus der Schuld Erfahrung abgeleitet werden. Pastoralpsychologisch ist wichtig, die Schuld je als eigene anzuerkennen und dafür Verantwortung zu übernehmen; Vergebung ist der Endpunkt eines längeren Prozesses der Verarbeitung von Schuld, der durch die Beichte nicht ersetzt werden, in ihr aber einen sinnvollen Abschluß finden kann. Auf dem Hintergrund politischer, anthropologischer und ökonomischer Diskurse wird in weiteren Beiträgen die konstitutive Bedeutung der Vergebung für die Menschlichkeit des Menschen hervorgehoben, die aber keine Selbstbefreiung des Schuldigen von seiner Vergangenheit sein kann.

Damit ist vielleicht eine gemeinsame Linie aller zwölf Beiträge angezeigt, auch wenn diese – ganz sachgerecht – das Thema „Schuld und Vergebung“ nicht einlinig, sondern in vielfältigen Facetten behandeln. Gemeinsam ist auch, daß es vor dem Hintergrund der theologischen Rechtfertigungslehre um konkrete ethische Fragen geht. *Dafür* jedenfalls ist

richtig: „Eine Rechtfertigungslehre, welche die Differenz von Tätern bzw. Täterinnen und Opfern verschwinden lässt, wird zur Lehre von der Rechtfertigung der Täterinnen und Täter und so leicht

zur Demütigung der Opfer, denen zur erlittenen Gewalt auch noch die Vergebung als Forderung aufgebürdet wird.“ (35)

Reinhard Brandt

Kurzanzeigen

Friedrich-Otto Scharbau (Hg.): **Offenheit und Identität der Kirche**. Die Einladung zum Heiligen Abendmahl in der pluralistischen Gesellschaft, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2007, 130 S. – ISBN 978-3-87513-157-4 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg 4). – Der Band versammelt die Beiträge der Herbsttagung 2006 der Luther-Akademie. Neben verkündigenden Texten von *Rudolf Keller*, *Volker Gummelt* und *Peter Godzik* enthält er folgende Beiträge: *Martin Abraham*: Bekenntnisakt, Initiationsritus oder Anhängsel? Gemeindepädagogische Erfahrungen mit dem Abendmahl – *Theodor Jørgensen*: Volkskirche und/oder Bekennende Kirche? Erwägungen zur Entscheidung von Lehrfragen in der dänischen Volkskirche – aus aktuellem Anlass – *Detlef Pollack*: Die Einheit von Immanenz und Transzendenz in der Kontingenzgesellschaft: Religionssoziologische Analysen zum Wandel des evangelischen Abendmahlsverständnisses – *Peter Neuner*: Die Einheit der Kirche und die Gemeinschaft im Herrenmahl. Der katholische Ansatz und seine ökumenischen Implikationen – *Walter Sparr*: „Kommet her zu mir alle ...“. Die Einladung zum Heiligen Abendmahl in der pluralistischen Gesellschaft.

Luther-Bulletin 16 (2007) enthält folgende Aufsätze: *Mathieu Arnold*, Der Tod und der Sieg über den Tod in den Liedern Martin Luthers (1523–1543) – *Christoph P. M. Burger*, Eigen ervaring stuurt de exegese van de bijbelse tekst: Luther legt het Magnificat uit – *Jeffrey G. Silcock*, Law, gospel, and repentance in Luther's Antinomian Disputations – *Klaas Zwanepol*, Luther en Antwerpen – *Christoph P. M. Burger/Klaas Zwanepol*, 'There is a lot of coffee in Brazil' [Bericht vom Lutherforschungskongress 2007 in Brasilien]. Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Leeuweijkstraat 78, NL-3853 AE Ermelo.

Anschriften der Rezensentin und der Rezensenten:

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn
 Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg
 Dr. des. Margarethe Hopf, Beethovenstr. 21, 53115 Bonn
 Pfarrer Dr. Georg Kuhaupt, Rudolf-Bultmann-Str. 4, 35039 Marburg
 PD Dr. Sibylle Rolf, 6 Langley Road, Durham, County Durham, DH1 5LR, England
 Prof. Dr. Michael Roth, Hermannstr. 23, 53225 Bonn
 Dr. des. Tobias Sarx, Glammerbergweg 13, 35039 Marburg
 Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Luther-Nachrichten

– An Luthers Geburtstag wurde in Wittenberg die *Internationale Martin Luther Stiftung* gegründet. Laut ihrer Satzung fördert sie „gesellschaftliche, theologische, wirtschaftliche und sozialetische Forschung, Lehre und Praxis, die dem reformatorischen Anliegen Martin Luthers entspricht, Freiheit in verantwortlichem wirtschaftlichem und politischem Handeln Gestalt gewinnen zu lassen.“ Persönlichkeiten aus Politik und Wirtschaft, Kirche und Wissenschaft sollen die Arbeit in Vorstand und Kuratorium tragen. Weiteres finden Interessierte unter www.luther-stiftung.org.

– Im Jahr 2009 soll zum achten Mal der *Internationale Melanchthonpreis der Stadt Bretten* verliehen werden. Preiswürdig ist ein im Druck erschienenes Werk, das in hervorragender Weise dazu beiträgt, die Kenntnis über Melanchthons Leben und Werk oder über die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, das Umfeld und die Folgen seines Wirkens zu vertiefen. Vorschläge mit Begründung können bis zum 31. Mai 2008 der Melanchthon-Akademie, Melanchthonstraße 1, 75015 Bretten, vorgelegt werden. Dort sind auch weitere Informationen zu erhalten (PD Dr. Günter Frank, Tel. 07252-94410, E-Mail: info@melanchthon.com).

Neu bei Mohr Siebeck

Luther und das monastische Erbe

Herausgegeben von Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner

Martin Luther hat im Erfurter Augustinerkloster entscheidende Prägungen erfahren. Die Beiträger dieses Bandes behandeln die Kontinuitäten und Brüche seiner reformatorischen Theologie gegenüber diesen spätmittelalterlichen Wurzeln und hinterfragen dabei auch das Konstrukt einer reformatorischen ›Wende‹.

2007. VIII, 326 Seiten (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39). ISBN 978-3-16-149370-6
Leinen € 89,-

Christoph Volkmar
Reform statt Reformation
Die Kirchenpolitik
Herzog Georgs von Sachsen
1488 – 1525

Georg von Sachsen gilt als schärfster Gegner der Reformation, zugleich gehörte er jedoch zu den wichtigsten Vorkämpfern kirchlicher Reformen. In der Zusammenschau seiner Kirchenpolitik wird ein neues Bild dieser Schlüsselfigur der Zeit gezeichnet, das auch zeitgenössische Alternativen zur Reformation sichtbar werden läßt.

2008. Ca. 720 Seiten (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation). ISBN 978-3-16-149409-3
Leinen ca. € 120,- (Januar)

Spätmittelalter und Reformation heißt nun Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Die bisherige Reihe *Spätmittelalter und Reformation (SuRNR)* wird unter dem neuen, erweiternden Namen *Spätmittelalter, Humanismus, Reformation (SMHR)* fortgeführt. Sie ist dem Zeitraum vom späten 13. Jahrhundert bis zum 17. Jahrhundert mit den beiden Epochen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit gewidmet. Dabei richtet sich der Blick besonders auf die religiösen Impulse, wie sie etwa in den Kirchenreformbewegungen und der Reformation hervortraten. Darüber hinaus aber gilt das Interesse dem gesamten Spektrum der kulturgestaltenden Kräfte. Zu den bisherigen Herausgebern Berndt Hamm (federführend), Johannes Helmroth, Jürgen Miethke und Heinz Schilling treten zwei neue hinzu: Amy Nelson Burnett, Professorin für Renaissance, Reformation and Early Modern History an der University of Nebraska-Lincoln (USA) und Volker Leppin, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Jena.

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



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



Stephen A. Cooper
**Augustinus für
zwischen-durch**

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

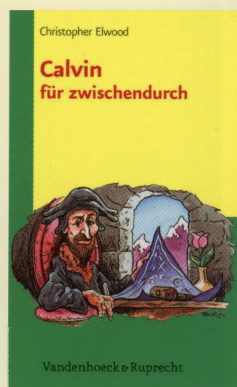
Augustinus gilt als ein Denker, der die Tiefen der menschlichen Seele ausgelotet hat. Seine brillanten theologischen, philosophischen und psychologischen Gedanken beeinflussen noch heute unser abendländisches Denken. Dieser Band führt auf allgemein verständliche Weise in seine Grundgedanken ein.



Steven Paulson
**Luther für
zwischen-durch**

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
zwischen-durch**

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.

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2008

RR2Per BR325.A1L9

c.1

Luther.

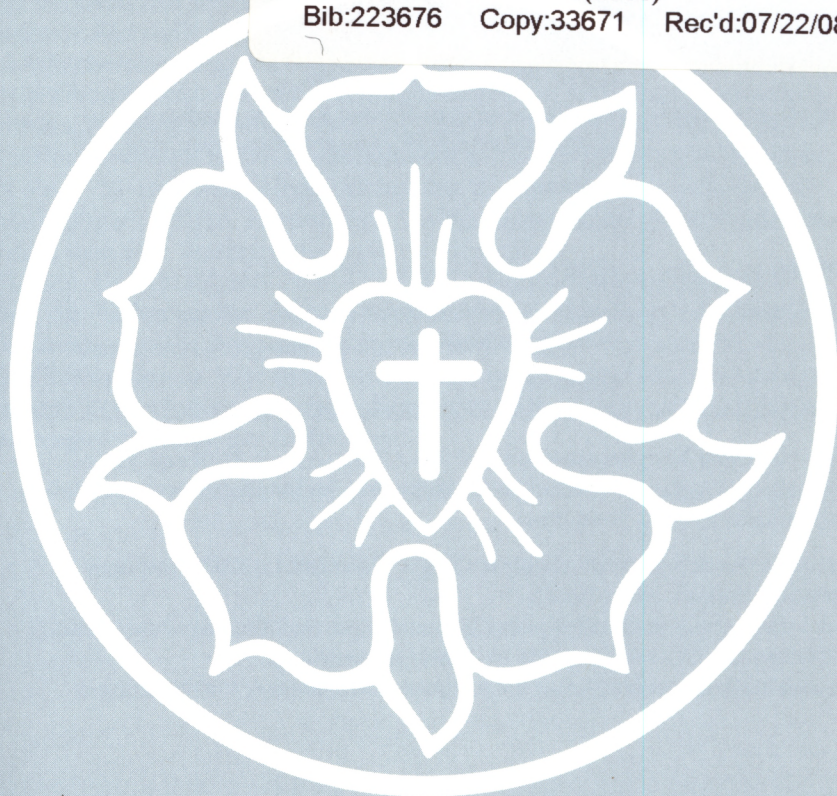
v. 79 no. 2

(2008)

Bib:223676

Copy:33671

Rec'd:07/22/08



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: (0202) 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 3491) 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	69
	Luther – für heute neu entdeckt	
Georg Kuhaupt (Bearb.)	Eine Ermutigung zu Ehe und Kindern. Auszüge aus Martin Luthers Schrift „Vom ehelichen Leben“ von 1522	70
	Aufsätze	
Notger Slenczka	Gott und das Böse	75
Siegmar Keil	Martin Rinckarts Lutherdramen.	95
Matthias Dreher	Luther als Paulus-Interpret bei Adolf Schlatter und Wilhelm Heitmüller.	109
	Bücherschau	126

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

In einer offenbar unaufhaltsam alternden Gesellschaft erfährt das Leben mit Kindern, die Familie – in welcher Gestalt auch immer –, neue Aufmerksamkeit. Verbindliche Partnerschaft – klassisch gesprochen: die Ehe – und Elternschaft werden vielfach propagiert. Dazu bedarf es der Ermutigung, am besten einer solchen, die sich nicht nur auf Elterngeld und Betreuungsplätze beschränkt, sondern eine Lebenszusage in sich schließt. Eine solche Ermutigung entdeckt *Georg Kuhsaupt*, selbst Ehemann und Vater, in Luthers Ehesermon aus dem Jahr 1522: Ein (noch) zölibatär lebender Mönch ermutigt in leiblicher Konkretion und geistlicher Tiefe zu Ehe und Kindern!

Mit den Konkretionen des menschlichen Gemeinschaftslebens hat auch der Aufsatz von *Notger Slenczka* zu tun, der es unternimmt, Luthers viel interpretierte und viel geschmähte Zwei-Reiche-Lehre als theologische Deutung der abgründigen Wirklichkeit des Bösen in der Geschichte zu erschließen. Zwei Beiträge befassen sich mit Wirkung und Deutung des Wittenberger Reformators: *Siegmar Keil* stellt Martin Rinckarts Lutherdramen vor und führt damit in die Lutherheroisierung des konfessionellen Zeitalters ein. *Matthias Dreher* präsentiert Adolf Schlatters und Wilhelm Heitmüllers Auseinandersetzungen mit Luthers Paulusverständnis, auch als Hinweis darauf, daß die Vorläufer der in der neutestamentlichen Exegese derzeit stark beachteten „New Perspective on Paul“ in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts nicht in Vergessenheit geraten sollten. Heitmüllers Ausführungen, nicht allerorten leicht erreichbar, sind dem Beitrag anhangsweise beigegeben.

So führen die Texte dieses Heftes von der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit über die Reflexion der sozialen Welt in ihrem Gegenüber zu Gott und über die konfessionelle Propaganda zurück in die Gegenwart aktueller theologischer Diskussionen. Wer dieser von Luther ausgehenden Bewegung folgt, kann eigene Entdeckungen machen; dazu laden nicht zuletzt auch die Buchbesprechungen am Ende des Heftes ein.

Hellmut Zschoch

Eine Ermutigung zu Ehe und Kindern

Auszüge aus Martin Luthers Schrift „Vom ehelichen Leben“ von 1522

Bearbeitet von Georg Kuhaupt

Kaum ein Thema ist in den letzten Jahren so breit in den Medien diskutiert und ausgeleuchtet worden wie die gesellschaftlichen Entwicklungen und die individuellen Umstände, die bei immer weniger Paaren in Westeuropa zur Gründung einer Familie geführt haben. Kinder zu bekommen hat seine Unschuld verloren. In Deutschland ist die Familienpolitik zu einem Schwerpunkt der Regierung der Großen Koalition geworden. Das Anforderungsprofil an junge Eltern scheint stetig im Steigen begriffen zu sein.

In jüngsten Veröffentlichungen wird darauf hingewiesen, daß aber gegen den bisherigen Trend, wonach namentlich junge Männer sich der Ehe und der Familiengründung entzogen hätten, gerade sie sich wieder verstärkt eine Familie mit Kindern wünschen. Die besonderen Herausforderungen, die die Geburt eines Kindes mit sich bringt, spiegeln sich ohne Zweifel nach wie vor mehr in den Lebensläufen der Mütter als in denen der Väter. Aber auch für partnerschaftlich orientierte Männer bildet die Familiengründung eine erhebliche und äußerst nachhaltige Zäsur ihres bisherigen Lebens.

In der Gemengelage zwischen gesellschaftlicher Diskussion, autobiographischer Lage – wir haben drei kleine Söhne, von denen der älteste gerade vier Jahre alt geworden ist – und der Freude an der gelegentlichen Lutherlektüre erwies sich mir gerade Luthers Schrift „Vom ehelichen Leben“ von 1522 als wertvolle Neuentdeckung. Sie enthält kein gesellschaftspolitisches Programm, das sich heute direkt umsetzen ließe, auch nicht das „neue Vaterbild“, aber überaus lesenswerte Passagen zur Ehe und zum Leben mit kleinen Kindern. Die hier wiedergegebenen Ausschnitte können gerade frischgebackenen Eltern eine Ermutigung in ihrer aktuellen lebensgeschichtlichen Herausforderung sein, ihre neuen Aufgaben beherzt und im christlichen Glauben als Auftrag Gottes anzuerkennen. Die Väter werden auf ihre besondere Verantwortung aufmerksam gemacht. Sie sollen ihr Tun nicht nur als ein Zugeständnis an ihre Partnerin ansehen. Überdies ermutigt der seelsorgerliche Duktus in Luthers Schrift in eindrücklicher Weise grundsätzlich alle verheirateten Männer, nicht nur ihre Ehefrau als Partnerin vor Gott, sondern auch die Wirklichkeit eines nicht immer nur romantisch überfärbten Alltags in einer Ehe und mit Kindern anzunehmen.

Luthers Schrift aus dem Jahre 1522 findet sich in WA 10 II, (267) 275–304. Sie hat insgesamt drei Teile. Der erste Teil behandelt nach einer theologischen Grundlegung der Ehe im Schöpferwillen Gottes kritisch die Bestimmungen des mittelalterlichen kanonischen Rechts, welche Personen einander nicht oder nur nach Einholung eines kostenpflichtigen Dispenses heiraten durften. Der zweite, kürzere Teil beleuchtet in Luthers Augen legitime und illegitime Gründe für eine Ehescheidung. Nur der dritte Teil, vom Umfang dem ersten in etwa entsprechend, wird hier im folgenden in einigen Auszügen dargeboten.

Inwieweit der Schrift „Vom ehelichen Leben“ eine tatsächlich gehaltene Predigt zugrunde liegt, ist unbekannt, wie überhaupt wenig Licht in die Entstehungshinter-

gründe dieses Traktats zu bringen ist. Welche Wirkung der Schrift auf eine weibliche Leserschaft Luthers altgläubige Zeitgenossen befürchteten, verrät die aufschlußreiche Bemerkung der sächsischen Gesandten Herzog Georgs vom 19. Dezember 1522: „wäre nicht gut für uns arme Ehemänner, daß böse Weiber darin lesen sollen“.¹

Als moderne „Werbeschrift für Ehe und Familie“ wird Luthers Traktat kaum Verwendung finden können. Denn der ehemalige Mönch und akademische Lehrer Martin Luther, 1522 noch unverheiratet, beschreibt die „wirkliche Ehe“ vor allem in Gestalt eines Familienlebens mit zu versorgenden und zu erziehenden kleinen Kindern. Darin herrscht keine Idylle. Es werden die besondere Situation des Wochenbetts der jungen Mutter, das chronische Schlafdefizit junger Eltern und die Mühen der Kinderkrankheiten als Aufgaben für den Ehemann und Vater in den Blick genommen. Auch die wirtschaftlichen Einbußen, die durch die Familiengründung entstehen, bleiben nicht unerwähnt.

Am Ende seiner Schrift tritt die Zeitbedingtheit von Luthers Ratschlägen deutlich hervor. Die Befürwortung eines Zeitpunktes der Verheiratung, zu dem der Bräutigam ungefähr zwanzig, die Braut fünfzehn bis achtzehn Jahre alt sein sollen, geht natürlich an der westeuropäischen Realität des 21. Jahrhunderts vorbei. Luthers persönliches Votum ist freilich auch der Lebenserwartung seines Jahrhunderts geschuldet, wie sie heute beispielweise noch in den ländlichen Gegen Indiens vorherrscht, wo frühe Ehen noch der Regelfall sind. Dem sei aber hinzugefügt, daß der Reformator aus den allgemein bekannten Gründen sich selbst erst im Alter von 41 Jahren zur Ehe entschließen konnte. Bei den Geburten seiner sechs Kinder befand er sich zwischen seinem 43. und 52. Lebensjahr. Luther ist also selbst, gemessen an seiner Empfehlung des Jahres 1522, ein Fall von untypischer, später Verheiratung und Vaterschaft.

Die Bearbeitung folgt der Weimarer Ausgabe, deren Seiten- und Zeilenzählung in eckigen Klammern angegeben ist. Oswald Bayers Übertragung in der Insel-Luther-Ausgabe wurde hinzugezogen.² Mißverständliche Worte sind ersetzt und Verbformen gelegentlich ergänzt worden. Abweichend von Luther und von Bayer wird der im heutigen Sprachgebrauch veraltete und bisweilen abfällig gebrauchte Begriff „Weib“ mit „Frau“ oder „Ehefrau“ wiedergegeben. Den heute ebenfalls mißverständlichen Ausdruck „Hurerei“ gebe ich, einer Anregung der „Bibel in gerechter Sprache“ zu 1Kor 6,13 folgend, mit „beziehunglose Sexualität“ wieder. „Unlust“ habe ich beibehalten oder als „Frustration“ gedeutet. Darüber hinaus sind Rechtschreibung, Grammatik, Syntax und Zeichensetzung um der Lesbarkeit willen modernisiert worden.

[292,8] Aufs dritte, daß wir auch etwas Nützlichs zur Seelen Seligkeit vom ehelichen Leben reden, wollen wir nun sehen, wie man den Orden [= die Ehe] christlich und gottgefällig führen soll. Ich will aber von der ehelichen Pflicht schweigen und liegen lassen, wie sie zu erfüllen und zu verweigern sei. ...

[292,22] Aber davon wollen wir am meisten reden, daß der eheliche Stand einen so schlechten Ruf bei jedermann hat. Es gibt viele heidnische Bücher, die nichts als die Laster der Frauen und die Frustration des ehelichen Standes

¹ Zitiert nach *Martin Brecht*, Martin Luther. Band 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 96.

² *Martin Luther*, Ausgewählte Schriften, hg. von *Karin Bornkamm* und *Gerhard Ebeling*, Frankfurt a. M. 1982 u. ö., Bd. 3, (165) 166–199, hier 185–199.

beschreiben, so daß etliche gemeint haben, wenn die Weisheit selbst eine Frau wäre [vgl. z. B. Spr 8, 1], sollte man dennoch nicht freien. ...

[293,7] So haben sie beschlossen, daß eine Frau ein nötiges Übel sei und kein Haus ohne solches Übel. Das sind nun blinder Heiden Worte, die nicht wissen, daß Mann und Frau Gottes Geschöpfe sind, und lästern ihm sein Werk, gerade als kämen Mann und Frau unversehens daher. Ich halte auch dafür, wenn die Ehefrauen Bücher schreiben würden, so würden sie von den Männern auch dergleichen schreiben. ...

[293,26] Auf daß wir nun nicht so blind dahinfahren, sondern christlich wandeln, so halte aufs erste fest, daß Mann und Frau Gottes Werk sind. Und halte dein Herz und Mund zu und schilt ihm sein Werk nicht und heiße es nicht böse, das er selbst gut heißt. Er weiß besser, was gut ist und dir nützt, als du selbst, wie er spricht Gen 1 [2, 18]: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Ich will ihm einen Gehilfen machen neben ihm.“ Da siehst du, daß er die Frau gut und einen Gehilfen nennt. Befindest du aber, daß es anders sei, so ist es deine Schuld gewiß, daß du Gottes Wort und Werk nicht verstehst noch glaubst. Siehe, mit diesem Spruch Gottes stopft man das Maul allen, die über die Ehe klagen und schelten. ...

[294,18] Die Welt spricht von der Ehe: Eine kurze Freud und lange Unlust. Aber laß sie sprechen, was sie will. Was Gott schafft und haben will, das muß ihr ein Spott sein. Was sie auch für Lust und Freud hat außer der Ehe, erachte ich, wird sie am besten gewahr im Gewissen. Es ist gar sehr ein anderes Ding, ehelich sein und das Eheleben zu erkennen. Wer verehelicht ist und das Eheleben nicht erkennt, der kann niemals mehr ohne Frustration, Mühe und Jammer darin leben. Er muß klagen und lästern wie die Heiden und unvernünftigen, blinden Menschen. Wer es aber erkennt, der hat Lust, Liebe und Freude darin ohne Unterlaß, wie Salomo sagt [Spr 18, 22], daß „wer eine Ehefrau findet, der findet etwas Gutes“ usw.

Die sind es aber, die es erkennen, die fest glauben, daß Gott die Ehe selbst eingesetzt, Mann und Frau zusammen gegeben, Kinder zu zeugen und aufzuziehen verordnet hat. Denn sie haben Gottes Wort darauf, dessen sie gewiß sind, daß er nicht lügt, Gen 1 [V. 28]. Darum sind sie auch dessen gewiß, daß ihm der Ehestand selbst gefällt mit allem seinem Wesen, Werken, Leiden und was darin ist. Nun sage mir, wie kann ein Herz größeres Gut, Friede und Lust haben als in Gott, wenn es gewiß ist, daß sein Stand, Wesen und Werk Gott gefällt? Siehe, das heißt eine Frau finden. Viele haben Frauen, aber wenige finden Ehefrauen. Warum? Sie sind blind, können nicht merken, daß es Gottes Werk und Wohlgefallen ist, was sie mit einer Ehefrau leben und tun. Wenn sie das fänden, so wäre ihnen keine Frau zu häßlich, zu böse, zu unartig, zu arm, zu krank, daß sie nicht Herzenslust darum finden könnten, so daß sie immerdar auch gegen den Augenschein darin Gottes Werk, seine Schöpfung und seinen Willen erkennen könnten. ...

[295,16] Nun siehe zu: Wenn die kluge Hure, die natürliche Vernunft (welcher die Heiden gefolgt sind, wo sie am klügsten sein wollten), das Eheleben

ansieht, so rümpft sie die Nase und spricht: Ach, sollte ich das Kind wiegen, die Windel waschen, Betten machen, Gestank riechen, die Nacht durchwachen, beim Schreien für es sorgen, seine Ausschläge heilen? Danach die Ehefrau pflegen, sie ernähren, arbeiten, hier sorgen, da sorgen, hier tun, da tun, dies und das erleiden, und was noch mehr an Unlust und Mühe der Ehestand lehrt? Ei, sollte ich so gefangen sein? O du elender, armer Ehemann! Hast du eine Frau genommen, pfui, pfui des Jammers und der Unlust. Es ist besser frei bleiben und ohne Sorge ein ruhiges Leben führen. Ich will ein Pfaffe oder eine Nonne werden, meine Kinder auch dazu anhalten!

Was sagt aber der christliche Glaube hierzu? Er tut seine Augen auf und sieht alle diese geringen, unangenehmen, verachteten Werke im Geist an und wird gewahr, daß sie alle mit göttlichem Wohlgefallen wie mit dem köstlichsten Gold und Edelsteinen geziert sind, und spricht: „Ach Gott, weil ich gewiß bin, daß du mich als ein Mann erschaffen und von meinem Leib dieses Kind gezeugt hast, so weiß ich auch gewiß, daß dir's aufs allerbeste gefällt. Und ich bekenne dir, daß ich nicht würdig bin, daß ich das Kindlein wiegen soll, noch seine Windel zu waschen, noch für es oder seine Mutter zu sorgen. Wie bin ich in diese Würdigkeit ohne Verdienst gekommen, daß ich deiner Kreatur und deinem liebsten Willen zu dienen gewiß worden bin? Ach, wie gerne will ich solches tun, und wenn's noch geringer und verachteter wäre. Nun soll mich weder Frost noch Hitze, weder Mühe noch Arbeit verdrießen, weil ich gewiß bin, daß dir's also wohlgefällt.

So soll auch die Ehefrau in ihren Werken denken, wenn sie das Kind säugt, wiegt, badet und andere Werke an ihm tut und wenn sie sonst arbeitet und ihrem Mann hilft und gehorsam ist. ...

[296,27] Nun sage mir: Wenn ein Mann hinginge und wüsche die Windel oder täte sonst am Kind ein verachtetes Werk und jedermann spottete seiner und hielte ihn für einen Maulaffen und Frauenmann – so er es doch täte in solcher oben gesagten Meinung und christlichem Glauben: Lieber, sage, wer spottet hier des anderen am feinsten? Gott lacht [vgl. Ps 2, 4] mit allen Engeln und Kreaturen nicht darüber, daß er die Windel wäscht, sondern daß er's im Glauben tut. Jener Spötter aber, die nur das Werk sehen und den Glauben nicht sehen, spottet Gott mit aller Kreatur als der größten Narren auf Erden. Ja, sie spotten nur sich selbst und sind des Teufels Maulaffen mit ihrer Klugheit. ...

[301,16] Das Allerbeste im Eheleben, um welches willen auch alles zu erleiden und zu tun wäre, ist, daß Gott Frucht gibt und befiehlt aufzuziehen zu Gottes Dienst. Das ist auf Erden das alleredelste, teuerste Werk, weil Gott nichts Lieberes geschehen kann denn Seelen zu erlösen. Nun wir denn alle schuldig sind, wo es not wäre, zu sterben, daß wir eine Seele zu Gott bringen möchten, so siehst du, wie reich der eheliche Stand ist an guten Werken. Ihm gibt Gott die Seelen in den Schoß, vom eigenen Leib erzeugt, an welchen sie alle christlichen Werke üben können. Denn gewißlich sind Vater und Mutter der Kinder Apostel, Bischöfe, Pfarrer, indem sie ihnen das Evangelium kund-

machen. Und kurz: Keine größere, edlere Gewalt auf Erden ist denn der Eltern Gewalt über ihre Kinder, weil sie die geistliche und die weltliche Gewalt über sie haben. Wer dem anderen das Evangelium lehrt, der ist wahrlich sein Apostel und Bischof. ...

[302,16] Am Ende haben wir uns vor einer großen und starken Einrede zu verantworten: Ja, sagen sie, es wäre wohl gut, ehelich zu werden, wie will ich mich aber ernähren? Ich habe nichts, um mir zu sagen: Nimm eine Frau und iß davon usw. Das ist freilich das größte Hindernis, das meistens Ehen verhindert, zerreißt und aller beziehungslosen Sexualität Ursache ist. Aber was soll ich dazu sagen? Es ist Unglaube und Zweifel an Gottes Güte und Wahrheit. Darum verwundert es auch nicht, daß, wo der Unglaube ist, daraus eitel Unzucht und alles Unglück folgt. Sie fehlen darin, daß sie zuvor des Gutes sicher sein wollen, von wo sie Essen, Trinken und Kleidung nehmen. Ja, sie wollen den Kopf aus der Schlinge ziehen, Gen 3 [V. 19]: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“. Faule, gefräßige Schelme wollen sie sein, die nicht arbeiten müssen. Darum wollen sie freien, wenn sie reiche, hübsche, fromme, freundliche Frauen haben können. Ja, harre! Wir wollen sie dir malen lassen.

Aber laß solche Heiden fahren. Wir reden mit ihnen nicht. Und wenn es ihnen gelänge, daß sie die Passende erlangten, würde es doch eine ungläubige, unchristliche Ehe bleiben. Sie vertrauen Gott, so lange sie wissen, daß sie seiner nicht bedürfen und Vorrat haben. Wer aber zugleich Christ und ehelich sein will, der muß sich nicht schämen, arm und verachtet zu sein, geringe Werke zu tun. Er muß sich daran Genüge sein lassen, aufs erste, daß Gott sein Stand und Werk wohl gefalle. Aufs andere, daß ihn Gott gewißlich wird ernähren, wenn er nur arbeitet und schafft, so viel er kann, und wenn er nicht ein Junker oder ein Fürst sein kann, daß er ein Dienstknecht oder sie eine Magd sei. ...

[303,29] Darum zum Schluß: Wer sich nicht findet geeignet zur Keuschheit, der tue beizeiten dazu, daß er etwas schaffe und zu arbeiten habe, und wage es danach in Gottes Namen und greife zur Ehe. Ein junger Mann spätestens, wenn er zwanzig, eine junge Frau, wenn sie in etwa fünfzehn oder achtzehn Jahre ist. Denn da sind sie noch gesund und geeignet. Und lasse Gott sorgen, wie sie mit ihren Kindern ernährt werden. Gott macht Kinder, der wird sie auch ernähren. ...

Studentenpfarrer Dr. Georg Kuhaupt, Rudolf-Bultmann-Straße 4, 35039 Marburg; E-Mail: kuhaupt@esg-marburg.de

Gott und das Böse

Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther

Von Notger Slenczka

Wenige Aspekte der Theologie Luthers sind in dem Ausmaß umstritten wie die „Zwei-Reiche-“ oder „Zwei-Regimenter-Lehre“. Die Grundzüge dieser Lehre sind bekannt, und die Probleme besonders in der Zeit des Kirchenkampfes und nach dem Zweiten Weltkrieg vielfältig debattiert worden; sie laufen darin zusammen, daß diese Unterscheidung zwischen dem Reich Christi und dem Reich der Welt zu einer sozialetischen Folgenlosigkeit des Evangeliums führt,¹ daß sie die Christen zu einem gänzlich unkritischen Verhältnis gegenüber den zufällig gerade herrschenden sozialen Strukturen und insbesondere gegenüber der faktischen Obrigkeit anzuleiten scheint oder jedenfalls keine Handhabe bietet, die Grenzen legitimer Obrigkeit zu bestimmen und darauf das Recht und die Pflicht zum Widerstand gegen die pervertierte Obrigkeit zu begründen.² Der eher verhaltene Widerspruch vieler lutherischer Theologen und lutherischer Kirchen im Dritten Reich ist für viele Kritiker eine Folge der Zwei-Reiche-Lehre.³

Dieses tatsächliche oder scheinbare Versagen der Zwei-Reiche-Lehre wird nun teilweise dieser Lehre selbst angelastet,⁴ teilweise einer im 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgekommenen, im Grundschema einer „Theologie der Ordnungen“ verfahrenen Interpretation dieser Lehre als Instrument zur Legitimation einer staatlichen Ordnung, über deren Recht und Grund man in-

¹ So schon – ohne explizite Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre – die Kritik bei *Ernst Troeltsch*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, Nachdr. Aalen 1977, 473–490, 516 ff., 524 ff., 538 ff., 594–605; *ders.*; *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: *ders.*, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*, hg. von *Trutz Rendtorff*, *Kritische Gesamtausgabe* 8, Berlin/New York 2001, 201–316, hier bes. 236 ff.

² Vgl. die differenzierte Dokumentation der gegenwärtigen Wirkungsgeschichte: *Ulrich Duchrow u. a.* (Hg.), *Die Ambivalenz der Zwei-Reiche-Lehre in den lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1976; *ders.* (Hg.), *Zwei Reiche und Regimenter*, Gütersloh 1977; *ders.*, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 21983.

³ Das gilt für die Kritik von *Barth* (s. Anm. 4) bis hin zu *Duchrow* (s. Anm. 2), aber auch für die interne Selbstkritik explizit lutherischer Theologen: *Otto Dibelius*, *Obrigkeit*, Stuttgart 21963, 99 z. B. zum Ansbacher Ratschlag; *Helmut Thielicke*, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1958, 706 f. zur Ordnungstheologie; II, Tübingen 1959, 534 f. Dazu *Notger Slenczka*, *Art. Luthertum, sozialetisch*, *ESLNeuauag.* 2001, 971–983, hier bes. 981 f.

⁴ *Karl Barth*, *Rechtfertigung und Recht [1938]*, in: *ders.*, *Eine Schweizer Stimme*, Zürich 31985, 13–57. *Barth* geht es um eine christologische Begründung des Verhältnisses von geistlichem und weltlichem Reich und damit um eine christologische Einhegung der Anerkennung der weltlichen Gewalt durch die Christenheit.

ner- und außerhalb der Kirchen zutiefst verunsichert war,⁵ oder aber es wird die Zwei-Reiche-Lehre als eine Unterscheidung charakterisiert, die geistesgeschichtlich und soziologisch vormoderne Zustände voraussetzt und die, will man Fehlentwicklungen vermeiden, unter Berücksichtigung des vollständig gewandelten Verständnisses von „Obrigkeit“ und unter Berücksichtigung der Realität der modernen Totalitarismen reformuliert werden muß.⁶

Die Problematik der Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre entzündet sich nicht nur an dieser hermeneutischen Situation, sondern eben auch daran, daß es *die* Zwei-Reiche-Lehre sowohl in den Schriften Luthers als auch in der Wirkungsgeschichte des Gedankens so nicht gibt. Oder besser: Es handelt sich um eine Unterscheidung, die Luther und die übrigen Reformatoren in unterschiedlichen Situationen und in unterschiedlichen Frontstellungen immer wieder neu zur Geltung gebracht haben, die in diesen Situationen einen jeweils unterschiedlichen Sinn oder Akzentuierung erhält und die auch in der Folgezeit immer wieder neu aufgenommen und in gewandelten Problemkonstellationen reformuliert wurde. Ich werde im folgenden schlicht die einschlägigen Schriften Luthers aus der ersten Hälfte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts durchgehen und versuchen zu beschreiben, welche Aspekte der Verhältnisbestimmung von geistlichem und weltlichem Bereich Luther jeweils akzentuiert. Es wird, wenn man sich auf das vielfältig diskutierte Thema⁷ einmal mehr einläßt, erkennbar werden, daß die Zwei-Reiche-Lehre in mehr als einem Sinn mit dem Thema „Gott und das Böse“ zu tun hat, und daß die scheinbar bis zum Überdruß interpretierten Texte doch überraschende und – das gilt jedenfalls für die unter 6. vorgestellten Bemerkungen – selten

⁵ Duchrow, *Christenheit* (s. Anm. 2), 575–596, hier bes. 582–585; vgl. auch die Textsammlung: ders. (Hg.), *Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1975, sowie die in Anm. 2 angegebene weitere Literatur von Duchrow.

⁶ So schon der immer noch lesenswerte Text von *Dibelius* (s. Anm. 3), bes. 71–102, 126 f.; vgl. die Modifikation einer Ordnungstheologie bei *Thielicke*, *Theologische Ethik I* (s. Anm. 3), 38–62, 67–75; in der Argumentation anders *Martin Honecker*, *Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft*, Tübingen 1977, 175–278. Eine ausgesprochen geistvolle Reformulierung der Zwei-Reiche-Lehre als Theorie, die Glaube bzw. Kirche und Theologie gerade nicht von der Politik und staatlichem Handeln trennt, sondern zu einer Wahrnehmung spezifisch christlicher Handlungsoptionen der politischen Verantwortung unter den Bedingungen der Existenz der Kirche als Teilssegment der Gesellschaft anleitet (und damit eine Theorie der Existenz der Kirche im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft darstellt), liegt vor bei: *Eilert Herms*, *Theologie und Politik*, in: ders., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, 95–124.

⁷ Aus der unüberschaubaren Literatur sei hier nur wenig genannt: *Franz Lau*, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1952; Sammelbände: *Hans-Horst Schrey* (Hg.), *Reich Gottes und Welt*, WdF 107, Darmstadt 1969; *Gunther Wolf* (Hg.), *Luther und die Obrigkeit*, WdF 85, Darmstadt 1972; *Gottfried Forck*, *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, Berlin 1988, bes. den Beitrag von *Bernhard Lohse*, *Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi*, a. a. O., 155–167. Die m. W. neueste monographische Veröffentlichung, deren Schwerpunkt auf der Frage nach den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Lutherschen Unterscheidung und deren Transformation liegt: *Volker Mantey*, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche*, SuR. NR 26, Tübingen 2005, hier 1–12 *Forschungsüberblick zur Frage der traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen*.

gesehene und auch in der angedeuteten Diskussion weiterführende Aussagen enthalten.

1. *Kontext 1: Die Stärkung und Inanspruchnahme der weltlichen Macht in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum (An den christlichen Adel, 1520)*

Am Anfang dieser Lehrbildung steht der Versuch, in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum die Dignität und die Eigenständigkeit der weltlichen Gewalt herauszustellen – das ist das Thema der Adelschrift: der Abweis der Ansprüche der Papstkirche auf ein Letzturteil über den weltlichen Bereich. Luther nimmt hier die klassische mittelalterliche Frage nach dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht auf, die mit dem Ende des Investiturstreites mehr schlecht als recht geregelt war und bei den Franziskanertheologen immer wieder zu Auseinandersetzungen führte. Er ordnet die beiden Gewalten nun einander zu als Momente der Kirche, deren Glieder allesamt geistlichen Standes und Priester sind:

„So folgt daraus, daß Laie, Priester, Fürst, Bischof und, wie sie sagen, geistlich und weltlich im Grunde wahrhaftig sich nicht anders unterscheiden als um ihres Amtes oder Werkes [= Funktion] willen, und nicht des Standes wegen, denn sie sind alle geistlichen Standes und wahrhaftig Priester, Bischöfe und Pápste, aber sie haben nicht eine Aufgabe, wie auch unter den Priestern und Mönchen nicht jeder die gleiche Aufgabe hat ... wie ich oben gesagt habe, daß wir alle ein Körper sind, dessen Haupt Jesus Christus ist, und ein jeder des anderen Gliedmaß. ... Desgleichen sind nun die, die man derzeit ‚geistlich‘ nennt, oder Priester, Bischof oder Pápste, von den anderen Christen nicht weiter oder würdiger unterschieden, als daß sie das Wort Gottes und die Sakramente ausführen sollen; das ist ihre Aufgabe und ihr Amt. So hat die weltliche Obrigkeit das Schwert und die Rute in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen [= Guten] zu schützen.“⁸

Die Grundvoraussetzung ist die, daß der politische Körper des Reiches selbst Kirche ist, die Vorstellung eines *Corpus Christianum* also – das ist weit entfernt von den auf den ersten Blick ähnlichen Verhältnisbestimmungen von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Ockham oder Marsilius von Padua, die im Ausgang von den klassischen Staatstheorien des Platon und besonders des Aristoteles davon ausgehen, daß politische Körper zunächst Republiken sind, nicht religiös konstituierte Gemeinschaften.⁹ Nach Luther gibt es innerhalb

⁸ *Martin Luther*, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520), BoA 1, 362–425, zit. 368,9–24 in Auswahl. Alle Lutherzitate sind in modernes Deutsch übertragen, N. Sl.

⁹ S. *Marsilius von Padua*, *Defensor pacis*, hg. von *Richard Scholz*, Hannover 1932. Marsilius geht bekanntlich davon aus, daß sich das im Menschen angelegte Wissen um das ewige Recht am besten dann im (strafbewehrten) positiven Recht durchsetzt, wenn über das positive Recht von der Mehrheit aller Bürger entschieden wird – dieser Mehrheitswille (und nicht eine religiöse Autorität) ist die für das Recht entscheidende Instanz: vgl. I,12,5, a. a. O., 65 f. Marsilius folgt – wie Ockham und der Hauptstrom der zeitgenössischen Staatstheorie – einem aristo-

dieses Corpus Christianum, dessen Glieder getaufte Geistliche sind, unterschiedliche, jeweils von diesen Geistlichen wahrgenommene Aufgaben und Ämter: Institutionen, durch die Bedürfnisse abgedeckt werden und deren Inhaber daher durch ihre soziale Funktion und Aufgabe – und nur durch sie, nicht etwa durch eine innere Gnadenausstattung – definiert werden. Daher ist die geistliche Gewalt der weltlichen nicht übergeordnet, da sie nicht eine Institution darstellt, die unmittelbarer zu Gott ist als alle übrigen Christen; sie ist nur die äußerliche Verwaltung eines anderen Aufgabenbereiches. Umgekehrt bedeutet das nicht nur, daß auch die Geistlichkeit dem weltlichen Strafrecht untersteht, sondern auch, daß im Notfall der christlichen Obrigkeit die Aufgabe zufallen kann, die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung zu reformieren durch die Einberufung eines allgemeinen Konzils.¹⁰ Insgesamt intendiert aber dieser Ansatz eine klare Trennung der Aufgaben, nach der die geistliche Gewalt die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums hat, während für den gesamten Bereich der äußeren Ordnung konkurrenzlos die weltliche Gewalt zuständig ist – auf die Beendigung der nach Luther eingerissenen Vermischung beider Bereiche zielt der Text. Dabei setzt Luther aber, wie oben notiert, in aller Selbstverständlichkeit voraus, daß die weltliche Gewalt in der Hand von Christen ist und eingefügt ist in das Ganze eines selbstverständlich christlichen Grundnormen folgenden Gemeinwesens.

2. Kontext 2: *Der Bauernkrieg und die Begründung der Obrigkeit auf der Basis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (1523–1525)*

Die zweite für die Formation der Zwei-Reiche-Lehre entscheidende Front bricht mit dem Bauernkrieg auf. Die Bauern hatten 1525 in den berühmten Zwölf Artikeln der Bauernschaft¹¹ unter Berufung auf die Schrift, genauer: ausdrücklich auf das Evangelium, den Anspruch erhoben, daß sie gemäß diesem Evangelium in den Kirchen belehrt werden – darauf zielen die Artikel, in denen die Bauern freie Pfarrwahl fordern – und daß sie gemäß diesem Evangelium ihr Leben führen können – darauf zielen die Artikel, in denen die Bauern die Aufhebung sozialer Verhältnisse fordern, die ihrer Meinung nach dem Evangelium widersprechen: die Leibeigenschaft beispielsweise (dritter Artikel) und die Bedrückung mit Abgaben (vierter bis achter Artikel).

In seiner Auseinandersetzung mit den Zwölf Artikeln¹² formuliert Luther die eigentlichen Grundlagen der Zwei-Reiche-Lehre, denn in der Auseinan-

telischen Modell, in dem eine konstitutive Funktion der Kirche für die Gemeinschaft nicht vorgesehen ist.

¹⁰ *Luther*, Adel (s. Anm. 8), 368 f. (zur Indemnität des geistlichen Standes vor weltlichen Gerichten), 373 (zur Einberufung eines Konzils durch die weltliche Gewalt).

¹¹ *Günther Franz*, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, 174–179.

¹² *Martin Luther*, Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben (1525), WA 18, (279) 291–334.

dersetzung mit dem Anspruch der Bauern, selbst Corpus Christianum zu sein und als solches die Reform nun nicht der Kirche, sondern der Obrigkeit bzw. der politischen Ordnung insgesamt betreiben zu dürfen, nimmt Luther zunächst diesen Anspruch der Bauern, Kirche zu sein, auf und verweist ganz äußerlich auf die darin implizierte Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als Gehorsam gegenüber dem vierten Gebot bzw. gegenüber der Auszeichnung der Obrigkeit im Röm und 1 Petr; der Christ sei wie jeder Mensch zum Gehorsam verpflichtet; auch gegenüber einer Obrigkeit, die ihre Untertanen unrechtmäßig bedrängt, und sogar gegenüber einer Obrigkeit, die die Predigt des Evangeliums verbietet, gebe es kein Recht zur Gegenwehr, sondern die Pflicht, am Evangelium und seiner Verkündigung festzuhalten und das Unrecht der Obrigkeit als von Gott auferlegtes Leiden zu ertragen – hier fallen die berühmten Worte, daß Kreuz und Leiden der Christen Recht seien.

Luther weist auch diese Gehorsamspflicht ausdrücklich nicht als spezifisch christliche Verpflichtung aus, sondern als eine Verpflichtung des „allgemeinen göttlichen und natürlichen Rechtes“, das für alle Menschen und so auch für die Christen gilt und ohne dessen Beachtung die Bauern das Recht menschlicher Gemeinschaft insgesamt verletzen.¹³ Die Pflicht zur Achtung der Obrigkeit ist also nach Luther kein spezifisch christliches Gebot und keine Eigentümlichkeit des Corpus Christianum, sondern eine Verpflichtung, die sich aus dem allen Menschen geltenden Naturrecht ergibt.

Auf der anderen Seite – und das führt eigentlich ins Zentrum – geht es in dieser Auseinandersetzung um eine Präzisierung dessen, was das Evangelium bedeutet und will. Luther wirft den Bauern vor, den geistlichen Sinn des Evangeliums zu verweltlichen und so einerseits das Evangelium, andererseits die Sozialordnung zu zerstören:

„Es soll kein Leibeigener sein, weil uns Christus alle befreit hat. Was bedeutet das? Es bedeutet, die christliche Freiheit ganz fleischlich zu machen. ... Darum ist dieser Artikel direkt gegen das Evangelium und räuberisch, mit ihm nimmt ein jeglicher seinem Herrn den Leib, der doch jemandes Eigentum geworden ist; denn ein Leibeigener kann sehr wohl ein Christ sein und christliche Freiheit haben, wie ja auch ein Gefangener oder Kranker ein Christ ist und doch nicht frei ist. Dieser Artikel will alle Menschen gleich machen und aus dem geistlichen Reich Christi ein weltliches, äußerliches Reich machen; und das ist unmöglich, denn ein weltliches Reich kann keinen Bestand haben, wenn es nicht Ungleichheit gibt zwischen den Personen, daß einige frei sind, und einige gefangen, einige Herren, andere untern etc.“¹⁴

Auf den ersten Blick ist der Text mit seiner Ablehnung eines auf das Evangelium gestützten Sozialprogramms für die Ohren wo nicht aller, so doch vieler heutiger Leser in höchstem Maß anstößig – aber er hat einen guten und nachvollziehbaren Sinn: Im ersten Teil des Zitates geht es Luther darum, das Evangelium als einen kontrafaktischen Zuspruch zu wahren. Das Evangelium

¹³ A. a. O., 307,23–36 und Kontext von 303,27 ff. an.

¹⁴ A. a. O., 326,32–327,26 in Auswahl.

insgesamt ist kein analytisches Urteil, sondern – wie die Unterscheidung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lautete – ein synthetisches Urteil, nach dem eben für einen Menschen zugleich zwei Urteile gelten: das Urteil, daß er Sünder, und das Urteil, daß er gerecht ist; das Urteil, daß er frei, und das Urteil, daß er jedermann untertan ist. Die Feststellung, daß das Evangelium mit „geistlichen“ Sachverhalten und Prädikationen zu tun hat, bedeutet, daß sich in ihm der Zuspruch einer fremden Identität und fremder Prädikate – der Prädikate Christi – vollzieht, die eben in dem Sinne „geistlich“ sind, daß sie nicht empirisch verifizierbar sind; die Wahrheit des Urteils verifiziert vielmehr der Glaube, der sich *gegen* die Erfahrung an das Wort hält. Diese Antithese von Evangelium und Wirklichkeit, „Geistlichem“ und „Fleischlichem“, Urteil Gottes und Urteil des Menschen, Glaube und Erfahrung ist permanent. Diese Feststellung hat ihr Fundament in der Bewältigung der Anfechtungssituation und gehört damit zum Zentrum der reformatorischen Entdeckung Luthers: Es muß dem Sünder möglich sein, auf das Urteil des Evangeliums gegen die Erfahrung immer wieder zurückzukommen. Konkret heißt das: Er muß sich gegen seine Selbsterfahrung als Sünder immer wieder auf den in der Taufe ergangenen Zuspruch, daß er durch Christus vor Gott gerecht ist, zurückbesinnen können und so das tun, was Luther als den Sinn des Christenlebens bezeichnet hat: zurückkriechen in die Taufe.

Wird die geistliche Freiheit dem Kriterium unterstellt, daß sie wirkliche Freiheit nur ist, wenn sie sichtbar wird, dann wird diese Differenz von Glaube und Erfahrung aufgehoben. Luther befürchtet also, daß in den Zwölf Artikeln der Bauern das Urteil des Evangeliums in eine Handlungsanweisung transformiert wird, die ihren Sinn nicht darin hat, dem Glauben kontrafaktisch als wirklich zu gelten, sondern die einen künftigen, durch das menschliche Handeln erreichbaren Zustand beschreibt. „Du bist gerecht“ heißt dann: „Du sollst und wirst gerecht sein“; „Du bist frei“ heißt dann: „Du sollst und wirst frei sein“. Die Differenz zwischen dem Evangelium und der Wirklichkeit ist dann nicht die Differenz zwischen dem Urteil Gottes und dem des Menschen, sondern die Differenz zwischen Sein und Sollen. Das Evangelium würde dann nicht die Gewißheit des Bestehens vor Gott vermitteln, sondern es würde vor eine Aufgabe stellen. Umgekehrt: Das Evangelium bleibt nur dann Evangelium – frohmachende Botschaft – wenn sein Urteil kontrafaktisch bleibt und unabhängig vom empirisch feststellbaren Zustand des Menschen als Zusage gilt – wobei aber natürlich nicht aus-, sondern eingeschlossen ist, daß das Evangelium bzw. der Glaube ethische Folgen hat. Nur ist eben vorbehalten, daß das Evangelium eine Realität vor und außerhalb des Bereiches der Ethik bezeichnet und konstituiert. Die volle Gültigkeit und Wahrheit des kontrafaktischen Urteils schlägt sich ethisch nieder, aber der ethische Niederschlag gibt dem Urteil nicht erst seine Wirklichkeit.

Auf der anderen Seite – und damit kehre ich zum Zitat zurück – behauptet Luther, daß mit dieser von den Bauern intendierten Transformation des Evangeliums in ein Sozialprogramm auch die menschliche Sozialsphäre zer-

stört wird, die in Verhältnissen wechselseitiger Über- und Unterordnung ihr Wesen hat. Auch das ist nun nicht nur der Niederschlag eines überholten Gesellschaftsmodells – wohlgemerkt: das ist es *auch*, aber eben nicht nur. Im Grunde genommen nimmt diese Behauptung die Zuordnung von geistlicher Freiheit und freiwilligem Dienst in der Freiheitsschrift auf, die man so zusammenfassen kann, daß die im Evangelium zugesprochene Freiheit den Christen nicht von den Verpflichtungen seinen Mitmenschen gegenüber enthebt, sondern zu deren freier Wahrnehmung anhält. Gerade *weil* die Freiheit des Christen bedingungslos, d. h. unabhängig von ihrer sichtbaren Verwirklichung und Verifizierbarkeit, als Zusage und damit kontrafaktisch gilt, sind die Verpflichtungen, in denen er als Ehemann oder Ehefrau, als Kind oder Elternteil, als Untertan oder Nachbar steht, keine Gegeninstanzen gegen diese Freiheit, sondern werden zu Betätigungsfeldern selbstloser Liebe.

Luthers Position im Bauernkrieg ist mitnichten bloß von dem Wunsch geleitet, das Evangelium als politisch verträglich darzustellen und die Reichsstände nicht gegen das Anliegen der Reformation aufzubringen. Es sind keine politischen Rücksichtnahmen, sondern theologische Anliegen, die Luthers Position motivieren.

3. Die Klärung der Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes als Grundlage einer Gesellschaft: Das Naturgesetz (Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken, 1525)

Im Zusammenhang mit diesen Auseinandersetzungen mit den Bauern einerseits, mit den „Schwärmern“ andererseits trifft Luther eine weitere grundlegende und weiterführende Entscheidung: die klare Begrenzung der Verbindlichkeit der alttestamentlichen Sozialgesetzgebung in der (gegen die „Schwärmergeister“ oder „Rottengeister“ gerichteten) „Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ von 1525.¹⁵ Die Schrift versucht, den Lesern Argumente gegen Positionen an die Hand zu geben, die unter Berufung auf das reformatorische Schriftprinzip die Sozialstrukturen des gegenwärtigen Staatswesens an den angeblich verpflichtenden Vorgaben der alttestamentlichen Sozialgesetzgebung orientieren wollen. Luther nimmt in aller Eindeutigkeit der alttestamentlichen Gesetzgebung – einschließlich des Dekalogs – den Charakter eines in gegenwärtige Sozialstrukturen umzusetzenden Gebotes: Es handle sich dabei um „der Juden Sachsenspiegel“¹⁶, also um eine an eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Personengruppe gebun-

¹⁵ *Martin Luther*, Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken (1525), WA 16, 363–393. Vgl. Igor Kišš, Das Neue in Luthers Verständnis vom natürlichen Gesetz, in: *Luther* 70 (1999), 30–38.

¹⁶ *Luther*, Unterrichtung (s. Anm. 15), WA 16, 378, 23.

dene und nur für sie verbindliche Ordnung.¹⁷ Verbindlich ist an diesem Gebot nur das, was mit dem in die Herzen der Menschen geschriebenen Naturgesetz übereinstimmt – verbindlich aber nun nicht, weil es in der Bibel steht, sondern weil es eine im Gewissen gefühlte Verbindlichkeit darstellt:

„Und deshalb ist es [ein] natürlich[es Gebot]: Gott zu ehren, nicht zu stehlen, nicht die Ehe zu brechen, nicht falsches Zeugnis geben, nicht totschiessen, und es ist nicht neu, was Mose gebietet. Denn was Gott vom Himmel durch Mose den Juden gegeben hat, das hat er auch in aller Menschen Herzen geschrieben, sowohl der Juden wie der Heiden. ... Also halte ich mich an die Gebote, die Mose gegeben hat, nicht deshalb, weil Mose sie geboten hat, sondern weil sie mir von Natur eingepflanzt sind und Mose hier mit der Natur übereinstimmt etc. Aber die anderen Gebote im Mose, die nicht allen Menschen von Natur eingepflanzt sind, halten die Heiden nicht, die gehen sie auch nicht an, wie die [Gebote] über den Zehnt und die anderen – die doch auch gut sind, ich wollte, wir hätten sie auch.“¹⁸

Zunächst hat man es mit einer radikalen Historisierung des alttestamentlichen Gebotes zu tun: sie gelten für gegenwärtig lebende Christen, die nicht Angehörige des Judentums sind, nicht. Diese Reduktion der Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gebotes auf dasjenige, was dem sittlichen Gewissen einleuchtet, etabliert nun weitergehend eine Instanz, die normativ für die Regelung aller zwischenmenschlichen Verhältnisse ist, nämlich das Gewissen bzw. die sittliche Vernunft. Das ist die Norm, an der menschliches Leben und die menschlichen Sozialverhältnisse auch abgesehen von den Vorgaben des christlichen Glaubens orientiert sind. Das ist darum bedeutsam, weil es im Grunde genommen die Verabschiedung der Vorstellung eines *Corpus Christianum* ist, die Luther noch in der Adelschrift selbstverständlich vorausgesetzt hatte: Menschliche Gemeinschaft ist nicht mit der Kirche, auch nicht mit der Kirche im äußeren Sinne identisch, sondern ist konstituiert auf der Basis der allen Menschen zugänglichen und erschlossenen Normen der sittlichen Vernunft und ausschließlich an ihr – und nicht einem autoritativen Offenbarungswissen – orientiert. Damit stellt sich aber nun die Aufgabe, diese Normen mit den für die Christen allein verbindlichen Normen zu vermitteln, die auf eine autoritative Setzung zurückgehen – etwa mit der Bergpredigt. Damit erst stellt sich das Problem, zu dessen Lösung Luther auf die Unterscheidung zweier Reiche und Regimenter zurückgreift.

Diese Norm des ins Herz geschriebenen Gesetzes – das muß man allerdings zur Vermeidung von Mißverständnissen unterstreichen – ist für Luther nicht beliebig oder willkürlich änderbar, und eben auch nicht in dem Sinne säkular, daß diese Normen dem souveränen Willen des Volkes unterworfen wären. Auch und gerade sie sind Manifestation des göttlichen Willens und vom

¹⁷ Luther argumentiert so auch hinsichtlich des Dekalogs – auch er ist, wie seines Erachtens der einleitende Hinweis auf den Auszug aus Ägypten beweist, verbindlich nur für diejenigen, die Gott aus Ägypten herausgeführt hat, d. h. für das Volk Israel „nach dem Fleisch“ (a. a. O., 373,29–33).

¹⁸ A. a. O., 380,17–28.

Schöpfer allen Menschen ins Herz gesenkt; im Grunde handelt es sich material um die auch im Dekalog niedergelegten Gebote. Luther ist die Vorstellung einer ernsthaften, nicht auf menschlicher Selbsttäuschung beruhenden Spannung zwischen den Geboten des Dekalogs und der im Herzen gefühlten Verbindlichkeit nicht zugänglich, da ihm beides als Manifestation desselben göttlichen Willens gilt.¹⁹

4. *Kontext 3: Die Auseinandersetzung mit dem „linken Flügel“ der Reformation, seiner Obrigkeitskritik und seiner Forderung nach einer Gesellschaft der Erwählten und Heiligen: Die Obrigkeitsschrift (1523) und die Kriegsleuteschrift (1526)*

4.1. Die Fragestellung der Obrigkeitsschrift

Damit komme ich zur dritten Front, in der Luther seine Zwei-Reiche-Lehre entfaltet; es handelt sich um die Entfaltung, die allgemein als am problematischsten empfunden wird, nämlich die Auseinandersetzung mit den Gruppen des „linken Flügels“ der Reformation. Wirksamer als die dort ebenfalls vertretenen endzeitlichen Sozialutopien waren Positionen, die den Glauben an das Evangelium und die entsprechende Gehorsamsverpflichtung gegenüber den in der Bergpredigt niedergelegten Geboten Christi – insbesondere gegenüber dem Gebot der Feindesliebe – als unvereinbar mit der Teilhabe an den traditionellen Sozialstrukturen betrachteten. Das bedeutete, daß ein Christ an obrigkeitlichem Handeln nicht teilnehmen kann, und umgekehrt: daß weder die Obrigkeit noch Kriegsleute seligen Standes sein können. Das wiederum bedeutet, daß der Gesamtbereich öffentlicher Ordnung für diese Positionen einen Bereich darstellt, der gegen Gottes Willen steht und von dem sich die Gemeinschaft der Christen unterscheiden und trennen muß. Das ist die eine Front; aber auch für diejenigen Christen, die die Obrigkeit als „gute Ordnung Gottes“ betrachten, stellt sich die Frage, ob es nicht Grenzen der Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit gibt, angesichts der Erfahrung, daß eine Obrigkeit die reformatorische Bewegung zu unterdrücken sucht: Die Frage stellt sich als Frage nach dem Widerstandsrecht bzw. möglicherweise sogar der Widerstandspflicht gegenüber einer Obrigkeit, die sich gegen das Evangelium richtet.

¹⁹ Eine ganz ähnliche Identifikation des Dekalogs mit dem Naturgesetz nimmt auch Thomas von Aquin vor – vgl. dazu *Notger Slenczka*, Thomas von Aquin und die Synthese zwischen dem biblischen und dem griechisch-römischen Gesetzesbegriff, in: *Okko Behrends* (Hg.), *Der biblische Gesetzesbegriff*, AAWG III/278, Göttingen 2006, 107–132, hier 116–120.

4.2. Die beiden Reiche

Damit ist man im eigentlichen Zentrum der Lutherschen Zwei-Reiche-Lehre, die Luther insbesondere in den Schriften „Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ von 1523 und „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ von 1526 darstellt. Die Obrigkeitsschrift hat bekanntlich zum Anlaß das Verbot der Schriften Luthers und der deutschen Bibel im Herzogtum Sachsen, in Brandenburg und in Nürnberg, womit sich eben sehr konkret die Frage nach der Dignität der Obrigkeit und der Grenze der Gehorsamspflicht stellte.²⁰

Die berühmte Passage, von der sich die Bezeichnung als „Zwei-Reiche-Lehre“²¹ herleitet, stammt aus dieser Obrigkeitsschrift und richtet sich gegen die Unterscheidung der vorreformatorischen Theologie, nach der in der Schrift zwischen allgemeingültigen und für alle Menschen verbindlichen Geboten einerseits – dem Dekalog – und den nur für die Vollkommenen gültigen „Evan-gelischen Räten“ – den Geboten der Bergpredigt etwa – zu unterscheiden ist. Luther betrachtet diese Unterscheidung als unsachgemäße Depotenzierung der Gebote Christi und besteht darauf, daß die Gebote Christi nicht etwa nur für die Vollkommenen unter den Christen, sondern für alle Christen verbindlich sind; er führt gegen die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Christen nun die Unterscheidung zweier „Reiche“ ein:

„Hier müssen wir Adams Kinder und alle Menschen in zwei Teile teilen, die ersten zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle an Christus und unter Christus Glaubenden ... Nun siehe, diese Leute bedürfen keines weltlichen Schwerts noch Rechts, und wenn alle Welt rechte Christen, das heißt: rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder nütze ..., weil sie den Heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden bis hin zum Tod.“²²

Die solchermaßen verfaßten Christen sind die, für die das in die Herzen geschriebene Naturgesetz keine fremde Instanz ist, der das eigene Verhalten mühsam angepaßt werden muß, sondern das Naturgesetz ist gleichsam eine Beschreibung ihres Verhaltens, das sie ganz ungezwungen und aus innerem Antrieb vollziehen: Der Heilige Geist ist der ins Herz gegebene Wille zum Guten, der Wille zur zwanglosen Einhaltung nicht nur des Naturgesetzes, sondern des Gebotes Christi: der Nächsten- und der Feindesliebe. Die Weise,

²⁰ Zum Hintergrund der beiden Schriften vgl. *Mantey* (s. Anm. 7), 233–236, 260–275.

²¹ Mir ist der Sinn der Unterscheidung der Wendung „Zwei Reiche“ von der Bezeichnung „Zwei Regimenter“ nicht zugänglich bzw. die Behauptung, daß die zweite Wendung einen irgendwie besseren Sinn habe, als ernsthafte These nicht nachvollziehbar; daher verzichte ich auf diese Differenzierung.

²² *Martin Luther*, Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), BoA 2, 360–394, 364 f.

in der in diesem Reich regiert wird, ist die Leitung des Menschen durch den Heiligen Geist.

4.3. Der Dienst im obrigkeitlichen Amt als Gestalt selbstloser Nächstenliebe

Die solchermaßen verfaßten Christen sind in der Welt in der Minderheit; das ist ein Faktum, das mit der Unverfügbarkeit des Glaubens zusammenhängt: Zum Glauben kann man niemanden zwingen. Luther bezeichnet den Bereich des Unglaubens – und zwar, wohlgemerkt: innerhalb wie außerhalb der Gemeinschaft der verfaßten Kirche – als das „Reich der Welt“, dem das Schwert als Gestalt des Regimentes entspricht:

„Gott hat denen außerhalb des christlichen Standes und außerhalb von Gottes Reich ein anderes Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen, damit sie, auch wenn sie gerne wollten, doch ihre Bosheit nicht ausführen können; und wenn sie es auch tun, sie sie doch nicht ohne Furcht und nicht in Frieden und Glück tun können, wie man ein wildes böses Tier mit Ketten und Fesseln faßt, damit es nicht beißen und reißen kann“.²³

Die Grundthese ist also die, daß es außerhalb des Bereiches des Glaubens an das Evangelium keine Moralität gibt, verstanden darunter die freie, innere, d. h. durch keine äußere Norm erzwungene Selbstbestimmung zum selbstlosen Dienst am Nächsten. Außerhalb des Bereiches des Glaubens herrscht die Sünde, verstanden darunter die Grundhaltung, in der der Mensch alle Wirklichkeit auf sich zentriert und sie sich selbst zum Dienst zuordnet – sein will wie Gott; dieser Mensch wird zum „bösen Tier“, zum Wolf für seinen Mitmenschen. Diese Grundhaltung der Sünde wird aufgehoben allein im Glauben an das Evangelium, aber das bedeutet zugleich – eben weil der Glaube an das Evangelium eine unverfügbare Gabe des Heiligen Geistes ist –, daß menschliche Sozialbeziehungen auf diese unverfügbare Voraussetzung des Glaubens nicht aufbauen und mit ihr rechnen können. Weil die menschliche Ichzentrierung allein im Glauben aufgehoben wird und dieser Glaube ein unverfügbares und seltenes Werk Gottes ist, muß gerade der Glaubende, der um diesen Zusammenhang weiß, darauf dringen, daß die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens nicht diese Aufhebung des Bösen voraussetzt, sondern die Realität des Willens zum Bösen und die Unentrinnbarkeit menschlicher Asozialität in Rechnung stellt, und das heißt: Der Christ wird und muß dafür eintreten, daß dem Willen zum Bösen die Drohung entgegengesetzt wird, die zwar nicht die böse Tat verhindert, wohl aber verhindert, wie Luther schreibt, daß der Böse in seinem Tun in Frieden bleibt.

Und so ist die Anerkennung der Obrigkeit, der Gehorsam ihr gegenüber und gegebenenfalls die Handhabung des Schwertes als oder im Dienst der Obrigkeit nicht etwa die Durchbrechung des Gebotes Christi, sondern Luther

²³ A. a. O., 366,10–15.

bezeichnet gerade dies als die zentrale Gestalt des Dienstes am Nächsten, die dem Christen geboten ist:

„So fragst du, ob denn auch ein Christ das weltliche Schwert führen und die Bösen strafen darf, wo doch die Worte Christi so hart und klar lauten: ‚Du sollst dem Übel nicht widerstehen‘ ... Antwort: Du hast jetzt zwei Stücke gehört: Eins, daß unter den Christen das Schwert nicht sein kann ... Und da ist das andere Stück, daß du dem Schwert zu dienen schuldig bist und es fördern sollst, womit du kannst, es sei mit dem Leib, Gut, Ehre und Seele [!]. Denn es ist ein Werk, dessen du nicht bedarfst, aber es ist ganz nützlich und notwendig aller Welt und deinem Nächsten. Darum: wenn du sähest, daß ein Henker, ein Büttel, ein Richter, Herr oder Fürst fehlt und du dich dafür geeignet findest, so sollst du dich dazu anbieten und darum bewerben, damit ja die notwendige Gewalt nicht verachtet oder matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und darf sie nicht entbehren.“²⁴

Es ist ganz entscheidend zu sehen, daß die Ausübung der weltlichen Gewalt und die gewaltsame Eindämmung der menschlichen Gier *nicht erlaubt, sondern geboten* ist, und zwar *den Christen*; man könnte die Pointe der Zweireiche-Lehre dahin zusammenfassen, daß sie gerade nicht auf die schiefliche Trennung beider Bereiche abzielt, sondern darauf, daß der Christ in der Welt tätig ist; das heißt aber: unter den Bedingungen der Sünde tätig ist zur Erhaltung der Welt gegen das Böse. Der Dienst im weltlichen Amt ist die Gestalt des dem Christen gebotenen Nächstenliebe; die Tätigkeit im weltlichen Amt – gegebenenfalls als Henker und Soldat – ist eine Gestalt des Gehorsams gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe und gerade nicht dessen Durchbrechung; denn die Nächsten sind nicht, so könnte man im Sinne Luthers sagen, die Räuber, sondern der Wanderer, der ihnen in die Hände gefallen ist und halbtot liegenbleibt. Anders: Das Tun der Christen richtet sich nicht nach abstrakten Geboten, die um jeden Preis an der Wirklichkeit zu exekutieren wären, sondern das Handeln der Christen trägt der Tatsache Rechnung, daß die Welt gefallene Schöpfung ist.²⁵

Dem entspricht aber eben auch, daß der Christ in diesem Handeln gleichsam sich selbst entfremdet ist: Es geht in diesem Handeln nicht um ihn, sondern um den Nächsten; und er handelt nicht als Privatperson, sondern als Verwalter eines Amtes, in dem er – wie Luther in einer durchaus modern anmutenden Formulierung sagt – im Namen der Untertanen insgesamt handelt und den Regeln dieses Amtes, in dem ihm die Gemeinschaft als Zweck vorgesetzt ist, folgt. Die wichtige Unterscheidung von Amt und Person hat hier ihren systematischen Ort.²⁶

²⁴ A. a. O., 369,33–370,8.

²⁵ Das berührt sich mit Überlegungen Bonhoeffers in dem Ethik-Fragment „Die Geschichte und das Gute“ – s. dazu *Notger Slenczka*, Die unvermeidbare Schuld. Der Normenkonflikt in der christlichen Ethik. Deutung einer Passage aus Bonhoeffers Ethik-Fragmenten, in: BThZ 16 (1999), 97–119.

²⁶ Vgl. *Luther*, Obrigkeit (s. Anm. 22), BoA 2, 387 f.; 342.

5. Der Konfliktfall (Das Zentrum der Kriegseuleschrift, 1526)

5.1. Die Grenze des Rechtes der Obrigkeit

Die Instanz, die das Schwert führt, ist nach Luther die Obrigkeit; sie ist kein peripherer Bestandteil dieser Zwei-Reiche-Lehre, sondern ihr Zentrum: Das Schwert, so könnte man sagen, ist nie herrenlos, sondern es ist immer in jemandes Hand und genau damit jemandes Aufgabe. Eigentümlicherweise findet man bei Luther keine Legitimationstheorie für die Obrigkeit, die in der zeitgenössischen Diskussion beispielsweise durch den Rekurs auf die *translatio imperii* formuliert wurde, oder durch den Rekurs auf die Bestallung durch die geistliche Gewalt, durch eine Lehre von der besten Regierungsform oder durch die Annahme eines *consensus subditorum* wie bei Marsilius von Padua.²⁷ Man müßte sagen: Für Luther gibt es das Reich der Welt und die Schwertgewalt einfach. Sie ist ein vorausgesetztes Faktum, in irgendeiner Verfaßtheit findet der Christ sie und die Wahrnehmung ihrer Aufgabe vor und hat mit ihr zu tun. Die Obrigkeit fehlt nie. Es stellt sich nicht die Frage danach, ob und wie sie legitimiert ist – ihre Legitimität ist ihre Faktizität. Es kann nur gefragt werden nach dem Verhältnis, in das sich der Christ zu dieser Gewalt setzt; und diese Frage bricht eben in den Konfliktfällen auf, in denen die Untertanen der Obrigkeit die Verfehlung ihrer Aufgabe vorwerfen – in der konkreten Situation Luthers: Wenn die Obrigkeit den Schutz verweigert oder selbst zur Unterdrückungsmacht wird; und wenn die Obrigkeit sich, etwa im Verbot religiöser Schriften, gegen den Lauf des Evangeliums stellt.

Und hier beginnt nun erst der eigentlich schwierige Teil der „Zwei-Reiche-Lehre“; denn Luther geht durchaus davon aus, daß die Obrigkeit ihre Aufgabe verfehlen kann, daß es also gute und schlechte Obrigkeit gibt. Jedenfalls verfehlt die Obrigkeit ihre Aufgabe, wenn sie sich nicht auf den Bereich der Wahrung des *bonum commune externum* beschränkt, sondern es unternimmt, den Glauben zu gebieten, wie Luther in der Analyse des Falles des Bücherverbotes schreibt:

„Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Dinge kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt nötigen. Denn der Glaube ist ein freies Werk und Ding, zu dem man niemanden zwingen kann. Ja es ist ein göttliches Werk im Geist, geschweige denn, daß eine äußerliche Gewalt es erzwingen und schaffen könnte.“²⁸

So sehr die äußere Ordnung zur weltlichen Gewalt gehört, so sehr gehört der Glaube in den geistlichen Bereich und geht den Fürsten nichts an. Dabei meint Luther nicht nur, daß der Fürst auf dem Gebiet des Glaubens nichts zu suchen

²⁷ *Marsilius von Padua*, *Defensor Pacis* (s. Anm. 9), I,11–15.

²⁸ *Luther*, *Obrigkeit* (s. Anm. 22), 379,11–19.

hat, sondern genauer: daß er dort mit seinen Mitteln nichts ausrichten kann. Jemanden in bestimmter Weise zum Glauben zu zwingen ist, darauf weist Luther hin, nicht nur nicht sachgemäß, sondern schlicht nicht möglich, weil menschlicher Zwang die innere und freie Gewißheit, die den Glauben ausmacht, eo ipso nicht generieren kann. Im Glauben geht es darum, daß einem Menschen eine Wahrheit so aufgeht, daß er ihrer gewiß ist und sein Leben darauf gründet. Gewißheit kann man – im Unterschied zu verbaler Zustimmung – nicht erzwingen. Glaube und Zwang sind Gegensätze. Die Obrigkeit kann auf dem Gebiet des Glaubens nichts ausrichten und soll das auch nicht versuchen; und dem Willen einer Obrigkeit, die zum Glauben zu zwingen versucht, soll ein Christ an diesem Ende nicht entsprechen. Bibelübersetzungen soll der Christ daher auch auf Verlangen der Obrigkeit nicht herausgeben – das war die Frage damals; er muß aber die gewaltsame Beschlagnahme als von Gott auferlegtes Leiden ohne Gegenwehr dulden.

5.2. Das Verhalten gegenüber einer Obrigkeit, die ihre weltliche Aufgabe verfehlt

Aber nicht nur hinsichtlich einer Obrigkeit, die versucht, in den aus der Hand jedes Menschen genommenen Bereich der Seele hineinzuregieren,²⁹ ist die Feststellung möglich, daß man es mit einer Obrigkeit zu tun hat, die ihre Aufgabe verfehlt. Luther geht durchaus davon aus, daß das obrigkeitliche Handeln klaren Kriterien unterliegt, und zwar nicht nur, aber auch der Wahrung des bonum commune, des Lebens und äußeren Wohlergehens und vor allem des Friedens einer Gemeinschaft – auch das Kriegführen des Fürsten muß, wenn er denn seinem Auftrag gerecht werden will, dem Frieden dienen. Aber das obrigkeitliche Handeln unterliegt auch der Norm des natürlichen, von Gott in die Herzen der Glaubenden gegebenen Gesetzes. Dieses Gesetz ist nicht strittig oder uneindeutig, sondern meldet sich nach Luther unabweisbar in jedermanns Gewissen und ist jedermann einsichtig auch und gerade dann, wenn der Mensch sich daran nicht hält. Das heißt: es ist nach Luther im Prinzip eindeutig feststellbar, ob oder daß eine Obrigkeit ihre Aufgabe verfehlt – da ist kein Streit. Damit stellt sich die Frage, mit der sich Luther in der Schrift „Ob Kriegsleute“ seitenlang und in der Diskussion ganz konkreter Anfragen auseinandersetzt,³⁰ ob und wieweit ein Christ auch einer Obrigkeit zu Gehorsam verpflichtet ist, die ihre Aufgabe eklatant verfehlt, die vielleicht sogar zur Instanz der Asozialität der Sünde wird und beginnt, ihre Schutzbefohlenen als Tyrann zu unterdrücken und zu töten.

Luthers Position dazu ist von seltener Eindeutigkeit: Er sieht den Christen dazu bestimmt, daß er an den Taten einer Obrigkeit, die gegen das natürli-

²⁹ A. a. O., 378,13 f.

³⁰ *Martin Luther*, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), BoA 3, 317–351; vgl. zu den Anfragen bes. 329 ff.

che und damit göttliche Gesetz verstoßen, nicht mitwirken darf – so muß ein Soldat, dessen Feldherr einen Angriffskrieg befiehlt, den Gehorsam verweigern.³¹ Das heißt: Das Führen des Schwertes ist nur in dem begrenzten Rahmen obrigkeitlicher Aufgaben erlaubt bzw. geboten. Und der Christ muß sich der obrigkeitlichen Zumutung, einen Verstoß gegen die ersten drei Gebote zu begehen, entziehen;³² er soll beispielsweise, wenn die Obrigkeit in einem bereits reformierten Gebiet den altgläubigen Ritus wieder verpflichtend einführt, sich dem durch Auswanderung entziehen.³³

Was der Christ aber auf keinen Fall unternehmen darf, ist der Aufruhr gegen die Obrigkeit.³⁴ Die Obrigkeit darf ausschließlich von der nächsthöheren Instanz, nicht aber von der zum Gehorsam verpflichteten Instanz zur Rechenschaft gezogen werden. Diese nächsthöhere Instanz, der gegenüber auch die Obrigkeit Untertan ist, ist freilich zu dieser Rechenschaft und nötigenfalls zur Absetzung der untergebenen Obrigkeit auch verpflichtet. Aber der zum Gehorsam verpflichtete Christ darf den Aufstand gegen die Obrigkeit auch im Extremfall nicht unternehmen; er muß sehr wohl dem obrigkeitlichen Gebot, das er als Unrecht betrachtet, den Gehorsam verweigern – hat dann aber die Folgen dieser Verweigerung als das Leiden des Christen in der Welt auf sich zu nehmen und willig zu akzeptieren.³⁵

6. Gottes verborgenes, strafendes Handeln durch die verderbte Obrigkeit und an der verderbten Obrigkeit

Dabei gilt dies eben auch für den Fall, daß die Obrigkeit selbst sich an den Untertanen vergeht – die Obrigkeit, damit rechnet Luther, wird dann zum Instrument des göttlichen Zorns und der Strafe.³⁶ Luther geht so weit, daß er die gute Obrigkeit als eine seltene und besondere Gnadengabe Gottes bezeichnet. Er weist aber den Vorwurf, er wiege die Obrigkeit mit seiner Lehre von der Unantastbarkeit der Obrigkeit geradezu in Sicherheit, von sich,³⁷ und zwar mit einem überaus merkwürdigen Argument; er weist nämlich darauf hin, daß die Obrigkeit, die sich gegen ihre Untertanen in der einen oder anderen Weise – durch Untätigkeit oder Unterdrückung – vergeht, dem Gericht Gottes über sie nicht entgeht:

„die Tyrannen stehen in der Gefahr, daß durch Gottes Schickung die Untertanen sich aufmachen und sie erwürgen oder verjagen. Denn wir ehren hier diejenigen,

³¹ Vgl. a. a. O., 345,33 ff.

³² Vgl. Luther, Obrigkeit (s. Anm. 22), 377,15–30; 380,25–385,11.

³³ Luther, Kriegsleute (s. Anm. 30), 326,35–327,12.

³⁴ Zum folgenden vgl. die Diskussion in der Kriegsleute-Schrift a. a. O., 323,22–343,2, hier bes. 326,35–327,12; 328,6–27; 335,21–336,5 u. ö.

³⁵ A. a. O., 335,21–336,5 u. ö.

³⁶ Ebd.

³⁷ Zum folgenden vgl. a. a. O., 329,3–332,21.

die recht tun wollen, von denen es ziemlich wenige gibt. Daneben bleibt gleichwohl die große Menge, Heiden, Gottlose und Nichtchristen, die, wenn Gott es verhängt, sich zu Unrecht gegen die Obrigkeit stellen und Unglück anrichten ... Deshalb darfst du dich nicht beklagen, daß durch unsere Lehre die Tyrannen und die Obrigkeit Sicherheit gewinnen, Böses zu tun. Nein, sie sind freilich nicht sicher, wir lehren wohl so, daß sie sicher sein sollen, Gott gebe es, ob sie nun Gutes tun oder Böses. Aber wir können ihnen solche Sicherheit nicht geben noch gewährleisten. Denn wir können die Menge nicht zwingen, unserer Lehre zu folgen, wo Gott nicht Gnade gibt.³⁸

Das ist ein eigentümliches Argument, weil es die zuvor getroffene Feststellung, daß der Mensch nur durch den Glauben an das Evangelium bzw. durch den Heiligen Geist ein williger Täter des Guten und ein willig das Böse Erleidender wird, nun umdreht und eben feststellt, daß die Obrigkeit nur hinsichtlich der wahren Christen sicher sein kann, daß diese sich dem Bösen tatsächlich nicht widersetzen. Die Mehrheit ihrer Untertanen aber wird sich dem Unrecht widersetzen, wird die Obrigkeit beseitigen und damit auf der einen Seite zwar Böses tun, auf der anderen Seite aber im Tun des Bösen das Organ der Strafe Gottes an der Obrigkeit sein.

Auf einer ähnlichen Linie liegt es, wenn Luther mit der Möglichkeit rechnet, daß eine fremde Obrigkeit die Tyrannei beseitigt:

„Er [= Gott] kann eine fremde Obrigkeit erwecken, wie beispielsweise die Goten gegen die Römer, die Assyrer gegen Israel etc., so daß also allenthalben Rache, Strafe und Gefahr genug ist über den Tyrannen und der Obrigkeit und Gott sie nicht mit Freuden und Frieden böse sein läßt. Er ist [immer] kurz hinter ihnen, ja um sie her.“³⁹

Den Übeltäter „nicht mit Freude und Frieden böse sein“ zu lassen – das war nach dem oben gebotenen Zitat⁴⁰ Aufgabe der Obrigkeit selbst gewesen. Luther weist nun ergänzend darauf hin, daß auch die Obrigkeit nicht nur das Schwert führt, sondern selbst „unter dem Schwert“ steht: dem Angriff einer fremden Obrigkeit, oder dem unrechtmäßigen Aufstand – beides Instanzen der Unordnung und des Verstoßes gegen den Willen Gottes, deren Gott sich aber bedient, um die pervertierte Obrigkeit zu strafen. An dieser Strafe, dem Aufstand, aber dürfen – und das ist die Besonderheit – sich die Christen nicht mehr beteiligen und sie dürfen das Schwert gegen die Obrigkeit nicht selbst führen.

Das ist nun eine sehr eigentümliche Situation, die Luther da andeutet. Luther sieht hier die Christen in die Notwendigkeit gestellt, daß sie einen Aufstand gegen die Obrigkeit als Unrecht bezeichnen müssen, wiewohl die Obrigkeit auch nach ihrem Urteil pervertiert ist; dennoch müssen sie gegen diesen Aufstand die legitime Obrigkeit verteidigen und öffentlich für sie sprechen,

³⁸ A. a. O., 330,13–24.

³⁹ A. a. O., 330,38–331,2.

⁴⁰ S. o. bei Anm. 23.

wiewohl sie ernsthaft die Möglichkeit einräumen müssen, daß durch das Unrecht der Aufständischen hindurch sich der Strafzorn Gottes an dieser Obrigkeit vollzieht. Und diese Situation ist ja keine Theorie, sondern genau die Lage, in der Luther seine Schriften gegen die Bauern geschrieben hat, in denen er alle Christen zum Widerstand gegen den Aufruhr aufrief, obwohl er den Aufruhr selbst ausdrücklich als – freilich illegitime – Folge des obrigkeitlichen Unrechtes betrachtete.⁴¹

7. Die Obrigkeit, die Geschichte und der Deus absconditus

Diesem Gedanken, mit dem man erst beim eigentlichen Zentrum der Zwei-Reiche-Lehre angekommen ist, will ich noch ein paar Schritte weit nachhängen. Auf der einen Seite wirkt er ausgesprochen anstößig und scheint den Christen im Extremfall zu einem Eintreten für die Obrigkeit wider besseres Wissen zu nötigen; auf der anderen Seite muß man sehen, daß hier – ohne daß Luther das ausdrücklich sagt – eine wichtige theologische Unterscheidung aufgenommen wird: Ausdrücklich nimmt Luther die Unterscheidung des durch das Evangelium konstituierten Reiches Gottes auf der einen Seite und des durch das Gesetz konstituierten Bereiches der Welt auf der anderen vor. Der *usus politicus legis*, der politische Gebrauch des Gesetzes, durch den das Böse im Zaum gehalten wird, ist die Grundlage des dem obrigkeitlichen Handeln zugewiesenen Bereiches. Die Unterscheidung des Reiches der Welt vom Reich Gottes entspricht natürlich der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Dies sind nach Luther die Bereiche, in denen es eine klare Ordnung und Eindeutigkeit des göttlichen Umganges mit dem Bösen gibt: Durch das Evangelium beseitigt er die Quelle des Bösen, durch das Gesetz wehrt er den äußeren Folgen. Zugleich sind es die Bereiche, in denen der Mensch im Vertrauen auf diese Ordnung zu geordneter Mitwirkung an diesem göttlichen Umgang mit dem Bösen aufgerufen ist: in der dem Menschen aufgetragenen Verkündigung des Evangeliums und in der Wahrnehmung des Schwertes.

Mit dem Hinweis darauf, daß Gott auch die Obrigkeit zur Rechenschaft zieht, ist offensichtlich der Bereich berechenbaren göttlichen Handelns verlassen. Wenn über der Obrigkeit noch eine weitere steht, ist der Fall problemlos – dann wiederholt sich das Verhältnis von Untertan und schwertführender Obrigkeit auf einer höheren Ebene. Luther geht es in den zuletzt genannten Fällen aber um den Umgang Gottes mit einer inappellablen Obrigkeit, die Gott, so Luther, durch das Unrecht eines Aufstandes oder durch einen Krieg von außen zu Fall bringt. Das ist der Fall, daß Gott selbst gegen die eigene, ausdrücklich sanktionierte Ordnung handelt, daß also Gott gegen Gott steht, daß er dem Christen das Festhalten an der faktischen, entarteten Obrigkeit zur Pflicht macht und sie selbst durch das Böse beseitigt.

⁴¹ Luther, *Kriegsleute* (s. Anm. 30), 330,13–35; 331,10–332,6.

Es ist ganz offensichtlich, daß dies in der Grundstruktur der Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus, von verborgenem und offenbarem Gott, entspricht, die Luther insbesondere in „De servo arbitrio“ (1525) entfaltet hat: Die Erfahrung, daß Gott in seinem faktischen geschichtlichen Wirken der eigenen Selbstbestimmung und Selbstdefinition widerspricht – dort, indem er seinem Heilswillen entgegen Menschen verstockt; hier, indem er der von ihm selbst verfügten Ordnung der Obrigkeit im Aufruhr strafend entgegentritt. Dieser Hinweis Luthers auf das die Unordnung in den Dienst nehmende und die Ordnung der Obrigkeit zerstörende Handeln Gottes ist auf der Ebene des Gesetzes das Gegenstück zu dem in „De servo arbitrio“ beschriebenen Handeln Gottes, mit dem er seinen Heilswillen konterkariert, indem er Menschen gegen die Wirkung des Evangeliums verstockt:

„Anders ist von Gott oder dem Willen Gottes, der uns gepredigt, offenbart, der sich uns gibt und von uns verehrt ist, und wieder anders ist vom nicht gepredigten, nicht offenbarten, nicht sich gebenden, nicht verehrten zu sprechen. ... Das nämlich wirkt der *gepredigte* Gott, daß wir, gereinigt von Sünde und Tod, heil werden. Er sandte nämlich seinen Sohn und heilte sie. Der in seiner Majestät *verborgene* Gott aber beweint nicht den Tod und hebt ihn auch nicht auf, sondern er wirkt Leben, Tod und alles in allem. Als solcher nämlich hat er sich in seinem Wort nicht begrenzt, sondern hat sich Freiheit vorbehalten über alles.“⁴²

Wir stehen, mit einem modernen Ausdruck gesagt, vor dem Faktum der Geschichte – mit Luther gesprochen: vor dem unterschiedslos das Gute wie das Böse wirkenden und durch das Gute wie durch das Böse wirkenden Deus absconditus. Luther geht davon aus, daß Gott zwar die Obrigkeit und ihr Wirken durch sein Gebot geschützt hat, daß er sich aber in seinem faktischen Geschichtshandeln dieser Selbstbindung entzieht und die Obrigkeit absetzen kann. Das bedeutet aber, daß es der Mensch dabei mit Gott in seinem über die Ordnungen des Evangeliums und des Gesetzes hinausführenden Handeln zu tun hat, mit dem Deus absconditus, dem nicht mehr berechenbaren und in seinem Willen nicht mehr eindeutigen Gott. Der Feststellung, daß Gott durch den Aufstand die Bosheit der Obrigkeit straft, steht die andere, von Luther selbst im Kontext thematisierte Möglichkeit gegenüber, daß der Aufruhr selbst Strafe, Entzug einer Ordnung ist, die jedenfalls im Vergleich mit der dann folgenden Ordnung Ausdruck der Güte Gottes ist – denn:

„Obrigkeit ändern und Obrigkeit bessern, das sind zweierlei Dinge, die so weit voneinander entfernt sind wie Himmel und Erde. Ändern kann leicht geschehen. Bessern aber ist leicht zu verfehlen und gefährlich. Warum? Weil es nicht in unserem Willen oder in unseren Möglichkeiten steht, sondern allein in Gottes Willen und Hand“.⁴³

⁴² Martin Luther, De servo arbitrio, BoA 3, 177,13–15. 34–39; Übersetzung von N. Sl.

⁴³ Luther, Kriegsleute (s. Anm. 30), 331,30–34.

Die nach Luther von Gott gesetzte Ordnung der Obrigkeit markiert die Grenze, hinter der möglicherweise Gott in seinem Geschichtshandeln noch anderes will und wirkt, hinter der aber der Wille Gottes unerkennbar wird. Daß Gott selbst sich gegen die von ihm gesetzte Ordnung stellen kann und mit dem Mittel des Aufruhrs sie beseitigen kann, ist Luther gewiß; ob Gott darin gnädig ist oder zornig, ob er straft oder Strafe aufhebt, ist für den Menschen im Vorhinein nicht erkennbar und wird auch nicht durch menschliches Handeln entschieden, das es im Geschiebe der Geschichte eben mit dem Geschick zu tun hat, in dem Gott wirkt.⁴⁴

Daß Gott durch das Böse hindurch auch in seinem verborgenen Handeln auf das Gute zielt, ist Luther ebenfalls gewiß – das ist eben die Gewißheit des Glaubens, der die Ausrichtung der Zornesoffenbarung auf das Evangelium erkennt und in Analogie dazu darauf vertraut, daß auch das verborgene Handeln Gottes in der Geschichte seinen Sinn in seiner gegen das Böse gerichteten Güte hat; entsprechend zielt auch die Zerstörung der Obrigkeit durch den Aufruhr auf das Gericht über die Tyrannis oder auf das Gericht über die Untertanen.

8. Ausblick

Damit ist deutlich, daß nach Luther die Obrigkeit, die gegen ihre Bestimmung zur Tyrannis mutiert, nach Luther zwar sicher ist vor der Hand des sich recht verstehenden Christen, nicht aber vor der „linken Hand“ Gottes, die sich des Bösen – des Aufruhrs gegen die Obrigkeit – bedient. Damit greift Luther hier wie in „De servo arbitrio“ über das an eine Ordnung sich bindende Wirken Gottes hinaus in den Bereich der Geschichte, in dem sich die obrigkeitliche Ordnung bildet und wieder zerfällt. Dieses die Ordnung aufhebende und neukonstituierende Handeln Gottes hat – wenn der hier vorgenommene Rekurs auf den Deus absconditus der Intention Luthers entspricht – kein berechenbares Gesetz und nur die Ordnungswidrigkeit zum geschichtlichen Träger.

Mit dieser Nachzeichnung ist noch kein einziger Schritt zur Beantwortung der Frage getan, ob und unter welchen Bedingungen diese Unterscheidung „Zweier Reiche“ auch für die Gegenwart und unter den Bedingungen einer ganz andersartig verfaßten „Obrigkeit“ relevant und orientierend sein kann. Ich gehe dieser Frage nicht mehr nach, sondern will versuchen, mit einem abschließenden, nur angedeuteten Gedanken den systematischen Ertrag dieser eigentümlichen, auf den ersten Blick befremdlichen Figur bei Luther zu profilieren. Sachlich geht es um die Frage nach dem Recht zur Durchbrechung einer gegebenen Ordnung, also im Grunde um das Problem, das der – unbeschadet der Problematik seiner Position – größte juristische Staatstheoretiker des vergangenen Jahrhunderts markiert hat, nämlich um das Problem

⁴⁴ A. a. O., 340f.

der Souveränität. Funktional nämlich entspricht das Wirken des verborgenen Gottes, der von ihm selbst gesetzte Ordnung durchbricht, dem Handeln, das einen Souverän zum Souverän macht, bei Carl Schmitt. Nach Schmitt ist in jeder, auch in der bürgerlich-liberalen Rechtsordnung⁴⁵ eine personale Instanz identifizierbar, die zur Aufhebung der Rechtsordnung und zur an rechtsfähige Normen nicht gebundenen Neukonstitution des Rechtes befähigt ist.⁴⁶ Schmitt kommt es darauf an, zu zeigen, daß das Recht an die personale Dezision einer aus außerrechtlichen, weltanschaulichen Gründen Recht setzenden Instanz gebunden ist. Vor diesem systematischen Hintergrund gelesen, weist Luther eben darauf hin, daß diese Instanz der Dezision nicht der Christ sein kann; dieser ist vielmehr unter dem Stichwort des Evangeliums (Thema von „De servo arbitrio“) ebenso wie unter dem des Gesetzes (Thema der Obrigkeitsschriften) an der von Gott gesetzten (in diesem Sinne positiven) Ordnung orientiert und weiß zwar um das schweigende Geschichtshandeln Gottes, sieht sich aber unfähig dazu, es mit dem Stempel der Eindeutigkeit zu versehen und handlungsorientierend zu deuten. Die Rechtsdurchbrechung des (revolutionären⁴⁷) Souveräns deutet die geschichtliche Stunde in bestimmter Weise⁴⁸ und handelt entsprechend; der Christ hingegen kann angesichts der exklusiven Offenbarung Gott in der Ordnung des Gesetzes und im Evangelium angesichts der Geschichte nur ein „ignoramus“ und „ignorabimus“ konstatieren: Das Gesetz der Geschichte, das es erlauben würde, die Durchbrechung der Ordnung als eindeutigen Ausdruck des Willens Gottes zu fassen, ist dem Menschen nicht zugänglich, sondern verborgen.

Professor Dr. Notger Slenczka, Theologische Fakultät, Humboldt-Universität,
Unter den Linden 6, 10099 Berlin;
E-Mail: notger.slenczka@theologie.hu-berlin.de

⁴⁵ Zur Behauptung, daß jede Rechtsordnung diese Figur unausweichlich impliziert und somit jedes Recht auf Dezision beruht, vgl. *Carl Schmitt*, *Politische Theologie*, Berlin ³1979, bes. 11–22. Vgl. auch den Anhang zu *ders.*, *Die Diktatur*, Berlin ⁶1994, 210–257: Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung.

⁴⁶ Vgl. *Schmitt*, *Diktatur* (s. Anm. 45), hier bes. zur kommissarischen Diktatur zur Zeit der Französischen Revolution: 127–149, bes. 141 ff.

⁴⁷ A. a. O., 144–149, XV–XVII.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 143, Anm. 22.

Martin Rinckarts Lutherdramen

Eine Bestandsaufnahme

Von Siegmар Keil

Martin Rinckart¹ – mit diesem Namen verbindet man zuallererst den weltweit und über Konfessionsgrenzen hinweg verbreiteten Choral „Nun danket alle Gott“. Zumindest die Bürger von Eilenburg wissen darüber hinaus, daß ihr Genius loci während des Dreißigjährigen Krieges ihre Stadt mehrmals vor Brandschatzung und Plünderung bewahrte. Kaum bekannt aber ist, daß der kursächsische Theologe, Dichter und Musiker zahlreiche Vokal- und Instrumentalwerke geschaffen und beeindruckend viele Schriften und Dichtungen verfertigt hat. Der Rinckart-Biograph Johannes Linke verweist auf etwa 100 Schriften, mehr als 600 Lied-Dichtungen sowie eine Reihe von Dramen, dazu zahlreiche hinterlassene Manuskripte.² Von allem ist jedoch nur ein Bruchteil erhalten geblieben. Nicht zu Unrecht nannte der englische Hymnologe John Julian darum Martin Rinckart „a voluminous writer“³, und der evangelische Theologe Wilhelm Nelle kam zu dem Schluß: „Rinckart konnte schier nichts, was sich begab, unbesungen lassen.“⁴ Daß dabei die literarische Qualität oft auf der Strecke blieb, liegt auf der Hand. Zumal in seinem frühen Schaffen geriet Rinckarts Dichten häufig zur bloßen Silbenzählung. In der Geschichte der deutschen Literatur spielt unser Dichter darum so gut wie keine Rolle. Eine gewisse Bedeutung erlangte er lediglich als Verfasser mehrerer Lutherdramen. Rinckart hat außer den Lutherdramen noch zwei weitere Stücke dieses Genres geschrieben; doch sind sie gänzlich verloren gegangen.⁵

¹ Martin Rinckart (1586–1649), kursächsischer Theologe, Dichter und Komponist. Näheres zu seinem Leben und Wirken bei *Wilhelm Büchting*, Martin Rinckart. Ein Lebensbild des Dichters von „Nun danket alle Gott“ auf Grund aufgefundener Manuskripte, 1903, Nachdr. Spröda 1996. Porträt s. Abb. 1: Fotografie des Verfassers.

² *Johannes Linke*, Zum 300-jährigen Rinckart-Jubiläum, in: BHy 4 (1886), 60. Vgl. *ders.*, M. Martin Rinckarts Werke und sonstige schriftliche Hinterlassenschaften, in: *ders.* (Hg.), Martin Rinckarts geistliche Lieder, Gotha 1886, 165–222; *Gerhard Dünnhaupt*, Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur, Teil 3, Stuttgart 1981, 1539–1554.

³ Zit. nach *Adolf Brüßau*, Martin Rinckart ... und sein Lied „Nun danket alle Gott“, Leipzig/Hamburg 1936, 48.

⁴ *Wilhelm Nelle*, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes, Leipzig/Hamburg 1928, 118.

⁵ Hierbei handelt es sich um das „Alexander Magnus-Drama“, in dem Rinckart den schwedischen König Gustav Adolf verherrlichte, sowie die letzte dramatische Arbeit „Der König Salomo vnd sein Welt-Grosser Reichs-Tag“. Vgl. *Erich Michael*, Martin Rinckart als Dramatiker, Diss. phil. Leipzig 1894, 9; *Büchting* (s. Anm. 1), 117; *Adalbert Elschenbroich*, „Der Eißleibische Christliche Ritter“ von Martin Rinckart. Reformationsgeschichte als lutherische Glaubenslehre im volkstümlichen Drama des 17. Jahrhunderts, in: *Sebastian Neumeister* (Hg.), Res pu-

Martin Rinckart war von seiner kursächsischen Herkunft, seiner Ausbildung und seinem Amte her – also in seiner ganzen theologischen Ausrichtung – ein strenger Lutheraner. Sein Leben lang empfand er eine „hohe Bewunderung und Liebe für Luther, dessen Lehre, Leben und Wandel“.⁶ Diese geradezu kultartige Verehrung des Wittenberger Reformators hielt bis zu seinem Tode unvermindert an. Dazu trugen nicht zuletzt auch die Jubiläumsfeiern aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr bedeutender Ereignisse der Reformation (Thesenanschlag, Wormser Reichstag, Confessio Augustana u. a.) bei, die allesamt in Rinckarts Lebenszeit fielen und seine Gedanken, sein Tun und sein Trachten immer wieder auf den Wittenberger Reformator ausrichteten.⁷ So erscheint es nur allzu verständlich, daß er sein großes Idol auch in sein dramatisches Schaffen einband. Spätestens während seiner frühen beruflichen Tätigkeit als Kantor und Diakon in Eisleben sowie als Lehrer an der dortigen Lateinschule muß in ihm der Plan gereift sein, einen groß angelegten Zyklus von sieben Dramen über Martin Luther und den Verlauf der Reformation zu schreiben. Befürworter und tatkräftige Unterstützer dieses Planes dürfte er dabei auch in den Mansfelder Grafen gefunden haben. In seiner 1645 veröffentlichten Schrift „Summarischer Discurs vnd Durch-Gang Von Teutschen Versen ...“ gibt Rinckart nähere Hinweise auf diese „Sieben Lutherische[n] Fest- vnd Zeit-Comoedien“. Im einzelnen führt er sie im Vorwort wie folgt auf:

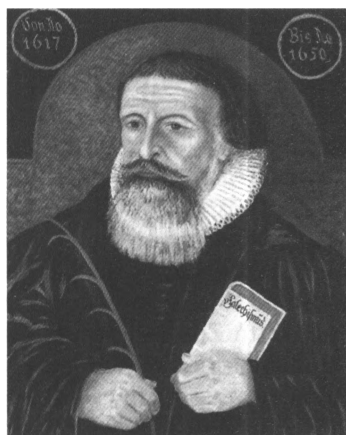


Abb. 1: Martin Rinckart (1586–1649) – Kopie eines verlorengegangenen Gemäldes aus der St. Nikolaikirche zu Eilenburg (Sachsen)

- „1. Eques Mansfeldius-Christianus: Der Eißleibische Christliche Ritter: Darinnen der gesampte Religions-Streit zwischen den Päbstischen, Lutherischen und Calvinischen.
2. Lutherus Desideratus: Der lang-gewünschte Luther, darinnen 200 jährige Reformations-Vorboten, von Anno 1300 biss 1500.
3. Indulgentiarius Confusus: Der vnverschämpte Abblaßkrämer: Doctor Martin Luthers erstes Schul-Recht von Anno 1510. biss 20.
4. Lutherus Magnanimus: Der Grossmüthige Luther, vnd sein großer Lutherischer Reichs-Tag zu Wormbs. Anno 1521.

blica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1985, 559f.

⁶ *Büchting* (s. Anm. 1), 115.

⁷ Die Lebenszeit beider – Luther 1483–1546 und Rinckart 1586–1649 – ist den Jahreszahlen nach gleich lang und umfaßt, auf das jeweilige Jahrhundert bezogen, annähernd den gleichen Zeitraum.

5. Monetarius Seditiosus: Der Müntzerische Bawren-Krieg, vnd was mehr vorgan- gen, von 1521. biss 26.
6. Lutherus Augustus: Der hocherleuchte Luther, vnd sein Augspurger-Reichs-Tag, vnd andere Kirchen-Händel, von Anno 1526. biss 36.
7. Lutherus Triumphator: Der triumphirende Luther, vnd sein Lutherischer Tri- umph vnnnd Ausgang. Von Anno 36. biss 46“.⁸

Doch nur drei dieser sieben Dramen erschienen vollständig im Druck und sind uns überliefert: „Der Eißlebische Christliche Ritter“, Eisleben 1613,⁹ das im Gewand einer Fabel¹⁰ Luthers Streit mit dem Papst und mit Calvin darstellt. – Die „Eißlebische Mansfeldische Jubel-Comoedia“, 1617 anlässlich der Hundert- jahrfeier der Reformation (in Anlehnung an Heinrich Kielmanns im gleichen Jahr herausgebrachtes Drama „Tetzlocramia“)¹¹ in Eisleben geschrieben und aufgeführt und ein Jahr später im Druck erschienen.¹² Darin sind das Wirken Tetzels als Ablasskrämer, das Augsburger Verhör und der Wormser Reichstag in Szene gesetzt. – Der „Müntzerische Bawren-Krieg“, Leipzig 1625,¹³ das den Bauernkrieg als eine wichtige Phase der Reformationsgeschichte aus der Sicht Luthers interpretiert und den Reformator als Hauptfigur in einen erweiterten historischen Kontext stellt (und nicht, wie man vielleicht mutmaßen könnte, Thomas Müntzer!).

Welche von den ungedruckt gebliebenen Lutherdramen tatsächlich abge- schlossen wurden, ist bis heute ungewiß. Rinckart selbst liefert uns dazu lediglich den folgenden Hinweis: „Also hetten mit an- vnd fortgehenden hun- dertjährigen Gedenck-Circul diese Comoedien von Jahren zu Jahren erfolgen sollen: Es haben aber die schon damals hochschwürig mit eingefallene Kip- per-Wipper und Krieges Zeiten verursacht, dass zwar die meisten verfertigt: Aber nur die Erste, Dritte und Fünffte zu offenem Drucke kommen, und bey- des zu Eisleben, Eilenburg, Altenburg, vnd in der Churf. Sächs. Land-Schule Grimma agiret vnd gespielt worden.“¹⁴ Zumindest von dem sechsten Drama

⁸ *Michael* (s. Anm. 5), 7f.

⁹ S. Abb. 2; Exemplar der Klassik Stiftung Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek: O 9: 192. Für die Erlaubnis zur Wiedergabe dieses und der beiden anderen Titelblätter (s. Anm. 12 und 13) danke ich den beiden beteiligten Bibliotheken.

¹⁰ Rinckart benutzt hierin zum erstenmal in der deutschen Literatur die von Giovanni Boccac- cios „Decamerone“ überkommene und später u. a. von Lessing in seinem Drama „Nathan der Weise“ verarbeitete Ring-Parabel.

¹¹ Heinrich Kielmann verarbeitete in seinem 1617 in Stettin erschienenen Schauspiel „Tetzelo- cramia“ das Auftreten und Wirken Tetzels weniger auf historische als vielmehr auf allegori- sche Weise. Sein Antipode Luther tritt ihm dabei in der allegorischen Figur der Religio und deren Tochter Veritas entgegen. Rinckart übernahm nicht nur hieraus, sondern auch aus And- reas Hartmanns „Curriculum vitae Lutheri“ viele Passagen wörtlich für seine „Eißlebische Mansfeldische Jubel-Comoedia“. S. u. S. 99f.

¹² S. Abb. 3; Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Lo 6450.

¹³ S. Abb. 4; Exemplar der Klassik Stiftung Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek: O 9: 192 [1].

¹⁴ *Michael* (s. Anm. 5), 8.

25 Der 2
Eislebische Christliche Ritter/

Eine neue und schöne / Geistliche

COMEDIA,

Darinnen nicht allein die Lehr/ Leben vñ Wandel
 des heiligen deutschen Wunderman's **LVTHERI** / sondern
 auch seiner / vnd zu förderst des **HERRN** Christi zweyer vornehm-
 sten Heuptfeinden / **PAPSTS**, vnd **CALVINISTEN**, so
 wol als anderer vleisliche Rath. vñ zehliche / auch endlicher
 in Gottes Wort offentlicher vnd gewisser aufgang / biß an dem
 nunmehr bald zukünftigen Jüngsttag: beides nach schloß Poetischer vnd
 verübter Art / vnd denn auch historischer richtiger Warheit / ins 3. Rittern
 Brüdern / **PSEVDOPETRO**, **MARTINO** vñ **IOHANNE**, als die vns
 ein erb schafft vnd Testament streiten / abgemahlet vnd angesetzt



Durch Martinum Rinckhart / Diac. zu Eisle: in der
 Newstadt: Agiret aber vñ Gym. daselbst
 post ferias Caniculares.

(„Lutherus Augustus“) ist ein Fragment überliefert. Es findet sich abgedruckt in Rinckarts Triumphgesang „Von der lutherischen Deborah“.¹⁵

Martin Rinckart nannte seine Lutherdramen „Comoedien“ und bediente sich dabei einer literarischen Form, unter der man damals ganz allgemein ein Theaterstück mit positivem Ausgang verstand. Mit seinem Debüt-Drama „Der Eißlebische Christlicher Ritter“ von 1613 und den beiden anderen Stücken reihte er sich ein in die Schar jener Komödienschreiber, die dem Wittenberger Reformator als Verkünder des „rechten und wahren Glauben[s]“¹⁶ bereits zuvor mit ihren Dichtungen gehuldigt hatten. Den Anfang machte im Jahre 1580 der Tübinger Professor für Geschichte und Poetik Nikodemus Frischlin mit der Aufführung des von ihm bearbeiteten und zwölf Jahre später als „Comoedia postuma“ veröffentlichten lateinischen Dramas „Phasma“. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts sollten noch weitere Lutherdramen folgen, deren Verfasser das Leben und Wirken des Reformators bei wechselnder Problemstellung historisch-dramatisch behandelten. Standen die Autoren der frühen protestantischen Tendenzdramen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch unmittelbar im heftig entbrannten konfessionellen „Tageskampf“, so schickten sich die Dichter gegen Ende des 16. und in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts an, mit ihren Schauspielen einen „Rückblick auf alles, was geschehen ist, zu geben und durch die Darstellung des erfolgreichen Emporwachsens der evangelischen Lehre und der Taten Luthers“ auf die Zuschauer einzuwirken.¹⁷ Besonders erwähnenswert erscheinen in diesem Zusammenhang vor allem Werke von dem Bischofswerdaer Superintendenten Zacharias Rivander („Lutherus redivivus“, 1593), dem Superintendenten Georg Schwarz alias Jörg Nigrinus aus Alsfeld („Der Calvinisch Post-Reuter“, 1592/93), dem Lüneburger Prediger Friedrich Dedekind („Papista conversus“, 1596) und von Andreas Hartmann aus Herzberg („Curriculum vitae Lutheri“, erster Teil 1600).¹⁸ Wieweit Rinckart von den Stücken dieser „Vorgänger“ nähere Kenntnis hatte, ist ungewiß. Für Erich Michael, den Verfasser einer Dissertation über Martin Rinckarts Dramen,¹⁹ besteht kein Zweifel daran, daß unser Dichter den ersten Anstoß durch Friedrich Dedekinds „Der Christliche Ritter“ („Miles Christianus“, 1576, 1590, 1604) erhielt.²⁰ Auch Hartmanns schon genannten ersten Teil seines Stückes „Curriculum vitae Lutheri“ sowie Heinrich

¹⁵ S. hierzu Linke (s. Anm. 2), 191f.

¹⁶ Hugo Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur des sechzehnten Jahrhunderts, Halle 1886, 229.

¹⁷ Amalie Zabel, Lutherdramen des beginnenden 17. Jahrhunderts, München 1911, 3.

¹⁸ Näheres bei Holstein (s. Anm. 16), 229ff. S. hierzu auch Elschenbroich (s. Anm. 5), 562.

¹⁹ S. Anm. 5.

²⁰ Michael (s. Anm. 5), 16–19. Der Autor räumt jedoch ein, daß Rinckarts „Eißlebischer Christlicher Ritter“ ohne jede Beeinflussung von Dedekinds Drama geblieben sei. Elschenbroich (s. Anm. 5), 571, ist sich sicher, daß Rinckart Dedekinds allegorisches Schauspiel kannte und „er die Gestalt nicht ... in ihrer allgemeinmenschlichen Sinnbildlichkeit belassen, sondern ihr historische Realität verliehen [hat], indem er das Ideal des ‚Miles Christianus‘ mit der Person des Reformators identifizierte“.

Kielmanns 1617 veröffentlichte „Tetzelocramia“ hat Rinckart genauer gekannt und bei der Abfassung seiner „Eißlebischen Mansfeldischen Jubel-Comœdia“ hinzugezogen.²¹ Wie neuere Forschungen belegen, hat Rinckart sich auch von konfessionskonformen Stücken neulateinischer Dramatiker anregen lassen.²² Doch ebenso sehr dürften für ihn auch die zahlreichen Schüleraufführungen, die er einst selbst als Zuhörer und Akteur erlebt und bei denen er die lutherische Botschaft vernommen hatte, ein inspirierender Ansporn gewesen sein.

Gattungsmäßig sind Rinckarts Stücke dem Typus des „Schuldramas“ zuzurechnen. Das ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßte Schuldrama war schon zur Zeit des Humanismus und der Reformation fester Bestandteil des Unterrichtsstoffes an den Gelehrtenschulen. Nach dem Vorbild der römischen Dichter Terenz und Plautus und des neulateinischen Humanistendramas entstanden und als eigenständiges (protestantisches) Schauspiel „mit Singen und Klingen, mit Dichten und allerlei Saitenspiel“²³ von Luther und Melanchthon empfohlen und unterstützt,²⁴ entwickelte es sich zu einem Bühnenwerk von ausgeprägt deklamatorischem Charakter. Es diente neben der sprachlichen und rhetorischen Förderung der Schüler auch der religiösen und moralischen Belehrung sowohl der jugendlichen Akteure als auch der Zuschauer.²⁵ Von anderen Formen des damaligen Theaters unterschied sich das Schuldrama u. a. dadurch, daß die auf die Antike (Aristoteles, Horaz) zurückgehende, in der Poetik der Renaissance und des Barock verankerte „Ständeklausel“, wonach in Tragödien nur Personen von Rang und hohem Stande Handlungsträger sein durften und in den Komödien Figuren aus den niederen Ständen oder bürgerlicher Herkunft Träger des Geschehens waren, darin keine Anwendung fand. Tragische und komische Elemente konnten also innerhalb eines einzigen Schauspiels verknüpft und damit das Bühnengeschehen konfliktreicher und spannungsvoller gestaltet werden.

Seit dem zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts, als es in den protestantischen Gebieten immer häufiger zu öffentlichen Aufführungen in deutscher Sprache kam, geriet das Schuldrama zunehmend zum Sprachrohr lutherischer Protagonisten bei ihren Auseinandersetzungen mit den anderen Konfessionen. Das Gegenstück zum protestantischen Schuldrama bildete das lateinische Jesuitendrama, das wiederum den Katholiken als wichtiges Agitationsinstrument im Kampf gegen die Reformation diente. In den Schuldramen als „protestanti-

²¹ Vor allem von Hartmann hat Rinckart manches z. T. wörtlich übernommen. Hierzu s. *Michael* (s. Anm. 5), 25 ff. – Dagegen scheinen zwei weitere zeitgenössische Lutherdramen Rinckart unbekannt geblieben zu sein, Henricus Hirtzwigius' Drama „Lutherus“ (1617) und Balthasar Voidius' „Echo Jubilaei Lutherani“ (1618). Näheres zu beiden Stücken bei *Zabel* (s. Anm. 17), 22–26. 58–68.

²² Vgl. *Elschenbroich* (s. Anm. 5), 562.

²³ *Fritz-Dieter Maaß*, Einführung, in: *Martin Rinckart, Der Müntzerische Bawren-Krieg ...*, Neudr. Hildesheim u. a. 1991, 5.

²⁴ S. hierzu *WA.TR* 1, 430–432 (Nr. 867).

²⁵ S. hierzu auch *Holstein* (s. Anm. 16), 31 ff.

schen Tendenzdramen²⁶ kam – anders als in den im ausgehenden Mittelalter beliebten mimischen Schauspielen – dem Wort, d. h. der im Gehalt gesteigerten und vertieften Textausgabe, und den Personen der Handlung als dessen Transporteuren außerordentliche Bedeutung zu. Nach antikem Vorbild wurde die Gliederung in mehrere Akte eingeführt, wobei musikalische Zwischenspiele und Tänze darüber hinaus für Abwechslung sorgten. Damit einher ging die Zentrierung der Handlung auf einen Helden und – im Gegensatz zu den Massenaufgeboten wie in den katholischen Passionsspielen – eine entsprechend reduzierte Zahl von Mitwirkenden. Doch wird man in diesen Schuldramen wie auch in allen anderen Spielarten des Dramas jener Zeit dramaturgisch zwingende Entwicklungen, eine differenziertere Zeichnung von Charakteren und die subtile Darstellung seelischer Spannungen und Konflikte, wie wir es von den späteren deutschen Schauspielen her kennen, (noch) nicht finden. Dies alles trifft ohne Einschränkung auch auf Rinckarts Stücke zu.

Neben Gottesdienst mit Predigt, dem Kirchenlied und dem illustrierten Flugblatt²⁷ avancierte das Schuldrama mithin zu einem wichtigen Medium der Glaubensverkündigung, das die Volksseele treffen und beeinflussen sollte. Deshalb bekamen anschauliche allegorische Darstellungen sowie drastische Überzeichnungen von wichtigen Personen der Handlung (der „guten“ wie der „bösen“), wie sie auch für Rinckart typisch sind, darin einen hohen Stellenwert. Wenn der leidenschaftliche Lutheraner Rinckart – z. B. im Titel des „Eißlebische[n] Christliche[n] Ritter[s]“ – dabei von „historischer richtiger Warheit“ spricht, so handelt es sich in Wirklichkeit jedoch um eine konfessionelle Bekundung, die auf der einen Seite den Reformator zum von Gott erwählten Helden hochstilisiert, auf der anderen seine Widersacher – vor allem den Papst („Pseudo-Petrus“ bzw. „Antichrist“) und seine Helfershelfer (Karl V., Tetzl, Eck u. a.) sowie Johannes Calvin – als Geschöpfe des Teufels demaskiert.²⁸ „Der Eißlebische Christliche Ritter“ im besonderen offenbart auf geradezu exemplarische Weise Rinckarts unerschütterliches, ja fanatisches Bekenntnis zu Martin Luther und dessen Lehre und damit zugleich auch

²⁶ Diesen Terminus verwendet *Holstein*, a. a. O., 166–249, u. a. auch zur Klassifizierung der Rinckartschen Dramen.

²⁷ Das illustrierte Flugblatt als Massenmedium spielte in unterschiedlichster Funktion und entsprechender Gestaltung und Aufmachung im politischen, gesellschaftlichen und religiösen Leben des 17. Jahrhunderts eine besonders wichtige Rolle. Einen breiten Raum nimmt darin im konfessionellen Zeitalter die religiöse Thematik ein. Näheres hierzu z. B. bei *Ruth Kastner*, *Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext*, Mikrokosmos 11, Frankfurt a. M./Bern 1982.

²⁸ Diese Gegenüberstellung von neuem (= protestantischem) und altem (= katholischem) Glauben in Form einprägsamer und emotional wirksamer Figuren – Luther als „Gottesmann“ und „Heiliger“, der Papst als „Antichrist“ und „apokalyptisches Tier“ – fand damals ihren Niederschlag vor allem in den massenweise verbreiteten illustrierten Flugblättern der Lutheraner. S. hierzu auch *Robert Scribner*, *Flugblatt und Analphabetentum: Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen*, in: *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, hg. von *Hans-Joachim Köhler*, Stuttgart 1981, 65–76.

Lo 6450
INDULGENTARIUS

CONFUSUS, Oder

die Mansfeldische

- Comœdia,

Von der öffentlichen/Wunder-
mächtigen Beschämung des grossen
vnd grewlichen Gottslesterers Johann Tezels:
Sampt der unverschämten/Bäpftischen Ab-
laß - Grähleren; Wie noch des ganzen
Römischen vnd Antichristlichen
Pappsthumbs:

So Gott/die hohe Majestät/durch die hellklingende/Evangelische JubelPosaun seines hierzu auferwehleten /hochstiegender Posaun-Engels / D. S. Deutschen/Mansfeldischen Wunder-Prophezen/D. M. A. K. J. N. LUTHERI, nunmehr vor hundert Jahren glücklich anfaben/ vnd bisshier heilsamblich continuiren lassen:
Von Anno 1517. bis vff 1521. ein vnd angeführer:

Vom Gr. Mansf. Gymn. zu Eisleben/
in Boldreicher Versammlung agiret:

M. Mart. Rinckharts, Eilenb. zum Erdborn. P.

M. Christophoro Stöltzere, Illust. Gym. ConR.

Zu Eisleben/ Gedruckt vnd vorlegt
durch Jacob Gaubischen Erben. 1618.

seine strikte Ablehnung von Papsttum und Calvinismus, wobei in diesem „Zweifrontenkrieg“ Rinckart „im Verlauf des Stücks den Calvinismus aus ‚schwärmerischen‘ Anfängen zu einem das Papsttum an Gefährlichkeit noch übertreffenden Feind des wahren Glaubens heranwachsen“ läßt.²⁹

Eine derart kompromißlose und intolerante Haltung gegenüber anderen Bekenntnisformen – wie sie übrigens viele lutherische Geistliche Kursachsens damals an den Tag legten – läßt sich nicht allein mit dem Übereifer des jungen Theologen und Lehrers erklären: Rinckarts Studium an der Universität Leipzig (1602–1609) fiel in eine Zeit, in der noch immer der nach Luthers Tod entbrannte theologische Streit um die „rechte Lehre“ nachwirkte. Der Versuch, die innerlutherischen Streitigkeiten zu beenden, hatte zu einer Entwicklung geführt, an deren Ende zwar die Positionen neu bestimmt und die Abgrenzungen gegenüber den anderen Konfessionen, vor allem dem römischen Katholizismus und dem Calvinismus, definiert wurden (Konkordienformel von 1577). Doch gab es – vornehmlich in Kursachsen – immer wieder Versuche, diese Positionen aufzuweichen. Insbesondere den sogenannten kryptocalvinistischen Bestrebungen wurde darum durch Kurfürst Christian II. (1583–1611) rigoros ein Ende bereitet. Nunmehr hatten sich die sächsischen Pfarrer, Lehrer und Professoren auf die „reine“ lutherische Lehre zu verpflichten, wie sie im Konkordienbuch von 1580 niedergelegt war. So bestimmte der Erlaß des Kurfürsten u. a., „daß sie [= Geistliche und Lehrer] solches Buch ihnen wollen befohlen sein lassen, dasselbe mit Fleiß lesen, ihre Examina darauf richten ... und mit Ernst darüber halten, damit in unserem Kurfürstentum und Land, Kirchen und Schulen nichts öffentlich dawider gelehret noch auch heimlich eingeschleicht werde, so lieb einem jeden Gottes Hulde, unsere Gnade und seiner Seelen Seligkeit ist.“³⁰ In jener Zeit – also gegen Ende des 16. Jahrhunderts – erhielt auch die „scharfe Ausdrucksweise beim Gebrauche des Wortes in Predigt und Dichtung in Bezug auf Andersgläubige, sowie die enggefaßte Darstellung lutherischer Lehre ... ihre erste Ausprägung.“³¹ Daß dieser lutherisch-orthodoxe Geist, der auch an der Leipziger Alma mater herrschte, das Fühlen und Denken des Theologie- und Philosophiestudenten Martin Rinckart erfaßte und beeinflusste, steht außer Frage. Zudem mögen den jungen Thomaner während seiner Schul- und Studienzeit in Leipzig Aufführungen von Schuldramen stark beeindruckt haben, die Luthers Lehre in diesem engen Verständnis verkündeten. Als Mitwirkender bekam er überdies nähere Einblicke in die Dramaturgie, die Inhalte und die sprachliche Gestaltung der Schauspiele. Die hierbei gemachten Erfahrungen waren ihm einige Jahre später bei der Abfassung seiner eigenen Stücke zweifellos von großem Nutzen.³²

²⁹ *Elschenbroich* (s. Anm. 5), 570.

³⁰ Zitiert nach *Christian Bunnens*, Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung, Göttingen 42007, 20.

³¹ *Büchting* (s. Anm. 1), 36.

³² Vgl. hierzu *Brüssau* (s. Anm. 3), 29. 31.

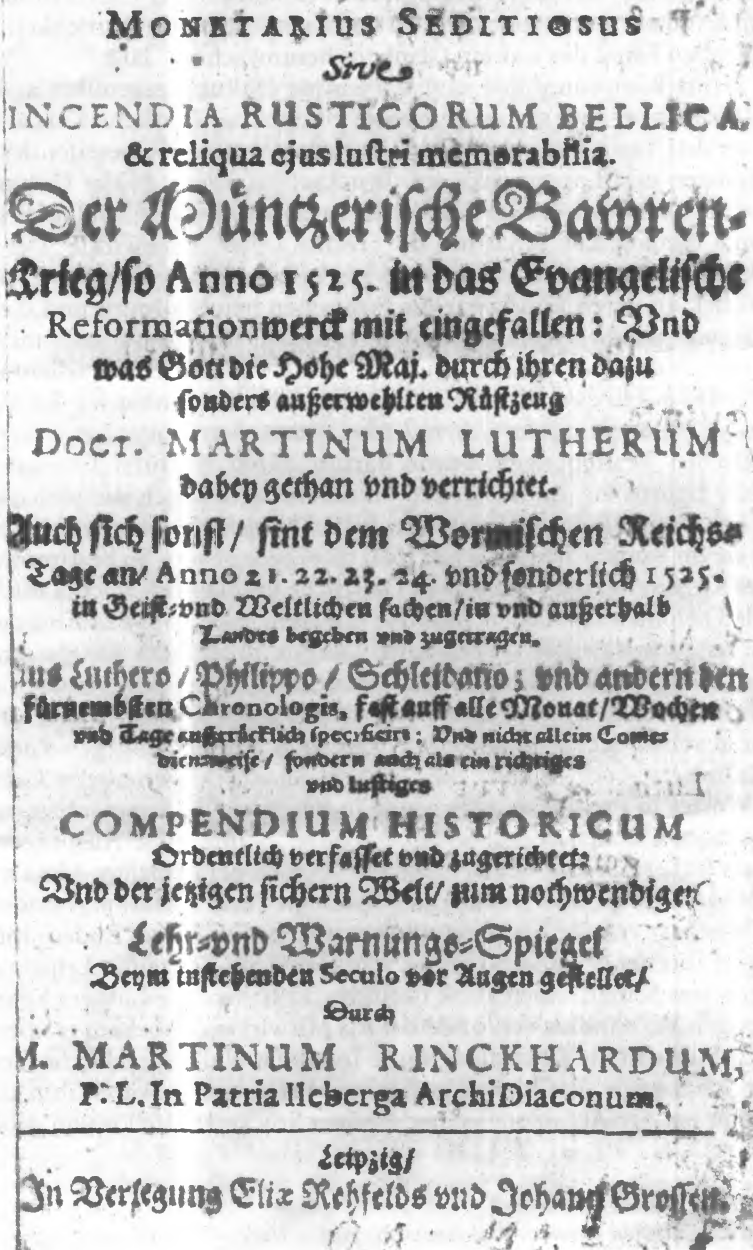


Abb. 4: Titelblatt: Der Müntzerische Bawren-Krieg (1625)

Die in vielen dieser Schauspiele sich manifestierende einseitige und polemische Art, den lutherischen Glauben zu vermitteln – dazu in einer anschaulichen und derben, mit Allegorien überhäuften Bühnensprache –, erfreute sich indes ähnlich großer Beliebtheit bei einem breiten und ästhetisch anspruchlosen Publikum wie die Dramatisierungen biblischer Stoffe, die besonders durch Luthers Übersetzung dem Volke in zunehmendem Maße vertrauter wurden. So verwundert es nicht, daß zahlreiche gelehrte und dichtende Zeitgenossen wie Geistliche und Schulmeister gerade und besonders im Zeitalter des Konfessionalismus nur allzu gerne diese erfolgversprechende Art der Glaubensverkündigung nutzten und sich in dem Genre versuchten. Infolgedessen ergoß sich geradezu „eine Flut dramatischer Erzeugnisse, deren Wert oft ein sehr geringer“ war, über Stadt und Land.³³ Üblicherweise wurden die meisten Stücke nur für ganz bestimmte Aufführungen geschrieben, also ohne die Absicht, sie im Druck erscheinen zu lassen. In dieser Hinsicht bildeten Rinckarts Lutherdramen eine gewisse Ausnahme. Geplant als großer Zyklus von sieben Dramen, wollte unser Dichter mit seinen gedruckten „Comoedien“ nicht nur in ihrer (äußeren) monumentalen Gesamtheit, sondern auch inhaltlich, nämlich als Verherrlichung eines bedeutenden Menschen, der die damalige Welt grundlegend verändert hatte, dem Reformator ein bleibendes literarisches Denkmal setzen.

Der damals entstandenen Fülle an Schauspielen entsprach eine ebenso große Vielfalt der Inhalte; konnte man doch auf ein schier unerschöpfliches Reservoir an geeigneten Stoffen aus der Antike, der Bibel, den Heiligenlegenden, der Reformationgeschichte und der eigenen Zeit zurückgreifen. Die dramatisierten Geschichten wurden oft religiös verbrämt und mit christlicher Moral verbunden, getreu dem Doppelzweck der Poesie, wie er in den einleitenden Worten zu einem Schuldrama aus dem 16. Jahrhundert sich kurz und bündig ausdrückt: „Gemeiner Jugend z'nutz und Ler, in Summa jedermann zum Frommen“.³⁴ In Rinckarts „Müntzerische[m] Bawren-Krieg“ z. B. heißt es dazu im Titel: „Vnd der jetzigen sichern Welt / zum nothwendigen Lehr- vnd Warnungs-Spiegel Beym instehenden Seculo vor Augen gestellt“. Bei seinen eigenen Stoffen stützte sich Rinckart auf einschlägig bekannte und gelehrte Quellenschriften. Im Falle des „Müntzerische[n] Bawren-Krieg[s]“ z. B. gibt er – zwischen der Liste der handelnden Personen und dem Prolog – insgesamt 16 an, darunter Schriften von Luther, Melanchthon, Vertretern der lutherischen Orthodoxie, sowie Chroniken aus der Zeit des Bauernkrieges, die u. a. Briefe von Thomas Müntzer enthalten. Die hierin zum Ausdruck kommenden, einseitig Luthers Standpunkt gegenüber den Bauern vertretenden Inhalte und Aussagen wurden von Rinckart übernommen und zu einem Schauspiel – er bezeichnete es im Titel zusätzlich als „Compendium Historicum“ – verarbeitet. Wie im „Müntzerische[n] Bawren-Krieg“ so werden auch in den anderen Stük-

³³ Holstein (s. Anm. 16), 75.

³⁴ Zitiert nach a. a. O., 40.

ken Rinckarts die mit Luthers Leben korrespondierenden epochalen Ereignisse (Thesenanschlag, Wormser Reichstag, Abendmahlsstreit, Augsburger Konfession u. a.) „in episodischer Aneinanderreihung mehr geschildert und dabei gleichzeitig einer bekenntnissichernden Exegese unterworfen als in Charakteren und kontinuierlich fortschreitender Handlung dargestellt“.³⁵ So erscheint Rinckarts Schauspiel-Typus weniger als echtes Historiendrama, sondern mehr als „dialogisierte Geschichte“³⁶ in konfessionell verengter Sichtweise.

Was die formale Gestaltung seiner Dramen betrifft, bediente sich Rinckart der vorgegebenen Muster seiner Zeit. Auf den „Prolog“, der das Schauspiel einleitet, über die Vorgeschichte der Handlung informiert und das Publikum zur Ruhe mahnt, folgt das eigentliche Drama, das in der Regel aus fünf Akten besteht. Jeder Akt liefert ein Argument, in dem zugleich ein Blick auf die folgende Handlung gegeben und mögliche Unverständlichkeiten geklärt werden. Der abschließende „Epilog“ faßt noch einmal die Handlung zusammen und endet mit einer deutlichen Lehre für das Publikum. In seinem Bestreben, die einzelnen Szenen besonders farbig, lebendig und phantasievoll zu gestalten, schoß unser Dichter jedoch oft über das Ziel hinaus, d. h. er verlor den Blick für den dramaturgischen Gesamtzusammenhang und störte damit das ausgewogene Verhältnis der einzelnen Teile untereinander und zum Ganzen. Beim Metrum hielt sich Rinckart konsequent an den überlieferten „Knittelvers“, eine paarweise gereimte Versform mit vier Hebungen und regelmäßigem Wechsel von Hebung und Senkung. In seinen Versen ging ihm allerdings häufig das Gefühl für den natürlichen Sprachrhythmus verloren. Wie gestelzt und holprig manche Reimereien – als Folge der durch pedantische Silbenzählerei verursachten falschen Skandierung – wirken, mögen die folgenden Textproben belegen:

„O Bapst, Du elend Kreatur,
Soviel Keyser! Könige! Chur-
vnd Fürsten, so mit alter Macht
Sich hie bevorn an Dich gemacht!³⁷

Ist Carol, so ein mächtigr Herr
So vieler Königreich vnd Länder,
Wo bleibt seyn erst vnd ernst Mandat
Zu Wormbs gemacht im gantz Reich=Rath.“³⁸

Daß Rinckart – vor allem unter dem Einfluß und nach dem Vorbild von Martin Opitz und dessen „Buch von der deutschen Poeterey“ (1624) – in seinen späteren Dichtungen einem neuen Versmaß, dem sechshebigen Alexandriner, den Vorzug gab und diesen auch etwas ungezwungener handhabte, soll in diesem Zusammenhang jedoch nicht unerwähnt bleiben.

³⁵ *Elschenbroich* (s. Anm. 5), 560.

³⁶ *Michael* (s. Anm. 5), 50.

³⁷ Aus „Eißlebische Mansfeldische Jubel-Comoedia“; zit. nach *Michael* (s. Anm. 5), 74.

³⁸ Aus „Der Müntzerische Bawren-Krieg“, 1. Akt, 1. Szene.

Den Gepflogenheiten seiner Zeit entsprechend, flocht Rinckart oft und gerne Sprichwörter oder sprichwörtliche Redensarten in die Dialoge ein. Um die jeweilige Handlung so realistisch wie möglich erscheinen zu lassen, hob er einzelne Personen und Gruppen nicht nur durch ihren Habitus, sondern auch durch ihre Sprache bzw. ihre Sprechweise deutlich voneinander ab: So legte er den höhergestellten und gebildeten Persönlichkeiten immer wieder Fremdwörter oder längere lateinische Passagen in den Mund, während er die Personen aus dem Volke im jeweiligen Dialekt, meist in thüringisch-sächsischen Mundarten, daherreden ließ. Es versteht sich von selbst, daß dabei sowohl die Mansfelder – also rund um Eisleben, d. h. im Ostharz und im östlichen Harzvorland, verbreitete, vom Dichter selbst als „härtzlendische Sprache“³⁹ bezeichnete – Mundart (in „Der Eißlebische Christliche Ritter“ und „Eißelebische Mansfeldische Jubel-Comœdia“), als auch thüringischer Zungenschlag (in „Der Müntzerische Bawren-Krieg“) für Rinckart eine dramaturgisch und stilistisch wichtige Rolle spielten. Neueren Forschungen zufolge gelang es unserem Dichter, der ja als gebürtiger Eilenburger in einem anderen Sprachraum aufgewachsen war, durchaus, die mundartlichen Lautverhältnisse der Mansfelder Region „nach tatsächlich beobachteten Dialektverhältnissen“ seiner Zeit zu formen⁴⁰ und „mehr oder weniger zutreffend zu beschreiben“⁴¹, und nicht wenige seiner mundart-adäquaten Formulierungen sind noch heute in diesem Sprachraum anzutreffen.⁴² Insgesamt aber lassen die Dialoge kaum Spannung aufkommen, da Spielern und Gegenspielern mit ihren jeweiligen Argumenten zu viel Raum und Zeit erübrigt wird und spezifischere Formen – wie Überredung, Disputation, Verhör, Anklage, Verteidigung u. ä. – selten Anwendung finden. Weitschweifige und wortreiche Formulierungen „nach schöner Poetischer vnd verblühmter Art“, wie es der Titel zu „Der Eißelebische Christliche Ritter“ verheißt, tun ein übriges, einen strafferen Ablauf der Handlung zu verhindern. Als professionell ausgebildeter Musiker⁴³ verlieh Rinckart seinen Stücken, antiken Vorbildern und den Gepflogenheiten des humanistischen Dramas folgend, noch eine besondere Note dadurch, daß er Gesänge für die Akteure, Tänze sowie Instrumentalmusik jeweils am Ende eines Aktes einfügte⁴⁴ und so wohl auch die Zuschauer zum Mitsingen, Klatschen oder zu sonstigen rhythmischen Bewegungen animierte.

³⁹ Diese Formulierung findet sich in der Liste der auftretenden Personen zwischen Vorrede und Prolog zum ersten Akt von „Der Eißelebische Christliche Ritter“ (Person Nr. 28, „Pluhne, Six Weib“)

⁴⁰ *Bernhard Sowinski*, Zur Mundart in den Dramen Martin Rinckarts, in: Festschrift für Karl Bischoff, hg. von *Günter Bellmann*, Köln/Wien 1975, 99.

⁴¹ A. a. O., 115.

⁴² A. a. O., 98–116.

⁴³ Rinckart war Mitglied des Leipziger Thomanerchores und erhielt als solcher eine fundierte musikalische Ausbildung (Gesang, Chorleitung, Musiktheorie, Komposition) durch den damaligen Thomaskantor Seth Calvisius (1550–1615).

⁴⁴ Dabei verwendete Rinckart auch Stücke anderer Komponisten wie Melchior Franck und Seth Calvisius. S. hierzu auch *Elschenbroich* (s. Anm. 5), 565 f.

Wie sind nun Martin Rinckarts Lutherdramen heute einzuschätzen? Es ging Rinckart in seinen Stücken in erster Linie darum, herausragende – durch in ihrer Aussage bzw. Auswahl einseitige historische Quellen belegte – Ereignisse im Leben des Reformators auf die Schaubühne zu bringen und dadurch besonders lebendig und einprägsam erscheinen zu lassen. Dabei kam es ihm vor allem darauf an, das Interesse eines breiten, ästhetisch anspruchslosen Publikums am lehrhaft und lehrreich aufbereiteten Stoff auf unterhaltsame – d. h. anschauliche, drastische und nicht zuletzt auch polemische – Weise zu wecken und damit das lutherische Bekenntnis bei seinen Zuschauern weiter zu stärken und zu festigen. Das Ergebnis waren Stücke, die in ihrer epischen Breite jedoch paradoxerweise wie Schauspiele im Stil dialogisierter Geschichtsschreibung „ohne eigentliche dramatische Handlung“ anmuten.⁴⁵ Mögen uns Heutigen Rinckarts Lutherdramen in ihrer einseitigen theologischen Tendenz, ihrer poetisch gestelzten Sprache, ihrem Mangel an zwingenden dramatischen Entwicklungen und der groben Zeichnung von Personen und Situationen auch noch so fremd und unvollkommen und historisch noch so arg verzeichnet erscheinen – sie sind und bleiben dennoch Dokumente von eigenem Reiz, die viel von der geistigen Atmosphäre des konfessionellen Zeitalters, einer Epoche voller Glaubenskämpfe, politischer Konflikte und gesellschaftlicher Umbrüche, widerspiegeln.

Dr. Siegmar Keil, Schulenburgring 18, 21031 Hamburg;
E-Mail: ars_musica@t-online.de

⁴⁵ *Michael* (s. Anm. 5), 51.

Luther als Paulus-Interpret bei Adolf Schlatter und Wilhelm Heitmüller

Ein forschungsgeschichtlicher Beitrag zur „New Perspective on Paul“

Von Matthias Dreher

Otto Merk zum 75. Geburtstag

1. Die „New Perspective“

„Martin Luther, dessen Einfluß auf spätere Interpreten enorm war, stellte Paulus' Aussagen in den Mittelpunkt seiner eigenen, gänzlich anderen Theologie.“¹ Diese Auffassung veranlaßt seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts Forscher vor allem aus dem angelsächsischen Raum, den Juden Paulus „endlich“ aus der Umklammerung durch Luther und das Luthertum zu befreien. Aufgrund einer neuen Sicht des zeitgenössischen Judentums müsse auch die Konflikt- und Argumentationsfront des Paulus in Sachen Rechtfertigung, Gesetzeswerke und Ekklesiologie neu gefaßt werden, wobei die betreffenden Forscher durchaus zu divergierenden Antworten kommen. Als wichtigste Vertreter der „New Perspective on Paul“ gelten Krister Stendahl, Ed Parish Sanders und James D. G. Dunn. Letzterer gab mit einem Aufsatz-Titel 1983 der Bewegung den Namen und hat ihre Grundanliegen 2005 folgendermaßen zusammengefaßt:

„(a) Sie gründet in Sanders' neuer Perspektive auf das Judentum des Zweiten Tempels und darauf, daß Sanders die grundlegende Gnadenhaftigkeit, die im jüdischen Verständnis des Bundesnomismus² und seiner Praxis zum Ausdruck kommt, wieder neu bekräftigt hat.

(b) Sie nimmt wahr, daß die soziale Funktion des Gesetzes ein integraler Aspekt des Bundesnomismus in Israel war, wo das Ausgesondertsein für Gott (Heiligkeit) so verstanden war, daß es notwendig die Abgrenzung von den (anderen) Völkern als andere Seite der Medaille nach sich zog; und ebenso, daß das Gesetz als das Mittel verstanden wurde, beides aufrechtzuerhalten.

(c) Sie stellt fest, daß Pauli eigene Rechtfertigungslehre sich hauptsächlich wenn nicht prinzipiell auf die Notwendigkeit konzentriert, die Schranke zu überwinden, welche das Gesetz zwischen Juden und Heiden zu ziehen schien, so daß das „alle“ in „alle, die glauben“ (Röm 1, 16) von vorneherein Heiden ebenso wie Juden bezeichnet.

(d) Sie schlägt vor, daß ‚Werke des Gesetzes‘ ein Schlüsselbegriff in Pauli Darlegung seiner Rechtfertigungsbotschaft wurde, weil so viele seiner jüdischen Glaubensbrüder darauf bestanden, daß für sie (und andere?) bestimmte Werke unverzichtbar seien, um im Bund zu bleiben und die Erlösung zu erlangen.

¹ Ed Parish Sanders, Paulus. Eine Einführung, Stuttgart 1995, 63.

² Mit dem Begriff „Bundesnomismus“ (covenantal nomism) bezeichnet Sanders die jüdische Religionsstruktur der Verkettung von Erwählung, Thora und Gnade.

(e) Sie protestiert dagegen, daß diese Hauptdimension der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben nicht anerkannt und infolgedessen ein Faktor ignoriert oder ausgeschlossen wurde, der im Kampf gegen Nationalismus und Rassismus wesentlich ist, welche beide das Christentum in Vergangenheit und Gegenwart verwirrt und geschwächt haben.³

In Deutschland wurde die Debatte erst mit zwanzig Jahren Verzögerung aufgenommen. Dies liegt daran, daß sich in der deutschen Paulus-Forschung des 20. Jahrhunderts ein stark fundierter Konsens herausgebildet hatte, dessen Spektrum wesentlich durch Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann abgesteckt wurde und in dessen hermeneutischem Zirkel lutherische Fragen zweifellos virulent sind.⁴

Im Zirkel der „New Perspective“ sind dagegen Anliegen des post Auschwitz geführten christlich-jüdischen Dialogs und der Religionssoziologie unübersehbar. Im Fokus steht das eine Gottesvolk aus Juden und Heiden und der Schritt zur „neueren Perspektive“ zweier Heilswege auch bei Paulus erscheint klein und nur konsequent.⁵ Die „New Perspective“ muß sich daher Fragen nach ihrem theologischen Profil gefallen lassen; näherhin danach, ob ihre Kategorien paulinische Erkenntnisse theologischer Phänomenologie nicht verdecken. Sowohl Luther wie Paulus können das Selbstverständnis des damaligen Judentums verfehlt und dennoch die Wirklichkeit so durchschaut haben, wie sie sich dem Glauben bietet. Überdies hat Wilfried Härle jüngst überzeugend dargelegt, daß Luther zumindest in Sanders' Abgrenzung von Paulus stark verzeichnet wird.⁶

2. Das Anliegen dieses Beitrags

Die „New Perspective“ greift die deutschsprachige Paulus-Forschung des 20. Jahrhunderts oder noch plakativer des letzten „half-millennium“ als lutherischen Monolithen an. Nur die beiden liberalen Exegeten William Wrede und Albert Schweitzer, welche die Rechtfertigungslehre des Paulus als „Kampfeslehre“ bzw. „Nebenkrater“ der Theologie des Apostels bezeichnet hatten, werden immer wieder als exzeptionelle Kronzeugen genannt.⁷

³ James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*. Collected Essays, Tübingen 2005, 15 (übersetzt; für Übersetzungshilfe danke ich Helmut Erdmannsdörfer und Friedemann Büttel).

⁴ Der Einfluß, den Michael Wolter in seinem Überblicksartikel: Eine neue paulinische Perspektive, in: ZNT 7 (2004), 2–9, hier 2, für die Lutherrenaissance reklamiert, muß für Bultmann und Käsemann bestritten werden. Bultmann, selbst lutherischer Pastorensohn, war von seiner Studienzeit her vielmehr vom liberalen Luthertum Wilhelm Herrmanns und anthropologischen Fragestellungen im Rahmen neukantianischer Erkenntnistheorie geprägt.

⁵ Vgl. Alexander J. M. Wedderburn, Eine neuere Paulusperspektive?, in: *Eve-Marie Becker/Peter Pilhofer* (Hg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, WUNT 187, Tübingen 2005, 46–64.

⁶ Wilfried Härle, Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die „New Perspective“, in: ZThK 103 (2006), 362–393.

⁷ Vgl. z. B. Sanders (s. Anm. 1) 171; Wolter (s. Anm. 4), 2.

Demgegenüber soll hier das Differenzierungspotential deutschsprachiger Forschung vor dem Vergessen bewahrt werden. Mit Adolf Schlatter und Wilhelm Heitmüller seien dafür zwei Neutestamentler aufgerufen, die sich reizvollerweise beide zum Reformationsjubiläum 1917 zu Luther als Paulus-Interpreten geäußert haben. Dabei wird deutlich, daß reformierte (Schlatter) wie lutherische (Heitmüller), positive (Schlatter) wie liberale (Heitmüller) Exegese schon damals in der Lage war, zwischen Paulus und Luther trotz der konstatierten sachlichen Nähe deutlich zu differenzieren. Vermerkt sei, daß weder Schlatter noch Heitmüller – ebensowenig wie Wrede oder Schweitzer – unbeschadet ihrer Einzelleistungen Einzelgänger der Forschung waren. Alle gehörten bestimmten theologischen Strömungen und Schulen an.⁸

Aus Gründen der Vergleichbarkeit beschränkt sich die folgende Darlegung auf die Aspekte Glaube und Rechtfertigung. In der „New Perspective“ wird hierzu – etwa bei Sanders – wie folgt argumentiert: Rechtfertigung aus Glauben bedeute nicht wie in der „psychologischen Erklärung“ Luthers, erst an seiner Sündhaftigkeit zu verzweifeln, um sich dann die verkündete Gerechtigkeit als „fiktiven Status“ zurechnen zu lassen,⁹ sondern: „Gerecht werden durch den Glauben“ heißt mit anderen Worten, ‚von der Gruppe derer, die verdammt werden wird, überzugehen in die Gruppe derer, die gerettet werden wird‘. Dieser Übergang schließt einen Wandel der Person ein, so daß Christus in und durch den Gläubigen lebt. Die tiefere Bedeutung von Paulus’ schwierigem passivischem Verb ‚gerechtfertigt werden‘ ist also, daß jemand mit Christus stirbt und ein neuer Mensch wird.“¹⁰ Wie originell ist solche Paulus-Exegese wirklich?

Aufgrund der verschiedenen Genera der zu behandelnden Texte – einer diffizil argumentierenden Abhandlung bei Schlatter und einer programmatischen Rede bei Heitmüller – sollen beide in angemessen verschiedener Weise vorgestellt werden: Schlatter in einem etwas ausführlicheren Referat mit längeren Zitaten; Heitmüller in knapper Zusammenfassung und einem Anhang, der den hier maßgeblichen Teil der Rede als Markstein der Forschungsgeschichte mitgibt, damit man sich Motive und Duktus der Argumentation wie auch ihre zeitspezifischen Schwächen, z. B. die nationalistisch-psychologische Persönlichkeitsverehrung, original vor Augen führen kann.

⁸ Wrede und Heitmüller sind Hauptvertreter der Religionsgeschichtlichen Schule. Schweitzer war Ritschlianer und Schlatter entstammte der Greifswalder Schule um Hermann Cremer.

⁹ Vgl. Sanders (s. Anm. 1) 63–65, 89, 95 f.

¹⁰ A. a. O., 101.

3. Adolf Schlatter: *Luthers Deutung des Römerbriefs, 1917*¹¹

3.1. Zum Autor

Der aus St. Gallen stammende Reformierte Adolf Schlatter (1852–1938) war Vertreter einer „Theologie der Tatsachen“, welche der Realität ebenso zu entsprechen habe wie der Bibel. Diese legte er dezidiert theologisch, aber auch judaistisch, historisch und philologisch profiliert aus. Mit dem Lutheraner Hermann Cremer, der ihn 1888 als zweiten Kopf seiner Greifswalder Schule ebendorthin holte, verband ihn die Überzeugung, der Vorrang der Bibel vor anderen Glaubenszeugnissen bestehe in ihrem objektiv-positiven Gehalt, also der Offenbarung in Person und Werk Christi. Die Schrift sei Zeugnis der Offenbarung in veränderndwollender Rede. 1898 wurde Schlatter als Neutestamentler nach Tübingen berufen, wo er fortan blieb. Eine eigenständige Position erwarb er sich durch eine in der positiven Theologie einzigartige Offenheit für liberale Fragestellungen; dadurch erhielt sein Denken einen induktiven und universalistischen Zug. Theologie solle die Strukturen und damit auch die Dynamik des Lebens erfassen. Der Dreiklang Leben – Sehen – Denken (Erlebnis/Erfahrung – kritische Analyse – Dogmatik) bildet hierfür die Grundfigur. Die Aufnahme des Lebensbegriffs zeigt den Einfluß der Lebensphilosophie wie auch den Kontakt zur Schule des großen Liberalen Albrecht Ritschl. Wie dieser und Adolf von Harnack lehnt auch Schlatter eine griechisch geprägte Theorie als Entfremdung vom Geist der Bibel ab. Die Universalität seines Denkens gründet daher nicht in derjenigen des Logos, sondern im offenbarnden Wirken Gottes selbst, das sich auf „das Ganze“ erstreckte, wohinter die Theologie nicht zurückbleiben dürfe. So war Schlatter ein entscheidender und über alle Parteischranken geschätzter Impulsgeber für Exegese, Theologie und Kirche im 20. Jahrhundert.¹²

3.2. Der Glaube

Schlatter setzt damit ein, daß Luther den Römerbrief aus ganz anderer Motivation ausgelegt habe als Paulus ihn verfaßte. Während Luther „auf die Verderbtheit der christlichen Frömmigkeit“ (12) blickte, wollte Paulus den römischen Christen die Sünde, die sie vormals als Juden, Heiden oder überhaupt als Menschen hatten, nur aufzeigen, um ihnen die Ausrichtung der befreienden Rechtfertigung Gottes darzulegen und sie so gegen die Sünde wehrhaft zu machen. Luther geht es um das Heil des sündigen Christen, Paulus um

¹¹ *Adolf Schlatter, Luthers Deutung des Römerbriefs. Ein Beitrag zur vierten Säkularfeier der Reformation, BFChTh 21/7, Gütersloh 1917.* Auf diesen Text beziehen sich im folgenden die ohne weitere Angaben in Klammern gesetzten Seitenzahlen.

¹² Vgl. zu Schlatter allgemein: *Werner Neuer, Art. Schlatter, Adolf, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 901f.; Eckhard Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 1: 1870–1918, Göttingen 2000, 116–122, 191–193.*

das Heil der neuen Kreatur. Die Heilsgabe liegt für Luther ganz in der Vergebung der Sünden, weshalb er Glaube und Buße in eins verschmelzen läßt: „Wie der Glaubende beides zugleich ist, Sünder und gerecht, so ist auch sein Werk immer zugleich sündlich und gut, jenes, weil er selbst der Wirker ist, dieses, weil er im Glauben handelt. In der beständigen Verbindung der beiden Urteile wurde die Einigung der Buße mit dem Glauben offenbar.“ (17) Die unterschiedliche Einschätzung der Sünde bei Luther und Paulus führt Schlatter zu einem zunächst überraschenden Ausgangspunkt der Divergenz zwischen biblischem Autor und reformatorischem Ausleger: der Leidensfähigkeit. „Mit dem Dasein der Sünde war für Luther auch das des Leids gegeben, weil sich der Gegensatz des göttlichen gegen den menschlichen Willen dadurch sichtbar macht, daß Gottes Werk unsre Begehungen durchkreuzt und uns dadurch das Leid bereitet.“ (17) Allerdings liegt auch Paulus an der Leidensbefähigung der Gemeinde. „Somit kam dadurch, daß Luthers zum Leiden bereiter Glaube seine ganze Auslegung formte, kein fremder Gedanke in sie hinein; sie war aber dadurch unter ein Ziel gestellt, dem Paulus bei der Gestaltung des Briefs nicht die alles beherrschende Bedeutung gab. Während Luther im Blick auf seine eigene Not und auf den Zustand der Kirche die Willigkeit zum Leiden erst hervorrufen mußte, setzt Paulus sie als der Gemeinde gegeben voraus und zeigt ihr den Weg zum Sieg.“ (18) Als Schlüssel zur Leidensfähigkeit galt Luther laut Schlatter „die Beendigung unserer sittlichen Not, die Lösung des ethischen Problems“, weshalb Röm 1,17 für Luther der Grundgedanke des Briefes schlechthin sei. „Im Gehorsam gegen den Römerbrief machte Luther die kirchliche Predigt vollständig zur Gerechtigkeitslehre, also ganz zur Ethik, und richtete den Willen der Christenheit mit ungeteilter Entschlossenheit auf die Gerechtigkeit, die uns die Befreiung von der Sünde und damit die Fähigkeit zum Leiden gibt, als auf ihr einziges Ziel. Da deshalb, weil wir die Gerechtigkeit durch den Glauben empfangen, alles daran liegt, daß wir den Glauben erlangen, erklärte es Luther für den Zweck des Briefs, daß er den Glauben begründe.“ (19) Luthers Auslegungsperspektive im Gegenüber zu Paulus kann Schlatter daher so zusammenfassen, daß „der Blick des Briefs rückwärts auf das Werden des Glaubens und nicht vorwärts auf sein Ziel gerichtet sei.“ (20)

Wie aber kann der Glaube im Kontext des Sittlichkeits-Problems begründet werden? Schlatter sieht Luther hier noch ganz der aristotelischen Psychologie verhaftet, wonach nur ein Beweis denjenigen „Denkakt“ beibringen kann, der den Glauben gewiß und das Gottesbewußtsein voll macht. (39) Die antike Methode der Beweisführung ist der Syllogismus, den Schlatter nicht nur sachlich in Luthers Auslegung wiedererkennt, sondern auch in dessen Wahrnehmung des Briefaufbaus. Die beiden Prämissen wären: Alle Menschen sind Sünder. Der Sünder wird durch Glauben gerechtfertigt. Daraus folgt: Der Mensch wird notwendig nur durch Glauben gerecht. „Die Hemmung, die sich die Auslegung durch diese Fassung ihres Ziels bereitete, zeigte sich darin, daß für sie die Bedeutung der Ausführungen des Briefs um so geringer wurde, je weiter er kam. Denn der Glaube ist uns schon in K. 3 und 4 nach seiner Notwendigkeit

und Heilsmacht gezeigt und feiert schon in K. 5 den Sieg, der das Leiden in Ruhm und das Sterben in Leben verwandelt.“ (20) Schlatter erkennt im Römerbrief dagegen eine sich bis zur Gestaltung der Liebe steigernde Argumentation. „Mit der Rechtfertigung beginnt nach der Aussage des Briefs das Wirken des Geistes, das die Liebe hervorbringt. ... Dennoch fand er [Luther] nicht in der Anleitung zum Werk der Liebe, das den göttlichen Willen vollbringt, den Zweck des Briefs, wandte vielmehr unsren Blick von unsrem Handeln weg nach innen, damit wir verstünden, wie der Glaube werde. Warum? Weil er das selbstische Begehren wirksam vernichten und ihm nicht gestatten wollte, daß es sich unsre Liebe dienstbar mache und sie zur Eigenliebe verderbe. Darum verharrt er im Anblick der Sünde, der uns zum Glauben bewegen muß. Begleitete er aber so den Brief bis zu seinem Ziel? Paulus war nicht von der Furcht gehemmt, die die Wirkung des Geistes deshalb nicht aufzuzeigen wagt, weil sie zur Steigerung unsres selbstischen Willens mißbraucht werden kann.“ (24) Derart an der realen Auswirkung des Gottesverhältnisses festhaltend konnte Paulus auch „am Verhalten des Juden zwischen seinen Sünden und den Werken des Gesetzes“ (43) unterscheiden. Dies läßt hinsichtlich der „New Perspective“ aufhorchen. Für Luther dagegen, so Schlatter, war das „unmöglich, da die einheitliche Norm des Gesetzes der Einheitlichkeit unsres inwendigen Lebens als absoluter Gegensatz gegenübersteht. Somit sind auch die Werke des Gesetzes ... in Wahrheit aber nicht nur vor Gott, sondern auch vor dem Gewissen ihres Täters, wenn es nicht durch Hoffart verblindet ist, Sünden.“ (43)

Zusammenfassend läßt sich sagen: Bei Paulus gründet der Glaube in etwas Positivem, etwas Göttlichem. Denn der Glaube ist bei ihm „Gewißheit der Sendung Jesu, Anschluß an seinen Tod und seine Auferstehung.“ (40) „Das göttliche Werk in seiner sichtbaren Tatsächlichkeit ehrte Paulus, weil er glaubte, als unverletzlich und empfing von ihm seine Gedanken und für seine Gedanken die Festigkeit.“ (37) Bei Luther hingegen gründet der Glaube in der je neuen Erkenntnis der menschlichen Sündhaftigkeit, in der Buße. Der Glaube „wurde dadurch zu einem immer neu zu gewinnenden Ziel, das über den in ihm selbst vorhandenen Zustand hinaufgehoben ist und nur durch den immer neu vollzogenen Blick auf Christus erreicht werden kann.“ (31) Die Differenz besteht also darin, ob die rettende Offenbarung Gottes theologisch oder anthropologisch durchdacht wird und ob sie als etwas neues Positives am glaubenden Menschen anschaulich wird oder nicht.¹³

3.3. Die Rechtfertigung

Luther faßt nach Schlatter „wie Paulus die göttliche Gerechtigkeit als schöpferische Macht auf, die die Gerechtigkeit denen gibt, denen er sie geben will“ (48), und „[m]it Paulus empfängt er die Gerechtigkeit durch die Botschaft, die

¹³ Vgl. auch *Hans-Martin Rieger*, Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung, *AzTh* 92, Stuttgart 2000, 177–183.

ihm den Christus zeigt.“ (49) Doch wie Gott durch Christus die Rechtfertigung bewirkt, werde durch Luther und Paulus unterschiedlich aufgefaßt. Bei Luther werden wir „dadurch gerechtfertigt, daß uns Gott die Gerechtigkeit Jesu anrechnet.“ (51) Schlatter erkennt hier wohl die Denkfigur des „fröhlichen Wechsels“, welche Christus in seiner Funktion dem Menschen gegenüber mehr ontisch als dynamisch fasse: „Luther sah aber auf das, was Jesus ist, Paulus auf das, was er tat, Luther auf das, was er im Verhältnis zum Vater ist, dem er für uns seinen Gehorsam darbringt, Paulus auf das, was er uns als der für uns Gestorbene und Auferstandene bereitet hat. Vor Luthers Blick steht die Person Jesu in ihrer der Tat nicht bedürftigen Vollkommenheit, vor dem Blick des Paulus, der handelnde Gott, der sich im wirkenden und herrschenden Christus an uns offenbart.“ (51) Der heilswirksame, ontische Status Christi rührt daher, daß er Gott gegenüber gehandelt hat: Luther „sah auf das Kreuzifix und sah dort mit Anselm den, der den Verschuldeten die Möglichkeit der Begnadigung erwarb.“ (53) „Da, wo bei Paulus die Rechtfertigung stand, steht bei Luther die Genugtuung. Als der Genugtuende handelt aber Jesus in Richtung auf Gott, während durch die Rechtfertigung Gott sein Verhältnis zu uns bestimmt.“ (51) Weil für Luther die Rechtfertigung mit der Satisfaktion am Kreuz zusammenfiel, faßte „er die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit als eins mit dem unsre Schuld deckenden Tod Jesu und folgerichtig unsre Rechtfertigung als eins mit der Vergebung unsrer Sünden“ (52). Damit aber ist für Schlatter die Rechtfertigung rein negativ und unterbestimmt und lediglich eingeholt, was Paulus in Röm 3,24 mit ἀπολύτρωσις (Erlösung) bezeichnet. Diese aber bewirke nach Paulus erst die Rechtfertigung. „Denn er dachte bei der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit nicht nur an einen abwehrenden Zweck, nicht nur an das Verschwinden des Bösen und seiner Folgen, und sah nicht nur auf die Vergangenheit zurück, von deren zerstörenden Wirkungen unsere Gegenwart abgelöst werden muß, sondern fand in Christus die Verwirklichung des positiven göttlichen Willens, die uns zu unserem Ziel erhebt.“ (52) Diese Erhebung reicht nach Schlatters Überzeugung schon bei Paulus bis ins Leibliche hinein; denn der Leib wird „durch das Kreuz des Christus und die Kraft des Geistes zur Waffe der Gerechtigkeit und zum Opfer, mit dem wir unseren Gottesdienst vollbringen, 6,13; 12,1.“ (58) Luther war noch zu sehr in der dualistisch-asketischen Ethik der mittelalterlichen Kirche befangen, als daß er diesen Aussagen hätte gerecht werden können. Ihm kam es ganz auf die Seele an, die erst in der Vernichtung des Leibes zum Ziel käme. „Solange dieses Versinken in die Beobachtung und Lenkung der seelischen Zustände anhielt, war die Freiheit, die Paulus als Frucht aus der Herrschaft der Gerechtigkeit gewann, in ihrem Vollmaß noch nicht erreichbar.“ (59)

Ist die Nähe zur Intention der „New Perspective“ schon hier auffällig, so erst recht, wenn man den positiven Gehalt der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit der Juden in den Blick nimmt: Schlatter fand bei Luther durch Augustins Spiritualismus die paulinische Erkenntnis verdunkelt, daß „die göttliche Gerechtigkeit mit dem Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott auch unser ge-

meinsames Leben ordnet und sich ihre Offenbarung dadurch bereitet, daß sie an die Stelle der zerrütteten und zerrüttenden Gemeinschaft die von Christus uns bereitete setzt, die uns zu Tätern des göttlichen Willens macht. Dieser Gedanke, der Paulus mit jeder Nennung des Christus gegenwärtig war, steht aber jenseits der Grenze, die Luthers Auslegung umschloß.“ (65 f.) Für Schlatter ist also die Gerechtigkeit Gottes erst dann paulinisch-unspiritualistisch als Schöpfermacht verstanden, wenn sie in und durch uns die reale Welt, unser reales Miteinander umgestaltet. Da Gottes- und Nächstenliebe untrennbar sind, ist die Gottesgerechtigkeit die Macht der Vergemeinschaftung. Weil Luther hier zurückblieb und lediglich auf ein „extra nos“ erneuertes Gottesverhältnis hoffte, war er folglich „beim Urteil des Paulus über die Judenschaft genötigt, den machtvollen Kontrast zwischen ihrer religiösen Stärke ... und ihrem Unvermögen ... umzubiegen. Aus dem Ruhm des Juden wurde nur Schein und Lüge“ (67). „Paulus stellte neben die religiöse Stärke die sittliche Untüchtigkeit [der Juden], neben die helle Erkenntnis das verwerfliche Handeln, neben den Reichtum an Lehre die fehlende Tat; die augustinische Deutung hob den Zwiespalt im widerwilligen Gehorsam hervor, der die innere Auflehnung gegen das Gesetz mit der Unterwerfung unter sein Gebot vereint.“ (68) Dem mußte ein Gesetzesverständnis korrespondieren, welches „im Gesetz nicht nur den Besitz der Judenschaft, der ihr ihre besonderen Merkmale gab, sondern die Bezeugung des göttlichen Willens“ (72 f.) überhaupt sah.

So läßt sich zusammenfassen: Nach Schlatter ist Luther in seiner Auslegung gehemmt durch die philosophisch-theologische Tradition, insbesondere Aristotelismus (Syllogismus) und Augustinismus (spiritualisierende Begriffsbildung), sowie seine biographisch bedingte anthropologische Fragerichtung. Während Luthers Auslegung so zu einer starken Bug-Last der theologischen Gedankenführung des Briefes kommt (und im Luthertum der Brief gar nicht mehr als Einheit wahrgenommen wird), handelt es sich bei Paulus um ein echtes Durchdeklinieren: „Das Thema der Gerechtigkeit Gottes hält sich auf die Weise durch den ganzen Brief durch, daß ihm nicht nur *soteriologische*, sondern auch *ethische* Bedeutung beigemessen wird. Rechtfertigung und Heiligung haben im so verstandenen Begriff der Gerechtigkeit Gottes ihre Einheit.“¹⁴

¹⁴ A. a. O., 191; vgl. zum Thema bes. 189–195.

4. *Wilhelm Heitmüller: Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums, 1917*¹⁵

4.1. Zum Autor

Wilhelm Heitmüller (1869–1926), Lutheraner aus der Hannoverschen Kirche, wird wohl am besten über die Religionsgeschichtliche Schule charakterisiert, deren Mitglied er von Beginn an war.¹⁶ Von 1908 bis 1920 lehrte er Neues Testament in Marburg, bevor er nach Bonn wechselte. Berührungspunkte mit Schlatter gibt es am Anfang und am Ende seiner Laufbahn: 1888 begann er sein Studium in Greifswald, als Schlatter gerade dorthin berufen war, und 1924 nahm er trotz starken württembergischen Widerstands den Ruf als Nachfolger Schlatters nach Tübingen an.

Die Religionsgeschichtliche Schule¹⁷ entstand um 1890 in Göttingen aus einem Freundeskreis von Habilitanden Ritschlscher Prägung, deren historisches Interesse besonders dem Spätjudentum und dem Hellenismus galt. Ihr Hauptanliegen war es, zu einem besseren Verständnis der Entwicklung und des Charakters der eigenen Religion zu kommen. So schreibt Heitmüller, wir werden „von allen Seiten auf uns, in uns selbst, in unser eigenes unmittelbares Erleben als die Stelle verwiesen, wo wir Gott suchen, wo wir den Weg zu ihm finden müssen, von wo wir jedenfalls bei unserm Suchen ausgehen müssen“¹⁸. Das Wesen der Religion wird von Wilhelm Bousset typischerweise als „ein einfaches Sichhineingezogenfühlen zum Leben der Gottheit“ bestimmt, aber nicht bloß als „schlechthinnige Abhängigkeit“, sondern als „höchste persönliche Interessiertheit, lebendiger persönlicher Verkehr, ein Geben-, aber auch ein Nehmenwollen.“¹⁹ Die streng durchgeführte historische Kritik hat ihren Hauptzweck also darin, die Religion als das Eigentliche gegenüber ihren Ausdrucksformen wie Dogma, Theologie und Institution herauszuschälen. Die Religionsgeschichtler waren überzeugt, daß sich das Proprium der eigenen Religion weniger in der Abgrenzung als in der Wechselwirkung mit Fremdreligionen bewährt, die sie durchdringt. Es war also ein Güte-Siegel, wenn Hermann Gunkel das Christentum 1903 als „synkretistische Religion“

¹⁵ *Wilhelm Heitmüller*, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums. Rede zur 400jährigen Reformations-Feier der Philipps-Universität, MAkR 38, Marburg 1917. Auf diesen Text beziehen sich im folgenden die ohne weitere Angaben in Klammern gesetzten Seitenzahlen.

¹⁶ Vgl. zu Person und Werk: *Rudolf Bultmann*, [Nachruf] Wilhelm Heitmüller, ChW 40 (1926), 209–213.

¹⁷ Vgl. zur allgemeinen Charakterisierung: *Lessing* (s. Anm. 12), 277–293, 355–363; *Gunnar Sinn*, Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses, TANZ 4, Tübingen 1991, 5–36; *Gerd Lüdemann/Martin Schröder* (Hg.), Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation, Göttingen 1987.

¹⁸ Zit. nach *Lessing* (s. Anm. 12), 360.

¹⁹ *Wilhelm Bousset*, Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte, Halle a. S. ³1906, 17 (im Original gesperrt).

bezeichnete.²⁰ Der Entwicklungsgedanke führte zu einem religionsgeschichtlichen Stufenmodell, in welchem das Christentum die praktische, geschichtsphilosophisch nur relative Höchstgeltung einnimmt (Ernst Troeltsch). Die Offenbarung wird nicht an einem bestimmten Ort oder Zeitpunkt, sondern in der Religionsgeschichte selbst erkannt. – Die Mitglieder hatten wegen ihrer kritischen Haltung alle Probleme, ein Ordinariat zu besetzen. Umso stärker engagierten sie sich in der Laienbildung; vor allem durch das Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“²¹ und die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“.²²

4.2. Der Glaube

Während für Schlatter der Glaubensbegriff Luthers hinter dem des Paulus zurückbleibt, stellt sich die Sachlage für Heitmüller umgekehrt dar: Bei Paulus sei der Glaube „Anerkennung und Unterwerfung“ (21), also ein Akt des Intellekts bzw. dessen Selbstaufopferung. Der Glaube bezieht sich auf die objektive Tatsache des Sühnopfers Christi, das in göttlicher Autorität gehorsames Akzeptieren verlangt. Demgegenüber macht erst Luther den „Glauben“ zu einem umfassenden Begriff der „Religion“ des Individuums und deren existentieller Vollzüge. Glaube ist also keineswegs negativ bestimmt, sondern selbst die Gerechtigkeit und als solche „die unmittelbare Quelle eines neuen Lebens“ (20). Somit ist auch die Ethik integriert: Denn Gestalt findet das neue Leben in der Berufstätigkeit des Staatsbürgers (22).

Bei Paulus dagegen sei der Glaube nur Vorstufe und Bedingung des neuen Lebenswandels: Diesen selbst aber führe der Apostel auf das Wirken des Geistes zurück, welches den Glauben erst existentiell positiv komplettiere. Statt auf die Berufstreue des Lutheraners ziele Paulus weit eher auf ein Ideal von Heiligkeit, das bis ins Mittelalter vorausweise.

²⁰ Hermann Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, FRLANT 1, Göttingen 1903, 95.

²¹ Der Forschungsgeschichtler bedauert, daß für die vierte Auflage dieses Lexikons der Artikel im Titel „Die Religion“ fortgelassen wurde. Dadurch wird die Herkunft dieses Werkes verschleiert. Es ging den Religionsgeschichtlern in Geschichte und Gegenwart eben um die eine Religion in all ihren Ausprägungen und darum erst sekundär um diese letzteren. Heute würde man statt von „der Religion“ eher von „Glaube“ oder „Spiritualität“ sprechen.

²² An streng akademischen Publikationen sind vor allem die „Theologische Rundschau“ (ThR), die Heitmüller seit 1901 mit herausgab, und die Reihe „Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ (FRLANT) zu nennen. In dieser erschien als Bd. 21 auch die wirkmächtigste Monographie der Religionsgeschichtlichen Schule, Wilhelm Boussets „Kyrios Christos“, 1913, wo aufgezeigt wird, daß der entscheidende Hiatus des Urchristentums nicht zwischen Jesus und Paulus verläuft, sondern zwischen palästinensischem und hellenistischem Urchristentum.

4.3. Die Rechtfertigung

„Rechtfertigung“ bedeutet nach Heitmüller für Luther und für Paulus etwas Grundverschiedenes: Für den Apostel ist sie eine sekundär gebildete, theologische Theorie, die ihren Sitz im Leben in der Heidenmission und deren Apologie gegenüber Judenchristen hat (19). Diese Theorie beschreibt objektiv Gottes Heilstat und bezieht sich auf die ganze Menschheit: Gott erwirkt auf Golgatha das Heil für Juden wie Heiden: Der alte jüdische Heilsweg wird ersetzt, Heiden müssen nicht erst Juden werden, um zum Heil zu gelangen. Allen Menschen steht die Annahme dieser Lehre, also der Glaube, offen, worauf sie die Gerechtigkeit geschenkt bekommen.

Dieser Sachverhalt werde, so Heitmüller, von Luther keineswegs bestritten. Dieser erkenne darin aber noch nicht die Rechtfertigung selbst, sondern erst deren Voraussetzung. Die eigentliche Rechtfertigung ist das Erlebnis des Einzelnen, in welchem ihm die Befreiung aus der Not der Sündenlast und das Eingehen in den Frieden Gottes zuteil werden. Weil dieses Erlebnis Luthers „Bekehrung“ ausgemacht habe, sei die Rechtfertigungslehre Zentrum seiner Theologie geworden. Pauli Bekehrung dagegen hatte mit Sünde und Vergebung gar nichts zu tun, sondern mit der Annahme des Gekreuzigten als des Messias. Deshalb steht die Rechtfertigungslehre bei Paulus nicht im Zentrum. Auf Luthers Zentralfrage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ hätte Paulus gar nicht mit der Rechtfertigung geantwortet, sondern mit dem Geist: „[D]er Geist macht den Christen der Kindschaft, des Heils gewiß.“ (20)

Heitmüllers Verständnis läßt sich daher so zusammenfassen: Luther hat sein eigenes Glaubens-Erleben in die Anschauungen des Paulus hineingelesen. Dies ist psychologisch erklärbar, verhindert aber, daß Luthers Rechtfertigungslehre als Erneuerung der paulinischen begriffen werden kann. Soweit nimmt Heitmüller die Auffassung der „New Perspective“ vorweg, nur daß er Luther und Paulus theologisch umgekehrt wertet.

Paulus müsse historisch mindestens ebenso sehr als Wegbereiter des Katholizismus wie der Reformation gelten, und Luthers Leistung bestehe wesentlich in der Beseitigung der katholisierenden Tendenzen des Apostels. Nichtsdestotrotz habe dieser in seiner Lehre – und mit ihm die Kirche der Spätantike und des Mittelalters – „Geist vom Geiste Jesu“ bewahrt, den Luther endlich „entfesseln“ konnte. Dieser Geist zeugt nach Heitmüllers typisch liberaler Auffassung von „Gott als dem heiligen und zugleich gnädigen Willen“ (25), vom „Wert der Einzelpersönlichkeit“ (25 f.), vom religiös-sittlichen Persönlichkeitsideal und vom freudigen Glauben an „Gottes Vatergüte“ (26).

5. Schluß

Es kann nicht Aufgabe dieses Beitrags sein, die Luther- und Paulus-Exegesen Schlatters und Heitmüllers historisch und hermeneutisch zu untersuchen und einzuschätzen. Schlatters Luther-Auffassung hat der langjährige Präsident der Luther-Gesellschaft, Paul Althaus, bereits 1938 in seiner klassischen Abhandlung „Paulus und Luther über den Menschen“ grundlegender Kritik unterzogen, indem er aus den Quellen den positiven Gehalt und die theozentrische Ausrichtung der Rechtfertigungslehre Luthers sowie deren Unterschied zu Anselm hervorhob.²³

Rudolf Bultmann hat die liberale Theologie im allgemeinen und die religionsgeschichtliche Paulus-Interpretation im speziellen mehrfach einschlägig gewürdigt und kritisiert, wobei er besonders auf die existentielle Verzahnung von Glaube und Theologie bei Paulus hinwies.²⁴ Dabei vertrat Bultmann selbst in einer von Karl Barth mitforcierten Abkehr von anschaulicher Reich-Gottes-Arbeit ein jenseitiges Verständnis von Glaube und Rechtfertigung,²⁵ welches den oben unter 1. genannten deutschsprachigen Forschungskonsens zweifellos prägte.

An dieser Stelle kam es nur darauf an zu zeigen, daß deutschsprachige Forschung schon seit langem imstande war, die Intentionen von Paulus und Luther – auch mit verschiedenen theologischen Vorzeichen – historisch-hermeneutisch zu unterscheiden. Ebenso wurde deutlich, daß zentrale Anliegen der „New Perspective on Paul“ wie Luthers (vermeintliche) psychologische Eisegese, der reale Wandel der gerechtfertigten Person oder die Wertschätzung der Gesetzeswerke durch Paulus in der deutschsprachigen Forschung längst expliziert sind. Ihr Nachholbedarf ist also geringer zu veranschlagen, als es aus dem angelsächsischen Bereich zuweilen herüberschallt. Vielmehr hat sie sich mit ihrem ererbten historisch-kritischen Handwerkszeug jeglicher Ideologisierung der Exegese zu erwehren – und ihrer eigenen Geschichte zu besinnen.

²³ Paul Althaus, Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich, SLA 14, Gütersloh 1938, bes. 10–20.

²⁴ Rudolf Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung [1924], in: ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1993, 1–25; ders., Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft [1928], a. a. O., 114–133; ders., Zur Geschichte der Paulus-Forschung [1929], in: Karl Heinrich Rengstorf (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, WdF 24, Darmstadt 1964, 304–337, bes. 305–307, 318–329.

²⁵ Rudolf Bultmann, Die liberale Theologie (s. Anm. 24), 24: „Die Rechtfertigung ist nicht eine Qualitätsveränderung des diesseitigen Menschen, sondern ist immer nur als jenseitige in Gottes Urteil vorhanden. Der neue Mensch ist immer der jenseitige, dessen Identität mit dem diesseitigen Menschen nur geglaubt werden kann.“

Anhang: Der „Paulinismus“-Teil aus Wilhelm Heitmüllers Rede „Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums“, 1917, 18–27

[18] Die *protestantische* Christenheit sieht in Luthers Christentum die Erneuerung der wahren christlichen Religion, d. h. eine Rückkehr zum ältesten, zum Urchristentum und erkennt eben darin die Rechtfertigung der Reformation.

In *dieser* Form ist die protestantische Auffassung unter allen Umständen unhaltbar. Ein Urchristentum im Sinn einer einheitlichen, geschlossenen Größe, die man hätte erneuern können, hat es nie gegeben. Der Historiker erkennt in den neutestamentlichen Urkunden mehrere Formen der ältesten christlichen Religion, die bei gemeinsamer Grundlage doch erhebliche Verschiedenheiten zeigen.

Nun hat die wissenschaftliche protestantische Forschung diesen Satz dahin geändert – und diese Vorstellung herrscht allgemein –, daß das Christentum Luthers eine Erneuerung oder Wiederentdeckung des paulinischen Christentums, des sog. Paulinismus darstelle, oder wie andere sich ausdrücken, des Evangeliums in der grundlegenden Form des Paulinismus, wobei dann bald mehr bald weniger stark betont wird, daß natürlich nur an eine Erneuerung „im Geist einer neuen Zeit“ zu denken sei.

Dieses Urteil hat auf den ersten Blick zweifellos etwas Bestechendes und Überzeugendes. Luthers wie Pauli Christentum ist Erlösungsreligion in ausgesprochener Form. Und der allgemeine Rahmen, in den Luthers eigentümliches Erleben gespannt erscheint, ist das von der alten Kirche übernommene supranaturale Erlösungs-drama, dessen Grundlinien bereits bei Paulus vorhanden sind. Und über allen Zweifel scheint das Recht dieses Urteils dadurch gehoben zu werden, daß die lutherische Fundamentallehre, die von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, nach Luthers eigenem Zeugnis unmittelbar, ja wörtlich aus den paulinischen Briefen gewonnen und entnommen ist.

Aber bereits diese scheinbar sicherste Erkenntnis ist |[19] ein Irrtum. Luthers Rechtfertigungslehre ist nicht die paulinische. Schon die Stellung dieser Anschauung ist ganz verschieden bei Paulus und bei Luther. Bei Luther steht sie schlechthin im Mittelpunkt: einfach deshalb, weil seine Bekehrung in dem Rechtfertigungserlebnis bestand. In Pauli Bekehrung dagegen handelte es sich nicht um Sünde und Vergebung, sondern um die Frage, ob der gekreuzigte Jesus der Messias sei. Die Rechtfertigungslehre aber war bei ihm von Haus aus eine Kampf- und Verteidigungslehre: sie ist erst dem Missionar Paulus in seiner Mission erwachsen und diente dazu, seine gesetzesfreie Heidenmission gegenüber judenchristlichen Angriffen und Anschauungen zu verteidigen. Daß die Heiden, um selig zu werden, nicht erst nötig haben, Juden zu werden, daß die jüdische Religion nicht fähig sei, zum Heil zu führen: das ist ihr ursprünglicher Sinn. Daß diese Theorie dann auch Trägerin grundlegender religiöser Erkenntnisse des Paulus geworden ist, bleibt davon unberührt.

Vor allem: bei Luther ist sie individuelle Heilslehre, sie faßt den *Einzelnen*, sein Heil und seine Heilsgewißheit ins Auge. Paulus denkt bei ihr an die *Menschheit*. Bei Luther ist sie die Antwort auf die allerpersönlichste Frage des einzelnen Christen: wie werde ich der Vergebung gewiß? – Sie beschreibt, wie der Einzelne aus der Sünden-Not zur Ruhe und zum Frieden mit Gott gelangt. Bei Paulus aber ist diese Lehre ein Theorie der objektiven Heilsbeschaffung; sie beschreibt die große göttliche Heilstat des Sühnopfers auf Golgatha und ihre Folgen für das Verhalten Gottes, der nun alle Menschen, Juden und Heiden, freisprechen kann ohne alle Leistung.

Das heißt, im Grunde können und dürfen diese in den Formeln übereinstimmenden Lehren Pauli und Luthers überhaupt nicht eigentlich parallelisiert werden: sie lie-

gen [[20] auf verschiedenen Flächen, sie antworten auf verschiedene Fragen. Auf die Frage Luthers: „Wie werde ich des gnädigen Gottes gewiß?“ würde Paulus gar nicht mit der Rechtfertigungslehre antworten, sondern mit dem Hinweis auf den Komplex religiöser Erfahrungen, den er in der Vorstellung vom Geist zusammenfaßt: der Geist macht den Christen der Kindschaft, des Heils gewiß. Was Paulus in der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes zusammenfaßt, ist für Luther erst die Voraussetzung für sein Rechtfertigungserlebnis: nämlich die Tatsache, daß Gott aus freier Gnade in Jesu Sühnopfer das Heil beschafft hat, das nur im Glauben angeeignet zu werden braucht.

Der tiefgehende Unterschied beider Größen zeigt sich noch deutlich an zwei anderen Punkten: Luthers vorwärts treibende Anschauung, wenigstens seine ursprüngliche, sieht in dem *von Gott geweckten Glauben selbst die Gerechtigkeit*, der *Glaube ist die Gerechtigkeit*; bei Paulus ist er die Voraussetzung oder die Bedingung für das Geschehen der Gerechtigkeit. Und zweitens: für Luther ist dieser Glaube die unmittelbare Quelle eines neuen Lebens, ja das neue Leben selbst: Paulus bedarf zur Erklärung des neuen sittlichen Verhaltens noch der Berufung auf die übernatürliche Gabe des Geistes.

Kurz, Luther hat von *seiner* Fragestellung und *seinem* Erlebnis aus die paulinischen Ausführungen gelesen und den eigenen neuen religiösen Besitz in sie hineingelesen: ein in der Geistes- und Religionsgeschichte nicht seltener Vorgang.

Ganz gewiß verspüren wir deutlich, daß in beiden Gebilden der gleiche Geist lebendig ist. Gleich ist in beiden die grundlegende Erkenntnis, daß im Verhältnis von Gott und Mensch Gott allein handelt und gibt, daß der Mensch nur empfängt und sich hingeben kann. Aber eine [[21] Erneuerung der paulinischen Rechtfertigungslehre kann die lutherische Fundamentallehre nicht genannt werden.

Dies Urteil gilt nun aber nicht nur von diesem einzelnen, freilich grundlegenden Punkt, sondern von dem gesamten Christentum Luthers im Verhältnis zum Paulinismus. Dem evangelischen Bibelchristen ist es wohl überraschend, aber bei unbefangener geschichtlicher Würdigung wird man sich immer weniger der Erkenntnis verschließen können, daß Luthers Evangelium von dem paulinischen Verständnis des Evangelium gerade an manchen *der* wichtigen Punkte abweicht, an denen es sich auch von dem altkirchlichen und dem mittelalterlichen unterscheidet: das heißt mit anderen Worten, daß Paulus in mancher Hinsicht nicht sowohl der Vater der Reformation als vielmehr der alten und mittelalterlichen Kirche ist.

Viel mehr als die Rechtfertigungslehre ist für Luther entscheidend seine Auffassung vom Glauben; und hier berührt er sich in der Tat recht nahe mit Paulus. Aber von einer Erneuerung kann auch hier nicht die Rede sein: der *lutherische* Glaubensbegriff überragt den paulinischen bei weitem an Tiefe und Kraft. Der paulinische Glaube ist viel mehr Anerkennung und Unterwerfung unter die Heilsveranstaltung, viel mehr Autoritätsglaube als der lutherische. Vor allem: während bei Luther der Glaube als Gesinnung das ganze Wesen der subjektiven Religion ausmacht, spielt in dem religiösen Leben des großen Heidenapostels, wie in der alten und mittelalterlichen Kirche, neben dem Glauben eine beherrschende Rolle die *Begeisterung*, der Enthusiasmus, die Inspiration; und im Zusammenhang damit die *Mystik*. Christ sein ist für Paulus wie für die alte Kirche: erfüllt sein mit himmlischen, göttlichen Kräften.

Und ebenso findet sich bei ihm deutlich die Anbahnung dessen, was Luther über den Haufen geworfen hat, [[22] nämlich die zwei Kreise der Frommen, der Inspirierten im eigentlichen Sinn und der unmündigen Christen.

Damit hängt dann zusammen, daß Paulus ganz anders als Luther, der sich mit seinem religiösen Erleben an die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus gebunden

fühlte, von dem geschichtlichen Jesus absieht und von unmittelbaren Offenbarungen Gottes und Christi lebt – was Luther mit aller Schärfe als Schwärmerei bekämpft. Die Sakramentsvorstellung, die Luther vor allem wenigstens grundsätzlich zerstört hat, findet sich in ihren Anfängen deutlich bei Paulus. Und nicht minder die Anschauung von der Kirche als der supranaturalen Heilsanstalt – nämlich in der Vorstellung der durch Taufe und Abendmahl hergestellten Einheit des mystischen Leibes Christi. Als ein Fortschritt von unmeßbarer Tragweite erscheint uns bei Luther die Zertrümmerung des mittelalterlichen Heiligtumsideals und die Erschließung des bürgerlichen und staatlichen Lebens für die Betätigung des Frommen. Noch ist Luther ja nicht ganz frei von der asketischen Betrachtung dieser Lebensgebiete: aber mit aller Energie macht er sie selbständig und gestaltet sie zu Feldern der Betätigung der Berufstreue. Auch hier ist Paulus der Vorläufer weniger Luthers als der altkirchlichen Anschauung. Ich brauche nur an eins zu erinnern: Pauli Ausführungen über die Ehe, 1. Kor. 7, sind mit Luthers echter Anschauung schlechthin unvereinbar.

Nein, Wiederherstellung oder auch nur Erneuerung des Paulinismus war Luthers Christentum nicht: es bedeutet vielmehr die Beseitigung wichtiger Elemente des paulinischen Christentums, derjenigen nämlich, welche die katholische Kirche mit begründet haben. Daß Luther selbst überzeugt war, sein Evangelium bei Paulus gefunden zu haben, werden wir nicht als Beweis dagegen betrachten |[23] dürfen: das ist eine Erscheinung, die psychologisch in der Struktur aller Buchreligion begründet ist.

Die Formel „Erneuerung des Paulinismus“ oder auch des Urchristentums trifft nicht nur nicht den Tatbestand, sondern auch nicht das Wesen der Reformation, sie ist vor allem nicht der Schlüssel zum Verständnis für die vorwärts treibende Kraft des Christentums Luthers. Schon ein Blick in die Reform-Geschichte jener Zeit müßte vor dieser Erklärung warnen. Die reformatorischen Bewegungen vor Luther, die Täufer zur Zeit Luthers, die humanistischen Reformbestrebungen schlossen sich zum Teil viel bewußter und radikaler an das Urchristentum, ja an das sog. Christentum Christi an. Und doch haben sie es nicht zu ernsthaften kirchlichen Neubildungen gebracht.

Noch mehr warnt eine allgemeine geschichtliche Erwägung. Die Geschichte repetiert niemals, und wirklich folgenreiche Wendungen in der Geschichte der Religionen sind niemals Wiederholungen oder bloße Erneuerungen früherer Entwicklungen.

Trotzdem ist Luthers Christentum *nicht* eine *neue Religion* zu nennen. Die Geschichte weist eine andere Erklärung. Wir müssen dabei freilich mit mancherlei Vorstellungen brechen, die bisher als selbstverständlich galten. Nicht nur mit der schon berührten Meinung, das Urchristentum sei eine einheitliche Größe, zu der man irgendwie zurückkehren könne, sondern auch mit der uns in Fleisch und Blut übergegangenen Anschauung, das neutestamentliche Christentum sei die normative oder auch nur klassische Ausprägung des Wesens der christlichen Religion, an welche die Christenheit sich immer wieder eng anschließen müsse. Für die geschichtliche Betrachtung sind die neutestamentlichen Formen des Christentums vielmehr nur die ersten, allerdings kraftvollen, Versuche zur Entfaltung dessen, was wir christliche Religion nennen.

[[24] Aber ebenso muß die geschichtliche Betrachtung auch die in der modernen Theologie vielfach beliebte Anschauung ablehnen, als sei die Predigt Jesu, oder wie man sagt: das von ihm verkündigte „Evangelium“, die älteste Form des Christentums oder gar die klassische Gestaltung seines Wesens. Jesu religiöses Leben und seine religiöse Anschauung ist eine ganz individuelle Größe und gehört religionsgeschichtlich betrachtet als krönender Abschluß in die Geschichte der prophetisch-jüdischen Religionsentwicklung, aber ist nicht Christentum.

Christentum oder christliche Religion ist erst da vorhanden, wo Jesu Frömmigkeit, verbunden mit dem eigentümlichen Geheimnis seiner Person, dessen Eindruck die ältesten jüdischen Jünger in dem Titel Messias zusammenfaßten, mehr oder weniger beherrschend in das geistige und religiöse Leben anderer eintritt.

Jesu Predigt, bezw. Frömmigkeit und mit ihr verbunden das Geheimnis seiner Person sind nicht der einzige aber der wichtigste Faktor für die Entstehung christlicher Religion. Wie Edelerze werden sie in den Schmelztiegel der Religionsgeschichte, der Religionen und Kulturen geworfen. Die Geschichte des Christentums besteht nun in der Geschichte der unendlich mannigfaltigen und verschiedenartigen Gebilde, welche durch die Verbindung dieses Edelmetalls mit den Religionen, Kulturen, den nationalen, sittlichen Kräften der Völker und Zeiten entstehen, zu denen das Evangelium gelangt. Eine Aufwärtsentwicklung dieser Gebilde aber erfolgt nicht durch die Rückkehr zu den ältesten Stufen der Entwicklung, sondern durch eine immer reinere Auswirkung und kräftigere Vorherrschaft der Hauptfaktoren christlicher Religionsbildung, der Religiosität und der persönlichen Kraft Jesu.

[25] Luther gehört in die abendländische Entwicklung des Christentums: und in ihr bedeutet er einen bedeutsamen Schritt der Aufwärtsbewegung. Die abendländische Kirche stand von Haus aus unter dem bestimmenden Einfluß des paulinischen Christentums. Dieses paulinische Christentum selbst war eine höchst eigenartige und kraftvolle Abart des hellenistischen (Heiden-) Christentums, das sich bald nach dem Tode Jesu neben der jüdischen Form der Jesus-Religion entwickelte.

Bei der Entstehung des Paulinismus haben jüdisch-pharisäische, hellenistisch-jüdische und vor allem hellenistisch-gnostische Kräfte eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Die Überlieferung über den geschichtlichen Jesus, also Jesu Frömmigkeit, trat dabei schon zurück; die Nachwirkung der Persönlichkeit Jesu war bereits dogmatisch-mythisch gefaßt in die Predigt vom auferstandenen und mit den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn. In Analogie zu hellenistisch-orientalischen Vorstellungen gestaltete sich diese Predigt von dem gestorbenen und auferstandenen Messias auf heidnischem Boden zu der Botschaft von dem Mensch werdenden, leidenden und auferstehenden göttlichen Wesen Jesus Christus und bildete die Unterlage für die dualistisch-pessimistische Erlösungsreligion von ungewöhnlicher Kraft und Glut, die wir bei Paulus vor uns haben.

Trotzdem lebte in dieser Form des Christentums, die *äußerlich* einer hellenistischen Mysterien-Religion sehr ähnlich erscheinen konnte, in kraftvollster Weise Geist vom Geiste Jesu: in der Vorstellung von Gott als dem heiligen und zugleich gnädigen Willen, der die Sünde verurteilt und vergibt, in der tiefen Erkenntnis, daß alle Religion Kraft Gottes, Gnade allein sei, und nur Glaube darauf antworte, wie sie in der paulinischen Rechtfertigungslehre formuliert ist, in dem Glauben an den Wert [26] der Einzelpersonlichkeit, in der Erfassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, in dem Persönlichkeitsideal, das den ewigen Wert der Persönlichkeit in der Selbstverleugnung und Selbsthingabe sieht, vor allem in der Erfassung des Glaubens, der sich fest und sicher und freudig auf Gottes Vatergüte verläßt. Das alles ist im Paulinismus Geist vom Geiste Jesu.

Lange blieben diese spezifisch evangelischen Kräfte des paulinischen Christentums in der abendländischen Kirche gebunden. Nur allmählich und auf einzelnen Strecken der Entwicklung wurden sie entfesselt. Augustin, die deutsche Mystik sind Marksteine in dieser Entfaltung. Den Höhepunkt dieser Linie bildet Luther, der demnach nicht nur eine Revolution im abendländischen Christentum, sondern auch den Abschluß der Entwicklung einer vorhandenen, freilich nicht sehr kräftigen Linie bedeutet.

Unter der Einwirkung Augustins, der deutschen Mystik und der nominalistischen Theologie gelangte das in Luther lebendige, echt deutsche Drängen auf persönliches Erleben der Religion, deutsche Innerlichkeit und deutscher Wirklichkeitssinn, kurz die in Luther verkörperte deutsche Seele zu einer eigenartigen, kraftvollen Erfassung der im Paulinismus enthaltenen Jesus-Kräfte. Auf diese Weise entstand, wie wir sahen, nicht eine Erneuerung des Paulinismus: wesentliche Elemente desselben wurden vielmehr abgestoßen und ausgeschieden – sondern eine schöpferische, originale Gestaltung der das Christentum bildenden Grundkräfte, soweit sie im Paulinismus lebendig waren: ja, über diesen Paulinismus hinaus fand Luther den Weg unmittelbar zu der in Jesus selbst erschlossenen religiösen Kraftquelle, auch hier nicht, um einfach herüberzunehmen, sondern weiterzuführen und zu vertiefen.

Nicht Religionsstifter ist Luther gewesen, aber er war auch nicht bloß Schriftausleger oder Reformator, [[27] Erneuerer im engeren Sinn, sondern er war religiöser Genius, der eine neue Wendung in der Entwicklung des abendländischen Christentums heraufführte. Die vorwärts treibende Kraft des ihm eigentümlichen Christentums aber lag in der schöpferischen Erfassung und Gestaltung wichtiger in Jesus erschlossener Grundkräfte, das Eigenartige in der Vermählung deutscher Seele mit diesen Grundgedanken und Grundkräften des Evangeliums. Daß diese Neugestaltung trotz kräftiger Ausscheidung fremdartiger Elemente des paulinischen Christentums im allgemeinen in der Richtung des Paulinismus erfolgte, war in der Stellung Luthers in der abendländischen Kirche begründet und war notwendig für seine Wirkung in seiner Zeit und in dieser Kirche, bedeutete aber zugleich zum Teil eine starke Einengung und Schranke für die weitere Entwicklung.

Daß eine weitere Entwicklung über die Reformation hinaus eingesetzt hat, wissen wir; daß sie einsetzen mußte, ist uns verständlich. Denn jede Zeit hat ihre Aufgabe in der Gestaltung des Christentums; und Gottes Offenbarung steht nicht still. Bleibende und grundlegende Bedeutung hat aber das Christentum Luthers für uns, *weil* und *soweit* es eine kraftvolle Erfassung von Grundlagen des Christentums durch die deutsche Seele ist.

Pfarrer z. A. Dr. Matthias Dreher, Pfarrer-Bezler-Straße 23, 86316 Friedberg-Stätzing; E-Mail: drdreher@gmx.de

Bücherschau

Lubomir Batka: **Peccatum radicale**. Eine Studie zu Luthers Erbsündenverständnis in Psalm 51, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2007, 279 S. – ISBN 978-3-631-56228-4 (Europäische Hochschulschriften Reihe 23 Theologie 847).

Zentraler Bestandteil der Theologie ist für Luther die Erkenntnis des sündigen Menschen und des rechtfertigenden Gottes. Der „homo reus et perditus“ und der „deus iustificans vel salvator“ bilden das „subiectum Theologiae“ (WA 40,II; 328,1f.). Die bekannte Gegenstandsbestimmung der Theologie formulierte Luther am 11. Juni 1532 im Rahmen seiner Vorlesung über Psalm 51 und leitete damit seine Darstellung der (Erb-)Sündenlehre ein, die er in diesem, von ihm geschätzten und seit 1513 immer wieder ausgelegten Bußpsalm repräsentiert fand. Von dieser Beobachtung geht der slowakische Theologe Lubomir Batka in seiner im Sommersemester 2004 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommenen systematisch-theologischen Dissertation aus und fragt anhand der verschiedenen Auslegungen zu Psalm 51 – vornehmlich der Enarratio von 1532 – nach der Entfaltung von Luthers Erbsündenlehre. Ziel der gut lesbaren und profunden Studie ist es, Luthers Entwicklung des Erbsündenverständnisses im Rahmen seiner reformatorischen Theologie zur Darstellung zu bringen. B. folgt bei der Bestimmung der „reformatorischen Wende“ (und nicht nur dort) konsequent der Position seines Doktorvaters Oswald Bayer und unterscheidet aufgrund der Spätdatierung (Frühjahr 1518) zwischen „vorreformatorischen“ und „reformatorischen“ Schriften Luthers zur Auslegung von Psalm 51.

Umsichtig berücksichtigt B. den Einfluß der antipelagianischen Schriften Augustins auf Luthers Sündenverständnis seit 1516, indem er u. a. die hierfür bedeutende Römerbriefvorlesung mit einbezieht.

Den Aufriß seiner Arbeit orientiert B. an der Grundthese: „Über die Erbsünde kann man nur in der dialektischen Spannung der Bestimmung des Gegenstandes der Theologie richtig sprechen. In dieser Spannung oszillieren beide Pole dieser These [sündiger Mensch und rechtfertigender Gott] um das Zentrum, das die Christologie bildet.“ (34) So entfaltet B. im ersten Teil (A) die Erbsündenlehre überzeugend unter den Stichworten „Sünde“ und „Tod“ und folgt im zweiten Teil (B) aus der Perspektive der Rechtfertigung mit ihren Begriffen „Gerechtigkeit“ und „neue[m] Leben“ den Ertrag für die Darlegung der Erbsündenlehre. Im etwas knapp geratenen dritten Teil (C) entwirft er schließlich skizzenhaft Überlegungen zur Urstandsproblematik unter dem Titel „Glauben und Leben in der Welt“.

Die Erbsünde (*peccatum originale*) bezeichnet Luther in Verbindung mit dem neutestamentlichen Gleichnis vom Baum und seinen Früchten als Wurzel-sünde (*peccatum radicale*). Wie der von der Wurzel her verdorbene Baum nur schlechte Früchte tragen kann, so ist die Erbsünde eine bleibende und unausrottbare Größe im Leben des Menschen (42f.). Dieses von Luther vielfältig gebrauchte Bild vom Baum interpretiert B. im weiteren Verlauf seiner Untersuchung mehrfach (107, 144, 239 u. ö.). Nachdem die Radikalität, Totalität und Universalität des Sünderseins „*coram deo*“ nachgewiesen ist, zeichnet B. die theologische Entwicklung des Wesens der Erbsünde bei Luther nach, die in der Enarratio als

Korruption aller Bereiche des Menschlichen (der Vernunft, des Willens und des Leiblichen) radikal und allumfassend bestimmt wird (Teil A). Die im ewigen Tod des Menschen gipfelnde Sündenlehre verknüpft B. am Wendepunkt seiner Studie mit der dem Menschen zugewandten und Leben bringenden Rechtfertigung Gottes (Teil B). Aus dieser Perspektive und unter Berücksichtigung der Differenzierung von Gesetz und Evangelium eröffnet sich für B. die zentrale Bestimmung der reformatorischen Wurzelsünde als „Unglaube an die barmherzige Gerechtigkeit und lebensschaffende Verheißung Gottes in Christus“ (265).

Obleich die systematisch-theologische Studie neuzeitlichen Anfragen an die Erbsündenlehre nur wenig Platz einräumt, liegt ihre Stärke gerade in der pointierten Konzentration auf Luthers Erbsündenlehre. Von dort her erweist sich die Arbeit als eine theologische Fundgrube, die zu einer vertieften Beschäftigung mit der reformatorischen Theologie anzuregen vermag. Der wissenschaftliche Gebrauchswert der feinen Lutherstudie hätte durch ein Bibelstellen-, Personen- und Sachregister noch gesteigert werden können.

Christopher Spehr

Hanns Leiner: **Luthers Theologie für Nichttheologen**. Mit einem Vorwort von Wolfhart Schlichting, Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft 2007, 410 S. – ISBN 978-3-937965-66-6.

Wenn man gleich im ersten Satz des Vorwortes eines Buches über Luther die Frage liest: „Besteht das Unterscheidende (zwischen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Kirche) wirklich vor allem darin, daß die Evangelischen ‚Bischöfinnen‘ haben und erwägen, schwule Paare zu segnen?“, dann möchte man

das Buch am liebsten gleich ins Altpapier werfen. Bischöfinnen in Anführungszeichen, die die Legitimität der Amtsbezeichnung, ja Amtsübertragung in Frage stellen; dazu der durch seine Stereotypie nicht differenzierter und überzeugender werdende Vorwurf der Segnung schwuler Menschen (Schlichting hat Lesben vergessen), der die reflektierten Entscheidungen der lutherischen Kirche in dieser schwierigen Thematik offenbar nicht verstanden hat – man gewinnt den Eindruck, hier soll Luthers Theologie als Keule gegen Andersdenkende, also gegen sich mit den veränderten Bedingungen der Moderne auseinandersetzen und diese Bedingungen berücksichtigende Theologen und Theologinnen mißbraucht werden. Luther kann einem leid tun. Dabei hatten doch viele gehofft, daß diese Art „lutherischer“ „Theologie“ endlich zu Ende geht, und nun feiert sie in einem solchen Vorwort fröhliche Urständ.

Aber der Unterzeichnende hatte sich ja verpflichtet, das Buch zu rezensieren, und soviel sei vorweg gesagt: Die schlimmsten Befürchtungen bewahrheiten sich glücklicherweise nicht. Und man muß fairerweise auch sagen, daß der Text von Hanns Leiner – eine Zusammenstellung von 23 Gemeindevorträgen samt biographischer Einleitung – von dem Vorwort von Wolfhart Schlichting zu unterscheiden ist.

Die Kapitel bzw. Vorträge behandeln die meisten der zentralen Themen der Theologie Luthers in gut handhabbaren „Portionen“ von 15 bis ca. 20 Seiten. Der sprachliche Duktus ist auf Verständlichkeit bedacht, das theologische Reflexionsniveau für sehr interessierte Gemeindeglieder mit einem nicht unerheblichen Vorwissen nachvollziehbar. An neuerer Literatur sind Bernhard Lohses Buch über Luthers Theologie (1995) und Martin Brechts große Biographie verwendet, gelegentlich auch Einzelstudien jüngerer Datums; Hauptreferenz ist allerdings das

45 Jahre alte Buch über Luthers Theologie von Paul Althaus. Vor allem aber zitiert das Buch sehr häufig Luther selbst. Darin liegt sein Reichtum.

Nun muß es nicht immer ein Nachteil sein, sich auf ältere, bewährte Literatur zu stützen. Als Alttestamentler weiß ich z. B. den Kommentar von Hermann Gunkel zur Genesis von 1901 weit mehr zu schätzen als manche aktuelle Studie. Im Falle Luthers dagegen hat die neuere Forschung das Bild der Person nicht unerheblich präzisiert, während im Buch L.s ein Lutherbild begegnet, das schlicht überholt ist. Luther erscheint hier nämlich als ein einzelner, dessen Turmerlebnis unableitbar erscheint und der sich, auf nichts als seine Erkenntnis der evangelischen Wahrheit sich berufend und gründend, sein ganzes Leben lang fast einsam und allein mit der schrecklichen römischen Kirche auseinandergesetzt hat. Das führt in L.s Texten zu einem oft unangenehmen antikatholischen Affekt. Dabei lehrt uns etwa die Dissertation von Jens Martin Kruse, wie eng Luther mit anderen Wittenberger Theologen in Sachen Theologie und Kirchenreform zusammen gearbeitet hat, und die neueren Studien von Volker Leppin zeigen uns stärker als bisher Luthers Verwurzelung im Mittelalter, wobei mir klar ist, daß Leppins Sicht umstritten bleibt. Immerhin: Luther steht noch mit einem Bein im Mittelalter. Bei L. ist Luther in seiner Singularität eine unhistorische Gestalt; die neuere Forschung dagegen läßt ihn für uns in seinen sozialen und theologischen Bindungen lebendig werden und hebt damit gleichsam nebenbei seine Ökumenizität hervor.

Hinzu kommt ein weiterer Kritikpunkt. L. macht sich nicht die Mühe, Luthers Theologie systematisch darzustellen. Er argumentiert, Luther sei kein systematischer Theologe gewesen, vielmehr sei seine Theologie aus dem Leben entwickelt (vgl. 12–14). „Es ist ‚existenzielle Theologie‘, die Luther treibt. Dar-

um hat er auch kein System entworfen“ (13). Diese Begründung (darum), diese Entgegensetzung von existentieller und systematischer Theologie verstehe, wer will. Mir leuchtet sie überhaupt nicht ein. Eine Systematisierung kann zum einen als Dienstleistung für den Leser oder die Leserin verstanden werden, zum anderen erfordert sie ein über eine punktuelle thematische Deskription hinausgehendes Eindringen in Luthers Theologie in ihrer ganzen Komplexität, welches L. eben nicht leistet: nicht leisten kann oder will. Das ist einfach nur ärgerlich.

Formal ärgerlich ist, daß L. sich nicht die Mühe gemacht hat, seine Texte auf das Jahr 2007 hin zu aktualisieren. So reibt sich der Leser verwundert die Augen, daß Johannes Paul II. als „der gegenwärtige Papst“ angesprochen wird (50).

Summa: L.s Buch ist nicht zu empfehlen; statt dessen sollten theologisch interessierte Leserinnen und Leser zum Buch von Oswald Bayer greifen, das einen ähnlichen Interessentenkreis anspricht, oder zu den neueren Gesamtdarstellungen zu Luther von Reinhard Schwarz, Thomas Kaufmann oder Albrecht Beutel – oder, wer es etwas schwerer, um nicht zu sagen: kontroverser mag, zur neuen Biographie von Volker Leppin.

Klaus Grünwaldt

Wittenberger Lebensläufe im Umbruch der Reformation. Wittenberger Sonntagsvorlesungen, hg. vom Evangelischen Predigerseminar/Peter Freybe, Wittenberg: Drei-Kastanien-Verlag 2005, 184 S. – ISBN 3-933028-94-9 und 3-933028-86-8.

Unter der nüchternen Überschrift verborgen sich interessante Einblicke in die Lebens-Brüche und -Aufbrüche so unterschiedlicher Gestalten wie der Reformatoren Luther (*Volker Leppin*), Georg

Major (*Markus Wriedt*) und Karlstadt (*Volkmar Joestel*), der Fürsten Philipp von Hessen (*Johannes Schilling*) und Johann Friedrich von Sachsen (*Siegfried Bräuer*) sowie des kursächsischen Juristen Hieronymus Schurff (*Heiner Lück*). Den Abschluß bildet eine kurze Geschichte des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg nach 1945 von *Peter Freybe*. Zwei Darstellungen seien hier eingehender besprochen:

Im ersten Beitrag führt *Volker Leppin* die Brüchigkeit des seit dem 19. Jahrhundert prägenden Bildes Luthers als Heldentypus vor Augen. Dem Bild des starken Heroen stellt L. einen „Luther jenseits dieser tradierten Bilder“ (12) entgegen. Er räumt schonungslos mit Luther-Legenden auf, die den Heldenmythos befördern, indem er sie auf ihren historischen Wahrheitsgehalt und ihre Intention hin prüft. Ob Thesenanschlag, Stotternheimer Bekenntnis oder das viel diskutierte „Turmerlebnis“ – in all diesen Fällen dekonstruiert L. das Bild Luthers als eines tatkräftigen, von seiner theologischen Einsicht beflügelten Mannes und findet statt dessen einen „schwachen Luther“ (19), der von Freunden und Gegnern zur theologischen Konsequenz genötigt und so erst von den Zeitumständen zum Reformator gemacht wurde. Lediglich im „Kairos“ (21) der Jahre 1520–1525 war Luther wirklich „Gestalter seiner Zeit“ (22). L.s Fazit: „Die Zeiten, in denen man meinte, dass große Männer Geschichte schreiben, ist vorbei – wohl auch für die Kirchengeschichte und die Person Martin Luthers.“ (24) Man findet hier eine Kurzfassung dessen, was L. in seiner 2006 erschienenen Lutherbiographie ausführt (vgl. im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 45–55). Mit seiner pointierten Interpretation bietet L. ein interessantes Gegenmodell zur immer noch verbreiteten Lutherglorifizierung, die das Fragmentarische in Luthers Leben nicht zu sehen vermag.

Sein „schwacher Luther“, der in den systemischen Zusammenhängen seiner Zeit verstanden sein will, ist notwendiges Korrektiv zu jenem monolithischen Bild des Reformators. Allerdings wird Luther in L.s Darstellung doch allzu passiv. Es wäre darum weiter zu fragen: Wie umtriebig war der Getriebene?

Einem ganz anderen „Bruch“ im (Beziehungs-)Leben eines Menschen wendet sich *Johannes Schilling* zu, wenn er das „Drama“ (76) um die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen beleuchtet. Unter der Überschrift „Das Evangelium auf Abwegen – das Gewissen sucht Auswege“ werden die Dramatis personae, neben Philipp auch seine beiden Ehefrauen Christine und Friederike sowie die Reformatoren Bucer, Melancthon und Luther, vorgestellt und ihre Rollen in den verschiedenen Akten des Schauspiels um die „Liebesblödigkeit“ (Genanzino) des Fürsten beschrieben. Philipps Schreiben an die Wittenberger Reformatoren, „ein persuasiver Angriff ohne Beispiel“ (86), wird von Sch. erhellend analysiert (leider in den meisten Fällen ohne moderne Übertragungen der frühneuhochochdeutschen Zitate). Dabei vermeidet der Autor moralische Urteile und arbeitet mit Einfühlungsvermögen, aber auch mit der gebotenen Distanz, die „Zerrissenheit eines Mannes in mittleren Lebensjahren“ (83) heraus, der als reformatorischer Christ mit der Schrift und dem Verweis auf seine Seelennot argumentiert und bei den Wittenberger Reformatoren nach Auswegen aus seiner Lebenskrise sucht. Deren im Dezember 1539 verfaßter „Beichtrat“ bleibt nach Sch.s Analyse jedoch theologisch fragwürdig. Das Zugeständnis an Philipp geschieht um den Preis einer Umkehrung der Gewichtung von mosaischem Gesetz und Verkündigung Jesu – ist also: „Evangelium auf Abwegen“. So korrespondiert dem „einen großen politischen Fehler“ (77) Philipps der theologische „Fehltritt“ (88) seiner

reformatorischen Gutachter –mit beidem sind die Beteiligten, wie Sch.s abschließende Darstellung der weiteren Entwicklungen zeigt, am Ende nicht glücklich geworden.

Arne Dembek

Martin Krarup: **Ordination in Wittenberg.** Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, XIII, 354 S. – ISBN 978-3-16-149256-3 (Beiträge zur historischen Theologie 141).

Die Ordination mag nicht zu den „großen“ Themen der Theologie zählen, sie wird aber mit großer Programmatik diskutiert. Das zeigten zuletzt die Kontroversen im ÖAK (KuD 51 [2006], H.1) sowie um die einschlägigen VELKD-Dokumente (TVELKD 130, 2004; Ordnungsgemäß berufen, 2006). Nun legt Vf. seine von Dorothea Wendebourg betreute Dissertation vor, die die geschichtliche Entwicklung der Ordination im Einzugsgebiet der Wittenberger Reformatoren rekonstruiert und dabei neben den theologischen besonders deren politische und pragmatische Motive herausarbeitet.

Die Untersuchung widerspricht durchweg der These, daß die evangelische Ordination erst mit dem Aussterben der noch zum Priester geweihten ersten Generation reformatorischer Amtsträger entstanden und darum wie die Priesterweihe eine Bedingung für die Amtsübernahme sei (193f.). Vielmehr kann Vf. neben der vermeintlich singulären Ordination Georg Rörers (1525) weitere frühe Beispiele wahrscheinlich machen (100–104), bei denen sämtlich das Weihethema keine Rolle spielt. Im ganzen interpretieren die Wittenberger die Ordination nicht auf den Amtsträger, sondern auf die ihn berufende Gemeinde hin (313

u. ö.). Vor allem Luther attestiert 1523 den Gemeinden in Leisnig und Böhmen ein biblisches Recht der Pfarrerberufung. Die Ordination ist deren Ausdruck und daher auf die berufende Gemeinde beschränkt. Die grundsätzliche Gemeindebindung hat also programmatische Züge, wandelt sich aber unter dem Einfluß politischer Pragmatik.

Aufs ganze gesehen: Die Ordination vollzieht nicht mehr, sondern „bestätigt die Berufung“ (270). Als z. B. Luther 1524/25 nach dem mißglückten Versuch, persönlich die Gemeinde Orlamünde von ihrer Wahl Karlstadts als Pfarrer abzubringen, skeptischer über die theologische Urteilskraft der Gemeinden denkt (81f.), erscheint ihm die Ordination als Bestätigung des biblischen Berufsrechts durch menschliche Instanzen. So agieren bei der Ordination Rörers die Wittenberger Instanzen Universität und Rat gemeinsam mit dem Stadtpfarrer Bugenhagen (94f.).

Daß die Ordination gleichwohl erst zehn Jahre danach für ganz Kursachsen geregelt wird, folgt laut K. ebenfalls politischer Pragmatik, denn *vor* dem Augsburger Reichstag hätte ein so schwerer Eingriff in die bischöfliche Jurisdiktion jegliche Einigung mit den Altgläubigen unmöglich gemacht (104), *nach* dem Reichstag aber mußte das mit der Absage an die bischöfliche Jurisdiktion entstandene „Machtvakuum“ (203) neu gefüllt werden. Etliche der reformatorischen Maßnahmen im Zusammenhang mit der Ordination sind K. zufolge vor diesem Hintergrund zu sehen. Hierzu zählt die Übertragung der kanonistisch sog. *Konfirmation* der Ordinierten vom Bischof auf den Landesherrn, was 1535 im Erlaß des ernestinischen Kurfürsten vorgesehen (202f.), nach einer These des Vf. ab 1539 für den albertinischen Landesteil am Torgauer Hof sogar Praxis war (295). Stärker etablierte sich freilich unter dem Einfluß Melanchthons und der Visitatio-

nen das *Lehrexamen* als in die Ordination integrierte Bestätigung der Berufung, zeitweise durch ein Gelöbnis des Ordinanden (269) ergänzt.

Daß das Examen nach langem Streit (133 f.) zentral in Wittenberg und nicht gemeindenah bei den Superintendenten angesiedelt wird, ist wiederum pragmatisch mit der besseren Durchführbarkeit begründet (192) und soll die gemeindliche Berufung nicht antasten, auch wenn diese in der Praxis meist durch Patrone wahrgenommen wird. Selbst die seit 1535 räumlich und zeitlich unbefristete Wirkung der Ordination soll K. zufolge deren Gemeindebindung nicht tangieren, sondern entspricht der Praxis, daß Wittenberg ab 1537 ein „europäisches Ordinationszentrum“ (302) wird.

Im ganzen ist die Untersuchung durch die Auswertung einer Fülle verstreuter Brief- und Gutachtentexte sehr plastisch, teils fesselnd zu lesen und vermag mit ihrer Pragmatik die gegenwärtige Diskussion in ihrer konfessionellen Programmatik zu entschärfen. Die geschichtlichen Verknüpfungen sind freilich für zwei Eckpunkte der Ordinationsgeschichte nicht überzeugend: Daß Rörers Ordination als „deutliches Signal“ gegen den Bauernaufstand zu verstehen sei, der ein gemeindliches Pfarrwahlrecht mißbräuchlich reklamiere (96; vgl. 82), scheint trotz zeitlicher Berührungspunkte ebenso hergeholt wie das Verständnis der zentralisierten Ordination ab 1535 als konsolidierende Abwehrmaßnahme angesichts des Münsteraner Täuferreichs (200). Auffällig ist zudem, daß eine Untersuchung, die die reformatorische Gemeindebindung der Ordination unterstreicht, die gemeindliche Lehrbeurteilung als Bestätigung der Ordination nicht über Luthers Orlamünder Erfahrungen hinaus verfolgt, obwohl K. selbst anmerkt, daß es „sachgemäß und wünschenswert“ wäre, den Gemeinden die Ordination „zurückzugeben“ (209).

Wenn die reformatorischen Quellen dazu tatsächlich schweigen, so liegt hier ein Punkt vor, an dem reformatorische Kirche heute die Reformatoren nicht einfach „kopieren“ darf, wie K. mit Recht bilanziert (317).

Henning Theißen

Lucian Hölscher: **Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland**, München: C. H. Beck 2005, 466 S. – ISBN 3-406-53526-7.

„Eine Geschichte der protestantischen Frömmigkeit“, darin hat der Autor recht, „ist bislang noch nicht geschrieben worden“ (11) Offenkundig liegt das an der Schwierigkeit der Aufgabe. Ansätze freilich gibt es durchaus, spätestens seit Gottfried Arnolds „Unpartheyischer Kirchen- und Ketzehistorie“ von 1698/99. Es bedarf zunächst einer Verständigung darüber, was eigentlich in einer solchen Geschichte zur Darstellung kommen soll. Denn „das Heimliche“ der Kirchengeschichte – um es mit Harnacks Worten zu sagen – oder eben eine Geschichte individueller oder kollektiver Religiosität ist eine besondere Herausforderung. Gewiß kann man quantitative Daten als Teil einer solchen Geschichte präsentieren, aber die Häufigkeit des Kirchenbesuchs oder die Häufigkeit der Teilnahme am Abendmahl etwa sind Indikatoren von „Kirchlichkeit“, vielleicht auch von „Frömmigkeit“, nicht aber diese selbst. Warum H. weder von Ego-Dokumenten noch in höherem Maße von der reichen Kirchenliederdichtung als Quellen Gebrauch macht, ist nicht recht verständlich.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: „Die letzte Zeit vor dem Ende der Welt (1520–1680)“, „Das Zeitalter der Aufklärung (1680–1800)“, „Das Zeitalter der

Kirche (1800–1914)“. Mit dem Ersten Weltkrieg sieht der Verfasser einen neuen Raum der „Gesellschaft“ gegeben, „in dem sich Kirche und Religion als geistige und soziale Mächte zu bewähren hatten“ (407), den er nicht mehr darstellt.

Der hier zu betrachtende erste Teil über das 16. (und das 17. Jahrhundert) ist gewiß der schwächste des Buches. Man merkt der Darstellung an, daß der Verfasser in dieser Epoche nicht selbst geforscht hat und daß er in diesen Jahrhunderten nicht zu Hause ist. Wenn man aber gleichsam eine Innenansicht des Christentums liefern will, dann muß man mit der Sache ganz besonders vertraut sein. H. beschreibt zunächst den Horizont der Zukunftserwartung (19–22), also ein Konzept von Heilsgeschichte (der Begriff freilich fehlt bei ihm), und meint: „Die Naherwartung des Weltendes war im strengen Sinne keine geschichtliche Erwartung“ (22). Das mag richtig sein, aber gerade der Paradigmenwechsel in dieser Hinsicht gehört zu den Elementaria protestantischer Frömmigkeit.

Die relative Fremdheit des Verfassers gegenüber den älteren Zeiten ist immer wieder auch in den Formulierungen zu spüren. So ist etwa die aufklärerisch tönende Bezeichnung des Gottesdienstes als „Kernstück christlicher Gottesverehrung“ (55) terminologisch ein Fremdkörper im 16. Jahrhundert und überdies überflüssig, da es doch die schöne Torgauer Formel gibt, in der der Gottesdienst von Luther treffend beschrieben wird (WA 49, 588). Auch den Begriff „neukirchliche Fürsten“ (37) habe ich zuvor in der Literatur nirgends gefunden. Er sollte sich auch nicht verbreiten – es genügt, daß wir unsere Probleme mit den „Altgläubigen“ haben. Bemerkenswert ist zudem die Qualität etlicher Fehler: Die Taufe ist nicht das einzige Sakrament, das sie Evangelischen aus der Siebenzahl belassen haben (57); das Evangelium soll nicht „nüchtern und rein“ (56), sondern „lauter

und rein“ gepredigt werden; der Schmal-kaldische Bund wurde 1531 (nicht: 1530 [37]) gegründet, der geistliche Vorbehalt des Augsburger Religionsfriedens galt nicht nur für die drei geistlichen Kurfürstentümer.

Es ist gewiß sinnvoll, auch eine Geschichte der protestantischen Frömmigkeit mit deren Anfängen zu beginnen, es empfiehlt sich aber nicht, es so zu tun, wie der Verfasser es getan hat. Denn die Darstellung ist in weiten Teilen so flüchtig und häufig auch so unpräzise, daß man das Buch als Gesamtentwurf in der vorliegenden Fassung nicht empfehlen kann. Vielleicht gibt es einmal, hoffentlich nicht zu bald, eine zweite, überarbeitete Auflage. In ihr sollte mehr von „Frömmigkeit“ die Rede sein. Schon die Geschichte des Begriffs gibt mehr her, als man bisher bei H. lesen kann, vor allem aber die res, die die Gestalten der Frömmigkeit selbst.

Johannes Schilling

Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548, hg. von Irene Dingel und Günther Wartenberg, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 285 S. – ISBN 3-374-02492-6 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 8).

Das Interim von 1548 wird seit einigen Jahren von der historischen und kirchenhistorischen Forschung verstärkt wahrgenommen. 2005 erschien ein gewichtiger Sammelband über „Das Interim. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt“, hg. von Luise Schorn-Schütte. Ein zweiter reichhaltiger Sammelband, betreut von Irene Dingel und dem jüngst verstorbenen Günther Wartenberg, widmet sich jetzt den Reaktionen auf das Interim, wobei der geographische und zeitliche Horizont dankenswert weit

gespannt wird. Ein erster Komplex von Beiträgen gilt „Augsburger Interim und Leipziger Landtagsvorlage in ihren Wirkungen“. *Günther Wartenberg* zeichnet die Ereignisse in Kursachsen zwischen Interim und Leipziger Landtagsvorlage (dem von Flacius sog. Leipziger Interim) nach – instruktiv und neu ist dabei der unmittelbare Vergleich beider Texte. *Timothy Wengert* beschäftigt sich mit den frühesten Reaktionen Melanchthons auf das Interim; er konzentriert sich dabei auf den vieldiskutierten Brief an Carlowitz von 1548, um nachzuweisen, daß Melanchthon keine Distanz zu Luther und keine Kompromißbereitschaft formulierte, sondern im Gegenteil dem Dresdener Hof drohte, im Kampf gegen das Interim so streitbar zu werden wie es Luther gewesen war. *Heribert Smolinsky* untersucht die Schriften von Johannes Cochlaeus und Georg Witzel, die sich mit den ersten evangelischen Reaktionen auf das Interim beschäftigten. *Christian Peters* erörtert Verhalten und Schicksal von Brenz, Bucer und Osiander in der Interimskrise.

Sorgfältig und durchaus mit neuen Ergebnissen analysiert *Armin Kohnle* die Situation in Württemberg, das vom Interim „nicht nur gestreift, sondern bis ins Mark getroffen“ wurde (83). Als Hauptmotiv Herzog Ulrichs sieht K. den Willen, um jeden Preis an der Regierung zu bleiben. In dem Beitrag von *Roxane Wartenberg* wird der Blick vom süddeutschen Territorium auf die norddeutsche Hansestadt Hamburg gelenkt. Der dortige Superintendent Johannes Aepinus erkannte, daß das Wittenberger Konzept, der weltlichen Obrigkeit die politische Entscheidung zu überlassen und die Geistlichen auf den status confessionis zu verpflichten, im städtischen Rahmen nicht umsetzbar war – daher gaben Magistrate und Pfarrer von Hamburg, Lübeck und Lüneburg eine gemeinsame Erklärung gegen das Interim heraus. *Volker Leppin*

wertet ungedruckte Schriftstücke des ehemaligen Kurfürsten Johann Friedrich aus, um dessen „Gefangenschaftstheologie“ (123) zu rekonstruieren.

Über das unter der Leitung von Irene Dingel stehende großdimensionierte und vielversprechende Forschungsprojekt einer Datenbank der evangelischen „Druckschriften zur Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung (1548–1580)“ informiert *Henning P. Jürgens*; auch erste Ergebnisse werden präsentiert (Druckorte, Zielgruppen, Widmungsträger). *Dieter Koeplin* liefert einen fundierten, durch Bildmaterial gestützten kunsthistorischen Beitrag zu der von Cranach um 1550 gemalten Maria-Ecclesia „in der Sonne“ im Mailänder Museo Poldi Pezzoli.

Der zweite Komplex des Bandes widmet sich dem Adiaphoristischen Streit. *Ernst Koch* geht dem Ausbruch des Streites nach und macht zu Recht darauf aufmerksam, daß dieser Streit „die Initialzündung für die nicht nur sich kettenartig aneinanderreihenden, sondern auch gegenseitig überlagernden und erhitzen Auseinandersetzungen“ darstellt (179). *Robert Kolb* schildert – mit deutlicher Sympathie für Flacius – die Fortsetzung des Streites nach 1555, während *Charles P. Arand* eine „rhetorische Analyse“ von Apologie XV (De traditionibus humanis in Ecclesia) „within the context of the entire Apology“ (211) vornimmt; die Ausführungen der Apologie sieht er als Hintergrund der Leipziger Landtagsvorlage.

Der abschließende dritte Teil des Bandes enthält zwei Beiträge zu den beiden Großkontroversen Majoristischer Streit und Synergistischer Streit. *Irene Dingel* stellt den Majoristischen Streit „in seinen historischen und theologischen Zusammenhängen“ dar. Besonders bedenkenswert sind ihre Grundsatzüberlegungen, daß die neuen theologischen Probleme nicht mehr durch Rückgriff auf die bisherigen Autoritäten zu lösen

waren: Luther war nicht mehr am Leben und seine Werkausgabe umstritten; Melancthon wurde kontrovers beurteilt; die CA gab keine Antwort auf die neuen theologischen Kontroverspunkte. Die Streitigkeiten seien daher als „notwendige Klärungsprozesse“ (231) zu begreifen, eingebettet zudem in politische Gegensätze und in die Frage nach dem Vorrang von Wittenberg oder Jena als zukünftig maßgeblicher Schulautorität. *Stefan Michel* behandelt den Synergistischen Streit gleichfalls im Kontext der theologischen und religionspolitischen Interessen der beiden sächsischen Territorien und ihrer Rivalitäten (Weimarer Konfutationsbuch 1559, Altenburger Kolloquium 1569).

Eike Wolgast

Dieter Knall: Aus der Heimat gedrängt: Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia, Graz: Historische Landeskommission für Steiermark 2002, 342 S.- ISBN 3-901251-25-1 (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 55).

Anhand umfangreicher Dokumente und Archivstudien stellt der ehemalige Superintendent der Steiermark die Ausweisung der Evangelischen aus Murau in der Steiermark in den Jahren nach 1772 dar. Ausgangspunkt ist eine von den Evangelischen selbst verfertigte Liste, die fast 400 Namen enthält und mit der die Evangelischen 1772 darum baten, nicht mehr verfolgt zu werden. Das Erstaunliche dieser Liste liegt darin, daß sie zu einer Zeit angefertigt und übergeben wurde, zu der es auch in Murau strengstens verboten war, evangelischen Glaubens zu sein. In unzähligen Mandaten hatte Maria Theresia versucht, eine einheitlich römisch-katholische Bevölkerung herzustellen.

Die Liste zeitigte jedoch nicht – wie erhofft – eine Entspannung der Situation für die Evangelischen, sondern sorgte im letzten dafür, daß auch diese letzten „Aufrechten“ noch ausgewiesen wurden und nach Siebenbürgen übersiedelten oder aber zwangs„missioniert“ wurden, ehe 1781 das Toleranzpatent des Kaisers auch den Evangelischen ein Heimatrecht in Österreich gewährte.

Zunächst jedoch zeichnet K. das Vorgehen der Behörden nach Bekanntwerden der Liste nach. Es wurde eine Kommission eingesetzt, die das geistliche Leben der vergangenen Jahre analysieren sollte und auch eine ganze Reihe Versäumnisse auf Seiten der römisch-katholischen Kirche aufdeckte. Eine weitere Folge der Liste jedoch war, daß die Untersuchungskommission die in die Liste Eingetragenen vorlud und Glaubensprüfungen unterzog. Ausgenommen waren nur Kinder. Inhalt der Prüfungen war die Zahl der Sakramente, das Fegefeuer, die Anrufung der Heiligen, die Rolle des Papstes, der Empfang des Abendmahls, die Frage der Rolle der guten Werke bei der Rechtfertigung des Menschen vor Gott sowie das Verständnis von Beichte, Messe, Fasten, Ablass und Rosenkranzgebet.

Das eigentlich Atemstockende jedoch wird im Zweiten Kapitel berichtet, wenn detailliert das Funktionieren der „Stadler Missionsmethode“ dargestellt wird. Mit einer unglaublichen Ausdauer und Beharrlichkeit setzte die römisch-katholische Kirche alles daran, die vom römischen Glauben „Abgefallenen“ wieder heimzuholen. Auf knapp 200 Seiten (74–260) wird jedes einzelne Schicksal nachgezeichnet. Gezeigt wird einerseits, wie aufrecht die Delinquenten zum Teil waren, zum anderen aber auch, wie ohnmächtig sie der Maschinerie des „Missionswerkes“ gegenüberstanden. In seine Heimat durfte wirklich nur zurück, wer sich öffentlich zum römischen Katholizismus bekannt und dem evangelischen

Glauben abgeschworen hatte und über längere Zeit beobachtend begleitet worden war. Ein heimliches Festhalten am evangelischen Glauben war nicht möglich. Wer nicht missioniert werden wollte oder konnte, mußte das Land verlassen, in aller Regel nach Siebenbürgen – ohne Rücksicht auf Zustand und Alter. Selbst über 70jährige mußten das Land verlassen. K. hat alle nur erreichbaren Daten der Verschiedenen und Examinierten gesammelt und zusammengestellt, so daß die Personen und ihr Schicksal plastisch vor dem Leser erscheinen.

Ehe jedoch die Transporte nach Siebenbürgen auf den Weg gingen, hatten alle Zwangsemigrierten einen mehrmonatigen Aufenthalt in dem Judenburger „Konversionshaus“ hinter sich, manche dazu noch Zuchtthaus, Arbeitshaus oder Klostersaufenthalt.

Nach Bekanntwerden der Liste setzte jedoch zunächst eine intensive Unterweisung auf allen Ebenen ein, die sich teilweise über viele Jahre noch bis weit nach dem Toleranzpatent von 1781 hinzog. In den „gefährdeten“ Gebieten wollte Maria Theresia nicht mehr mit Gewalt, sondern von innen heraus die Abkehr von der evangelischen Lehre erreichen. Sollte diese Unterweisung und Betreuung jedoch keine Früchte tragen, so sollte eine Einweisung dieser „hartnäckigsten und schädlichsten Irrgläubigen“ (104) – zumeist auch die „geistig und geistlich klügsten Köpfe“ (106) – in das Konversionshaus geschehen, wo sie regelrecht eingesperrt und einer intensiven „Gehirnwäsche“ unterzogen wurden. Einige konvertierten daraufhin, bei einer ganzen Reihe jedoch blieben auch mehrmonatige Aufenthalte in diesem Gewahrsam erfolglos, und sie mußten den Weg in die Fremde antreten. Wa-

ren Kinder vorhanden, so wurden die bis siebenjährigen bei gut katholischen Familien untergebracht, die älteren bis 15 Jahre in das Waisenhaus gesteckt und römisch-katholisch unterwiesen (129). Die Familientragödien hinter diesen Angaben lassen sich nur erahnen.

Ein kurzer Ausblick auf das Schicksal der Ausgewanderten und der Zurückgebliebenen schließt sich an, ehe K. noch vor dem Hintergrund des Geschilderten für „eine Kirche in vielfältiger (Konfessions)Gestalt“ (296) plädiert, in der sich so etwas nicht ereignen darf.

Es ist das Verdienst dieses Buches und seines Autors, das Schicksal dieser letzten Zwangsemigrierten aus Österreich nachgezeichnet zu haben und darauf aufmerksam zu machen, daß bis heute offenbar wenig Unrechtsbewußtsein von offizieller Seite aus zu finden ist, wenn es nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in Rumänien 1990/91 nicht gelang, den Rückkehrwilligen Nachfahren dieser Migranten in ihrer alten Heimat eine neue zu bieten (299). Sie mußten weiterziehen und außerhalb Österreichs eine neue Heimat finden.

Das schön gestaltete Buch bietet mit seiner großen Anzahl von Zitaten einen lebendigen Einblick in die Geschehnisse. Dankbar nimmt der Leser die Beigaben zur Kenntnis: Nicht nur die eingangs erwähnte Liste wird abgebildet, sondern auch die Briefe und Verordnungen, die im Hintergrund stehen. Ein Personenregister rundet das Buch ab, in dessen Einband sich einesteils eine Karte der Ursprungsgegend aus der Zeit der Migration, andererseits die Karte der neuen Heimat der Ausgewiesenen in Siebenbürgen um Hermannstadt findet.

Markus Hein

Siegfried Raeder (Hg.): **Antworten auf den Islam**. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006, 228 S. – ISBN 3-7887-2090-5.

Nach einer ganzen Reihe einschlägiger Veröffentlichungen zum christlich-islamischen Verhältnis, hat der unlängst verstorbene Tübinger Emeritus Siegfried Raeder mit diesem Werk gleichsam sein theologisches Testament zum Dialog vorgelegt. Droht das Problem der christlich-islamischen Beziehungen bzw. des christlich-islamischen Verhältnisses an aktuell politischen Krisen (Regensburger Rede des Papstes, vermeintliche oder tatsächliche Türkenfeindlichkeit) immer wieder neu aufzubrechen, so bedeutet es zunächst eine Entlastung, von R. deutlich auf die historische Dimension gestoßen zu werden.

Drei Grunderkenntnisse wird man dabei vorfinden, die für R. auch hermeneutisch eine Rolle spielen: 1) Die christlich-islamischen Beziehungen *haben* eine Geschichte – und zwar eine, die historisch ins frühe Mittelalter reicht und konfessionskundlich (auch ökumenisch) ohne die Stimme des christlichen Ostens gar nicht auskommt. 2) Diese Geschichte ist relevant, da sich zeigt, daß die zwischen Muslimen und Christen strittigen Fragen – bei allem historischen Abstand – im Grunde dieselben geblieben sind. Sucht man also nach einem gegründeten und qualifizierten Gespräch auch für die Gegenwart, so wird 3) auch und gerade für dieses Gespräch die Zeugenschaft vom Mittelalter bis zu Neuzeit von Belang sein.

Auf dieser Basis präsentiert R. nun 13 christliche Autoren, genauer: 10 Autoren und 3 Stellungnahmen zeitgenössischer Gremien, die wiederum den ökumenisch und gesellschaftlichen Rang der Frage unterstreichen, nämlich die Stellungnahme des Zweiten Vatikanums (Nostra

Aetate, 1965), der Konferenz von Chambéry (Christliche Mission und islamische da'wa, 1976) sowie die Handreichung des Rates der EKD (Zusammenleben mit Muslimen ..., 2000). Spontan meldet sich die Frage, ob das 2006 erschienene Werk nicht die – ob ihrer so kontroversen Einschätzung – wichtige zweite Handreichung der EKD (ebenfalls 2006 als EKD-Texte 86 veröffentlicht) hätte einbeziehen sollen. Freilich hätte R. dies vielleicht gar nicht mehr leisten können.

Eindrücklich sind aber die Namen derer, deren Texte R. vorstellt: Johannes von Damaskus, al-Kindi, Petrus Venerabilis, Wilhelm von Tripolis, Raimundus Lullus, Nikolaus von Kues, Martin Luther, Johann Gottfried Herder, der wenig bekannte Samuel Zwemer und Hendrik Kraemer. Es verriete ein Übermaß an Pedanterie, an dieser Auswahl Kritik zu üben. Eine überschaubare Publikation muß auswählen – und für das Mittelalter ist die Auswahl zweifellos glücklich, was geistesgeschichtliche Bedeutung der Gelehrten anlangt. Für Pietismus (Mission) und Aufklärung wären gewiß auch andere und weitere Autoren denkbar gewesen.

Anfragen verdient allerdings das „Reformationskapitel“: Hier hätte man sicherlich auf die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Zürcher Theologen Theodor Bibliander hinweisen können, um wenigstens eine Stimme der Reformationszeit neben Luther zu hören. Aber auch das Luther-Kapitel sollte nicht unkritisch gelesen werden. So geht R. aufgrund m.E. keineswegs klarer bzw. aussagekräftiger Zitate ohne weiteres davon aus, Luther habe tatsächlich einen Koran vor Augen gehabt und somit authentische Islamkunde besessen, was nun doch bezweifelt werden kann. Gelungen erscheint dagegen, daß R. Luthers Islambild konsequent in dessen Theologie einzubetten sucht: Zwei-Reiche-Lehre, Ständelehre und Christologie des

Reformatoren werden in Grundzügen erläutert. Es ist dabei Schwäche und Stärke zugleich, daß R. von einem Standpunkt aus agiert, der Glaubensgewißheit und Religionswissenschaft zu transzendieren sucht, was m. E. nicht immer gelingt.

Trotzdem: Wer jenseits von political correctness und Integrationsauftrag der Gesellschaft sich nicht zu schade oder gar wirklich daran interessiert ist, traditionelle christliche Stimmen in ihrem jeweiligen historischen Kontext zur Kenntnis zu nehmen, kann diesen letzten Raeder – zu seiner Ehre und mit Respekt sei's gesagt – gut und gerne als seriösen „Reader“ nutzen.

Johannes Ehmann

Wilfried Härle: Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und zur Anthropologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, XIX, 509 S. – ISBN 3-16-148754-0.

Daß das Menschsein stets als „Menschsein in Beziehungen“ aufzufassen ist, dürfte auf breite Zustimmung stoßen – zumal in einer Zeit, in der das Stichwort vom „Relationalen“ fast zum theologischen Schlagwort geworden ist. Wilfried Härle, der zu dieser Konjunktur des Begriffs nicht unwesentlich beigetragen hat, verbindet in seinem umfangreichen Aufsatzband damit einen systematisch strengen Sinn: Es ist die Gottesbeziehung, die für das Personsein des Menschen schlechterdings grundlegend ist; aus ihr heraus entfalten sich die unterschiedlichen Beziehungen, die wir als Menschen zueinander eingehen. Nun ist das Gottesverhältnis nach reformatorischer Einsicht, die H. stark macht, nicht als solches („natürlich“) gegeben, sondern strikt von Gott her aufgenommen und gesetzt. Genau das ist es, was durch den Fachter-

minus „Rechtfertigungslehre“ zum Ausdruck gebracht werden soll. Insofern ist die Rechtfertigungslehre dann auch nicht an die reformatorische Sprachgestalt gebunden, sondern auslegungsfähig und auslegungsbedürftig. H. distanziert sich – aufgrund der Vermutung mangelnder Verständlichkeit des Rechtfertigungs-Terminus – von der juridisch-forensisch klingenden, den Begriff der Schuld voraussetzenden reformatorischen Auslegung und schlägt den Ausgang von der Vorstellung einer „Gemeinschaftstreue“ (11. 13. 41 u. ö.) vor, für die er auf das alttestamentliche Umfeld von „Gerechtigkeit“ (zedaka) zurückgreifen möchte. Das scheint mir, vorsichtig gesagt, unglücklich. Nicht nur ist der Rekurs auf die in der deutschen Tradition schon semantisch problematische Begriffsverbindung von „Gemeinschaft“ und „Treue“ bedenklich; nicht nur ist das Herbeiziehen von stilisierten antiken Vorstellungen als gegenwärtig aufschlußreich zweifelhaft – vor allem bleibt unklar, welche inhaltlichen Implikationen der Begriff „Gemeinschaftstreue“ noch mit sich führt; denn jede „Gemeinschaft“ enthält doch nicht nur das Gewähren von Beziehung, sondern auch das Aufstellen von Verhaltensregeln in sich, verwirrt also die reformatorische Unterscheidung von „Gesetz“ und „Evangelium“. Es spricht m. E. mehr dafür, die zugestandene Auslegungsbedürftigkeit der reformatorischen Terminologie in Richtung auf eine von solchen Vorgaben unabhängige, am ehesten subjektivitätstheoretisch auszuformulierende Freiheitstheorie fortzusetzen, bei der der moderne Streit um die Bestimmung des Freiheitsbegriffs aufgenommen wird.

Die von Gott eröffnete Gemeinschaftstreue knüpft an die schöpfungsgemäße Bestimmung des Menschen durch Gott an und bestätigt dadurch die jedem menschlichen Wesen gegebene unhintergehbare Menschenwürde. Das ist die anthropologische Zentralthese H.s, die

man aus der Sicht evangelischer Theologie ebenfalls für zustimmungspflichtig halten darf. Sie wird in verschiedenen Kontroversen erörtert: gegenüber kantianisierenden Vorstellungen autonomer Moral ebenso wie gegenüber utilitaristischen Konzepten der Ethik (Peter Singer). Jenseits der zweifellos richtigen Grundeinsicht fällt aber auf, daß ihre Bewährung sich m. E. doch allzu rasch auf eine Herleitung aus dogmatischen Voraussetzungen, wie etwa der Interpretation des Gegebenseins des Lebens als Schöpfung, beschränkt – wobei der Streit um die Bestimmung von „Autonomie“ vorschnell beendet wird, indem an deren Stelle ein theologischer Begriff von „Selbstbestimmung“ als realisierende Aufnahme der göttlichen Bestimmung tritt. Das schränkt aber die Reichweite der evangelischen Ethik zu stark ein auf eine „Leitbildethik“ für Überzeugte (354). Hier spiegelt sich das Problem der „Gemeinschaftstreue“ darin, daß es die (stets positionelle) Theologie ist, die Auskunft gibt über das Verfaßtsein der menschlichen Bestimmung durch Gott. Man muß das von der Theologie deklarierte christliche „Wirklichkeitsverständnis“ schon teilen (oder sich durch Teilnahme am Christentum überzeugen lassen), um den – wie gesagt: durchaus wünschenswerten! – Folgerungen zuzustimmen. Sie müßten sich aber, gerade um ihrer gesellschaftlichen Wichtigkeit willen, auch über diese Schranken hinaus theologisch plausibilisieren lassen, verlangen also auch noch nach einer anderen Explikationsform.

So bleibt der Eindruck zurück, daß der Aufsatzband H.s ein Dokument der Post-Postmoderne ist. Die Situation irreduzibler gesellschaftlicher Vielfalt wird zugestanden, um dann unter dieser Voraussetzung mit Hilfe des gemeinschaftseröffnenden und -fördernden Schöpfungsgedankens, der das Phänomen der Schuld als zentrale Kategorie ablösen möchte, die innere Kohärenz christlicher

Weltanschauung auf begriffliche und auf soziale Art zu stabilisieren. Formal teilt das Buch – trotz seiner hier erörterten systematischen Grundanlage – den Nachteil mancher Aufsatzsammlungen, daß nämlich die Heterogenität der Anlässe für die Textproduktion und die Redundanz der Thesen unausgeglichen bleiben, bis hin zu wörtlichen Dubletten in verschiedenen Texten. Allerdings steht dem der Vorteil gegenüber, auch in selektiver Lektüre immer auf den Kern der Sache zu stoßen.

Dietrich Korsch

„Wer nit arbeitet, soll auch nit essen ...“? **Die neue Frage nach der Arbeit.** Wittenberger Sonntagsvorlesungen, hg. vom Evangelischen Predigerseminar/Hanna Kasparick, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 2007, 134 S. – ISBN 3-933028-93-0.

Es geht weiter. Die Wittenberger Sonntagsvorlesungen des Evangelischen Predigerseminars (vgl. zuletzt Luther Heft 78 [2007], 193 f., und im vorliegenden Heft S. 128–130) werden auch unter der neuen Direktorin Hanna Kasparick fortgesetzt. Im Vergleich zu früheren Bänden haben sich die Gewichte im vorliegenden Band etwas verschoben: Die Reformationszeit bildet nicht in allen Beiträgen die Mitte oder den Schwerpunkt, und mit einem Vortrag des Ratsvorsitzenden der EKD wird die Absicht einer inhaltlichen Neubestimmung dessen, was in der Reformation seinen Ausgang nahm, ausdrücklich signalisiert. Insgesamt ist mit diesem ersten Band unter der neuen Leitung ein anregendes, auch durch hohe Sorgfalt in der Darbietung der Texte überzeugendes Buch entstanden.

Wolfgang Huber beantwortet die Frage „Hat das protestantische Arbeitsethos noch eine Zukunft?“ positiv. Nach einem

Rekurs auf Choräle von Johann Heermann und Paul Gerhardt und einer Skizzierung gegenwärtiger Veränderungen in der Arbeitswelt sowie einem Durchgang durch die Geschichte des Berufsverständnisses geht es H. um mögliche Transformationen des protestantischen Arbeitsethos unter den Bedingungen gegenwärtiger Möglichkeiten. Er thematisiert den Wunsch nach Freiheit und Selbstbestimmung, die Verantwortung für sich selbst und für andere sowie ein umfassendes Verständnis von Arbeit, das sich nicht auf Erwerbsarbeit reduzieren läßt. Zum Weiterlesen hätte man da und dort gern die Belege für die zitierten Texte bzw. Autoren.

Der Beitrag von *Helmut Bräuer* „Wörtliche und bildliche Impressionen von [treffender erschiene mir: Texte und Bilder zur] Arbeit im Spätmittelalter“ stellt den Differenzierungsprozeß dar, der seit der Mitte des 15. Jahrhunderts einsetzte. Die methodischen Überlegungen zum Verhältnis von Bildern zur dargestellten „Realität“ überzeugen, die Paraphrasen der Bildbeispiele zu Landwirtschaft, Handel, Handwerk, Bergwerk, minderqualifizierter Arbeit und Nichtarbeit nicht gleichermaßen. Die Abbildungen sind z.T. unsorgfältig reproduziert, der Schluß bleibt blaß.

Kaum etwas zur Gesamtthematik trägt der an sich interessante, das 16. Jh. jedoch ebensowenig wie etwa religiöse oder konfessionelle Aspekte spezifisch berücksichtigende Beitrag von *Eva Labouvie* über „Geburtsarbeit und Kindsnöte: Frauen, Hebammen und weibliche Kultur (16.–19. Jahrhundert)“ bei.

Dagegen bilden *Stefan Oehmigs* quellengesättigte, auch die Wirkungen der Reformation berücksichtigende Ausführungen „Über Arme, und Bettler, Kranke und Waisen und ihre obrigkeitliche Behandlung in Wittenberg in der Frühen Neuzeit“ das historische Schwergewicht des Bandes. Oe., ein vorzüglicher Kenner der Wittenberger Stadtgeschichte, rückt

die Neuerungen der Reformation in der Armen- und Sozialfürsorge in den Blick: die Erfindung des Gemeinen Kastens, „Kommunalisierung, Rationalisierung, Bürokratisierung und Pädagogisierung“ (110) als Prinzipien der Armenfürsorge, das Verhalten der Obrigkeiten in Pestzeiten, schließlich die Umwandlung des Wittenberger Waisenhauses in ein Arbeitshaus (1701). Auch die „Frühe Neuzeit“ als Epoche wird in seinem Beitrag plausibel. Unter der Literatur über die Pest (122f. Anm. 38) vermisste ich den Beitrag von Manfred Jakobowski-Tiessen im Band „Alltagsleben zur Zeit Martin Luthers“ der Sonntagsvorlesungen 2001.

Susanne Schötz behandelt nicht nur die Annaberger Montan- und Textilunternehmerin „Barbara Uthmann oder Arbeit und Geschlecht im 16. Jahrhundert“, bietet einen Überblick über ihr Leben und ihre unternehmerischen Tätigkeiten, sondern gibt auch einen interessanten und verständlichen Einblick in die historische Frauenforschung. Über die Möglichkeit einer Applikation auf die Gegenwart mag man streiten – als Versuch, Geschichte und Gegenwart miteinander zu verknüpfen, ist der Beitrag bemerkenswert.

Die Perle in diesem Buch ist nach meiner Lektüre *Hellmut Zschochs* Vortrag über „Sinn und Grenze menschlicher Arbeit nach Martin Luther“. In drei Abschnitten und einer Zusammenfassung „Luthers theologische Sicht der menschlichen Arbeit“ erschließt er das Thema historisch-theologisch; sechs Thesen bieten eine ausgezeichnete Summe des Ganzen. Immer wieder gelingen ihm treffende Formulierungen, so, wenn er nach der anthropologischen Grundbestimmung des Menschen ausführt: „Die Sünder, die zugleich Gerechte sind, erfahren nicht zuletzt in der Arbeit und durch die Arbeit sowohl die Entfremdung als Last und Druck, als auch die Befreiung als Beglückung und Bewährung“ (34). In der

Souveränität der Auswahl der Quellen, in der Dichte der Darstellung und Argumentation und in seiner sprachlichen Qualität ist dieses Hauptstück des Buches schwer zu übertreffen – ein gelungenes und schönes Beispiel dafür, was das Belassen eines Themas an seinem historischen Ort an Durchsichtigkeit und an Erschließungskraft für eine jeweilige Gegenwart in sich birgt.

Eine neue Vorlesungsreihe und damit ein weiteres Buch sind angekündigt.

Johannes Schilling

Gerrit Hohage: **Predigen im Spannungsfeld von Amt und Person.** Ein Versuch, Luthers Amts- und Schlatters Personverständnis homiletisch ins Gespräch zu bringen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005, XI, 384 S. – ISBN 3-7887-2127-8.

„Darüber kann man ein ganzes Buch schreiben?“, fragte ein Kollege, als er den zu besprechenden Band auf meinem Schreibtisch liegen sah. Ja, das kann man – und ein interessantes noch dazu! Bei dem zu besprechenden Band handelt es sich um eine von Christian Möller betreute Heidelberger Dissertation, die aus einer „Verbindung von wissenschaftlicher Arbeit und der Praxis des Pfarralltags in seiner Vielfalt“ entstanden ist (V). Vf. durchschreitet in einem ersten Teil die Geschichte der Homiletik unter der Perspektive des Verhältnisses von Amt und Person, der zweite Teil dient der Herausarbeitung von Luthers Amts- und Schlatters Personverständnis unter einem besonderen homiletischen Fokus, und der dritte Teil schließlich bringt die gewonnenen Ergebnisse mit gegenwärtigen Problemen und Fragestellungen der Homiletik ins Gespräch. H. bewertet die klassische Figur des „homiletischen

Dreiecks“ (Text – Prediger – Hörer) als insuffizient, weil in ihr die „Paradoxieinheit“ von wirklichem Gotteswort und wirklichem Menschenwort (Harms) ... gerade nicht zur Darstellung“ kommt (57); anders gesagt: weil „die Person Gottes nicht vorkommt“ (269).

In seiner Darstellung Luthers knüpft H. explizit an die Studie von Harald Goertz: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther (1997) an. Anhand einer Predigt Luthers über Joh 14,7–10 aus dem Jahre 1537 (WA 45, 510,21–527,7) arbeitet er eine „Neubestimmung der apostolischen Sukzession“ im Sinne einer „apostolischen Sukzession des Wortes“ heraus (78f.). In der Unterscheidung von Amt und Person erkennt er einen „hermeneutischen Schlüssel für Luthers Amtsverständnis“ (142). Das auf die Rechtfertigung zielende Amt bezeichnet ein „mediales Geschehen“, in dem sowohl Gott als auch der Prediger Subjekte sind (144).

Die besondere Bedeutung Adolf Schlatters für die Homiletik sieht H. in seiner „Beschreibung personaler Lebensprozesse“ (157), während die Frage nach der Person des Predigers „in ihrer geschöpflichen Konstitution“ sonst weitgehend vernachlässigt worden sei (155). Schlatter versteht die Offenbarung als „ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und dem Menschen“ und schlägt einen gegenüber Schleiermacher und Barth eigenständigen Weg ein, indem er „als Offenbarungstheologe vom Menschen“ ausgeht (161). Im Gespräch mit Schlatter sieht H. die Möglichkeit, „Luthers Verständnis des Amtes im Blick auf den Prediger anthropologisch zu ‚erden‘.“ (165) Schlatter beschreibt eine gegenseitige „Durchdringung von Denken, Fühlen und Wollen“ des Menschen, die für die Beschreibung der „personalen Abläufe ... im Vollzug des Amtes“ hilfreich ist (179. 182).

Seinen eigenen Ansatz stellt H. unter die Überschrift „Homiletik zwischen Amt und Person“. Er erweitert das klas-

sische homiletische Dreieck zu einem „Doppeldreieck“, in dem eine Doppelrolle des Predigers – dessen eigene „Gottesbeziehung gleichsam zum Atmungsorgan der Predigt“ wird (295) – zur Darstellung kommt, nämlich als „Hörer und Prediger, Empfangender und Wirkender“ (272). Hohage formuliert als Leitzatz: „Der Sinn des Predigens ist, einen Raum zu öffnen, in dem die Beziehung zwischen dem Hörer und Gott geschehen kann.“ (300) Dies geschieht, „indem der Prediger das für sich selbst empfangene Wort seiner Gemeinde zuspricht. Er soll nicht über das Evangelium predigen, sondern das Evangelium predigen im Vertrauen darauf, daß Gott sich durch dieses verbum externum hören läßt.“ (359)

Nicht völlig erschlossen hat sich dem Rezensenten der Zusammenhang des 9. Kapitels „Predigen zwischen Leben, Arbeit und Geschehen“, in dem „Vorschläge für ... Handlungsformen“ (325) gemacht werden – die man in einem anderen literarischen Genre durchaus auch als „Praxis-Tips“ bezeichnen könnte –, mit den vorhergehenden Teilen der Arbeit. Eine thetische Zusammenfassung (Kap. 10), ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Personenregister runden die Studie ab.

Der im Untertitel des Buches genannte „Versuch, Luthers Amts- und Schlatters Personverständnis homiletisch ins Gespräch zu bringen“, kann als gelungen betrachtet werden – freilich nicht im Sinne einer kombinierenden Repristinatio theologischer Entwürfe verschiedener Epochen, sondern als eigenständige theologische Durchdringung eines Themas im Gespräch mit klassischen theologischen Denkern der Vergangenheit.

Frank Hofmann

Olaf Richter: **Anamnesis – Mimesis – Epiklesis**. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 370 S. – ISBN 3-374-02317-7 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 28).

Auch wenn manche es ihm kaum noch zutrauen wollen: Der Gottesdienst hat noch immer entscheidenden Einfluß auf heutige religiöse Biographien. Viele berichten von wohlthuenden Erfahrungen sonntäglicher Liturgie, die sie für Kirche begeistern konnten oder auch zu ihr zurückfinden ließen, andere machen gerade den Gottesdienst für ihre Entfremdung vom christlichen Glauben verantwortlich. So oder so geschieht im Gottesdienst religiöse Bildung und wirkt ins spätere Leben. Trifft dies zu, sollte es der Mühe wert sein zu erkunden, wie christlicher Gottesdienst jene anziehende oder abschreckende Wirkung zeitigt. Für die Liturgiewissenschaft zweifellos ein lohnendes Forschungsprojekt: Es wäre zu untersuchen, wie solche Bildung (bzw. deren Wirkung) im liturgischen Geschehen wirklich stattfindet, mit welchen theoretischen Modellen sie sachgemäß beschrieben und so wiederum verantwortet für die liturgische Praxis nutzbar gemacht werden kann.

All dies versucht Olaf Richter in seiner Leipziger Dissertation. Seine Grundthese ist genau jene Bestimmung des Gottesdienstes als „herausragenden religiösen Bildungsort“ (15), an dem sich Glaube in Zustimmung und Skepsis, Befreiung und Bedrückung fokussiert. Diesen Ort, der vor allem in seiner Wirkung und nicht pädagogisch-funktional verstanden werden soll, sucht R. auf liturgie- und bildungstheoretischer Ebene zu erfassen und anhand der gewonnenen Erkenntnisse Konsequenzen für Theorie und Praxis der Liturgie zu ziehen. Dies geht freilich über rein liturgietheoretische oder pastoralliturgische Fragen hinaus, schon die

nötige Betrachtung des Bildungsbegriffs berührt religionspädagogische wie humanwissenschaftliche Diskurse und läßt entsprechende Erträge erwarten. Das wiederum setzt ein konsequent interdisziplinäres Herangehen voraus. Genau in ihrer Interdisziplinarität, damit auch im Mut zu Betrachtungen fernab vom „Mainstream“, liegt eine der Stärken dieser Arbeit. Beispielsweise bringt R. mit dem Komplex „liturgische Bildung“ einen Diskurs ins Spiel, der auf evangelischer Seite mit wenigen Ausnahmen kaum Bedeutung hat; wenn überhaupt, wird dieses Feld weniger liturgisch als religionspädagogisch bearbeitet. Schon der Versuch, „liturgische Bildung“ im evangelischen Kontext zu situieren, macht das Buch lesenswert.

Eine liturgische Bildungstheorie kann heute verantwortlich – wie alles liturgische Denken und Handeln – nur in ökumenischer Weite entstehen; von daher will R. hier einen „Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft“ (16) vorlegen. Diesen Anspruch untermauert er, indem er sich im Denkhorizont Odo Casels, Romano Guardinis und Wilhelm Stählin, also dreier großer Vordenker der „liturgischen Erneuerung“ des 20. Jahrhunderts, bewegt und deren Werk einer Relektüre unterzieht. Dabei zeigt R. auf, daß das bildende Potential gottesdienstlichen Geschehens und dessen theoretische Erfassung bisher nicht (genügend) erkannt oder zu Ende gedacht wurden, und entwickelt eine Bildungstheorie des christlichen Gottesdienstes anhand der Trias Anamnesis (Vergegenwärtigung), Mimesis (Aneignung) und Epiklesis (zugesprochene Geistwirkung). Während die Anamnesis bereits bei Casel, Guardini und Stählin kategorialen Charakter hat, nimmt R. die anderen Begriffe zum bildungstheoretischen Diskurs der Liturgie neu hinzu. Mit der Bildung der Erinnerung an den Glaubensgrund (Anamnesis), der prozessualen Aneignung der Fähigkeit zur gegenwärtigen

Teilnahme an seiner Feier (Mimesis) sorgt schließlich der über die Gegenwart hinausreichende, performative Aspekt der Epiklesis dafür, daß „es sich bei der liturgischen Bildung um eine Form spiritueller Bildung handelt“ (275).

In vier „Desideraten“ versucht R. so dann, Felder praktisch-theologischer Weiterarbeit aus seiner „liturgische Bildungstheorie“ bzw. der Trias Anamnesis – Mimesis – Epiklesis als Grundmuster gottesdienstlichen Geschehens zu entwickeln. Diese Weiterarbeit erweist sich z. B. in einem stärkeren Verständnis von Liturgie als „Feier der Vergegenwärtigung des Heilsgedächtnisses“ (280). Auch ist der „spielerisch-dramatische Charakter“ der Liturgie im Sinne von „Drama“ und „Inszenierung“ als „bildungsrelevante Kategorien“ (317) ebenso zu erschließen und zu befördern wie der „bildhafte Charakter“ von Gottesdienst und Kirchenraum. Schließlich versucht R., Schweigen als liturgisches Element wiederzugewinnen; hier ist an meditativen zu gestaltenden Zeiten des Schweigens im Gottesdienst zu denken, auch unter Rückgewinnung traditioneller Elemente wie z. B. der Psalmkollekte (vgl. 345 f.).

R. ist eine innovative, ökumenisch weite Arbeit gelungen, die gegen die Allmacht des pragmatisch Möglichen eine stärker theologisch grundierte Wahrnehmung und Praxis des Gottesdienstes setzt. Dem Buch ist zu wünschen, daß es, auch mit seinem Anspruch, Liturgie als Bildungsprozeß ernst zu nehmen, etwas wie eine neue (ökumenisch wirksame) liturgische Bewegung in Gang setzen kann. Daß Buch und Autor 2006 mit dem Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Institutes in Trier geehrt wurden, spricht deutlich für R.s wegweisende Konzeption – wie auch für den Bildungsort Gottesdienst. Auch wenn manche es ihm kaum noch zutrauen wollen.

Patrick Fries

Kurzanzeige

Hans Christian Knuth: **In Zukunft Luther**. Gesammelte Texte des Leitenden Bischofs der VELKD. Aus Anlass des 65. Geburtstags zus.gest. und eingel. von Redlef Neubert-Stegemann und Claudia Aue, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 288 S. – ISBN 3-579-05406-6.

Wenn einer der gegenwärtigen deutschen evangelischen Bischöfe mit Luther in Zusammenhang gebracht wird, dann ist es Hans Christian Knuth. In zahlreichen Veröffentlichungen zu und über Luther hat er das zu verstehen gegeben, und der vorliegende Band, in dem der Verfasser als (seinerzeit) Leitender Bischof der VELKD vorgestellt wird, beabsichtigt so etwas wie eine Zwischenbilanz der Überlegungen der vergangenen Jahrzehnte zu bieten – das erste Kapitel haben die Herausgeber als „verstreuten und sehr unterschiedlichen Texten zu einem Ganzen zusammengefügt“ (38 Anm. 4). In fünf Kapitel sind die Texte, deren ursprüngliche Orte und Veröffentlichungskontexte leider nicht mitgeteilt werden, gegliedert: 1. In Zukunft Luther; 2. Theologie und Philosophie; 3. Konfession und Ökumene; 4. Kirche und Gesellschaft. Kapitel 5 „Zum Schluss“ besteht aus dem Beitrag: Die Psalmen im Leben der Kirche, der wenige Wochen zuvor in der Festschrift für Reiner Preul (Systematisch praktisch, Marburg 2005) erstmals veröffentlicht worden war.

Die Herausgeber haben nicht nur die Texte zusammengestellt, Redlef Neubert-Stegemann hat in seinen Einleitungen auch jeweils – typographisch abgesetzte – Leseanleitungen und Interpretationsansätze zu den Texten des Bischofs gegeben. Ein vielfältiges Werk.

Anschriften der Rezensenten:

Pfarrer z. A. Arne Dembek, Im Kellerfeld 39a, 66440 Blieskastel-Niederwürzbach
PD Dr. Johannes Ehmann, Konfessionskundliches Institut, Ernst-Ludwig-Straße 7,
64625 Bensheim

Patrick Fries, M. A., Straßburger Straße 5, 66115 Saarbrücken

Superintendent Prof. Dr. Klaus Grünwaldt, Am Mönchehof 2, 31061 Alfeld

Dr. Markus Hein, Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Otto-Schill-
Straße 2, 04109 Leipzig

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

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel

Dr. Christopher Spehr, Ev.-Theol. Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte II, Univer-
sitätsstraße 13–17, 48143 Münster

Dr. Henning Theißen, Stephanistraße 4, 17489 Greifswald

Prof. Dr. Eike Wolgast, Historisches Seminar, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg

Hans-Jürgen Goertz
Radikalität der Reformation
Aufsätze und Abhandlungen

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte,
Band 93.

2007. 378 Seiten, gebunden

€ 59,90 D

ISBN 978-3-525-55200-1



Dieser Band versammelt die Studien des Hamburger Historikers Hans-Jürgen Goertz zur Radikalität frühreformatorischer Bewegungen im 16. Jahrhundert. Untersucht werden unter anderem Konzeptualisierungen der Reformation und reformatorischer Bewegungen, Träume und Offenbarungen in der radikalen Reformation sowie der Umgang mit der Heiligen Schrift bei Karlstadt und Müntzer. Darüber hinaus beleuchtet der Autor den Zusammenhang von Bauernkrieg und Täufertum sowie kulturgeschichtliche Aspekte von Glaube und Wissen in der Reformationszeit.

Goertz' Beiträge zur Reformationsforschung zeigen, dass die gewöhnlich unter dem Begriff der »radikalen Reformation« ausgegrenzten Gestalten und Bewegungen ein integraler Bestandteil der Reformation sind und ein Mitspracherecht bei ihrer Durchsetzung und Gestaltung fordern.

Vandenhoeck & Ruprecht

Jürgen Krüger /
Michael Meyer-Blanck
Evangelisch in Rom

Der etwas andere Reiseführer

2008. 240 Seiten mit zahlreichen farbigen Abb.,
kartoniert € 19,90 D

ISBN 978-3-525-63390-8



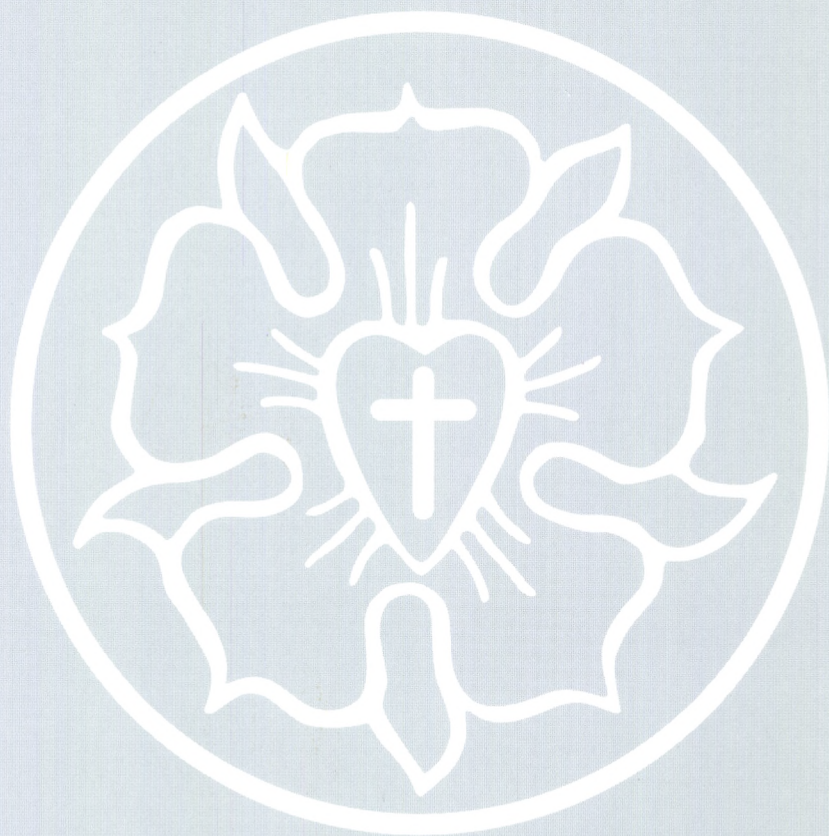
Nicht nur Katholiken pilgern nach Rom. Dieser Band wirft neues Licht auf die Metropole des Christentums und sorgt für ein Romerlebnis jenseits touristischer wie kirchlicher Klischees.

Zwei ausgewiesene Romexperten führen durch die Ewige Stadt. Meyer-Blanck und Krüger verfolgen die Spuren protestantischer Romreisender, ziehen die Linien der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart nach und geben praktische Tipps für einen evangelischen »Umgang« mit Rom. Dabei geht es um die katholische Frömmigkeit, um Papstaudienzen, um in Rom sesshafte Protestanten, um die Gegenreformation. Es geht um die Frage nach heiligen Orten und heiligen Personen, um Reliquien und um (auch aktuelle) Pilgerfahrten. Eine theologische, aber auch praktische, Gebrauchsanleitung für Rom, die bei der Reise nicht fehlen sollte.

Vandenhoeck & Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2008



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: (0202) 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 3491) 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	145
	Luther – für heute neu entdeckt	
Hellmut Zschoch (Bearb.)	Die eine Kirche – ohne Ort an vielen Orten. Grundlegendes zum Kirchenverständnis aus Luthers Schrift gegen Alvelt von 1520	146
	Aufsätze	
Henning Theißen	Über Kreuz mit der Welt. Der Ort der Kirche bei Luther	151
Patrick Fries	„Damit es recht und Christlich eingeweiht und gesegnet werde ...“ Luther, Foucault und der Blick auf „andere“ Räume in Torgau und anderswo	164
	Seminarbericht	
Michael Lapp	Lebenskrise und Gegenglück – Anfechtung bei Luther und heute. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 6. bis 8. Juni 2008 in Eisenach	186
	Bücherschau	126

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

Vor den Leserinnen und Lesern dieser Zeitschrift liegt ein eher zufällig entstandenes Themenheft: Im Aufsatzteil dieses Heftes geht es zweimal um denselben Luthertext und um dasselbe theologische Thema. *Henning Theißen* und *Patrick Fries* haben sich unabhängig voneinander mit Luthers Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche vom 5. Oktober 1544 beschäftigt und sich damit der Frage nach dem Ort der Kirche angenähert. Sie tun es mit höchst unterschiedlichen Fragestellungen und Perspektiven: Theißen verortet die Kirche angesichts aktueller Struktur- und Leitbilddebatten als Wirkraum des Wortes historisch in der Welt und dogmatisch unter dem Kreuz. Fries hingegen möchte Luther mit Michel Foucaults Kategorie der „Heterotopie“, des „anderen Ortes“, neu im Sinne eines Plädoyers für die eigene spirituelle Qualität sakraler Räume lesen. Es zeigt sich, wie die Auslegung Luthers interdisziplinäre und hermeneutische Perspektiven öffnet, wie sie aktuelle Fragen nach Wesen und Gestalt der Kirche nicht autoritativ beantwortet, ihnen aber eine Tiefendimension geistlicher Erfahrung und theologischer Deutung erschließt. Die thematische Konzentration auf die Frage nach dem Ort der Kirche nimmt der von mir vorgestellte *Luthertext* von 1520 auf, auch als ein Hinweis auf die Kontinuität der ekklesiologischen Grundanschauungen des Reformators.

Der Bericht vom Seminar „Anfechtung und Lebensglück“, den *Michael Lapp* gibt, lenkt den Blick von der Kirche wieder auf die Existenz der einzelnen Glaubenden. Und die Bücherschau führt wie stets in die Weite der Darstellung und Deutung Luthers und seiner Wirkungen.

Hellmut Zschoch

Die eine Kirche – ohne Ort an vielen Orten

Grundlegendes zum Kirchenverständnis aus Luthers Schrift
gegen Alvelt von 1520

Bearbeitet von Hellmut Zschoch

Von den Ablassthesen an wurde Luthers Auftreten von den Repräsentanten der Papstkirche als Infragestellung der kirchlichen Autoritäten wahrgenommen. Daß ihm aus der offiziellen Kirche statt theologischer Argumente nur die autoritative Widerrufsforderung entgegenhalte, förderte Luthers Distanzierung von ihr. Zugleich wurden ihm die ekklesiologischen Konsequenzen seiner Grundanschauung vom Evangelium zunehmend klarer. 1519 ließ sich Luther bei der Leipziger Disputation von Johannes Eck zur Präzisierung seines aus der geschichtlichen Gestalt des Christentums gewonnenen Verständnisses der Kirche und ihrer Autorität drängen: Hierarchie und Kirchengesetze sind für ihn nicht religiös verpflichtend, sind nicht „göttliches Recht“, wenn sie auch als Größen „menschlichen Rechts“ zu akzeptieren – und notfalls zu erleiden – sind. Luther räumte ein, daß sowohl Papst als auch Konzilien in Lehrfragen irrtumsfähig seien und entzog damit jeglicher institutionalisierten kirchlichen Lehrautorität den Boden.

Mit der Behauptung des „göttlichen Rechts“ der päpstlichen Lehrgewalt wurde Luther in der Folge unter anderem von dem Leipziger Franziskaner Augustinus von Alvelt († nach 1535) mit der Schrift „Super apostolica sede“ (Über den apostolischen Stuhl) konfrontiert. In seiner deutschsprachigen, also gerade auch an Laien adressierten Antwortschrift mit dem leicht ironischen Titel „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten [= Romanhänger] zu Leipzig“ (WA 6, [277] 285–324) begnügte sich Luther nicht mit einer isolierten Argumentation zur päpstlichen Kirchenleitung, sondern skizzierte eingangs seine theologische Basis des Redens von „Kirche“. Die dort vorgenommene Unterscheidung dreier Weisen, von „Kirche“ zu reden, wird im folgenden in Auszügen wiedergegeben. Die Seiten- und Zeilenangaben in eckigen Klammern verweisen auf den in WA 6 abgedruckten Text; für die behutsame Modernisierung des Textes habe ich die Version von Pierre Bühler in der Insel-Lutherausgabe¹ mit Gewinn herangezogen.

[292,35] Die Schrift redet von der Christenheit ganz einfach und nur auf eine Weise, über welche hinaus sie zwei andere in Gebrauch gebracht haben.

Die *erste Weise* – nach der Schrift – ist, daß die Christenheit heißt eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glaubensbekenntnis beten „Ich glaube an den Heiligen Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen“. Das bezeichnet die Gemeinde oder Sammlung aller derer, die in rechtem Glauben, in rechter Hoffnung und Liebe leben, so daß Wesen, Leben und Natur der

¹ *Martin Luther*, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1982, (7) 8–65, hier 19–26.

Christenheit nicht eine leibliche Versammlung ist, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben, wie Paulus sagt, Eph 4 [V. 5]: „Eine Taufe, ein Glaube, ein Herr“. Wenn sie also auch leiblich tausend Meilen voneinander getrennt sind, heißen sie doch eine Versammlung im Geist, weil ein jeder predigt, glaubt, hofft, liebt und lebt wie der andere Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, nach der die Menschen eine Gemeinde der Heiligen heißen. Diese Einigkeit alleine ist genug, um eine Christenheit zu machen, und ohne sie macht keine Einigkeit, es sei die von Ort, Zeit, Person, Werk oder was es auch sein mag, eine Christenheit. [293,12] ...

[Es folgen Überlegungen zu einer falschen Gleichsetzung von spiritueller und institutioneller Einheit. In diesem Zusammenhang erteilt Luther der Vorstellung, die Christenheit bedürfe außer dem einen Haupt Christus auch einer irdischen Leitungsspitze in Gestalt des Papstamtes, eine deutliche Absage.]

[296,14] Auf diese Weise redet die Heilige Schrift von der heiligen Kirche und Christenheit und hat keine andere Weise zu reden.

Darüber hinaus gibt es eine *andere Weise*, von der Christenheit zu reden. Nach der nennt man die Christenheit eine Versammlung in einem Haus oder in einer Pfarre, einem Bistum, Erzbistum, Papsttum. Diese Versammlung bestimmen die äußerlichen Gebärden [= Riten] wie Singen, Lesen oder Meßgewänder. Und vor allen Dingen bezeichnet man hier [als Christenheit] den geistlichen Stand, die Bischöfe, Priester und Ordensleute, nicht wegen des Glaubens, den sie vielleicht nicht haben, sondern weil sie mit äußerer Salbung gesegnet worden sind, weil sie Kronen und besondere Kleider tragen, besondere Gebete und Werke verrichten, Messe halten und im Chor stehen und das alles im äußeren Gottesdienst zu tun scheinen. Obwohl nun dem Wörtchen „geistlich“ oder „Kirche“ hier Gewalt geschieht, daß ein solches äußerliches Wesen so genannt wird, obwohl es doch allein den Glauben betrifft, der in der Seele rechte, wahrhaftige Geistliche und Christen macht, hat doch der Gebrauch überhand genommen, zu einer nicht geringen Verführung und Irrtum vieler Seelen, die da meinen, solches äußerliche Gleiß sei der geistliche und wahrhaftige Stand der Christenheit oder Kirche.

Von dieser Kirche, wo allein sie ist, steht nicht ein Buchstabe in der Heiligen Schrift, daß sie von Gott angeordnet ist. ... [296,37] Darum, zum besseren Verständnis und um der Kürze willen, wollen wir die zwei Kirchen mit unterschiedlichen Namen nennen. Die erste, die natürlich, gegründet, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir eine geistliche, innerliche Christenheit nennen, die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir eine leibliche, äußerliche Christenheit nennen. Nicht daß wir sie voneinander scheiden wollen, sondern wie wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leib einen leiblichen Menschen nenne, oder wie der Apostel [Röm 7, 22 f.] pflegt, ihn innerlichen und äußerlichen Menschen zu nennen, so [nenne ich] auch die christliche Versammlung nach der Seele eine Gemeinde, in einem Glauben einträchtig, wiewohl sie nach dem Leib nicht an einem Ort

versammelt werden kann, da doch jeder Haufen an seinem Ort versammelt wird.

Diese Christenheit wird durchs geistliche Recht und durch die Prälaten in der Christenheit regiert: Dazu gehören alle Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Prälaten, Priester, Mönche, Nonnen und alle, die nach dem äußerlichen Wesen für Christen gehalten werden, seien sie wahrhaftige, gegründete Christen oder nicht. Denn obwohl diese Gemeinde keinen wahren Christen macht, da doch alle die genannten Stände ohne den Glauben bestehen können, so bleibt sie doch nie ohne einige, die dabei auch wahrhaftige Christen sind, gleichwie der Leib nicht macht, daß die Seele lebt, und doch die Seele gewiß im Leib lebt, und gewiß auch ohne den Leib. Die aber ohne den Glauben und ohne die erste Gemeinde in dieser anderen Gemeinde sind, sind tot vor Gott, Gleisner und nur wie hölzerne Bilder der rechten Christenheit. Und so ist [auch] das Volk Israel eine Figur [= ein Bildnis] des geistlichen, im Glauben versammelten Volks gewesen.

Nach der *dritten Weise* zu reden, nennt man auch „Kirche“ nicht die Christenheit, sondern die Häuser, die zu Gottes Dienst erbaut sind, und weiter erstreckt man das Wörtlein „geistlich“ auf die zeitlichen Güter, nicht derer, die wahrhaftig geistlich sind durch den Glauben, sondern [derer], die in der anderen, leiblichen Christenheit sind, und nennt derselben Güter geistliche oder Kirchengüter. Hingegen nennen sie der Laien Güter weltlich, obgleich die Laien in der ersten, geistlichen Christenheit viel besser sind und recht geistlich. [297,28] ...

[Von dieser Unterscheidung aus fragt nach Luther nach einem Oberhaupt der Christenheit und wehrt den Anspruch der papstkirchlichen Hierarchie auf ein „geistliches“ Kirchenregiment ab. In dieser Funktion wird Christus durch keine kirchlichen Amtsträger vertreten oder sichtbar dargestellt. Der folgende Abschnitt bildet das Fazit der ekklesiologischen Grundlegung:]

[301,3] Die Zeichen, an denen man äußerlich merken kann, wo dieselbe [geistliche] Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, das Sakrament [= das Abendmahl] und das Evangelium, und nicht Rom, dieser oder jener Ort. Denn wo die Taufe und das Evangelium sind, da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da, und sollten es gleich lauter Kinder in der Wiege sein. Rom aber oder die päpstliche Gewalt ist kein Zeichen der Christenheit, denn dieselbe Gewalt macht keinen Christen, wie die Taufe und das Evangelium tun. Darum gehört sie auch nicht zur rechten Christenheit und ist eine menschliche Ordnung. [301,10]

Die Kirche ist für Luther primär Versammlung, Gemeinde, und zwar „Versammlung der Herzen in einem Glauben“. Dabei geht es ihm um den Grund und um die Einheit der Christenheit in der Gottesbeziehung, die nicht kirchlich-institutionell dargestellt und abgesichert wird. Die Gemeinde, die Gemeinschaft unter den Christen, ist vielmehr ein wesenhaft geistliches Phänomen – nur so gehört die Kirche ins Glaubensbekenntnis. Es zeigt sich, daß Luthers Sicht der Kirche innerlich mit seiner Einsicht in den Kern der christlichen Religion in der Zuordnung von göttlicher Anrede

und menschlicher Glaubensantwort zusammengehört. Die im Glauben konstituierte geistliche Einheit der Kirche ist nicht äußerlich darstellbar – sie hat keinen Ort, keine unverwechselbare äußere Gestalt, keine unangefochtene Sichtbarkeit. Daß „Ort, Zeit, Person, Werk oder was es auch sein mag“ die Einheit der „Christenheit“ (wie Luther lieber statt „Kirche“ sagt; um dem institutionellen Mißverstehen zuvorzukommen) nicht demonstrieren können, macht diese freilich nicht zu einem Phänomen ohne Orte, Zeiten, Personen und Werke: Luther ist kein Spiritualist und seine Christenheit keine bloße Idee.

Das ergibt sich schon daraus, daß Luthers zweite Weise von der Kirche bzw. der Christenheit zu reden, keineswegs eine ausschließende Alternative zur ersten darstellt. Die Versammlung der konkreten Gemeinde ist nicht unsinnig oder überflüssig, sondern zweifellos notwendig: Leib und Seele gehören zusammen. Allerdings widerspricht es dem Glauben als konstitutivem Grund der Christenheit, die konkrete Versammlung der Christen mit der geglaubten Versammlung der Glaubenden zu identifizieren. Auch kein einzelnes Element des leibhaftigen Kircheseins, seien es Riten, seien es Ämter, garantiert die Geistlichkeit der verfaßten und verorteten Christenheit. Luthers Polemik gegen die Herausstellung eines „geistlichen“ Standes ist überdeutlich und gewinnt ihre Schärfe durch die positive Verbindung von Glaube, Geist und Kirche. Statt um die Exklusivität einer „geistlichen“ Institution geht es dem Reformator um die Verhältnisbestimmung von geistlicher und leiblicher Versammlung, von Glaube und Institution, im Bild gesprochen: von Leib und Seele. Dabei zeigt sich, daß der Leib auf die Seele verweist: Die konkrete Christenversammlung bleibt nie ohne eine Schnittmenge mit der geistlichen Versammlung. So wie in christlicher Hermeneutik das Volk Israel als leibhafte „Figur“, als Hinweisgestalt „des geistlichen, im Glauben versammelten Volkes“ aufgefaßt werden kann, so läßt sich die äußere Kirche wahrnehmen und deuten als sinnenfälliger Hinweis auf die geistliche Gemeinschaft der Glaubenden. Die Christenheit, die „nicht an einem Ort versammelt werden kann“ und der zufällig „an seinem Ort“ versammelte „Haufen“ bilden keinen Gegensatz, sondern einen Lebenszusammenhang, dessen geistliche Gestalt freilich nur gewahrt wird, wenn beide einander so zugeordnet werden, daß eine Identifizierung strikt vermieden und die Vorordnung der geglaubten Versammlung uneingeschränkt festgehalten wird.

Die Christenheit ist also an vielen Orten und zugleich eigentlich ohne Ort, ohne Ort aber gerade so, daß sie an konkreten Orten ihren Glauben nährt und lebt. Dem Kirchengebäude widmet Luther 1520 nur marginale Aufmerksamkeit. Die hier mitabgedruckte „dritte Weise“ des Redens von der Kirche ist eigentlich nur ein Anhang zur zweiten, und Luther polemisiert damit nur gegen eine irrige Vergeistlichung des Äußeren, sowohl des Kirchenraumes als auch des Kirchengutes und der Kirchenämter. Der eigentliche „Ort“ der Christenheit ist die göttliche Anrede im Evangelium, gepredigt und als Taufe und Abendmahl sichtbar gegeben. Das in Wort und Sakrament verkündigte Evangelium ist das, was Leib und Seele der Christenheit zusammenfügt und jeder spiritualistischen Zuspitzung des Kirchenbegriffs wehrt. Nicht die vermeintlich „geistliche“ Institution, sondern allein die göttliche Lebenskraft der Zusage, auf die der Glaube antwortet, gründet den Glauben und mit ihm die Versammlung der glaubenden Herzen. Sie gibt der geistlichen Versammlung Orte und Zeiten, Personen und Werke, eine geglaubte, eindeutige Wirklichkeit in der leibhaftigen, vieldeutigen Welt des Vorfindlichen.

Soweit ich sehe, ist Luther zeitlebens bei dieser sowohl anti-institutionalistischen als auch anti-spiritualistischen Sicht der Kirche geblieben, die er als Konsequenz sei-

ner Einsicht in das Wesen des Evangeliums gewonnen hatte, bevor er auch nur ahnen konnte, wie intensiv er sich mit Fragen der Gestaltung eines neuen Kirchenwesens würde befassen müssen.²

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

² In dieser Linie sehe ich auch Luthers Ausführungen zum Kirchenraum in der berühmten Torgauer Kirchweihpredigt vom 5. Oktober 1544 (WA 49, 588–615), die in den beiden folgenden Aufsätzen dieses Heftes eingehend interpretiert wird.

Über Kreuz mit der Welt

Der Ort der Kirche bei Luther*

Von Henning Theißen

Martin Ahrens gewidmet

Allenthalben sind die evangelischen Kirchen in Deutschland derzeit aufgefordert, sich zu positionieren und ihren Standort in der Gesellschaft neu zu bestimmen. Das vom Rat der EKD im Jahre 2006 veröffentlichte und seither stark diskutierte Impulspapier „Kirche der Freiheit“ ist nur der prominenteste Beleg dafür. Den äußeren Anstoß dürften die aufgrund der langfristigen Mitgliederbefragungen seit geraumer Zeit beobachtbaren und inzwischen als beunruhigend eingestuften Um- und Abbrüche in personeller und finanzieller Hinsicht bilden.¹ Die innere Auseinandersetzung damit wird sicherlich vorangetrieben durch die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seit der politischen Wende 1989/90. So ist es nicht überraschend, daß die Diskussion um das EKD-Impulspapier von Prozessen der Strukturplanung und Leitbildfindung auf der Ebene der Landeskirchen flankiert wird, die bis in die Ortsgemeinden hinein zu verfolgen sind. Auch die wissenschaftliche Auswertung dieser Entwicklungen hat inzwischen eingesetzt.² Das schnell anwachsende Datenmaterial scheint dabei aber eine theologisch sehr grundlegende Frage in den Hintergrund zu drängen: Was bedeutet es angesichts kirchlicher Standortbestimmungen überhaupt, von einem Ort der Kirche zu reden?

Nach reformatorischer Auffassung ist die Kirche kennzeichnenderweise nicht an einen Ort, sondern an das Wort gebunden. Das klassische Dokument dieser Anschauung ist Martin Luthers Predigt bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau am 5. Oktober 1544.³ Diese Kirche ist einer der ersten Neubauten in der Geschichte der evangelischen Kirche, ist also nicht über den Rui-

* Dem Aufsatz liegt ein Vortrag beim 7. Alpirsbacher Advent in Benz (Usedom) am 1. Dezember 2007 zugrunde. Zu möglichen Folgerungen aus dem hier Dargelegten für die gegenwärtige Gestaltung der Kirche vgl. *Henning Theißen*, *Auferstanden aus Ruinen? Die Kirche und ihr Ort in der Welt*, in: DtPfrBl 108 (2008), 240–243.

¹ So die erste Auswertung der vierten EKD-Mitgliederbefragung 2002: *Detlef Pollack*, *Be(un)ruhigende Stabilität. Gleiches Bild – verschärfte Lage*, in: *Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, hg. vom Kirchenamt der EKD, o. O. [Hannover] 2003, 13–28.

² Z. B. *Marlene Schwöbel*, *Kirche auf dem Prüfstand. Eine Untersuchung zu den theologischen Orientierungen kirchlicher Strukturplanung*, MThSt 78, Marburg 2003.

³ Text: WA 49, 588–615. Hierauf beziehen sich die im Text in Klammern gesetzten Seiten- und Zeilenangaben; die Schreibweise in Zitaten habe ich modernisiert.

nen älterer und vielleicht gar konkurrierender Kultstätten erbaut, wie es der kulturgeschichtlichen Gesetzmäßigkeit sogenannter heiliger Orte entspräche, die in der Frage nach dem Ort der Kirche das eigentlich beharrende Moment darzustellen scheinen. Als Leitfaden zu einem evangelischen Konzept vom Ort der Kirche dient daher im folgenden diese Predigt Luthers, deren Linienführung zunächst interpretatorisch herausgearbeitet (1.1) und dann versuchsweise für die gegenwärtige Diskussion ausgezogen werden soll (1.2). Im Anschluß daran soll gefragt werden, wie sich der Ort der reformatorischen Kirche in geschichtlicher (2.1) und in systematisch-theologischer Hinsicht (2.2) darstellt. Es geht also zum einen um den *historischen Ort* der Kirche der Reformation und zum anderen um die Kirche als *dogmatischen Ort*, d. h. als *Locus* oder *Topos*, der im Ganzen der theologischen Enzyklopädie zu verorten ist.

1. Die Freiheit der Kirche von heiligen Orten

1.1. Der Ort der Kirche nach Luthers „Torgauer Formel“

Betrachtet man Luthers Torgauer Predigt, so fällt zunächst ihre bestechend klare Gliederung auf. Der Predigt liegt eine Doppelperikope aus dem Lukasevangelium zugrunde, nämlich die Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat sowie das Gleichnis von der Rangordnung bei Tisch (Lk 14, 1–6. 7–11). Luther teilt daher seine Predigt in zwei Teile, hält diese aber von vornherein zusammen, indem er ganz an die Spitze der Predigt einige Sätze stellt, die die Bedeutung des Kirchenneubaus grundsätzlich benennen. Man hat diese Worte die Torgauer Formel genannt:

„auf daß dies neue Haus dahin gerichtet werde, daß nichts anders darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“ (588,15–18)

Weniger bekannt, aber für die Frage nach der Kirche und ihrem Ort ebenso wichtig ist die Einleitung dieser Formel:

„Mein lieben Freunde, wir sollen itzt dies neue Haus einsegnen und weihen unserm Herr Jesu Christo, welches mir nicht allein gebührt und zustehet, sondern ihr sollt auch zugleich an den Sprengel und Räch[er]faß greifen“ (588,12–15).

Der Bezug auf die Ritualhandlungen mit Weihwasser und Weihrauch, die mit Hilfe eines Sprengels bzw. Fasses auf Altar, Bibel oder Gemeinde gesprengt oder vor ihr geschwenkt werden, ist mit Bedacht gewählt. Luther greift ihn in der Mitte und am Ende seiner Predigt zum Teil sehr ausführlich auf, so daß man von einer bewußten Komposition sprechen muß, die der Predigt ihren roten Faden gibt. Offensichtlich ist damit eine Abgrenzung gegenüber den altgläubigen Kirchen und den Gottesdiensten verbunden, die in ihnen gefeiert werden, wenn das „rechte Räch[er]werk der Christen“ (614,8 f.), als das Luther das gottesdienstliche Wortgeschehen nach der Torgauer Formel abschließend

zusammenfassen kann, von vornherein „der Papisten Kirchen mit ihrem Bischofchrisam und Räuchern“ (588,19) entgegengestellt wird. Die Position, die Luther demgegenüber bezieht, läßt sich auf den Begriff der *Freiheit* bringen.

Luther entfaltet die Freiheit der Kirche ausführlich im *ersten Teil* seiner Predigt, also in der Auslegung der Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat, die ihrerseits noch einmal in zwei Schritten geschieht.

Der Reformator konzentriert sich im *ersten Schritt* darauf, daß Jesus diese Heilung am Sabbat vollbringt und damit seine Freiheit vom Sabbatgebot zum Ausdruck bringt, was Luther mit dem zentralen Argument des Priestertums aller Gläubigen auf die Kirche überhaupt ausdehnt: „Aber wir, so im Reich unsers Herrn Christi sind, sind nicht also an ein Geschlecht oder Stätte gebunden, daß wir allein an einem Ort und aus einerlei Geschlecht oder einerlei ausgesonderte Personen müßten haben, sondern wir sind alle Priester (wie geschrieben stehet 1 Petr 2 [V. 9]), daß wir alle zu aller Zeit und an allerlei Orten Gottes Wort und Werk verkündigen sollen“ (590,33–591,9). Also, so folgert Luther, „sind wir auch Herren des Sabbats mit Christo“ (591,12), und weiter heißt es: Wir „haben die Freiheit, so uns der Sabbat oder Sonntag nicht gefällt, mögen wir den Montag oder einen andern Tag in der Wochen nehmen und einen Sonntag daraus machen“ (591,25–27). Die Kirche ist also wie ihr Herr frei von festen Zeiten und Orten: „Diese Freiheit haben wir Christen auch aus der Lehre des heutigen Evangelii und sollen auch darob halten, daß wir des Sabbats und anderer Tage und Stätten Herren sind, und nicht darin sonderliche Heiligkeit oder Gottesdienst setzen wie die Juden oder unsere Papisten“ (592,26–29). Ausdrücklich wird diese Freiheit auch auf den Kirchenneubau in Torgau bezogen: „Also soll dies Haus solcher Freiheit nach gebauet und geordnet sein“ (592,30). Fragt man also nach der Kirche und ihrem Ort, so kann man jedenfalls mit Luther als ersten Schritt festhalten, daß eine Heiligkeit bestimmter Orte – also das erwähnte religionswissenschaftliche Konzept heiliger Orte – für den Reformator nicht in Frage kommt.

Im *zweiten Schritt* und weiterhin in Anlehnung an die Perikope von der Heilung des Wassersüchtigen nennt Luther sodann drei Elemente, die positiv die Heiligung der Kirche konstituieren, nämlich die Predigt des Wortes, ihr Erfassen im Herzen und das daraus hervorgehende Gebet. Als solche betrachtet, entfalten diese Elemente einfach die zweigliedrige Torgauer Formel vom Geschehnis der Kirche im Reden Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott. Weiter führt jedoch die Beobachtung, daß Luther bei der Nennung dieser drei Elemente das Bild von Weihwasser und Weihrauch wieder aufgreift:

„Was heißt heiligen oder weihen einen Tag, Stunde oder Woche? ... zum ersten etwas daran tun, daß da ein heilig Werk sei, das ist: das Gotte allein zustehet, nämlich daß man vor allen Dingen Gottes Wort rein und heiliglich predige. ... Ja, dies Predigtamt ist der Sprengel, daran wir alle zugleich sollen greifen, uns und andere damit zu segnen und zu heiligen.

Zum andern, daß wir Gottes Wort, so wir gehöret, in unser Herz fassen und uns also damit besprengen, daß es in uns Kraft und Frucht möge bringen

Zum dritten, so wir Gottes Wort gehöret haben, daß wir auch ein gemein [= gewöhnlich] Weihrauch und Räuch[er]werk hinauf für [= vor] Gott bringen, nämlich daß wir miteinander ihn anrufen und beten“ (599,9–27).

Der Rückgriff auf den Anfang der Predigt dient Luther hier als rhetorisches Mittel, um deutlich zu machen, daß auch dieser zweite Abschnitt des ersten Teils sich derselben Frage wie der erste widmet, nämlich der Freiheit der Kirche von festen Orten, auch wenn der Begriff der Freiheit hier nicht mehr so markant hervorgehoben ist wie dort. Wenn Luther aber Predigtamt und Predigthören sowie das Gebet als die Handlungen kennzeichnet, die die Kirche wahrhaft weihen und heiligen, dann wird durch sie die Kirche selbst als heiliger Ort konstituiert. Frei gegenüber heiligen Orten ist die Kirche also deshalb, weil sie selbst einen heiligen Ort darstellt. Freiheit gegenüber einer Sache bedeutet hier also nicht bloßen Verzicht auf sie, sondern zugleich eine gewisse Vollmacht über sie. Freilich geht dieser Gedanke sogleich in einen weiteren über, der dann den zweiten Teil der Predigt, die Auslegung des Gleichnisses von der Rangordnung bei Tisch, durchweg bestimmt.

Der Wechsel zum Gleichnis von der Rangordnung bei Tisch im *zweiten Teil* der Predigt scheint auf den ersten Blick abrupt, ist jedoch ganz sachgemäß, wenn man sich vor Augen führt, daß die Kirche gerade aufgrund ihrer Freiheit von heiligen Orten im Vollzug des gottesdienstlichen Wortgeschehens selbst als heiliger Ort konstituiert wird. Denn dann stellt sich die Frage, was Freiheit gegenüber herausgehobenen (heiligen) Orten für die Kirche selbst bedeutet: Ergibt sich dadurch ein egalitäres Prinzip innerhalb der Kirche? Luthers Antwort lautet, daß Rangordnungen innerhalb der Kirche unvermeidlich sind, da nicht alle in ihr am selben Ort stehen können (606,23 f.), daß jedoch in der Kirche der höhere Stand gerade kein Herrschaftsverhältnis rechtfertigt, sondern im Gegenteil ein Verhältnis des Dienens begründet. „Darum ob gleich eines andern Stand geringer ist denn deiner, sollst du dennoch wissen, daß er auch von Gott geschaffen und geordnet ist; wiederum sollst du wissen, daß du auch dazu in deinen Stand gesetzt bist, daß du dich herunter sollst lassen und andern dienen“ (613,18–21). Wenn Luther zur Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat anmerkte, daß das Predigtamt selbst der Sprengel sei, der die Kirche wahrhaft mit Weihwasser besprenge und so heilige, dann betont er jetzt zum Stichwort der Rangordnung, daß dieses Predigtamt der gesamten Kirche zu dienen habe. „Als [Beispiel], daß ich ein Prediger bin, dazu hat mir Gott die Gnad gegeben, aber daneben befohlen, daß ich mit solcher Gabe mich nicht überheben soll, sondern herunterfahren und jedermann dienen zu seinem Heil“ (606,35–607,9). Es ist daher im Rahmen von Luthers Voraussetzungen nur konsistent, wenn die zweite Predigthälfte wieder in das Bild von Sprengel und Räucherfaß mündet und nun das Gebet der Kirche für die Obrigkeit als „das rechte Räuch[er]werk der Christen“ bezeichnet. Auch hier benennt Luther wiederum drei Elemente:

„Das sei itzt gnug gesagt von dem Evangelio zu Einweihung dieses Hauses, und nu ihr es, liebe Freunde, habt helfen besprenge mit dem rechten Weihwasser Gottes

Worts, so greifet nu auch mit mir an das Räuch[er]faß, das ist: zum Gebet, und laßt uns Gott anrufen und beten, erstlich für seine heilige Kirche, daß er sein heiliges Wort bei uns erhalte und allenthalben ausbreiten wolle ...

Darnach auch für alle Regiment und gemeinen [= allgemeinen] Frieden in deutschen Landen ...

Zuletzt auch für unser liebe Oberkeit, des Lands Fürsten und ganze Herrschaft und alle Stände, hohe und niedere, Regierende und Untertanen, daß sie alle Gottes Wort ehren, Gott dafür danken, ihrem Amt wohl vorstehen, treu und gehorsam sein, gegen den Nächsten christliche Liebe erzeigen, denn solchs will Gott von uns allen haben, und das ist das rechte Räuch[er]werk der Christen, daß man für alle diese Not ernstlich bitte“ (613,26–614,9).

Diese Passage korrespondiert aufgrund der Dreiteilung und des Rückgriffs auf die Metaphorik von Weihwasser und Weihrauch offensichtlich mit dem zweiten Abschnitt der ersten Predigthälfte; sie setzt also wie ihrerseits schon diese das Thema der Freiheit der Kirche gegenüber heiligen Orten fort. Wenn nun die erste Hälfte klarstellte, daß diese Freiheit keinen bloßen *Verzicht*, sondern zugleich *Gestaltungsvollmacht* bedeutet, so wird jetzt ergänzt, daß diese Vollmacht ausschließlich *dienstbaren Charakter* hat. Anders gesagt: Die höheren Stände sollen sich nicht gegenüber den niedrigeren verschließen, sondern sich ihnen im Gegenteil öffnen, so daß die ständische Ordnung durchlässig wird dafür, daß im Glauben alle Standesunterschiede aufgehoben werden. „Und Summa: du sitzest oben oder mitten oder auch unten an, so machet's der Glaube alles gleich“ (607,33 f.). „Lieber, hast du nicht so viel als ein König oder Landherr, gülden Krone, Gewalt, Gut, Ehre, so hast du doch denselben Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, denselben Christum, Taufe und sein ganzes Himmelreich“ (609,16–19).

Die Darstellung von Luthers Torgauer Predigt liefert also bereits eine pointierte Antwort auf die Frage nach der Kirche und ihrem Ort. Diese Antwort lautet zusammengefaßt, daß die Kirche frei ist gegenüber heiligen Orten, weil sie im Vollzug des gottesdienstlichen Wortgeschehens nach der Torgauer Formel selbst als heiliger Ort konstituiert wird, der wiederum keine Selbstabschließung gegenüber umgebenden Orten, sondern im Gegenteil deren Erschließung bewirkt.

Es fällt nicht schwer, im Hintergrund dieser Predigt wenigstens zwei reformatorische Grundmotive Luthers zu erkennen. *Erstens* ist an den Freiheitstraktat von 1520 zu erinnern, der das Freiheitsthema in demselben Dreischritt und derselben Gliederung behandelt, die sich für die Torgauer Predigt ergaben. Der Freiheitstraktat ist gegliedert nach der Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen und betrachtet für den inneren Menschen zunächst die Freiheit von äußerlichen Dingen, wobei heilige Orte und Dinge hier ausdrücklich genannt werden,⁴ und beschreibt dann positiv die innere Freiheit aufgrund des Evangeliums als das Priestervorrecht der Christen;⁵ der zweite

⁴ WA 7, 21,30.

⁵ WA 7, 27,19 f.

Teil widmet sich dem äußeren Menschen und stellt dessen Freiheit als den aus freien Stücken geleisteten Dienst am Nächsten dar.⁶ Das setzt die Torgauer Predigt getreu um für die Frage nach der Bedeutung der Kirche. Tatsächlich klingt in ihr die einprägsame Zusammenfassung des Freiheitstraktates deutlich an. In ihm heißt es, „daß ein Christenmensch lebt nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“.⁷ In der Torgauer Predigt spricht Luther den Christenmenschen direkt auf die so bestimmte Freiheit an mit der Aufforderung, „daß du damit unter dich fahrest und deinem Nächsten dienest“ (606,23 f.).

Neben dem Grundmotiv der christlichen Freiheit ist *zweitens* auf Luthers Geistverständnis zu verweisen. Dieses hängt mit dem Freiheitsthema unmittelbar zusammen, da die christliche Freiheit, wie Luther sie 1520 kennzeichnet, „geistliche“ Freiheit ist – getreu der biblischen Sentenz, daß da, wo der Geist des Herrn ist, Freiheit ist (2Kor 3,17); daß also *der Geist der Ort der Freiheit* ist. Der Zusammenhang des Geistthemas mit der Frage nach dem Ort der Kirche ist also augenfällig. Das Verständnis des Geistes ist freilich selbst eine reformatorische Grundentscheidung, mit der sich beim Marburger Religionsgespräch 1529 die Scheidung zwischen Luther und Zwingli vollzieht, gebündelt in Luthers dichtem Ausspruch: „Ihr habt einen anderen Geist.“ Dieser andere Geistbegriff, den Luther verwirft, ist derjenige der philosophischen *via antiqua*, dem der (höchstwahrscheinlich) humanistisch ausgebildete Zwingli verpflichtet ist. Geist ist hier als eine (freilich immaterielle) Substanz verstanden, deren Gegebenheit folglich das Gegebenheit einer anderen Substanz am selben Ort zur selben Zeit ausschließt. Die Frage des Ortes erweist sich so als zentral für die Differenz Zwinglis gegenüber Luther, denn unter den genannten Voraussetzungen ist für Zwingli schon aufgrund von Logik und Metaphysik der Einwand gegen Luthers Abendmahlsauffassung unumgänglich, daß Gottes Geist und menschlicher Geist begrifflich scharf zu unterscheiden seien. Für den – in der *via moderna* geschulden – Luther hingegen ist diese Unterscheidung „so nötig zur Sache als das fünft Rad zum Wagen“,⁸ da er den Geist nicht metaphysisch substantiell, sondern relationstheoretisch personal als die Wirkmacht des göttlichen Wortes versteht, die Menschen verwandeln kann. Im Zentrum seiner eigenen Abendmahlsauffassung steht daher ein Theologumenon, das er ironischerweise in einem Exkurs seiner großen Schrift „Vom Abendmahl Christi“ präsentiert, nämlich die „Zusammenfügung“⁹ von Gott und Mensch, die Jesus in der Macht des Geistes mit der metaphorischen Prädikation der Einsetzungsworte vollzieht, die (in der rhetorisch-grammatischen Figur der *Synechdoche*) den beim Abendmahl gebrochenen Brotlaib als

⁶ WA 7, 30,22.

⁷ WA 7, 38,6–10.

⁸ WA 26, 374,31f.

⁹ WA 26, 443,31.

„Leibsbrot“¹⁰ mit dem Leib Jesu identifizieren. Der Ausdruck Brot bekommt hier eine von Luther bewußt neologistisch formulierte neue Bedeutung, wie nach einem späteren Diktum des Reformators im Glauben an Christus „alle Wörter eine neue Bedeutung annehmen“.¹¹ Die solenne Lehre von den drei Präsenzweisen, die Luther in der Auseinandersetzung mit Zwingli flankierend vorträgt, bestätigt bloß den Gegensatz zu Zwinglis Abendmahlsauffassung, indem sie den Begriff des fest umgrenzten Ortes, der ja die logische Grundlage für Zwinglis Einwand bildete, für die Frage nach der Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus ad absurdum führt: „Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive [= ausfüllend] [in] übernatürlich[er Weise], das ist wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist und alle Orte füllet und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raum des Ortes, da es ist.“¹² Man erkennt hieran, daß die Grundentscheidung beim Geistverständnis nicht ohne Folgen für die Frage nach der Kirche und ihrem Ort bleiben kann. In der Tat lassen sich von Luthers programmatischer Predigt Linien zum gegenwärtigen protestantischen Modell vom Ort der Kirche ziehen. Dieses Modell sei hier umrissen.

1.2. Das protestantische Konzept „kirchlicher Orte“

Ausgangspunkt unserer Frage nach dem Ort der Kirche war die Vorstellung heiliger Orte. Sie ist jedoch für die Reformation unannehmbar. Vielmehr scheint für das reformatorische Verständnis die Annahme grundlegend, daß die Heiligkeit eines Ortes nicht am Ort selbst festzumachen ist, sondern am Geschehen, das sich dort vollzieht. Mit heutigen Begriffen gesagt: Die Heiligkeit der Kirche wird nicht substanz-, sondern relationsontologisch gedacht; sie ist eine Qualität eines personalen Geschehens und keine Eigenschaft, die bestimmten Orten, Dingen oder Zeiten anhaftet. Das relationale Denken ordnet somit die Ortsgebundenheit der Kirche ihrem personalen Geschehenscharakter unter. Das für die Kirche konstitutive Geschehen der Verkündigung vollzieht sich also notwendigerweise an irgendeinem Ort; welcher bestimmte Ort dies aber ist, folgt keiner inneren, d. h. für die Kirche konstitutiven Notwendigkeit, sondern kann sich nach externen Gesichtspunkten wie der allgemeinen Infrastruktur solch kirchlicher Orte richten.¹³ Zu berücksichtigen ist also, daß dieses Konzept den Ort der Kirche nicht einfach für irrelevant erklärt, so daß die Kirche bloß in der *geistigen* Verbundenheit ihrer Mitglieder

¹⁰ WA 26, 445,11.

¹¹ WA 39/II, 94,17f. (Disputation de divinitate et humanitate Christi, 1540).

¹² WA 26, 329,27–30.

¹³ Exakt diese Position vertritt das einschlägige Fachinstitut der EKD z. B. in der Publikation von Horst Schwebel, Von der Kirche in der Stadt zur City-Kirche, in: ders./Matthias Ludwig (Hg.), Kirchen in der Stadt I, Schriften des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart A 1, Marburg 1996, 9–21, hier 15 f.

bestünde.¹⁴ Vielmehr tritt gegenwärtig das Modell kirchlicher Orte als Vermittlungslösung zwischen der Repristinaton heiliger Orte und ihrer Transformation in die Gemeinschaft der Heiligen auf.¹⁵ Entsprechend zeitigt dieses Konzept Konsequenzen nach den beiden Seiten, zwischen denen es vermittelt: An infrastrukturell zentraler Stelle werden kirchliche Orte, nicht zuletzt als Ausdruck der kirchlichen Freiheit gegenüber dem Ort, *neu geschaffen* in Gestalt von kirchlichen Bildungsstätten (z. B. Akademien) oder überregional bedeutenden Kirchengebäuden mit thematischer Schwerpunktarbeit, während zugleich die Flächendeckung der parochialen Struktur der Ortskirchen zumindest teilweise *abgeschafft* wird. Das EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“ etwa benennt in seinem zwölften „Leuchtfeuer“ acht Kirchengebäude, die deutschlandweit als „thematische Zentren“ kirchlicher Arbeit exemplarisch sein sollen, während es im dritten „Leuchtfeuer“ auf regionaler Ebene „zentrale Begegnungsorte“ skizziert, an denen sich die Kräfte der jeweiligen Region „konzentrieren“. Daß diese Konzentration für die umgebende Region im Umkehrschluß eine Ausdünnung bedeutet, wird nicht eigens erwähnt, aber implizit fraglos als Kehrseite der Freiheit der Kirche gegenüber ihrem Ort in Kauf genommen oder gar begrüßt.¹⁶

2. Der Ort der Kirche unter dem Kreuz

Der bisherige Gedankengang hat sich auf dem Weg von Luthers „Torgauer Formel“ zum gegenwärtigen Konzept „kirchlicher Orte“ als ausweglos erwiesen. Oder wie sonst soll man es einschätzen, daß in einer evangelischen Kirche, die sich die *Freiheit eines Christenmenschen* auf die Fahnen schreibt, ungeachtet dieser Freiheit, ja sogar in Wahrnehmung der mit dieser Freiheit verbundenen Verantwortung für die Gestalt der Kirche,¹⁷ örtliche Kirchenstrukturen in demselben Moment *abgeschafft* werden, da an zentralen Stellen kirchliche Orte *geschaffen* werden sollen? Um dieser Aporie zu entgehen und einen womöglich ahistorischen Rückgriff heutiger Konzepte auf die Reformation zu vermeiden, muß im folgenden die Frage nach dem Ort der Kirche

¹⁴ So mit erheblicher Wirkung in der Gegenwart vor allem *Emil Brunner*, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich 1951, der hier dem reformierten Geistbegriff Zwinglis nahe steht.

¹⁵ Die erstaunliche, besonders in „Kirche der Freiheit“ nachweisbare Wirkung der (umgearbeiteten) Habilitationsschrift von *Uta Pohl-Patalong*, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen 2006, dürfte sich zumindest teilweise aus diesem ausdrücklichen Vermittlungsanspruch erklären.

¹⁶ Zitate: Kirche der Freiheit. Ein Impulspapier, hg. vom Rat der EKD, o. O. u. J. [Hannover 2006], 100. 59. 60.

¹⁷ Vgl. die Akzentuierung des Freiheitsbegriffs a. a. O., 34: „In diesem Kirchenverständnis ist viel Raum für die Freiheit zu einer situations- und zeitgemäßen Gestaltung der Kirche. Die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ ... schärft das Gewissen und inspiriert Menschen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung.“

noch einmal neu bei Luther ansetzen und dem *historischen Ort* dieses Themas bei dem Reformator nachgehen.

2.1. Terrainverlust als Raumgewinn

Die Frage nach dem historischen Ort lädt dazu ein, universelle Perspektiven zu eröffnen und große geschichtliche Linien zu ziehen, auch wenn die Geschichtsbetrachtung grundsätzlich die Aufgabe hat, Geschehnisse in ihrem jeweiligen, also kaum universellen als vielmehr regionalen Zusammenhang zu erschließen. Beides hängt freilich miteinander zusammen, denn den historischen Ort der Reformation kennzeichnet sicherlich ein gewisser Schub der Regionalisierung. Wenn man mit einer üblichen Epochengrenze das engere Reformationszeitalter durch das Jahr des Augsburger Religionsfriedens (1555) terminiert, dann steht diese Zäsur dafür, daß die vormalige reichsweite Einheit von Konfession und Territorium, für die seit 1893 Karl Riekers Begriffsschöpfung des *Corpus Christianum* in Gebrauch ist, jetzt nur noch auf regionaler Ebene gilt. Das Schlagwort „*cuius regio, eius religio*“, in das der Greifswalder Jurist Joachim Stephani 1599 den Augsburger Religionsfrieden zusammenfaßt, trägt das Stichwort der Region in sich und bedeutet zugleich, daß fortan zwei Konfessionen im Reich nebeneinander existieren. Für Kaiser Karl V. ist dieser epochale Umbruch Grund genug, sein Lebensprojekt eines geeinten christlichen Reiches mit dem Augsburger Religionsfrieden als gescheitert anzusehen und abzudanken. Und schon bald diversifiziert sich die Einheit von Konfession und Territorium weiter, da die Städte in den Territorien von vornherein nicht an die Bekenntniseinheit der Landeskirchen gebunden sind. Der Westfälische Friede (1648) bezieht mit den Reformierten eine dritte Konfession in den Augsburger Religionsfrieden ein und erstrebt zugleich durch eine Normaljahrregelung, die konfessionellen Verhältnisse auf der Ebene der Territorien festzuschreiben. Tatsächlich trägt dies aber zugleich zur weiteren Ausdifferenzierung der konfessionellen Landschaft bei, indem mit den Verträgen von Osnabrück und Münster die Bindung der Untertanen an das Bekenntnis ihrer Landesherren aufgehoben wird. Das macht sich am deutlichsten für das Kurfürstentum Brandenburg bemerkbar, da hier ein lutherisches Territorium von einem Herrscherhaus regiert wird, das seit 1613 reformiert ist, und dieses Territorium zur Zeit der französischen Hugenottenverfolgung ab 1685 erheblichen Zuwachs an reformiertem Einfluß erfährt, so daß sich im späteren Preußen und damit maßgeblich in Deutschland die konfessionelle Landkarte wie die politische in besonders unübersichtlicher Weise als Flickenteppich darstellt. Versucht man diese allmähliche, in sich natürlich noch viel feingliedrigere, Entflechtung der Einheit von Konfession und Territorium in ein Bild zu fassen, so liegt es nahe, von einem fortschreitenden *Terrainverlust* für die alte Idee des *Corpus Christianum*, der Einheit von Glaube und Reich, zu sprechen. Und tatsächlich ist das Bild des Terrainverlustes auch maßgeblich für die wichtigsten wissenschaftlichen Beschreibungsformen, die

diese Entwicklung gefunden hat, allen voran für den Begriff der Säkularisierung, der seinerseits eng mit seinem Komplementärbegriff, dem christlichen Abendland, verbunden ist. Der Streit bei der Säkularisierung geht ja meist nicht um die Frage, ob jene Entflechtung tatsächlich stattgefunden hat, sondern nur darum, ob sie zu Recht geschehen ist.¹⁸ Daß zuerst ein christliches Abendland war, das dann im Laufe der Säkularisierung mehr und mehr an Terrain verloren hat, wird also meist von Gegnern wie Befürwortern der Säkularisierung vorausgesetzt. Wenn ich demgegenüber nach dem historischen Ort der Reformation frage, dann ist meine Absicht die, bereits bei dieser scheinbar selbstverständlichen Voraussetzung einzuhaken. Zugespitzt gesagt: Ist die Metapher des Terrainverlustes überhaupt eine zutreffende Beschreibung dessen, was mit der Reformation sich zu vollziehen anhebt?

Zweifellos markiert die Reformation mit der Entstehung einer neuen, der evangelischen Konfession einen Einschnitt, der unter den bisherigen Bedingungen der Einheit von Glaube und Reich schlicht nicht denkbar war, und zwar auf beiden Seiten dieser Einheit nicht denkbar war. Das drückt sich so deutlich wie kaum sonst in denjenigen Instituten aus, die den Institutionen von Glaube und Reich dieser Zeit zu Gebote stehen und mit denen sie faktisch auf die reformatorische Herausforderung Luthers reagieren, nämlich dem *Bann* auf Seiten der Kirche sowie der *Acht* auf Seiten des Reiches. Luthers Reformation entzündet sich an der Frage des Ablasses und schreitet von da aus weiter zum Problem des Banns; so findet sich im Gefolge der Reihe von Luthers frühen Sermonen (1518/19), die 1518 mit dem Sermon von Ablass und Gnade eröffnet wird, auch ein Sermon von dem Bann (1520). Das entbehrt nicht der Folgerichtigkeit, da sich an die Bestreitung einer kirchlichen Einflußmöglichkeit auf das Heil der Seelen im Fegefeuer sogleich die grundsätzlichere Frage nach den Grenzen der Reichweite kirchlichen Handelns anschließt und damit das Bannthema gestellt ist. Daß diese Sachfrage Luthers sich parallel mit der *Causa Lutheri*, also der Luthersache im Sinne der kirchlichen Prozeßsache gegen den Wittenberger Bibelprofessor, entwickelt, ist daher nicht überraschend. Es verdient also volle Beachtung, daß Luther in denselben Monaten des Jahres 1520 mit seinen reformatorischen Hauptschriften hervortritt, die ihm von seiten der römischen Kirchengerechtheit zunächst die Androhung und dann die Verhängung des kirchlichen Banns einbringen. Wohlgemerkt wird Luther am 3. Januar 1521 nicht so sehr wegen der grundstürzenden Äußerungen seiner Hauptschriften des Jahres 1520 in den Bann getan, sondern aufgrund älterer Sätze aus der Ablassdiskussion. Gerade dies zeigt, daß Luthers Weg zur Reformation und sein Gang in den Bann

¹⁸ Einschlägig ist u. a. die Debatte um *Friedrich Gogarten*, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; s. *Hans Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966. Die historische Seite der Säkularisierungsthese stellt demgegenüber in Frage *Walter Jaeschke*, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, BEvTh 76, München 1976.

nicht zu trennen sind. Luther selbst gibt diesen Zusammenhang zu erkennen, wenn er die wohl vollendetste der Hauptschriften dieses Jahres, die große Sakramentenschrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, als das bloße Vorspiel des Widerrufs bezeichnet, den die Bannandrohungsbulle vom Juni 1520 gegenüber seinen als häretisch eingestuften Äußerungen gefordert hat und den Luther nun, im September desselben Jahres, zu leisten anfangen will.¹⁹ Denn als Luther wiederum drei Monate später vor dem Wittenberger Elstertor die Bannandrohungsbulle verbrennt, wirft er nicht nur sie, sondern auch die kanonischen Rechtsbücher ins Feuer. Weder die Ankündigung des Widerrufs im September 1520 noch die Verbrennung der Bulle im Dezember desselben Jahres setzen sich einfach über die Androhung des Banns hinweg, sondern nehmen sie vielmehr ernst, indem damit eingeräumt wird, daß eine Theologie, die kategorisch die Siebenzahl der Sakramente bestreitet, tatsächlich keinen Raum hat in einer Kirche, die vom späten Mittelalter her ganz im Zeichen ihres sakramentalen Handelns steht.²⁰ Die symbolträchtige Verbrennung auch des kanonischen Rechts gibt zudem zu verstehen, daß der Raum, den die reformatorische Theologie verlangt, in den Begriffen dieser Kirche ein rechtsfreier Raum ist. Kein anderes Bild ergibt sich, wenn man an Luthers Auftritt auf dem Wormser Reichstag im April 1521 und an den auch dort geforderten Widerruf denkt. Sind die Umstände seiner Verweigerung dieses Widerrufs auch von der Legendenbildung überwuchert, so lassen Luthers Äußerungen aus den Tagen der ersten (bald zurückgenommenen) kaiserlichen Einbestellung nach Worms ahnen, daß dem bald danach kirchlich Gebannten das Ergehen des Jan Hus vor Augen stand, der trotz kaiserlichen Geleits auf dem Konstanzer Konzil verhaftet und als Ketzer verbrannt wurde.²¹ Luther nimmt in diesen brieflichen Äußerungen also die Acht, die in der Ausführung der Reichstagsbeschlüsse dann tatsächlich über ihn verhängt wird, gewissermaßen vorweg, mit anderen Worten: Das legendarische „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ bezeichnet einen völlig unmöglichen Standort – in Bann und in Acht. Dieser unmögliche Ort ist jedoch der historische Ort, an dem sich die Kirche der Reformation Luthers in den Jahren von 1520 an erbaut. Fragt man nach dem Ort der Kirche, dann besteht Luthers reformatorische Leistung darin, daß er diesen ganz unmöglichen Ort, ein Nichts in den Begriffen der Theologie und Kirche seiner Zeit, in seiner reformatorischen Theologie als Ort der Kirche erkennt. Im Lichte dieser Erkenntnis ist die Entflechtung von Glaube und Reich, die mit der Reformation einsetzt, kein Terrainverlust, sondern im Gegenteil ein *Raumgewinn*. Der Raum, der hier als Ort der Kirche

¹⁹ Vgl. WA 6, 573,14.

²⁰ Selbst seine „Assertio omnium articulorum“ (1520/21), in der Luther den Vorwurf abstreitet, die Lehre der Kirche verlassen zu haben, beruft sich doch so auf die *ecclesia sancta catholica*, daß diese allein an den in ihrem Konstitutionszusammenhang als Wort der Bibel wirksamen Geist gebunden wird (WA 7, 97,16–18), also nicht an den durch die Tradition der kirchlichen Lehrentscheidungen abgesteckten Raum.

²¹ Vgl. WA.B 2, 242 f.,34 f. (Brief an Georg Spalatin, 29. Dezember 1520).

gewonnen wird, ist dem Begriff der Kirche nach gerade der Raum, der jenseits dieser Kirche und ihr entgegen gelegen ist. Dieser Raum jenseits der Kirche und ihr entgegen ist, mit dem theologischen Terminus gesprochen, die *Welt*. Luthers Reformation entdeckt die Welt als Ort der Kirche, und diese Entdeckung macht ganz erheblich den historischen Ort und die historische Bedeutung der Reformation aus.

2.2. Ort als Wort

Aus systematisch-theologischer Sicht scheint die Antwort, daß bei Luther die Welt der Ort der Kirche ist, allzu selbstverständlich zu sein. Ist nicht Luthers reformatorische Kernerkenntnis gerade aus der klösterlichen Erfahrung des Augustinermönchs gewonnen, daß die vermeintliche Absage an die Welt in der Mönchsprofeß allzu leicht zur Flucht vor der Welt gerät? Im Umkehrschluß heißt das ja, daß die Kirche gerade dann, wenn sie sich ihres Unterschiedenseins von der Welt bewußt ist, nur in der Hinwendung zur Welt existieren kann. Es will aber bedacht sein, daß der Begriff Welt nicht überall dieselbe Bedeutung hat. Gewiß ist die Welt als Ort der Kirche zunächst einmal ein Raum jenseits der Kirche und ihr entgegen, so daß das erste Datum, das sich einstellt, wenn die Kirche zur Welt ins Verhältnis gesetzt wird, ein erhebliches Differenzbewußtsein ist. Die Einsicht aber, daß der historische Ort der Kirche in der Reformation einen Raumgewinn und keinen Terrainverlust bedeutet, besagt, daß die Welt, die der Kirche entgegensteht, kein anderes Ding ist als der Grund und Boden, in dem die Kirche wurzelt. Man kann an den schillernen Charakter des Begriffs „kosmos“ im Johannesevangelium, besonders im hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh 17), erinnern, um sich diese Ambivalenz des Weltbegriffs vor Augen zu führen. Die Gemeinde Jesu lebt als ein Teil der Welt, aber sie lebt nicht weltlich. Logisch betrachtet, ist die Welt also nicht einfach der Bereich der *Negation* des die Kirche konstituierenden Gotteshandelns, sondern vielmehr der Bereich der diesem Handeln Gottes eingeschriebenen *Negativität*. Negativität soll hier im Unterschied zur Negation besagen, daß – ein unvollziehbarer Gedanke für die klassische Metaphysik von Ursache und Wirkung – das Gegenteil einer Sache zugleich deren Grundlage bildet, so wie das Negativ zu einem Diapositiv den darauf dargestellten Gegenstand kontrastiv in all dem in Erscheinung treten läßt, was nicht dieser Gegenstand selbst ist. Es ist diese Denkform der Negativität, die sich in Luthers Erkenntnis von der Welt als Ort der Kirche Geltung verschafft, wenn die Kirche der Reformation sich über Acht und Bann erbaut. Die Welt ist hier demnach nicht nur das Gegenteil der Kirche, sondern darin zugleich deren theologische Grundlage, d. h. sie ist immer auch die versöhnte Welt. Die versöhnte Welt aber ist nie nur die Welt, der sich die Kirche mit ihrer Versöhnungsbotschaft zuwendet, sondern vielmehr die Welt, die selbst schon von dieser Versöhnung lebt. Die Kirche ihrerseits lebt also nicht erst deshalb in der Zuwendung zur Welt, weil sie ihr die Versöhnungsbotschaft auszurichten hat, sondern in viel basalerer

Weise lebt sie selbst bereits von der versöhnten Welt. Luthers Gewinnung der Welt als Ort der Kirche *durchkreuzt* also die Zuordnung der Welt als Gegenteil zur Kirche und komplementiert sie durch die Wahrnehmung der Welt als versöhnt. Die Kirche liegt so buchstäblich über Kreuz mit der Welt, die einerseits als Adressat ihrer Botschaft von der Versöhnung ihr gegenüber angesiedelt ist und andererseits zugleich selbst Inhalt dieser Botschaft ist. In der gegenwärtigen Theologie ist dieser kreuzestheologische Grundzug in so tiefeschürfenden Neuansätzen wie Dietrich Bonhoeffers Forderung einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe in der mündig gewordenen Welt²² oder Karl Barths sog. Lichtelehre²³ zur Wirkung gelangt. Überall in diesen Konzeptionen ist das *Kreuz* in systematisch-theologischer Hinsicht der Ort, d. h. der dogmatische Locus oder Topos, an dem die Kirche zu verorten ist. Ist daher die Welt der Ort der Kirche, so ist diese die Kirche unter dem Kreuz.

Das Rückgrat dieser ganzen negativitätstheoretischen Überlegung bildet offensichtlich die doppelte Bedeutung des Ausdrucks Welt. Welt ist zunächst der theologische Gegensatz zur Kirche, der Ausdruck bezeichnet sodann aber den Wirkungskreis von Gottes Versöhnungshandeln, und die so verstandene Welt steht der Kirche nicht feindlich entgegen, sondern steht ihr als ihr eigener Grund gegenüber. Am Ausdruck Welt bestätigt sich hier also, was im ersten Teil dieses Aufsatzes am Beispiel von Luthers Verständnis der Abendmahlsworte Jesu bereits ausgeführt wurde: daß im Glauben an Christus „alle Wörter eine neue Bedeutung annehmen“.²⁴ Für den Ausdruck Welt heißt das: Der Glaube versteht die Welt im Zeichen des Kreuzes, d. h. er versteht sie als versöhnt. Im Hintergrund der hier vorgetragenen negativitätstheoretischen Argumentation steht also die reformatorische Auffassung vom *Wort* Gottes. Es ist reizvoll, dies zum Abschluß auf die Frage nach dem *Ort* der Kirche zurückbeziehen, weil damit die Frage beantwortet werden kann, ob die Kirche in evangelischer Sicht an den Ort oder an das Wort zu binden ist. Es ergibt sich dann, daß auch der Ort der Kirche, die in der Welt unter dem Kreuz zu existieren hat, sozusagen die Gestalt des Wortes besitzt. Wenn die Kirche nämlich die Welt im Zeichen des Kreuzes versteht und als versöhnt erkennt, dann wird der Ort, an dem die Kirche zu stehen hat, mit dem paulinischen Begriff gesprochen, eben das *Wort vom Kreuz* sein, das diese Versöhnung der Welt kundtut. Dort also hat die Kirche ihren Ort, wo das Wort vom Kreuz verkündigt wird, das gerade das Gegenteil der Weisheit zum Grund aller Weisheit macht und das erwählt, was in den Augen der Welt verworfen ist (1Kor 1,18).

Dr. Henning Theißen, Stephanistraße 4, 17489 Greifswald;
E-Mail: theissen@uni-greifswald.de

²² Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung* (Briefe an Eberhard Bethge vom 8. Juni und 16. Juli 1944), DBW 8, Gütersloh 1998, 474–483 und 526–538.

²³ Vgl. *Karl Barth*, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3,1, Zollikon-Zürich 1959, 95–188.

²⁴ S. o. bei Anm. 11.

„Damit es recht und Christlich eingeweiht und gesegnet werde ...“

Luther, Foucault und der Blick auf „andere“ Räume in Torgau und anderswo¹

Von Patrick Fries

1. Von neuen Herausforderungen und alten Vorurteilen

Auch nach dem in jeder Hinsicht „glänzenden“ Beispiel der Dresdner Frauenkirche für die – nicht unumstrittene – Wiederbelebung von einst zerstörtem sakralem Raum¹ bleibt „Kirche in der Stadt“ weiterhin überkonfessionell in der Diskussion. Dazu muß man weder die Vision von Deutschland als künftig „heidnischem Land mit christlicher Vergangenheit und christlichen Restbeständen“ (Karl Rahner) in Verbindung mit dem je aktuellen Stand des interreligiösen (vor allem christlich-islamischen) Gesprächs bemühen noch die hier und da formulierte Sorge vor einer „vagierenden Religiosität“ (Thomas Nipperdey). Längst hat christliche Kirche als „Mitspielerin“ im urbanen Gefüge, als „urban player“, einen vielfach ansprechenden Weg beschritten, im Dialog mit anderen (auch religiösen) „Mitspielern“ das „Religiöse mitten im heutigen Säkularen“ (Arno Schilson) auch unter einer vielleicht neu, vielleicht wieder zu entdeckenden „Medialität von Theologie“ (Matthias Wallich) als *kirchen-eigenes* Feld zu bearbeiten.² Unterdessen bestimmen freilich andere, früher unerwartete und unbedachte Parameter die Diskussion: *Einmal* wird über bestehende bzw. zu schaffende urbane Orte der Spiritualität oder des „Heiligen“ (sofern man sich noch an den Begriff wagt) oft überhaupt nicht (mehr) gesprochen. Vielen Beobachtenden urbaner Kultur gebricht es zumeist an „Verfahren der Annäherung an jene machtvolle Realität, die in der Sprache der

¹ Unter medien- und kulturtheologischer Perspektive erweiterte Fassung meines Aufsatzes „... jede Art Raum gut genug? Zur Predigt Martin Luthers in der Torgauer Schlosskirche“, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 21 (2007), H.2, 33–44.

¹ Vgl. zu jenem Streit (nicht nur in Hinblick auf die Frauenkirche) z. B. *Manfred Sack*, Das schreckliche Vergnügen am Lügen. Ein Plädoyer wider das Rekonstruieren nicht mehr existierender Bauwerke, in: *KuKi* 60 (1997), 132–134; *Roland Günther*, Rekonstruieren, in: *KuKi* 60 (1997), 140–145; *Johannes Habich*, Beim Barte Dehio's?, in: *KuKi* 60 (1997), 146–149; *Gerald Kretschmar*, Über die Strahlkraft einer Kirche. Impulse der Dresdner Frauenkirche für eine praktisch-theologische Hermeneutik des Kirchenraums, in: *PrTh* 40 (2005), 15–19.

² Vgl. *Wolfgang Grünberg*, Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004, 139–160. Zum Begriff ‚urban player‘ vgl. *Patrick Fries*, „Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum“. Kirche in der Stadt als Heterotopie und ‚urban player‘, in: *ThGl* 97 (2007), 209–225 (Lit.).

Religionsphänomenologie ‚das Heilige‘ heißt“,³ also an der Fähigkeit und dem Wissen, solche Orte (und Zeiten) angemessen wahrzunehmen, sich in ihnen aufzuhalten und zu bewegen – zugleich aufgrund eines Wissensdefizits *und* eines beobachteten Zuviels an Information und folgerichtig eines „Mangel[s] ... an Orientierung; wir sind konfus, nicht ignorant“.⁴ Oder es werden *andererseits* spirituell zu nutzende Orte in (scheinbar überfälliger) Anerkennung multikultureller Realitäten städtischen Lebens nicht mehr innerkirchlich, sondern längst in multireligiösen Zusammenhängen als neben- oder miteinander zu nutzende Orte verhandelt. Dies geschieht weitestgehend unter dem Blickwinkel der „condition postmoderne“, wonach (auch in religiöser Hinsicht) die „alten Spielformen von Einheit und Vielheit [nicht mehr] gelten“,⁵ letztlich nicht mehr gelten können, aber auch unter dem des vor allem in seiner vielfachen Gestalt vorfindlichen und damit zuweilen schwer zu greifenden Phänomen des „Medienreligiösen“.

Mit Blick auf die genannten Parameter muten die Bemühungen christlicher Kirchen, ihre Möglichkeiten und baulichen Ressourcen als „Orte der Repräsentation“ (Otto Hermann Pesch) in der Stadt auch zur *eigenen Profilierung* einbringen zu wollen (so die gelegentliche Rückmeldung mancher Beobachtenden), nahezu trivial bis hochgradig rückständig an. Sie tragen schlimmstenfalls das Risiko in sich, daß christlicher Glaube gar nicht mehr als solcher zu erkennen ist, sollte dieser sich allzu sehr den erwähnten postmodernen und medienreligiösen Bedingungen der ihn umgebenden Wirklichkeit anpassen müssen. Zudem kann mit eigenen Stein gewordenen Pfunden immer weniger gewuchert werden: Da viele Kirchgebäude kaum mehr zu unterhalten sind, sehen sich Gemeinden und Verbände unter dem immer stärkeren Zwang, sich von ihnen zu trennen, d. h. sie zu veräußern oder gleich abzureißen. Mit einer Umnutzung von Kirchengebäuden, weg vom ursprünglichen Gebrauch als Gottesdienststätten, Gemeinde- oder Kulturzentren, können sich viele freilich nicht oder nur sehr schwer anfreunden. Zu sehr scheinen multi- wie auch nichtreligiöse Nutzungen christlicher Sakralbauten Unsicherheiten und Ängste auszulösen, zu sehr werden sie (wie auch die Räume, die sie bereithalten) noch immer als angestammter, wenn nicht einzig denkbarer Ort empfunden, in dem sich „Gottesdienst als Begegnung mit dem Heiligen“ (Christian Möller) überhaupt vollziehen kann.

Jenen Unsicherheiten und Ängsten begegnen viele mit einem nostalgischen Blick auf (vorgeblich „gute alte“) Zeiten, in denen „Raum“ noch nicht als „mythischer Raum“ erklärt werden mußte, sondern einerseits mit einer „charakteristischen mythischen *Denkform*, andererseits dem spezifischen *Lebensgefühl*, das allen Gebilden des Mythos innewohnt und ihre eigentliche

³ Manfred Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, 53.

⁴ Norbert Bolz, Wirklichkeit ohne Gewähr, in: DER SPIEGEL 26/2000, 130 f., 131.

⁵ Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 2002, 320.

Tönung verleiht“.⁶ In diesen Zeiten konnte man somit noch unbefangener mit kirchlichen Räumen umgehen, und war beneidenswert (?) unberührt von postmodernen oder medientheologischen Diskursen unserer Tage. Man griff selbstverständlich zurück auf vorhandene sakrale Räume in Dorf und Stadt oder wo immer sie sonst existierten, wo immer deren „natürlicher“, unbestrittener Platz war. Immerhin konzentrierten sich die „mittelalterlichen Stadtkerne ... um Kirchen, aber auch Markt und Rathaus. Alle drei waren Symbole der städtischen Gesellschaft“.⁷ So selbstverständlich wiederum gehörte sakraler Raum in Dorf oder Stadt dazu, daß das „christlich heilig Volk, das da gläubt an Christum“⁸ auch in und nach dem ersten Schwange des reformatorischen Neuanfangs unbefangen auf gewachsene Infrastruktur zurückgreifen konnte. Auch hier mußte irgendwann etwas wie „Alltag“ einkehren – ein offenbar auch später häufig wiederkehrendes Phänomen der Geistesgeschichte: „Nachdem die Bindung, die das Mittelalter in seinem autoritativen Lehr- und Lebenssystem besessen hatte, einmal aufgelöst war, galt es, sie aus dem Grunde des Freiheitsbegriffs selbst, in einem neuen Sinne wiederherzustellen“.⁹ Waren im Rahmen dessen über bereits genutzte Kirchen hinaus neue sakrale Orte in Dienst zu nehmen, schien es im Sinne jenes „neuen Lebenssystems“ gleichwohl angebracht, grundsätzlich festzustellen, daß solches streng genommen nicht nötig wäre. Glaubensleben aus dem Evangelium, nichts anderes als die „Freiheit‘ der Seele, ... bedeutete ihr Erhobensein über die Dingwelt“¹⁰ und käme (auch in profilierender Abgrenzung gegen römische Glaubenspraxis) sehr gut auch ohne bestehende Riten und Kirchengebäude aus. Vielmehr sollen „Predigt und Gebet der Gemeinde ... an die Stelle der papstkirchlichen Kirchweihriten treten“.¹¹

Traditionell wird diese Ansicht von der Lutherforschung belegt mit der „Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten“¹² vom 5. Oktober 1544: Nicht nur diente die Predigt über Lk 14,1–11 (Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat. Von Rangfolge und Auswahl der Gäste) neben dem Gebet der versammelten Gemeinde zur (li-

⁶ Ernst Cassirer, Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum, in: Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois (Hg.), Ernst Cassirer: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, Hamburg 1995, 93–111, 103 [Hervorhebungen dort].

⁷ Christofer Frey, Gott in der Stadt. Das praktische Zeugnis des Christentums in der urbanen Gesellschaft, in: GlLern 18 (2003), 14–23, 14.

⁸ WA 50, 626,39 (Von den Konziliis und Kirchen, 1539).

⁹ Ernst Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Darmstadt 1961, 18. Heinz Zahrnt, Martin Luther. Reformator wider Willen, Leipzig 2000, 216 f., erklärt dies mit Blick auf die oft formulierte Deutung der Eheschließung zwischen Luther und Katharina von Bora: „Der ‚Ausnahmestand‘ war vorüber, sowohl der Eigenwuchs der Reformation als auch ihr Wildwuchs – jetzt sollte dem Außerordentlichen Einhalt geboten und eine gute, dauerhafte Ordnung errichtet werden“.

¹⁰ Cassirer, Freiheit (s. Anm. 9), 18

¹¹ Hellmut Zschoch, Predigten, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 315–321, 320.

¹² WA 49, 588–615.

turgischen) Einweihung jener Kirche. Im Verweis auf „Christus als ... Lehrer der Sabbateinhaltung für die eigene Gegenwart“¹³ läßt Luther „die Kirche im Dorf“ – oder eben auch im kurfürstlichen Schloß zu Torgau: „Wir sollen itzt dis neue Haus einsegnen und weihen unserm HERrn Jhesu CHRisto“.¹⁴ Dies „neue Haus“ dient einem „alten“, d. h. altbekannten und normalen Zweck: „das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiligs Wort, und wir widerumb mit im reden durch Gebet und Lobgesang“.¹⁵ Doch wäre zu alledem – so scheint Luther zugleich deutlich zu machen – kein eigenes Gebäude vonnöten gewesen, schließlich soll die Christenheit „zu aller zeit und an allerley orten Gottes wort und werck verkündigen“.¹⁶ So kann die neu einzuweihende Torgauer Schloßkirche kaum etwas Besonderes sein, schon gar kein „mythischer Raum“ mit einer „universellen Sinnfunktion“.¹⁷ Sondern eben „nur“ ein Ort von vielen: „Nicht das man daraus ein sondere Kirchen mache, als were sie besser denn andere heuser, do man Gottes Wort predigt“.¹⁸ Auch in Torgau scheint nach Luthers Sicht kein Ort mit einer größeren sakralen oder spirituellen Qualität als anderswo gegeben: „Fiele aber die Not fur, das man nicht wollte oder kündte hierin zusammen komen, so möchte man wol draussen beim Brunnen oder anderswo predigen“.¹⁹ In der Klarheit, mit der Luther „die Kirche im Dorf“ läßt, mit der er einer Einweihung neuer sakraler Räume so etwas wie eine Qualität des Alltäglichen verleiht, zeigt sich auch die Entwicklung von der Ausnahme zur Gewohnheit, die der Entwicklung der „Grundform Gemeinde“ korrespondiert, welche für Luther offenbar „ein Gesuchtes ist, das von der Heilserfahrung der Individuen aus erst mittelbar zu gewinnen und zu begründen ist“.²⁰ Nach allgemein unstrittiger Einschätzung war für ihn klar, daß „evangelischer Gottesdienst nicht an heilige Räume, Zeiten und Personen gebunden ist, auch wenn man sich aus praktischen Gründen an bestimmte Konventionen hält“.²¹

Doch allen Bemühungen um ein Verstehen des Kirchenraumes (bis hin zu dessen neuerdings stark thematisierter pädagogischer Erschließung) zum Trotz: Die Überzeugung, daß wir, „so im Reich unseres Herrn Christi sind, ... nicht also an ein Geschlecht oder *stete* gebunden [sind], das wir *allein einen ort* ... müsten haben“,²² wird auch weiterhin als eine genuin protestantische wahrgenommen. Kirchen sind für den Glauben derer da, die sich *gemeinsam*

¹³ Zschoch (s. Anm. 11), 320.

¹⁴ WA 49, 588,12 f.

¹⁵ WA 49, 588,15–17.

¹⁶ WA 49, 591,9.

¹⁷ Vgl. Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 105.

¹⁸ WA 49, 592,32 f.

¹⁹ WA 49, 592,33–35.

²⁰ Cassirer, Freiheit (s. Anm. 9), 17.

²¹ Martin Brecht, Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 266.

²² WA 49, 590,33–35 [Hervorhebungen P. F.].

in ihr unter der „unbedingte[n] Autorität des göttlichen ‚Wortes‘“²³ versammeln: „Man kann und sol wol ublich, an allen orten und alle stund beten. Aber das Gebet ist nirgend so krefftig und starck, als wenn der gantze hauffe eintrechtlich mit einander betet“.²⁴ Eine „bestimmte mythische Qualität“ (Ernst Cassirer) des Ortes scheint dabei vollkommen ohne Bedeutung. Auch von daher leisten Sätze wie „Wahrheit braucht keine Dome“ des früheren rheinischen Präses Peter Beier das Ihre zu dieser Wahrnehmung. Entsprechend konnte Beier im Rückgriff auf Luthers Torgauer Predigt die Grundlagen protestantischer Schwierigkeiten mit Räumen bestimmen – eben in der Konzentration auf die Autorität des Wortes: „Der Ton liegt auf dem Wortereignis. Das Wortereignis muß Platz haben, bedarf aber nicht unbedingt eines Raumes. ... *Jede Art Raum war gut genug*. Die Fleischhalle oder das Wohnzimmer genügten dem Anspruch. Es ist deshalb verständlich, daß wir nach langer historischer Prägung im Rheinland immer noch leicht linkisch in Kathedralen herumstehen.“²⁵

Verständlich vielleicht. Aber auch sachgemäß? Müßten dann, wenn wirklich „jede Art Raum gut genug“ sein sollte, christliche Sakralbauten nicht mit wesentlich leichterem Herzen und kühlerem Kopf umzuwidmen oder auch aufzugeben sein? Wäre es dann für Theologie und Kirchen wirklich noch allen Ernstes ein Problem, wenn wir im Umgang mit unseren spirituellen Räumen uns doch nicht nur als konfus, sondern eben auch als ignorant erwiesen? Wenn die christliche Predigt ja ihren Platz selbstverständlich auch „wol draussen beim Brunnen oder anderswo“ haben kann, entfielen ja die Notwendigkeit, spirituellen Raum erkunden und verstehen zu wollen, noch müßten eigens (besondere) Räume in Dorf und Stadt dafür geschaffen oder bereitgehalten werden. Trifft aber eine (funktionale) Reduktion auf „Predigtstätten“, die sich in solchen Gedanken manifestiert, die Wirklichkeit kirchlicher Räume in angemessener Weise? Dagegen spricht für mich allein schon die Erkenntnis, wonach „der Raum seinen bestimmenden Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der *Sinnordnung* erhält, innerhalb deren er sich gestaltet“.²⁶ Dies trifft so wohl für jede Art von Raum zu. Liegt bei Kirchen aber darüber hinaus das Besondere und Unverwechselbare nicht gerade darin, „*Orte der Repräsentation*“ in Dorf und Stadt zu sein? Sind sie nicht vielmehr als „eminente Orte“,²⁷ deren „Sinnordnung“ ihnen ein eigenes Gepräge, eigene Regeln, eine

²³ Cassirer, *Freiheit* (s. Anm. 9), 17.

²⁴ WA 49, 593,24–26.

²⁵ Peter Beier, Über die Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen, in: Rainer Bürgel (Hg.), *Raum und Ritual. Kircbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht*, Göttingen 1995, 39–45, 43 [Hervorhebung P.F.].

²⁶ Cassirer, *Raum* (s. Anm. 6), 102 [Hervorhebung dort].

²⁷ Hier klingt der Begriff des „eminents Texts“ aus Hans-Georg Gadamers hermeneutischer Theorie an, welche „nicht den Empfänger einer Mitteilung meint, sondern den Empfänglichen von heute und morgen“; vgl. Hans-Georg Gadamer, Nachwort zur 3. Auflage, in: *ders.*, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Tübingen 1993, 449–478, 476.

eigene spirituelle bzw. „mythische“ Qualität gibt, treffender zu beschreiben? Dann freilich erschienen jene vorgeblich typisch protestantischen „Schwierigkeiten, mit Räumen umzugehen“, kaum mehr nachvollziehbar, geschweige denn dazu geeignet, „protestantisches Bewußtsein fraglos bis heute“²⁸ zu prägen. Vielmehr wären Luthers Äußerungen ebenso kritisch zu überprüfen wie das, was in 500 Jahren protestantischer Mentalitätsgeschichte mit ihnen angestellt wurde. Vielleicht ist aber auch nur die Frage anders zu stellen: Ist Luthers Torgauer Schloßkirchenpredigt nicht auch so verstehbar, daß sie jene eigene spirituelle Qualität sakraler Räume nicht nur anerkennt, sondern nachgerade dazu ermutigt, sich auf diese einzulassen?

2. Von anderen Räumen und Zeiten

In Luthers Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche über Lk 14, 1–11 wird das gottesdienstliche Geschehen am Sonntag, der „nu in gemein ... für unsern Sabbath oder Feiertag angenommen ist“,²⁹ in doppelter Weise entfaltet: Luther nimmt mit der Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat eine Bestimmung von Wesen und Inhalt des Gottesdienstes vor, wonach „hierin sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammen komen Gottes Wort zuhören und in widerumb miteinander anzuruffen und zubeten für allerley not und für empfangene wolthat dancken“.³⁰ Des weiteren legt er Wert auf die Feststellung der Freiheit im Umgang mit den äußeren Bedingungen, unter den sich Gottesdienst ereignen kann; solche Freiheit machte die Reformation nicht zuletzt den sich als Horte der Freiheit verstehenden Städten und ihren Bürgern sympathisch, „die eine mit einer feudalen Welt verbundene Religion abstreifen wollten“.³¹ „Kann es nicht geschehen unterm dach oder in der Kirchen, so geschehe es auf eim Platz unter dem Himel, und wo raum dazu ist“.³² Insbesondere die Freiheit der Christenmenschen, „ihre Religionsausübung pragmatisch [zu] gestalten“³³ und dazu notwendige Entscheidungen souverän zu treffen, erschließt sich für Luther – wie bereits angedeutet – aus dem souveränen Umgang Jesu mit dem Sabbat: „Diese freiheit haben wir Christen auch aus der Lere des heutigen Evangelii und sollen auch darob halten, das wir des Sabbaths und anderer tage und stete Herrn sind, Und nicht darin sonderliche heiligkeit oder Gottesdienst setzen“.³⁴

²⁸ *Beier* (s. Anm. 25), 43. Bei der ganzen Diskussion fällt nebenbei bemerkt auf, daß die seltene ökumenische Chance sogenannter Simultankirchen – soweit ich sehe – kaum, jedenfalls viel zu selten, in den Blick genommen wird.

²⁹ WA 49, 592, 13 f.

³⁰ WA 49, 592, 16–19.

³¹ *Frey* (s. Anm. 7), 17.

³² WA 49, 592, 19–21

³³ *Zschoch* (s. Anm. 11), 320.

³⁴ WA 49, 592, 26–29.

Ähnlich souverän, gleichsam in Solidarität und Differenz, verhielt sich auch die (wieder vor allem städtische) frühe Christenheit zur Umwelt. Standen die aus der Jesusbewegung erwachsenen Gemeinden (ursprünglich als „prophetische Bewegung ... auf dem Lande groß geworden“³⁵) zunächst in kritischer Distanz zur Kultur größerer Städte, mußten sie gerade in Metropolen und Schmelztiegeln verschiedener Völker und Kultgemeinschaften wie Rom, Korinth oder Ephesus sich und ihre Glaubenspraxis unter den Bedingungen von Urbanität ausrichten oder sich gänzlich von ihr absondern. Letztlich beschränkten sie im Gefolge des kosmopolitischen „Stadtmenschen Paulus“ (Klaus Berger) einen Mittelweg und verstanden sich als „Fremdlinge und Pilger“ (1Pet 2, 11), deren „Bürgerrecht ... im Himmel“ ist (Phil 3, 20), und die „hier keine bleibende Stadt [haben], sondern die zukünftige suchen“ (Hebr 13, 14). Doch auch die zukünftige Heimstatt wurde vor allem in urban gemalten Bildern beschrieben, so ist „der Bereich Gottes, auf den sich Paulus im ‚Exil‘ wie auf seine ‚Heimat‘ freut, die unsichtbare Hälfte der Wirklichkeit und eben eine Stadt ... Vor allem aber hat diese Stadt ein Stadtrecht, den Nomos des Christus, und der besteht darin, daß einer des anderen Last trage (Gal 6, 2 ff.)“.³⁶ Bezug und Distanz erscheinen als Seiten derselben Medaille: Bei allem Realismus, den Paulus gegen jede Träumerei von einem (auch städtisch geprägten) Glaubensideal anmahnt, ließ gerade die „Gewißheit, in der zukünftigen Stadt Gottes bereits das Bürgerrecht zu besitzen, ... die Erfahrung der Fremde in der eigenen städtischen Umwelt ertragen und stärkte die Motivation, anders als alle anderen zu leben“.³⁷ Zumindest analoge Erfahrungen von Freiheit und Souveränität gegenüber der Umgebung fanden nicht nur in Luthers Predigt ihren Ausdruck, sondern klingen (vermutlich eher ungewollt) auch in heutigen Beschreibungen postmoderner Lebenswirklichkeit mit: „Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten. Die Welt wird heute nicht so sehr als ein großes Lebewesen verstanden, das sich in der Zeit entwickelt, sondern als ein Netz, dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden“.³⁸ Ganz ohne Bezug zur Umwelt lebten indes auch die ersten christlichen Gemeinden nicht.

³⁵ Michael Theobald, ‚Wir haben keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige‘ (Hebr 13, 14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: *ders./Werner Simon* (Hg.), *Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt*, Berlin/Hildesheim 1988, 11–35, 16.

³⁶ Klaus Berger, Paulus – ein Stadtmensch, in: *Frank Kürschner-Pelkmann* (Red.), *Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen. Jahrbuch Mission 2001*, Hamburg 2001, 41–50, 46.

³⁷ Theobald (s. Anm. 35), 14.

³⁸ Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: *ders.*, *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 4: 1980–1988, Frankfurt a. M. 2005, 931–942, 931. Auch ist seit kurzem ein Radiovortrag Foucaults über „andere Räume“ aus dem Jahre 1966 in deutscher Übersetzung veröffentlicht: Michel Foucault, Die Heterotopien, in: *ders.*, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe*. Frankfurt a. M. 2005, 7–22. Zu Foucaults Geschichtsanalyse vgl. auch Peter Burke, Was ist Kulturgeschichte?, Frankfurt a. M. 2005, 81–84.

Sie und ihr Glaube waren immer auch von den Bedingungen ihrer Lebensorte bestimmt, so daß sie, „der Stadt Bestes“ suchend (vgl. Jer 29, 7), sich nicht vom umgebenden Raum absonderten, sondern in diese Lebensräume einbrachten.

In Anknüpfung an das urchristlich formulierte Lebensgefühl, Fremdlinge und Pilger zu sein, ist auch die Morphologie sakraler Räume bzw. Kirchen heute mit der Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz, Freiheit und ordnender Form zu fassen: Wie auch immer sich die Ausformung der äußeren Begrenzungen und inneren Struktur sakraler Räume konkret darstellt, sind diese doch jederzeit als solche eindeutig und klar unterscheidbar von den sie umgebenden Räumen und Strukturen abzugrenzen. Im städtischen Ensemble stellen solche Räume im Sinne Cassirers spezifische Realisationen einer „charakteristischen mythischen Denkform“ und eines „spezifischen Lebensgefühls“ dar. Konkret erweisen sie sich dank ihres im Unterschied zur Umgebung eigenen Gepräges und der damit verbundenen eigenen Regeln in geradezu post-moderner Gleichzeitigkeit als bergender „Innenraum, in dem Gott erfahren werden kann“,³⁹ *und* als Ort, wo es „prinzipiell ... anders zugehen können muss als anderswo“,⁴⁰ als integraler Bestandteil *und* verstörender Fremdkörper, als Heimat *und* Fremde.

Einen entscheidenden Schritt hin zu jener Morphologie sakraler Räume in Gegensätzen glaube ich in Überlegungen und Begriffen des französischen Philosophen Michel Foucault ausmachen zu können: Unter dem Begriff „Heterotopien“ betrachtet Foucault Orte, „die vollkommen anders sind als die übrigen. Orte, die sich allen anderen widersetzen und sie in gewisser Weise sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen. Es sind gleichsam Gegenräume“. ⁴¹ Auch für einen so verstandenen Gegenraum gilt, daß er nicht unbedingt „eine schlechthin gegebene, ein für alle Mal feststehende Struktur [besitzt], sondern ... diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs [gewinnt], innerhalb dessen sein Aufbau sich vollzieht“. ⁴² Heterotopien sind dabei sorgsam von Utopien zu unterscheiden: „Die *Utopien* trösten; wenn sie keinen realen Sitz haben, entfalten sie sich dennoch in einem wunderbaren und glatten Raum, sie öffnen Städte mit weiten Avenuen, wohlbepflanzte Gärten, leicht zugängliche Länder, selbst wenn ihr Zugang schimärisch ist“. ⁴³ Während diese als „Orte ohne realen Ort ... in einem allgemeinen, direkten oder entgegengesetzten Analogieverhältnis zum realen Raum der Gesellschaft

³⁹ Matthias Wallich, AT-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests, St. Ingbert 2004, 111.

⁴⁰ Okko Herlyn/Hans-Peter Lauer, Kirche in Zeiten des Marktes. Ein Störversuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 67.

⁴¹ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 10.

⁴² Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 102. Dies trifft sicher auch für die konkrete Ausgestaltung des Systems „der Öffnung und Abschließung“ zur Umgebung hin zu, die Heterotopien zwingend angehört. Darauf wird später noch einzugehen sein.

⁴³ Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. ¹⁹⁹⁷, 20 [Hervorhebung dort].

stehen“, sind Foucaults Gegenräume „tatsächlich verwirklichte Utopien“,⁴⁴ die sich durch ihre teils erfreuliche, teils bedrückende Realität auszeichnen, wie z. B. „Gärten, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse, die Dörfer des Club Méditerranée und viele andere“.⁴⁵ Die ausgeprägte Widersprüchlichkeit solcher Gegenorte kann als Erweis ihrer grundlegenden Relevanz für soziales Leben gelten, zumal Foucault sich keine Gesellschaft denken kann, „die sich nicht ihre Heterotopie oder ihre Heterotopien schüfe“.⁴⁶ Aus einer solchen Relevanz des Gegenortes als „Konstante aller menschlichen Gruppen“⁴⁷ leitet sich das Interesse an seiner wissenschaftlichen Betrachtung im Sinne einer „Heterotopologie“ ab; auch in seiner methodologischen Betonung kultureller Bruchstellen sucht Foucault somit „diese anderen Orte, diesen zugleich mythischen und realen Gegensatz zu dem Raum, in dem wir leben, zu erforschen, zu analysieren, zu beschreiben und zu ‚lesen‘“.⁴⁸

Der erwähnten Widersprüchlichkeit einzelner Gegenorte korrespondiert – als ein erstes Axiom jener Heterotopologie⁴⁹ –, daß Heterotopien wie Theater, Kino oder Gärten (die älteste überhaupt!), „an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen[bringen], die eigentlich unvereinbar sind“⁵⁰ bzw. mehrere Räume in einem abbilden. Mit dem Zusammendenken von Unvereinbarem an einem Ort geht Foucault über frühere Betrachtungen des Raumes, z. B. bei Leibniz und (sich anfangs an diesem orientierend) Cassirer als der „*Möglichkeit* des Beisammen‘ und als der Ordnung im *möglichen* Beisammen“,⁵¹ hinaus. Ähnliches gilt in völliger Analogie auch für Zeiten; Foucault kennt nicht nur „andere“ Orte, sondern auch Zeitstrukturen, „Heterochronien“, die oft mit entsprechenden Räumen einhergehen. Klassisches Beispiel ist der Friedhof als „Ort einer Zeit, die nicht mehr fließt“.⁵² Solche „Gegen-Zeiten“⁵³ scheinen jene Orte bzw. deren Funktion als Heterotopie geradezu erst zu ermöglichen, „wenn die Menschen einen absoluten Bruch mit der traditionellen Zeit voll-

⁴⁴ Beide Zitate: Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 935.

⁴⁵ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 11.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 936.

⁴⁹ Vgl. die Darstellungen bei Wolf-Eckart Failing, In den Trümmern des Tempels. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der praktischen Theologie, in: PTh 86 (1997), 375–391, und Hermann Geyer, „Sprechende Räume“? Fragmente einer ‚Theologie‘ des Kirchenraumes, in: Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002, 31–98, 92, dem freilich andere, ältere Übersetzungen von „Von anderen Räumen“ zur Verfügung standen.

⁵⁰ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 14.

⁵¹ Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 102 [Hervorhebungen P. F.].

⁵² Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 16.

⁵³ Arno Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel 1997, 49, sieht die Notwendigkeit von „Gegen-Zeiten“ in unserer Zeit: „Eine ganze Fülle von Suchbewegungen verraten, wie Menschen mitten im Säkularen in der Zeit innezuhalten versuchen“.

zogen haben“.⁵⁴ Der genaueren Analyse jener Räume dient als weiteres Axiom die typologische Unterscheidung in „Krisenheterotopien“, d. h. „privilegierte, heilige oder verbotene Orte, die solchen Menschen vorbehalten sind, welche sich im Verhältnis zu der Gesellschaft oder dem Milieu, in denen sie leben, in einem Krisenzustand befinden“,⁵⁵ und „Abweichungsheterotopien“ wie Psychiatrien, Altersheime oder Gefängnisse, „an denen man Menschen unterbringt, deren Verhalten vom Durchschnitt oder der geforderten Norm abweicht“.⁵⁶ Schließlich ist als axiomatische Eigenschaft von Heterotopien auch ihr funktionales Verhältnis zum übrigen Raum zu bestimmen – in allerdings diametraler Weise: „Entweder sollen sie einen illusionären Raum schaffen, der den ganzen realen Raum und alle realen Orte, an denen das menschliche Leben eingeschlossen ist, als noch größere Illusion entlarvt ... Oder sie schaffen einen anderen Raum, einen anderen realen Raum, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist“.⁵⁷ Diese doppelte funktionale Bestimmung von Heterotopien kann einerseits durchaus mit der „klassischen“ Vorstellung von Raum zusammengedacht werden im Sinne der von Cassirer postulierten „universellen Sinnfunktion“, wonach es „kein Sein und kein Geschehen, kein Ding und keinen Vorgang, kein Element und keine menschliche Handlung [gibt], die nicht in dieser Weise [sc. im Sinne ihrer Sinnfunktion] räumlich fixiert und präterminiert wären.“⁵⁸ Andererseits zielt Foucaults funktionale Reziprozität von Illusion und Realität im letzten darauf ab, alle anderen Räume in ihrer bloßen Existenz in Frage zu stellen,⁵⁹ sie zumindest mit ihrer eigenen Brüchigkeit zu konfrontieren. Dies wiederum läßt Gegenorte für Foucault wohl besonders interessant erscheinen, reflektieren sie doch in ganz eigener Weise zwei für ihn entscheidende Forschungsfelder, die Organisation des Denkens in Diskursen, also in all dem, „was in einer Zeit gedacht, gesagt und geschrieben werden konnte“,⁶⁰ wie auch das menschliche Leben in und mit Diskontinuitäten: „Die *Heterotopien* beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, dass dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die ‚Syntax‘ zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) ‚zusammenhalten‘ läßt.“⁶¹

⁵⁴ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 939.

⁵⁵ A. a. O., 936.

⁵⁶ A. a. O., 937.

⁵⁷ A. a. O., 941.

⁵⁸ Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 103.

⁵⁹ Vgl. Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 19 f.

⁶⁰ Burke (s. Anm. 38), 83.

⁶¹ Foucault, Ordnung der Dinge (s. Anm. 43), 20 [Hervorhebungen dort]. Hier ist auch an den französischen Originaltitel von Foucaults Werk „Die Ordnung der Dinge“ zu erinnern: „Les mots et les choses“ (dt. „Die Wörter und die Sachen“).

3. Von Luthers Kirchweihpredigt und einer neuen Lesart

Ob illusionärer Raum oder vollkommene Ordnung: Auch Heterotopien, jene „mythischen oder realen Negationen des Raumes, in dem wir leben“,⁶² kommen nicht ohne eine gewisse innere Ordnung aus, die „von Anfang an durch das Moment der Verschiedenheit, der inneren Vielgestaltigkeit bezeichnet und ausgezeichnet“⁶³ ist, nicht ohne eigene Syntax, die ihrerseits Wörter und Sachen zusammenbringt und zusammenhält. Doch ist es eben und vor allem eine *eigene* Syntax, die sich wie die Gegenorte selbst in der angedeuteten Weise zu anderen Räumen verhält: kritisch und beunruhigend, verstörend und diametral. Möglicherweise trocknen Heterotopien „das Sprechen aus, lassen die Wörter in sich selbst verharren, bestreiten bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik“.⁶⁴ Gänzlich ohne jeden erkennbaren bestimmenden Formungswillen, gänzlich ohne ein Mindestmaß an Kategorien zur eindeutigen Beschreibung ihrer selbst sind allerdings auch sie nicht zu haben, auch wenn die Heterotopie wie jede andere räumliche Struktur „sich in jeder geistigen Grundform wieder findet und doch andererseits in keiner von ihnen schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt“.⁶⁵ Zumindest müssen sie stets über „ein System der Öffnung und Abschießung [verfügen] ... , welches sie von der Umgebung isoliert“⁶⁶ – vermutlich auch, wie Foucault an anderer Stelle festhält, um gerade in Heterotopien wirksame „Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“.⁶⁷

Bereits in der Erinnerung und damit im Rückbezug auf die einstmaligen Fremdlinge und Pilger könnte man tatsächlich versucht sein, auch jedes gottesdienstliche Geschehen bzw. die Bedingungen seiner Möglichkeit im beschriebenen Sinne als eigene Syntax für den potentiell heterotopen Raum Kirche aufzufassen. Ein Beispiel von vielen für diese eigene Syntax stellt die für die gottesdienstliche Versammlung konstitutiv zu begreifende Anwesenheit Christi gemäß Mt 18,20 dar. Auch in Luthers Torgauer Kirchweihpredigt ist ein Bewußtsein für solch eine eigene Syntax durchaus mitzuhören: „Und wo kein andere frucht davon folgete, so were doch dis uberaus gnug, ir sein zween oder drey oder ein gantzer hauffe beieinander, das CHRistus selb will bey inen gegenwertig sein, Da wird gewislich auch Gott der Vater und heiliger Geist nicht aussen bleiben und die heiligen Engel nicht weit davon sein, Der Teuffel aber mit seinen Hellischen hauffen nicht gerne nahe dabey sein“.⁶⁸ In jeder Versammlung der Gläubigen im Namen Christi ist nicht nur Christus selbst

⁶² Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 11.

⁶³ Cassirer, Raum, (s. Anm. 6), 99.

⁶⁴ Foucault, Ordnung der Dinge (s. Anm. 43), 20.

⁶⁵ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Darmstadt 101994, 16.

⁶⁶ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 18.

⁶⁷ Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1991, 11.

⁶⁸ WA 49, 594,18–23.

(nach Mt 18,20), sondern folgerichtig der dreieinige Gott insgesamt „mitten unter ihnen“; schon diese (zumindest geglaubte oder unterstellte) Präsenz allein macht jeden Ort, wo sich solches abspielt, wo damit auch im Sinne Luthers liturgische Qualität manifest wird, zu einem Ort mit eigener Syntax. Ein solcher Ort muß sich naturgemäß von den umgebenden Orten unterscheiden und mithin – gleich einer Schleuse – ein System bereitstellen, das ihn „isoliert und zugleich den Zugang zu [ihm] ... ermöglicht“.⁶⁹

Für *jede beliebige* Versammlung der Gläubigen im Namen Christi läßt Luther dies allerdings nicht gelten. Vielmehr hat Luther in Schriften wie der „Disputatio contra missam privatam“ (1536) die Privatmesse als „schlimme Unordnung der Kirche“⁷⁰ verworfen, da sie sich nicht als Gottesdienst in einem öffentlichen, für alle frei zugänglichen Raum abspielt, wogegen doch „Christus das Sakrament eingesetzt hat, nicht so sehr, daß einer allein sich dessen erfreue, sondern die ganze Kirche oder viele.“⁷¹ Wiewohl Luther andererseits das Recht, ja die Pflicht der Hausväter klarstellte, alle im eigenen Hause im christlichen Glauben zu unterweisen, sie im Notfalle im eigenen Hause auch taufen zu können, sprach er sich – nicht weniger eindeutig – gegen private Abendmahlfeiern aus. Nach seiner Auffassung war das „Sacrament ... ein offenbarlich Bekenntnis und soll offenbarliche berufene Diener haben“⁷² und dementsprechend an eine Öffentlichkeit an öffentlich zugänglichen, von anderen Räumen unterscheidbaren Orten gebunden sein. Mußten demnach Gläubige nicht schon zu Luthers Zeiten – wenigstens im Vollzug der Sakramente – besondere Orte, d. h. Orte mit eigener Syntax, aufsuchen? Waren sie nicht bei der Suche nach „Orten der geheimnisvollen Präsenz jenes ganz Anderen ... auf solche Orte des *alltäglichen Anderen* verwiesen“?⁷³ So wie Gläubige auch in unserer Zeit an diese Orte gewiesen bleiben, „an denen ihre Koordinaten überraschend aufgebrochen werden, weil sie mit Gott als dem Geheimnis der Welt in Berührung“⁷⁴ kommen? Erklären sich nicht mit dieser strukturimmanenten Sehnsucht nach solchen „Orten des alltäglichen

⁶⁹ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 940.

⁷⁰ Ulrich Kühn, Sakramente, HST 11, Gütersloh 1985, 66. Auch widersprechen Privatmessen Luthers Auffassung vom Wort Gottes, die sich als „eigenständige Grunderkenntnis“ mit der Trias „Verbalität“, „Personalität“ und „Externität“ beschreiben läßt: Karlmann Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 2/2: Gott und Mensch. Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000, 341 (vgl. dort zur Worttheologie 341–344).

⁷¹ WA 39 I, 142,11 f.: „Christus instituit sacramentum, ideo non ut unus solus eo fruatur, sed tota ecclesia aut multi.“

⁷² WA.B 7, 339,21 f. (Brief an Wolfgang Brauer, 30. Dezember 1535).

⁷³ Stefan Böntert, Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialoges zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005, 300 [Hervorhebungen dort].

⁷⁴ Ebd. Wenn es hier tatsächlich mit Böntert um Orte „des alltäglichen Anderen“ geht, können auch die Orte bzw. Räume selbst nicht einfach nur als die (zufälligen) Lokalitäten jenes Geschehens betrachtet werden. Sie sind dementsprechend eben „nicht nur eine transzendente Invariante, sondern eine *Lebensform*, die wie jeder andere geistige Bildungsprozess auf *dynamische Weise* zum Ausdruck kommt“: Massimo Ferrari, Cassirer und der Raum. Sechs Variationen über ein Thema, in: IZPh 2 (1992), 167–188, 168 [Hervorhebungen P. F.].

Anderen“ gerade auch die Schwierigkeiten, die in jedem Verlust bzw. jeder Umnutzung solcher Orte liegen? Was zum eigentlichen Ausgangspunkt meiner Überlegungen zurückführt: Kann Luthers Torgauer Predigt (gegen alle einschlägige Auslegungs- und Mentalitätsgeschichte) nicht doch als Plädoyer dafür gelesen werden, eben nicht „jede Art Raum gut genug“ sein zu lassen, sondern Kirchen bzw. sakrale Räume als *Orte der Repräsentation* in Dorf und Stadt ernst zu nehmen? Wäre nicht vielmehr eine neue Auslegung denkbar, die ohne jene angeblich typisch evangelischen Schwierigkeiten mit Räumen auskommen kann? Und könnten bei dieser neuen Auslegung Foucaults Überlegungen zu anderen heterotopen Räumen hilfreich sein?

Spinnt man den Faden in die uns interessierende Richtung weiter, lassen sich Kirchen bzw. sakrale Räume mit Blick auf die heterotopologischen Axiome Foucaults tatsächlich relativ problemlos als real existierende Orte „außerhalb aller Orte“⁷⁵ bestimmen, insofern es ihnen und dem, was sie anzubieten haben, vortrefflich zu gelingen scheint, „die allzu glatte und oberflächliche Rede von einer heute als geheimnislos empfundenen Wirklichkeit zu widerlegen“.⁷⁶ Zumal unter den Bedingungen ihrer Realität im medienreligiösen Zeitalter entstehen und entfalten Kirchen ihre Möglichkeiten überall dort, wo sie Räume ausweisen, die sich nicht nur der unmittelbaren Wahrnehmung erschließen und gleichzeitig entziehen, sondern darüber hinausweisen wollen. Kirchen in Dorf und Stadt entfalten ihre (nicht nur spirituelle) Attraktivität überall dort, „wo Innenräume durch Einbeziehung des Rests konstituiert und ausgeweitet werden“.⁷⁷ Sie wissen nämlich als sakral klar erkennbare Räume denen, die sie aufsuchen, von einer Hoffnung zu erzählen, die alle umgebende Realität zwar wahrnimmt und sich nicht vor ihr verschließt, sie aber klar als „vorläufig und noch nicht vollkommen“⁷⁸ benennt. Genau damit suchen sie das ihre zu „der Stadt Bestem“ beizutragen. Da sie so „in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen“,⁷⁹ erweisen sich sakrale Räume als Heterotopien, als Orte mit eigener Syntax. Sie verfügen über das Potential, zugleich Heimat in der Fremde *und* Fremde in der Heimat zu sein.

⁷⁵ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 935

⁷⁶ Schilson, Medienreligion (s. Anm. 53), 85. So könnten sakrale Räume auch dazu beitragen, manche Vorurteile gegen christliche Theologie als die hinter ihnen stehende Theorie zu entkräften. Ein Beispiel: „Die moderne christliche Theologie krankt u. a. daran, daß sie die offensichtlich auf Skandal und intellektuelle Pointen bedachten Schock-Botschaften Jesu Christi entschärft und sich umgekehrt vermehrt den vernünftigen Bergpredigt-Postulaten zuwendet, die aus gutem Grund jeder Mensch guten Willens billigen wird“: Jochen Hörisch, Auf Sand bauen – Eine Predigt, in: *ders.*, Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten, Frankfurt a. M. 2004, 52–57, 56.

⁷⁷ Wallich (s. Anm. 39), 111.

⁷⁸ Geyer (s. Anm. 49), 92. Ähnlich beschreibt Schilson, Medienreligion (s. Anm. 53), 108, christliche Liturgie unter medienreligiösen Bedingungen als „Traumfabrik‘ ..., die Gottes Traum mit dieser Welt und den Menschen vorstellt und zum Mit-Träumen einlädt. Sie verspricht hier und jetzt nur Erfüllung im Fragment, für die Zukunft aber die Vollendung und Erfüllung auch der höchsten menschlichen Träume“.

⁷⁹ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 935.

Darüber, daß solches sich dann doch nicht überall, zumindest nicht überall gleich, ereignen konnte, sondern es durchaus besonderer Orte bedurfte, war sich bereits Martin Luther wohl nicht im Unklaren. Ohne ein Mindestmaß an „guter Ordnung“ sollte auch in rechter reformatorischer Weise kein christlicher Gottesdienst stattfinden. Solche „gute Ordnung“ schloß für Luther unzweifelhaft auch einen angemessenen Ort ein: „Denn das ein j[e]glicher wolt ein newes machen seines gefallens mit tag, stunde und stet [= Stätte], das were auch nicht recht“.⁸⁰

Ihre Syntax müssen sakrale Räume freilich wiederum kommunizieren, sie müssen „reden“: „Räume, die schweigen, geben niemandem Raum, sind selber raumlos und öde. Räume, die nur leben, wenn Menschen sie füllen, die aber Kerker-, Puppenstuben- oder Warenhauscharakter annehmen, wenn einer allein mit sich und dem Raum bleibt, sind verächtlich und wahrhaftig nicht evangelisch“.⁸¹ Erst indem sie sich solchermaßen als „sprechende Räume“ (Hermann Geyer) erweisen, eignet ihnen auch jene heterotope Fähigkeit, „mehrere reale Räume ... an einem einzigen Ort zusammenzustellen“.⁸² Erst indem sie in diesem Sinne „reden“, sind sie öffentlich wahrnehmbare und zugängliche Orientierungsmarken und Erkennungszeichen. Erst so können sie gleichsam als „Gegen-Schrift zu unserer Realität, ... doch inmitten dieser Realität“⁸³ dem umgebenden Lebensraum gegenüberstehen wie Generationen zuvor jene Fremdlinge und Pilger dem ihren. Dies ist so sicher auch von der Torgauer Schloßkirche auszusagen – heute wie am 5. Oktober 1544. Auch in Luthers Wahrnehmung war der neu bereitgestellte Raum wohl doch kein Raum wie jeder andere: Die Indienstnahme des „Newen Hauses zum Predigamt Göttlichs Wort erbawet“⁸⁴ schien auch im Sinne der angedeuteten Abgrenzung von bisheriger römischer Einweihungspraxis ohne jede in-

⁸⁰ WA 49, 592,15f.

⁸¹ Beier (s. Anm. 25), 44. Das Einfordern von „lebendigen“ bzw. „sprechenden“ Räumen ist heute um so berechtigter, da unsere Wahrnehmung von Räumen immer stärker symbol- und medienbezogen ist. Vgl. Arno Schilson, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Martin Klöckener/ Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, LQF 88, Münster 2002, 965–1002, 970: „Von Bildern, Zeichen und Symbolen ist die gegenwärtige Kultur allein über die neuen Medien entscheidend mehr geprägt, als dies je vorstellbar war“.

⁸² Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 938.

⁸³ Albrecht Grözinger, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 110 [Hervorhebung dort]. Wie sehr diese Gegen-Schrift in unserer alltäglichen Realität verortet sein muß, zeigt Fulbert Steffensky, Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1984, 39f.: „Wir müssen uns selbst erkennbar sein als Glaubende, sonst wird der Glaube kraftlos. Und das alles muß etwas Alltägliches sein, es kann nicht nur in herausgehobenen Festzeiten geschehen. Denn gerade der Alltag braucht seinen regelmäßigen Trost, seine regelmäßige Erbauung, seine regelmäßige Reinigung“.

⁸⁴ WA 49, 588,10f.

itiiierende Handlung nicht zu gelingen. Eine „Einweyhung“⁸⁵ im Sinne eines mündlich-kommunikativen, durchaus rhetorisch zu nennenden Vollzuges war wohl vonnöten, mindestens aber dem offenkundig festlichen Anlaß angemessen: „Darumb, damit es recht und Christlich eingeweihet und gesegnet werde, ... nach Gottes befehl und willen, Wollen wir anfahren [= anfangen] Gottes wort zu hören und zu handeln, Und das solchs fruchtbarlich geschehe auff sein Gebot und gnädige Zusagung, mit einander in anruffen und ein Vater unser sprechen“.⁸⁶ Für Luthers Predigttheorie und -praxis ist es durchaus angemessen, einen Begriff wie „rhetorische“ Kommunikation und damit eine Kategorie des sprechwissenschaftlichen Diskurses zu verwenden. Immerhin zählte Luther die Fähigkeit, ein guter Redner zu sein, zu den Forderungen an gute Prediger.⁸⁷ Die Rhetorizität des mündlich-kommunikativen Vorgangs der „Einweyhung“ ergibt sich aus der auf die Indienstnahme des Raumes als gottesdienstlichen Ort gerichteten Intentionalität und dem in Luthers Predigt vermittelten Reflektieren von Zweck und Mitteln des Sprechens.⁸⁸ Gehörte Predigt und gesprochenes Beten durch die Gemeinde setzen als rhetorische Kommunikation einen Prozeß in Gang, der wie dessen Ergebnis mit heterotopologischen Kategorien beschrieben werden kann: Gerade durch diese kommunikativ vollzogene „Einweyhung“ bildet die Torgauer Schloßkirche „ganz real einen anderen Raum ... der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist“.⁸⁹ Auch in jenem kommunikativ sich vollziehenden Prozeß der Initiierung eines Raumes, so daß dieser mit Fug und Recht als Heterotopie bezeichnet werden kann, wird deutlich, daß durch das gleichzeitige Spiel von Ordnung und Unordnung, Heimat und Fremde der heterotope Charakter eines Ortes mehr sein muß als ein reines *Ordnungsprinzip*. Vielmehr erweist sich der in Rede stehende Raum als Heterotopie im Sinne eines *Seinsprinzips* und damit als nichts anderes denn ein Ort sui generis gegenüber den ihn umgebenden Orten.⁹⁰

Mögen auch Begriffe wie „Kommunikation“ oder „mediale Vermittlung“ immer allerlei Problemstellungen und gedankliche Seitengleise mit sich füh-

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ WA 49, 588,18–22.

⁸⁷ Vgl. WA.TR 2, 531, Nr. 2580.

⁸⁸ Vgl. zur Kategorie des Rhetorischen Patrick Fries, ‚Corriger la fortune?‘ Über mögliche Beiträge von Sprechwissenschaft und Sprecherziehung zu einer ‚Didaktik des Predigens‘, in: PTh 94 (2005), 146–159, vor allem 153–156 (Lit.), sowie zu Luthers Verständnis der Eigenschaften eines Predigers Birgit Stolt, Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000, 63 f.

⁸⁹ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 19.

⁹⁰ An dieser Stelle ist gegen Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 95, zu argumentieren, der in diesen Überlegungen von 1931 – im Gefolge von Leibniz – prinzipiell ‚aus der Einsicht in die Natur und die Beschaffenheit des Raumes die Erkenntnis des Vorrangs des Ordnungsbegriffs vor dem Seinsbegriff‘ [Hervorhebung dort] ableitet und an dieser festhält. Erst der späte Cassirer von ‚An Essay on Man‘ (1944) wird (spätestens dann!) im Raum ein essentielles Moment im menschlichen Leben entdecken können; dann steht der ‚Raumbegriff ... immer im Dienste einer Eroberung: der Eroberung ... des ‚Denkraums‘ zwischen Ich und Gegenstand‘: Ferrari (s. Anm. 74), 188.

ren, läßt sich doch als eine vornehmliche Aufgabe dieses Ortes *sui generis* (wie aller anderen Kirchen auch), nicht zuletzt dank des oben auch rhetorisch genannten Prozesses, unstrittig die „Initiierung und Förderung der Kommunikation des Evangeliums“⁹¹ bestimmen. Dieses geschieht – auf dem Weg der Sprache – in medialer Vermittlung. Den (sicher weit zu fassenden) Aspekt der Kommunikation, der sich gerade für einen *Ort der Repräsentation* in Dorf und Stadt als elementar erweisen dürfte, kann man auch in Luthers Kirchweihpredigt ohne weiteres zustimmend mithören: „Das sey gesagt zum anfang des Evangelij vom Sabbath, wie und wo zu und welcher masse wir Christen des brauchen sollen, nemlich darumb, das wir auff zeit und ort, da wir des eines sind, zusammen komen, GOTtes Wort handeln und hören und Gotte unser und andere[r] Not furtragen und also ein starck, krefftig gebete gen himel schicken“.⁹² Sakraler Raum ist demgemäß nicht nur der Ort des gemeinsam (auch in der Auslegung durch die Predigt) gehörten und medial vermittelten Wortes, in ihm hat auch „unser und anderer Not“ ihren primären, zwingenden Platz. Hier zuvörderst ist diese zu benennen, zueinander und zu Gott zu kommunizieren. Dabei dürfte wohl auch die nicht ungeschickte Überlegung eine Rolle spielen, daß das öffentliche Gebet vieler wesentlich wirkmächtiger sein dürfte als das Gebet einzelner: „Und ist hie der vorteil dabey, wenn die Christen also zusammen komen, das das Gebet noch einst so stark gehet als sonst“.⁹³ Modern gesprochen begäbe sich sakraler Raum (wohl auch für Luther) eines Teils seiner Syntax und damit wenigstens partiell seiner ihn definierenden Qualität, wenn in ihm nicht neben Gottes Wort und dem Lobpreis der Gemeinde auch „unser und anderer Not“ entschieden zur Sprache käme: „Sondern sollen hierin sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammen komen Gottes Wort zu hören und in wiederumb mit einander *anruffen und zubeten fur allerley not*“.⁹⁴ Zur Syntax des sakralen Raums gehört wohl auch, aus dem umgebenden Raum stammende „*Erfahrungsräume des Säkularen*“ (Claus-Peter März) im Sinne „begleitender Kommunikation“ wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen – auch als spezifische Wirkung des Wortes Gottes: „In jedem Bruder ist es [= das Wort Gottes] mir nahe, denn er darf es mir in meine Not hinein sagen im Namen Gottes“.⁹⁵

⁹¹ Christian Grethlein, *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, Leipzig 2003, 87. Im Grunde ist dieser Hinweis selbstverständlich, denn kommunikativ war christliche Theologie schon immer; seit „ihren Anfängen ist ... [sie] in der Tat eine hochgradig reflektierte Schrift-Medienwissenschaft gewesen, spätestens bei Paulus wird sie es explizit, wenn er gegen die immer noch latente, von Platon herrührende Schriftfeindlichkeit der Philosophie seiner Epoche die Schrift zu einem Heilsmedium erennt“: Klaas Huizing/Horst F. Rupp, *Am Anfang war das Medium*, in: *dies.* (Hg.), *Medientheorie und Medientheologie*, Münster 2003, 6–13, 8.

⁹² WA 49, 594,24–28.

⁹³ WA 49, 593,23 f.

⁹⁴ WA 49, 594,16–18 [Hervorhebung P. F.].

⁹⁵ Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983, 275. Zum Begriff „begleitende Kommunikation“ vgl. Grethlein (s. Anm. 91), 102–105.

Dabei kommt wiederum eine dem sakralen Raum eigene heterotopologische Qualität zum Tragen, die auf die Typologie der Abweichungs- und Krisenheterotopien zurückgreift, vor allem dabei letztere in den Blick nimmt, „auf die jede Gesellschaft zum Zwecke von Übergängen und Transformationen angewiesen ist.“⁹⁶ Foucault hat dabei eher biologisch bzw. biographisch motivierte Orte wie „Häuser für Jugendliche in der Pubertät, für Frauen in der Regelblutung oder ... während der Niederkunft“, für „Militärdienst“ und „Hochzeitsreise“ vor Augen.⁹⁷ Dagegen könnte die Kirche den Begriff dadurch auch für sich reklamieren, daß sie sich als Ort für diejenigen begreift, welchen das Gedenken und Beten, neben dem Predigen höchstes christliches Amt,⁹⁸ für „unser und anderer Not“ gilt. Als Krisenheterotopie kann sie je und je „realen Menschen Raum für reale Lebensprobleme“⁹⁹ bereiten, die sich „im Verhältnis zu der Gesellschaft oder dem Milieu, in denen sie leben, in einem Krisenzustand befinden“¹⁰⁰ und solchen Raumes als Zuflucht oder Möglichkeit bedürfen, um auf ihre Not öffentlich hinzuweisen. Zugleich bietet sie denen einen Ort, die in Gebet und Hinwendung Gott Raum zum Handeln eröffnen und sich, davon wiederum ermutigt und angestiftet, um jene im Krisenzustand kümmern. Auch im Sinne Luthers ist die christliche Gemeinde bzw. der kirchliche Raum der angestammte, wenn nicht einzig rechte Platz dafür: „Wie denn auch im weltlichen Regiment geschihet, wo etwas, das die Gemeinde betrifft, zuhandeln ist, Viel mehr sol es hie geschehen, wo man Gottes wort hören sol“.¹⁰¹

4. Und die Freiheit eines Christenmenschen?

Einen Raum mit eigener Syntax, eigenem Gepräge, eigenen Regeln, einen Ort „des alltäglichen Anderen“ (Stefan Böntert) – all dies konnte Martin Luther, auch ohne so davon zu sprechen, wohl in der Torgauer Schloßkirche wiederfinden. Seiner Predigt zu deren Einweihung können wir mit Hilfe heterotopologischer Kriterien entnehmen, daß er sich der besonderen (spirituellen) Qualität, die solchen Räumen eignet, durchaus bewußt war. Michel Foucaults Konzeption der realen Gegenorte stellt mithin ein *denkbares* Interpretationsmodell für eine neue Lesart der Torgauer Kirchweihpredigt dar, die sich einer positiven Verbindungslinie zu Luthers Denken versichern könnte und mit der die von mir behauptete Engführung des protestantischen Verhältnisses zum sakralen Raum in Richtung einer Neubewertung aufzubrechen wäre.

⁹⁶ *Failing* (s. Anm. 49), 387.

⁹⁷ Foucault, *Heterotopien* (s. Anm. 38), 12.

⁹⁸ Vgl. WA 34 I, 395,14–16 (Predigt vom 14. Mai 1531).

⁹⁹ Patrick Fries, „Gott danken, loben und bitten bei Martin Luther“, in: *Luther* 77 (2006), 171–175, 175.

¹⁰⁰ Foucault, *Von anderen Räumen* (s. Anm. 38), 936.

¹⁰¹ WA 49, 593,20–22.

Mit dieser (ersten) Beantwortung der aufgeworfenen Ausgangsfragen könnte man sich einigermaßen gelassen zurücklehnen, wären da nicht noch zwei Klippen, genauer gesagt, zwei Freiheiten, die von protestantischer Seite keinesfalls außer acht gelassen werden können. Natürlich muß sich hier die „Freiheit eines Christenmenschen“ zu Wort melden, jene „unüberbietbare Freiheit dessen, der sich in der Liebe Gottes geborgen weiß“¹⁰², die jede Form einer toten Gesetzlichkeit zurückweist und durch die das „Gewissen von Werken frei wird – nicht so, daß keine geschehen, sondern so, daß es sich auf keine verläßt“.¹⁰³ Christenmenschen, bekanntlich „freie Herren über alle Dinge und niemandem untertan“,¹⁰⁴ sollten – so könnte ein entsprechender Zwischenruf lauten – demgemäß auch nicht in der Wahl oder Ausgestaltung des Ortes ihrer Versammlung ihr Seelenheil suchen oder sich im Sinne eines guten Werkes auf darauf verlassen, sondern, letztlich „befreit davon, seine Identität zu suchen und sich selbst verwirklichen zu müssen“,¹⁰⁵ vollkommen souverän entsprechende Räume suchen oder neu erschaffen. Auch dort – so ist ein weiterer Einwand vorstellbar – können sich Christinnen und Christen der Freiheit des Evangeliums, der zweiten der erwähnten Klippen, sicher sein, hat Gott uns doch „so hoch begnadet, dass er alle Winkel voll des Wortes Gottes gesteckt hat“,¹⁰⁶ wenn solche Gnade auch von grundsätzlichen Fragen zur konkreten Gestaltung sakraler Räume nicht entheben kann. Selbstredend ist die Freiheit des Evangeliums nie begrenzt, sondern unverbrüchlich allen zu eigen: „Denn die Taufe gleich wie das Wort und CHRISTUS selbs ist ein gemein gut aller Christen, Also auch beten, singen und dancken sie alle miteinander, und ist hie nichts, das einer für sich selbs alleine habe oder thue, Sondern was ein jglicher hat, das ist auch des andern“.¹⁰⁷ Jene Freiheit gehört für Luther geradezu zum Besten, was das Christentum überhaupt zu bieten hat: „Das ist für Luther offenbar das Größte an der Gemeinde, daß sie bedeutet: Gottes Wort, das Evangelium ist mir ganz nahe und gegenwärtig, ich bin von ihm überall umfungen, ich brauche nur nach ihm zu fragen“¹⁰⁸ – auch hier möchte man ergänzen: wo immer ich will, an jedem beliebigen Ort. Braucht am Ende die Wahrheit tatsächlich keine Dome? Wiegen die aus evangelischer Sicht unverzichtbaren Freiheiten doch schwerer als jede noch so berechnete Einsicht in die Besonderheit eines „Ortes des alltäglichen Anderen“? Verbiethet sich also die hier vorgeschlagene Relektüre von Luthers Kirchweihpredigt?

All diese Fragen wären freilich nur dann zu bejahen, wenn die in den erwähnten Klippen ausgedrückte christliche Freiheit tatsächlich in einem di-

¹⁰² Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz ³2004, 201.

¹⁰³ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen ²2004, 262.

¹⁰⁴ WA 7, 21,1f.

¹⁰⁵ Bayer (s. Anm. 103), 263. Pesch (s. Anm. 102), 201, spricht prägnant von der „Freiheit von der Sorge um das eigene Heil“.

¹⁰⁶ WA 15, 486,2.

¹⁰⁷ WA 49, 600,17–21.

¹⁰⁸ Althaus (s. Anm. 95), 274 f.

rekten, unauflöschlichen *Gegensatz* zur Wahrnehmung eines besonderen Gepräges kirchlicher Räume stünde bzw. wenn diese jede christliche Freiheit einschränkte oder rettungslos zunichte machte. Dann, und nur dann, wäre jede weitergehende Zueignung einer nicht dispensierbaren Eigenschaft, z. B. im Sinne von Foucaults Heterotopologie, zurückzuweisen, mindestens aber problematisch. Sicherlich gehörte für Luther zum rechten Gottesdienst auch, „an keine stete noch zeit aus not gebunden [zu] sein, Sondern das er [= Gott] uns die freiheit gönnet, das wir solches thun mögen, wenn, wo und wie oft wir können“.¹⁰⁹ Aber allein *daß* die Gemeinde im Torgauer Schloß eines „Newen Hauses zum Predigamt Göttlichs Wort erbawet“¹¹⁰ bedurfte, allein *daß* es „einen Gottesdienst [gab], durch den sie erstmals in Gebrauch genommen wurde, und ... es fast selbstverständlich Martin Luther [war], der in diesem Gottesdienst die Predigt hielt“,¹¹¹ und allein *daß* jene Predigt – wie oben dargelegt – als Prozeß rhetorischer Kommunikation zur „Einweyhung“ unerlässlich oder doch wenigstens angemessen erscheint, kann m. E. als Beleg dafür gesehen werden, daß Luther wie auch die Torgauer Gemeinde dem Raum, wo sich solches ereignete, durchaus eine eigene Gewichtung, eine eigene (vielleicht sogar spirituell zu nennende) Qualität zubilligte. Man hätte – so erlaube ich mir zu spekulieren – ja auch auf einen neu in Dienst genommenen Raum bzw. dessen kommunikativ vollzogene „Einweyhung“ verzichten können, hat dies aber gerade nicht getan. Diese Qualität als eine *eigene* – theologische? – anzuerkennen und mit heutigen Kriterien zu beschreiben – nicht nur mit denen Foucaults, sondern z. B. auch mit solchen, wie sie die Sprechwissenschaft bereitstellt –, scheint mir die durch das Evangelium verbürgte christliche Freiheit nicht in Gefahr bringen zu können. Vielmehr trägt dieses Vorgehen gerade die Chance in sich, jene christliche Freiheit, für die kirchliche Räume ja in Wahrheit durch die Jahrhunderte bis heute Zeugnis ablegen, für heutige Menschen neu zu kommunizieren. Glaubwürdig gelingt dies allerdings „nur mit Hilfe der authentischen Werte einer Kultur ...“, also unter Berücksichtigung der jeweiligen Lebensweise, des Glaubens, der Moral, der Kunst, der Sprache, des Verstehenshorizontes“¹¹² – in kirchlichen Räumen gelingt dies letztlich nur in, mit und unter ihrer Wahrnehmung als reale Gegenorte.

Besonders deutlich wird dies, wenn wir auch die andere, bisher nicht behandelte Seite der Freiheit eines Christenmenschen in den Blick nehmen, nämlich „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ zu sein.¹¹³ Sakrale Räume stehen neben vielem anderen auch dafür, Krisenheterotopien zu sein: In ihnen werden Not und Verzweiflung, akute oder permanente Krisenzustände thematisiert – ob „nur“ im elementaren Ausruf „Kyrie eleison“

¹⁰⁹ WA 49, 594,32–34.

¹¹⁰ WA 49, 588,10 f.

¹¹¹ Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 328.

¹¹² Christoph Böttigheimer, Europa und die Neuevangelisierung, in: StdZ 217 (1999), 683–695, 688.

¹¹³ Vgl. WA 7, 21,3 f.

der vor Gott versammelten Gemeinde oder darin, daß Menschen, von ihrem Glauben umgetrieben, anderen in deren Krisenzuständen beistehen. Diese konstituieren sich auf diese Weise als eine Gemeinschaft, „in der je neu die Wertschätzung des Rests angezielt ist“,¹¹⁴ und erfüllen so gleichsam (auch in Luthers Sicht) als „dienstbare Knechte“ Gottes Gerechtigkeit: „Denn durch den Glauben wird der Mensch ohne Sünde und gewinnt Lust zu Gottes Geboten. Damit gibt er Gott seine Ehre und bezahlt ihm, was er ihm schuldig ist, aber den Menschen dient er freiwillig, womit er kann, und bezahlt damit auch jedermann.“¹¹⁵ In diesem Punkt vermag ich den oben unterstellten diametralen Gegensatz zur christlichen Freiheit ebensowenig zu erkennen wie in den anderen genannten Punkten. Orte „des alltäglichen Anderen“ aufzusuchen, sie ggf. neu zu schaffen oder wieder in Dienst zu nehmen und ihnen vor allem eine Qualität im Sinne eines *Seins-* und nicht eines *Ordnungsbegriffs* zuzuerkennen, beschneidet in keiner Weise die souveräne Freiheit eines Christenmenschen. Festzuhalten ist bestenfalls an einer durchaus sinnvollen Unterscheidung, wie sie auch Luther vornimmt, die freilich die Heterotopie eines sakralen Raums in keiner Weise berührt: „Darumb lerne hie von Christo, was der rechte Verstand sey vom Sabbath, und wie man soll die unterscheid halten zwischen dem eusserlichen brauch des Sabbaths, so die zeit, stund oder stete betrifft, und den nötigen werken der liebe, die Gott alle zeit, alle stunde und allen orten, wo es die not fordert, will gehalten haben.“¹¹⁶

5. Ein neuer Blick auf „andere“ Räume in Torgau und anderswo!

„Mit Martin Luther fing es an ... Kirchraum hat der Verkündigung und dem Gebet zweckdienlich zu sein. Dazu versammelt sich nämlich die Gemeinde. Man könnte die Klammerbemerkung hinzufügen: *egal, wo*.“¹¹⁷ In der Tat wird man Luther und seine Zeitgenossen kaum mehr so einfach für die im Protestantismus bis heute sich aufrechterhaltende Tradition einer Indifferenz gegenüber dem sakralen Raum in Haftung nehmen können; ein neuer Blick auf sakrale Räume und auf Luthers Torgauer Predigt scheint mir vonnöten. Aufgrund des bisher Dargelegten ist dieser neue Blick in zweifacher Hinsicht zu schärfen:

Zum einen war zu Luthers Zeiten ganz normaler Alltag, was heutzutage als liturgisches bzw. spirituelles Leben im umfassenden Sinne eines „Lebens aus der Mitte der Zeit“ (Arno Schilson) offenbar wieder neu entdeckt werden muß – auch gegen einen neuerlich wieder vielfach beklagten „Rituale-Boom“, der verstärkt die Fragen aufzuwerfen scheint, was Liturgie letztlich zur Liturgie

¹¹⁴ Wallich (s. Anm. 39), 110.

¹¹⁵ WA.DB 7, 10, 28–33, zitiert nach Heinrich Bornkamm (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen³1989, 183.

¹¹⁶ WA 49, 598, 11–15.

¹¹⁷ Beier (s. Anm. 25), 43 [Hervorhebung P. F.].

macht und wer in Wahrheit ihre Trägerin sein soll, wenn nicht die feiernde, vor Gott versammelte Gemeinde.¹¹⁸ Ganz selbstverständlich (und offenbar gut reformatorisch!) ließ man seinerzeit selbstredend die Kirchen im Dorf, vollzog auch (wo nötig) deren Indienstnahme im normalen Alltag und nutzte diese Haltung einer durchaus kommunikativen Alltäglichkeit gleichzeitig in Abgrenzung zur bis dahin verbindlichen religiösen, d. h. römischen Praxis, und in einer wenigstens pragmatisch zu begreifenden Kontinuität: „Nu *mus* ja der selbige hauffen etwo *einen raum und sein tag oder stunde haben*, so den zuhörern bequem sey, Darumb hat es Gott wol geordnet und angericht, das er die heiligen Sakrament eingesetzt, zuhandlen in der Gemeinde und an einem Ort, da wir zusamen komen, beten und Gotte dancken“.¹¹⁹ In dieser Art „zu gleich an den Sprengel und Reuch[er]fass [zu] greiffen“¹²⁰ bedeutet mithin, als Gemeinde von Christenmenschen kirchliche Räume zu schaffen und darin alltäglich so zu leben, daß in ihnen (modern gesprochen) „Fest und Feier und Begegnung von Menschen stattfinden“¹²¹ können. Dies bedingt (wie oben ausgeführt) weder christliche Freiheit noch behindert es sie. Vielmehr schärfen Kirchen in Dorf und Stadt, in reformatorischer „Veralltäglicung des Charismas“ (Max Weber) wie heute, den Blick für Raum und Zeit um sie herum, für ihre Lebendigkeit, und Fülle: „Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum. Wir leben, wir sterben und wir lieben nicht auf einem rechteckigen Blatt Papier. Wir leben, wir sterben und wir lieben in einem gegliederten, vielfach unterteilten Raum mit hellen und dunklen Bereichen, mit unterschiedlichen Ebenen, Stufen, Vertiefungen und Vorsprüngen, mit harten und mit weichen, leicht zu durchdringenden, porösen Gebieten“.¹²² Kirchen in Dorf und Stadt, gerade wenn wir sie als Heterotopien begreifen, gemahnen jene, die sich christlicher Freiheit erfreuen, zugleich mit den Wurzeln in ihrer Lebenswelt und der Sehnsucht als Fremdlinge und Pilger nach der zukünftigen Stadt zu leben.

Zum *anderen* sollte deutlich werden, daß eine Relektüre von Luthers Predigt in der Torgauer Schloßkirche auf dem Hintergrund von Foucaults Heterotopologie keineswegs ins Leere läuft. Ganz im Gegenteil: Die Vorstellung

¹¹⁸ Zum „Rituale-Boom“ und der neuerlichen Forderung nach „authentischer Liturgie“ vgl. Werner Hahne, Nach der Authentizität der Liturgie gefragt. Kritische Bemerkungen zum Rituale-Boom, in: *Diakonia* 30 (1999), 81–87; sowie insgesamt Schilson, *Medienreligion* (s. Anm. 53), 144–170.

¹¹⁹ WA 49, 593,16–20 [Hervorhebungen P. F.].

¹²⁰ WA 49, 588,14 f.

¹²¹ Beier (s. Anm. 25), 44. Auch dies wird gelegentlich – gerade in kommunikativer Hinsicht – als neue bzw. wieder zu lernende Kunst angemahnt; vgl. Hahne (s. Anm. 118), 86: „Das ‚Wir‘ der Versammlung als Miteinandersein kommt erst dort zu seiner Subjektwerdung, wo jeder und jede die Möglichkeit hat, sich an der ‚Mit-Teilung‘ über das Wort Gottes zu beteiligen und den Versammelten in freier Rede und in freiem Gebet Anteil zu geben von seiner Erfahrung mit Gott und mit Gottes Wort ... Bleibt zu hoffen, daß auf diesem Wege die von der Liturgie enttäuschten Männer und Frauen zurückgewonnen werden können“.

¹²² Foucault, *Heterotopien* (s. Anm. 38), 9 f.

vom sakralen Ort als realem, aber anderem, gegenläufigem Raum mit eigener Syntax, eigenen Regeln und eigener spiritueller Qualität (im Sinne einer Seinskategorie) ist auch in Luthers Ansichten mühelos wiederzuentdecken. Foucaults Kategorien stellen somit nicht nur ein *denkbares*, sondern auch ein *legitimes* Interpretationsmodell für eine neue Lesart von Luthers Predigt dar. Diese neue Lesart ermöglicht eine Neubewertung von Kirchen in Dorf und Stadt als nicht leichtfertig aufzugebende *Orte der Repräsentation* in Anerkennung jener Qualität, ermahnt und ermutigt zugleich zu einer entsprechenden Behutsamkeit gegenüber jedem vorschnellen Verlust bzw. jeder nicht sorgfältig durchdachten Umnutzung solcher Orte. Durch diese neue Lesart könnte es der Praktischen Theologie zudem möglich sein, in ihrer wissenschaftstheoretischen Arbeit in stärkerem Maße als bisher¹²³ auf Foucaults diskurstheoretische Ansätze, seine Geschichtsanalyse und vor allem seine Heterotopologie zurückgreifen zu können (nicht nur wenn es um den nahe liegenden Themenkreis „kirchlicher/sakraler Raum“ geht). Mir scheint schließlich dieses Instrumentarium auch geeignet zu sein, protestantische Mentalitätsgeschichte im Hinblick auf die Folgen jener Probleme im Umgang mit kirchlichen Räumen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Wenn meine Analyse zutrifft, muß jede Interpretation von Luthers Einweihungspredigt in der Torgauer Schloßkirche als zu kurz gegriffen betrachtet werden, wollte sie den konkreten sakralen Ort (neben einer festgeschriebenen Zeit) bestenfalls als „sinnvollen Rahmen für die gemeinsame Feier des Gottesdienstes“¹²⁴ gelten lassen. Auch in protestantischer Sicht muß nicht jede Art Raum gut genug sein.

Patrick Fries, M. A., Straßburger Straße 5, 66115 Saarbrücken;
E-Mail: patrick.fries@ekir.de

¹²³ Neben einer Rezeption in Ansätzen in den genannten Aufsätzen von *Failing* und *Geyer* (s. Anm. 49) arbeitet sich *Hermann Steinkamp*, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999, wenigstens an Foucaults Macht- und Selbstsorgediskurs ab. Auch *Grünberg* (s. Anm. 2), 72, greift den Begriff der Heterotopie als beschreibende Kategorie kurz auf, ohne ihn allerdings weiter zu verfolgen. Einen größeren Raum nimmt die Auseinandersetzung mit Foucaults Heterotopologie neuerdings ein bei *Tobias Woydack*, *Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?*, Hamburg 2005 (s. meine Rezension in: *Arbeitsstelle Gottesdienst 21* (2007), H.2, 91 f.); vgl. *ders.*, *Raum, Glaube, Mensch und Kirche. Die Gottesbeziehung als räumliches Geschehen*, in: *Arbeitsstelle Gottesdienst 21* (2007), H.2, 14–22.

¹²⁴ *Zschoch* (s. Anm. 11), 320.

Lebenskrise und Gegenglück – Anfechtung bei Luther und heute

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 6. bis 8. Juni 2008 in Eisenach

Von Michael Lapp

Die Luther-Gesellschaft hat sich viel vorgenommen. In der Dekade bis zum Reformationsjubiläum 2017 sollen Zentralthemen reformatorischer Theologie und Frömmigkeit behandelt werden. Den Anfang in den ebenso bewährten wie immer wieder neu inspirierenden Räumen von Haus Hainstein und Wartburg machte das Thema „Anfechtung“. In Luthers Theologie begegnet dieses Thema vielfach, es begleitet sein Leben und durchzieht seine gesamte Theologie. Aus seiner Erfahrung der Anfechtung ist Luthers reformatorische Wende erwachsen, aus der angefochtenen Frage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Anfechtung begegnet ihm als skrupulöses Gewissen in der Frömmigkeitsübung seiner Zeit, nicht zuletzt beim Streit um den Ablass. In späteren Jahren versucht er dann zahlreichen angefochtenen Menschen mittels Briefen Trost zu spenden.

Um den letztgenannten Aspekt ging es auch im ersten Vortrag „Neue Anfechtung und alter Trost. Luther zwischen Leben und Evangelium“, den Johannes Schilling, Kieler Kirchenhistoriker und Erster Präsident der Luther-Gesellschaft, in Vertretung für seine kurzfristig verhinderte Bonner Kollegin Ute Mennecke hielt.¹ Daß Luther mit seinen fast einhundert noch erhaltenen Trostbriefen seine seelsorgerliche Seite zeigt, ist Beweis der Leistungsfähigkeit seiner Theologie. Man kann die Briefe nach ihrer inhaltlichen Ausrichtung in vier Gruppen unterteilen: 1. zur Vorbereitung auf das Sterben an alte, kranke, schwache und sterbende Menschen; 2. in Wechselfällen des Lebens an Kranke, an Menschen, die Widrigkeiten ausgesetzt sind und – besonders in der Situation der Reformationszeit – an Glaubensverfolgte; 3. an Hinterbliebene; 4. als Trost in Anfechtung. Von der Anfechtung Jesu durch den Teufel ist bereits in Mt 4 zu lesen. In der mittelalterlichen Frömmigkeit gehört die Anfechtung (lat. *acedia*) als religiöse Traurigkeit im Sinne einer geistlichen Trägheit neben Hoffart, Neid, Völlerei, Genußsucht, Zorn und Geiz zu den sieben Todsünden. Von diesen bleibt kein Mensch verschont, doch können sie im Heiligen Geist überwunden werden. Für Luther ist der mündliche Zuspruch des Trostes wichtig, der notfalls auch in schriftlicher Form erfolgen kann und ein Werk der Barmherzigkeit nach Mt 25 darstellt. Luther sieht es

¹ Vgl. ihr Standardwerk zu diesem Thema: *Ute Mennecke-Haustein, Luthers Trostbriefe*, QFRG 56, Gütersloh 1989.

als Aufgabe eines jeden Christen an, Trost zu spenden. Hier konkretisiert sich das Priestertum aller Glaubenden. Luther will nicht nur über die Probleme reden, sondern im Glauben ermutigen. Luther vermittelt darin, daß der Trost im Evangelium im Glauben an Jesus Christus zu finden ist. Er grenzt sich dabei gegen Vorstellungen ab, das Evangelium sei ein Gesetz, und schärft dem Leser ein, daß Christus kein Mose ist.² Während er in der Frühzeit dieses Thema in Schriften für Gruppen behandelt hat,³ schrieb er ab 1530 private Briefe. Am Beispiel von vier solcher Trostbriefe⁴ verdeutlichte Schilling die Diktion von Luthers Trostzuspruch: Christus ist zuallererst Geschenk und erst dann Vorbild, aus dem das Handeln in Nächstenliebe folgt. Konkret bemüht sich Luther, den Menschen seinen Blick von sich und seinem Leiden weg und auf Christus richten zu lassen. Als Hilfsmittel schlägt Luther Musizieren und Singen vor. Dabei suspendiert die Seelsorge nicht die Sorge um das äußere Ergehen. Luther hat immer den ganzen Mensch im Blick, den er zu sich selbst befreien will.

Die Abendveranstaltung näherte sich dem Thema literarisch. Der Würzburger Professor für Systematische Theologie *Klaas Huizing* las aus seinem Roman „In Schrebers Garten“.⁵ Anhand von Selbstaussagen des an schwerer Paranoia erkrankten Juristen Daniel Paul Schreber vergegenwärtigte Huizing einen Menschen, der in der Situation seiner Krankheit sehr glücklich zu leben vermochte.

Auf die Morgenandacht in der Kapelle der Wartburg folgte der Vortrag des Hamburger Hauptpastors an St. Nikolai *Johann Hinrich Claussen* „Glück und Gegenglück – Zur Transformation von Vorstellungen“.⁶ Grundsätzlich ist Glück als weiter Begriff zu verstehen, dessen Inhalt strittig ist. Er ist kein religiöser Begriff, enthält aber durchaus religiöse Vorstellungen und stellt somit eine philosophische und theologische Variation eines alltäglichen Themas dar. Glück hat eine existentielle Dimension, die in der Geistesgeschichte unterschiedliche Interpretationen erfahren hat. Während man Aristoteles, Meister Eckhart und den Neologen Johann Joachim Spalding⁷ zu den Eudämonisten zählen kann, nehmen Augustin, Luther und Kant hier eine gegensätzliche Haltung ein. Claussen ordnete Glück der Soteriologie zu, da man es auf das Leben und die Erlebensgegebenheit von Heil und Gnade anwenden kann. Theologisch ist es dem Begriff Erlösung verwandt, wobei Claussen weiterführend den Ausdruck Gegenglück verwendete, mit dem er verdeutlichte, daß

² Ein kleiner Unterricht, was man in dem Evangelium suchen und erwarten soll (1522), WA 10 I 1, 8–18.

³ Z. B. Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), WA 2, 685–697.

⁴ An seinen Vater (WA.B 5, 238–241, Nr. 1529), an Matthias Weller (WA.B 7, 104–106, Nr. 2139) und einen Doppelbrief an Jonas Stockhausen (WA.B 6, 386–388, Nr. 1974) und an dessen Ehefrau (WA.B 6, 388 f.).

⁵ *Klaas Huizing*, In Schrebers Garten, München 2008.

⁶ Vgl. *Johann Hinrich Claussen*, Glück und Gegenglück, Tübingen 2005.

⁷ Betrachtung über die Bestimmung des Menschen (1748).

das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen die Stückhaftigkeit des Lebens auch bei höchsten Glückserlebnissen vor Augen führt. Claussen nannte vier Gründe, aus denen der christliche Glaube mit dem Begriff Glück umschrieben werden kann: 1. Gott als höchstes Gut anerkennen, schafft Glück; denn die zerbrechliche Existenz des Menschen ist auf Sinn ausgerichtet, und der Glaube gibt Leben, Sinn und Ehrfurcht. 2. Der christliche Glaube erkennt in allem ein Geschenk; dieses wird mit großer Dankbarkeit angenommen, was wiederum als Glück empfunden wird. 3. Der Blick wird auf die je eigene Lebensgeschichte gerichtet, indem darauf vertraut wird, daß das Leben in Ordnung kommt. 4. Gott ist der Ewige; die Ewigkeitshoffnung führt zur Freude über die Entgrenzung des begrenzten Ichs.

Im dem schon bewährten Konzept der Seminare der Luther-Gesellschaft folgte dem philosophisch-theoretischen Teil ein praktischer Blick auf das Thema. Mit der Mannheimer Psychologin *Renate Lämmlein* konnte eine profilierte Vertreterin der Humanwissenschaften gewonnen werden, die den theologischen Hintergrund von Glück mit der heutigen Lebenspraxis in Zusammenhang brachte. Es gibt die Sehnsucht, den Sinn der eigenen Existenz bestimmen zu können, dabei sehnt sich der Mensch nach glatten Biographien – wobei auch glatte Biographien Gründe für psychische Erkrankungen sein können. Krisen können Chancen sein, das Leben neu zu ordnen. Grundsätzlich erfordert Leben Anpassungsarbeit und die Herausbildung von Ressourcen für die Zeiten der Krise: „Was brauche ich zum Glücklichein jenseits der von mir gesetzten Lebensziele?!“ Dabei geraten jeweils die Autonomiebedürfnisse und die Bindungsbedürfnisse in Konflikt. Nicht selten finden Menschen nach Abgrenzungen später wieder zu stabilisierenden Faktoren zurück; dies kann zum Beispiel der längst überwunden gemeinte und dann wieder entdeckte Glaube sein oder ein neu aufgebautes Verhältnis zu den Eltern. Unter Gegenglück ist der Zustand zu verstehen, den man zwar selber kontrolliert, wobei man ihn nicht von außen erleidet, sondern selber herbeigeführt hat. Wichtig ist in allen Fälle die Ausbildung von Resilienz, der Fähigkeit, mit belastenden Lebenssituationen umzugehen, ohne daran zu zerbrechen. Die Resilienz nimmt dabei eine Reglerfunktion wahr, die sich situationsbedingt gestaltet. Zu akzeptieren ist, daß das Leben nicht nur gut verläuft; diese Grundeinstellung ist für das Glück entscheidend. Nach der theoretischen Einleitung beschrieb Lämmlein einige Beispiele aus ihrer Praxis, die zu einer lebendigen Diskussion anregten.

Nach Mittagessen und Führungen durch die Wartburg stand zum Abschluß wieder ein theologischer Vortrag auf dem Programm. *Reinhard Brandt*, Dekan in Weißenburg und Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft stellte seine Ausführungen unter das Thema „... dann ist nicht einfach alles gut! – Was nach der Vergebung kommt“. Während Lämmlein vor allem die Opferperspektive im Blick hatte, beleuchtete Brandt in seiner Darlegung die Folgen und die Konsequenzen von Sünde und Schuld und den Umgang damit verstärkt aus der Täterperspektive. In Abgrenzung gegen die Ablasspraxis in

der römisch-katholischen Kirche beschäftigte er sich mit den Möglichkeiten, evangelisch mit den Folgen von Sünde umzugehen.⁸

Nach den sehr anspruchsvollen Vorträgen des Tages fand das Auditorium im Festsaal der Wartburg beim 338. Wartburgkonzert Entspannung. Dargeboten wurden Kantaten von Mitgliedern der Bachfamilie und von Antonio Vivaldi. Abgeschlossen wurde das Seminar mit dem Sonntagsgottesdienst in der Eisenacher Georgenkirche.

Wie eingangs festgestellt: Die Luther-Gesellschaft hat sich für die kommenden Jahre viel vorgenommen, und man kann zuversichtlich sein, daß sie diesen Ansprüchen gerecht werden kann. Die Tagung in Eisenach mit ihren 75 Teilnehmern aus Deutschland und angrenzenden Ländern war jedenfalls ein guter Anfang.

Pfarrer Michael Lapp, Hofstraße 21, 63589 Linsengericht-Altenhaßlau;
E-Mail: lapp_michael@web.de

⁸ Der Vortrag von Brandt wird im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift abgedruckt; deswegen verzichte ich hier auf ein ausführliches Referat. Vgl. auch *Reinhard Brandt*, Lasst ab vom Ablass, Göttingen 2008.

Bücherschau

Reinhold Rieger: Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana. Tübingen: Mohr Siebeck 2007, X, 373 S. – ISBN 978-3-16-149362-1 (Kommentare zu Schriften Luthers I).

Als Herausgeber der neuen Reihe „Kommentare zu Schriften Luthers“ erläutert Thomas Kaufmann in seinem Vorwort, deren Ziel sei es, „in lockerer zeitlicher Folge die wichtigsten Schriften Luthers in einer dem aktuellen Forschungsstand entsprechenden Kommentierung vorzulegen.“ (VII) Der Autor des Buches Reinhold Rieger hält sein Vorwort sehr kurz (IX–X); auf seine Zielsetzung und auf seine Anforderungen an die Leser kommt er zu Beginn seines Kommentars zu sprechen (37 f.).

Der Band ist sehr übersichtlich aufgebaut: I. Einleitung (1–36), II. Kommentierung des Textes (37–353), III. Ausblick auf die Aufnahme des Traktats in der Reformationszeit (355–362), Literaturhinweise (363–366), Bibelstellenregister (367–371), Namenregister (372–373). Innerhalb der Einleitung bietet R. zunächst eine Übersicht über die historische Situation, in der der Traktat entstanden ist (1–4), dann eine kurze Forschungsgeschichte zur Frage, ob nun die lateinische oder die deutsche Fassung eher entstanden sei. Er entscheidet sich für die Priorität des deutschen Textes. Es folgt eine hilfreiche Übersicht über die Gliederung des Freiheitstraktats mit Angabe der Seitenzahlen in der Weimarer Ausgabe samt einer sehr kurz gefaßten Interpretation (12–17), mit der der Vf. allerdings wohl nur einen begrenzten Anspruch erhebt. Denn er schreibt ja zu Beginn des Kommentarteils, „der exegetische Kommentar zu Luthers Traktat“ habe „weniger das Ziel,

eine eigene Interpretation durchzuführen“ (37). Freilich bietet er dann sowohl in seinen Résumés am Ende eines jeden kommentierten Textabschnitts als auch in seiner Schlußbetrachtung (348–353) durchaus Ansätze zu einer eigenen Deutung. Innerhalb der Einleitung folgt ein Abschnitt, in dem R. Ansätze zu dem „Strukturmodell“ (26) des Freiheitstraktats, dessen tragende Begriffe die der Freiheit und der Knechtschaft seien, in Schriften Luthers aufweist, die eher als der Freiheitstraktat geschrieben worden sind (17–36). Diese Darstellung der Entwicklung von Luthers Konzeption trägt nach meiner Ansicht sehr zum Verstehen des dicht geschriebenen Freiheitstraktats bei. Freilich möchte ich dem Vf. darin nicht zustimmen, daß dieser in der ersten Psalmenvorlesung das von ihm selbst definierte „Modell“ noch nicht erkennen will, weil Luther Freiheit und Knechtschaft noch als Gegensätze behandle und ihren Zusammenhang noch nicht in den Blick nehme (18 f.): Auch die noch nicht voll ausgebildete Konzeption gehört doch in den Entwicklungsgang hinein.

Der „Kommentierung des Textes“ schickt R. einige Bemerkungen voraus: „Methode“, „Formales“ und „Inhaltliche Gesichtspunkte der Kommentierung“ (37 f.). Er setzt voraus, daß der Benutzer lateinische und frühneuhochdeutsche Texte lesen kann. Die lateinische Fassung der Freiheitsschrift in der Textform der Weimarer Ausgabe wird abgedruckt, nicht aber die deutsche. Benutzerinnen und Benutzer tun also gut daran, für den frühneuhochdeutschen Text der Freiheitsschrift ein Exemplar der Weimarer Ausgabe aufgeschlagen vor sich zu haben. Für seinen Kommentar hat R. die lateinische Fassung selbst erneut übersetzt, ob-

wohl 1990 und 2006 erst solche Übersetzungen im Druck erschienen sind. Es ist sehr dankenswert, daß er diese Mühe auf sich genommen und dadurch die Benutzung seines Kommentars sehr erleichtert hat. Aber gerade weil dem Vf. bewußt ist, daß die Kenntnis der lateinischen Sprache bei vielen Interessenten begrenzt ist, frage ich mich., ob R. an die Benutzer seines Kommentars, nicht doch zu hohe Anforderungen stellt, wenn er beispielsweise in einer Anmerkung zwei lateinische Sätze aus dem „Sermo de duplici iustitia“ zitiert, die zusammen zehn Druckzeilen benötigen (28, Anm. 83). Auch Kenntnisse der Dogmengeschichte setzt er voraus, denn sonst würde er erklären, was er mit einer dyophysitischen Interpretation von Phil 2 meint (28), dasselbe gilt für Vertrautheit mit Versmaßen (46: Distichon, Daktylen, katalytisch) und mit Rhetorik (55: der illokutionäre Akt). Der durchlaufende Kommentar bezieht sich auf den im Buch abgedruckten lateinischen Text; Zeilenzahlen machen es einfach, ihn in der Weimarer Ausgabe aufzufinden. Nicht immer ist die Darstellung leicht faßlich. In nur sechs Zeilen Text finden sich folgende Fremdwörter: „Die Form der apophantischen Aussage kann metaphorisch interpretiert werden ... Der illokutionäre Akt ... Die Quantifikation (alle) verbürgt die Referenz ...“ (55). Freilich trägt die Gelehrsamkeit des Vf.s auch viel aus: Man vergleiche nur, was er zu „geistliche Armut“ (*curta supellex*) an Belegstellen zusammengetragen hat (46, Anm. 27). Benutzerinnen und Benutzer werden reich belehrt.

Der Abschnitt über zustimmende und ablehnende Rezeption der Gedanken, die Luther in seinem Freiheitstraktat formuliert, durch Gleichgesinnte und Gegner im 16. Jahrhundert ist eher zu knapp (355–362). Bietet er doch neben kurzen Zusammenfassungen von Aussagen bekannter Zeitgenossen auch solche von Stellungnahmen des Abdias Prätorius

(1524–1573) oder des Andreas de Vega (1498–1549), auf die gewiß nicht jeder Benutzer käme.

R. hat die neue Reihe „Kommentare zu Schriften Luthers“ mit einem sehr gelehrten, wenn auch nicht eben leicht zugänglichen Werk eröffnet.

Christoph Burger

Verfasserlexikon Deutscher Humanismus 1480–1520. Hg. von Franz-Josef Worstbrock, Band 1, Lieferung 3, Berlin/New York: de Gruyter 2008 – ISBN 978-3-11-019275-9.

Das Verfasserlexikon Deutscher Humanismus (vgl. meine Besprechung der ersten beiden Lieferungen in Luther 78, 2007, 118–120) wird mit der vorliegenden Lieferung fortgesetzt und gelangt bis zu Ortwin Gratius, den man aus dem Reuchlinstreit kennt. Auch die „*Epistolae obscurorum virorum*“, in denen er vielfach zum Gespött seiner Kritiker wurde, sind in diesem Faszikel (von *Gerlinde Huber-Rebenich*) behandelt. Von Johannes Engel bis zu Gratius reichen die Autoren und Texte der insgesamt 18 Artikel (ohne Verweistichwörter). Aus der Sicht der Luther- und Reformationsgeschichtsforschung verdienen neben der Hauptperson dieser Lieferung der altgläubig gebliebene Hieronymus Gebwiler (*Dieter Mertens*) sowie der Basler Drucker und Autor Pamphilus Gengenbach (*Kerstin Prietzel*) und der vor allem als Herausgeber bedeutende Straßburger Lutheranhänger (seit 1521) Nikolaus Gerbel (*Mattias Dall'Asta*) besonderes Interesse. Was man darüber hinaus an Mitteilungen geboten bekommt, ist bemerkenswert: So veröffentlichte etwa Heinrich Fischer (gest. 1527) 1503 ein Lobgedicht auf die neugegründete Universität Wittenberg; vom selben Autor stammt ein histori-

sches Gedicht über die Grafen Adolf von Schauenburg, das einen Kieler Professor interessieren muß.

Die Hauptperson aber ist Erasmus von Rotterdam. Von den 320 Spalten der Lieferung nimmt er beinahe 150 ein (658–804) – wir haben damit das gegenwärtig kompakteste Erasmus-Kompendium in deutscher Sprache. Der große Artikel über den großen Mann behandelt zunächst das Leben (*Peter G. Bietenholz*), dann in differenzierter Gliederung das Werk. Der Herausgeber *Franz-Josef Worstbrock* hat selbst einen erheblichen Teil des Artikels verfaßt; „der letzte große lateinische Schriftsteller“ (670) erfährt eine umfassende Würdigung. Dabei geht der Beitrag über die bloßen Realien hinaus – Erasmus' europäische Wirkung wird, so wenig Worstbrock die Voraussetzungen für eine umfassende Würdigung bereits gegeben sieht, ausführlich skizziert. *Fidel Rädle* behandelt den „bedeutendste(n) Editor seiner Zeit“ (775), zuerst seine Ausgaben des Neuen Testaments, denen 56 weitere Editionen anderer Autoren und Werke folgen. Die theologischen Schriften sind von dem Freiburger Systematiker *Peter Walter* behandelt, der eingangs ein Plädoyer für Erasmus als Theologen hält. Vorgestellt werden Geistliche Schriften, Werke zur Schriftauslegung, der Streit mit Luther über den freien Willen und Predigten und Predigtlehren. In der Frage nach dem liberum bzw. servum arbitrium wird der Konflikt zwischen den Kontrahenten hier freilich entschärft: Luthers Widerspruch gegen Erasmus ist mehr und anderes als eine Wiederholung einer spätmittelalterlichen Kontroverse (so 757) – auch an dieser Stelle wird die Neubestimmung der christlichen Glaubens offenbar.

Mein Urteil entspricht dem über die ersten beiden Lieferungen: Was man hier erfährt, war in diesem Umfang und dieser Präzision bisher nirgends erreichbar.

Die Qualität auch dieser Lieferung steht hinter der der ersten nicht zurück; mit dem Artikel Erasmus von Rotterdam hat das Lexikon seinen ersten schweren Brocken nicht nur bewältigt und auf der Höhe der Forschung präsentiert, sondern den Stand der Forschung selbst neu definiert. Sorgen mag das zeitliche Fortschreiten des Unternehmens bereiten. Man kann nur wünschen – und ich tue das ausdrücklich –, daß das Werk planmäßig weitergeht und unter der Ägide seines Herausgebers in absehbarer Zeit abgeschlossen werden kann.

Johannes Schilling

Austra Reinis: Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519–1528), Aldershot: Ashgate 2007, 290 S. – ISBN 978-0-7546-5439-1.

Claudia Resch: Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden, Tübingen/ Basel: Francke, 2006, 255 S. – ISBN 978-3-7720-8191-0 (Pietas Liturgica 15).

Der Umgang mit dem Sterben und die Vorbereitung auf den Tod gehören von jeher zu den zentralen Problem- und Aufgabenfeldern kirchlicher Seelsorge ebenso wie der individuellen Frömmigkeitspraxis. Dazu hat sich bereits in der Spätantike eine reiche Literatur entwickelt, die über die Jahrhunderte weiterentwickelt wurde und in manchen Ausläufern noch heute nachwirkt. Beinahe zeitgleich sind nun zwei neue Dissertationen erschienen, die sich einem lange Zeit gegenüber seinen prominenten spätmittelalterlichen Vorgängern eher stiefmütterlich behandelten Ausschnitt aus dieser langen Wirkungsgeschichte, der refor-

matorischen ars moriendi, zuwenden. Die letzte umfassend-monographische Studie zu diesem Thema stellte bisher die ungedruckte Göttinger Dissertation von Luise Klein aus dem Jahre 1958 dar.

In die Fußstapfen von Kleins Katalog reformatorischer Sterbeschriften tritt die Dissertation von *Austra Reinis*, die auch von der Luther-Gesellschaft durch ein Stipendium unterstützt wurde. Aus ihren Vorarbeiten hat die Vf. bereits in dieser Zeitschrift berichtet (Luther 73, 2002, 31–45). Nun liegt die vollständige Studie im Druck vor und bietet ein breites Spektrum frühprotestantischer Sterbeliteratur aus den Jahren 1519 bis 1528. Im Grunde hat von diesen Schriften nur Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ aus dem Jahre 1519 bisher breitere Aufmerksamkeit finden können, so daß durchaus noch Pionierarbeit zu leisten war. Dabei beweist die Vf. ein waches Auge auch für die Seitenlinien, kommentiert beispielsweise auch den „Hortulus animae“, der in der bisherigen Literatur gegenüber der prominenten Bilder-Ars und den Grundtexten in der Folge von Gersons „*medicine de l'âme*“ und des „*Speculum artis bene moriendi*“ ein unverdientes Schattendasein geführt hat. R. erkennt klar die Bedeutung dieses weitverbreiteten Erbauungsbuches, begnügt sich aber mit einigen allgemeineren Hinweisen, da verständlicherweise der „Hortulus“ für sie nur einen Nebenschauplatz darstellt. Eine eingehende Studie vor allem seiner Rezeption in Hinsicht auf die spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Sterbekunst bleibt damit weiterhin Desiderat. Eine besondere Stärke der Studie ist der Vergleich, der immer wieder neben den spätmittelalterlichen Vorgängern Luthers „Sermon“ als Archetypus reformatorischer Sterbeliteratur heranzieht. Ob das an jeder Stelle überzeugend ist, oder ob nicht manchmal allzu rasch Luther als Vater des Gedankens reklamiert wird, bleibt zu fragen und ist aus den

knappen Quellenauszügen leider nicht immer ohne Gang an die Primärtexte nachvollziehbar.

Gegenüber dem werkzentrierten Ansatz von Reinis, die zunächst ihr Quellenmaterial ausführlich vorstellt und bespricht, um erst im letzten Kapitel übergreifende Betrachtungen zu einzelnen Problemsträngen anzustellen, wählt *Claudia Resch* in ihrer Wiener Dissertation den thematischen Querschnitt als Zugang, der durch zahlreiche diplomatisch exakt transkribierte Textbeispiele illustriert wird. Entsprechend kurz kommt in dieser Studie die Vorstellung des eigentlichen Materials, was besonders in den allzu knappen Bemerkungen zu den spätmittelalterlichen Vorbildern der reformatorischen Sterbelehre deutlich wird. Symptomatisch in dieser Hinsicht ist, daß das berühmte „*Speculum artis bene moriendi*“, das doch Pate für so viele spätere Schriften gestanden hat, nur in einer Fußnote (68) Erwähnung findet, ansonsten aber nicht besprochen wird. R. ist es um die „umbstender“ des Sterbebettes zu tun, die Sterbebegleiter und Angehörigen also, was eine Reihe reformatorischer Sterbeschriften, die sich nicht explizit an diesen Adressatenkreis wenden, ohnehin ausschließt. Dennoch und gerade wegen dieses sehr spezifischen Ansatzpunktes leistet ihre Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Seelsorge, die über die individualistischen Tendenzen der spätmittelalterlichen ars moriendi bisher eher en passant Beachtung gefunden hat, und bietet damit auch etwas wirklich Neues zu einer an sich schon reichlich breiten Forschungsdiskussion. Ferner weist R. zu Recht auch auf die strittige Rolle des Testaments hin – ein Thema, das durchaus noch tiefer gehender Untersuchung wert wäre, denn in der Tat nimmt dessen Diskussion in der zeitgenössischen Sterbeliteratur breiten Raum ein. Hier, wie übrigens auch bei Reinis, bliebe Wenzeslaus Lincks Traktat

„Von Testamenten der sterbenden Menschen, wie die geschehen und vollzogen sollen werden nach göttlichem Gesetz“ (Nürnberg 1524 u. ö.) zu ergänzen, den beide übersehen haben, obschon Lincks wichtige Trostschriften durchaus in beiden Arbeiten besprochen werden.

Insgesamt kommen sich die vorliegenden Studien weit weniger ins Gehege als ihre Titel vermuten lassen. In einem Punkt ergänzen sie sich sogar sehr genau: Denn wo Reinis aufhört, mit den Schriften von 1528 nämlich, fängt die Studie von Resch, deren gehaltvollste Teile sich der von ihr so genannten „zweiten Generation“ der Trostbücher um 1540 zuwenden, im Grunde erst an. Nachdem vor einigen Jahren Willi Konrad in seiner Münchner Dissertation (2002) anhand einer Eichstätter Klosterbibliothek wichtige Züge der Sterbeliteratur der Barockzeit auf seiten beider Konfessionen entwickelt hat, steht nun noch zu hoffen, daß auch das ausgehende 16. Jahrhundert bald eine vergleichbar eingehende Untersuchung erfahren wird, wie sie die vorliegenden Studien für die erste Jahrhunderthälfte geleistet haben.

Hiram Kümper

Birgit Luscher: **Reliquienverehrung als Symbolsystem.** Volkskirchliche Praxis und reformatorischer Umbruch: zum Wittenberger Reliquienschatz und zur Transformation des symbolischen Denkens bei Luther, Münster: LIT Verlag 2008, 103 S. – ISBN 978-3-8258-1021-4 (Theologie 86).

Daß Luthers Landesherr Friedrich der Weise, der seine schützende Hand über die Reformation hielt, zugleich einer der eifrigsten Reliquiensammler seiner Zeit war und die Schloßkirche zu Wittenberg, mit dem Thesenanschlag der Initialpunkt

der lutherischen Reformation, zugleich die Sammelstätte zahlreicher Reliquien, ist eine merkwürdige Koinzidenz.

Die Studie von Birgit Luscher ist im Zusammenhang mit ihrer Dissertation zum Symbolbegriff bei Tillich und Cassirer entstanden und geht der Frage nach, wie Luther sich zum mittelalterlichen Symbolsystem verhalten hat. Dafür stellt die Vf. dem Verständnis der Reliquienverehrung als magischem Aberglauben die These gegenüber, „dass das, was neuzeitlich ... als Magie gedeutet wird, ursprünglich den Charakter eines Symbolsystems gehabt hat, in dem die Handlungsstränge des Menschen einen anderen Stellenwert haben als in dem, was wir in der Neuzeit uns unter Magie vorstellen.“ (7) Reliquien wirkten eben nicht *ex opere operato*, sondern stellten aufgrund ihrer Doppelexistenz „im Himmel und auf Erden“ (12) eine Verbindung des Glaubenden mit dem Heiligen dar.

L.s Grundannahme: Wallfahrten zu Reliquien spiegeln ein komplexes Symbolsystem, das seine Logik in der Wahrnehmung, Symbolisierung und Sinndeutung hat (16). Nach dem von Cassirer geprägten „Gesetz der Konsekrenz“ – „das Denken setzt eine geheime Identität oder Beziehung des für uns Differenziererten voraus“ (19) – wird dem Glaubenden, der sich leiblich auf den Weg zu einer Wallfahrtsstätte macht, die Person des Heiligen präsentiert, was zur Vergewisserung seines Glaubens dient und ihm existentielle Erfahrungen mit dem Heiligen ermöglicht. Zu einer mißbräuchlichen Verwendung kommt es erst, wenn Reliquienfrömmigkeit und Wallfahrtswesen veräußerlicht werden und der Gesichtspunkt hinzutritt, etwas bewirken zu wollen. „Gerade aufgrund der Ablasslehre kommt eine solch effektive Dimension in das Symbolsystem hinein.“ (46) Eine Schwierigkeit besteht darüber hinaus darin, daß das Wallfahrtswesen Glauben schon voraussetzt und ihn nicht

zu wecken vermag. „Trotz des ganzen Aufwands bleibt das System zwiespältig und macht das Herz nicht gewiss.“ (48) An dieser Stelle stellt sich die Frage nach dem Neueinsatz der Reformation.

L. konzentriert sich auf vier Texte bei Luther: die 95 Thesen (1517), die „Vierzehn Tröstungen“ (1519), die Magnifikat-Auslegung (1520/21) und die Abendmahlsschrift (1528). Während sich 1517 die reformatorische Wende andeutet, indem Luther das Evangelium als den eigentlichen Kirchenschatz versteht, stellt die Vf. eine ausgearbeitete Worttheologie bei Luther erst 1520 fest. In den „Vierzehn Tröstungen“ an seinen ernsthaft erkrankten Kurfürsten sei er noch auf dem „Weg zu seinem neuen Verständnis“ (56) gewesen. Diese Schrift stellt trotzdem ein eindrückliches Beispiel für Luthers Transformation der Reliquienfrömmigkeit dar, weil Luther hier im Rekurs auf die Vierzehn Nothelfer und auf mittelalterliche Tafelaltäre dem Leser vor Augen stellt, welche Hilfe Gott dem Glaubenden zu jeder Zeit anbietet. Bemerkenswert ist die Leibsymbolik (in – vor – hinter – unter – links – rechts – über), mit der Luther einen Weg schafft, der dem traditionellen Wallfahrtsweg zu einer Reliquienstätte entspricht. Auch die Figur „Wie im Himmel, so auf Erden“ ist bestimmend. In der Auslegung des Magnifikat und in der Abendmahlsschrift mit ihrer wortförmigen Interpretation des göttlichen Wirkens gelangt Luthers Transformation des mittelalterlichen Symbolsystems zum Abschluß.

L.s kleine Schrift ist aus mehreren Gründen hilfreich: Zum einen trägt sie zu einem erneuerten Verständnis der Reliquien- und Wallfahrtsfrömmigkeit bei und überwindet das Verständnis, das diese als „ex opere operato“-Werke ansah. Zum anderen bringt sie Luthers Theologie mit dieser Frömmigkeit in Dialog und setzt damit die Aspekte, die durch die räumliche Nähe schon koin-

zidierten, zueinander in ein Verhältnis. Dabei verbleibt sie aber in der Darstellung so knapp, daß die Gedankengänge nicht immer in befriedigender Weise nachvollzogen werden können. Die Diskussion zur Datierung der „reformatorischen Wende“ wird nicht erwähnt, aber offenbar vorausgesetzt, die Metaphernforschung lediglich gestreift, Cassirers Symboltheorie nur kurz in Erinnerung gerufen, und Luthers Schriften werden auf engstmöglichem Raum gewürdigt. Dies macht die Studie über manche Strecken zu voraussetzungsreich, um sie wirklich mit Gewinn zu lesen. Vor allem für die Kirchenraumpädagogik, die ausdrücklich als Zielperspektive des Buches genannt wird (4), wäre etwas mehr Ausführlichkeit wünschenswert gewesen.

Sibylle Rolf

Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur, hg. von Carola Jäggi und Jörn Staecker, Berlin/New York: de Gruyter 2007, X, 487 S., 16 Farbtafeln – ISBN 978-3-11-019513-2 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 104).

In diesem Band, der die Beiträge einer internationalen Tagung an der Universität Erlangen im Jahr 2004 enthält, wird ein neuer Forschungsansatz vorgestellt und an ersten Untersuchungen konkretisiert. In ihrem einleitenden Beitrag erläutert *Barbara Scholkmann* die Methoden und Fragestellungen dieses Programms, das die Auswirkungen der Reformation auf die materielle Kultur untersucht. Die Forschungsfelder sind weit gesteckt und umfassen Kirchenräume, Topographie und Siedlungsgeschichte, den Begräbniskult und das Totenbrauchtum sowie das Alltagsleben, wobei auch auf die Bedeutung der Gender-Perspektive hinge-

wiesen wird. Daß in den nachfolgenden Abschnitten der Ertrag der bisherigen Untersuchungen aus einer lokal- und regionalgeschichtlichen Perspektive – mit Schwerpunkten in Skandinavien, England, der Schweiz und dem Reichsgebiet – präsentiert wird, ist vom Ansatz her stringent. Auch die Grenzen, die einer „Archäologie der Reformation“ derzeit noch gesetzt sind, werden bedacht: So ist zum einen die Quellenlage noch unzureichend, weil vieles noch nicht archäologisch erschlossen ist, und zum anderen bedarf es auch noch intensiver theoretischer Reflexionen vor allem in bezug auf das Konfessionalisierungsparadigma, so daß bei der Analyse kultureller Veränderungen genau zu klären ist, inwieweit diese auf die Konfessionalisierung oder auf andere Faktoren zurückzuführen sind. Ergänzt werden die grundsätzlichen methodischen Überlegungen durch einen Beitrag von *Berndt Hamm*, der sich mit der Frage befaßt, wie innovativ die Reformation gewesen ist.

In vier Beiträgen (von *Jörn Staecker*, *Markus Hiekkänen*, *Doreen Zerbe* und *Inga Brinkmann*) wird dann aufgezeigt, wie sich die Reformation auf die Gestaltung des Kirchenraumes ausgewirkt hat. In präzisen Analysen werden Taufsteine und Taufbecken, Kanzeln und Altäre, Abendmahlskelche und Patenen sowie Grabplatten und Epitaphe zu Gegenständen einer „Archäologie der Reformation“, und aus diesem Blickwinkel heraus wird die grundsätzliche Frage erörtert, wie hier das Verhältnis von „Innovation und Tradition“ (*Jörn Staecker*) zu bestimmen ist. Ebenso tiefgründig wie anschaulich kann dargelegt werden, wie sich die Veränderungen theologischer Auffassungen und kirchlicher Rituale in den Gegenständen der materiellen Kultur widerspiegeln, wie sich beispielsweise Veränderungen im Taufritual auch auf die Form und das Material der Taufsteine ausgewirkt haben oder wie sich im

Wandel der Memorialkunst ein lutherischer Typus des Grab- und Gedächtnismals herausgebildet hat, dessen konfessionspezifische Funktion darin bestand, daß hier ganz im Sinne des reformatorischen Grundsatzes vom Priestertum aller Gläubigen persönliche Bekenntnisse formuliert und illustriert wurden, die wiederum der religiösen und sozialen Identität der Glaubensgemeinschaft dienen konnten.

Die folgenden Beiträge (von *Jonathan Finch*, *Christina Vossler*, *Edgar Ring*, *David Gaimster* und *Johanna Thali*) widmen sich gegenständlichen Ausdrucksformen der Konfessionalität in der Privatsphäre und der Öffentlichkeit – von Inschriften über Tonfiguren und Bilder bis zu Hauskapellen. An reformationszeitlichen Inschriften an einem Haus in Reutlingen wird ersichtlich, wie Bibeltexte in der Übersetzung und Auslegung Luthers zu einem Bekenntnis verdichtet wurden, dessen öffentlicher Charakter dadurch zum Ausdruck kommt, daß diese Inschriften im Hausflur angebracht waren. Einen eigenen Schwerpunkt der Untersuchungen (mit Beiträgen von *Julia Hallenkamp-Lumpe*, *Claudia Hoffmann*, *Eva Roth Heege* und *Kirsi Majantie*) bilden die Kachelöfen des Konfessionellen Zeitalters. Hier zeigt sich im regionalgeschichtlichen Vergleich, wie sich die Bildprogramme und Bekenntnistexte auf diesen wichtigen Ausstattungs- und Repräsentationsstücken durch die Reformation und die Konfessionalisierung verändert haben. Zugleich wird deutlich, wie wichtig präzise Kriterien der Interpretation sind, um das Maß der konfessionellen Prägung genau bestimmen zu können. Die Nachwirkungen der Reformation werden dann von *Stefan Laube* an dem Prozeß der Musealisierung von Luthers Habseligkeiten aufgezeigt.

Den Abschluß bildet ein Rückblick und Ausblick von *Carola Jäggi*, in dem der bisherige Ertrag und die zukünftige

gen Aufgaben einer „Archäologie der Reformation“ zusammengefaßt werden. Insgesamt wird in diesem Band ein interessanter und vielversprechender Forschungsansatz präsentiert und an aussagekräftigen Untersuchungsgegenständen erprobt. Die internationale Kooperation der beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sorgt für eine Weite des Blickfeldes und entsprechende Vergleichsmöglichkeiten. Ausführliche bibliographische Hinweise am Ende eines jeden Beitrages regen zur weiteren Lektüre an. Zudem werden die detaillierten Darlegungen mit zahlreichen Schwarz-Weiß-Abbildungen und einigen eindrucksvollen Farbtafeln veranschaulicht, so daß dieses Buch nicht nur inhaltlich, sondern auch optisch ansprechend ist. Es bleibt zu wünschen, daß die Reformationsgeschichtsforschung durch dieses Programm angeregt wird und es durch weitere Untersuchungen bereichert.

Michael Basse

Wolfgang Brückner: **Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts.** Die illustrierte Confessio Augustana, Regensburg: Schnell & Steiner 2007, 292 S. 160 Abb., 44 Tafeln – ISBN 978-3-7954-1937-0 (Adiaphora 6).

Der prachtvoll bebilderte Band aus der Feder des Würzburger Emeritus für Volkskunde wendet sich der Visualisierung des lutherischen Kirchenwesens in Gestalt der Bekenntnisgemälde zu. In diesem Bildtypus verbindet sich die Erinnerung an die Übergabe des Augsburger Bekenntnisses 1530 und an dessen Rolle als reichsrechtlich anerkannte konfessionelle Norm mit der Darstellung der zentralen Vollzüge kirchlicher Frömmigkeit im Zeichen konfessionell-lutherischer Orthodoxie.

B.s Buch spiegelt die Entdeckerfreude des Autors und ermöglicht den Leserinnen und Lesern eigene Entdeckungen. Der Katalog (251–282) listet 42 Kunstwerke auf, wobei neben den „frühen Nürnberger Typus des Andreas Herneisen und seine Fortentwicklungen“ (Nr. 1–9) die „Nachbildungen eines Augsburger Kupferstichs“ (Nr. 10–20), der „sächsisch-thüringische Typus und seine weitere Verbreitung“ (mit verschiedenen Varianten Nr. 21–34) und einige auf den Vorlesungsakt konzentrierte Darstellungen (Nr. 35–39) treten; dazu kommen, als ikonographisches Vorbild vorgeschaltet, Darstellungen der „Wettiner Augustana-Bestätigung“ aus Anlaß des Naumburger Vertrags von 1554 (Nr. a–c). Im Katalog sind die zahlreichen und zum Teil schwer zu entziffernden Bildinschriften sämtlich aufgelöst; zur Deutung der schönen Tafeln (206–249), die die Bilder natürlich immer noch stark verkleinert reproduzieren, sind die Beschreibungen unerlässlich. Die zahlreichen Detailabbildungen im monographischen Text (11–204) helfen zusätzlich weiter. Schade, daß dem Band keine Bild-CD zur weiteren eigenen Erschließung der Bilder beigelegt worden ist!

Auf eine Entdeckungsreise führt auch der ausgreifende Text, der die Bilder in ihren historischen Kontext einordnet und sie erläutert. Er enthält eine Fülle von Hinweisen zu ikonographischen Vorbildern, nicht zuletzt in mittelalterlichen und römisch-katholischen Glaubensbildern (lebendes Kreuz, Sakramentenbilder). Immer wieder hebt B. die konfessionspolemische Funktion der Bilder hervor. Insbesondere die Zentralstellung des Abendmahls erlaubte eine Sichtbarmachung sowohl des Gegensatzes zur Papstkirche (Austeilung unter beiden Gestalten) als auch zu den Reformierten (Altar als liturgischer Ort). Daß das Abendmahl im Luthertum lehrhaft als Verkündigungshandlung eingeschätzt

wurde, mag durch die bildhafte Zentralstellung des Altars freilich mitunter in den Hintergrund gedrängt worden sein und bleibt auch bei B. undeutlich. Die an der kirchlichen Praxis orientierte Bildlichkeit der Bekenntnisgemälde muß nicht gegen die „längst ausdiskutierte Frage von ‚Gesetz und Gnade‘“ (159) und deren von Luther inspirierte ikonographische Gestaltung ausgespielt werden. B. betont, „die Mehrzahl der Gläubigen“ sei bei der Einführung der Reformation durch „eine liturgische Form“, nämlich das Abendmahl unter beiden Gestalten als „ein sichtbar zu machendes christliches Bekenntnis“, bewegt worden (68f.). Das ist zweifellos richtig, aber es leuchtet nicht ein, daß die liturgische Form im gleichen Atemzug in ein Konkurrenzverhältnis zu den „dogmatischen Unterscheidungen der gelehrten Theologen“ gebracht werden muß. Ob die reformatorische Deutung des Christlichen, wie sie es beanspruchte, die liturgische Form erschlossen und so neu etabliert hat, oder ob diese Form unabhängig von dieser Deutung Symbolcharakter erhielt, mußte ernsthafter bedacht werden, als es hier geschieht. Abwegig ist in diesem Zusammenhang die Meinung, gerade die Rechtfertigungsbotschaft habe im 16. Jahrhundert keine nennenswerte Wirkung entfaltet, da eine Lösung der Frage der „Rechtfertigungspräzision“, obwohl 1541 schon einmal fast erledigt, „leider erst heute“ erreicht worden sei (68): Zum einen führen die Hinweise auf das Regensburger Religionsgespräch und auf den vermeintlichen Rechtfertigungskonsens von 1999 theologisch in die Irre, zum andern entzieht die Marginalisierung reformatorischer Theologie der in B.s Buch so eindrücklich dokumentierten Wirkung theologischer Lehre in der kirchlichen Realität den Boden.

B. – das ist ihm bei allen diesen Irritationen zugute zu halten – liegt an der Konkretheit der kirchlichen Frömmig-

keit, und die an den Realien orientierte Vorstellung der Bildmotive und ihre konfessionsarchäologische Verortung in der Lebenswirklichkeit fesseln tatsächlich und rücken eine mitunter dogmatisch verengte Sicht der Geschichte evangelischen Christseins zurecht. B. liest die Bekenntnisbilder mit Recht als Ausdruck konfessioneller Normierungen; ob man daraus immer auf die tatsächlich gelebte Frömmigkeit schließen darf, wird man fragen können. Etwa hinsichtlich der Abendmahlsbeteiligung deutet die Empfehlung häufigen Empfangs in Kirchenordnungen (z. B. in der auf S. 194 zitierten fränkischen Dorfordnung) m. E. eher auf eine faktische Sakramentsmüdigkeit hin. Befremdlich erscheint freilich B.s Tendenz, die lutherische Kirchlichkeit der Orthodoxie als normative Idealgestalt evangelischen Christseins von späteren Entwicklungen abzuheben, die sich in impliziter und expliziter Polemik gegen die bis in die Gegenwart reichenden Folgen von Pietismus und Aufklärung äußert (z. B. 160. 200f.). Im Blick auf das reformierte Abendmahlsverständnis von dem „bloß symbolischen Mahl“ Calvins zu sprechen (201), ist dogmatisch falsch und bleibt den polemischen Fronten des konfessionellen Zeitalters verhaftet. Das Verständnis, das B. der konfessionell-lutherischen Kirchlichkeit entgegenbringt, wird deren Kritikern nicht in gleicher Weise zuteil: Worin beispielsweise der Widerstand gegen die Praxis von „Vorhaltenüchlein“ bei der Kommunion seinen sachlichen Grund haben könnte – nämlich im Protest gegen eine katholisierende Deutung von „Realpräsenz“ – wird nicht deutlich, wenn B. nur die Empörung des angegriffenen Pfarrers ohne weiteren Kommentar zitiert (194).

Insgesamt macht es der zum Teil weit-schweifige und verschlungene Text den Leserinnen und Lesern nicht leicht, aber es lohnt sich, die in ihm enthaltenen Entdeckungen nachzuvollziehen und so

Bilder lesen und als Zeugnisse gelebter Frömmigkeit wahrnehmen zu lernen. In Kombination mit dem opulenten Bildmaterial machen diese Entdeckungen B.s Buch zu einer Freude für alle, die in der Geschichte des Christentums nach der Einheit von Lehre und Leben suchen.

Hellmut Zschoch

Johann Anselm Steiger (Hg.): „**Ewigkeit, Zeit ohne Zeit**“. Gedenkschrift zum 400. Geburtstag des Dichters und Theologen Johann Rist, Neuendettelsau: Freimund-Verlag 2007, 277 S. – ISBN 978-3-86540-028-4 (Testes et testimonia veritatis – Zeugen und Zeugnisse der Wahrheit 4).

Anlässlich des 400. Geburtstags Johann Rists hat es sich Johann Anselm Steiger mit Hilfe einiger Kollegen aus anderen Disziplinen zur Aufgabe gemacht, den norddeutschen Dichter und Theologen zu würdigen, der, wenn er auch nicht an die Prominenz seines Altersgenossen Paul Gerhardt heranreichen kann, nach Steiger „zu den bedeutendsten Schriftstellern der Barockzeit gezählt werden darf“. Durch seine geistliche Lyrik, die breite Verwendung in Gesangbüchern und in der Kirchenmusik fand, prägte sich der seit 1635 in Wedel wirkende Pastor ins allgemeine Gedächtnis ein. Aber auch durch seine Tätigkeit als Publizist, Dramaturg und Naturkundler beteiligte Rist sich am kulturellen Leben Norddeutschlands und insbesondere dem der Stadt Hamburg.

Klaus Garber beschreibt im ersten der beiden germanistischen Beiträge Johann Rist als literarischen und kulturpolitischen Statthalter im Norden Deutschlands. Er zeichnet dabei die Voraussetzungen nach, die das Wirken Rists beeinflusst und begünstigt haben. Dabei wird Rists Bedeutung in kulturpoliti-

scher Hinsicht an der Niederelbe dargestellt. Leider bietet der Beitrag keine Literaturangaben oder Nachweise zu diesem Thema. *Hans-Henrik Krummacher* stellt in seinem erstmals 2001 in der Festschrift für Uwe Ruberg, *Vox Sermo Res*, erschienenen Aufsatz Rists lehr- und trostreiche Lieder in einen Zusammenhang mit der Predigt- und Erbauungsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts.

Konrad Küster zeigt musikwissenschaftliche Zugänge zu Johann Rist auf – sein Beitrag bildet sowohl der Position als auch dem Umfang nach das Herzstück des Buches. K. beschreibt, wie Rist in der deutschen Dichtung und auch für die Musikkultur eine „Pionierfunktion“ eingenommen hat und stellt fest, daß das „Miteinander der orthodox lutherischen Kirche mit der Kunst“, für das Rist in seinem Wirken auch steht, die Kultur des norddeutschen Raumes sehr viel stärker und nachhaltiger geprägt hat, als man es von reformatorischen Gebieten her kennt, „in denen der Calvinismus und der Pietismus elementar andere Maßstäbe setzten“. K. benennt abschließend das Forschungsdesiderat, der Bedeutung der lutherischen Orthodoxie „als geistig-geistliches Fundament des norddeutschen Kunstprinzips“ nachzugehen.

Johann Anselm Steiger bietet anschließend eine am 4. März 2007 gehaltene Festpredigt zu Rists Lied „O Ewigkeit, du Donnerwort“. Darauf folgt eine Text-Synopse zu diesem Lied, die einen Vergleich mit den literarischen Vorlagen von Johann Gerhard, Johann Matthäus Meyfart, Martin Opitz und der später entstandenen Bach-Kantate (BWV 20) ermöglicht. Die Edition der von Johann Hudemann auf Johann Rist gehaltenen Leichenpredigt bildet den Schluß der Gedenkschrift des Dichters und Theologen.

Zum Gedenken Johann Rists haben die Autoren dieses Buches es erfolgreich verstanden, das „Schaffen dieses Mannes schlaglichtartig und aus unterschiedli-

chen Fachrichtungen heraus“ darzustellen und ihm eine angemessene Würdigung zuteil werden zu lassen. Es zeigt sich, daß Rists Bedeutung nicht allein darin liegt, kunstvolle Gedichte geschrieben, sondern mit diesen Versen auch das Ziel verfolgt zu haben, „zum Glauben zu führen“, wie es Bischof *Hans Christian Knuth* zum Geleit dieses Buches formuliert.

Christine Lange

Johann Albrecht Bengel, **Der Gnomon**. Lateinisch-deutsche Teilausgabe der Hauptschriften zur Rechtfertigung: Römer-, Galater-, Jakobusbrief und Bergpredigt. Nach dem Druck von 1835/36 hg. und übersetzt von Heino Gaese, Tübingen/Basel: Francke 2003, 679 S. – ISBN 3-7720-8018-9.

Johann Albrecht Bengel (1687–1752) ist bekannt, sein Werk nicht. Allenfalls der Gnomon in theologiegeschichtlicher Perspektive, aber auch der tritt hinter dem landläufigen und mißverständlichen Vorwurf zurück, Bengel sei Millenarist, Apokalyptiker oder sonst irgend Unapetitliches gewesen, der Berechnungen des Weltendes ins Zentrum seines Nachdenkens gestellt hätte, die obendrein mittlerweile als falsch erwiesen seien.

Die von Heino Gaese (Tübingen) übersetzte und kommentierte Neuausgabe dokumentiert einen anderen Bengel: den einfühlsamen, „sapientialen“ Bibelleser, Worthörer und –deuter und: den schwäbischen Pietistenvater gar als Erben Luthers, mindestens als süddeutsch-württembergischen Vertreter lutherischer Spätorthodoxie.

Nicht nur der Umfang des Buches läßt ahnen, welch immense und denkerisch intensive Arbeit in der Neuausgabe steckt. Lateinischer Text und deutsche

Übersetzung sind synoptisch angeordnet, so daß bei der Lektüre die Verifizierung in der Originalsprache (sei sie griechisch, sei sie lateinisch) leichtfällt. Zuweilen machen Siglen und Verweise im Text die Lektüre weniger flüssig, aber mit Gutenachtgeschichten hat man es ohnehin nicht zu tun. Vielmehr schaut man dem Exegeten Bengel quasi über die Schulter – in die Werkstatt werdender Bibelauslegung. Wir haben also „Predigtmeditationen“ vor uns, die darin ihre Qualität entfalten, daß sie eine rein katalytische Funktion ausüben: Nur selten wird man dem Gnomon das „treffende Zitat“ für die Predigt entnehmen, was einem bei Luther durchaus gelingen mag. Nein, Bengel stellt gewissermaßen heuristisch-meditativ Fragen und Antworten – zuweilen durchaus spröde in der Form – zur Verfügung, die allen, die zu predigen haben, erst einmal selbst zur Vergewisserung über dem Bibeltext dienen können, um dann wieder zurückzutreten. Hervorzuheben ist Bengels ausgesprochen literarisches Gespür, das nur zeigt, daß dieser „Pietismus“ nicht dem Dogmatismus ausgeliefert ist, sondern sich von Struktur und Form eines Textes an die Hand nehmen läßt.

Gaese hat der Edition eine umfangreiche Einleitung vorangestellt, die selbst als kleine Monographie gelten kann (§§ 1–4) und in eine sehr brauchbare Auswahlbibliographie mündet. § 1 beleuchtet Bengels (und anderer) Ausgaben des Gnomon und diverse Übersetzungen; § 2 begründet die Edition. § 3 („Bengels Theologie“) wird kirchen- und theologiegeschichtlich größere Aufmerksamkeit erheischen, da G. eine konstruktive Würdigung der „prophetischen Theologie“ Bengels vornimmt, die sich von den Farben und Linien gängiger Bengel-Bilder nicht unwesentlich unterscheidet. Die Skizzierung und Konturierung der Theologie Bengels setzt der Vf. im § 4 fort, in dem („Christus: Durch den Glauben zu Gerechtigkeit

und Leben“) Rechtfertigung(slehre) und Heiligung bzw. geistliches Wachstum bei Bengel vertieft und entfaltet werden.

Damit wiederum ist G.s Textauswahl begründet: Römer-, Galater-, Jakobusbrief und Matthäus (Bergpredigt). Geht es doch hier um das Zentrum paulinischer Theologie (mit, nicht gegen Jakobus, S. 67–69) und um die Herausforderung zeitgemäßer Verkündigung in der Urgemeinde, der Spätorthodoxie wie der Gegenwart, zu deren Deutung Bengels Gnomon als „Deuter, Zeiger und Zeitan-sager“ in zeitgenössischer Predigt durchaus beizutragen in der Lage ist. Zweifellos ist dieser Wälzer ein Abenteuer – ein lohnendes!

Johannes Ehmann

Hubert Huppertz: **Ignaz von Döllingers Lutherbild**, Amersfoort/ Sliedrecht: Stichting Oud-Katholiek Seminarie/Uitgeverij Merweboek 2007, 63 S. – ISBN 978-90-5787-114-6.

Huppertz, altkatholischer Pfarrer, hat den gesamten Briefwechsel Döllingers aus den Jahren 1821 bis 1890 transkribiert, eine beachtliche Leistung, die diese wichtige Quelle für Forschungen leichter erschließbar macht. Daß H. sich mit Döllinger befaßt, ist verständlich, besitzt dieser doch wegen seiner Ablehnung der Dogmatisierung des Jurisdiktionprimates und der Unfehlbarkeit des Papstes durch das Erste Vatikanische Konzil für den Altkatholizismus eine große Bedeutung. Grundlegend für diese Studie bleiben die bereits bekannten Quellen, die aber durch einige bisher unerschlossene Briefe ergänzt werden.

Der Vf. setzt damit ein, daß der Verleger Oscar Beck 1883 Döllinger beschwor, sich öffentlich gegen Johannes Janssens Lutherdeutung in dessen „Geschichte

des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“ auszusprechen. Janssens Aussagen zu Luther und der Reformation waren 1879 und 1881 erschienen. Döllinger ist auf diese Bitte aber nicht eingegangen. H. macht deutlich, daß es nicht nur die langjährige Zusammenarbeit beider Wissenschaftler war, die den noch rüstigen Vierundachtzigjährigen von der ihm angetragenen Arbeit abhielt, sondern daß Janssen sich in seinem Werk auf Döllingers bereits dreißig bis vierzig Jahre vorher erschienene Schriften gestützt und dessen Lutherbild nur wiederholt hatte. Wie hätte Döllinger erklären können, daß er sich zum Hauptkritiker Janssens gewandelt hatte?

Daß die Bitte des Verlegers dennoch verständlich ist, wird von H. durch die Veränderungen der Lutherdeutung Döllingers verdeutlicht. Zunächst kritisierte der Gelehrte Luther scharf: Dieser habe Widersprüchliches gelehrt, sei aufbrauchend und verletzend gewesen, habe Neues gelehrt und die Bibel nicht im Sinne der kirchlichen Tradition ausgelegt. Döllinger versuchte aber doch auch, dies zu verstehen: Luther sei von seinen Erfahrungen als Mönch geprägt worden, habe „sich als radikal bösen Menschen“ gesehen, „der Mitwirkung mit Gottes Gnade unfähig“. Aber das ändere nichts daran, daß Luther in „seiner Neuorientierung unsicher“ gewesen sei. Der Vf. urteilt, daß für Döllinger bei der Abwägung der positiven und der negativen Züge „die Waagschale auf die negative Seite“ sinke.

Aber schon 1861 sind neue Akzente zu registrieren. Döllinger betonte jetzt die Reformbedürftigkeit der katholischen Kirche am Beginn des 16. Jahrhunderts und konnte nur einen Papst benennen, der dies zugegeben hatte: Hadrian VI., dessen Schuldbekennnis von 1522 geschichtlich jedoch keine unmittelbaren Folgen hatte. Luther aber habe „als Führer und beredter Sprecher“ für eine Reform der Kirche eine große und mit-

reißende Wirkung entfaltet. Döllinger formulierte: „[I]n dem Geiste eines Deutschen Mannes, des größten unter den Deutschen seines Zeitalters, ist die protestantische Doctrin entsprungen. ... [E]r ist der Kern einer Periode des nationalen Lebens“. Im Zeitalter des Nationalismus mögen solche Töne gerne gehört worden sein. Aber über die im 16. Jahrhundert vertretenen Ansichten und deren Berechtigung sagen sie eigentlich nichts aus.

1871 ist Döllinger wegen seiner Ablehnung der genannten Entscheidungen des Konzils exkommuniziert worden. 1872 verstärkten sich die positiven Äußerungen über Luther: Er habe den Deutschen „mehr gegeben, als jemals in christlicher Zeit ein Mann seinem Volke gegeben hat: Sprache, Volkslehrbuch, Bibel, Kirchenlied“. Döllingers letzte öffentliche Äußerung über Luther stammt aus dem Jahr 1883, wo er der einzige „Religionsstifter“ genannt wird, „den die deutsche Nation hervorgebracht hat“. Daß Reformversuche zur Bildung neuer „Religionssysteme“ führen können, wird als plausibel hingestellt.

Die Bitte des Verlegers Beck war also alles andere als aus der Luft gegriffen. Aber wenn Döllinger ihr auch nicht entsprach, so hat er doch Luther gegen Angriffe seines Schülers Lord John Acton verteidigt. Dieser Briefwechsel ist hochinteressant und zeigt, daß beide nur mit Mühe ihre persönlichen Beziehungen angesichts der wissenschaftlichen Kontroverse aufrecht erhalten konnten. Das schmale Bändchen bringt also neben der Erinnerung an einen großen Gelehrten, den seine romtreuen Gegner den Luther des 19. Jahrhunderts genannt haben, auch neue, bereichernde Quellen zur Sprache.

Karl Christian Thust: **Bibliografie über die Lieder des Evangelischen Gesangbuchs**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 493 S. – ISBN 978-3-525-50336-2.

In jahrzehntelanger mühevoller Kleinarbeit ist diese erste Bibliographie über jedes der Lieder des Stammteiles des Evangelischen Gesangbuchs entstanden. Etwa 22 500 Literaturangaben von Monographien, Aufsätzen in Sammelbänden und Periodika oder Artikeln in Zeitschriften und Lexika konnte Karl Christian Thust hier zusammentragen. Daß dabei die Verweise zu den über dreißig Luther-Liedern allein quantitativ gesehen ein besonderes Gewicht einnehmen, verwundert angesichts der dazu intensiv betriebenen interdisziplinären Forschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht. Th. führt fast ausschließlich Publikationen aus dem deutschsprachigen Raum an. So kann seine Übersicht für den speziell an Luthers Liedschaffen Interessierten nicht vollständig den Blick in die internationale Bibliographie des Lutherjahrbuches ersetzen.

Die Auflistung der Literatur zu den einzelnen Liedern erfolgt nach dem Erscheinungsjahr geordnet und ist stets abgekürzt mit dem Nachnamen der Autorin/des Autors und der Jahreszahl, es sei denn, der Aufsatz bzw. Artikel beschäftigt sich alleinig mit dem jeweiligen Lied. In einem anschließenden mehrfach unterteilten Verzeichnis sind die entsprechenden Angaben aufgeschlüsselt.

Gewiß wird so jedem, der mit Th.s verdienstvollem Werk arbeitet, die Entdeckung von so manchem Schatz, der an entlegenem Ort lagert, sicher sein.

Gerhard Müller

Volker Gummelt

Albrecht Beutel: **Reflektierte Religion.** Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, XI, 348 S. – ISBN 978-3-16-149219-8.

Im vorliegenden Band versammelt der Münsteraner Kirchenhistoriker verschiedene Studien aus der Zeit von 1998 bis 2006. Fast alle sind schon einmal veröffentlicht. Die einzige Ausnahme bildet – passend zum Erscheinungsjahr der Sammlung – ein Aufsatz über Paul Gerhard und den Berliner Kirchenstreit. Mit seinen Beiträgen dokumentiert B. sein breites Interesse an der Geschichte des Protestantismus von der Reformation bis zur Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die – so das Vorwort – den „Mutterboden des modernen Protestantismus“ bilde. Die Aufsätze sind nach Maßgabe der in ihnen verhandelten Gegenstände chronologisch geordnet und reichen von Luthers Berührung mit Michael Kohlhaase bis zu Wilhelm Heinrich Wackenroders Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion am Ende des 18. Jahrhunderts.

Daß dabei gut zwei Drittel des Bandes von der intensiven Beschäftigung des Vf.s mit der Aufklärungszeit zeugen, ist ebenso wenig erstaunlich wie der Umstand, daß in diesem Rahmen dem Theologen Johann Joachim Spalding besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Insgesamt bieten die Studien dieses Teils einen Einblick in die Vorarbeiten der Aufklärungsdeutung, die B. mittlerweile andernorts in einer ausführlichen Gesamtdarstellung vorgelegt hat (Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006). So entwickelt er in der Studie „Spener und die Aufklärung“ (101–124) die These von spannungsreichen und vielfältigen Bezügen zwischen Pietismus und Aufklärung, deren institutionelles Konfliktpotential er in der Studie „Causa Wolffiana“ (125–169) hervor treten läßt. Mit erheblich größerer Sympathie schildert der Vf. die ironisch-literarische Behandlung des Konflikts

zwischen diesen beiden Triebkräften, wie sie Friedrich Nicolai in seinem Roman ‚Sebaldus Nothanker‘ vorgelegt hat, womit sich „Aufklärung und Pietismus auf dem Weg nach Berlin“ (170–185) befinden. Vor diesem Hintergrund leuchtet dann die Gestalt Spaldings als „Bahnbrecher der Moderne“ (186) auf. Durch dessen literarische Verarbeitung von pietistischen Frömmigkeitsimpulsen und aufgeklärten Modernisierungserfordernissen an die Religion ergibt sich eine Förderung der „religionstheologischen Reflexionsarbeit“, in welcher B. „das Schlüsselthema der Aufklärungstheologie“ (209) erblickt. Sie stellt für den Vf. das Differenzmoment zu der am sachgemäßen Verhältnis von Vernunft und Offenbarung orientierten Übergangstheologie dar („Spalding und Goeze und die ‚Bestimmung des Menschen‘“, 186–209). Zugleich bildet sie die Grundlage für eine praktische Reform der Frömmigkeit – ein Unternehmen, das nicht nur die Predigt sondern auch die Person des Predigers als Mittel zu seiner Verwirklichung in Anspruch nimmt („Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht“, 210–236). Die Wirksamkeit von Spalding wird von B. im Anschluß beleuchtet, wobei er Herders kritische Abgrenzung von Spaldings Predigtkonzeption schildert („Herder und Spalding“, 237–265) und sich der vertiefenden Aneignung des Religionsbegriffs Spaldings durch Schleiermacher zuwendet („Aufklärer höherer Ordnung?“, 266–298), dessen „Reden über die Religion“ B. auch als von Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ inspiriert ansieht („Kunst als Manifestation des Unendlichen“, 299–326).

Weit weniger geschlossen kommen die Aufsätze des ersten Drittels der Sammlung zu stehen. Neben einer Studie zum Bibelgebrauch bei Luther („Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift ‚Von weltlicher Ober-

keit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei' [1523]" (21–46), die exemplarisch und mit eigenem Register (45 f.) an der Obrigkeitsschrift die theologisch vielfältige Inanspruchnahme von Bibelstellen zur Argumentationsunterstützung durch Luther vorstellt, und einer Darstellung der Homiletik Johann Benedikt Carpzovs („Aphoristische Homiletik“, 66–83) tritt in den restlichen drei Aufsätzen als Motiv das Gewissen hervor. So schildert der Aufsatz „Luther und Kohlhasse“ (1–20) die differenzierte Stellungnahme Luthers zu dem Unrecht erleidenden, überreagierenden und schließlich zum berüchtigten Straftäter werdenden Michael Kohlhasse als Beispiel der seelsorgerlichen Arbeit Luthers, die das Gewissen in seiner unmittelbaren „je konkreten Not als vor Gott stehend“ (17) dem einzelnen verständlich zu machen sucht. Die theologische Dimension des Gewissensbegriffs rückt B. in seiner Darstellung des Streits über die Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt, den Martin Chemnitz in seinem „Examen“ des tridentinischen Konzils führt („Gewissensnot und Glaubensrost“, 47–65). Wie nicht nur die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, sondern auch die tolerante Öffnung zum reformierten Protestantismus als Gewissensbeschwerung bei Lutheranern wahrgenommen werden konnte, schildert der Vf. am Beispiel Paul Gerhardts („Kirchenordnung und Gewissenszwang“, 84–100), wobei er der teilweise noch immer verbreiteten These entgegentritt, der preußische Monarch habe in seiner Toleranzpolitik antilutherische Absichten gehegt: „Beachtung verdient statt dessen die irenische Konzilianz, mit der er sich in dem Antagonismus von Kirchenordnung und Gewissensfreiheit immer wieder um individuelle Feinabstimmung bemühte“ (99). Daß diese Mühe an Gerhardt vergeblich war, lag wohl auch an dessen charakterlicher Disposition.

Dem schön gesetzten Band sind ein Personenregister und ein Sachregister beigelegt. Auch äußerlich lädt dieser Aufsatzband damit zur Lektüre der einzelnen Detailstudien ein. Diese sind immer höchst lehrreich und erschließend, und die mit ihnen verbrachte Zeit entbehrt für den Leser ebenfalls nicht des Unterhaltungswertes, was an der sehr angenehmen Wissenschaftsprosa des Vf.s liegt.

Christopher Voigt-Goy

Desta Heliso: Pistis and the Righteous One. A Study of Romans 1:17 against the Background of Scripture and Second Temple Judaism, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 292 S. – ISBN 978-3-16-149253-2 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/235).

Mit Röm 1,17 widmet sich Heliso, Dozent an der Ethiopian Graduate School of Theology in Addis Abeba, dem Bibelvers, an dem Martin Luther sein Rechtfertigungsverständnis begrifflich festmachte. Folgerichtig bildet Luthers Zugang auch den Ausgangspunkt der Untersuchung (5–8). Der Reformator hat den paulinischen Schriftbeweis aus Hab 2,4 anthropologisch verstanden: Der Gerechte ist demnach jeder Mensch, der aufgrund seines Glaubens das Leben erhält. Diese anthropologische Lesart von Röm 1,17 hat sich H. zufolge in der Exegese auf breiter Linie durchgesetzt, auch da wo man im konkreten Verständnis der Gerechtigkeit Gottes andere Wege als der Reformator eingeschlagen hat (vgl. den Überblick über die Forschungspositionen 26–34).

H. will dagegen eine christologische Lesart des Habakukzitats stark machen: Der Gerechte sei Christus, der aufgrund seiner Treue, die H. konkret als Lebenshingabe oder „faithfulness-to-death“

(216 f. 241 u. ö.) versteht, das Leben erhalten. Röm 1,17 ist danach kein Rechtfertigungstheologischer Mottosatz, sondern ein christologisches Lehrstück, wie es beispielsweise auch in Röm 1,3 f. vorliegt.

Das christologische Verständnis ist nicht neu, soll aber argumentativ „in the light of external-contextual and internal-textual evidence“ (37) neu fundiert werden. In der frühjüdischen Rezeptionsgeschichte von Hab 2,3 f. findet H. Spuren eines messianischen Verständnisses, die eine christologische Lesart auch von Röm 1,17 her grundsätzlich plausibel erscheinen lassen (40–71). Allerdings paßt sich die von Paulus bezeugte Textfassung von Hab 2,4 nur schwerlich in diese messianische Linie ein. H. muß also, um sein Argument auf sicheren Boden zu stellen, die paulinischen pistis-Belege auf die Möglichkeit einer christologischen Lesart untersuchen (165–242): Diese erblickt er in Röm 3,22; 10,6 und Gal 2,16, wobei er zugleich konstatiert, daß an allen drei Stellen das christologische mit einem anthropologischen Verständnis einhergeht: „Faith/believing in Christ denotes acknowledging Christ as someone through whose obedient death God brought about the new creation“ (222 f.). Entsprechend ausgewogen ist das Ergebnis: Röm 1,17 sei zwar mit guten Gründen christologisch zu interpretieren, zugleich könne aber die Evidenz der traditionell anthropologischen Deutung nicht bestritten werden (254).

Unabhängig davon, ob man exegetisch eher für die eine oder die andere Lesart votiert, ist die christologische Lesart in besonderer Weise theologisch reizvoll, was H. leider nicht vertieft. Denn sie vermag anders als die anthropologische Sichtweise zu erklären, warum ausgerechnet der Glaube rechtfertigt: nicht weil der Glaube kein Werk ist (so die traditionelle Paulusforschung), nicht weil der Glaube Juden und Heiden verbindet (so die neue Paulusforschung), sondern weil die pistis

(Glaube) des Menschen strukturell der pistis (Treue) Christi entspricht und deshalb die einzig angemessene Antwort auf das Christusergebnis ist. Die paulinische Rechtfertigungslehre verdankt sich demnach nicht einem antijüdischen Impetus (woran H. sehr gelegen ist), sondern einer christologischen Reflexion.

In ihrer Ausgewogenheit und Vorsichtigkeit fällt die Arbeit aus der in der Exegese üblich gewordenen programmatischen Entlutherisierung des Apostels Paulus wohlthuend heraus. Denn das Ergebnis lautet nicht, daß Luther Paulus mißverstanden hat, sondern daß Paulus mehr sagt als das, was Luther in ihm entdeckt hat. Und dem wird man hermeneutisch bei allen Anfragen im Detail nur zustimmen können.

Hans Joachim Stein

Oswald Bayer: **Zugesagte Gegenwart**, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, XVIII, 449 S. – ISBN 978-3-16-149466-6.

„Was heißt: in der Gegenwart leben? ... Eine negative Antwort ist leicht gegeben: *nicht* in der Gegenwart lebt einer, der in der Vergangenheit oder in der Zukunft lebt, *nicht* in der Gegenwart lebt einer, der in der Phantasie statt in der Wahrnehmung lebt“. So formuliert der Münchner Philosoph Gerd Haeffner in seinem 1996 erschienenen Buch „In der Gegenwart leben“ (dort S. 7). Haeffner macht deutlich, daß wir unfähig sind, uns dem Gegenüber und seiner Präsenz zu öffnen, wenn wir uns nicht in der Gegenwart aufhalten (vgl. a. a. O., S. 159). Der Theologe Oswald Bayer formuliert „Nicht jeder Mensch lebt wirklich in der Gegenwart. Gegenwärtig, präsent, ‚ganz da sein‘ zu dürfen, ist Gnade. Ein Christ ist deshalb ein gegenwärtiger Mensch, weil er von der Schuld, von der Vergangenheit und der

Angst vor der Zukunft befreit ist. Weil er weder die Vergangenheit noch die Zukunft letztlich selbst verantworten muß, ist er in der Gegenwart – jetzt – frei, ohne Sorgen“ (9). Gegenwart wird uns eröffnet in der Zusage Gottes: In der Anrede „als Zusage tritt der Schöpfer selbst hervor, präsentiert und repräsentiert er sich; in ihr geschieht sein Sich-Geben und Hingeben in dessen Unbedingtheit und Fülle (vgl. Mk 1,15 und Gal 4,4), als Fülle der gegenwärtig gegebenen Zeit“ (3).

Der Band, der Texte – neben ausgearbeiteten Studien auch Skizzen und Essays – zu verschiedenen Themen versammelt, ist in fünf Teile gegliedert: Nach einer „Meditation der zugesagten Gegenwart“ (1–6), die das innere Zentrum der einzelnen Arbeiten anzeigt, steht im Mittelpunkt des ersten Teils „Anfechtung und Heilsgewißheit“ (7–91) das Gebet als gelebter Glaube (vor allem „Theologie der Klage“ [61–69] und „Aufrücken. Von der Unverschämtheit des Gebets“ [72–79]). Aber auch Fragen nach dem „bleibende[n] Recht der Reformation“ (22–33) und der „diagnostische[n] Kraft reformatorischer Theologie“ (9–21) haben hier ihren Ort. Der zweite Teil „Gottes Allmacht und Ohnmacht“ (93–179) enthält Texte zur Gotteslehre (im Zentrum stehen Fragen zu Gottes „Allmacht“ [110–125] und zur „Vielheit des einen Gottes“ [95–110]), zur Christologie (mit einem Schwerpunkt auf der Lehre der Idiomenkommunikation [126–164]) und zur Trinitätslehre (165–170; 171–179). Der dritte Teil „Wort und Sein“ (181–231) vereinigt Texte zur Schöpfungslehre (183–195; 223–231) und Ontologie (196–205; 206–216; 217–222), der vierte Teil „Der freie und gebundene Mensch“ (233–300) widmet sich Fragen der Anthropologie (vor allem den Themen „Freiheit“ [246–259] und „Gottesebenbildlichkeit“ [260–271]) und deren ethischen Konsequenzen (im Blick auf ein evangelisches Ehe- und Familienverständnis [290–300]). Der abschließende

fünfte Teil „Dienst am Wort“ (301–403) behandelt Fragen der Wissenschaftstheorie (303–312; 313–323; 324–339), der Hermeneutik (340–356; 357–371; 372–385) und der Homiletik (386–403). Abgeschlossen wird der Band durch ein sorgfältiges Bibelstellen-, Personen- und Sachregister (411–449).

Im Zentrum des Bandes steht die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung der reformatorischen Theologie. „Bedarf Luther, der im 16. Jahrhundert der Hölleangst und des Hexenglaubens lebte“, so fragt B., „nicht zumindest einer Frischzellenkur, um für Moderne und Postmoderne ansehnlich zu werden?“ Gegen Tendenzen innerhalb der gegenwärtigen Theologie, „Luthers reformatorische Theologie auf wenige Strukturen vermeintlich zeitloser menschlicher Befindlichkeiten, etwa auf ein diffuses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit oder einen Willen zur biographischen Selbste deutung“ (10) zu reduzieren, versucht B. die „diagnostische Kraft reformatorischer Theologie“ (9) unter Beweis zu stellen. Dabei geht er auch drängenden theologischen Fragen nicht aus dem Weg. So widmet er sich z. B. in seinem Aufsatz über „Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation“ folgenden Fragen: „Braucht Gott ein Opfer bzw. eine Genugtuung (Satisfaktion)? Ist er nicht Sadist, wenn er seinen Sohn solchermaßen leiden läßt? Hätte Gott nicht einen anderen Weg als das Kreuz wählen können? ... Wie kann das historische Individuum Jesus von Nazareth mich als Individuum des 21. Jahrhunderts angehen? ... Wird mit einer Rezeption der altkirchlichen Zweitnaturenlehre nicht überholten metaphysischen Voraussetzungen zugestimmt, die eine gegenwärtige Vermittlung unmöglich machen?“ (160–163)

Angesichts der Fülle der Beiträge und des Reichtums der hier entfaltenen Einsichten mache ich nur auf zwei Texte auf-

merksam: Zum einen sei verwiesen auf die Studie über das Bittgebet (72–79): Gegen die seit Schleiermacher herrschende Tendenz, das Bittgebet nur noch als eine entartete Form des Gebets aufzufassen und einzig das Dankgebet und die hierin zum Ausdruck kommende Haltung der Ergebenheit gegenüber Gott als angemessen anzuerkennen, erinnert B. nicht nur daran, daß für Luther die eigentliche Form des Gebets das Bittgebet ist, sondern reflektiert auch, welche Beziehung zu Gott hier zum Ausdruck kommt: „Der in seiner Leidenschaft jeder stoischen Haltung widersprechende, entschlossenen kämpfende Jakob am Jabbok, die bittende Witwe in ihrer Unverschämtheit und die schlagfertige Syrophönizierin gehören zur Wolke der Zeugen des unverschämten Gebets“. Diese Unverschämtheit des Gebets verletze das „Gottgeziemende“ nicht nur vieler philosophischer, sondern auch vieler theologischer Gotteslehren. „Kant erklärt entrüstet, die ‚pochende Zudringlichkeit des Bittens‘ zu Gott sei ‚ein ungereimter und zugleich vermessenner Wahn‘. Dies ist aber das Gebet dann nicht, wenn Gott selbst durch sein Gebot und seine Zusage zu pochender Zudringlichkeit und Unverschämtheit ermächtigt“. B. leitet so dazu an, die Frage nach der Möglichkeit des Gebets nicht von einem abstrakten Begriff Gottes und seiner Eigenschaften her zu erörtern, sondern von der Zusage Gottes her zu bedenken und zu reflektieren.

Auf einen zweiten Text sei aufmerksam gemacht, in dem B. bedenkt, daß von Gottes Allmacht nicht univok geredet werden kann (110–125). Weil die Rede von Gottes Allmacht ganz verschiedene Sätze im Leben hat, darf sie nicht vorschnell in eine Einheit aufgehoben werden. „Die Allmacht seiner Liebe und Barmherzigkeit ist für uns eine andere als die seiner unbegreiflich schrecklichen Verborgenheit, auch eine andere als die seines in der Überführung der Sünde

verständlichen Zornes und seiner die alte Welt trotz der Sünde auf seine Zukunft hin bewahrenden Langmut“. Daher könne „Allmacht“ nur als „mehrdeutiges Metaprädikat“ gebraucht werden, als solches aber sei es unverzichtbar.

Beide Texte verweisen auf das zugrunde liegende Theologieverständnis zwischen Metaphysik und Mythologie: Mit der Metaphysik redet die Theologie von Gottes Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit, aber sie redet von Gottes Kommen, seiner Bewegung in Christus her (vgl. 348). Inspirierend ist das Buch vor allem deshalb, weil es frei ist von jeder konfessionalistischen Enge, die an Aussagen der reformatorischen Tradition ängstlich festhält und diese damit um ihre Kraft bringt. B. geht es darum, reformatorische Einsichten in kritischer Auseinandersetzung mit wirkmächtigen Denkansätzen (wie z.B. der Moderne und Postmoderne) und Denkern (Schleiermacher, Jacobi, Hamann, Bultmann, Tillich, um nur einige zu nennen) zu bewähren und für das Verstehen neu aufzuschließen. Er zeigt damit, daß die reformatorischen Einsichten ungeheuer bereichernd sind. Wohltuend ist auch, daß B. darauf verzichtet, eine Megatheorie zu etablieren, in der sich alles umstandslos reimt. Die Unterscheidung von Glauben und Schauen beachtet (vgl. vor allem 36. 174) weigert sich B., von einem restlosen Erschlossensein der Wirklichkeit zu reden und die Theologie zu einer Wissenschaft mit dem Anspruch auf Totaldeutung zu erheben. So initiiert er innerhalb konkreter Kontexte und anhand konkreter Fragestellungen und Themen einzelne Verstehensbewegungen, die nicht vorschnell auf ein stimmiges System drängen, sondern sich ihres jeweiligen Ortes bewußt sind. Dies dürfte der Grund dafür sein, daß die Lektüre des Buches das theologische Denken nicht abschließt, sondern ungemain anregt.

Michael Roth

Martin Abraham: **Evangelium und Kirchengestalt**. Reformatorisches Kirchenverständnis heute, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007, XV, 601 S. – ISBN 978-3-11-019444-9 (Theologische Bibliothek Töpelmann 140).

Unmittelbar vor dieser monumentalen Dissertation erschien in derselben Reihe Hans-Martin Riegers ähnlich opulente Habilitationsschrift zur Frage, in welchem Sinne die „Theologie als Funktion der Kirche“ gelten könne. Martin Abraham fragt umgekehrt, was sich aus dem theologisch verstandenen Evangelium für die Gestalt der Kirche ergibt (*Kap. I*). Daß sich aber *beide* Autoren für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Kirche zu einer enzyklopädisch breiten Feldbeschreibung der evangelisch-theologischen Diskurslage im ganzen genötigt sehen, spricht um so mehr für ein Kennzeichen gegenwärtiger Dogmatik, als beide es ablehnen, die Dogmatik in neuprotestantischer Prägung als Theorie der Christentumsgeschichte zu entwerfen, was von vornherein eine ausführliche Darstellung der Diskurslage verlangen würde.

Die von Oswald Bayer betreute Arbeit von A. erinnert im Ansatz vielmehr an den Entwurf von Ernst Kinder (Der evangelische Glaube und die Kirche, 1958), da sie wie dieser die *notae ecclesiae* als Kriterien für die evangeliumsgemäße Kirchengestalt versteht. In lockerem Anschluß an Gudrun Neebe (Apostolische Kirche, 1997), die darin Kinder folgt, unterscheidet „das strukturelle Rückgrat der gesamten Arbeit“ (9) in *Kap. II* in Auslegung von Luthers Konzilienschrift (1539) zwischen *konstitutiven notae* (II.2), die die Kirche begründen (Wort und Sakrament nach CA 7), und *vitalen* oder *signifikativen notae* (II.3), die die Kirche schon voraussetzen; hierzu zählt Vf. z. B. die brüderliche Gemeinschaft nach Barmen III, die im Umfeld des Ekklesiologievotums der

EKU (1981) als „evangelische Definition der Kirche“ (Klaus Scholder) gepriesen wurde. Hinzu kommen *Adiaphora* (II.4). Daß Vf. überhaupt in dieser dreifachen Weise abstuft, läßt eine Auseinandersetzung mit der katholischen Ekklesiologie erwarten, tatsächlich aber konzentriert sich A. auf die „innerevangelische Ökumene“ (4), d. h. auf die Frage nach Volks- und Freiwilligkeitskirche. Damit ist das Hauptinteresse des Vf. benannt.

Mit den Begriffen aus Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) diagnostiziert *Kap. III* für die Gegenwart eine „Koalition von ‚Kirche‘ und ‚Mystik‘“ (167), d. h. eine Funktionalisierung (IV.2.1), Individualisierung (IV.2.2) und Pluralisierung (IV.2.3) der Kirche, die das längste *Kap. IV* (178–419) analysiert – mit der Zielsetzung, innerhalb der Volkskirche der „Ernsthaftigkeit, Verbindlichkeit und lebensprägenden Kraft des Glaubens“ (176) Gestalt und Gewicht zu geben. Mit souveränem Gespür auch für scheinbar abseitige Details läßt A. hier ein kritisches Gesamtbild des wissenschaftlichen Diskurses über die Kirche entstehen, vor dem ein Kirchenverständnis verblaßt, das seinen Gestaltungsauftrag auf die Sinngebung von Lebensgeschichten beschränkt oder sich auf die Wirkung in einer nachchristlichen Gesellschaft in Gestalt von Kasualien und Bildungsarbeit konzentriert. Mit der im engeren Sinne ekklesiologischen Diskussion setzt Vf. sich allerdings weniger treffsicher auseinander (218 ff.; 344 ff.) als mit der Soziologie (vor allem Nikolaus Luhmann) und der Praktischen Theologie (vor allem Wilhelm Gräßl und Dietrich Rössler), die neben der Theorie des Gemeindeaufbaus die Hauptgesprächspartner in *Kap. IV* sind. Sowohl die Ableitung von Karl Barths Ekklesiologie aus dem Extra Calvinisticum (230) als auch die Rückführung von Albrecht Ritschls elliptischer Theologie auf das Problem von Individu-

um und Gemeinschaft (349) sind nach A. unzulässige Reduktionen.

Umgekehrt ist in *Kap. V* beim Thema von sichtbarer und geglaubter Kirche, das sich bei der Frage des Vf.s nach der evangeliumsgemäßen Kirchengestalt geradezu aufdrängt, die Unterscheidung von nicht weniger als einer vierfachen Verborgenheit der Kirche (424; 434) unplausibel, da A. diese Verborgenheit als „privativ“ und „problematisch“ (423) bemängelt, nicht aber als Entsprechung zur theologisch konstruktiven Verborgenheit Gottes am Kreuz versteht. Unter konstruktivem Aspekt entwirft das letzte *Kap. VI* die Gestalt der Kirche als zentriert nicht um die Kerngemeinde, sondern um den Gottesdienst (493) und zeigt dabei eine gewisse Sympathie für die landeskirchliche Gemeinschaftsbewegung als „alternative Gemeindeform“ innerhalb der Volkskirche (544), womit die zitierte Zielsetzung eingelöst wird.

Im ganzen löst die vorliegende Untersuchung vor allem die mit ihrem Thema gestellte kritische Aufgabe sehr überzeugend – überzeugender freilich als die konstruktive. Die große Stärke dieser

Arbeit ist, daß A. mit treffsicherer Kritik auch in komplexester Diskurslage *Position* bezieht zur Frage von Evangelium und Kirchengestalt. Wirkung entfaltet solche Kritik aber erst durch ihre *Positionierung* im – oft nur mit erheblichem Aufwand zu rekonstruierenden – wissenschaftlichen Gesamtdiskurs über die Kirche. Kurz gesagt: Das Buch wird zu lang, Ausführlicher und mit den Worten eines Hauptantipoden des Vf.s gesagt: Daß die von Dietrich Rössler kritisch beschriebene „positionelle Theologie“ (ZThK 67 [1970], 215–231) eher ein Schlagwort blieb und nicht zum etablierten Begriff avancierte, markiert entgegen Rösslers Absicht das Dilemma einer jeden (positionellen oder kritischen) Theologie, bei der das Kirchenthema unter einer Analyse der gesellschaftlichen Gesamtsituation des Christentums verborgen bleibt. Hiergegen wäre über die vorliegende Arbeit (Kap. II; V) hinaus ein Begriff von Verborgenheit als Verborgenheit *unter dem Kreuz* geltend zu machen, die kein Mangel, sondern konstitutiv und konstruktiv für die Kirche ist.

Henning Theißen

Kurzanzeige

Das von Kenneth Hagen redigierte Periodikum *Luther-Digest* bringt jährlich englische Zusammenfassungen bereits früher erschienener Aufsätze und bietet damit einen wichtigen Überblick zur aktuellen Lutherforschung. Hier der Inhalt der beiden neuesten Jahrgänge:

15 (2007): *Heinrich Assel*, Der Name Gottes bei Martin Luther. Trinität und Tetragramm – ausgehend von Luthers Auslegung des Fünften Psalms – *Brian Cummings*, Luther and the Book: The

Iconography of the Ninety-Five Theses – *Kenneth Hagen*, Luther's Preaching to the Hometown Folks – *Ders.*, A Ride on the Quadriga with Luther – *Franz Posset*, Luthers Predigt von 1515 gegen das Laster der Verleumdung und seine mittelalterliche Quelle – *Sebastian Seyferth*, Der Einfluss lateinischer Quellen auf die Textgestaltung von Martin Luthers Bibelbearbeitungen (1522–1545). Zu einigen Spuren seiner Vorlagen in den Übersetzungsvarianten – *David Bagchi*,

Luther and the Sacramentality of Penance – *Max Engammare*, Les Horoscopes de Calvin, Mélanchthon et Luther: Une Forme Inattendue de Polémique Catholique Post-Tridentine – *Eric W. Gritsch*, Luther on Humor – *Berndt Hamm*, Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Ars moriendi – *Volker Keding*, Wider das Apathieaxiom – *Dennis Ngien*, Chalcedonian Christology and Beyond: Luther's Understanding of the Communicatio Idiomatum – *Martin R. Noland*, Luther's Reformation and Its Ongoing Relevance Today – *Klaas Zwanepol*, A Human God: Some Remarks on Luther's Christology – *Matthias Mikoteit*, Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535 – *Franz Posset*, Martin Luther OSA und Markus von Weida OP: Auseinandersetzung um das Rosenkranzbeten – *Timothy J. Wengert*, Luther on Prayer in the Large Catechism – *Johannes Block*, Verstehen durch Musik: Das gesungene Wort als hermeneutische Schule am Beispiel der Theologie Martin Luthers – *Sabina Hiebsch*, Luther's Interpretation of Psalm 124 (1513–1533) – *Heinrich Holze*, Die Alte Kirche im Urteil Martin Luthers – *Bruce McNair*, Luther, Calvin and the Exegetical Tradition of Melchisedec – *Michael Parsons*, Luther on Isaiah 40: the Gospel and Mission – *David C. Steinmetz*, Luther and the Blessing of Judah – *Robin A. Leaver*, Luther as Musician – *Otto Hermann Pesch*, Wo steht die katholische Lutherforschung? – *Franz Posset*, The Benedictine Humanist Vitus Bild (1481–1529): Sundial Producer, Mathematician, Linguist, Poet, Historiographer, Music Expert, Pro-Lutheran, Anti-Zwinglian – *Matthieu Arnold*, La théologie de Martin Luther et la théologie contemporaine: interpellations réciproques – *Martin N. Dreher*, Obrigkeit und kirchliche Ordnung beim späten Luther – *Scott H. Hendrix*, The Kingdom of Promise: Disappointment and Hope in

Luther's Later Ecclesiology – *Paul T. McCain*, Luther on the Resurrection. Genesis Lectures, 1535–1546 – *Martin Schwarz Lausten*, Luther nach 1530: Theologie, Kirche und Politik.

16 (2008): *Dick Akerboom*, Katharina von Bora und ihr Einfluss auf Martin Luther – *Phillip Cary*, Why Luther is Not Quite Protestant – *Constance M. Furey*, Invective and Discernment in Martin Luther, D. Erasmus, and Thomas More – *Frederic Hartweg*, Luther et le Livre – *Ken Sundet Jones*, The Apocalyptic Luther – *Helmar Junghans*, Bibelhumanistische Anstöße in Luthers Entwicklung zum Reformator – *Michael Marissen*, Blood, People, and Crowds in Matthew, Luther, and Bach – *Siegfried Raeder*, Luthers Verhältnis zum Islam. Zeitbedingtes und Bedenkenswertes – *Martin Brecht*, Die Entwicklung der Theologie Luthers aus der Exegese, vorgeführt an der Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt (1522/1523) – *Frank Hofmann*, Christus als Mitte der Schrift. Eine Erinnerung an Martin Luthers Umgang mit der Bibel – *John A. Maxfield*, Martin Luther on Hearing Holy Scripture as the Word of God – *R. Emmet McLaughlin*, Luther Spiritualism and the Spirit – *Vitor Westhelle*, Luther on the Authority of Scripture – *Niels Henrik Gregersen*, Grace in Nature and History: Luther's Doctrine of Creation Revisited – *Bo Kristian Holm*, Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel – *Ders.*, Luther's Theology of the Gift – *George Hunsinger*, Aquinas, Luther, and Calvin: Toward a Chalcedonian Resolution of the Eucharistic Controversies – *Robert Kolb*, „None of My Works Is Worth Anything, Except Perhaps De servo arbitrio ...“: Luther and the Bondage of Human Choice – *Dennis Ngien*, Sacramental Piety in Luther's Sermon on the Worthy Reception of the Sacrament, 1521 – *Hans Christian Brandy*, Vom Leiden des Menschen und vom Leiden Gottes – *Carlos*

M.N. Eire, „Bite This, Satan!“ The Devil in Luther’s Table Talk – *Jennifer A. Herdt*, Virtue’s Semblance: Erasmus and Luther on Pagan Virtue and the Christian Life – *Notger Slenczka*, Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung – *Dorothea Wendebourg*, Luther on Monasticism – *Daniel L. Mattson*, True Theology Is Practical: The Process Behind Luther’s Pastoral Theology – *Bruce G. McNair*, Luther and the

Pastoral Theology of the Lord’s Prayer – *Dennis Ngien*, Theology and Practice of Prayer in Luther’s Devotional and Catechetical Writings – *Hans Schwarz*, Martin Luther and Music – *H. S. Wilson*, Luther on Preaching as God Speaking.

Dieser Aufsatzdienst erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Luther-Digest, P.O. Box 28801, Greenfield, WI 53228-8801 USA; E-Mail: jskocir@milwpc.com. Weitere Informationen unter: www.cuw.edu/Academics/lutherdigest.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten:

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn

Prof. Dr. Christoph P.M. Burger, Vrije Universiteit, Fac. der Godgeleerdheid, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam

PD Dr. Johannes Ehmann, Konfessionskundliches Institut, Ernst-Ludwig-Straße 7, 64625 Bensheim

Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, An den Boddenwiesen 4, 17498 Neuenkirchen b. Greifswald

Dr.des. Hiram Kümper, Ruhr-Universität Bochum, Historisches Institut, GA 5/132 (Nord), 44801 Bochum

Christine Lange, Institut für Kirchengeschichte, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Leibnizstraße 4, 24118 Kiel

Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen

PD Dr. Sibylle Rolf, 6 Langley Road, Durham DH1 5LR, England

Prof. Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel

Pfarrer Dr.des. Hans Joachim Stein, Kaisersbacher Straße 11, 71717 Beilstein

Dr. Henning Theißen, Stephanistraße 4, 17489 Greifswald

Dr. Christopher Voigt-Goy, Bergische Universität, Gaußstraße 20, 42097 Wuppertal

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

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)

79. Jahrgang 2008

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2008, 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>Bartmuß, Alexander:</i> Melanchthon erzählt. Ein Beitrag zu den „Dicta und Exempla“ Melanchthons	26
<i>Dreher, Matthias:</i> Luther als Paulus-Interpret bei Adolf Schlatter und Wilhelm Heitmüller. Ein forschungsgeschichtlicher Beitrag zur „New Perspective on Paul“	109
<i>Fries, Patrick:</i> „Damit es recht und Christlich eingeweiht und gesegnet werde ...“ Luther, Foucault und der Blick auf „andere“ Räume in Torgau und anderswo	164
<i>Keil, Siegmund:</i> Martin Rinckarts Lutherdramen	95
<i>Korsch, Dietrich / Volker Leppin:</i> Luther im Gespräch	45
<i>Kuhaupt, Georg (Bearb.):</i> Eine Ermutigung zu Ehe und Kindern. Auszüge aus Martin Luthers Schrift „Vom ehelichen Leben“ von 1522	70
<i>Lapp, Michael:</i> Lebenskrise und Gegenglück – Anfechtung bei Luther und heute (Seminarbericht).	186
<i>Leu, Christian:</i> Paul Gerhardt – der „andere Luther“ (Seminarbericht)	41
<i>Lüpke, Johannes von (Bearb.):</i> Radikale Kirchenkritik, radikale Erneuerung. Eine Synodalrede Luthers aus der Frühzeit der Reformation	2
<i>Slenczka, Notger:</i> Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther	75
<i>Stümke, Volker:</i> Das Aufheben eines Strohhalms. Notizen zu einem Bildwort Luthers	11
<i>Theißen, Henning:</i> Über Kreuz mit der Welt. Der Ort der Kirche bei Luther	151
<i>Zschoch, Hellmut (Bearb.):</i> Die eine Kirche – ohne Ort an vielen Orten. Grundlegendes zum Kirchenverständnis aus Luthers Schrift gegen Alvelt von 1520.	146
Bücherschau	56, 126, 190
Zu diesem Heft	1, 69, 145

Neu bei Mohr Siebeck

Catalogus und Centurien
Interdisziplinäre Studien zu
Matthias Flacius und den
Magdeburger Centurien
Herausgegeben von Arno
Mentzel-Reuters und
Martina Hartmann

2008. Ca. 260 Seiten (Spätmittel-
alter, Humanismus, Reformation).
ISBN 978-3-16-149609-7 Leinen
ca. € 80,- (August)

**Grund und Gegenstand des
Glaubens nach römisch-
katholischer und evange-
lisch-lutherischer Lehre**
Theologische Studien
Herausgegeben von Eilert
Herms und Lubomir Zak

2008. XVI, 610 Seiten. ISBN 978-
3-16-149603-5 fadengeheftete
Broschur € 49,-; ISBN 978-3-16-
149592-2 Leinen € 89,-

Tim Lorentzen
**Johannes Bugenhagen
als Reformator der
öffentlichen Fürsorge**

2008. Ca. 560 Seiten (Spätmittel-
alter, Humanismus, Reformation).
ISBN 978-3-16-149613-4 Leinen
ca. € 110,- (August)

**Luther und das
monastische Erbe**
Herausgegeben von Christoph
Bultmann, Volker Leppin und
Andreas Lindner

2007. VIII, 326 Seiten (Spätmittel-
alter, Humanismus, Reformation
39). ISBN 978-3-16-149370-6
Leinen € 89,-

Reformation und Mönchtum
Aspekte eines Verhältnisses
über Luther hinaus
Herausgegeben von Athina
Lexutt, Volker Mantey und
Volkmart Ortmann

2008. Ca. 270 Seiten (Spätmittel-
alter, Humanismus, Reformation).
ISBN 978-3-16-149638-7 Leinen
ca. € 80,- (September)

**Johann Joachim Spalding:
Kritische Ausgabe**
Herausgegeben von
Albrecht Beutel
Zweite Abteilung: Predigten
Band 2: Neue Predigten
(1768–1777)
Herausgegeben von Albrecht
Beutel und Olga Söntgerath

2008. Ca. 430 Seiten.
ISBN 978-3-16-149708-7 Leinen
ca. € 100,-; in der Subskription
Leinen ca. € 90,- (August)

Christoph Strohm
Calvinismus und Recht
Weltanschaulich-konfessionel-
le Aspekte im Werk reformier-
ter Juristen in der Frühen
Neuzeit

2008. XVII, 568 Seiten
(Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation 42). ISBN 978-3-16-
149581-6 Leinen € 99,-

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



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

Martin H. Jung

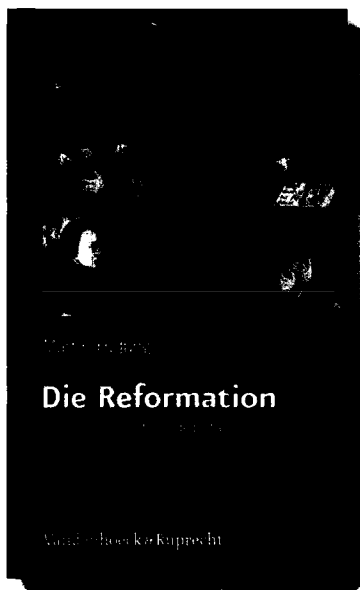
Die Reformation

Theologen, Politiker, Künstler

2008. 179 Seiten mit 9 Abbildungen, kartoniert

€ 14,90 D

ISBN 978-3-525-55782-2



Mit der Reformation beginnt die Neuzeit, aber auch die bis heute andauernde Spaltung der abendländischen Christenheit in zwei Konfessionen. Die theologischen Entscheidungen und Prägungen der Frömmigkeit, die im Protestantismus und im Katholizismus des 16. Jahrhunderts getroffen wurden, wirken bis in die Gegenwart.

In einer Zeitspanne von 1517 bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555 nimmt Jung Luther und andere Reformatoren in den Blick, aber auch ihre Anhänger und ihre Gegner, Männer und Frauen, ferner Politiker und Bischöfe sowie Künstler und Gelehrte, die die entscheidenden Impulse in dieser Zeit geliefert haben.

Vandenhoeck & Ruprecht